



رؤیت ماه در آسمان (۴)

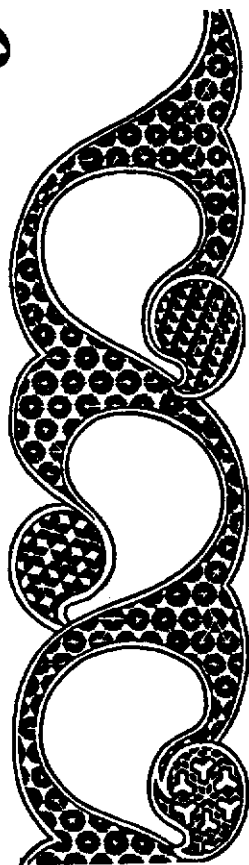
کرده است مربوط می‌شود. مسأله دیگر بر سر چگونگی رؤیت یا قوه و عضوی بوده است که مؤمنان با آن خدا را می‌بینند. آیا اولیاء الله خدا را با چشم سر می‌بینند یا با چشم دل یا با قوه‌ای دیگر، مثلاً حس ششم؟ مسأله دیگر مربوط به مرئی (دیدار شونده) است. آیا خدا دارای صورت است و تجلی او در بهشت یا در دنیا به صورت انسان است یا نه؟ این سؤالات کم‌وبیش در میان اهل حدیث و متکلمان مطرح می‌شده است. اما طرح این مسائل اختصاص به متکلمان و اهل حدیث نداشته است.

مسأله رؤیت خدا در آخرت و به دنبال آن مسائل فرعی دیگر که به آنها اشاره شد، همانطور که قبلاً یاد کردیم، در میان مذاهب دیگر اسلامی نیز مطرح بوده و یکی از این مذاهب تصوف است. صوفیه حتی بیش از متکلمان و اهل حدیث به مسائل فرعی یعنی مسأله امکان رؤیت خدا در دنیا و روانشناسی دیدارکننده و ماهیت دیدار شونده علاقه نشان داده‌اند، تا جایی که می‌توان گفت که این مسائل مهمترین مسائل نظری در تصوف و عرفان اسلامی بوده است. البته، بحثهایی که صوفیه و به طور کلی پیروان مذاهب دیگر درباره مسائل رؤیت می‌کردند از لحاظی متأثر از بحثهای کلامی بوده است. سایه کلام در قرنهای سوم تا هفتم بر سر همه مذاهب اسلامی افتاده بوده است، از جمله بر سر تصوف. ارتباط کلام و عقاید و بحثهای کلامی با تصوف یکی از موضوعاتی است که متأسفانه تاکنون تحقیقی درباره آن انجام نگرفته، و ما سعی خواهیم کرد این ارتباط را تا جایی که به مسأله رؤیت مربوط می‌شود بعداً بررسی کنیم.

دیدار دوست

نصرالله پورجوادی

روح با حور همبری سازد
دل بدیدار دوست می‌نازد
«سنایی»



صوفیه با وجود اینکه در مسائل اعتقادی، از جمله مسأله رؤیت، تحت تأثیر آراء کلامی، البته آراء اهل حدیث و متکلمان سنت، واقع شده‌اند، از حیث بیان عقاید همواره روش و شیوه خاصی را در پیش گرفته‌اند، از جمله در مسأله رؤیت روشی که صوفیه از ابتدا در پیش گرفته‌اند با روش متکلمان و عقلیون کاملاً فرق داشته است. صوفیه نه تنها از حیث عقیده با معتزله و جهمیه مخالف بودند، بلکه از حیث روش نیز مخالف آنان بودند، یعنی اتکایی به عقل و استدلال نداشتند. صوفیه، از یک سو، مانند اهل حدیث سنت‌گرا بودند و به منقولات اتکا می‌کردند و، از سوی دیگر، علاوه بر این سنت‌گرایی، از یک منبع دیگر نیز استفاده می‌کردند و آن یافته‌های قلبی یا الهامات خود ایشان بوده است.^۲ در پرتو همین یافته‌های قلبی و الهامات است که مسأله رؤیت در میان صوفیه ابعاد گوناگون پیدا کرده است.

یافت قلبی و کشف و شهود اقتضا می‌کرد که صوفیه زبان خاصی هم برای بیان عقاید و احوال و مقامات خود به وجود آورند^۳، زبانی که بعداً با ادبیات و شعر پیوند پیدا کرد و در نتیجه زبان دیگری که مختص شعر صوفیانه فارسی بود به وجود آمد. از

مقدمه
در بخش پیشین مسأله رؤیت خدا در آخرت را به عنوان يك مسأله کلامی مطرح کردیم و سیر آن را از اوایل قرن سوم تا حدود اوایل قرن هفتم در میان معتزله و اهل حدیث و متکلمان سنت^۱ بررسی کردیم. موضوعی که مطرح کردیم فقط يك جنبه از بحث رؤیت بود، جنبه‌ای که مربوط به جایز بودن یا نبودن رؤیت در آخرت است. اما نزاعهای بعدی متکلمان و اهل حدیث فقط بر سر امکان رؤیت خدا در آخرت نبوده است. مسأله رؤیت اخروی مسأله اصلی و ابتدایی بوده، ولی بتدریج مسائل دیگری هم در کنار این مسأله اصلی مطرح شده است. یکی از این مسائل جنبی امکان رؤیت خدا در دنیا بوده است، مسأله‌ای که مستقیماً به قضیه معراج پیغمبر (ص) و احتمال اینکه آن حضرت در آن شب خدا را رؤیت

اینجاست که در واقع یکی از مهمترین منابع ما برای بررسی مسأله رؤیت در تصوف، آثار ادبی صوفیه بخصوص اشعار ایشان است. اشعار فارسی صوفیانه، بخصوص مثنویهای داستانی و غزلیات، یکی از مهمترین ذخایر فرهنگی و منابع فکری و عقیدتی ما ایرانیان است، و یکی از موضوعاتی که در همه دیوانهای شعرای بزرگ ما به صورت‌های گوناگون مطرح شده است موضوع دیدار است. مسأله شاهد و نظر و نظر بازی، دیدن قد و بالای معشوق، و بخصوص سر و روی او و اعضای آن از قبیل زلف و چشم و ابرو و خدوخال و لب و دهان، و بطور کلی تصاویری که شعرای عارف و عارفان شاعر ما درباره شاهد و معشوق یا دوست و ادراک عاشق از او رسم کرده‌اند همه مربوط به مسأله دیدار است^۴، و اصل آن نیز مسأله رؤیت خدا در آخرت است. بنابراین، مسأله رؤیت و ابعاد و جنبه‌های متعدد و مختلف آن یکی از مهمترین مسائل، اگر نگوئیم مهمترین مسأله، عرفانی و ادبیات و شعر عرفانی در زبان فارسی است. در واقع علت اینکه ما مسأله رؤیت را با این تفصیل مطرح کرده‌ایم و ادامه خواهیم داد اهمیت زیاد این موضوع است، موضوعی که خود از ارکان تفکر دینی در فرهنگ ایرانی است.

ما برای شناخت ریشه‌های این موضوع ناگزیریم که، تا جایی که ممکن است، به گذشته برگردیم و سیر تفکر را از قرنهای اولیه و زمان شکل گرفتن تصوف آغاز کنیم. همان طور که گفتیم، کلام و تصوف در یک دوره ارتباط نزدیکی با هم داشته‌اند، و به همین دلیل ما ابتدا جنبه کلامی مسأله رؤیت را شرح دادیم. اما بحث رؤیت در تصوف، حتی پیش از نزاعهای کلامی میان متکلمان معتزلی و اهل حدیث آغاز شده است. به عبارت دیگر، قبل از اینکه اهل حدیث با معتزله و جهمیه به مقابله برخیزند و عقیده ایشان را رد کنند و عقیده خود را مبنی بر جایز بودن رؤیت خدا در آخرت اثبات کنند و آن را به عنوان عقیده اهل سنت رواج دهند، صوفیه آن را به گونه‌ای دیگر اظهار کرده بودند، و چه بسا یک دسته از کسانی که موجب برانگیختن معتزله و جهمیه شدند و ایشان را به انکار رؤیت و ادراک کردند مشایخ صوفیه بودند.

با توجه به اینکه اصل همه مسائلی که مربوط به رؤیت است مسأله رؤیت خدا در آخرت است، ما بررسی خود را با مطالعه سیر تاریخی این مسأله اصلی در تصوف آغاز می‌کنیم. این مطالعه خود به سه بخش تقسیم خواهد شد. بخش اول که موضوع مقاله حاضر است بحث درباره چگونگی پیدایش این عقیده در نزد صوفیه است. در این بخش ملاحظه خواهیم کرد که رؤیت خدا در آخرت چیزی است که صوفیه در مقام محبت اشتیاق آن را در دل می‌پروردند. به همین دلیل این بخش را «دیدار دوست» نامیده‌ایم. این جنبه از بحث کاملاً صوفیانه است. بخش دوم ادامه بحث

صوفیانه در مسأله رؤیت است که این بار از راه تحلیل مفهوم «زیاده» و همچنین توضیح اقسام شوق و روانشناسی مشتاقی انجام خواهد گرفت. در بخش دوم ما تأثیر یکی از بحثهای عرفانی را که در اطراف مفهوم قرآنی «زیاده» انجام گرفته است در کلام ملاحظه خواهیم کرد. اما بخش سوم مربوط به جنبه کلامی بحث رؤیت یا تأثیر عقاید کلامی اهل حدیث در میان صوفیه است. این جنبه کلامی در آثاری که نویسندگان صوفی از اواسط قرن چهارم به بعد نوشته‌اند، یعنی در اعتقاد نامه‌ها یا دفاعیه‌ها و کتابهای جامع، مطرح گردیده است.

بخش اول: دیدار دوست

۱. پیداشدن عقیده به رؤیت در تصوف

جستجو برای یافتن اولین نشانه‌های عقیده به رؤیت در تصوف قهراً ما را به قرن دوم که عصر پیدایش تصوف است می‌کشاند. اولین مسأله‌ای که ما در تحقیق و بررسی عقاید صوفیه در این قرن با آن مواجه می‌شویم مسأله منابع تحقیق است. ما از نسل اول صوفیه هیچ کتاب و رساله‌ای در دست نداریم. این مسأله خود ناشی از دو علت است، یکی اینکه در قرن دوم (بخصوص نیمه اول آن) هنوز کتابت در تمدن اسلامی رایج نشده بود، و دوم اینکه خود صوفیه در این دوره علاقه‌ای به نوشتن نداشتند. صوفیه وارث زهاد و نساك صدر اسلام و عموماً اهل زهد و ورع و عبادت و ریاضت بودند نه اهل بحث و نظر و نویسندگی.

حاشیه:

(۱) «متکلمان سنت» عنوان دقیق و گویایی است که هجویری در کشف‌المحجوب (ص ۳۹۷) به کار برده و مرادش از آن متکلمان ماتریدی و اشعری بوده است که از حیث روش مانند معتزله عمل می‌کردند (ولذا متکلم خوانده شده‌اند) ولی از حیث عقاید پیرو اهل حدیث و سنت بودند.

(۲) یکی از صوفیان قرن دوم و اوایل قرن سوم به نام احمد انطاکی (۲۱۵-۱۴۰) در ضمن قصیده‌ای که درباره احوال خود و تاریخ معنوی اسلام در زمان خود سروده است به منابع علم خود اشاره کرده می‌گوید:

فعدی من الأنبياء علم مجرب فمته بالهام ومنه سما عیا
سبس دربارۀ الهام می‌گوید:

فأصحت بالتوفيق للحق واضحا و ذاك بالهام من الله ماضيا
(حلیه، ج ۹، ص ۲۹۶)

(۳) نمونه بارز آثاری که در آن از این زبان استفاده شده در دوره کلاسیک مقامات القلوب ابوالحسین نوری است که در قسمت دوم همین مقاله درباره آن سخن خواهیم گفت.

(۴) در واقع تصاویر شاهد و ساتی و معشوق در شعر عرفانی زبان فارسی معادل تمثالها و شمایل مذهبی (icon) در مسیحیت است، و لذا در عرفان و تصوف اسلامی نیز نوعی شمایل‌نگاری (iconography) پدید آمده است. نهایت آنکه محل و medium این دو نوع شمایل فرق داشته است. در مسیحیت از نقاشی و خط استفاده می‌شده، و در تصوف از صور مفهومی. این موضوع را ما بعداً به تفصیل بررسی خواهیم کرد.

