

تاریخ وصول: ۹۱/۱۰/۷

تاریخ پذیرش: ۹۱/۱۲/۱۵

بررسی تطبیقی نظرگاه‌های هجویری و غزالی در باب «رؤیت»

(بر اساس دو متن کشف‌المحجوب و سوانح‌العشاق)

مهین پناهی^۱

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء

طاهره کریمی

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء

چکیده:

ابوالحسن علی بن عثمان هجویری (درگذشته حدود ۴۷۰ ق) و احمد غزالی (درگذشته ۵۲۰ ق) هر دو از یک دستگاه فکری برآمده و هر دو جزو خانواده اشاعره‌اند. اما خاستگاه معرفتی آن دو از یکدیگر متمایز شده است. از این رو، قلمرو دلالت معنا و کارکرد زبان در آثار ایشان - کشف‌المحجوب و سوانح‌العشاق - متفاوت است. «رؤیت» واژه‌ای کلامی و کلیدی در کشف‌المحجوب است که با ورود به گفتمان عرفانی غزالی در پوشش استعاره «جمال» در می‌آید و انتقال از واقعیت به استعاره و از تک‌معنایی به چند معنایی صورت می‌گیرد. هجویری آشکارا و عریان به بحث رؤیت می‌پردازد اما غزالی از کارکردهای استعاره رؤیت بهره می‌گیرد: جمال و خوشه‌های تصویری مرتبط با آن یعنی انسان، دل، آفتاب، آینه و جز آن. در این مقاله، به دیدگاه‌های این دو عارف در باب «رؤیت» و سبک بازتاب آن در دو متن کشف‌المحجوب و سوانح‌العشاق پرداخته می‌شود.

کلید واژه‌ها: هجویری، احمد غزالی، کشف‌المحجوب، سوانح‌العشاق رؤیت، جمال، دلالت معنایی.

^۱- A_thinker107@yahoo.com

پیشگفتار

کشف‌المحجوب از امّهات متون صوفیه و از با ارزش‌ترین متون صوفیانه فارسی به شمار می‌آید. این متن افزون بر اشمال بر شرح بسیاری از اصول تصوف، آداب صوفیان، خرّقه و خرّقه‌پوشی، ملامت و ملامتیان، در گزارش فرّق صوفیه و کشف حقایق بعضی از احکام و آداب دینی و آیین‌های صوفیان فصول معین و مشبعی دارد. ابوالحسن علی بن عثمان هجویری (درگذشته حدود ۴۷۰) بیشتر علوم روز و مباحث مطرح در مراکز فرهنگی و رسمی خود را خوانده و شنیده است و با آن‌ها به خوبی آشنایی دارد. هجویری صوفی رسمی و خانقاهی نیست؛ با وجود این، او در حوزه فقه و کلامی رشد یافته است که موجب شده موضوع اصلی اثرش به ردّ آرای مخالفان، شرح اصول مذاهب و جواب به سؤالات دیگران اختصاص یابد.

سوانح‌العشاق احمد غزالی (درگذشته ۵۲۰) در ادب صوفیه شهرت فوق‌العاده‌ای یافته است، تا جایی که عراقی و جامی نیز لمعات^(الف) و لوامع را به سبک این رساله تصنیف کرده‌اند. این اثر از مشهورترین و مستندترین آثار احمد غزالی به شمار می‌آید و زبده افکار و مهم‌ترین اندیشه‌های غزالی در این کتاب نمود یافته است. محور اصلی سوانح «حقیقت عشق» است و غزالی نظریه خود را در این باره منعکس کرده است. مضمون اصلی سوانح تأویل دو کلمه است: يُجِبُّهُمْ وَ يُجِبُّونَهُ (مائده: ۵۳).

چندان که روشن است تصوف نخست با تعبّد و زهد آغاز شد. در دو سه سده نخست، تجربه صوفیانه کسانی چون نصرآبادی، سمی، یحیی بن معاذ، ابن‌خفیف به زهد متمایل‌تر است و گفتمان مسلط آن ادوار، بر بنیاد شرع و شریعت و مخالفت با تأویل صریح استوار است. اما در گذر زمان کم‌کم، غلبه فزاینده رویکردهای عاطفی در تجربه دینی و دریافت‌های شخصی، زبان تصوف را شاعرانه، هنری، شخصی و چند وجهی می‌کند (فتوحی، ۱۳۸۹: ۵۴). لازم است پیش از شروع، به پیشینه رؤیت در دنیای اسلام و تبیین آن بپردازیم.

