

۳. قرن سوم در بغداد

۳-۱) ذوالنون در بغداد. یکی از گزارشهایی که محاسبی از قول مشایخ دیگر در کتاب *المحبة* نقل کرده است مطلبی است که می‌گوید صوفی معروف مصری، ذوالنون، آن را در تورات خوانده است. این مطلب که قبلاً هم بدان اشاره کردیم در وصف مجلس دیدار در بهشت است، مجلسی که ابتدا فرشتگان در آن با آوازه‌های دلکش به تسبیح پروردگار می‌پردازند و سپس حضرت داود با صدای خوش به تلاوت زبور می‌پردازد، و آنگاه اهل جنت به غایت آرزوی خود که دیدار روی پروردگار است نایل می‌شوند. محاسبی گزارشهای دیگری در این باره از قول مشایخ سلف، از جمله ابراهیم ادهم، نقل کرده است. اما ذوالنون جزو مشایخ سلف نیست. او دقیقاً معاصر محاسبی بوده و در سال ۲۴۸ فوت کرده است.

رؤیت ماه در آسمان (۵)

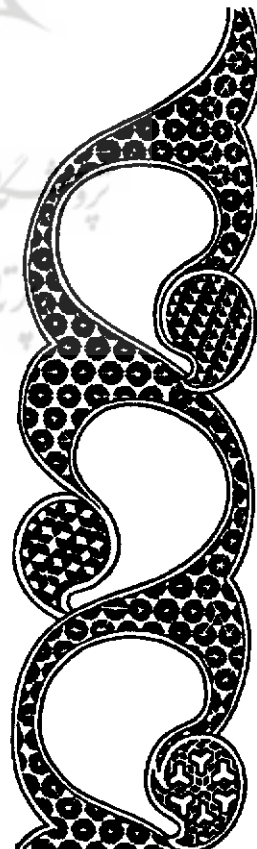


## دیدار دوست (۲)

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

ذوالنون ظاهراً اولین صوفی است که، به سبب عقاید صوفیانه خود، در جو معتزلی بغداد در سال ۲۱۴ در معرض اتهام قرار گرفته و مدتی را در زندان به سر برده است.<sup>۱</sup> یکی از عقاید ضد معتزلی او عقیده به رؤیت خداست، عقیده‌ای که وی برای اظهار آن غالباً از لفظ «رؤیت» استفاده کرده است. ذوالنون مستقیماً وارد بحثهای کلامی نمی‌شود، بلکه عقیده خود را با همان شیوه‌ای که میان صوفیه مرسوم بوده است و با استفاده از مفهوم محبت و شوق اظهار می‌کند. روی خدا قبله مشتاقان است و دیدار آن نیز به آخرت موکول شده است. یکی از او می‌پرسد: «متی اشتاق إلی ربی؟» در جواب می‌گوید: «إذا جعلت الآخرة لك قراراً...»<sup>۲</sup>. در یکی دیگر از جملاتی که از ذوالنون نقل شده است باز به این جنبه اخروی تصریح شده است. می‌گوید: «ما طابت الدنيا إلا بذكره ولا طابت الآخرة إلا بعفوه ولا طابت الجنان إلا برؤيته»<sup>۳</sup>. ذوالنون هم برای دنیا و هم برای آخرت و هم برای بهشت خوشی و طبیعتی در نظر می‌گیرد. انسان در دنیا با ذکر خدا می‌تواند دل خوش باشد، در آخرت با عفو او، و بالأخره در بهشت با رؤیت او. بنابراین، رؤیت شریفترین و عالیترین تجربه‌ای است که مؤمنان می‌توانند به آن دست یابند، آن هم البته در بهترین جا، یعنی بهشت، نه در این سرای پست (دنیا)<sup>۴</sup>.

نصرالله پورجوادی



ذوالنون، هرچند مدتی در بغداد به سر برده است، بغدادی نبوده است. اما بغداد در قرن سوم، بخصوص در نیمه دوم آن، مهمترین مرکز تصوف در عالم اسلام بود و چندین شیخ و نویسنده بلندآوازه، از جمله ابوالعباس ابن عطا و ابوسعید خراسی و ابوالحسین نوری و جنید بغدادی، همزمان با هم در این شهر زندگی می‌کردند و عقاید صوفیانه خود را به مریدان و شاگردان تعلیم می‌دادند. یکی از این عقاید عقیده به رؤیت خدا بود که همه این مشایخ بدان قایل بودند و در تعالیم شفاهی یا در آثار مکتوب

کرده است، یعنی به برتری مرتبه رؤیت یا «نظر» از مرتبه بهشت و نعمتهای بهشتی که مرتبه طاعت و عمل است.

۳-۳) ابن عطا و تفسیر قرآن. خواص مؤمنان، یعنی کسانی که به دیدار خداوند نایل می‌شوند، به اسامی دیگری نیز نامیده شده‌اند. یکی از این اسامی «ابرار» است. این اسم نیز مانند «اولیا» منشأ قرآنی دارد. ابوالعباس ابن عطا (متوفی ۳۰۹)، که از مشایخ بنام بغداد در قرن سوم و اوایل قرن چهارم است، در تفسیری که بر قرآن نوشته است، در تفسیر آیه «إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ عَلَىٰ الْأَرَائِكِ يُنظَرُونَ» (مطففین ۲۲: ۲۳)، به پیروی از قرآن، آن دسته از اهل بهشت را که به مقام مشاهده و نظر می‌رسند ابرار می‌خواند. معنای ابرار را در اینجا می‌توان از راه تحلیل مفهوم نظر درک کرد. ابن عطا در اینجا لفظ «نظر» را به «رؤیت» یا «دیدن» تفسیر می‌کند، و مانند محاسبی و صوفیان دیگر، این معنی را با محبت مرتبط می‌سازد. این ارتباط را وی از راه توضیحی که درباره ارکان اسلام و نفس می‌دهد روشن می‌نماید:

از برای اسلام ارکانی است، همان گونه که از برای نفس نیز ارکانی است. دو پای انسان صبر و ورع است، دودست او زهد و قناعت، دو گوش او خوف و رجا، دو چشم او شوق و محبت، و زبان او علم و فطنت. پس هر کس که این ارکان را در راه رضای محبوب به کار برد و آنها را به خدمت معبود خویش بگمارد، از ابرار است، ابراری که براریکه‌ها تکیه زده و (به پروردگار رئوف) نظر می‌افکنند.<sup>۹</sup>

خود از آن سخن می‌گفتند. این مشایخ در ضمن آثار خود، بر مسائل فرعی و جزئیات بیشتری نیز تأکید نموده‌اند و در اینجا برای شناخت ابعاد مختلف بحث رؤیت لازم است به بعضی از آنها نگاه دقیقتری بیندازیم.

۳-۲) دیدارکنندگان از نظر ذوالنون، حلاج، شبلی. یکی از مسائل فرعی بحث رؤیت که در این عصر مورد توجه مشایخ واقع می‌شود هویت کسانی است که در بهشت از این موهبت و کرامت برخوردار می‌شوند. در بحثهای کلامی، چنانکه قبلاً اشاره کردیم، اهل حدیث در وهله اول مردم را به دودسته تقسیم می‌کردند، یکی مؤمنان و دیگر کافران، و رؤیت را مختص مؤمنان می‌دانستند. ولی نویسندگان دیگر، بخصوص صوفیه، مؤمنان یا اهل بهشت را نیز به چندین دسته تقسیم می‌کردند، و دیدار پروردگار را فقط برای بعضی از ایشان جایز می‌دانستند. به طور کلی، صوفیه دیدار را مختص کسانی می‌دانستند که در دنیا به محبت و شوق رسیده‌اند. معمولاً این تجربه را از فواید ولایت می‌دانستند و دیدارکنندگان را اولیاء الله می‌خواندند.<sup>۵</sup> به همین دلیل است که محاسبی مؤمنانی را که از دیدار برخوردار می‌شوند غالباً اولیا یا اولیاء الله می‌خواند. ذوالنون مصری نیز رؤیت را دقیقاً با محبت و شوق مربوط دانسته می‌گوید: «إِنَّ لِلَّهِ عِبَادًا مَلَأَ قُلُوبَهُمْ مِنْ صَفَاءِ مُحَضِّ مَحَبَّةٍ وَ هَيْجِ أَرْوَاحِهِم بِالشُّوقِ إِلَىٰ رُؤْيَتِهِ»<sup>۶</sup> (خداوند را بندگانی است که دل‌هایشان از صفای محض محبت آکنده است و جان‌هایشان از شوق به دیدار او در هیجان).

هویت این عده را حسین بن منصور حلاج (مقتول ۳۰۹) برای ما مشخص کرده است. وی اهل بهشت را به دودسته تقسیم می‌کند: يك دسته را عوام مؤمنان می‌خواند و دسته دیگر را خواص ایشان. دیدار پروردگار در آخرت مختص خواص است، و خواص کسانی هستند که به مقام محبت و شوق رسیده‌اند.<sup>۷</sup>

مشایخ و نویسندگان بعدی نیز به طرق مختلف این معنی را اظهار کرده و دیدار را از مواهبی دانسته‌اند که محبان یا مشتاقان از آن برخوردار خواهند شد نه عموم مؤمنان. مثلاً در اوایل قرن چهارم، شبلی (متوفی ۳۲۴)، ظاهراً به نقل از تورات، گفته است: «حق تعالی وحی کرد به داود (ع) که ذکر ذاکران را و بهشت مرطبیان را و زیارت مرسافران را و من خاص محبان را»<sup>۸</sup>. در اینجا شبلی به همان نکته‌ای که محاسبی قبلاً ذکر کرده بود اشاره

حاشیه:

۱) ذوالنون از جمله کسانی است که صریحاً از عقیده اهل حدیث مبنی بر غیر مخلوق بودن قرآن دفاع کرده است (بنگرید به مقاله ماسینیون، در مجموعه آثار ابوعبدالرحمن سلمی، ص ۱۴).