علی‌رغم اینکه صوفیه نخستین کتاب یارساله‌ای از خود به جا نگذاشته‌اند، عقاید ایشان برای ما بکلی ناشناخته نیست. مورخان و تذکره‌نویسان بعدی خوشبختانه اقوالی از این مشایخ را در کتابهای خود نقل کرده‌اند، و ما از روی همین منقولات می‌توانیم به عقاید این مشایخ، از جمله در مسأله رؤیت، اطلاع حاصل کنیم. در اینجا ما محض نمونه سخنان چهار تن از مشایخ صوفیه از نقاط مختلف را بررسی خواهیم کرد. این مشایخ عبارتند از عبدالواحدین زید، رابعه عدویه، ابراهیم ادهم و ابوسلیمان دارانی. از هر چهار نفر، چنانکه خواهیم دید، اقوالی دال بر عقیده به رؤیت خدا در آخرت نقل شده است. اما پیش از اینکه به نقل این اقوال بپردازیم، بهتر است بررسی خود را اندکی به عقب برده از عقیده شخصی آغاز کنیم که در سبیده‌دم تصوف واقع شده است. این شخص حسن بصری است.

۱-۱) حسن بصری، در سایه روشن. حسن بصری (متوفی ۱۱۰)، هر چند بعضی از مشایخ و نویسندگان صوفی بعداً او را در زمره پیشوایان خود در تصوف معرفی کرده‌اند، در حقیقت صوفی نبوده است.^۵ حسن اساساً اهل زهد و ورع بود، و عقاید او نشان‌دهنده عقاید زهاد قرن اول و اوایل قرن دوم است. نشانه بارز زاهدی حسن احساس خوف شدید از عذاب آخرت و تا حدودی رغبت به بهشت و نعمتهای آن است. از حسن سخنانی نقل شده که بعضی از آنها حاکی از همین احساس خوف است. به طور کلی، زهاد «آخرت‌نگر» بودند، و توجه آنان به دنیا صرفاً از دید منفی بود. عقاید ایشان نیز حاکی از همین آخرت‌نگری است. موضوع رؤیت خدا در آخرت نیز قهراً جزو همین عقاید و مسائل مربوط به آخرت و معاد بوده است. ولی این عقیده ظاهراً مورد توجه حسن نبوده است. بطور کلی، وضع عقیدتی حسن بصری در قبال مسأله رؤیت مبهم است، ابهامی که کم‌وبیش در عقیده سایر زهاد قرن اول هم وجود دارد. این ابهام در گزارشی که ابن حزم اندلسی (متوفی ۴۵۶) درباره حسن در اختیار ما نهاده است بخوبی مشهود است.

ابن حزم ابتدا معتزله و جهم بن صفوان را منکر رؤیت معرفی می‌کند، و سپس از حسن بصری و عکرمة یاد می‌کند و می‌گوید که بنا به قولی این دو تن نیز منکر رؤیت بوده‌اند. اما ابن حزم در مورد صحت این قول مطمئن نیست، چه بلافاصله به قول دیگری اشاره می‌کند که بنا بر آن عکرمة و حسن هر دو به وجوب رؤیت قایل بوده‌اند.^۶

ابن حزم، چنانکه ملاحظه می‌شود، مردّد است که حسن قایل به رؤیت خدا در آخرت بوده باشد. ولی به نظر من مسأله چیز دیگری است. چیزی که برای ما مجهول است این است که اصلاً

مسأله رؤیت خدا در عصر حسن مطرح بوده است یا نه. پس تردید نه تنها در مورد حسن، بلکه در حق اشخاص دیگری هم که ابن حزم در اینجا نام برده است وجود دارد. آیا مسأله برای جهم بن-صفوان مطرح بوده است؟ جهمیه بعداً منکر رؤیت شناخته شدند. ولی از این قضیه نمی‌توان نتیجه گرفت که مؤسس این مذهب نیز این عقیده را انکار یا اصلاً مطرح کرده باشد. چه بسا ابن حزم و منابع او همان کاری را کرده باشند که اهل حدیث با این عقیده از طریق حدیث رؤیت ماه انجام داده‌اند، یعنی همان‌طور که ایشان مسأله را از لحاظ تاریخی به عقب برده و عقیده خود را از زبان پیغمبر (ص) نقل کرده‌اند، ابن حزم و منابع او نیز زمان مسأله را به عقب برده و عقیده معتزله و جهمیه متأخر را به مؤسسان این مذهب نسبت داده‌اند. این نکته مسأله انتساب عقیده مزبور را به حسن بصری توجیه می‌کند.^۷ ولی مشکل حسن با این توجیه حل نمی‌شود، چه بعضی از منابع نیز حسن را منکر رؤیت دانسته‌اند.

همان‌طور که گفتیم، بعضی از نویسندگان صوفی حسن بصری را جزو پیشوایان خود معرفی کرده‌اند. یکی از این نویسندگان فریدالدین عطار (متوفی ۶۱۸) است. عطار فصلی از کتاب تذکرة الاولیاء را به ذکر حسن بصری اختصاص داده، و در ضمن سخنانی که از او نقل کرده است قولی را آورده که در آن به تجلی خدا در بهشت تصریح شده است. قول منقول این است: «اول که اهل بهشت به بهشت نگرند هفتصدسال بیخود شوند از بهر آنکه حق تعالی بر ایشان تجلی کند. اگر در جلالش نگرند مست هیبتش شوند و اگر در جمالش نگرند غرقه وحدت شوند».^۸

هر چند که این مطلب درباره تجلی حق تعالی در بهشت و نگرستن اهل بهشت به جلال و جمال الهی است، مضمون آن با آنچه صوفیان بعدی درباره رؤیت خدا در بهشت گفته‌اند فرق دارد. تجلی خدا در اینجا ظاهراً به واسطه بهشت و چیزهای بهشتی است، و اهل بهشت به بهشت می‌نگرند نه مستقیماً به روی پروردگار. وانگهی، اهل بهشت ممکن است یا به تجلی جلال بنگرند یا به تجلی جمال. اما در سخنانی که صوفیه بعداً درباره رؤیت یا لقاءالله اظهار کرده‌اند وضع به‌گونه دیگری است. اولیاءالله از نظر صوفیه در پیشگاه باری تعالی حاضر می‌شوند و روی او را بی‌واسطه می‌بینند. این دیدار پس از برخورداری مؤمنان از نعمتها و لذایذ بهشتی است. به عبارت دیگر، اولیاءالله از نظر صوفیه ابتدا وارد بهشت می‌شوند و به قرب حق راه می‌یابند و جلال و جمال الهی را در بهشت با واسطه مشاهده می‌کنند؛ اما، پس از آن خداوند عطایایی افزون بر نعمتهای دیگر نصیب ایشان می‌کند و ایشان را به پیشگاه خود فرامی‌خواند و حجاب را از میان برمی‌دارد و روی خود را بی‌واسطه به آنان می‌نماید. بنابراین، سخن حسن بصری، اگر حقیقتاً از او باشد، با مطالبی که صوفیه

مثبت و ایجابی داشت. صوفیه، علاوه بر اینکه جنبه منفی و سلبی زاهدی را حفظ کردند، یعنی علاوه بر اینکه به دنیا به دیده تحقیر نگریستند و به آن پشت کردند، به حقایقی در ورای دنیا و امور دنیوی نیز علاقه نشان دادند. زهاد نیز، همان طور که اشاره شد، به بهشت رغبت نشان می دادند و لذا از این لحاظ يك جنبه مثبت و ایجابی بر روحیه ایشان حاکم بود. اما در مذهب جدیدی که به نام تصوف در حال شکل گرفتن بود این جنبه مثبت و ایجابی فقط در رغبت و شوق به بهشت و نعمتهای آن نبود. رغبت و شوق صوفیه به چیزی ورای بهشت و نعمتهای آن بود. ویژگی مذهب تصوف از همان ابتدا تأکید ایشان بر توحید بود. بنابراین اصل، غایت آمال صوفیان نه رهایی از عذاب دوزخ بود و نه رسیدن به بهشت و نعمتهای آن، بلکه رسیدن به جوار پروردگار و شناخت او بود. از این جهت صوفیه همه هم خود را در دنیا مصروف به این معنی نمودند و به جای اینکه صرفاً از خوف سخن گویند، از قرب و از رجا یا امید و آرزوی رسیدن به جوار حق نیز سخن گفتند.

«الجارثم الدار»^{۱۰} شعار ایشان شد و رجا و شوق ایشان نه به بهشت و نعمتهای آن (الدار) بلکه به خود حق تعالی گردید. جنبه ایجابی و مثبتی که با تصوف پدید آمد نتیجه يك حالت روحی خاص در روانشناسی صوفیان بود. این حالت روحی همان چیزی است که محبت نامیده شده است. از برکت محبت انگیزه ای در محب ایجاد می شد که او را به طرف مقصود و مقصد نهایی خود سوق می داد. این انگیزه شوق نامیده می شد، و

حاشیه:

(۵) حسن بصری را اکثر صوفیان بعدی در کرسی نامه های خود، یا شجره مشایخ، به عنوان یکی از نخستین مشایخ طریقت که خرقة از دست علی بن ابی-طالب (ع) پوشیده است معرفی کرده اند. ولی این کرسی نامه ها همه ساختگی است، و از قرن ششم و هفتم به بعد بیشتر بر اثر نفوذ روحیه اهل حدیث در تصوف پدید آمده است، یعنی همان گونه که اهل حدیث سند و سلسله سند داشتند (و گاهی هم درست می کردند) صوفیه نیز مفهوم خرقة را ساختند و برای آن سند درست کردند.

(۶) الفصل. ابن حزم، ج ۳، ص ۲، بیروت، ۱۳۹۵/۱۹۷۵، ص ۲.
(۷) در اینجا البته پای مؤسس مذهب اعتزال یعنی واصل بن عطا نیز به میان کشیده می شود. چگونگی بازپس افکندن این عقیده و انتساب آن به حسن توسط راویان دسته دوم از این قرار است: واصل بن عطا مؤسس مذهب اعتزال بود و لذا باید منکر رؤیت خدا بوده باشد. واصل با کناره گیری (اعتزال) از حسن مذهب خود را بوجود آورد. پس واصل باید مخالف حسن بوده باشد، از جمله در مسأله رؤیت. بنابراین، حسن بصری می بایست رؤیت خدا را واجب انگاشته باشد.

(۸) تذکرة الاولیاء. فریدالدین عطار، به تصحیح محمد استعلامی، ج ۲، تهران، ۱۳۵۵، ص ۴۴.

(۹) در بعضی از زهاد شدت خوف به حدی بود که فکر بهشت را هم نمی توانستند بکنند. از ابوسلیمان دارانی نقل کرده اند که گفت: «کان عطاء السلمي قد اشد خوفه و کان لا یسأل الله الجنة ابدأ. فاذا ذکرت عنده الجنة، قال: نسأل الله العفو» (حلیه، ج ۹، ص ۲۶۶).

(۱۰) این عبارت را ظاهراً اولین بار رابعه عدویه به این معنی به کار برده است. (بنگرید به تذکرة الاولیاء، ص ۸۲).

درباره رؤیت گفته اند منطبق نیست. این نتیجه گیری با سخنان مشایخ صوفیه قرن دوم، که ذیلاً ملاحظه خواهیم کرد، تأیید می شود.

(۱-۲) شوق دیدار و آغاز تصوف. عصر حسن بصری، یعنی قرن اول هجری تا اوایل قرن دوم، عصر زهد محض است و خصوصیت اصلی چنین زهدی پشت کردن به دنیا به دلیل بی ارزشی دنیا یا به دلیل خوف از عذاب اخروی و تا حدودی رغبت به بهشت و نعمتهای آن است.^{۱۱} بنابراین، زهد اساساً جنبه سلبی دارد و تنها جنبه ایجابی آن رغبت و شوقی است که زهاد به بهشت داشته اند. این حالت روحی البته بعد از زهاد اولیه نیز در میان بسیاری از مسلمانان مؤمن، از جمله صوفیه، همواره حفظ شده است؛ چنانکه در اکثر آثار صوفیه از زهد به عنوان یکی از نخستین مقامات باطنی یاد شده است. اما از اوایل قرن دوم، يك حالت روحی دیگر نیز در میان کسانی که وارث زهاد و نساك بودند پدید آمد، حالتی که در حقیقت نخستین نشانه های باطنی تصوف بود.

