

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۵۴ - ۱۲۹

## بررسی نظریه کسب اشعری و برخی از مباحث کلامی در دیوان خاقانی

شاهرخ حکمت<sup>۱</sup>

### چکیده

ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (۲۶۰-۳۳۰ هـ) برای یافتن راه میانه یا جبر متوسط میان اندیشه‌های تفویض معتزلی و جبرگرایی اشعری، نظریه «کسب» را مطرح و اعلام کرد که خداوند خالق کردارهای ارادی انسان است و انسان کاسب این کردارهاست. وی کسب را اقتران قدرت خدا و انسان دانست و بر این اعتقاد بود که فعل ارادی در پی این اقتران صورت می‌پذیرد. بر این اساس، انسان در وجود فعل ارادی خود تأثیر ندارد و تنها محل فعل خویش است. به همین سبب، جریان عادت الله موجب پدید آمدن قدرت و اختیار در انسان می‌شود و فعل ارادی وی انجام می‌پذیرد. بسیاری از علما، نظریه کسب را تعبیر دیگری از نظریه جبر و جبرگرایی دانسته‌اند. البته در جبرگرایی و کسب اشعری تطوری پیدا شد و برخی استادان کلام اشعری کوشیدند آن را به گونه‌ای دیگر تعبیر کنند. خاقانی شروانی (۵۲۰-۵۹۵ هـ) یکی از بزرگترین شاعران ایرانی و از گویندگان طراز اول زبان فارسی است که با وجود پیروی از مذهب تسنن به معتقدات و مقدسات شیعه به دیده تکریم می‌نگرد. خاقانی در مذهب تعصب دارد ولی از قشری بودن اجتناب می‌کند؛ با این همه به مشرب کلامی اشعری به ویژه کسب اشعری تمایل دارد و در بسیاری از موارد به جبر متوسط روی خوش نشان می‌دهد. نتایج این پژوهش که به شیوه‌ی کتابخانه‌ای و مبتنی بر روش توصیفی - تحلیلی است نشان می‌دهد که خاقانی در عین پذیرش جبر در سرنوشت انسان، در مواردی از اختیار هم سخن می‌گوید و در عین مذهب کلامی، در سرایش برخی از اشعار، بیانگر نحوه‌ای از افکار و تعالیم اندیشه اشعری با محوریت نظریه کسب اشعری، می‌باشد.

### واژگان کلیدی

علم کلام، جبرگرایی، جبر متوسط، دیوان خاقانی.

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران.

## طرح مسأله

در مکتب اشاعره انسان مقهور افعال خود است و هیچ اختیاری از خود ندارد و یکسره در دایره جبر مانده است. پیروان این عقیده دریافتند که از جبر مطلق نمی‌توان در همه موارد دفاع کرد و کوشیدند تا با قبول سهمی از ابتکار عمل و اختیار، این اندیشه و عقیده را تعدیل کنند و بدین منظور قائل به نظریه کسب شدند.

«اشعری طریق میانه‌ای مطرح ساخت و به این استدلال متوسل شد که بشر نمی‌تواند چیزی خلق کند و خدا تنها خالق است، پس قدرت بشر هیچ‌گونه اثری بر اعمال وی ندارد. خدا اول قدرت و اختیار را در بنده ایجاد می‌کند و سپس افعال را به تناسب قدرت و اختیاری که به او عطا کرده خلق می‌کند. به نظر اشعری، خداوند افعال بنده را چه از جهت تصمیم به مبادرت به فعل و چه از لحاظ اجرای آن خلق می‌کند ولی اکتساب افعال به دست بندگان است؛ کسب، متناسب است با قدرت و اختیاری که از پیش، خداوند در بنده خلق کرده است. در واقع، انسان محل یا موضوع عمل خویش است. تصور این بود که اشعری بدین گونه اختیار را برای آدمی توجیه کرده و انسان را مسئول اعمال خویش محسوب نموده است. از باب مثال: اشعری می‌گوید وقتی که آدمی با قلم روی کاغذ چیزی می‌نویسد، خدا در ضمیر او اراده نوشتن را خلق می‌کند و در همان حال به وی قدرت تحریر اعطا می‌نماید و بدین حرکت ظاهری دست و قلم، ظهور کلمات بر پهنه کاغذ را ایجاد می‌نماید. در این که نظریه اکتساب به هر تقدیر موجه‌تر از نظریه موجبیت (determinism) محض باشد تردید وجود دارد؛ با وجود این گفته شده که اشعری را از زمره متفکران اصیل و مبتکران طراز اول می‌دانند. نظریه اکتساب به صورتی که اشعری موجد آن بوده به این معناست که قدر و اهمیت اختیار برای انسان ناشی از آگاهی او به اختیار و آزادی خویش است. به این توضیح که آدمی به افعالی که توسط خداوند در نهاد او تحقق یافته اذعان می‌کند و مدعی صدور آن‌ها از خود می‌شود.» (شیخ، ۱۳۶۹: ۵۳-۵۴)

بدین ترتیب اشعری نظریه کسب را در برابر وجود اختیار معتزله مطرح می‌کند. او به طور کامل اختیار را نفی نکرد و راه میانه‌ای را برگزید که البته و در عمل بیشتر به جبر مایل

بود تا اختیار. بر اساس این نظریه خداوند متعال از طریق صفت قادریت تمام چیزها را آفریده است و اختیار و اراده و عمل انسان را نیز آفریده است و بنده خدا، تنها اختیار را کسب می‌کند و در تمام امور به کار می‌بندد.

### نظریه‌ی کسب

اشعری برای یافتن راه میانه میان تفویض معتزلی و جبرگرایی ظاهرگرایان، نظریه «کسب» را طرح و اعلام کرد که خداوند «خالق» کردارهای ارادی انسان است و انسان «کاسب» این کردارها است. وی کسب را اقتران قدرت خدا و انسان دانست و گفت فعل ارادی در پی این اقتران صورت می‌گیرد. انسان در وجود فعل ارادی خود تأثیر ندارد و تنها محل فعل خویش است. به همین سبب، جریان عادت الله موجب پدید آمدن قدرت و اختیار در انسان می‌شود و فعل ارادی وی انجام می‌پذیرد. تفاوت فعل اختیاری با فعل اضطراری هم در این است که در فعل اضطراری حرکت و قوت وجود ندارد. بزرگان مکتب اشعری هر یک به گونه‌ای از نظریه کسب سخن گفته و دفاع کرده‌اند. بسیاری از علما و حتی برخی از اهل سنت معاصر، نظریه کسب را تعبیر دیگری از نظریه جبر و جبرگرایی دانسته‌اند.

ابوالحسن اشعری در قلمرو عقاید جزمی، یا به عبارت بهتر، در قلمرو دلایلی که باید برای عقاید جزمی و اصول دین آورد هرگز ارزش دلایل عقلی را کوچک نمی‌شمارد و در عین حال توسل به دلیل عقلی را نیز به این علت که از طرف دیگران بدان عمل نشده الحاد و بدعت نمی‌داند. او می‌خواست با تغییر حالت یا تغییر جهت، جامعه اسلامی را از بن‌بست تفرقه و اختلاف که به آن دچار شده بود رهایی بخشد.