۲) حلیه، ج ۹، ص ۳۶۳ و ۳۹۲. سؤال کننده سهل بن عبدالله تستری است که درباره او ذیلاً سخن خواهیم گفت.

۳) همان، ص ۳۷۲.

۴) درباره عقیده ذوالنون در باب رؤیت، همچنین بنگرید به مطالبی که لویی ماسینیون در این خصوص اظهار کرده است. (مجموعه آثار ابوعبدالرحمن سلمی، جلد اول، ص ۱۸-۱۶).

۵) مبنای این تسمیه آیات قرآن است. از جمله آیات ۶۲ تا ۶۴ سوره یونس: «إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَاخَوْفٌ عَلَيْهِمْ... لَهْمُ الْبَشَرِي فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ»، که در کشف الاسرار، از قول خواجه عبدالله در ترجمه و تفسیر آن آمده است: «...اولیاء را در زندگانی دنیا و در آخرت بشارت باد... در دنیا به خدمت آراسته و در عقبی به نعمت و رؤیت رسیده» (مراد از نعمت مرتبه جنت است و رؤیت مافوق آن).

۶) حلیه، ج ۹، ص ۳۳۹.

۷) بنگرید به مصائب حلاج، لویی ماسینیون، ترجمه انگلیسی، ج ۳، ص ۱۶۷.

۸) تذکرة الاولیاء عطار، به تصحیح محمد استعلامی، ص ۶۳۱.

۹) «تفسیر ابن عطا» مستخرج از «حقائق التفسیر» سلمی، به تصحیح پل نوب، در نصوص منتشره (مندرج در مجموعه آثار ابوعبدالرحمن سلمی، ج ۱)، ص ۱۷۱.

رضاست، چه رضای الهی است که موجب شده است اولیاء الله بتوانند به دیدار روی پروردگار نایل گردند.

۳-۴) ابوسعید خراز و سنت پیامبر. توسل صوفیه به قرآن برای شرح و تفسیر ابعاد مسأله رؤیت موجب نگردید که ایشان از حدیث و سنت غفلت ورزند. صوفیه به هر حال در جناح اهل حدیث بودند و مانند ایشان سعی می کردند که عقاید خود را با حدیث و سنت وفق دهند. مجموعه های حدیث و صحاح معروف، چنانکه می دانیم، عمدتاً در این عصر پدید آمده و صوفیه نیز مانند سایر اهل حدیث از برکت این مجموعه ها به منابع بیشتری دست یافته بودند. روحیه سنت گرایی اهل حدیث، روز بروز شایعتر می شد و سنتهای غیر اسلامی جای خود را به سنتها و احادیث نبوی می داد.<sup>۱۵</sup> صوفیه نیز می کوشیدند تا بیش از پیش به احادیث نبوی تکیه کنند. نمونه این کوششها را در کتاب ابوسعید خراز مشاهده می کنیم.

ابوسعید خراز (احتمالاً متوفی ۲۸۶) یکی از مشایخ و نویسندگان طراز اول بغداد است که ملتزم بودن خود را به همه آنچه به زعم او بر زبان پیغمبر اکرم (ص) جاری شده بوده است در ابتدای کتاب الصدق تأکید نموده است.<sup>۱۶</sup> جایز بودن رؤیت نیز عقیده ای است که خراز معتقد است پیغمبر (ص) شخصاً آن را اظهار کرده است. البته، ابوسعید نمی خواهد در اینجا به اثبات این عقیده بپردازد. کتاب الصدق يك كتاب كلامی نیست و به همین دلیل هم نویسنده وارد نزاع کلامی نمی شود و حدیث رؤیت ماه را، که یکی از مهمترین دلایل اهل حدیث در اثبات این عقیده بوده است، نقل نمی کند. ولی، به هر حال، ابوسعید در این کتاب سخنی از پیغمبر (ص) نقل می کند که در آن به این عقیده تصریح شده است. این سخن از نوع مناجاتهای صوفیه در قرن دوم است. همان طور که دیدیم، بخشی از سخنان صوفیه درباره رؤیت دعاها یا مناجاتهای ایشان بود. ابوسعید نیز در اینجا دعایی را نقل می کند، اما نه دعایی که مشایخ پیشین یا انبیای بنی اسرائیل به زبان آورده اند. عصر خراز عصری است که کوششهای امام شافعی و احمد بن حنبل و سایر محدثان به ثمر نشست و مفهوم سنت، حتی در میان صوفیه، برابر با سنت النبوی گشته است. در این دعا، پیغمبر (ص) می گوید: «اللهم انی أسئلك لذة العیش بعد الموت والنظر إلى وجهك والشوق إلى لقائك»<sup>۱۷</sup>، (بار خدایا، لذت حیات پس از مرگ و نظر به روی خود و شوق به لقای خود را به من عطا فرما).

همان طور که ما نمی دانیم آیا داستان رؤیت ماه در شب بدر حقیقتاً اتفاق افتاده و حدیث مزبور بر زبان مبارک رسول اکرم (ص) جاری شده است، در مورد صحت انتساب این دعا هم

در اینجا، ابن عطا، علاوه بر اینکه به طور ضمنی بحث نظر را با موضوع محبت و شوق مربوط نموده است<sup>۱۸</sup>، تقریباً به همه نکاتی که قبلاً درباره رؤیت از نظر صوفیه گفتیم اشاره کرده است. یکی از آنها ارتباط شوق و محبت با یکدیگر است. همان طور که دو چشم انسان در حقیقت يك چیز است، شوق و محبت نیز در نهایت يك حقیقت است. نکته دیگر این است که ابن عطا شوق و محبت را از ارکان اسلام دانسته است. خداوند نیز در اینجا محبوب خوانده شده است. و همان طور که همه ارکان اسلام متوجه خداوند است، ارکان نفس نیز باید در راه رضای محبوب به کار برده شوند. پس از اینکه ارکان نفس در راه رضای محبوب به کار برده شدند، آنگاه است که شخص به مقام مشاهده و نظر می رسد؛ یعنی نظر، در واقع، عالیتترین مرتبه ای است که اهل جنت بدان خواهند رسید. و بالأخره، این تجربه را ابن عطا مختص يك دسته از مؤمنان دانسته است، مؤمنانی که قرآن از ایشان با نام «ابرار» یاد کرده است.<sup>۱۹</sup>

یکی دیگر از ابعاد بحث رؤیت در تصوف اوصافی است که برای مقام رؤیت در نظر گرفته اند. این اوصاف را نیز صوفیه با استفاده از الفاظ و مفاهیم قرآنی شرح داده اند. در واقع، تکیه صوفیه بر قرآن برای توضیح مسائل فرعی و ابعاد گوناگون مسأله رؤیت به مراتب بیش از علمای ظاهری اهل حدیث است؛ و ابن عطا از اولین نویسندگانی است که برای این منظور بیش از هر کس به قرآن متوسل شده است. در تفسیر آیه «ان اصحاب الجنة اليوم فی شغل فاکهون» می گوید: شغل اصحاب بهشت استصلاح نفسهای خود است از برای «مقامات المشاهده»<sup>۲۰</sup>. در جای دیگر (در تفسیر سوره الصافات، آیه ۱۶۴)، ابن عطا مرتبه رؤیت را «مقام المشاهده» می خواند و آن را از مقام پیش از آن در بهشت، که «مقام الخدمه» (مقام طاعت و عبادت) است، تمییز می دهد. مفهوم دیگری که وی برای نامیدن مقام رؤیت از آن استفاده می کند مفهوم رضاست. رضا یکی از مقامات باطنی اهل سلوک است. اما از دیدگاه اخروی، رضا نام مقام یا محلی است که اولیاء الله پس از طی مراتب بهشت و گذشت از نعمتها بدان نایل می شوند.<sup>۲۱</sup> ابن عطا نیز با توجه به آیه «رضی الله عنهم ورضوا عنه» می گوید: «الرضا هو النظر الی قدیم اختیار الله تعالی للعبد»<sup>۲۲</sup>. بنابراین، مقام رؤیت همان مقام

در باره آخرت و دنیا داوری می کردند این شکاف و فاصله وجود نداشت. وقتی از بهشت و رؤیت خدا سخن می گفتند از چیزی حکایت می کردند که هم وقوع آن حتمی بود و هم زمان آن نزدیک، بسیار نزدیک.