درباره تصوف و منشأ و وجه تسمیه آن از قدیم مطالب گوناگونی اظهار شده و بسیاری از صوفیه خود معتقد بوده اند که «تصوف» از «صوف»، یعنی لباس پشمین، گرفته شده و صوفیان کسانی بودند که پشمینه به تن می کردند. این نظر را بسیاری از محققان معاصر هم پذیرفته اند و آغاز تصوف را مقرون به پیدا شدن این رسم در تمدن اسلامی دانسته اند. پشمینه پوشی البته يك واقعیت تاریخی است و ظاهراً صوفیان اولیه نیز غالباً این رسم را رعایت می کرده اند. احتمالاً لفظ تصوف هم از همین جا پیدا شده است. اما این مطلب خواه درست باشد و خواه نه، ماهیت تصوف و علت پیدایش آن را تبیین نمی کند. پشمینه پوشی ظاهراً در قرن اول هم در میان زهاد و نساك، لا اقل بعضی از آنها، مرسوم بوده، بی آنکه از این پشمینه پوشان به نام صوفی یاد شود. تصوف در قرن دوم پیدا شد و چیزی که صوفیه را، که بهر حال زاهد بودند، از زهاد قبلی متمایز می کرد آداب و رسوم ظاهری از جمله لباس پوشیدن ایشان نبود، بلکه ظهور يك حالت روحی جدید و به دنبال آن یا همراه با آن عقاید خاصی بود که صوفیه به آن قایل شدند. این حالت خاص، به خلاف حالتی که بر زهاد غلبه داشت، جنبه ای

نمی‌شناسم»^{۱۲}. لفظ رؤیت که متکلمان از آن استفاده می‌کرده‌اند در این مناجات به کار نرفته است. اما معنای رؤیت هست. لقای پروردگار رؤیت اوست در بهشت. نظر به وجه او نیز که کرامتی است از برای مؤمنان به همین معنی است. در واقع دو لفظ «لقاء» و «نظر» معادل لفظ رؤیت است که صوفیه در ارتباط با مفهوم محبت و شوق همواره به کار برده‌اند.

صوفی دیگری که مانند عبدالواحدین زید اهل بصره بود، و از دیدار خدا در بهشت سخن می‌گفت رابعه عدویه (متوفی ۱۸۰ یا ۱۸۵) است. رابعه نیز در يك جا مانند عبدالواحد عقیده خود را در هنگام سخن گفتن با محبوب خود پروردگار اظهار کرده است^{۱۳}. در یکی از مناجاتهای خود می‌گوید: «الهی، کار من و آرزوی من در دنیا از جمله دنیا یاد تست و در آخرت از جمله آخرت لقای تو»^{۱۴}. در این مناجات رابعه زمان دیدار را آخرت دانسته است. البته، به دنیا نیز صرفاً با نظر منفی نگاه نکرده است. محبان خدا در دنیا نیز می‌توانند از نوعی قرب برخوردار شوند، اما این قرب دیدار مستقیم نیست بلکه ذکر است.

در همان عصری که رابعه در بصره با خدای خود مناجات می‌کرد و از آرزوی دیدار سخن می‌گفت، ابراهیم ادهم (متوفی حدود ۱۶۱) که اصلاً اهل خراسان بود، موضوع دیدار را به عنوان تجربه‌ای که در آخرت نصیب مشتاقان خواهد گردید انتشار می‌داد. خداوند به مؤمنان، برحسب احوال مختلف ایشان، وعده‌های گوناگون داده است. به بازگردندگان از گناه (الاولیین) مغفرت، به توبه‌کنندگان رحمت، به خائفان جنت، به مطیعان حور، و بالأخره به مشتاقان رؤیت وعده داده شده است^{۱۵}. گفتگویی هم میان ابراهیم ادهم و ابوزید الجذامی صورت گرفته است که در ضمن آن از رؤیت وجه کریم پروردگار در قیامت به عنوان غایت آرزوی عابدان یاد شده است^{۱۶}.

ابراهیم ادهم را، با وجود اینکه سرگذشتی افسانه‌ای داشته است، می‌توان یکی از پایه‌گذاران مذهب تصوف به‌شمار آورد. نقش تاریخی ابراهیم را می‌توان از حیث مطالبی که وی دربارهٔ محبت و شوق و دیدار خدا در آخرت گفته است شناخت. در سخنان عبدالواحدین زید و رابعه عدویه به جملاتی کوتاه و اشاراتی مختصر دربارهٔ دیدار خدا در بهشت برمی‌خوریم. این نوع جملات و اشارات در میان سخنانی هم که از ابراهیم ادهم نقل شده است وجود دارد. اما علاوه بر اینها، ابراهیم يك کار مهم دیگر نیز انجام داده که در تاریخ تصوف و پیدایش جنبه‌های نظری در این مذهب فوق‌العاده مهم است. این کار عبارت است از وصفی که ابراهیم از بهشت و تجربه اهل بهشت کرده است. ابراهیم با این کار خواسته است کمال سعادت را که اهل بهشت بدان خواهند رسید به رخ اهل دوزخ کشد و با وصف بعضی از نعمتهای

مقصود مشتاقان رسیدن به محبوب یعنی پروردگار بود. شناختی هم که در نتیجه این شوق، در نهایت نصیب اهل محبت و شوق می‌گردید شناخت حضوری و بی‌واسطه از راه مهم‌ترین اعضای شناخت یعنی چشم و در درجه دوم گوش بود. از همین جا بود که مسأله رؤیت یا دیدار پروردگار و شنیدن کلام او در تصوف مطرح گردید. بنابراین، مذهب تصوف از لحاظ نظری در حقیقت با طرح مفهوم محبت و شوق و همراه با آن موضوع دیدار خداوند در آخرت شکل گرفت.

طرح مفهوم محبت و شوق نزد مؤمنانی که صوفی شناخته شده‌اند یکی از مباحث عمیق تاریخی و دینی در تمدن اسلامی است. این دو مفهوم، هرچند در قرن دوم مورد توجه خاص مسلمانان قرار گرفت و باعث تحول عمیق و پرمناهی در فرهنگ معنوی اسلام گردید، هر دو از مفاهیم قرآنی است و مسلمانان از صدر اسلام با آنها آشنایی داشته‌اند. بنابراین، چیزی که در قرن دوم اتفاق افتاد ورود این مفاهیم به فرهنگ دینی و تفکر معنوی مسلمانان نبود، بلکه، همان‌طور که اشاره شد، توجه خاصی بود که به آنها معطوف شد و استفاده‌هایی بود که صوفیه از آنها کردند. علت یا علل پدید آمدن این توجه خاص خود مسأله‌ای است پیچیده که ما بعداً جنبه‌ای از آن را توضیح خواهیم داد. اما آنچه مهمتر از مسأله علت یا علل توجه صوفیه به این معانی است نتیجه‌ای است که این امر در حیات روحی و معنوی اسلام داشته و تأثیر ژرفی است که از آن به‌جا مانده است. محبت مفهومی بود که صوفیه برای بیان نسبت میان خلق و حق به کار بردند و با استفاده از این مفهوم بود که حالات و جهات گوناگونی را که از این نسبت در انسان پدید می‌آمد تعریف کردند. دربارهٔ محبت و شوق و حالات و جنبه‌هایی که به آنها مربوط می‌شود بعداً توضیح خواهیم داد. موضوعی که در اینجا می‌خواهیم بررسی کنیم مسأله دیدار خدا از لحاظ ارتباط آن با مفهوم محبت و شوق است. برای این منظور بهتر است به سخنان صوفیه رجوع کنیم.

یکی از نخستین کسانی که سخن از محبت و شوق و لقای پروردگار در بهشت به‌میان آورده است عبدالواحدین زید (متوفی ۱۷۷) است^{۱۷}. عبدالواحد نظر به وجه پروردگار را بزرگترین شادی و لذتی دانسته است که در آخرت نصیب محبان و اولیاء الله می‌گردد. وی این تجربه را که قرار است پس از مرگ دست دهد به عنوان يك امر مسلم تلقی می‌کند، نه عقیده‌ای که باید آن را اثبات کند. در واقع مخاطبان عبدالواحد در سخنی که وی دربارهٔ این تجربه به زبان آورده است نه مخالفان این عقیده‌اند و نه موافقان آن. او با خدا سخن می‌گوید. مناجات می‌کند و می‌گوید: «قسم به عزت تو که محبت تو را هیچ شادی جز لقای تو و شفایی که از دیدن جلال روی تو در سرای کرامت دست خواهد داد

حضرت رحمان بر مرکبها نشسته و به سوی او روان می‌گردند، تا اینکه همه گروه‌گروه فرا می‌رسند و منبرهایی برای ایشان نصب می‌کنند و تختهایی آماده می‌سازند، و آنگاه خداوند - جل جلاله - به ایشان روی می‌نماید تا کار را برایشان آسان گرداند، درحالی که می‌گوید: به نزد من آیدید، ای بندگان من، به نزد من آیدید، ای اولیاء فرمانبردار من، به نزد من آیدید، ای دوستان مشتاق من، به نزد من آیدید، ای برگزیدگان محزون من. این منم، بشناسید مرا. کسانی که از میان شما مشتاق من یا محب من بوده یا ستایش مرا کرده باشند، ایشانند که از نظر به وجه کریم من برخوردار می‌شوند.

حاشیه:

(۱۱) مقال بن سلیمان و مالک نیز از این معنی سخن گفته‌اند (مصائب حلاج. ماسینیون. ترجمه انگلیسی، ج ۳، ص ۱۶۸. مشخصات ترجمه انگلیسی این کتاب چنین است:

Louis Massignon. *The Passion of al-Hallāj*. Trans. Herbert Mason. Vol. 3. Princeton, 1982.

(۱۲) حلیه، ج ۶، ص ۱۵۶ («وَعَزَّتْ لَا اعْلَمُ لِمَجْنُنِكَ فَرِحًا دُونَ لِقَائِكَ وَالْاِسْتِشْفَاءِ مِنَ النَّظَرِ إِلَى جَلَالِ وَجْهِكَ فِي دَارِ كَرَامَتِكَ».)

(۱۳) موضوع «شوق به لقای پروردگار» در یکی از گفتگوهای میان رابعه و ربیع القیسی نیز پیش کشیده شده است. (بنگرید به رابعه العدویه. تألیف عبدالرحمن بدوی. ترجمه محمد تحریرچی، تهران، ۱۳۶۷، ص ۱۴۱.)

(۱۴) تذکرة الاولیاء، ص ۸۷.

(۱۵) حلیه، ج ۸، ص ۲۵ («إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى اِعْدَالُ الْمَغْفِرَةِ لِلْاَوْبَانِ، وَ اِعْدَالُ الرَّحْمَةِ لِلتَّوَابِينَ وَ اِعْدَالُ الْجَنَّةِ لِلخَائِفِينَ وَ اِعْدَالُ الْحُورِ لِلْمُطِيعِينَ وَ اِعْدَالُ الرَّؤْيَةِ لِلْمُشْتَاقِينَ».)

(۱۶) حلیه، ج ۸، ص ۳۴.

(۱۷) صوفیه در دوره نخستین حکمت را اساساً نتیجه تفکر درباره آخرت و امور اخروی می‌دانستند، چنانکه ابوسلیمان دارانی می‌گوید: «الفکره فی الاخره تورث الحکمة و تحیی القلوب» (حلیه، ج ۹، ص ۲۷۸).

(۱۸) این شناخت را می‌توان با شناخت مثال خیر یا حسن در فلسفه افلاطون که مثال همه مثل است مقایسه کرد. فراموش نکنیم که معنای لفظ «ایده» در فلسفه افلاطون که ما آنرا به «مثال» ترجمه می‌کنیم «دیدار» است. البته نمی‌خواهم بگویم که ابراهیم ادهم و به‌طور کلی صوفیه در قرن دوم در اظهار این مطلب لزوماً از فلسفه‌های افلاطون و نوافلاطونی متأثر شده‌اند، هرچند که این عصر آغاز تماس مسلمان با مسیحیان و آشنایی ایشان با آراء نوافلاطونی است.