«برای حل این مسأله، اشعری به مفهوم «اکتساب» یعنی به دست آوردن، متوسل می‌شود نه به مفهوم قدرت خلاقه، چنان‌که معتزله اراده کرده‌اند. او در این مسأله نیز ناچار می‌شود بین دو نظریه‌ی افراطی یعنی بین نظر معتزله که عقیده به قدرت دارند و نظر قدریون که معتقد به جبرند، راه‌حلی بیابد.» (کوربن، ۱۳۶۱: ۱۶۱)

اشعری آشکارا به آشتی دادن مکتب‌های مختلف تسنن اهتمام می‌ورزید و در نظر او همه‌ی آن مکتب‌ها از حیث اصول با هم موافق است اما فقط از حیث تطبیق با موضوع

اختلاف دارد. چیزی که اشعری بیش از هر امر در پی آن است این است که به ایمان خدا معنایی استوار بخشد؛ خدایی که توصیف و نعمت او باطل، و زائیده تصور نیست؛ زیرا که او در عین حال هم ذات است هم صفات.

«ابوالحسن اشعری به منظور پی‌ریزی یک روش میانه و گویا با هدف تعدیل روش تفریطی اهل حدیث در جمود بر ظواهر نصوص و روش افراطی معتزله در عقل‌گرایی، پا به میدان گذاشت. اصل این پروژه، مثبت و در خور ستایش است و در عمل نیز نمی‌توان برخی آثار مثبت آن را نادیده گرفت. بی‌تردید، اقدام اشعری بسیاری از اهل حدیث را مجذوب خود نمود و اگر کار اشعری نبود، شاید مجال بیشتری برای رشد روش اهل حدیث و ظاهرگرایان فراهم می‌شد و برخوردهای اهل حدیث و عقل‌گرایان سرنوشت دیگری را برای جامعه اسلامی به ویژه گفتمان شیعه و سنی رقم می‌زد. با وجود این تحوّل‌پذیری‌های روشی در مذهب اشعری، پیروان وی مخالفت اساسی با نظریات امام خود نشان نداده و جز در موارد اندک، غالباً کوشیده‌اند که از مواضع ابوالحسن اشعری دفاع نمایند.» (فرمانیان، ۱۳۸۹: ۱۱۹-۱۲۰)

### گسترش مذهب اشعری در ایران و دیدگاه مونتگمری وات

پس از روزگار شاگردان ابوالحسن اشعری که به خصوص در ایران مذهب استاد خود را استوار ساختند؛ در طبقه دوم متکلمان اشعری، سه تن از شاگردان ابوالحسن باهلی به عنوان اساسی‌ترین حاملان بازنگری در این مذهب به شمار می‌روند: قاضی باقلانی که بیشتر در عراق مؤثر بوده است، ابن فورک اصفهانی که در شیراز و نیشابور فعالیت‌های گسترده‌ای انجام داد و ابواسحاق اسفراینی که در اسفراین و نیشابور فعالیت می‌کرد. در طول سده‌های پنج و شش هجری، ابوحامد محمد غزالی و فخرالدین رازی دو دانشمندی بودند که نه تنها در تاریخ کلام اشعری، که در تاریخ علم کلام به طور عام، نقش برجسته‌ای ایفا نموده‌اند.

«از دیدگاه بشری، مفهوم اسرارآمیز «کسب» یا «اکتساب» قرار دارد. بیان متداول این بود که خداوند اعمال انسان را می‌آفریند و انسان آن‌ها را «کسب می‌کند». غالباً گفته شده است که مفهوم «کسب» را اول بار اشعری مطرح نمود و این مفهوم وجه تمایز پیروان او

گردید به گونه‌ای که عبارت «پیچیده‌تر از کسب اشعریان» تبدیل به قول معروفی شده است. با این همه ظاهراً این لفظ را یک قرن پیش از اشعری، ضرار بن عمرو، سلف ابوالهذیل در بصره، به کار برده بود. در واقع هر چند اشعری از موضوعات گوناگون بر اساس مفهوم «کسب» گفتگو کرده، به نظر نمی‌رسد که علاقه‌ی خاص به این مفهوم داشته. «کسب» در بهترین حالت، به معنای اصطلاح مناسبی برای نشان دادن رابطه‌ی انسان و عمل او فهمیده می‌شود، هنگامی که قدرت مطلق خداوندی جدّی گرفته شود و آن رابطه‌ای است کافی برای آن که آدمی را حقیقتاً مسئول عملش سازد. شاید کلمات دیگری چون (appropriation) (تخصیص) در زبان انگلیسی مفهوم را بهتر برساند، لیکن (acquisition) (کسب) به معنای عادی واژه‌ی عربی، نزدیکتر است. در زمان اشعری، میدان بحث گسترش یافته بود و یکی از مسائلی که اکنون مورد بحث متکلمین بود، مسأله‌ی قدرت یا کفایت انسان بود در اجرای اعمال خود.» (مونتگمری وات، ۱۳۷۰: ۹۸-۹۹)

### چهارچوب نظری

ضعف عقلانی اشعری، عبارت است از: بشری کردن ذات مطلق و نسبت دادن خصیصه‌ای فردی و تقریباً حقوقی به قدرت مطلق و فراموش کردن خیر بنیادین وجود مطلق. آن‌ها می‌خواهند این امر را تعلیم دهند که خدا در همه‌ی چیزها حاضر و فعال است و این کار را از طریق نفی علیّت انجام می‌دهند در حالی که این دو امر با هم منافاتی ندارند.

در واقع اشعری میان آزادی و خودسری خلط کرده است. برای آن که خدا مجبور نباشد، حتماً لازم نیست که خلقت بی وجه باشد. بی وجه بودن خلقت یک نقص است، در حالی که فیضان خیر الهی و ضرورت خلقت هیچ منافاتی با کمال الهی ندارد. در واقع اشاعره تنها به ثنویت خالق - مخلوق توجه کرده‌اند. ثنویت؛ یعنی این پیش‌داوری که در هر تضاد نسبی و آشتی‌پذیر، تضادّی بنیادین و آشتی‌ناپذیر بینیم که از لحاظ معنوی و اخلاقی ما را به سوی انتخابی سخت میان این دو می‌کشاند در حالی که مخلوق می‌تواند تجلی خالق و پیوسته‌ی به او باشد. برای معتزله این ثنویت میان عدل و جبر وجود دارد و برای اشاعره میان قدرت و علیّت.

اشاعره نتوانستند علیت نسبی یا جهانی را با علیت مطلق یا الهی تلفیق کنند و مؤکداً و سرسختانه علیت دوم را بر علیت اول ترجیح دادند با این ادعا که پذیرفتن علیت جهانی نوعی نفاق و شریک قائل شدن برای خداست، در حالی که توجه نکردند که علیت جهانی صرفاً علیت الهی را منعکس می‌کند.

مشکل اصلی اشاعره عدم فهم نسبیّت و امکان نظر کردن به یک امر از وجوه متفاوت بود. اشعریّت نوعی ظاهرینی دینی است که متمرکز بر اراده و بدین سان اخلاق‌گرا است و به عقل کم بها می‌دهد. اگر در اشعریّت به دنبال انگیزه‌ی اولیه بگردیم، آن انگیزه مرتبط کردن هر چیز، مطلقاً هر چیز، به علت الهی به تنهایی است. این؛ یعنی انکار همه‌ی نسبت‌های جهانی به نفع نسبت‌های وجود شناختی به تنهایی، گویی این دو نسبت با هم ناسازگارند. اما نسبت‌های جهانی در واقع، تصاویر نسبت‌های وجود شناختی‌اند.

ادبیات فارسی، دایره‌المعارفی بزرگ از اصطلاحات علوم مختلف است. هر شاعر با توجه به نیازهای شعری خویش و با توجه به پایه و مایه علمی خود، اصطلاحاتی از علوم مختلف رایج در زمان خود را در شعر وارد کرده است. کلام از جمله علمی است که در دوره‌های مختلف به تدریج به وسیله سرایندگان و نویسندگان وارد ادبیات گرانسنگ فارسی شد. بسیاری از تفکرات و رخداد‌های تاریخی که در ادبیات فارسی به منصّه ظهور رسید به نوعی با مسایل کلامی ارتباط داشت. برخی از این اتفاقات در تاریخ ادب پارسی، نقش تعیین‌کننده‌ای داشتند و مسیر ادبیات فارسی را تغییر دادند.