فاصله میان دنیا و آخرت در واقع نتیجه دیدگاه دنیوی است. از دیدگاه اخروی، دنیا و امور دنیوی مقدمه‌ای است برای رسیدن به آخرت. به عبارت دیگر، شکاف و دوگانگی میان دنیا و آخرت در دیدگاه اخروی برداشته می شود، و همه امورگویی در يك صحنه اتفاق می افتد، صحنه‌ای که انسان در پیشگاه خدا قرار می گیرد. اگر ما خود را به جای خوانندگان و مخاطبان محاسبی قرار دهیم، این نزدیکی و یگانگی را در حال و هوایی که او در کتاب التوهم خلق می کند کاملاً احساس می کنیم. صحنه‌هایی که او برای ما مجسم می نماید کاملاً زنده است. او در واقع امور اخروی را در

حاشیه:

۱۰) برای ارتباط بحث دیدار و شوق و محبت در این کتاب، همچنین بنگرید به ص ۶۲ و ۱۶۷.

۱۱) بعضی از صوفیه نه تنها اهل جنت را به دوسته عام و خاص تقسیم کرده و دیدار را مختص خواص دانسته‌اند، بلکه تجلی خداوند در مقام مشاهده را نیز به دو مرتبه تقسیم کرده که یکی تجلی او به عامه دیدارکنندگان و دیگر به خاصه ایشان است. ابن عطا (در تفسیر، ص ۱۴۷) ابو بکر را یکی از این خواص دانسته است و می گوید: «... فخص الله ابا بکر رضی الله عنه منها باحوال، وهی حال اللقاء لقول النبی صلعم: إن الله تجلی للمخلوق عامة و تجلی لابی بکر خاصة». این مطلب را، همراه با همین حدیث، امام محمد غزالی نیز ذکر کرده است (احیاء، کتاب محبت، ترجمه فارسی، ص ۸۷۵؛ کیمیای سعادت، ج ۲، ص ۵۸۷؛ کتاب الاربعین فی اصول الدین، مصر ای نا، ص ۱۶۸).

۱۲) تفسیر ابن عطا، ص ۱۲۶.

۱۳) محاسبی نیز در ضمن شرح صحنه دیدار از رؤیت پروردگار به عنوان غایت کرامت و منتهای رضای یاد کرده است. این معنی را محاسبی از سخنانی که خداوند با اولیاء خود می گوید اخذ کرده است. پس از اینکه جبرئیل حجاب را از میان برمی دارد، خداوند خطاب به اولیاء خود می گوید: «السلام علیکم یا اولیایی، انا عنکم راض، فهل رضیتم؟» و در پاسخ به این پرسش، اولیاء می گویند «رضینا». (البعث، ص ۳۵).

۱۴) تفسیر ابن عطا، ص ۱۷۹.

۱۵) هر چند که از قرن سوم به بعد صوفیه، همانند علمای ظاهری، سعی کردند از سنتهای غیراسلامی کمتر استفاده کنند و جای این گونه اخبار و آثار را به احادیث نبوی بدهند، با این حال این گونه اخبار و آثار بکلی کنار گذاشته نشد. در اواخر قرن پنجم، غزالی که خود سخت پای بند به حدیث و سنت پیامبر (ص) بوده است از حقانیت این گونه مطالب دفاع می کند. در یکی از مکاتیب او، وقتی از او سؤال می کنند که: «معنی این سخن که روح آدمی در این عالم غریب است و شوق وی به عالم علوی است چیست که این سخن فلاسفه و نصاری است؟» ابو حامد در پاسخ می گوید: «بدان که لا اله الا الله عیسی روح الله هم سخن نصاری است ولیکن حق است و سخن حق بدان که مبطل گوید باطل نشود» (مکاتیب فارسی غزالی، به تصحیح عباس اقبال، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۳، ص ۲۱).

۱۶) کتاب الصدق، ابوسعید خراز، به تصحیح و ترجمه آربری، لندن، ۱۹۳۷، ص ۴-۵.

۱۷) همان، ص ۵۴. ۱۸) همان، ص ۵۵.

نمی توانیم حکمی بکنیم، ولی به هر حال این دعا از دیدگاه پدیدارشناسی دعای بسیار مهمی است؛ چه، نکاتی که در آن ذکر شده است دقیقاً همان نکاتی است که صوفیه در مسأله رؤیت بدان توجه داشته‌اند. اولاً زمان رؤیت به آخرت برده شده؛ ثانیاً در اینجا از لفظ «نظر» استفاده شده؛ ثالثاً موضوع نظر و لقا به شوق ربط داده شده است. این دو نکته اخیر از خصوصیات بحث رؤیت نزد صوفیه است، خصوصاتی که از قرن دوم مورد توجه مشایخ واقع شده، و حال، پس از پیروزی اهل حدیث، از لحاظ زمانی باز پس افکنده شده است.

سخنان خراز در کتاب الصدق در خصوص دیدار خداوند منحصر به دعای منسوب به پیغمبر (ص) نیست. اما تقریباً در همه سخنانی که وی در این باره گفته است يك موضوع همواره در نظر گرفته شده است و آن ارتباط دیدار با شوق است. شوق به دیدار اندیشه‌ای است که ذهن خراز و همچنین سایر صوفیه را کاملاً به خود مشغول می دارد، به طوری که حتی زندگی این جهان بدون این شوق و البته بدون به ثمر رسیدن آن در آخرت از نظر ایشان بکلی بی ارزش است. صوفی وقتی به لحظه دیدار فکر می کند، بهت و دهشت و حیرت همه وجود او را فرا می گیرد و حظ خود را از دنیا و آخرت فراموش می کند و فقط در اشتیاق آن موهبت لحظه شماری می کند<sup>۱۸</sup>. بنابراین، انکار این معنی در واقع بالاترین مراد (ایدئال) صوفیه را حذف می کند و حیات معنوی ایشان را تهی می سازد. از همین جاست که رؤیت اخروی نقش مؤثری در حیات این جهانی انسان ایفا می کند.

۳-۵) ابروالحسین نوری: جغرافیا و زبانی دیگر. در طول این مقاله، ما چندین بار تأکید کردیم که صوفیه و به طور کلی مسلمانان مؤمن در قرون اولیه آخرت نگر بودند و مسأله رؤیت خدا را نیز به عنوان يك امر اخروی در نظر می گرفتند و در دنیا به احساس شوق و سرور و شادی آن خرسند می شدند. امروزه ما از این دیدگاه فاصله گرفته‌ایم. دیدگاه مسلمانان، هر چند که به آخرت ایمان دارند، عموماً دنیوی است نه اخروی. به همین دلیل، میان دنیا و آخرت و امور دنیوی و اخروی فاصله و شکاف بزرگی وجود دارد. سخن گفتن از امور اخروی سخن گفتن از اموری است که از ما دور است. ولی برای مؤمنان و صوفیانی که با دید اخروی

پیشگاه قوهٔ وهم حاضر می‌سازد و به این ترتیب به آنها نوعی «واقعیت» می‌بخشد. محاسبی با قدرتی اعجاب‌آور آنچنان صحنه‌ها را در مقابل قوهٔ وهم خواننده حاضر می‌سازد که گویی این صحنه‌ها به يك معنی هم اکنون در حال وقوع است و کسی که در این «کمدی الهی» همراه ویرژیل و بتاتریچه (Beatrice) - که نقش او را خود محاسبی ایفا می‌کند - از دوزخ و بهشت عبور می‌کند خود خواننده است. اوست که می‌میرد، محشور می‌شود، و در نتیجهٔ اعمال خود به دوزخ یا بهشت می‌رود و سرانجام، اگر لطف خدا شامل حال او شد، به لقاءالله می‌رسد.

پیوستگی میان امور دنیا و امور آخرت نکته‌ای است که ما در همهٔ سخنان اصیل صوفیه و آثار مکتوب ایشان ملاحظه می‌کنیم. به‌موجب همین پیوستگی است که گاهی این امور کاملاً درهم می‌آمیزد، به‌طوری که ما، با دیدگاه دنیوی خود، نمی‌توانیم بفهمیم که نویسنده دقیقاً دربارهٔ کدام عالم سخن می‌گوید. این احساس دقیقاً از مطالعهٔ کتاب مقامات القلوب ابوالحسین نوری (متوفی ۲۹۵)، یکی دیگر از مشایخ بغداد در این دوره، به‌خواننده دست می‌دهد.