(۱۹) حلیه، ج ۹، ص ۲۶۴. (۲۰) همانجا.

(۲۱) از «نخستین کسان» ولی نه «نخستین کس». فراموش نکنیم که ابراهیم ادهم در عصر امام صادق (ع) زندگی می‌کرد. امام صادق (ع) موضوع دیدار را، در ارتباط با مفهوم محبت و شوق، مطرح می‌کرده است، و منبع الهامات و استنباطهای امام نیز بی‌شک وحی محمدی (ص) بوده است. این موضوع را امام در تفسیر خود مطرح فرموده است، در تفاسیری که از آیات خاص نموده (درباره تفسیر امام صادق (ع) بنگرید به بخش دوم این مقالات). آیا ابراهیم ادهم در سفر خود به حجاز امام را زیارت کرده است؟ و اساساً امام صادق تا چه اندازه در شکل گرفتن عرفان و تصوف، چه نظری و چه عملی، سهم داشته است؟ این مسأله، علی‌رغم اهمیت زیادی که هم از لحاظ تاریخ تصوف و هم از لحاظ تاریخ تشیع دارد، تاکنون جدا بررسی نشده است.

(۲۲) حلیه، ج ۸، ص ۳۷.

بهشتی، بخصوص عالیترین لذتی که نصیب اولیاء الله می‌گردد، یعنی لذت دیدار خداوند در بهشت، به ما بگوید که بزرگترین مایه بدبختی اهل دوزخ این نیست که به عذاب آتش گرفتار می‌شوند بلکه محروم ماندن از دیدار خداوند است. اهمیت این توصیف این است که ابراهیم از این طریق به معادشناسی صوفیانه و عرفانی بعد تازه‌ای می‌بخشد. دیدگاه ابراهیم و به‌طور کلی دیدگاه صوفیه در صدر تاریخ تصوف دیدگاهی است اخروی، و کمال تجربه‌های معنوی و عرفانی انسان در آخرت تحقق می‌یابد^{۱۷}. بالاترین تجربه‌ای که به انسان دست می‌دهد دیدار خداوند است که در واقع کمال مطلوب (ideal) و فرداعلای (prototype) همه شناخته‌هاست و کشفیات و تجربه‌های دیگر همه در میزان آن سنجیده می‌شود^{۱۸}. بنابراین، موضوع دیدار که به‌عنوان غایت آمال از آن یاد می‌شود، پایه اصلی تصوف و عرفان نظری است.

این معنی را صوفی دیگری در قرن دوم، به نام ابوسلیمان دارانی (متوفی ۲۰۳)، در پاسخی که به احمد بن ابی الحوری (متوفی ۲۳۰) داده بیان کرده است. احمد از او می‌پرسد: «اهل معرفت چه می‌خواهند؟» و ابوسلیمان پاسخ می‌دهد: «والله ما ارادوا الا ما سأل موسى عليه السلام»^{۱۹}، و چیزی که موسی (ع) از خدا خواست دیدار بود که عرض کرد «رَبِّ اَرِنِي انظُرْ لِيكَ» (اعراف: ۱۴۳). به همین دلیل است که دارانی گفته است اگر برای اهل معرفت فقط آیه «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ اِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» نازل شده بود برای ایشان کافی بود^{۲۰}. بنابراین، موضوع رویت از ابتدای نهضت تصوف در قرن دوم به‌عنوان مهمترین موضوعات از حیث معرفت و شناخت مطرح شده است، و ابراهیم ادهم بی‌شک یکی از نخستین کسانی است که در این راه گام برداشته است^{۲۱}. پرسشی که در اینجا پیش می‌آید این است که این معنی را ابراهیم ادهم و معاصران او از کجا و چه منبعی الهام گرفته‌اند.

قبل از اینکه به این پرسش پاسخ گوئیم، بهتر است گزارش ابراهیم را از زبان ابونعیم اصفهانی نقل کنیم. همان‌طور که گفتیم، ابراهیم بهشت را به رخ اهل آتش می‌کشد و می‌گوید:

بُؤْسًا لاهل النار، لو نظروا إلى زوار الرحمن قد حملوا على النجائب يزفون الى الله زفًا، و حشروا و فداً و فدا، و نصب لهم المنابر، و وضعت لهم الكراسي، و اقبل عليهم الجليل جل جلاله بوجهه ليسرهم و هو يقول إلى عبادي إلى عبادي إلى اوليائي المطيعين، اى أحبائي المشتاقين، اى اصفياي المحزونين. ها انذا عرفوني من كان منكم مشتاقا او محبا او متملقا فليتمتع بالنظر الى وجهي الكريم...^{۲۲}

بدا به حال اهل آتش، اگر ببینند که زیارت کنندگان

سخنان ابراهیم در اینجا جنبه عرفانی و صوفیانه دارد نه جنبه کلامی. او از مفاهیم محبت و شوق استفاده می‌کند، همان کاری که عبدالواحد بن زید و رابعه کرده بودند. اما در عین حال شیوه او شیوه خاصی است. ابراهیم نه از محبت و شوق خود سخن می‌گوید نه از آرزو و تمنای خود برای رسیدن به این تجربه. این صحنه چیزی نیست که ابراهیم از راه کشف و تجربه عرفانی به آن رسیده باشد. حادثه مربوط به آخرت است نه دنیا. کسانی که در باره امور اخروی سخن می‌گفتند معمولاً به وحی متوسل می‌شدند و مسلمانان در درجه اول به آیات قرآن یا احادیث پیغمبر (ص) رجوع می‌کردند. ابراهیم ادهم نیز مانند همه صوفیه به قرآن و تاحدودی به حدیث توجه داشته است. ولی منبع یا منابع سنتی او و معاصرانش، بخصوص در امور مربوط به آخرت، فقط قرآن و حدیث نبوده است، چنانکه در گزارش خود در اینجا مستقیماً به قرآن و حدیث اشاره‌ای نکرده است. صوفیه در این عصر از منبع دیگری نیز الهام می‌گرفتند، منبعی که خود مبتنی بر وحی بود، وحیی که به پیامبران پیشین شده بود. به عبارت دیگر، ابراهیم ادهم و بسیاری از صوفیان دیگر در این عصر از منابع یهودی و مسیحی استفاده می‌کردند. این نکته در تاریخ تصوف در قرن دوم و حتی قرن سوم بسیار حایز اهمیت است و جادارد که ما درباره آن، تاجایی که مربوط به معادشناسی و مسأله رؤیت می‌شود، توضیح بیشتری بدهیم.

۳-۱) سنت‌گرایی صوفیه. در گزارشهایی که مورخان صوفیه درباره زندگی و تعالیم مشایخ قرن دوم و سوم نوشته‌اند مکرراً به داستانهایی از ملاقاتهای این مشایخ بازهادهو راهبان مسیحی و گفتگوی با ایشان بر می‌خوریم.^{۲۳} این ملاقاتها و تماسهای مستقیم یکی از راههایی بوده است که صوفیه به واسطه آن با تعالیم عرفانی و همچنین معادشناسی ادیان یهودی و مسیحی آشنا می‌شدند.^{۲۴} علاوه بر آن، گزارشهایی هست که نشان می‌دهد بعضی از صوفیه مستقیماً از آثار مکتوب و کتابهای مقدس، بخصوص تورات، استفاده می‌کرده‌اند. نمونه این گزارشها مطلبی است که از قول ذوالنون مصری (متوفی ۲۴۸) نقل و تصریح کرده‌اند که وی آن مطلب را در تورات خوانده است.^{۲۵} گاهی اوقات این نوع تعالیم در ضمن داستانهایی در باره پیامبران (ع) نقل شده است.^{۲۶} مثلاً ابونعیم اصفهانی، در ضمن سرگذشت ابوسلیمان دارانی، چند داستان آموزنده در باره حضرت عیسی (ع) و یحیی بن زکریا نقل کرده است.^{۲۷} از همه مهمتر مطالبی است که گفته شده است خداوند به پیامبران بنی اسرائیل، از جمله حضرت داود (ع)، وحی کرده است. مفاد این وحیها یا درباره زهد و مذمت دنیا و شهوات است.^{۲۸} یا درباره

امور اخروی، از جمله محبت و شوق.^{۲۹} اوصاف بهشت و صحنه دیدار نیز البته مبتنی بر تفاسیری بوده است که صوفیه از آیات قرآن می‌کردند. ولیکن علاوه بر آن، صوفیه در تکمیل این صحنه از منابع یهودی و مسیحی نیز استفاده می‌کرده‌اند. مثلاً ابراهیم ادهم در يك جا اوصاف اولیا را در ضمن وحیی که خداوند به یحیی بن زکریا کرده است بیان می‌کند و می‌گوید که اولیاء الله در آخرت از «نظر به وجه کریم پروردگار» بر خیردار خواهند شد.^{۳۰} کاملترین گزارشی که در باره بهشت و صحنه دیدار در آثار صوفیه نقل شده است گزارش حارث محاسبی است که ذیلاً درباره آن سخن خواهیم گفت. این گزارش نیز مسلماً با استفاده از منابع یهودی و مسیحی تکمیل شده است.

توجه صوفیه به منابع یهودی و مسیحی جلوه‌ای است از روحیه سنت‌گرایی ایشان، روحیه‌ای که صوفیه با اهل حدیث در آن سهیم بودند. اما سنت‌گرایی این دو یکسان نبوده است. سنت‌گرایی اهل حدیث در اتکای ایشان به قرآن و سنت پیامبر (ص) و حدیث خلاصه می‌شد، درحالی که سنت‌گرایی صوفیه دامنه‌ای وسیعتر داشت که نه تنها قرآن و حدیث پیامبر (ص)، بلکه اقوال زهاد و نساك و بعداً مشایخ صوفیه، و علاوه بر آن، سنتهای یهودی و مسیحی، بخصوص آنچه را ایشان به عنوان وحی می‌شناختند در بر می‌گرفت. این معنی بخصوص در قرن دوم در تصوف رایج بود. معنای عام و شامل سنت‌گرایی چیزی نبود که در قرن دوم فقط به صوفیه اختصاص داشته باشد. در واقع سنت و سنت‌گرایی در قرن دوم بیشتر به همین معنی بود. در قرون بعدی، بر اثر کوششهای اهل حدیث این معنی در فرهنگ اسلامی جای خود را به معنای محدودتر سنت و سنت‌گرایی داد. معنایی که بنا بر آن سنت منحصر به سنت نبوی بود.^{۳۱} و کاری که اهل حدیث و علمای اهل سنت بعداً انجام دادند این بود که این معنی را، که خود در نتیجه يك سلسله فعالیت‌های علمی و نزاعهای عقیدتی پدید آمده بود، از لحاظ زمانی به عقب برگرداندند، یعنی معنای جدید سنت و سنت‌گرایی را بازپس افکندند. اما واقعیت تاریخی غیر از این است. معنای سنت و سنت‌گرایی در قرن دوم چیز دیگری است و در قرن چهارم و پس از آن چیز دیگر. در قرن دوم سنت به طور کلی در تمدن اسلامی معنای عامی داشت و منحصر به سنت النبی نبود. سنت به طور کلی مجموع دانشهایی بود که از نسلهای پیشین به عصر کنونی منتقل شده بود، و در هر شعبه‌ای از علوم از سنتهای خاصی استفاده می‌شد. البته، سنت النبی در جای خود محفوظ بود. اما دانشهای سنتی منحصر به سنن نبوی نبود. مثلاً در فقه (البته در فقه اهل سنت)، از سنتهای فقها و مکاتب دیگر یا از سنت اهل مدینه نیز استفاده می‌شد. در واقع اولین عالمی که سعی کرد سنت النبی و احادیثی را که حامل این سنت بود مافوق همه

چنانکه مثلاً حتی سابقه گریه کردن صوفیه را هم به مسیحیت می‌رساند (ص ۱۵۷)، بدون اینکه توجه کند که حالات روانی انسان به روانشناسی انسان به‌طور کلی بستگی دارد نه به یک دین یا مذهب خاص. ولی به‌هر حال، تحقیق خانم اسمیت در نشان دادن سابقه بعضی از عقاید عرفانی از جمله عقیده به رؤیت در مسیحیت قابل تأمل است.