### پیشینه و روش پژوهش

در باب موضوع مورد تحقیق، تاکنون پژوهش یا تحقیقی به عمل نیامده است و از این حیث، مقاله حاضر کاملاً بدیع، جدید و ابتکاری است. نگارنده اذعان دارد که به صورت جداگانه در خصوص مسایل کلامی و نیز به صورت جداگانه در مورد مسایل ادبی دیوان خاقانی، کتاب‌ها، مقالات و تحقیقات منفردی انجام پذیرفته است ولی در مورد نظریه کسب اشعری در دیوان خاقانی شروانی، شاعر سترگ ادب فارسی، پژوهش مشابهی موجود نیست. با توجه به این که تاکنون پژوهش کامل و جامعی در مورد موضوع مقاله صورت نگرفته، از میان آثار چاپ شده می‌توان به موارد ذیل که تا حدودی به حیطه

پژوهش نزدیک شده است اشاره کرد:

اسداللهی و کریمی (۱۴۰۰) در طی مقاله‌ای با عنوان «جایگاه عدل در اشعار خاقانی» به عدالت به عنوان یکی از اهداف والای انسانی و اخلاقی بشر اشاره کرده‌اند و یادآور شده‌اند که عدل در اشعار خاقانی از ابعاد سیاسی، الهی و دینی قابل بررسی است. ایشان عدل را کلید طبقه هشتم بهشت و امانت خداوند تلقی کرده و بر این عقیده هستند که مهم‌ترین ویژگی آرمانی در دیوان خاقانی، پاسداشت عدل و داد است.

یعقوبی جنبه سرایی (۱۳۹۴) در مقاله‌ای با عنوان «نظم و کارکرد گفتمان فلسفه ستیزانه خاقانی» بر این اعتقاد است که گفتمان فلسفه گریزی و فلسفه‌ستیزی خاقانی با استفاده از کارکرد هژمونیک تأثیر بسزایی در جریان فکری مخاطب یا خواننده دارد و هژمونی نهفته در دلالت‌های معنایی آن حامل قصه‌ای است که اهل فلسفه یا گراینده به آن را در تمام سطوح هویت اجتماعی به قطب منفی منتسب کرده و در مقام غیر به حاشیه می‌راند. فلسفه ستیزی خاقانی در جریان فکری مخاطبان ایرانی به ویژه در دنیای قدیم که مخاطبانی تقریباً منفعل داشته، نقشی مؤثر و البته تا حدی مخرب داشته ولی این امر به معنای نادیده گرفتن هنر خیره کننده شاعری خاقانی و نیز تعهد او نسبت به دیگر موضوعات انسانی نیست.

محمدزاده (۱۳۸۰) در پایان‌نامه‌ای تحت عنوان «بررسی افکار اشاعره در شعر شاعران قرن ششم، انوری و نظامی و خاقانی» ابتدا به معرفی مباحث علم کلام، علل و پیدایش آن می‌پردازد و سپس عقاید معتزله و اشاعره را به تفصیل بیان می‌دارد. در این رساله، سعی بر آن شده است که آراء و عقاید فرقه اشاعره مورد بررسی قرار گیرد و سپس نمونه‌هایی از اشعار این سه شاعر اشعری مذهب در زمینه‌های جبر، اختیار، رؤیت، ... آورده شود.

روش انجام پژوهش حاضر، توصیفی - تحلیلی و نیز اسنادی است و در این پژوهش بر اساس توصیف و تحلیل در دیوان خاقانی به بررسی جنبه‌های نظریه کسب اشعری و برخی از دیدگاه‌های کلامی در دیوان خاقانی خواهیم پرداخت.

## جبر متوسط و ملاحظات کلامی در دیوان خاقانی

حسان العجم افضل الدین بدیل بن علی خاقانی شروانی یکی از بزرگ‌ترین سرایندگان و از فحول شاعران ایرانی قرن ششم هجری است. از معاصران خاقانی، میان او و نظامی و اثیر اخسیکتی رشته‌های مودت مستحکم بود و آثار خاقانی علاوه بر دیوان که متضمن قصاید و مقطعات و ترجیعات و غزل‌ها و رباعیات است، مثنوی تحفه العراقرین را هم شامل می‌شود. خاقانی از جمله‌ی بزرگترین شاعران قصیده‌گوی و از ارکان شعر فارسی است. قوت اندیشه و مهارت او در ترکیب الفاظ و خلق معانی و ابتکار مضامین جدید و پیش گرفتن راه‌های خاص در توصیف و تشبیه مشهور است و هیچ قصیده و قطعه و شعر او نیست که از این جهات تازگی نداشته باشد. خاقانی بر اثر احاطه به غالب علوم و اطلاعات مختلف عهد خود و قدرت خارق‌العاده‌ای که در استفاده از آن اطلاعات در تعاریض کلام داشته توانسته است مضامین علمی خاصی در شعر ایجاد کند.

در ادامه تلاش می‌شود پاره‌ای از ملاحظات کلامی و جبر متوسط در قالب گزاره‌هایی مستقل بررسی شود. دیوان مورد استفاده در این پژوهش، دیوان اشعار خاقانی شروانی به کوشش و تصحیح سید ضیاءالدین سجادی است که معتبرترین نسخه‌های چاپی دیوان خاقانی است و مشخصات کامل آن در فهرست منابع ذکر شده است.

### ۱- رؤیت خداوند

کلیه علمای معتزله اتفاق نظر دارند که خداوند به وسیله چشم دیده نمی‌شود. اما این که آیا خداوند به وسیله قلوب دیده می‌شود یا خیر، اختلاف نظر دارند. بسیاری از معتزله بر این اعتقاد هستند که خداوند از طریق قلوب قابل رؤیت است؛ به این معنی که ما به وسیله قلوب خود، خدا را خواهیم شناخت. اما برخی دیگر این موضوع را منکر شده‌اند. معتزله و خوارج و طوائفی از مرجئه و دسته‌هایی از زیدیه می‌گویند خداوند نه در دنیا و نه در آخرت با چشم دیده نمی‌شود. معتزله رؤیت خدا را با چشم نفی می‌کنند و مسأله رؤیت، یعنی دیدن خداوند با چشم سر، در نزد آنان محال است. در قرآن مجید در هیچ موضعی از رؤیت خداوند متعال سخنی به میان نیامده است بلکه همه جا سلب رؤیت از خداوند واقع شده است. بر این اساس معتزله قویاً امکان رؤیت خداوند را چه در دنیا و چه



در آخرت منکر شدند. اما ابوالحسن اشعری ضمن این که اهمیت فوق العاده‌ای برای این موضوع قائل است، سعی وافر دارد که مسأله رؤیت خداوند را به دلایل عقلی و نقلی اثبات کند و با ایراد براهین لازم از دو طریق، حجت‌های معتزله را رد کند.

**قسمت اول: طریق عقل:** برهان اشعری در این خصوص برهان سلبی است. او می‌گوید: هیچ مانع عقلی وجود ندارد که موجب عدم امکان رؤیت خداوند به وسیله چشم گردد. زیرا این امکان، مقتضی آن نیست که بگوییم خداوند حادث است و یا معانی در آن حادث شده است.