کتاب نوری از بیست فصل تشکیل شده که مصحح آن، پل نوپا، آنها را «برده» یا «تابلو» نامیده است. این پرده‌ها همه دربارهٔ قلب یا دل است. در پردهٔ هفدهم، معرفت به درختی تشبیه شده است که از زمین دل مؤمن می‌روید. این درخت هفت شاخه دارد که به سوی چشم و زبان و قلب و نفس و خلق و آخرت و سرانجام پروردگار سرکشیده‌اند. از هر شاخه دو میوه می‌روید؛ مثلاً شاخهٔ سوم که به سوی قلب است دارای دو میوه است که یکی شوق است و دیگری توبه. شاخه‌هایی که در اینجا منظور نظر ماست شاخه‌های ششم و هفتم است که به ترتیب به سوی آخرت و خدا سرکشیده‌اند. میوه‌های شاخهٔ ششم بهشت و نعمتهای آن است، و میوه‌های شاخهٔ آخر، که به سوی مولی (خدا) است، قرب و دیدار است. بنابراین، دیدار، یا به قول نوری رؤیت، که عالیترین میوهٔ درخت معرفت است، ورای بهشت و نعمتهای بهشتی است.<sup>۱۹</sup>

این پرده یا «تابلو» يك پردهٔ واحد است - پرده‌ای است که در آن يك درخت نقاشی شده است، درختی که از زمین دل انسان روئیده است. اما پرده مربوط به کدام جهان است؟ به دنیا یا آخرت؟ این درخت از زمین دل انسان در دنیا روئیده است یا در آخرت؟ این پرسش دربارهٔ پردهٔ دیگری نیز که نوری در فصل یازدهم نقاشی کرده است مطرح می‌گردد. نویسنده در این پرده می‌گوید دل عارف دارای سه نور است: نور معرفت، نور عقل، نور علم، و این سه نور را به ترتیب به آفتاب و ماه و ستارگان تشبیه می‌کند. بالاترین نورها آفتاب معرفت است که عارف با آن

پروردگار را می‌بیند.<sup>۲۰</sup> اما در کجا؟ در دنیا یا در آخرت؟ نوری در هر دو تابلو عمدتاً به يك چیز توجه دارد و آن معرفت است. درخت معرفت درختی است که به نظر می‌رسد بعضی از شاخه‌ها و میوه‌های آن دنیایی باشد و بعضی اخروی. مثلاً توبه که یکی از میوه‌های این درخت است مقامی است از مقامات معنوی انسان در دنیا. اما بهشت و نعمتهای بهشتی و رؤیت همه مربوط به آخرت است. بنابراین، این درخت به نظر می‌رسد که متعلق به دو ساحت باشد، یکی ساحت دنیا و دیگر ساحت آخرت. به عبارت دیگر، درخت معرفت درختی است ظاهراً نامتجانس. ولی در حقیقت چنین نیست.

مسألهٔ عدم تجانس در میوه‌های درخت معرفت مسأله‌ای است که برای حل آن باید به بررسی نظرگاه نویسنده و تفاوت آن با نظرگاه معمولی ما پرداخت. کلید این معما در «زمین دل» نهفته است.

زمین دل که درخت معرفت از آن می‌روید مفهومی است که در حقیقت ما را با يك جغرافیای دیگر روبرو می‌سازد، جغرافیایی که نوری شخصاً به آن رسیده است. نظرگاه نوری نیز در همین جغرافیاست. این نظرگاه صرفاً نتیجهٔ يك حالت ذهنی نیست. نوری وقتی درخت معرفت و شاخه‌ها و میوه‌های آن را برای ما شرح می‌دهد در حقیقت از تجربهٔ شخصی خود که تجربه‌ای است معنوی و قلبی سخن می‌گوید. این درخت از زمین دل او روئیده است و زمین دل ارض ملکوت است نه ارض دنیا. برای رسیدن به ارض ملکوت اولین کاری که عارف می‌بایست انجام دهد عبور از ارض دنیاست. این مرحله را وی با قدم زهد پشت سر گذاشته است. پس از عبور از زمین دنیاست که سالک وارد يك جغرافیای دیگر می‌شود و دلی پیدا می‌کند که از آن شجرهٔ معرفت می‌روید. وقتی به این جغرافیا رسید و از آن جایگاه به دنیا و آخرت نگاه کرد، این دورا به هم پیوسته و در يك امتداد می‌بیند؛ چه، خود عملاً این پیوستگی را تجربه کرده است. پس شکاف و دوگانگی میان دنیا و آخرت چیزی است که انسان در جغرافیای دنیا تجربه می‌کند، ولی وقتی از این جغرافیا خارج شد شکاف و دوگانگی هم منتفی می‌شود.

جغرافیای اخروی عارف مقتضی زبان دیگری است، زبانی



که دنیا و آخرت در آن معانی خاصی پیدا می‌کند. در زبان معمولی ما دنیا و آخرت معادل این جهان و آن جهان است، و آن جهان نیز جهان پس از مرگ است. معنای مرگ نیز در این زبان مرگ جسمانی (یا فیزیولوژیک) است. ولی در زبان عرفانی «دنیا» و «آخرت» و «مرگ» معانی دیگری دارند. «مرگ» در آن زبان‌رهای از قیدهایی است که انسان به امور دنیوی دارد. اگر از این قیدها بتواند رهایی پیدا کند و دلبستگیهای خود را به امور دنیوی قطع کند، به تجربه‌ای خواهد رسید که در زبان عرفانی به آن «مرگ» می‌گویند. این همان تجربه‌ای است که با زهد آغاز می‌شود. بنابراین، بر اثر قطع دلبستگیها به امور دنیوی، شخص می‌میرد و با این «مرگ» از «دنیا» عبور می‌کند و به سرزمین «آخرت» قدم می‌گذارد. در این سرزمین جدید نیز منازل و نعمتهای بهشتی متعددی است. این منازل نماینده احوال گوناگون سالک است که از لحظه مرگ به او دست می‌دهد. ذوالنون مصری روانشناسی سالک را از این حیث وصف کرده<sup>۲۱</sup> می‌گوید که وقتی ایمان مستحکم شد خوف پدید می‌آید و از خوف هیبت و از هیبت طاعت و از طاعت رجا و از رجا محبت و چون معانی محبت در دل مستحکم شد شوق پدید می‌آید. همه این منازل در جغرافیای عارف مربوط به «آخرت» است، ولی در جغرافیای ما مربوط به دنیا است.

الفاظی که نوری در مقامات القلوب به کار برده است همه مربوط به این زبان و ناظر به این جغرافیا است. از دیدگاه او درخت معرفت از زمین دل می‌روید و زمین دل نه در «دنیا» بلکه در «آخرت» است. از اینجاست که او می‌تواند از شاخه‌ها و میوه‌های این درخت در بهشت سخن گوید و از رؤیت پروردگار که پس از فرا رفتن از بهشت دست می‌دهد به عنوان یکی از میوه‌های این درخت یاد کند. اما از دیدگاه ما این درخت از دل انسان در همین دنیا می‌روید، دنیایی که معنای آن حیات کنونی ما پیش از مرگ جسمانی است.

پیدا شدن این نظرگاه و تکلم به این زبان خاص، حادثه فوق‌العاده مهمی است در فرهنگ و تمدن اسلامی<sup>۲۲</sup>. ما بدون درک این زبان و اصول و قواعد آن نمی‌توانیم بدرستی ادبیات صوفیانه، بخصوص اشعار عرفانی، را درک کنیم. از برکت همین زبان و به‌طور کلی اختیار این نظرگاه خاص عرفانی در جغرافیای اخروی است که بسیاری از مسائل عقیدتی از جمله مسئله رؤیت در تصوف بعد تازه‌ای پیدا می‌کند. وقتی دنیا و آخرت معنای جدیدی پیدا کردند و میان آنها پیوستگی ایجاد شد و دنیا در امتداد آخرت قرار گرفت، امور اخروی نیز به نحوی در آن حضور می‌یابند. محاسبی حضور امور اخروی را وهمی نمود و ابوالحسین نوری قلبی<sup>۲۳</sup>. از این مرحله به بعد است که مسئله

رؤیت علاوه بر جنبه اخروی و معادشناختی جنبه این جهانی نیز پیدا می‌کند؛ و این خود موضوعی است که ما سیر آن را بعداً دنبال خواهیم کرد.

#### ۴. دنباله داستان

عقیده به رؤیت از حیث ارتباط آن با مفهوم محبت و شوق عقیده‌ای نبود که تنها در بغداد بر سر زبانها باشد. مشایخ و نویسندگان ایرانی نیز در این قرن و قرنهای بعد به نوبه خود در اشاعه این عقیده و بسط ابعاد مختلف آن و بخصوص وارد کردن آن به ساحت ادبیات و شعر سهم بسزایی را به عهده گرفتند. در واقع، پس از قرن سوم، نوبت ایرانیان بود که ابتدا در آثار عربی و سپس در آثار فارسی بخصوص در شعر به گسترش این عقیده اهتمام ورزند.

۱-۴) مشایخ ایرانی. پس از محاسبی، پر تألیف‌ترین نویسنده صوفی شیخی است خراسانی به نام حکیم ترمذی (متوفی ۲۸۵). ترمذی در آثار متعدد خود مسئله رؤیت در آخرت را مطرح کرده و موضوع را غالباً، مانند صوفیان پیشین، با توجه به بحث محبت و شوق عنوان نموده است. مثلاً در کتاب *الریاضة*، در بحث شادی یا فرح نفس، پس از اینکه احساس شادی نفس را در درک صفات خداوند شرح می‌دهد، به شادی دیگری اشاره می‌کند که بر اثر

#### حاشیه:

۱۹) «مقامات القلوب»، به تصحیح یل نوید. چاپ افست در معارف، سال ۶، ش ۱ و ۲، ص ۱۱۴.

۲۰) همان، ص ۱۰۶ (۲۱) حلیه، ج ۹، ص ۳۵۹-۶۰.

۲۲) صوفیه خود دقیقاً به این زبان خاص توجه داشته، و برای پدید آوردن آن دلایلی را ذکر کرده‌اند. یکی از این دلایل را ابن عطاء ذکر کرده است. وقتی بعضی از متکلمان از او پرسیدند: «چه بوده است شما صوفیان را که الفاظی اشتقاق کرده‌اید که به گوش مستمعان غریب است و زبان معنادار را ترک کرده‌اید؟» در پاسخ گفت: «از بهر آن کردیم که ما را بدین عزت بود. از آن که این عمل بر ما عزیز بود، نخواستیم که بجز این طایفه این را بدانند و نخواستیم که لفظ مستعمل عام به کار داریم، لفظی خاص پیدا کردیم» (تذکره الاولیاء، ص ۴۹۰). و نیز بنگرید به تعرف، کلابادی، ص ۸۸-۹).