(۲۵) حلیه، ج ۱۰، ص ۸۲.

(۲۶) محض نمونه بنگرید به حلیه، ج ۱۰، ص ۸۰، ۸۲، ۸۳.

(۲۷) حلیه، ج ۹، ص ۲۶۳ و ۲۶۹.

(۲۸) چنانکه از قول ابوسلیمان دارانی آورده‌اند که گفت: «شهدت مع أبی الأَشبَه جنازةً بعبادان فسمعته يقول: أوحى الله تعالى إلى داود عليه السلام: يا داود، حذر فانذر اصحابك أكل الشهوات، فأن القلوب المتعلقة بشهوات الدنيا عقولها محجوبة عنى» (حلیه، ج ۹، ص ۲۶۰).

(۲۹) حلیه، ج ۱۰، ص ۹۱؛ و نیز رساله قشیری، متن عربی، ص ۶۳۱. از قول مالک دینار نیز نقل کرده‌اند که گفت: «در تورات آمده است که حق تعالی می‌فرماید: شو قناکم فلم تتشاقوا، شما را مشتاق گردانیدم و مشتاق نگشتید.» (تذکره الاولیاء، ص ۵۵).

(۳۰) حلیه، ج ۱۰، ص ۸۲.

(۳۱) این مطلب را ژوین بول در فصل اول کتاب خود به تفصیل شرح داده است:

G. H. A. Juynboll. *Muslim Tradition*. Cambridge, 1985.

ژوین بول در تحقیقات خود به این نتیجه رسیده است که منحصر شدن معنی سنت به سنت النبوی در اواخر قرن اول صورت گرفت و اولین کسی که خود را ملزم به رعایت سنت به این معنی کرد عمر بن عبدالعزیز بود (ص ۳۹-۳۴). ولی به‌هر حال نمی‌توان گفت که این انحصار در سراسر تمدن اسلامی در قرن دوم رعایت می‌شده است.

(۳۲) این تحول البته مربوط به جامعه اهل سنت و فقه ایشان است، و الآ فقه شیعه و به‌طور کلی معارف شیعی که مبتنی بر علوم اهل بیت و سنتی بود که از طرق ائمه منتقل شده بود وضع متفاوتی داشته است. اهمیت امام شافعی در پایه‌گذاری اصول فقه اهل سنت و ارزشی که وی برای سنت النبوی و حدیث قائل شده موضوعی است که جوزف شاخت در کتاب بحث انگیز خود به نام منابع فقه اسلامی شرح داده است:

J. Schacht. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. London, reprint, 1979.

کتاب شاخت، صرف نظر از بی‌توجهی که در آن نسبت به شیعه شده است، هم از جانب اهل سنت و هم از جانب بعضی از محققان غربی مورد انتقاد و اعتراض واقع شده است. در مورد انتقادهایی که محققان غربی از آراء شاخت کرده‌اند بنگرید به کتاب زیر و منابع آن:

W. Graham. *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*. Mouton & Co. The Hague, 1977. p. 12-13.

(۳۳) نمونه بارز مفسرانی که آزادانه در تفسیر خود از منابع یهودی استفاده کرده‌اند مقاتل بن سلیمان (متوفی ۱۵۰) است (بنگرید به «تفسیر قرآنی و پیدایش زبان عرفانی»، نوشته پل نویا. ترجمه اسماعیل سعادت. معارف، دوره ۶، ش ۳، ص ۴-۶۳). در قرون بعد، بخصوص پس از نهضت اهل حدیث بود که مسلمانان با دیدی انتقادی و منفی به «اسرائیلیات» نگاه کردند و کوشیدند حتی المقدور فقط از منابع اسلامی و بخصوص از احادیث پیغمبر برای تفسیر آیات استفاده کنند. ولی «اسرائیلیات» چیزی نبود که مسلمانان، بخصوص مفسران، بتوانند آنها را براحتی کنار بگذارند. یکی از کارهایی که سنیان برای «اسلامی کردن» سنت کردند این بود که بعضی از این اسرائیلیات را به‌عنوان حدیث نبوی معرفی کردند. در این میان البته ائمه اطهار (ع) و تفاسیر اهل بیت را باید مستثنی کرد. در واقع یکی از وجوه حقانیت شیعه امامی خلوصی است که در تفاسیر ائمه، از جمله تفسیر امام صادق (ع)، وجود دارد.

(۳۴) رجوع به سنتهای یهودی و مسیحی و بخصوص کتابهای مقدس ایشان فقط به‌منظور استفاده از آنها و تکمیل حوادث تاریخی و غیره نبوده است، بلکه مسلمانان به‌منظور اثبات حقانیت اسلام و کتاب آسمانی خود قرآن نیز به این تحقیقات روی می‌آوردند، و این عمل نیز از نظر ایشان مجوز قرآنی دارد. (بنگرید به یونس: ۹۴؛ مائده: ۱۸).

سنتهای دیگر قرار دهد و راه را برای محدود شدن معنای سنت به سنت النبوی باز کند امام شافعی بود. شافعی در عالم تسنن از این طریق تحول مهمی در مفهوم سنت پدید آورد و ارزش جدیدی به حدیث بخشید.^{۳۲}

کاری که شافعی کرد در حوزه فقه یعنی در فروع بود. همین کار را پس از او احمد بن حنبل در حوزه عقاید کلامی یعنی در اصول انجام داد، به این معنی که وی حدیث را به‌عنوان یکی از دو منبع اصلی اعتقادات اسلامی تثبیت کرد. منبع دیگر قرآن بود. بدین ترتیب، بر اثر کوششهای علمای اهل سنت در اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم، و در رأس ایشان شافعی و ابن حنبل، معنای سنت به سنت النبوی منحصر شد و استفاده از سنتهای دیگر بتدریج در حوزه‌های علمی از جمله در تصوف، که ابتدا سنت گرا (به معنای عام) بودند و بعد جزو اهل حدیث شدند، کنار گذاشته شد. اما تا پیش از آن دانشمندان و محققان برای بسط و توسعه عقاید اسلامی (البته در عالم تسنن) و همچنین برای تفسیر قرآن^{۳۳} از سنتهای دیگر، از جمله سنتهای یهودی و مسیحی، استفاده می‌کردند.^{۳۴} نهضت تصوف حداقل نیم قرن پیش از شافعی آغاز گشته بود و در این فاصله صوفیه در سنت گرایی خود هیچ مانعی

حاشیه:

(۲۳) مثلاً در باره عبدالواحد بن زید گفته‌اند که اهل سفر بود و مدتی در دمشق و بیت المقدس اقامت گزیده و با راهبی مسیحی در صومعه‌اش ملاقات و گفتگو کرده است (حلیه، ج ۶، ص ۱۵۵). در مورد عقاید عبدالواحد بن زید و مقایسه آنها با عقاید مسیحی بنگرید به:

Margaret Smith. *the Way of the Mystics, the Early Christian Mystics and the Rise of the Sufis*. London, 1931; reprint 1974, p. 183-5.

ابراهیم ادم نیز در ضمن سفرهای خود با راهبان مسیحی ملاقاتهایی کرده است (حلیه، ج ۸، ص ۲۹ و ۳۰) این نوع ملاقاتها در قرن سوم هم اتفاق می‌افتاده است، چنانکه درباره جنید بغدادی داستانی نقل کرده و گفته‌اند که وی با مریدان خود در طور سینا با راهبی مسیحی دیدار و گفتگو کرده است (معارف، دوره ۵، ش ۳، ص ۷۷ و ۷۸).

(۲۴) درباره ارتباط صوفیه با مسیحیان در قرون اولیه بنگرید به:

Margaret Smith. *the Way of the Mystics*

بخصوص صفحات ۴-۱۲۲.

(نتایجی که خانم اسمیت از تحقیق درباره مسیحیان و تأثیر عقاید آنان در تصوف قرون اولیه و عصر پیدایش این مذهب گرفته است در مواردی مبالغه‌آمیز می‌نماید،



به محاسبی و روش او از دو جهت بود، یکی از جهت سنت‌گرایی او که با سنت‌گرایی خاص اهل حدیث فرق داشت؛ دیگر از جهت استفاده‌ای که محاسبی برای تبیین عقاید خود و همچنین ردّ عقاید معتزله و مذاهب دیگر از عقل می‌کرد. جهات دوگانه انتقادات و اعتراضات اهل حدیث به حارث را ما در ضمن مسأله رؤیت در آثار او ملاحظه خواهیم کرد.

عقیده محاسبی در خصوص مسأله رؤیت، به عنوان يك عقیده کلامی، ظاهراً در کتابی که وی در ردّ عقاید معتزله نوشته بوده^{۳۷} و متأسفانه تاکنون پیدا نشده است مطرح گردیده بوده است. این اثر جزو آثار اولیه محاسبی است و به روش متکلمان و با استفاده از عقل و استدلال و همچنین اصطلاحات کلامی تألیف شده است. اهل حدیث با اصل قضیه البته موافق بودند، ولی روش محاسبی را نمی‌پسندیدند، چه معتقد بودند که بدعت معتزله و جهمیّه فقط در عقاید ایشان نیست، بلکه همچنین در روشی است که به کار می‌بردند. به عبارت دیگر، از نظر ایشان، مسلمانان برای رسیدن به عقاید صحیح فقط باید از وحی استمداد نمایند، و این وحی هم فقط وحی محمدی (ص) است که از دوراه به دست ایشان رسیده بود، یکی قرآن، و دیگر سنت و حدیث. بنابراین، محاسبی از نظر ایشان از لحاظی بدعت گذاری کرده بود^{۳۸}.

اتهام اهل حدیث و احمدبن حنبل به محاسبی مبنی بر کلام‌گرایی او اتهام بی‌بایه‌ای نبوده است^{۳۹}، چه حتی در آثار صوفیانه او نیز تأثیر این کلام‌گرایی در الفاظ و اصطلاحاتی که او به کار می‌برد دیده می‌شود. نمونه آن سخنی است که وی در کتاب *الرعاية لحقوق الله*، که مفصلترین و یکی از مهمترین کتابهای صوفیانه اوست اظهار کرده است. در باب کبر خودپسندانه علما، نویسنده مخالفان خود و عقاید ایشان را به‌طور خلاصه چنین معرفی می‌کند.

هم الذين يقولون أنّ القرآن مخلوقٌ وهم الذين يقولون بالوقف والذين يقولون باللفظ والذين يكذبون بالقدر والذين ينكرون أنّ الله يُرى في الآخرة والذين يغلطون الموازين ومنهم الرافضة والمرجئة والحرورية^{۴۰}.

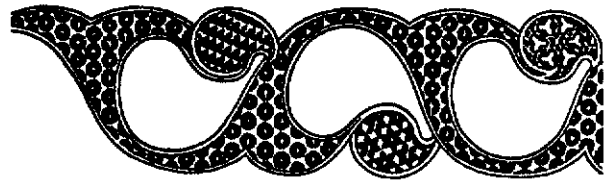
محاسبی در اینجا عملاً وارد میدان مبارزه شده و از موضع اهل حدیث دفاع کرده است. البته، وی فقط صورت مسائل را با الفاظ و اصطلاحات کلامی ذکر می‌کند، اما برای اثبات آنها، چه از طریق عقلی و چه از طریق نقلی، کوششی نمی‌کند. او صرفاً بر باطل بودن عقاید مخالفان اظهار نظر می‌نماید. از جمله مسائلی که ذکر می‌کند مسأله رؤیت خدا در آخرت است که محاسبی صرفاً با اشاره‌ای کوتاه از آن می‌گذرد. اما در همین اشاره کوتاه

نمی‌دیدند که به منابع یهودی و مسیحی^{۳۵} و بخصوص آنچه که ایشان وحی می‌انگاشتند رجوع کنند.