**قسمت دوم: طریق نقل:** اشعری در کتاب «الابانه» و کتاب «اللمع» شواهدی از قرآن نقل می‌کند و به بیان معانی مختلف کلمه «نظر» می‌پردازد و سایر معانی نظر به استثنای معنی «رؤیت» را رد می‌کند. (شیخ الاسلامی، ۱۳۶۳: ۷۳-۷۵)

عزالدین محمود کاشانی صاحب مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه نیز که در مذهب شافعی و در مسلک، صوفی متشرع متعبد است در اصول عقاید مثل اکثر شافعیه پیرو اشعریان است؛ چنانچه در مبحث رؤیت مانند اشاعره معتقد است که خدا را در قیامت می‌توان دید. «مؤمنان در دنیا حق را به دیده‌ی ایمان و نظر بصیرت بینند و در آخرت به نظر عیان و بصر» (کاشانی، ۱۳۸۱: ۳۷-۳۸) اشعری ادعا می‌کرد که کسانی که رؤیت خداوند را در جنت تکذیب می‌کنند خدا را به سطح یکی از مجردات فلسفی محض و حتی ذاتی لاجود تنزل می‌دهند. اشاعره معتقدند عقل در زمینه مسأله رؤیت، استقلال ندارد و نهایت سعی عقل بیان جواز است. مسأله رؤیت در دیوان خاقانی نیز به خوبی به چشم می‌خورد. خاقانی در قصیده‌ای که در مدح عصمه الدین، خواهر منوچهر شروانشاه به مطلع زیر سروده:

حضرت ستر معلاً دیده‌ام                      ذات سیمرخ آشکارا دیده‌ام

(دیوان، ۲۷۲)

ادعای رؤیت بی چون و چرای خداوند را صحیح می‌داند و مانند نظامی گنجه‌ای معتقد است که با چشم سر می‌توان خدا را رؤیت کرد:

قاف تا قاف نفاخر می‌رسد                      کز حجاب قاف عنقا دیده‌ام

حضرتش را هم به نور حضرتش  
نور عرش حق تعالی را به چشم

بر چهارم چرخ خضرا دیده‌ام  
هم به فضل حق تعالی دیده‌ام

(دیوان، ۲۷۳)

در این ابیات خاقانی تصریح می‌کند که خداوند را به فضل حق تعالی با چشم سر دیده است.

این دیدگاه به مثابه دیدگاه نظامی گنجه‌ای در مثنوی مخزن الاسرار است که بر خلاف دیدگاه و استدلال شیعه و معتزله که «لاتدرکه الابصار و هو یدرک الابصار» (انعام/۱۰۳) را ملاک رؤیت قرار می‌دهند؛ آشکارا به جواز رؤیت باری تعالی می‌پردازد:

مطلق از آن جا که پسندیدنیست  
دیدنش از دیده نباید نهفت

دید خدا را و خدا دید نیست  
کوری آن کس که به دیده نگفت

دید پیمبر، نه به چشمی دگر  
بلکه بدین چشم سر، این چشم سر

(نظامی گنجه‌ای، ۱۳۷۹: ۱۹)

این نظریه، عقیده شایع دوره پس از معتزله بود که میان اشاعره رواج داشت. اشاعره به رؤیت حق تعالی معتقدند؛ در مقابل معتزله معتقد بودند که نمی‌توان خداوند را رؤیت کرد. امام محمد غزالی می‌گوید:

«خدای تعالی با وجود منزّه بودن از صورت و مقدار و مقدس بودن از جهات و اقطار به چشم‌ها و دیدگان، دیدنی است در دار آخرت که دارالقرار است برای این که می‌گوید: وجوه یومئذ ناضره الی ربّها ناظره (قیامت/۲۳)، و البته در دنیا دیده نمی‌شود. به تصدیق خودش که «لاتدرکه الابصار و هو یدرک الابصار» (انعام/۱۰۳) و بنابر آنچه در خطاب موسی (ع) گفت: «لن ترانی (اعراف/۱۴۳)».

ای کاش در می‌یافتم که معتزلی از صفات رب الارباب چیزی را می‌داند که موسی (ع) بر آن جاهل بوده و با این که رؤیت محال بوده آن را خواست و شاید که جهل در حق مبتدعان هوی پرست جاهل سزاوارتر از جهل در مورد پیامبران - علیهم السلام - بوده باشد و اما وجه اجرای آیه رؤیت بر ظاهر این است که این امری نیست که به محال بینجامد زیرا رؤیت نوعی از کشف و علم است جز این که آن تمام‌تر و واضح‌تر از علم است؛ پس

هرگاه تعلق علم به او جایز باشد در حالی که در جهتی نباشد نیز همچنان که جایز است که خدای تعالی خلق را ببیند و در مقابل ایشان نباشد و جایز است که خلق نیز او را ببیند بدون مقابله و همچنان که بدون کیفیت و صورت دانسته شود همین جایز است که دیده شود.» (غزالی، ۱۳۸۴: ۱۵۸)

در جایی دیگر از دیوان، خاقانی در طی قصیده‌ای با عنوان: در توحید و موعظه و حکمت و معراج حضرت ختمی مرتبت (ص) می‌فرماید:

در سوره سر رسیده و دیده به چشم سر      خلوت سرای قدمت بی چون و بی چرا  
(دیوان، ۶)

خاقانی در دیگر جای، ضمن مخالفت با دیدگاه‌های معتزله، رؤیت خداوند را ممکن می‌داند:

رؤیت حق به بر معتزلی	دیدنی نیست، بین انکارش
معتقد گردد از اثبات دلیل	نفی لاتدر که الابصارش
گوید از دیدن حق محرومند	مشتی آب و گل روزی خوارش
خوش جوابی است که خاقانی داد	از پی رد شدن گفتارش
گفت من طاعت آن کس نکنم	که نینیم پس از این دیدارش

(دیوان، ۸۹۱)

## ۲- صفات خداوند

اشاعره بر خلاف معتزله، معتقدند که صفات خداوند قائم به ذات اوست؛ به این معنی که صفات نه ذات اوست و نه غیر ذات او. زیرا تصور زنده بودن خداوند بدون داشتن حیات و عالم بودن او بدون علم و قادر بودن وی بدون قدرت، ممکن نیست بلکه خداوند به سبب دارا بودن صفت علم، عالم است و همچنین در مورد سایر صفات نیز ترتیب کار بر همین قرار است.

«اشاعره علم را صفت ثابتی از صفات خدا دانستند که از جوهر او نیست بلکه از مشتملات جوهر او است. و آن ازلی است و چون حال چنین باشد، نباید گفت خدا عالم به علم است و علم او ذات او است، چنان که معتزله می‌گویند. و باید تنها بگوییم خدا عالم به

علم است و این شیوه را درباره‌ی صفات دیگر نیز به کار بردند و از این جا بود که می‌گفتند: خدای تعالی عالم به علم، قادر به قدرت، مرید به اراده، حیّ به حیات است و باز از همین جا بود که می‌گفتند که: صفات وارد در کتاب عزیز موجود و کائن است و روا نیست پرسند که چگونه موجود است و بر مسلمان واجب است که به وجود آن‌ها ایمان بیاورد.» (حلبی، ۱۳۷۳: ۹۱)

اشاعره در صفات با معتزله موافق نبودند؛ اشاعره معتقد شدند که قوانین ثابت طبیعی وجود ندارد و خدا همه آنچه را که در جهان هستی وجود دارد، به علم مباشر می‌داند و نیز قرآن کلام ازلی خداست و دیدار خداوند در آخرت امر محالی نیست. در نظر آنان خداوند به صفات: قدرت، علم، اراده، حیات، سمع، بصر و کلام متصف است.