۲۳) البته این تحول را نمی‌توان فقط نتیجه تجربه‌ها و کوششهای نوری دانست. این تحول در واقع تحولی است گسترده که از قرن دوم آغاز شده است. نوری مظهر بارزی از این تحول در قرن سوم است.

شوق به لقاء الله دست می‌دهد. این شادی توأم با حزن است، چه نفس در دنیا از دیدار خداوند محروم است و فقط به تحقق آن در آخرت می‌تواند خشنود باشد.<sup>۲۴</sup>

از شیخ دیگر خراسانی در این عصر، بایزید بسطامی (متوفی ۲۶۱ یا ۲۶۴)، نیز سخنی به یادگار مانده است که نویسندگان بعدی آن را مکرراً نقل کرده‌اند. این سخن درباره شوق محبان است، پیش از اینکه به دیدار خداوند نایل آیند. بایزید می‌گوید: «خداوند را بندگانی است که هرگاه در بهشت از دیدار او محجوب بمانند فریادی می‌کشند برای بیرون رفتن از بهشت همانند فریادی که دوزخیان برای بیرون رفتن از آتش می‌کشند»<sup>۲۵</sup>.

در غرب ایران، نویسنده‌ای دیگر به نام سهل تستری (متوفی ۲۸۲) نیز در آثار مختلف، بخصوص در تفسیر قرآن، و همچنین در کتاب *المعارضة والرّد*، مسأله رؤیت را در موارد متعدّد مطرح کرده است. کتاب *المعارضة والرّد*، همانگونه که عنوان آن حکایت می‌کند، جنبه کلامی دارد و نویسنده کوشیده است از عقیده اهل حدیث دفاع و عقاید مخالفان را رد کند. مثلاً در انتهای بحث ایمان، از امور اخروی یاد می‌کند و می‌گوید اهل سنت باید به هفت عقیده پای بند باشند و الا مبتدع‌اند. عقاید ششم و هفتم از امور اخروی عبارتند از عقیده به خروج از آتش و دخول به جنت و سپس نظر به الله<sup>۲۶</sup>. درباره بحث تستری در این کتاب بعداً سخن خواهیم گفت. اما موضوع دیدار، به عنوان یکی از جنبه‌های بحث محبت و شوق بیشتر در تفسیر قرآن تستری مطرح شده است. مثلاً در تفسیر آیه «إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ» (الانفطار ۸۲: ۱۳) می‌نویسد که مراد از نعیم همان لقاء یا مشاهده است که خواص مؤمنان، یعنی ابرار، بدان نایل می‌شوند<sup>۲۷</sup>. مطلبی هم که پیش از این درباره شرط مشتاقی از زبان ذوالنون مصری نقل کردیم در واقع پاسخی بوده است که وی به سؤال سهل داده است. سهل از ذوالنون می‌پرسد: «من کی می‌توانم به پروردگار مشتاق باشم؟» و ذوالنون در پاسخ می‌گوید: «إذا جعلت الآخرة لك قراراً، ولم تسم الدنيا لك مسكناً و داراً»<sup>۲۸</sup>. (هنگامی که آخرت را قرارگاه خود سازی و دنیا را برای خود خانه و مسکن ننامی).

پس از قرن سوم نیز، هرچند مسأله رؤیت ابعاد گوناگون پیدا می‌کند، نویسندگان این جنبه صوفیانه را همواره در نظر می‌گیرند و بخصوص در فصول و ابوابی که درباره شوق می‌نویسند موضوع دیدار اخروی را مطرح می‌سازند. این فصول و ابواب از نیمه دوم قرن چهارم به کتابهای جامع صوفیه اضافه می‌شود. نخستین نویسنده‌ای که ظاهراً در این راه قدم برداشته است ابونصر سراج طوسی (متوفی ۳۷۸) است که در باب شوق در کتاب *اللمع* ابتدا دعای منسوب به پیامبر (ص) را نقل می‌کند. «انه كان يقول في دعائه اسئلك لذة النظر إلى وجهك والشوق إلى

لقائك». این دعا را ما قبلاً در کتاب ابوسعید خراز نیز دیده‌ایم. ولی طوسی آرزوی دیگری را نیز مطرح کرده است. در ادامه دعا، از زبان پیغمبر، «لذة النظر إلى وجه الله تعالى في الآخرة والشوق إلى لقائه في الدنيا» را نیز اضافه می‌کند<sup>۲۹</sup>. این مطلب اضافی نشان می‌دهد که در فاصله قرن سوم و چهارم، علاوه بر شوق به دیدار در آخرت، شوق به دیدار در دنیا نیز مورد توجه صوفیه واقع شده بوده است.

در قرن پنجم، موضوع شوق، بخصوص شوق به دیدار محبوب، بیش از پیش مورد توجه قرار می‌گیرد. ابوالقاسم قشیری (متوفی ۴۶۹) و علی بن عثمان هجویری (متوفی حدود ۴۷۰) دو تن از نویسندگان بزرگ نیمه اول این قرن‌اند که در رساله و کشف‌المحجوب از دیدگاه صوفیانه به دیدار اخروی اشاره کرده‌اند. قشیری مانند ابونصر سراج و تحت تأثیر کتاب *اللمع*<sup>۳۰</sup> باب خاصی به موضوع «شوق» اختصاص داده و در آن به دیدار خدا در آخرت اشاره کرده است<sup>۳۱</sup>. قشیری که هر مبحثی را با ذکر آیه یا آیاتی از قرآن و احادیث آغاز می‌کند، در ابتدای بحث شوق دعای پیغمبر (ص) را نیز، که قبلاً نقل کردیم، می‌آورد. اما هجویری، با وجود اینکه بسیاری از مفاهیم تصوف را در فصول جداگانه مورد بحث قرار داده است، فصل خاصی به موضوع شوق اختصاص نداده است. وی در ضمن بحث مشاهده و دیدار به دیدار خدا در آخرت نیز با توجه به مفهوم محبت و شوق اشاره کرده است.

۴-۲) بحث دیدار در تصوف عاشقانه. هرچند که هجویری مانند نویسندگان دیگر صوفیه به دیدار خدا در آخرت قایل است، توجه او به مسأله دیدار به لحاظ تجربه‌ای است که صوفیان در همین جهان بدان نایل می‌شوند، یعنی وی عمدتاً به مسأله دیدار دنیوی توجه می‌کند.<sup>۳۲</sup> در واقع، علاقه اکثر مشایخ و نویسندگان صوفیه در قرن پنجم، بخصوص در نیمه دوم این قرن، به مسأله دیدار دنیوی است، و پیدا شدن این علاقه در میان صوفیه معلول تأکید خاصی است که مشایخ خراسانی در این عصر بر محبت و عشق می‌نمودند. البته محبت موضوعی است که صوفیه از ابتدا بدان توجه داشته‌اند؛ ولی، از قرن پنجم به بعد، مشایخ خراسان، از قبیل ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر و ابوالقاسم کرکانی و ابوعلی فارمدی و احمد غزالی، محبت یا عشق را به عنوان مدار اصلی تصوف در نظر گرفته و مذهبی را پدید آورده‌اند که می‌توان آن را «تصوف عاشقانه» نامید. در این مذهب نسبت انسان با خدا و خدا با انسان و همچنین صفات الهی و حالات و صفات انسانی همه با استفاده از مفهوم عشق بیان می‌گردد. استفاده از لفظ «عشق» به جای لفظ «محبت» خود یکی از

تحوّلات مهمی است که در همین قرن صورت گرفت. لفظ «عشق» تا اوایل قرن سوم فقط در مورد دوستی مردم نسبت به یکدیگر (بخصوص مرد نسبت به زن) به کار برده می‌شد<sup>۳۳</sup> و هر چند که از اواسط قرن سوم و در طول قرن چهارم بعضی از صوفیه جرات کردند که برای بیان نسبت انسان با خدا نیز از همین لفظ استفاده کنند، لیکن تا اواسط قرن پنجم این عمل کاملاً مشروعیت نیافت. اولین کسی که رسماً و آزادانه این لفظ را در تصوف به کار برد و کتابی در مبانی مذهب عشق به زبان فارسی تصنیف کرد احمد غزالی بود. برادر بزرگ او ابو حامد نیز گاهی در اثر فارسی خود کیمیای سعادت از لفظ عشق استفاده کرده است<sup>۳۴</sup>؛ ولیکن تمایل او بیشتر به استفاده از لفظ و مفهوم سنتی «محبت» است. ولی احمد عملاً محبت و عشق را به یک معنی در نظر گرفته و انسان را از یک سو عاشق و خدا را معشوق و از سوی دیگر خدا را عاشق و انسان را معشوق نامیده است.

استفاده از لفظ «عشق» و مشتقات آن در تصوف را یک جریان ساده نمی‌باید تلقی کرد. این طور نبود که صوفیه از این دوره به بعد صرفاً لفظ جدیدی را وارد تصوف کرده باشند. عشق مفهومی بود که همراه خود مفاهیم و معانی دیگری را وارد تصوف نظری و زبان صوفیانه کرد.