هر چند موضوع دیدار در آخرت به عقیده عموم کسانی که به ایجاب آن قایل بودند، از جمله صوفیه، مبنای قرآنی داشت، اینان در صحنه آرایه‌هایی که از بهشت و مجلس دیدار می‌کردند و در ارتباطی که میان دیدار و مفهوم محبت و شوق قایل می‌شدند، یا برای بسط موضوع یا به منظور تأیید موضع خود، از منابع یهودی و مسیحی استفاده می‌کردند. این استفاده‌ها نه تنها در قرن دوم بلکه حتی در قرن سوم ادامه داشت. در واقع مفصلترین گزارشی که در تصوف در باره صحنه‌های بهشت و نعمتهای بهشتی و تجربه‌های اهل بهشت، از جمله احساس محبت و شوق ایشان، و در نهایت دیدار و گفتگوی آنان با پروردگار تهیه شده است گزارش حارث محاسبی است، نویسنده‌ای که در بحبوحه نزاع میان معتزله و اهل حدیث زندگی می‌کرد.

۲. حارث محاسبی و مجلس دیدار

حارث بن اسد محاسبی (متوفی ۲۴۳) در تاریخ تصوف اسلامی آغازگر دوره‌ای جدید است. وی یکی از اولین نویسندگان صوفی^{۳۶} و اولین نویسنده کثیر التالیف در تصوف است. دوران نویسندگی حارث مصادف است با اوج قدرت معتزله و دوران محنه از يك سو و مقابله سرسختانه اهل حدیث، بخصوص احمدبن حنبل، از سوی دیگر. محاسبی ادامه دهنده راه صوفیان قرن دوم از جمله ابراهیم ادهم است. عقاید او در معادشناسی و موضوع رؤیت و شیوه او در بیان این عقیده از يك جهت همان شیوه صوفیانه است. اما از جهت دیگر، حارث، به خلاف صوفیان پیشین سعی می‌کند با مخالفان خود، از جمله معتزله، وارد بحث شود و از موضع اهل حدیث دفاع کند. این دو جنبه از فعالیت فکری حارث موجب شده است که هم با اهل حدیث هماواز باشد و هم با ایشان فرق داشته باشد. هماوازی او با اهل حدیث از حیث محتوای عقاید است و اختلاف او با ایشان از حیث روش به دلیل همین اختلاف در روش است که وی از طرف ابن حنبل و بعضی دیگر از علمای اهل حدیث مورد انتقاد قرار گرفته است. انتقادات و اعتراضهای اهل حدیث و بخصوص احمدبن حنبل



خدا در این کتاب اظهار می کند تفصیل همان عقیده ای است که صوفیان قرن دوم در ضمن سخنان کوتاه و یا مناجاتهای خود بیان کرده بودند. اما کاری که محاسبی در اینجا می کند این است که می گوشت این مطالب را به شیوه ای «علمی» و نظری عرضه نماید. محاسبی هم روانشناسی محبت و شوق را شرح می دهد و هم مفهوم محبت و شوق را تعریف می کند و هم تا حدودی مسائل معادشناسی را مطرح می سازد. روانشناسی محبت و شوق و احوال محب و مشتاق از نظر محاسبی موضوعی است که در مقاله دیگر بدان خواهیم پرداخت. در اینجا ما توجه خود را به نکاتی که وی درباره محبت و شوق از حیث نسبت آنها با دیدار در آخرت ذکر کرده است معطوف می سازیم.

محبت، از نظر محاسبی، دراصل، «حب الایمان» است و این معنایی است که در آیه «والذین آمنوا اشد حبا لله» (بقره: ۱۶۴) بدان اشاره شده است. محاسبی محبت را نور می خواند و شوق را

حاشیه:

۳۵) مسیحیتی که گاه رنگ نوافلاطونی گرفته بود. بعضی از محققان به تأثیر معادشناسی ایرانی نیز در اسلام اشاره کرده اند. (در مورد تأثیرات خارجی در تصوف و منابع آن بنگرید به: تاریخ التصوف الاسلامی. عبدالرحمن بدوی. کویت، ۱۹۷۵، ص ۶۲-۳۱).

۳۶) قدیمترین اثری که تاکنون در تصوف به دست ما رسیده است رساله «آداب العبادات» شقیق بلخی (متوفی ۱۹۴) شاگرد و مرید ابراهیم ادهم است (معارف، دوره ۴، ش ۱، ص ۱۲۰-۱۰۶). پس از شقیق، مهمترین نویسنده صوفی احمدبن عاصم الانطاکی (۲۱۵-۱۴۰) است که از آثار او فقط قسمتهایی به دست ما رسیده است (بنگرید به حلیه، ج ۹، ص ۹۷-۲۸۰).

۳۷) «وله کتب کثیرة فی الزهد و فی اصول الدیانات و الرد علی المخالفین من المعتزلة و الرافضة» (تاریخ بغداد، ج ۸، ص ۲۱۱، انساب سمعانی، ج ۱۲، ص ۱۰۳). ۳۸) در مورد «عقل گرایی» محاسبی بنگرید به مقاله «محاسبی»، به قلم ماسینیون در دائرة المعارف اسلام، (تحریر اول)، ماسینیون معتقد است که «عقل گرایی» محاسبی مربوط به دوران اولیه زندگی علمی و نویسندگی اوست. پس از این دوره محاسبی خود را وقف تصوف کرده بوده و آثار صوفیانه او مربوط به این دوره اخیر از زندگی اوست.

محاسبی هر چند به دلیل «عقل گرایی» مورد انتقاد اهل حدیث واقع شد، ولی روش او را بعداً اهل سنت پذیرفتند. در واقع راه او همان راه میانه ای است که متکلمان سنت، یعنی ماتریدیه و اشعریه، اتخاذ کردند. شهرستانی در کتاب الملل و النحل به این نکته اشاره کرده و محاسبی را جزو کسانی به شمار آورده است که به خلاف معتزله صفات خداوند را ثابت می کردند، ولی روشی که به کار می بردند همان روش عقلی و کلامی بود. «... و هولاء كانوا من جملة السلف (یعنی از حیث عقاید) إلا أنهم ناشر واعلم الکلام و ایدوا عقاید السلف بحجج کلامیه و براهین اصولیه» (الملل، ج ۱، ص ۹۳) محققان معاصر نیز این مطلب را به تفصیل مورد بررسی قرار داده اند. (بنگرید به مقدمه A. Roman. به ترجمه فرانسوی کتاب التوهم محاسبی:

A. Roman. *Kitab al-Tawahhum*. Paris, 1978, p. 20-24

۳۹) درباره این اتهامات، خطیب بغدادی می نویسد: «وکان احمدبن حنبل یکره لِحارث نظره فی الکلام و تصانیفه الکتب فیه و یصد الناس عنه» (تاریخ بغداد، ج ۸، ص ۲۱۴؛ و نیز انساب سمعانی، ج ۱۲، ص ۱۰۴).

۴۰) الرعاية لحقوق الله. حارث محاسبی. قاهره، ۱۹۷۰، ص ۴۴.

ملاحظه می شود که وی مسأله را به همان صورت و از همان لحاظی که اهل حدیث در نظر می گرفته اند مطرح می سازد. اولاً لفظی که برای دیدن به کار می برد لفظ «رؤیت» است. لفظی که متکلمان و اهل حدیث عموماً به کار می بردند. (بعداً خواهیم دید که محاسبی وقتی می خواهد در ضمن بحث محبت و شوق از این تجربه یاد کند از الفاظ «لقاء» و «نظر» استفاده می کند). ثانیاً او فقط به جایز بودن رؤیت در آخرت می پردازد، و با مسأله رؤیت در دنیا، که بخصوص مورد توجه صوفیه بعدی قرار می گیرد کاری ندارد. به عبارت دیگر، محاسبی هنوز همان «آخرت نگری» و دیدگاه معادشناسی را که در قرون اول و دوم حاکم بوده است حفظ می کند. ثالثاً، محاسبی در ضمن بیان عقیده خود مبنی بر جایز بودن رؤیت در آخرت، مخالفان خود را که منکر رؤیت بودند معرفی می کند و همه آنان را اسیر کبر و خودپسندی می داند.

عبارات فوق، تاجایی که من می دانم، یگانه عبارات صریح در آثار موجود محاسبی است که نویسنده در آن مسأله رؤیت را با استفاده از مفاهیم و تعبیرات کلامی مطرح کرده است. این مسأله در آثار دیگر محاسبی همواره به شیوه صوفیانه مطرح گردیده؛ هر چند که گاهی در همین آثار نیز در ضمن اشاره به موضوع رؤیت از مفاهیم و تعبیرات کلامی استفاده شده است. به هر حال، در همین آثار صوفیانه است که سنت گرایی خاص محاسبی مطرح می شود.

یکی از این آثار کتاب المحبة است. متن کامل این کتاب که ظاهراً نخستین اثری است که در تصوف درباره محبت نوشته شده است در دست نیست، اما خوشبختانه ابونعمین اصفهانی بخشهایی از آن را در حلیه الاولیاء آورده است. موضوع این کتاب، همان طور که عنوان آن حکایت می کند، محبت است، محبتی که میان انسان و خداست. همراه با مفهوم محبت، یک مفهوم عمده دیگر در این کتاب معرفی می شود و آن مفهوم شوق است. شوق انگیزه ای است در انسان که موجب می شود همه هم او در نهایت متوجه یک چیز گردد و آن دیدار حبییب یعنی پروردگار است، دیداری که در آخرت تحقق می یابد. بنابراین، کتاب المحبة عمدتاً بر مدار این سه مفهوم، یعنی محبت و شوق و دیدار، تألیف شده است.

عقیده ای که محاسبی درباره محبت و شوق و سرانجام دیدار

گزارشهایی را که دربارهٔ امور اخروی در فرهنگ دینی زمان او موجود بوده است جمع آوری و شرح کرده است. پس از اینکه دوزخ و مراتب آن را شرح می‌دهد، به وصف بهشت و مراتب آن^{۴۵} و نعمتهای گوناگونی که نصیب اهل بهشت می‌گردد می‌پردازد. هر مرحله از سیر اخروی را نویسنده با خطاب «فَتَوَهُم» آغاز می‌کند،^{۴۶} و با این خطاب از خواننده می‌خواهد که از قوهٔ وهم خودممد بگیرد و صحنه‌ای را که او وصف می‌کند مجسم نماید.

شیوهٔ محاسبی شیوه‌ای است هنرمندانه، و صحنه‌هایی که وی برای ما مجسم می‌سازد صحنه‌هایی است زنده که هم مؤمنان را سخت تحت تأثیر قرار می‌دهد، و هم خوف ازدوزخ را در ایشان بیدار می‌کند و هم سرور و شادی بیمانندی را که در بهشت نصیب اهل بهشت می‌گردد به یادشان می‌آورد. مجالس روحانی با بوهای خوش عطر آگین و نواهای دلکش و دلبران ماهروی و خوشخوی با خوراکیها و میوه‌های دلچسب و آب و می و شیر در جویبارها و در جامهای گوهر نشان که از دست ساقی به بهشتیان داده می‌شود همه یک به یک شرح داده شده است. همهٔ اسباب عیش و تنعم و شادی و خوشدلی آماده است. ساقی و مطرب^{۴۷} و می جمله مهیاست، ولی... یک چیز کم است، چیزی که کمال عیش بی آن مهیا نمی‌شود، و آن یار است.

یار و دیدن روی او و شنیدن سخن او مژده‌ای است که پس از درک لذتهای بهشتی به مؤمنان خاص داده می‌شود. این، در واقع، موهبتی است و نعمتی است افزون بر همهٔ نعمتها که تاکنون نصیب اهل بهشت گشته است: «فَإِنَّ لَكَ فِيهَا الزِّيَادَاتِ وَالنَّظَرَ إِلَى وَجْهِ رَبِّكَ»^{۴۸}. عامهٔ مؤمنان با بهشت و نعمتهای آن خرسند بوده‌اند، ولی خواص، که عمری را در انتظار دیدن وجه پروردگار به سر برده‌اند بیتابانه لحظه شماری می‌کنند، و سرانجام لحظهٔ موعود فرا می‌رسد. حجابها از میان برداشته می‌شود و پروردگار محبوب ایشان در کمال حسن و دلبری ظاهر می‌شود و چشم دوستان را به زیارت خود روشن می‌گرداند.

ثم رفع الحجب، فبيننا هم في ذلك اذ رفعت الحجب فبداهم ربهم بكماله، فلما نظروا اليه و إلى مالم يحسنوا ان يتوه هموه ولا يحسنون ذلك ابداناً لأنه القديم الذي لا يشبه شئ من خلقه^{۴۹}.