عبدالقاهر بغدادی در این باره می‌نویسد:

«در این پایه، سخن در صفات خدای ارجمند والا است که علم و قدرت و حیات و اراده و سمع و بصر و کلام او باشد که همه آن‌ها صفات ازلی و نعمت‌های ابدی او هستند.» (بغدادی، ۱۳۶۷: ۲۴۱)

خداوند در قرآن کریم مکرر خود را به صفاتی چند از قبیل عالم، حی، سمیع، بصیر و متکلم متصف می‌سازد.

در این که خداوند دارای صفات مذکور است اختلافی مابین متکلمان چه اشاعره چه معتزله وجود ندارد و جملگی در این باره اتفاق عقیده دارند، اما در کیفیت استحقاق باری تعالی برای این صفات و به عبارت دیگر چگونگی اتصاف خداوند به این صفات و ارتباط آن‌ها با توحید، اختلاف نظر و عقیده دارند.

اشاعره می‌گویند: «خدا قدیم است، باقی است، به هیچ یک از حادثات شبیه نیست، بسیط است. به صفات قدرت، علم، اراده، حیات، سمع و بصر و کلام متصف است. معتزله نیز بدین صفات اقرار داشتند ولی می‌گفتند عین ذاتند. اشعری می‌گوید این صفات قدیم‌اند.» (فاخوری و الجر، ۱۳۸۵: ۱۴۹).

معتزله در باب صفات خدا و نسبت آن‌ها با ذات الهی بر این اعتقادند:

«حضرت جلال احادیث قدیم است و قدم اخص اوصاف ذاتی سبحانی است و نفی

قدم صفات کنند به مرتبه‌ای که قطعاً هیچ صفت را قدم اثبات نکنند و گویند حضرت کبریایی علیم است به ذات خویش، یعنی علم عین ذات اوست و قادر است به قدرتی که هم عین ذات اوست و حی است به حیاتی که عین ذات اوست نه به علم و قدرت و حیاتی که قدیم باشند؛ چه اگر معانی که قائم باشد به ذات کبریایی در قدم که اخص اوصاف ذات کبریایی است، مشارک ذات کبریایی باشد، تعداد الهه لازم آید و آن محال است.» (شهرستانی، ۱۳۵۰: ۲۴)

ابوالحسن اشعری در کتاب مقالات الاسلامیین، مهمترین نظریات درباره صفات و ذات را از فرق دیگر ذکر کرده است. «معتزله در کیفیت صفات ازلی خداوند اختلاف نظر دارند، این که می‌گویند خدا پیوسته دانا، توانا و زنده است؛ آیا این صفات جز ذات خداوند یا زائد بر ذات؟ معنای خدا دانا، توانا و زنده است چیست؟ بسیاری از معتزله و خوارج و مرجئه و گروهی از زیدیه گویند: خدا ذاتاً دانا و توانا و زنده است. دانایی، توانایی و زندگی برای او صفتی جداگانه نیست. برای خدا دانایی است یعنی داناست و برای او توانایی است یعنی تواناست. سخن از دانایی و توانایی زائد بر ذات نیست.» (اشعری، ۱۳۶۲: ۸۵-۸۶) خاقانی در سرایش یکی از قطعات خود به مطلع:

مرا شاه بالای خواجه نشانده است      از آن خواجه آزرده برخاست از جا

(دیوان، ۸۱۴)

در قالب تمثیل از ذات و صفات خداوند ابیاتی را ذکر می‌کند که بیانگر این اعتقاد است که صفات قائم به ذات می‌باشند یعنی قائم به خود نیستند و این تفکر و نظریه دقیقاً بر نظریات اشاعره منطبق است:

الف بر ز اعداد مرقوم بینی      که اعداد فرعند و او اصل والا  
نه شاخ از بر بیخ باشد مرتب      نه بار از بر برگ باشد مهیا

(دیوان، ۸۱۵)

صفت رزّاقی خداوند متعال نیز مکرراً مورد توجه خاقانی واقع شده است. همو در قصیده‌ای به مطلع:

هر صبح پای صبر به دامن در آوردم      پرگار عجز گرد دل و تن در آورم

(دیوان، ۲۳۹)

می‌سراید:

مرد تو گلم نزنم در گه ملوک      حاشا که شک به بخشش ذوالمن در آورم  
آن کس که داد جان، ندهد نان؟ بلی دهد      پس کفر باشد ار به دل این ظن در آورم  
(دیوان، ۲۴۲)

همچنین در قصیده‌ای دیگر که در باب عزلت و قناعت و ترک طمع داد سخن داده  
است، می‌گوید:

نانی که از کسان طلبی بر خدا نویس      کا آخر خدایِ جان نبود کدخدای نان  
(دیوان، ۳۱۵)

در قصیده کوچک دیگری به مطلع:  
نه دل از سلامت نشان می‌دهد      نه عشق از ملامت امان می‌دهد  
(دیوان، ۷۶۹)

می‌فرماید:

مگو کا آسمان می‌دهد روزی ام      که روزی ده آسمان می‌دهد  
(دیوان، ۷۶۹)

در ابیاتی که در پی می‌آید خاقانی دگر بار به صفات الله تعالی اشاره می‌کند:  
ای همه نیست‌ها به صنع تو هست      هست‌ها با کمال ذات تو نیست  
نیست یکدم که بنده خاقانی      غرقه‌ی فیض مکرمات تو نیست  
(دیوان، ۸۴۱)

خاقانی در دیوان، خدای تعالی را با صفت خلق کردن نیز می‌ستاید:

صانعا شکر تو واجب شرم      که وجود همه ممکن تو کنی  
گرچه از وجه عدم، عین وجود      نتوان کرد، ولیکن تو کنی

(دیوان، ۹۳۶)

### ۳- جبر و اختیار

جبر و اختیار یکی از مهم‌ترین، قدیمی‌ترین و تأمل برانگیزترین مسأله در مباحث علم کلام است. اهمیت و حساسیت این مسأله از بعد دینی و کلامی به این دلیل است که با مسایل دیگری از قبیل: اراده، استطاعت، قدرت و علم خداوند به افعال بندگان، خصوصاً خلق افعال و قضا و قدر و طلب و اراده، پیوندی نزدیک دارد. برخی از فلاسفه بحث جبر و اختیار را یکی از مسایل مهم و معضلات فلسفی می‌دانند که فیلسوفان شرق و غرب در مورد آن به تأملات بسیار پرداخته‌اند.

«قرائنی موجود است که مسئله جبر و قدر از سال سی و پنجم هجری در کوفه مطرح شد و شاید علت آن وقوع جنگ بین مسلمانان بود. مردی از علی (ع) می‌پرسد: ما با اراده‌ی خود جنگیدیم یا مجبور بودیم. حضرت می‌فرماید: هیچ کاری از شما جز به تقدیر خدا سر نمی‌زند. مرد می‌گوید: پس سعی من باطل است؟ حضرت بدو پاسخ می‌دهد که دو نوع قضا وجود دارد.» (مونتگمری وات، ۱۳۷۰: ۲۱۳)

شاید بحث‌های راجع به اختیار هنگامی آغاز شد که عده‌ای استدلال کردند که چون وقوع هر چیز به دست خداست، انسان نمی‌تواند از ارتکاب گناهان احتراز کند و بدین سان رضایت از نفس و آسوده دلی خود را توجیه می‌کردند.