همان‌طور که اشاره کردیم، لفظ «عشق» برای بیان دوستی افراد انسان با یکدیگر به کار برده می‌شد و لذا وقتی صحبت از عاشق و معشوق و حالات و صفات ایشان به میان می‌آمد جنبه‌های انسانی و اجتماعی و روابط عاشق و معشوق مطرح می‌شد. مثلاً عشق با نظر اول آغاز و با نظرهای بعدی تحکیم می‌شد. عاشق فرصتی می‌یافت تا به مشاهده معشوق و سروروی او و قد و قامت او بپردازد، و معشوق نیز در برخورد با عاشق به کرشمه و دلبری و ناز و گاهی عتاب می‌پرداخت. این روابط در داستانهای عاشقانه بتفصیل شرح داده شده است<sup>۳۵</sup>. سخن گفتن عاشق با معشوق، انس گرفتن ایشان با یکدیگر، حالات عشق در زمان هجران، دیدن صورت او در خیال یا در رؤیا، و بالأخره دیدار عاشق و معشوق در لحظه وصال، بی‌مزاحمت اغیار و در غیاب رقیب و در هنگامی که همه حجابها از میان برداشته می‌شود، وقایعی است که کم و بیش در اکثر داستانهای عشقی وصف شده است. لفظ عشق همه این معانی را با خود وارد مذهب جدید صوفیانه نمود. البته، کاری که نویسندگان و شعرای صوفی با این الفاظ کردند این بود که بتدریج برای آنها معانی رمزی قایل شدند.

دیدار عاشق و معشوق یکی از همین معانی بود که از عشق غیرمعنوی وارد «مذهب عشق» در تصوف گردید و صوفیه سعی کردند معانی کلامی و عرفانی را بر آن منطبق نمایند. همان‌طور که اشاره کردیم، در داستانهای عاشقانه عاشق و معشوق چندین بار

به دیدار یکدیگر نایل می‌آمدند. یکی از آنها دیدار اول بود، و دیدار کاملی بود که در لحظه وصال دست می‌داد. در این فاصله نیز، دیدارها یا تجربه‌های دیگری نیز به عاشق دست می‌داد. گاهی عاشق موفق می‌شد معشوق را رو در رو یعنی به معاینه ببیند، و گاهی روی او را در خواب می‌دید یا در خیال مجسم می‌کرد. دیدار معشوق در لحظه وصال می‌توانست رمز دیدار خدا در آخرت

#### حاشیه:

(۲۴) کتاب الریاضة و ادب النفس، ابو عبدالله محمد بن علی الحکیم الترمذی، به تصحیح آربری و حسن عبدالقادر، قاهره، ۱۳۶۶/۱۹۴۷، ص ۷۴ (... ثم یصیر فی فرح بالله عزوجل حزیناً، لانه محبوس برقم الحیة فی دار الدنیا، مشتاق الی ربّه عزوجل، قنأ نس به، و اشتاق الی لقائه...) همچنین بنگرید به ص ۸-۶۷. ترمذی در یکی از آثار خود از حدیث رؤیت ماه نیز استفاده کرده و آنرا صحیح دانسته و گفته است که عده کثیری از صحابه آنرا روایت کرده‌اند. نام این صحابه را ابن ابی شریف در کتاب المسامرة بشرح المسامرة (حاشیه کتاب المسامرة، استانبول، ۱۹۷۹، ص ۴۲-۳۷) ذکر کرده است.

(۲۵) حلیه، ج ۱۰، ص ۳۴؛ رساله تفسیری، ج ۷، ص ۶۲۹ (ترجمه فارسی، ص ۵۷۹)، عوارف المعارف، ص ۵۱۱؛ مصباح الهدایة عزالدین کاشانی، ص ۴۱۱. این مطلب را قبلاً عبدالواحد بن زید نیز به گونه‌ای دیگر اظهار کرده بود. (بنگرید به مصائب حلاج، ماسینیون، ترجمه انگلیسی، ج ۳، ص ۱۶۶).

(۲۶) المعارضة والرّد علی اهل الفرق و اهل الدعای فی الاحوال. سهل بن عبدالله التستری، تحقیق محمد کمال جعفر، قاهره، ۱۴۰۰/۱۹۸۰، ص ۸۳. همچنین بنگرید به ص ۱۱۵.

(۲۷) تفسیر قرآن العظیم، سهل تستری، به تصحیح محمد بدرالدین النعسانی الحلّی، قاهره، ۱۳۲۶/۱۹۰۸، ص ۱۸۰ و نیز بنگرید به ص ۱۷۸. درباره این تفسیر، بنگرید به تحقیق میسوط گرهارد بوئرینگ:

G. Bowering. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*. Berlin, 1980.

(۲۸) حلیه، ج ۹، ص ۳۶۳ و ۳۹۲.

(۲۹) اللمع، ص ۶۳.

(۳۰) به نظر می‌رسد که ورود بحث شوق در کتابهای جامع عمدتاً با اللمع سراج آغاز شده باشد. کلابادی در تعرف بابی تحت این عنوان نیاورده است. ابوطالب مکی بحث مختصری درباره شوق در ضمن بحث محبت پیش کشیده است. (قوت القلوب، ج ۲، ص ۶۱-۶۰). ابومنصور اصفهانی (متوفی ۴۱۸) نیز در نهج الخاص (معارف، ص ۱۴۱) باب خاصی به شوق اختصاص داده است (باب ۲۳)، و مطالب جامعی، در عین اختصار، بیان کرده است.

(۳۱) رساله تفسیری، متن عربی، ص ۶۲۶ به بعد؛ ترجمه فارسی، ص ۵۷۴ به بعد. (۳۲) چنانکه در یک جا می‌گوید: «غلبه شوق موجب می‌شود که شخص در دنیا به هر چه نگاه می‌کند خدا را در آن می‌بیند به چشم اشتیاق» (کشف‌المحجوب، ص ۱۱۲).

(۳۳) بنگرید به «یادداشت» نگارنده در «رساله‌ای درباره عشق»، معارف، دوره ۶، ش ۳، آذر-اسفند ۶۸، ص ۱۱۱-۱۰۵.

(۳۴) مثلاً در یک جا می‌نویسد: «... چون این همه در عشق مخلوق و حرص دنیا ممکن است، چرا در عشق حق تعالی و دوستی آخرت ممکن نیست» (ج ۲، ص ۶۰۸).

(۳۵) عالی‌ترین نمونه این قبیل داستانها «خسرو و شیرین» نظامی است. در حالی که شعرای ایرانی این مسائل را در ضمن داستانهای عاشقانه مطرح می‌کردند، نویسندگان عرب زبان، مانند ابن حزم اندلسی و ابن جوزی و ابن قیم الجوزیه در کتابهای طوق الحمامه، ذم الهوی، و روضة المحبین آنها را به صورت علمی و نظری مورد بحث قرار داده‌اند.



باشد. ولی این تجربه برای همه لزوماً به آخرت موکول نشده بود. بعضی معتقد بودند که این تجربه ممکن است تا حدودی در دنیا نیز دست دهد.<sup>۳۶</sup> برای این تجربه دنیایی بعضی از مشایخ مقامات و حالات گوناگونی در نظر می گرفتند. به عبارت دیگر، دیدار معشوق در این جهان مراتبی داشت که یکی از آنها مرتبه خیال بود که در واقع اولین مقام از مقامات معرفت به شمار می آمد.<sup>۳۷</sup>

مشاهده روی معشوق یا اعضای بدن او در خواب یا در خیال، که معانی رمزی پیدا کرده بود، تجربه‌هایی بود که در دنیا تحقق می یافت، و همین تجربه‌ها بود که بخصوص نظر شرعی صوفی را به خود جلب می کرد. ادبیات صوفیانه و بخصوص اشعار عاشقانه ایشان از قرن ششم به بعد همه نشان می دهد که بحث رؤیت خدا یا دیدار معشوق در دنیا به صورت موضوعی اصلی درآمده و مسأله رؤیت اخروی را تحت الشعاع خود قرار داده بود.

در اینجا ما از وصال و دیدارهای عاشق و معشوق در مرتبه خیال و رمز آنها سخن گفتیم؛ اما همان طور که اشاره کردیم، یک دیدار دیگر نیز هست که شعرا در همه داستانهای عاشقانه به نحوی مطرح کرده و اهمیت فوق العاده زیادی برای آن در نظر گرفته اند و آن دیدار نخستین یا نظر اول است. این معنی نیز، مانند معانی دیگر، از داستانهای عاشقانه وارد مذهب عشق در تصوف گردید و صوفیه برای آن نیز معنایی رمزی و «سمبلیک» در نظر گرفتند. «نظر اول» برای صوفیه تجربه‌ای بود که ارواح بنی آدم در روز میثاق پیدا کرده بودند. میثاق موضوعی است قرآنی، و منظور از آن در تصوف عهدی است که انسان به موجب آیه قرآن با خداوند بسته است. خداوند در سوره اعراف (آیه ۱۷۲) می فرماید: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ».