بیان محاسبی در اینجا بیانی است شاعرانه. صحنه‌ای که او برای ما ترسیم می‌کند صحنه‌ای است از یک مجلس عاشقانه که عاشق در آن به دیدار دوست نایل می‌شود و قلب او از مشاهدهٔ کمال حسن و جمال معشوق از شادی و سرور لبریز می‌گردد. عقیده‌ای که وی اظهار می‌کند البته عقیده‌ای است صوفیانه. اما در عین حال این عقیده همان چیزی است که متکلمان در عصر

هم نوری می‌داند که از محبت ساطع شده است. بنابراین، محبت و شوق، هر دو، در اصل يك حقیقت است، و به همین دلیل است که گاه محاسبی می‌گوید حب به خدا شدت شوق است (ان الحب لله هو شدة الشوق) و گاه می‌نویسد که بین حب و شوق فرقی نیست، و شوق در واقع فرعی است از فروع محبت^{۴۱}.

محبتی که محاسبی دربارهٔ آن سخن می‌گوید محبت انسان با خداست. انسان محب است و خداوند محبوب یا حبیب. شوق نیز دقیقاً روی به حبیب دارد، زیرا انسان نمی‌تواند به چیزی جز حبیب مشتاق باشد. («الحب هو الشوق لانك لا تشتاق الا إلى حبیب»^{۴۲}). شوق طلب است، آرزویی است برای رسیدن به محبوب، و کوششی است برای تحقق این آرزو. اما این آرزودر دنیا تحقق نمی‌یابد. فقط در آخرت است که مشتاقان می‌توانند به آرزوی خود برسند و از دیدار روی حبیب و شنیدن سخن او در بهشت برخوردار گردند. محاسبی همین آرزومندی و سروری را که مشتاقان در دنیا احساس می‌کنند بهترین چیزها می‌داند و می‌نویسد «وانعم الاشیاء لقلوب العابدين وأدومها لها سرور الشوق الی قرب الله واستماع كلامه والنظر الی وجهه»^{۴۳}.

موضوع کتاب المحبة محبت است و شوق از این حیث که فرع محبت است و دیدار از این حیث که قبلهٔ شوق است در این اثر مورد بحث قرار گرفته است. اما محاسبی در دو اثر دیگر خود مستقیماً به موضوع دیدار می‌پردازد و صحنه‌ای را شرح می‌دهد که انسان در پیشگاه پروردگار قرار می‌گیرد و به روی او نظر می‌افکند و سخن او را گوش می‌کند. این دو اثر یکی کتاب التوهم است و دیگر کتاب البعث والنشور. موضوع هر دو کتاب معادشناسی است و نویسنده سعی دارد اموری را که پس از مرگ دست می‌دهد تا آخرین و عالیترین مرتبه که مرتبه دیدار است به تفصیل شرح دهد. کتاب التوهم از کتاب البعث هم مفصلتر است و هم منظمتر، و در انتساب آن به محاسبی هیچ تردیدی نیست، در حالی که بعضی از محققان در انتساب کتاب البعث به محاسبی شك کرده‌اند^{۴۴}. در اینجا ما سعی خواهیم کرد صحنهٔ دیدار را از روی کتاب التوهم شرح دهیم و فقط گاهی برای تکمیل بحث به مطالب کتاب دیگر اشاره خواهیم نمود.

محاسبی در کتاب التوهم بسیاری اخبار و روایات و

از لفظ «نظر» استفاده کرده است، و این تصادفی نیست. همان طور که دیدیم، صوفیه گاهی برای بیان همین معنی از لفظ «لقاء» استفاده کرده‌اند. معنای اصلی هر سه لفظ همان دیدن به چشم سراسر است که گاهی نیز «ابصار» خوانده می‌شود.^{۵۴} هر يك از این

حاشیه:

(۴۱) حلیه، ج ۱۰، ص ۷۸-۹ «فلا فرق بین الحب والشوق اذا كان الشوق فرعاً من فروع الحب الاصلی».

(۴۲) همانجا. (۴۳) همان، ص ۸۷.

(۴۴) بنگرید به استاد السائرنین، الحارث بن اسدالمحاسبی. تألیف عبدالحمید محمود، قاهره، ۱۹۷۳. ص ۷۱ (عبدالحمید محمود بضرر قاطع حکم می‌کند که کتاب البعث از محاسبی نیست، ولی دلائل او قانع‌کننده نیست.)

(۴۵) در مورد مراتب و درجات بهشت در فرهنگ اسلامی و مقایسه آن با عقاید مسیحیان در این باره، بنگرید به کتاب آسین پالاسیوس به نام اسلام و کمندی الهی. ص ۱۴۷ به بعد:

M. A. Palacios. *Islam and the Divine Comedy*. Trans. H. Sutherland. London, 1968 [first edition, 1926].

(۴۶) از همین جاست که این کتاب به این نام خوانده شده است. امروزه ما لفظ «توهم» را برای امور واهی یا غیر واقعی به کار می‌بریم. محاسبی نیز البته لفظ «توهم» را در مورد امور «غیر واقعی» به کار می‌برد، اموری که مربوط به حیات پس از مرگ است. اما غیر واقعی بودن این امور به معنای باطل بودن یا غیر حقیقی بودن آنها نیست. آخرت و امور مربوط بدان از امور دنیوی حقیقتی است. امروزه ما به جای لفظ «توهم»، به معنایی که محاسبی در نظر داشته است، معمولاً از لفظ «تخیل» یا «تصور» استفاده می‌کنیم. ولی از آنجا که امور اخروی هرگز در دنیا مشاهده نمی‌شود، نه لفظ «تصور» درست است و نه لفظ «تخیل».

(۴۷) از جمله نعمتهای بهشتی نغمه‌ها و الحان خوش است. بعضی از آنها صوت تسبیح ولدان و خدام است که محاسبی درباره آن می‌گوید «ورفعت الولدان والخدام أصواتهم تسبیحاً و تهلیلاً مجابوۃ لکما فیما حسن تلك الأصوات بتلك النغمات» (التوهم، ص ۸-۴۷). در بعضی از گزارشها، علاوه بر اصوات روحانیون، به صوت داود نیز اشاره شده است. این مطلب را از قول ذوالنون مصری نقل کرده‌اند که گفته‌اند وی آن را در تورات خوانده است. «فلو رأیت داود و قد أتى بمنیر رفیع من منابر الجنة... ثم ابتداء داود بتلاوة الزبور علی سکون القلب عند حسن حفظه و ترجمه و تسکینه الصوت و حسن تقطیعه...» (حلیه، ج ۱۰، ص ۸۲-۳). این مطلب را محاسبی در زمان ذوالنون در کتاب المحبه نقل کرده است، و ماسینیون آن را با مجالس سماع و رواج یافتن آن در قرن سوم مرتبط دانسته است. (بنگرید به مقاله ماسینیون در مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی، ج ۱، تهران، ۱۳۶۸، ص ۱۷).

(۴۸) التوهم، ص ۳۷.

(۴۹) همان، ص ۵۹.

(۵۰) و به همین جهت به حدیث روایت ماه که به صحت آن یقین داشته است اشاره‌ای نمی‌کند و از آن به عنوان يك دليل استفاده نمی‌کند.

(۵۱) التوهم، ص ۵۹.

(۵۲) درباره «سلام» در مجلس دیدار بنگرید به روح الارواح، تألیف شهاب الدین سمعانی، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۸، ص ۲۷-۲۱.

(۵۳) التوهم، ص ۶۰.

(۵۴) البته نویسندگان بعدی تفاوتی برای معانی این الفاظ قائل شده‌اند. مثلاً «لقاء» را بیشتر برای دیدن به چشم دل به کار برده‌اند، در حالی که «رؤیت» و «ابصار» و «معاینه» را برای دیدن به چشم سر. «نظر» را نیز گاهی به هر دو معنی، یعنی دیدن به چشم سر و دیدن به چشم دل یا به چشم عقل به کار برده‌اند و این معانی را فقط از روی مذهب نویسنده و عقاید کلی او می‌توان تشخیص داد.

محاسبی آن را انکار می‌کردند و اهل حدیث اثبات. ولی محاسبی کاری با این انکار و اثبات ندارد.^{۵۰} با همه این احوال، تأثیر این نزاع در الفاظی که محاسبی به کار می‌برد دیده می‌شود. وقتی می‌گوید «القدیم الذی لایشبه شیء من خلقه» خدا را تنزیه می‌کند و در واقع به متکلمانی که صوفیه و اهل حدیث را متهم به مشبهی بودن می‌کردند پاسخ می‌گوید.

گزارش محاسبی ادامه می‌یابد. در همان لحظه‌ای که چشم معبان به روی دوست می‌افتد و از لذت بصری بهره‌مند می‌شوند، ادراک دیگری به ایشان دست می‌دهد، و آن شنوایی است. خداوند در لحظه دیدار با اولیاء خود سخن می‌گوید و قلب ایشان با شنیدن کلام الهی از شادی مالا مال می‌گردد. مؤمنان قبلاً در بهشت دلکشترین اصوات و نغمه‌ها را شنیده بودند. اما آنچه ایشان در مجلس دیدار می‌شنوند چیز دیگری است. شادی و سروری که از شنیدن کلام الله بر دل ایشان غلبه می‌کند با هیچ نغمه‌ای و صوتی قابل مقایسه نیست. مانند آن نه در دنیا یافت می‌شود و نه در بهشت. همان گونه که محاسبی روی خدا را بی‌مانند دانست کلام او را هم بی‌مانند می‌داند - «لأنهم یسمعون کلام من لایشبه شیئا من الاشیاء».^{۵۱} در اینجا نیز نویسنده سعی می‌کند به اعتراضی که متکلمان به او خواهند کرد پاسخ گوید و تأکید کند که کلام خدا شبیه به کلام انسان یا مخلوقات دیگر، چه در دنیا و چه در بهشت، نیست.

خداوند به دوستان خود سلام می‌کند و ایشان به او پاسخ می‌گویند. این سلام و علیک، که صوفیه مکرراً در آثار خود بدان اشاره کرده‌اند در حقیقت مبتنی بر آیه قرآن است^{۵۲} (حشر: ۲۳).

پس از آن گفتگو ادامه می‌یابد. در حالی که اولیاء الله به روی پروردگار می‌نگرند، به عزت و جلال و عظمت و رفعت مکان او سوگند می‌خورند که «ما قدر ترا چنانکه شایسته است نشناختیم و حق ترا چنانکه سزاوار است ادا نکردیم. پس بر ماست که ترا سجد کنیم». و در حال، سر به سجود فرودمی‌آورند. اما، در همین لحظه، خداوند ایشان را از این عمل باز می‌دارد و می‌گوید: «سرهای خود را بلند کنید که اکنون زمان عمل و عبادت نیست، بلکه زمان شادی و نظر است».^{۵۳}

در اینجا، چنانکه ملاحظه می‌شود، نویسنده به جای «رؤیت»

الفاظ را نویسندگان معمولاً به دلیل نکاتی اختیاری می‌کنند که می‌خواهند در ضمن بحث به آنها اشاره نمایند.