میرسید شریف جرجانی در کتاب تعریفات در شرح جبریه می‌نویسد:

«جبریه، منتسب به جبر و به مفهوم اسناد فعل عبد به پروردگار، جبریه دو فرقه‌اند:

۱- جبریه میانه‌رو که در افعال بندگان قایل به کسب‌اند، مثل: اشاعره ۲- جبریه خالص که قایل به کسب فعل از جانب بندگان نیستند مثل جهمیه. قدریه فرقه‌ای که معتقدند هر بنده‌ای خالق فعل خود است. قدریه، کفر و گناهان را به موجب تقدیر الهی نمی‌دانند.» (جرجانی، ۱۳۷۷: ۵۲)

ابن ندیم در کتاب الفهرست، نخستین کسی که در قدر و عدل سخن راند را ابویونس اسواری می‌داند. اساوره گروهی از ایرانیان بودند که مقیم بصره بودند و ابویونس از آن گروه بود.

«اول کسی که در قدر و اعتزال سخنرانی کرد ابویونس اسواری یکی از اساوره

معروف به سنسویه بود و معبد جهنی از وی پیروی داشت و گویند سلیمان بن عبدالملک نیز سخنانی در این باره دارد.» (ابن ندیم، ۱۳۶۶: ۲۹۰)

تمامی معتزله معتقد بودند که انسان دارای اراده‌ی آزاد است و خود، خالق افعالش می‌باشد. این گروه اگرچه علم ازلی به رفتار انسان را انکار نمی‌کردند و اصل قدرت انسانی را از خدا می‌دانستند، اما همگان به مختار بودن انسان در گزینش رفتارهای ارادی معتقد بودند. آنان با تمسک به آن دسته از آیات قرآنی که حکایت از اختیار انسان داشت و تأویل آیاتی که ظاهر آن‌ها مفید جبر بود، خود را از دلایل نقلی بهره‌مند می‌ساختند و مهم‌ترین دلایل آن‌ها در باب ناسازگاری جبر با عدل الهی، به دلایل عقلی از جمله: فرستادن پیامبران الهی و عدم نسبت ظلم و جور انسان‌ها به خداوند عالم و حکیم، معطوف می‌شد.

«در برابر فرقه‌های ظاهریه، باطنیه و عقل‌گرایان افراطی، گرایش‌های معتدلی از ناحیه ابوالحسن اشعری (م. ۳۳۰ ق) در بین‌النهرین، طحاوی (م. ۳۳۱ ق) در مصر و ابومنصور ماتریدی (م. ۳۳۳ ق) در سمرقند ظهور یافت؛ البته از میان این سه نفر، اشعری شهرت بیشتری پیدا کرد و در مقابل مکاتب افراطی مذکور، به اعتبار عقل و وحی و ترجیح وحی بر عقل حکم کرد.» (خسروپناه، ۱۳۹۰: ۱۰۲)

معتزله بحث اختیار را منشعب از بحث عدل الهی می‌دانند و در این مسیر بسیار کوشیده‌اند. تکلیف یکی از دلایل وجود اختیار در نزد معتزله است چرا که اگر انسان مجبور بود خداوند او را مکلف نمی‌کرد. پس هنگامی که تکلیف وجود دارد، ثواب و عقاب نیز وجود دارد، چرا که اگر ثواب و عقاب نبود اختیار هم وجود نداشت. برخی اختیار را به معنای انتخاب و برگزیدن بهترین چیز و به معنی ترجیح یکی از دو امر یا امور بر دیگری دانسته‌اند. معتزله تفکر اختیار را با فلسفه درآمیختند و آن را گسترش دادند و با استدلال‌ات عقلی همراه کردند به طوری که یکی از ارکان مهم عقیدتی آن‌ها شد.

«خواجه طوسی گوید: اختیار مرادف با قدرت است و امری است که مبدأ فعل و ترک می‌باشد.»

و بالجمله مختار به کسی می‌گویند که از روی علم و میل و اراده‌ی جازم فعلی را



انجام می‌دهد و بدیهی است که این حالت و امر مخصوص انسان عالم شاعر است و بنابراین اعمالی که بر حسب عادت از اشخاص سر می‌زند اختیاری نیست و همچنین افعال و حرکات غریزی موجودات نیز از روی اختیار نخواهد بود و اعمال و حرکات سفها و دیوانگان نیز اختیاری نیست.

بعضی اختیار و اراده را از جهت همبستگی خاصی که میان آن دو هست با یکدیگر اشتباه کرده‌اند، در صورتی که اراده را از مقدمات اختیار باید به حساب آورد نه خود اختیار. (سجادی، ۱۳۶۲: ۱۰۶/۱)

مهم‌ترین مسائلی که ابوالحسن اشعری اهمیت خاصی برای آن قائل است، کیفیت افعال بندگان است. او می‌گوید خداوند خالق افعال بندگان است و انسان در افعال خویش به جز اکتساب آن، دخالتی ندارد؛ به این معنی که فاعل حقیقی همانا ذات پاک خداوند است و انسان فقط کاسب فعلی است که خداوند به وسیله انسان، آن را آفریده است. اشاعره معتقدند که حسن و قبح امری است شرعی و معتزله عقیده دارند که حسن و قبح اعمال، امری عقلی است. اشاعره معتقد بودند که عقل نمی‌تواند درباره خوبی یا بدی کاری حکم کند که در نزد خداوند خوب یا بد است؛ بلکه هر کاری که پروردگار جهان به انجام آن امر کرده است خوب، و هر عملی که خداوند از آن نهی کرده است بد است و عقل در حد ذات خود و از روی انگیزه‌های خود در تقبیح و تحسین آن عمل، دخالتی ندارد.

### مصادیق جبر متوسط یا نظریه کسب در دیوان خاقانی

همان‌طور که گفته آمد، ابوالحسن اشعری برای یافتن راه میانه و اعتدالی متوسط به نظریه جبر متوسط شد. وی معتقد بود که خدا از راه صفت قدرت تمام چیزها را آفریده است و اختیار و اراده و عمل انسان نیز، آفریده اوست. بنده تنها اختیار را «کسب» می‌کند و به کار می‌بندد. کسب متناسب است با قدرت و اختیاری که از پیش، خداوند در بنده آفریده است.

«جبریّه، به مذهب سَلَف می‌رفتند مبنی بر این که انسان مجبور (= مُسَيَّر) است و حال آن که معتزله اثبات می‌کردند که بنده مختار (= مَخِيَّر) است و مبدأ عدل الهی را در روز شمار بر تخییر می‌نهادند. اشعریه بر جبریّه و بر معتزله هر دو اعتراض داشتند، و می‌گفتند:

همه‌ی کارهای بندگان مخلوق است و این خداست که آن‌ها را می‌آفریند. و اگر انسان خالق [آن اعمال] باشد در کار خلق شریک خدا باشد؛ و آنگاه اگر انسان قادر باشد، در همه احوال قادر باشد، و حال آن که چنین نیست.

از سوی دیگر، اگر بنده از آفریدن افعال خود عاجز باشد، خدا چگونه او را بر اعمالی که از فعل او نیست محاسبه می‌کند؟ در این جاست که اشاعره، به شیوه‌ی اهل اعتزال، میان افعال «لا ارادی» - مانده رعد و رعشه (= لرزش) و میان افعال «ارادی» تمیز می‌دهند و می‌گویند انسان جز بر افعال ارادی قدرتی ندارد. و خداست که به انسان این قدرت «کاسبه» را می‌بخشد و مراد از آن این است که خدا افعال را می‌آفریند و برای بنده قدرت بر فعل آن‌ها را می‌بخشد و از این‌جا نتیجه می‌شود که انسان کاسب این افعال است. و اختیار انسان برای انجام هر کاری تابع اراده‌ی او است نه قدرت او. و چون درست شد که انسان این اعمال را به اراده‌ی خویش کسب می‌کند مبدأ عدالت الهی در ثواب و عقاب نیز پدید می‌آید، زیرا «اتقان» فعل از خداست، و نیز قدرت بر تنفیذ آن نیز از خداست، و بنده جز اراده در برخی افعال که او را به سوی خیر یا شر متوجه می‌سازد چیزی ندارد، و از این جاست که قرآن مجید می‌گوید: «كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ» (طور، ۵۲ / آیه ۲۱) = هر کسی در گرو چیزی است که کسب می‌کند؛ و نیز می‌گوید: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْلَمُونَ» (صافات، ۳۷ / آیه ۹۶) خدا شما را آفریده است و آن‌چه را که می‌کنید.