صوفیه از زمان جنید بغدادی (متوفی ۲۹۵) تفسیر خاصی از این آیه نموده و گفته اند که خداوند، پیش از اینکه ارواح آدمی را به عالم بشریت یعنی به این دنیا بیاورد، عهدی با ایشان بسته است. به موجب این عهد، خداوند ارواح را مخاطب قرار داده و گفته است آیا من پروردگار شما نیستم. و ارواح پاسخ داده اند: آری. مشایخی که از اواخر قرن پنجم مذهب عشق را در تصوف بنا نهادند همین تفسیر را اتخاذ کردند و میثاق میان ذریات و پروردگار را به عنوان عهدی که ارواح در مقام عشق با پروردگار بسته اند در نظر گرفتند.<sup>۳۸</sup> در این میثاق، ارواح بنی آدم عاشق بودند و پروردگار معشوق و عهد و پیمانی که با هم بستند پیمان عشق بود. در آیه قرآن، فقط از خطاب و شنیدن و گفتن سخن به میان آمده است، ولیکن مشایخ صوفیه در عین حال معتقد بودند که ارواح عاشق به دیدار معشوق نیز نایل آمده اند.<sup>۳۹</sup> و این دقیقاً همان رمز «نظر اول» در عشق انسان با خدا بود. بنابراین، انسان حتی پیش

از اینکه به این جهان بیاید و پیش از اینکه بمیرد و احیاناً خدا را در بهشت ادلی ببیند، او را در ازل دیده و دل به او بسته است. درباره این دیدار ازلی بعداً توضیح خواهیم داد. نکته‌ای که در اینجا لازم است متذکر شویم این است که این «نظر اول»، یا دیدار ازلی، همراه با مسأله خیال و رؤیا و به طور کلی دیدار در دنیا، موجب گردید که از اهمیت مسأله دیدار اخروی کاسته شود و این موضوع در حاشیه مباحث صوفیه قرار بگیرد.

۴-۳) ابوحامد غزالی و پس از او. موضوع دیدار اخروی و شوق انسان به آن هر چند که در تصوف عاشقانه اهمیت پیشین خود را ازدست می دهد، پاک به دست فراموشی سپرده نمی شود. در همان دورانی که مشایخ خراسان، و در رأس ایشان احمد غزالی، اصول مذهب عشق را تدوین می کرد، برادر او ابوحامد مفصلترین و جامعترین بحث را درباره دیدار خدا در آخرت و شوق بدان پیش می کشید. ابوحامد، همان طور که قبلاً گفتیم، هم از لحاظ کلامی و هم از لحاظ صوفیانه، مسأله دیدار در آخرت را مطرح کرده است. بحث صوفیانه او در این باره در ضمن بحث محبت و شوق در کتابهای احیاء علوم الدین و کیمیای سعادت مطرح شده است. دیدگاهی که غزالی اختیار می کند دیدگاهی است جامع. او به طور کلی از شوق انسان به شناخت باری تعالی و لذتی که از این شناخت حاصل می شود سخن می گوید. این شناخت در دنیا معرفت است. معرفت انسان به خداوند در دنیا به دلیل موانع و حجابهایی که وجود دارد ناقص است. در آخرت این موانع و حجابها از میان برداشته می شود و انسان می تواند خدا را به نحو کامل بشناسد. این شناسایی را غزالی دیدار می خواند. بنابراین، دیدار (که البته با چشم انجام می گیرد) کمال معرفت است. بدین ترتیب، دیدگاه کلی و جامع غزالی موجب می شود که بحث دیدار در آخرت و شناخت خدا در دنیا کم و بیش به موازات هم قرار بگیرند.

پس از ابوحامد غزالی، نویسندگان دیگر نیز به مناسبتهای مختلف به موضوع دیدار اخروی اشاره کرده اند. یکی از این نویسندگان در اوایل قرن ششم رشیدالدین میبیدی است که در تفسیر معروف کشف الاسرار در ذیل آیات مختلف عقیده خود را، غالباً از زبان خواجه عبدالله انصاری، درباره شوق و دیدار با عباراتی دلنشین بیان کرده است.<sup>۴۰</sup> در یک جا از قول خواجه می گوید: «بهره عارف در بهشت سه چیز است: سماع و شراب و دیدار»<sup>۴۱</sup> و در جای دیگر می نویسد: «دیدار دوست بهره مشتاقان است»<sup>۴۲</sup>. یکی از مهمترین بخشهای این تفسیر از لحاظ بحث دیدار، شرحی است که نویسنده درباره مجلس دیدار در بهشت آورده است، شرحی که یادآور گزارش محاسبی در کتاب التوهم

۴-۴) دیدار بهشتی در شعر فارسی. در اشعار عاشقانه‌ای که از قرن پنجم به بعد در زبان فارسی سروده شده است لفظ شوق به وفور به کار برده شده است. به طور کلی، مفهوم شوق در این قبیل اشعار با مفهوم دیدار، دیدار معشوق، پیوند دارد<sup>۴۶</sup> به طوری که وقتی ما در يك مصرع به لفظ شوق برمی‌خوریم، معمولاً ملاحظه می‌کنیم که پیش از آن یا پس از آن، سخن از روی شاهد یا معشوق یا ساقی یا اجزای رخ او یا چشم عاشق و دیدن او به میان می‌آید<sup>۴۷</sup>. اگر هم این معانی به صراحت ذکر نشده باشد، در ذهن شاعر بوده است. و اما دیداری که در شعر عاشقانه و عرفانی قبله شوق است، به دلیل تحولاتی که از قرن پنجم به بعد پدید می‌آید، تبدیل به دیدار دنیوی و گاه دیدار ازلی می‌شود. به عبارت دیگر، شاعر از تجربه عاشق سخن می‌گوید، از نظر اول او در روزمیشاق

حاشیه:

(۳۶) مثلاً بنگرید به تمهیدات عین القضاة همدانی، به تصحیح عقیق عسیران، تهران، ۱۳۴۲، ص ۱۰۶. («بعضی را خودراه ندهند تا مقام اول، و کار بعضی موقوف آمد بر قیامت، و بعضی...»)  
(۳۷) همان، ص ۱۰۹.

(۳۸) تفسیر صوفیانه آیه ميثاق از زمان جنید تا اواخر قرن پنجم موضوعی است که نگارنده در مقاله دیگری مورد بررسی قرار داده است و آن شاء الله در مجله معارف (سال هفتم، ش ۲)، چاپ خواهد کرد. در آن مقاله نشان داده‌ام که تفسیر صوفیانه از این آیه هر چند که با جنید آغاز می‌شود، از اواخر قرن پنجم مورد توجه خاص مشایخ خراسان، از جمله احمد غزالی، واقع می‌شود و به منزله یکی از ارکان اصلی مذهب عشق درمی‌آید.

(۳۹) بنگرید به تمهیدات، عین القضاة همدانی، ۱۳۴۲، ص ۱۰۶، و روح الارواح، شهاب الدین سماعی، به تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۸، ص ۵۹۹.

(۴۰) خواجه عبدالله در آثار خود نیز به این موضوع اشاره کرده است. مثلاً بنگرید به طبقات الصوفیه، چاپ افغانستان، ص ۲-۴۱.

(۴۱) کشف الاسرار، تفسیر سوره قیامت، آیه ۲-۲۲، و نیز بنگرید به سوره اعراف، آیه ۱۴۳.

(۴۲) همان، تفسیر سوره یونس، آیه ۲۵.

(۴۳) همانجا.

(۴۴) روح الارواح، شهاب الدین سماعی، ص ۷-۲۲ و ۱۷۱.

(۴۵) مصباح الهدایه، ص ۱۳-۴۱۱. تأثیر بحث شوق و دیدار در دوره‌های بعدی به حدی است که حتی نویسندگان حنبلی این قیم الجوزیه (متوفی ۷۵۱) نیز در کتاب روضة المحبین (قاهره، ۱۹۵۶، ص ۳۵-۴۱۷) علاوه بر اقامه ادله نقلی در اثبات جایز بودن رؤیت در آخرت، بحث صوفیانه شوق را نیز پیش می‌کشد و در ضمن دعای منسوب به پیغمبر را بدین صورت نقل می‌کند: «اسألک لذة النظر الی وجهک والشوق الی لقائک».

(۴۶) البته شوق به چیزهای دیگر، از جمله بهشت و نعمتهای آن، نیز تعلق می‌گیرد، ولی در شعر عاشقانه اصولاً تعلق آن به دیدار معشوق است.

(۴۷) در يك تنبیه سریع در دیوان حافظ به این ابیات برخوردیم: بازار شوق گرم شد آن شمع رخ کجاست / ز شوق روی تو شاها برین اسیر فراق / چشم آن شب که ز شوق تو نهم سر بلعد، تا دم صبح قیامت نگران خواهد بود / دیده از شوق رخ مهر فروغ تو بسوخت.

است<sup>۴۳</sup>. مذكران نیز در این عصر سعی می‌کردند در مجالس وعظ و تذکیر آتش شوق را در دل مستمعان خود شعله‌ور نمایند، چنانکه شهاب الدین سماعی (متوفی ۵۳۴) در کتابی که بازگو کننده مطالب این نوع مجالس است بارها موضوع دیدار پروردگار در آخرت و شوق مؤمنان و محبان را ذکر کرده است<sup>۴۴</sup>. در سایر کتابهای صوفیه، از جمله کتابهای جامع ایشان نیز ذکر این موضوع همچنان تداوم می‌یابد.