بحث رؤیت

بحث «رؤیت خدا» از همان صدر اسلام و در حیات پیامبر اکرم (ص) در بین مسلمانان مطرح بوده است. و پس از آن نیز یکی از بحث‌برانگیزترین مسائل کلامی در میان فرقه‌های مختلف بوده است. بی‌گمان نگرش حاکم بر قرآن و نیز روزگار صدر اسلام بیش‌تر بر محور حس «شنوایی» چرخیده است و به گفته ریتر در قرآن «زمانی که از صفات خداوند سخن به میان می‌آید، عبارت «السمیع البصیر» به کار می‌رود و نه بالعکس» (ریتر، ۱۳۷۹ ج ۲: ۹). از این نظر به هیچ روی نمی‌توان مسیحیت و یهود را با آن سنجید. در تورات هم شکل بودن انسان با خدا یا انسان‌خدایی (Anthropomorphism) در آیه‌های زیادی مطرح شده است. خداوند دست، پا، گوش، قلب و دل و کمر دارد. آواز می‌خواند، می‌نشیند، لمس می‌کند، پشیمان می‌شود، می‌جنگد و سرانجام با حضرت یعقوب (ع) کشتی می‌گیرد و شکست می‌خورد.^(ب) گزارش تورات درباره خداوند «متکی بر یک تجسم کاملاً مادی و انسانی از خداست. می‌توان گفت که در آن‌جا، شخصاً چون انسانی دست اندر کار است! مانند یک چاه کن، آب را از زمین خارج می‌سازد و چون باغبانی، باغی را با درختانش ایجاد می‌کند. او چون کوزه‌گری، انسان و سپس زن او و حیوانات را از گل می‌سازد» (آشتیانی، ۱۳۸۶: ۲۴۶). با وجود این، بنابر آنچه در عهد عتیق آمده است خداوند قابل دیدن نیست زیرا اگر این رویداد رخ دهد انسان زنده نخواهد ماند؛ در تورات آمده است: «روی مرا نمی‌توانی دید، زیرا انسان نمی‌تواند مرا ببیند و زنده بماند و خداوند گفت: اینک مقامی نزد من است پس بر صخره بایست؛ و واقع می‌شود که چون جلال من می‌گذرد، تو را در شکاف صخره می‌گذارم، و تو را به دست خود خواهم پوشانید تا عبور کنم. پس دست خود را خواهم برداشت تا قفای مرا ببینی، اما روی من دیده نمی‌شود» (تورات، خروج، باب ۳۳، آیه‌های ۲-۲۳).

و اما بسترساز بحث «رؤیت» در میان فرق اسلامی، آیات قرآن کریم است که به صورت‌های مختلف مسأله دیدن خدا یا وجه خدا را مطرح کرده است. در آیه‌های فراوانی از «دیدار پروردگار» سخن رفته و به صورت‌های گوناگونی به آن اشاره شده است؛ از جمله: «لقاء الله» (انعام: ۳۱ / یونس: ۴۵ / عنکبوت: ۵)، «لقاء ربهم» (انعام: ۱۵۴ / روم: ۸ / سجده: ۱۴ / فصلت: ۵۴)، «لقاء ربکم» (رعد: ۲)، «لقاء ربّه» (کهف: ۱۱۰)، «لقاءه» (کهف: ۱۰۵ / عنکبوت: ۲۳ / سجده: ۲۳)، «لقاءنا» (یونس: ۷ و ۱۱ و ۱۵ / فرقان: ۲۱). یکی از برجسته‌ترین آیات، این آیه است: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ انظُرْ إِلَيَّ قَالَ لَنْ نَرَاكَ...» (اعراف: ۱۴۳)؛

و چون موسی به میعاد ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت، عرض کرد: پروردگارا خود را به من بنمای تا بر تو بنگرم. فرمود: هرگز مرا نخواهی دید. جز این آیه، دو آیه مشهور دیگر وجود دارد که محور بحث‌های کلامی است: آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ الْطَّيْفُ الْخَبِيرُ» (پ) (انعام: ۱۰۳)؛ و آیه «وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامت: ۲۲-۲۳).