و این چنین اشاعره به نوعی از جبر (= تسییر) لطیف معتقد شده‌اند که به نظریه‌ی «کسب» مشهور شده است. (حلبی، ۱۳۷۳: ۹۳)

قسمت عمده ابیاتی که درباره جبر و اختیار در دیوان خاقانی راه یافته است مربوط به «جبر» است. جبر انگاری خاقانی موافق با اشعری‌گری اوست. خاقانی هر اختیار و اراده‌ای را فقط برای خداوند قائل است و برای بشر حول و قوه‌ای متصور نیست. خاقانی به نوعی جبر معتقد است که به نظریه «کسب» منجر می‌شود. اشاعره معتقدند که خداوند اعمال انسان را می‌آفریند و انسان آن‌ها را کسب می‌کند.

خاقانی همین مفهوم و معنا را در قصیده‌ای که شکایت از حبس دارد به مطلع:

غصه بر هر دلی که کار کند      آب چشم آتشین نثار کند

(دیوان، ۱۷۳)

چنین بیان داشته است:

کار او ز این و آن نگردد نیک کارها نیک کردگار کند

(دیوان، ۱۷۴)

خاقانی تمام شؤون زندگی را به قدرت پروردگار می‌داند و بر این اعتقاد است که اعمال انسان به طریقی از او صادر می‌شود که با خواست و میل او مطابقت ندارد و بنابراین فاعل افعال انسان غیر از خود اوست و این فاعل، بدون شک خداوند است.

خاقانی در قصیده‌ای در مدح جلال‌الدین ابومظفر اخستان‌بن منوچهر به مطلع:

پیش که صبح بر درد شقه‌ی چتر چنبری خیز مگر به برق می برقع صبح بر دری

(دیوان، ۴۲۵)

چنین می‌سراید:

زهد شما و فسق ما چون همه حکم داور است داورتان خدای باد این همه چیست داوری

(دیوان، ۴۲۸)

خاقانی می‌پندارد که انسان‌ها حتی در خوردن اندوه نیز، اختیاری از خود ندارند و این منبعث از این اندیشه‌ی اشعری است که هر حسن و قبحی به وسیله شرع دانسته می‌شود و عقل نمی‌تواند درباره‌ی خوبی و یا بدی کاری، حکم کند بلکه هر کاری و هر عواطفی که پروردگار جهان به انجام آن امر کرده است خوب و پسندیده است.

خاقانی در قصیده‌ای که در مرثیه اهل خانه خود سروده است به مطلع:

بس وفا پرورد یاری داشتم بس به راحت روزگاری داشتم

(دیوان، ۳۰۷)

می‌فرماید:

اندوه آن خوردم که بایستی مرا کاندرا نده، اختیاری داشتم

(دیوان، ۳۰۸)

برخی از ابیات موجود در دیوان خاقانی از گفتمان و مشرب خیامی برخوردار است. گفتمان جبر و اختیار یکی از پیچیده‌ترین گفتمان‌های موجود در ترانه‌های خیام و

دیدگاه‌های فلسفی اوست. خاقانی با بهره‌گیری از این جهان‌بینی، عمدتاً از موضع جبر سخن می‌گوید. خاقانی در جای دیگر و در قصیده‌ای کوچک به مطلع:

از این تنگنای وحشت اگر باز رستمی خود را به آستان عدم باز بستمی

(دیوان، ۸۰۱)

چنین می‌گوید:

ور دست من به چرخ رسیدی چنانکه آه  
بند و طلسم او همه بر هم شکستمی  
این کارهای من که گره در گره شده است  
بگشادی یکایک اگر چیره دستمی

(دیوان، ۸۰۱)

هم اوست که در قصیده‌ای دیگر و در مدح خاقان اکبر منوچهر شروانشاه و به مطلع:  
صبحدم آب خضر نوش از لب جام گوهری  
کز ظلمات بحر جست آینه سکندری

(دیوان، ۴۱۹)

می‌فرماید:

ما که و اختیار که، کاین شجره است از آن ما  
بد پسران خانه کن، باد سران سرسری

(دیوان، ۴۲۱)

یا در غزلی عاشقانه نیز عمق این تفکر را چنین آشکار می‌کند:

اختیاری نبود عشق مرا  
که ضروری و حالی افتاده است

(دیوان، ۵۷۳)

در غزلی دیگر، خاقانی دغدغه خود را چنین اظهار می‌دارد:

بر تو مرا اختیار نیست که شرط است  
کان که تو را دارد اختیار ندارد

(دیوان، ۵۷۷)

خاقانی در قطعه‌ای زبان به اعتراض می‌گشاید و بی‌تابی خود را از عدم اختیار و حوادث کلی عالم و اوضاع روزگار با خاطری زودرنج و همراه با گلایه چنین آشکار می‌کند:

بختم انگشت کژ است آوخ از آنک  
هنر انگشت نمایست مرا

آنچه بایست ندادند به من و آنچه دادند نبایست مرا

(دیوان، ۸۱۴)

نظریه کسب، تفسیری است که اشاعره در اطراف افعال انسان به آن استناد می‌کنند و بدین وسیله به جنگ با معتزله می‌روند. اشاعره می‌گویند به استناد برخی از آیات مبارکات قرآنی از جمله: «هیچ مصیبتی به مال یا جانان نرسد مگر پیش از آن که بیافرینیمش، در کتابی نوشته شده است و این بر خدا آسان است.» (حدید ۵۷ / آیه ۲۲)

جمع مصائب را از جانب خداوند می‌دانند و خاقانی بر اساس این دیدگاه هم نفسی خود با دیگران را هم از جانب پروردگار می‌داند. وی در قصیده‌ای به مطلع:

اهل دلی ز اهل روزگار نیابی انس طلب چون کنی که یار نیابی

(دیوان، ۸۰۷)

می‌فرماید:

گردگری ز اتفاق هم نفسی یافت چون تو بجویی به اختیار نیابی

(دیوان، ۸۰۷)

وی در قالب رباعی نیز به بسط و گسترش این عقیده همّت گماشته است آن‌جا که

می‌سراید:

آن بت که دلم ز عشق او پر سوداست نقش کژ او هیچ نمی‌داند راست  
پیش آمد امروز مرا صبحدمی گفتم به دلم هر چه کنی حکم تراست

(دیوان، ۷۱۱)

خاقانی بر این اعتقاد است که خداوند خالق افعال بندگان است و انسان در افعال خویش به جز اکتساب آن دخالتی ندارد. به این معنی که فاعل حقیقی همانا ذات پاک باری تعالی است و انسان تنها و تنها کاسب فعلی است که خداوند به وسیله انسان آن را آفریده است. پس بر این اساس، حکم اصلی، حکم خداوند است:

حکم خدای بود و گرنه به هیچ وقت خاقانی از کجا و هوای تو از کجا

(دیوان، ۵۵۲)

در دیدگاه اشعری خاقانی، شکایت از بی وفایی روزگار و ستم چرخ و فلک در دایره جبر و قدرت مطلقه حضرت حق که هیچ امری خارج از قدرت و اراده او نیست، قابل توجه و توصیف است. خاقانی بر این نکته اشاره می‌کند که غرض او از شماتت چرخ لاجورد، بئ‌الشکوی نیست؛ بلکه دیدگاه او تبلور افعال خداوند است که خالی از حکمت نیست و خداوند مختار است هر کاری که بخواهد انجام دهد و به هر چیزی که اراده کند حکم نماید.