نوشتن کتابهای جامع در تصوف سنتی است که از نیمه دوم قرن چهارم آغاز شد، و نمونه بارز آنها کتابهای اللمع ابونصر سراج و التعرف کلابادی بود. همان طور که دیدیم، سراج بود که مسأله دیدار اخروی را در ضمن بحث شوق در کتاب خود مطرح کرد. نویسندگانی چون قشیری و ابو حامد غزالی نیز در واقع از همین کتاب پیروی کرده‌اند. پس از ابو حامد نیز چندین کتاب جامع توسط مشایخ صوفیه نوشته شده است، که بعضی از آنها در طرح مسأله دیدار از غزالی و قشیری و ابونصر سراج پیروی کرده‌اند. در اینجا، محض نمونه، از یکی از مهمترین این آثار در زبان فارسی یاد می‌کنیم و آن مصباح الهدایه عزالدین محمود کاشانی (متوفی ۷۳۵) است. باب شوق در این کتاب خود آیینی است از شش قرن سابقه بحث دیدار و شوق به آن در تصوف و کتابهای صوفیه<sup>۴۵</sup>.

کاشانی از نویسندگان متأخر صوفیه است. زمانی که وی مصباح الهدایه را می‌نوشت حدود دو قرن از تأسیس مذهب عشق در تصوف می‌گذشت و، در این فاصله، آثار ادبی فراوانی، به نثر و به نظم، در زبان فارسی پیدا آمده و در آنها موضوع دیدار و محبت و شوق در ابعاد گوناگون مطرح شده بود. در عین حال، مسأله اصلی، یعنی دیدار خدا در آخرت، نیز همچنان در پاره‌ای از این آثار ادبی حفظ شده بود. بررسی مسأله دیدار در این آثار ادبی فارسی خود می‌تواند موضوع تحقیقات جداگانه قرار گیرد. در اینجا ما فقط به يك گوشه از این مسأله کلی که مستقیماً به بحث ما مربوط می‌شود می‌پردازیم و این مقاله را با نقل و بررسی يك نمونه از اشعاری که در خصوص مسأله دیدار اخروی سروده شده است به پایان می‌بریم.

و عهدالست، یا از صورتی که در خواب یا در خیال دیده است. ولی باز در مواردی هسته اصلی بحث دیدار و شوق به همان صورت اصیل خود در شعر نمایان می‌شود. نمونه آن بیتی است که ما از حدیقه سنایی در پیشانی این مقاله ثبت کرده ایم<sup>۴۸</sup>. نمونه کاملتر آن ابیاتی است که در یکی از مثنویهای منسوب به سنایی به نام «سنایی آباد» است<sup>۴۹</sup>.

در این مثنوی شاعر پس از ذکر احوال و مقامات باطنی، به دنبال يك مناجات، به ذکر جنت و وصف نعمتهای آن می‌پردازد. اوصافی که ذکر می‌کند یادآور مطالبی است که محاسبی در کتاب التوهم ذکر کرده است.<sup>۵۰</sup> بهشت «مأمن انس و منزل شادی» است. غرفه‌هایی از یاقوت و خیمه‌هایی از زر در آن برپا شده است. خاک بهشت از زعفران و عنبر و آب آن خوشگوار و بادش نسیم است. در این بساط،

باده را طعم زنجبیل بود آب در چشمه سلسبیل بود<sup>۵۱</sup>  
ماهرویان پاک و پاکیزه هر نفس بازگشته دوشیزه

می‌زند موج صحن قصر ز حور دم داود بر کشیده زبور  
انبیا در جوار و هم پهلو اولیا همنشین و هم زانو

همسرت حورو همدت غلمان همه را نور و خادم غلمان

در این مجلس بهشتی همه وسایل شادی و تنعم مهیاست. اما جای يك چیز خالی است، و آن یار است. شاعر در واقع این مجلس را مقدمه دیدار یار یا «آرایش لقا» می‌خواند:

جمله آسایش و بقا باشد همه آرایش و لقا باشد

وقتی لحظه موعود نزدیک می‌شود، ابتدا پیغامی از دوست می‌رسد که مشتاقان خود را به حضور فرا می‌خواند:

بشینید به گوش پند کلام «ادخلوها» خطاب و تحیه سلام

پیش از اینکه حجاب برداشته شود، شاعر از زبان مشتاقان در بهشت حدیث شوق و دردمندی خود را به زبان می‌آورد:

ملکا عاشق جمال توایم منتظر بوده جلال توایم

ما نه مردان باغ و بستانیم مانده در بند آب حیوانیم

روضه سبز و آب را چکنیم ما کیاب و شراب را چکنیم

ما به غیر از لقا نمی‌خواهیم ما ز تو جز ترا نمی‌خواهیم

ز آتش شوق تو گداخته‌ایم سالها نرد عشق باخته‌ایم

و سرانجام آرزوی دیرین تحقق می‌یابد و

لطف یاری نقاب بردارد در تجلی خطاب بردارد

و از دیدن روی دوست،

بنده سر تا قدم شده دیده بی‌حجابی جمال حق دیده

الفاظ و مضامین این ابیات و ابیات دیگری که در وصف این صحنه سروده شده است همه به گوش ما آشناست<sup>۵۲</sup>. یکی از مهمترین معانیی که در همه اشعار عارفانه زبان فارسی به عبارات گوناگون مورد تأکید قرار گرفته است برتری معشوق و لذت وصال و دیدار او از همه لذایذ دنیوی و اخروی است. عاشق حورو و غلمان و قصور بهشتی را به دیگران می‌بخشد و خود به يك چیز دل می‌بندد و آن معشوق است. این در واقع لازمه عاشقی است. اما همین معنی، یعنی گذشت از بهشت و نعمتهای بهشتی، و رفتن به کوی دوست، خود یکی دیگر از ابعاد مسأله رؤیت است که از اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم در تصوف و کلام مورد توجه قرار گرفته و پیش از اینکه به دست شاعران برسد يك سلسله تحولات را پشت سر گذاشته است. دیدار دوست موهبتی است بالای بهشت و نعمتهای بهشتی، یا به تعبیر قرآنی «زیاده» بر آن. بررسی مفهوم «زیاده» و سیر آن در طول تاریخ و ارتباط شوق با آن، موضوعی است که ما در مقاله بعد بررسی خواهیم کرد.

#### حاشیه:

(۴۸) حدیقه سنایی، به تصحیح مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۹، ص ۱۱۴.

(۴۹) این مثنوی در ضمن مثنویهای سنایی، به کوشش مدرس رضوی (تهران، ۱۳۴۸، ص ۵۱ به بعد) چاپ شده است. انتساب این اثر به سنایی مورد تردید است.

مرحوم مینوی (در فرهنگ ایران زمین، ج ۵، ص ۷) نوشته است که در نسخه‌ای خطی از این اثر که در استانبول است نام آن «سلوت نامه» ذکر شده است. وی

احتمال داده است که سراینده آن شخصی به نام عباسی بوده است که در قرن نهم یا

قبل از آن می‌زیسته است. مطلبی که مینوی از روی این نسخه درباره سراینده این

اثر گفته است حرف آخر نیست. به نظر من این مثنوی از مثنویهای ارزشمند

عرفانی در زبان فارسی است و سراینده آن شاعری آگاه و کاملاً آشنا به دقائق

تصوف و عرفان بوده است. احتمال اینکه این اثر از خود سنایی باشد، هرچند که

ضعیف است، منتفی نیست.

(۵۰) اصولاً صحنه دیدار در ذهن نویسندگان و شعرای صوفی مشرب ایرانی

همان صحنه‌ای است که صوفیان قرن دوم و سوم در نظر داشته و محاسبی آن را به

کاملترین وجه توصیف کرده است. صحنه غیرصوفیانه‌ای که از قول ابوهریره

روایت شده است (بنگرید به بخش اول همین مقاله) ظاهراً مورد توجه صوفیه واقع

نشده است. حتی علمای متأخر شیعه امامی نیز گزارش خود را درباره بهشت

براساس گزارش محاسبی تنظیم کرده‌اند. بنگرید به رساله «بهشت و دوزخ»

محمدباقر مجلسی در مجموعه رسائل اعتقادی (به تصحیح سید مهدی رجائی،

مشهد، ۱۳۶۸، ص ۱۲۸ به بعد). مجلسی در این رساله اهل بهشت را سرانجام به

«دارالسلام که حله رضا و خشنودی حق تعالی است» می‌برد و می‌گوید در اینجا

ایشان «سخن جناب اقدس اعلا را شنوند و انوار جلال و عظمت برایشان جلوه

نماید، بی آنکه خدا را مکانی باشد به دیده درآید». درباره ساقط شدن تکلیف از

ایشان نیز همان مطلبی را که محاسبی و علمای دیگر اهل سنت گفته‌اند تکرار می‌کند

و می‌گوید «بس از مشاهده انوار عظمت پروردگاری اختیار به سجده درآیند»، ولی

«خطاب رب الارباب رسد که ای بندگان من سر از سجود بردارید که این خانه عمل

نیست» (ص ۷-۱۵۶).

(۵۱) این بیت و ابیات بعد در صفحات ۷۷ و ۷۸ و ۷۹ مثنوی «سنایی آباد» است.

(۵۲) در مثنوی طریق التحقیق نیز که به غلط به سنایی نسبت داده شده است و

احتمالاً از نخجوانی است این مضامین به کار رفته و موضوع عشق و شوق به دیدار

در آخرت تحت عنوان «فی اثبات رؤیه الله تعالی» مطرح گشته است (طریق

التحقیق، به کوشش بوواتاس. لوند، ۱۹۷۳، ص ۳۰-۲۹).