اینکه محاسبی در این کتاب گاهی از لفظ «نظر» استفاده می‌کند دو دلیل دارد: یکی اینکه او می‌خواهد دیدن را به عنوان شناسایی (یعنی نظر) با عمل مقایسه کند، ولذا مانند فلاسفه از لفظ «نظر» استفاده می‌کند. البته دیدگاه محاسبی دیدگاه فلسفی نیست بلکه دیدگاهی است دینی و اخروی، و به همین دلیل وی از دو لفظ «عمل» و «نظر» معانی خاصی اراده می‌کند. از دیدگاه دینی، عمل و نظر هر دو متوجه خداوند است. عمل انسان عبادت است و منظور از آن نزدیک شدن به پروردگار است. نظر نیز که شناخت باری تعالی است، شناخت بی‌واسطه، روی به خداوند دارد. محاسبی، به خلاف فلاسفه، این دو معنی را از لحاظ اخروی در نظر می‌گیرد. عبادات در دنیا صورت می‌گیرد ولیکن نتیجه آنها در آخرت معلوم می‌شود. نظر نیز، که کمال شناخت است، در آخرت تحقق می‌یابد. و اما برای سنجش عمل و نظر محاسبی به دو مرتبه اخروی قایل می‌شود، یکی بهشت و نعمتهای بهشتی که درازاء اعمال و طاعات به مؤمنان داده می‌شود، و دیگر مرتبه‌ای بالای بهشت و نعمتهای آن که مختص اهل محبت است، و در این مرتبه است که اهل محبت یا اولیاء به دیدار حق نایل می‌آیند. بنابراین، برتری نظر از عمل، به اصطلاح فلسفی مبنای وجودشناسی (انتولوژیک) پیدا می‌کند. اولیاء الله از این حیث که اهل طاعت و عمل بوده‌اند نتیجه یا ثواب اعمال خود را در بهشت تجربه می‌کنند و از نعمتهای گوناگون بهره‌مند می‌شوند، و اما از این حیث که به مقام ولایت رسیده‌اند، از مرتبه نعمتها فراتر رفته به دیدار خداوند نایل می‌شوند. در این مرتبه زحمت تکلیف و عمل از ایشان برداشته می‌شود. به همین دلیل، ایشان را از سجده کردن معاف می‌دارند. بنابراین، تجربه اولیا در این مرتبه، از آنجا که شناسایی محض است و عمل در آن نیست، نظر خوانده شده است. این وجه فلسفی واژه نظر بود.

و اما این واژه وجه معنایی دیگری دارد که اهل تصوف بدان توجه داشته‌اند. «نظر» یکی از واژه‌های زبان محبت و عشق است. در این زبان وقتی محب یا عاشق محبوب یا معشوق را می‌بیند، این تجربه را اصطلاحاً «نظر» می‌خوانند. اولین دیدار را نیز «نظر اول» می‌خوانند.^{۵۵} صوفیه، که از محبت انسان با خدا سخن می‌گویند، دیدار خدا را «نظر» خوانده‌اند، چه خداوند حبیب یا معشوق است. دقیقاً به همین دلیل است که محاسبی نیز به جای لفظ «رؤیت» از لفظ «نظر» استفاده کرده است. همانطور که بهشت و نعمتهای بهشتی در ازاء اعمال و طاعات مؤمنان است، نظر به روی کریم پروردگار نیز پاسخی است به محبت و شوقی که خواص مؤمنان نسبت به خداوند داشته‌اند. این وجه معنایی «نظر»

را در سخنان دیگری از محاسبی به وضوح مشاهده می‌کنیم. سخنان مزبور در واقع مقدمه دیدار است. محاسبی پس از اینکه اولیاء را از مراحل گوناگون در بهشت عبور می‌دهد، سرانجام ایشان را به جایگاه موعود می‌آورد. پیش از اینکه محب به دیدار حبیب برسد، او را به کوی یار می‌آورد و در پشت خیمه و بارگاه او نگه می‌دارند. در این هنگام فرستاده‌ای از جانب یار مژده‌ای برای محب می‌آورد و می‌گوید که حبیب اراده کرده است که محب او را ببیند. این فرستاده را محاسبی در کتاب التوهم به اسم معرفی نمی‌کند. در این کتاب نویسنده از فرشتگان به عنوان واسطه‌هایی میان خداوانسان یاد می‌کند.^{۵۶} ولی در کتاب البعث جبرئیل را به اسم وارد صحنه می‌کند. جبرئیل است که پیام پروردگار را به اولیای او می‌رساند و ایشان را از تجربه‌ای که قرار است ایشان را دست دهد خبر می‌کند. پس از این پیام، فرستاده حبیب پرده را بالا می‌زند و بدین ترتیب مشتاقان را به آرزوی دیرین خود می‌رساند. برداشتن حجاب کاری است که خداوند خواسته و به جبرئیل (ع) فرمان آن را داده است. کلماتی که محاسبی از خداوند نقل می‌کند حائز اهمیت است. خداوند می‌فرماید: «یا جبرئیل، ارفع الحجاب، حجاب نوری، حتی ینظرون اولیایی الی وجهی الکریم»^{۵۷}. واژه‌های «حجاب» و برداشتن آن، «نظر»، «اولیاء»، «وجه» همه واژه‌هایی است که به زبان عشق و عاشقی تعلق دارد. با استعمال این الفاظ، از جمله لفظ «نظر»، محاسبی به خواننده القا می‌کند که این مجلس مجلس انس است، مجلسی است که محب مشتاق به دیدار روی حبیب نایل می‌آید.

هر چند که محاسبی در اینجا با استفاده از واژه‌های زبان عشق فضایی عاشقانه و عرفانی ایجاد می‌کند، در انتهای فرمان خداوند عبارتی را اضافه می‌کند که خواننده را ناگهان از این فضا بیرون برده به یاد نزاعهای خشک کلامی می‌اندازد. سایه سنگین مسائل اجتماعی و سیاسی و عقیدتی روزگار محاسبی حتی در بهشت و در شیرینترین لحظات هم دست از سر او بر نمی‌دارد. به دنبال فرمان الهی، پس از اینکه خداوند به محبان و اولیای خود اجازه می‌دهد تا به وجه کریم او نظر بیندازند، محاسبی بلافاصله اضافه می‌کند: «بلاکیف و لا این». این فید که ظاهراً جزء فرمان نیست تذکر و

هشدار است که نویسنده به خواننده می‌دهد، و با این تذکر قصد دارد بار دیگر دفع دخل مقدر کند و خود را از تیررس متکلمان جهمی و معتزلی دور نگاهدارد. این تذکر محتاطانه مسلماً نتیجه فشارهایی است که محاسبی نیز در مورد مسأله رؤیت احساس می‌کرده است. اسلاف محاسبی در قرن دوم نیازی به رعایت چنین احتیاطی احساس نمی‌کردند، ولی اخلاف او، بخصوص از قرن چهارم به بعد، به شدت بیشتر آن را احساس می‌کردند.

✽

صحنه‌ای که محاسبی درباره دیدار اخروی ترسیم کرده است صحنه‌ای است که وی با استفاده از آیات و احادیث و گزارشهای مشایخ صوفیه در قرن دوم، از جمله گزارش ابراهیم ادهم، تهیه کرده و به کمک اخبار و روایات یهودی - مسیحی تکمیل کرده است. اما این گزارش تنها گزارشی نیست که اهل سنت در مورد رؤیت خدا در آخرت در آثار خود نقل کرده باشند. در کتابهای حدیث دست کم یک گزارش دیگر در مورد صحنه دیدار نقل شده است که بکلی خالی از مفاهیم و مضامین عرفانی است. این گزارش در پاره‌ای از کتابهای حدیث از قول ابوهریره روایت شده است. وقتی از حضرت رسول (ص) سؤال می‌کنند که آیا ما پروردگار خود را در قیامت خواهیم دید یا نه؟ حضرت ابتدا با استفاده از تمثیل رؤیت ماه در شب بدر پاسخ مثبت می‌دهد. به دنبال آن، راوی، ظاهراً برای اینکه چگونگی دیدار را وصف کرده باشد، از قول پیغمبر (ص) نقل می‌کند که:

خداوند مردم را در روز قیامت جمع می‌کند و می‌گوید که هر کس هر چیزی را که می‌پرستیده اکنون از او پیروی کند. پس کسی که خورشید را می‌پرستیده از خورشید پیروی کند و کسی که ماه را می‌پرستیده از ماه و کسی که طاغوتها را می‌پرستیده از طاغوتها. و در میان این امت منافقانی هم هستند که خداوند با صورتی غیر از صورتی که این منافقان با آن آشنایی دارند نزد ایشان می‌آید و می‌فرماید: «من پروردگار شما هستم». پس منافقان می‌گویند: «ما از توبه خدا پناه می‌بریم. ما تا زمانی که خداوند نزد ما آید در این مکان خواهیم ماند. و هرگاه پروردگاران بیاید او را خواهیم شناخت». پس خداوند تعالی با صورتی که ایشان می‌شناسند (فی صورته‌التي يعرفون) نزدشان خواهد آمد و به آنها خواهد گفت: «من پروردگار شما هستم». پس آنها خواهند گفت: «تو پروردگاری» و از او پیروی خواهند کرد...^{۵۸}

چنانکه ملاحظه می‌شود، در این گزارش نه از مفهوم محبت و شوق یاد شده است نه از مفهوم ولایت. در گزارش صوفیانه،

مجلس دیدار دقیقاً به عنوان يك مجلس عاشقانه وصف شده و جایگاه رؤیت نیز بالای بهشت است که هر کس را بدان راه نیست. اما در این گزارش رؤیت پروردگار موهبت خاصی نیست، و اصلاً جایگاه آن در بهشت نیست. زمان دیدار البته در آخرت است، ولی این تجربه تجربه‌ای است معمولی، در عرض تجربه‌های دیگر اخروی، این گزارش نشان می‌دهد که همه کسانی که به رؤیت خدا در آخرت معتقد بودند، تا قرن سوم، لزوماً این تجربه را به عنوان يك تجربه عرفانی در نظر نمی‌گرفتند و صحنه دیدار برای ایشان يك مجلس انس، مجلسی که عاشق در آن به دیدار معشوق می‌رسد، نبوده است. خوشبختانه این صحنه غیر عرفانی در تمدن اسلامی به دست فراموشی سپرده می‌شود، و در عوض صحنه‌ای که در اذهان زنده می‌ماند صحنه‌ای است که محاسبی و صوفیان دیگر برای ما ترسیم نموده‌اند. صوفیه با استفاده از همین صحنه و همین مجلس عاشقانه تصویر عمیق‌تر و با شکوه‌تر و پر ارزشتری از بهشت وارد فرهنگ اسلامی، بخصوص ادبیات و شعر، می‌کنند و لذا بذات بهشتی را از سطح خوردن و نوشیدن آشامیدنیهای بهشتی و پوشیدن لباسهای فاخر و زندگی در قصرها و نزدیکی با حوران بهشتی^{۵۹} به سطح معرفت و شناخت بی‌واسطه خداوند، یعنی دیدار جمال او، ارتقاء می‌دهند.

[قسمت دوم مقاله در شماره بعد]

حاشیه:

۵۵) از لحاظ شرعی نیز وقتی درباره دیدن زن نامحرم یا امرد حکم می‌کنند این تجربه را «نظر» می‌خوانند. در عربی معمولاً نظر اول را «النظرة الاولى» خوانده‌اند که چون غیر ارادی است حلال است، ولی نظر دوم، «النظرة الثانية»، را حرام دانسته‌اند. (مثلاً بنگرید به کتاب المنهيات، حکیم الترمذی، بیروت، ۱۹۸۵/۱۴۰۵، ص ۴۸). این موضوع را نویسندگان متأخر حنبلی از جمله ابن جوزی (در ذم الهوی) و ابن قیم الجوزیه (در روضة المحبین) به تفصیل مورد بحث قرار داده‌اند. بحث نظر یکی از موضوعاتی است که بعداً در همین سلسله مقالات به آن باز خواهیم گشت.

۵۶) نقش فرشتگان در بهشت موضوعی است که مشایخ و نویسندگان دیگر صوفیه نیز در این عصر بدان توجه داشته‌اند. مثلاً حکیم الترمذی در کتاب الریاضة (قاهره، ۱۹۴۷، ص ۸۴) از فرشتگان متعدد در بهشت یاد می‌کند و وظایف آنها را برمی‌شمارد. در خصوص جبرئیل (ع) و وظایف آن حضرت در دنیا و آخرت می‌گوید: «موکل فی الدنيا بآداء الوحي و تبلیغ الرسالة و يوم القيامة بوزن الاعمال فی الجنة بالنداء من بطنان العرش للزيارة الی رب العالمین».

۵۷) البعث والنشور. به کوشش محمد عیسی رضوان، بیروت، ۱۴۰۶/۱۹۸۶، ص ۳۵.

۵۸) بنگرید به صحیح بخاری، اذان: ۱۲۹، توحید: ۲۴؛ صحیح مسلم، ایمان: ۲۹۹.

۵۹) برای اطلاع از اوصافی که اهل سنت درباره لذایذ بهشتی از زبان پیغمبر (ص) نقل کرده‌اند، محض نمونه رجوع کنید به سنن ابن ماجه، زهد، باب صفة الجنة (۳۹)، احادیث ۴۱-۴۳۲۸.