بنگرید:

ای چرخ لاجورد چنین بوالعجب چرایی	کآیینه خسان را زنگارها زدایی
هر ساعت به نوئی درد کهن‌فزایی	چون من ز دست رفتم انگشت بر که خایی
بر سخته تمام تا چند برگرایی	دانسته‌ی عیارم تا چند آزمایی
پیروزه وار یک دم بر یک صفت نیایی	تا چند خس پذیری آخر نه کهربایی

(دیوان، ۸۰۵)

و در نهایت در ضمن سرایش غزلی به مطلع:

دل بشد از دست، دوست را به چه جویم      نطق فرو بست، حال خود به چه گویم

(دیوان، ۶۳۲)

شاخص‌ترین نظر اکتسابی خود را چنین مطرح می‌کند:

چون به در اختیار نیست مرا بار      گرد سراپرده‌ی مراد چه پویم

(دیوان، ۶۳۲)

## نتیجه گیری

ابوالحسن اشعری به منظور پی ریزی یک روش میانه و با هدف تعدیل روش افراطی معتزله در عقل گرایی و نیز روش تفریطی اهل حدیث در جمود بر ظواهر نصوص، پا به میدان گذاشت. اشاعره یکسره تسلیم عقل نشدند بلکه به نظر فلسفی در مسایل دینی جواز دادند و معتقد شدند که اعتبار عقل و قوای آن محدود است؛ لذا به ایمان و تسلیم به آن بیشتر اعتماد کردند و آنجا که نصّ دینی با تعالیم فلسفی تعارض داشت نصّ دینی را بر تعلیم فلسفی رجحان نهادند. اشعری برای دستیابی به راهی میانه، از اندیشه‌های اختیار و آزادی انسان در نزد معتزله و اندیشه‌های جبر گرایی ظاهر گرایان عبور کرد و تئوری «کسب» را مطرح نمود. بر اساس این نظریه خداوند متعال خالق کردارهای ارادی انسان‌هاست و انسان کاسب اعمال و کردار خویش است.

خاقانی از سرایندگانی است که بسیاری از اعتقادات وی با مذهب اشعری تناسب و تطابق دارد. وی با پذیرش نظریه کسب اشعری و به کار بستن ملاحظات کلام اشعری در دیوان، بسیاری از عقاید اشاعره از جمله: رؤیت، صفات خداوند، جبر و اختیار، ... را در اشعار خود وارد کرده و دیدگاه‌های او با تفکرات، اندیشه‌ها و تعالیم اندیشه اشعری و با محوریت تئوری کسب، انطباق دارد. خاقانی به معتقدات، مقدسات و تفکرات شیعه به دیده احترام می‌نگریست؛ اما نهضت فکری که ابوالحسن اشعری آن را بنیاد نهاده بود آن‌چنان در وی رسوخ کرده بود که با اتخاذ جهان بینی کسب اشعری در نقطه مقابل معتزله ایستاد و پرچمدار این نظریه در اشعار خود شد که: خداوند اعمال انسان را می‌آفریند و انسان آن‌ها را کسب می‌کند و بین حق تعالی که آفریننده است و آدمی که کسب کننده است، تطابق وجود دارد.

## فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۶۶) الفهرست، ترجمه و تحقیق محمد رضا تجدد، چاپ سوم، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۲. اسداللهی، خدابخش و ثریا کریمی (۱۴۰۰) «جایگاه عدل در اشعار خاقانی»، فصلنامه علمی - پژوهشی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، سال ۱۱، شماره ۳، صص ۱۰۷-۱۳۷.
۳. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۳۶۲) مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ترجمه محسن مؤیدی، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۴. اوجبی، علی (۱۳۷۵) کلام جدید در گذر اندیشه‌ها، تهران: انتشارات اندیشه.
۵. بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر (۱۳۶۷) الفرق بین الفرق، ترجمه محمد جواد مشکور، چاپ چهارم، تهران: انتشارات اشراقی.
۶. جرجانی، میرسید شریف (۱۳۷۷) تعریفات، ترجمه حسن سید عرب و سیما نوربخش، تهران: انتشارات فرزانه.
۷. حلبی، علی اصغر (۱۳۷۳) تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، تهران: انتشارات اساطیر.
۸. خاقانی شروانی، افضل الدین بدیل بن علی (۱۳۶۸) به کوشش سید ضیاء الدین سجادی، چاپ سوم، تهران: انتشارات زوآر.
۹. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۰) کلام جدید با رویکرد اسلامی، چاپ دوم، تهران: انتشارات معارف.
۱۰. سجادی، سیدجعفر (۱۳۶۲) فرهنگ معارف اسلامی، جلد اول، چاپ دوم، تهران: انتشارات شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
۱۱. شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم (۱۳۵۰) الملل و النحل، ترجمه سید محمد رضا جلالی نائینی، جلد اول، تهران: انتشارات اقبال.
۱۲. شیخ، سعید (۱۳۶۹) مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی، ترجمه مصطفی محقق داماد، تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۳. شیخ الاسلامی، اسعد (۱۳۶۳) تحقیقی در مسائل کلامی از نظر متکلمان اشعری و معتزلی، چاپ دوم، تهران: انتشارات امیر کبیر.



۱۴. صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۶) تاریخ ادبیات در ایران، جلد اول، چاپ هفتم، تهران: انتشارات فردوس.
۱۵. ——— (۱۳۶۶) تاریخ ادبیات در ایران، جلد دوم، چاپ هفتم، تهران: انتشارات فردوس.
۱۶. غزالی، امام محمد (۱۳۸۴) قواعد العقاید، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران: انتشارات جامی.
۱۷. فاخوری، حنا و خلیل الجر (۱۳۵۸) تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ دوم، تهران: انتشارات زمان.
۱۸. فرمانیان، مهدی (۱۳۸۹) آشنایی با فرق تسنن، چاپ دوم، تهران: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۱۹. ——— (۱۳۸۹) آشنایی با فرق تشیع، چاپ دوم: تهران: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۲۰. کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۸۱) مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال‌الدین همایی، چاپ ششم، تهران: انتشارات هما.
۲۱. کوربن، هانری (۱۳۶۱) تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، چاپ سوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۲. محمدزاده، عباس علی (۱۳۸۰) بررسی افکار اشاعره در شعر شاعران قرن ششم: انوری، نظامی و خاقانی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی اسماعیل قافله‌باشی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین.
۲۳. محرمی، غلامحسین (۱۳۸۴) تاریخ تشیع، چاپ سوم: تهران: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
۲۴. مطهری، مرتضی (۱۳۶۷) آشنایی با علوم اسلامی (کلام - عرفان - حکمت عملی)، جلد دوم، چاپ پنجم، تهران: انتشارات صدرا.
۲۵. مونتگمری وات، ویلیام (۱۳۷۰) فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه ابوالفضل عزتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۶. نظامی گنجه‌ای، الیاس بن یوسف (۱۳۷۹) مخزن الاسرار، به کوشش سعید حمیدیان، چاپ چهارم، تهران: انتشارات قطره.
۲۷. یعقوبی جنبه‌سرابی، پارسا (۱۳۹۴) «نظم و کارکرد گفتمان فلسفه ستیزانه خاقانی»، فصلنامه ادب پژوهی، سال ۱۲، شماره ۳۲، صص ۹-۲۹.