در قرآن سخنی از شکل و شمایل خداوند نیست. و همان‌طور که ریتز اشاره می‌کند خداوند نیز وحی خود را از طریق اصوات به پیامبران نازل می‌کند و نه از راه صور. خداوند حضرت موسی (ع) را به طور سینا می‌کشاند و با او «سخن» می‌گوید. اما به محض آن‌که موسی از او می‌خواهد که خود را به وی بنمایاند، خداوند پاسخ می‌دهد که هرگز مرا نخواهی دید (ریتز، ۱۳۷۹ ج ۲: ۹). البته اشاعره دست به تأویل زده‌اند و برای این عدم رؤیت دلایلی آورده‌اند. هجویری که سخت معتقد به رؤیت خداوند به روز قیامت است می‌نویسد: «ندیدی که همه عالم اندر حسرت رؤیت خدای - عزّ و وجل - می‌سوختند و موسی - علیه السلام - از آن توبه کرد؟ از آن‌چه رؤیت به اختیار خواست و اندر دوستی اختیار آفت بود، ترک آفت - اختیار وی مر خلق را ترک رؤیت نمود.» (هجویری، ۱۳۸۴: ۴۳۴).

با گذر زمان، اندیشه‌های حلولی به جامعه مسلمانان به ویژه صوفیه راه می‌یابد. اصطلاح فلسفی «حلول» ترجمه یک اصطلاح یونانی به معنی «جای گرفتن» است که از الهیات مسیحیت نستوری گرفته شده است (ریتز، ۱۳۷۹ ج ۲: ۲۴). محمد بن طاهر مقدسی درباره این نوع اندیشه می‌نویسد: «بعضی از ایشان [صوفیه] قایل به حلول‌اند و چون صورتی زیبا بینند، در برابر او به سجده می‌افتند» و در جایی دیگر بیان می‌کند که این مسأله را از خود یکی از همین صوفیان شنیده است: «دسته‌ای از ایشان قایل به حلول‌اند چنان‌که از یکی از ایشان شنیدم که جایگاه او [خدا] را در گونه امردان می‌دانست» (مقدسی، ۱۳۹۰ ج ۱ و ۲: ۳۲۹ و ۸۳۲). کلابادی، سراج، هجویری، غزالی و سهروردی حلول را کفرآمیز دانسته و از آن فاصله گرفته‌اند.

پس از ورود اندیشه‌های حلولی، با آمدن فرقه مشخصی به نام مشبّه که خداوند را همانند انسان می‌شمردند، سلسله مجادلات گوناگونی بین فرّق مختلف در گرفت که محور آن «تشبیه و تمثیل» خداوند - پذیرش یا ردّ آن - بود. براساس تفکّر بسیاری از پیروان عقاید مشبّه خداوند هیأتی انسانی دارد. او مانند انسان دارای حواس پنجگانه و نیز دست و پا، بینی، گوش‌ها و دیدگان و دهان است. غزالی نسبت به هر آن‌چه رنگ تشبیه دارد احتیاط می‌ورزد و

آن را ردّ می‌کند. بنا بر نظر امام محمد غزالی، کسانی که رؤیت خدا را نفی می‌کنند، مراد از رؤیت را نفهمیده‌اند و گمان کرده‌اند که مقصود همان چیزی است که به هنگام دیدن اجسام و رنگ‌ها اراده می‌شود. وی بر این باور است که تصویر و تصوّر چنین معنایی درباره خدا جایز نیست. و مراد ما از مرئی بودن خدا نیز چنین معنایی نیست. برای فهم معنای رؤیت خدا باید معنای مشترک آن را دانست و سپس، آنچه را که تصوّر آن درباره خداوند محال است از آن پیراست تا آنچه قابل اطلاق بر خداوند است باقی بماند.^(ت) (غزالی، ۱۴۰۹ ق: ۴۳-۴۶). موسی بن میمون (۵۰۳-۶۰۱) الفاظ و عبارات حاکی از تفسیر انسان‌وار خداوند را به ویژه در تورات استعاره می‌داند و بخش‌های زیادی از فصل‌های جزو نخست کتاب خود را به تبیین معانی این الفاظ اختصاص داده است. در میان مسلمانان، معتزله این تعبیرات- مانند یدالله فوق ایدیهیم- را صرفاً استعاره می‌دانند (گارده، ۱۳۷۵: ۱۰۴).

بیشتر اشاعره به شدّت با تجسیم مخالفت کرده‌اند، اما در دیدگاه آنان، رؤیت خداوند امری ممکن است که در قیامت به وقوع خواهد پیوست. آنان برای اثبات مدّعی خود، دلایل عقلی و نقلی می‌آورند و بر آنند که رؤیت خدا در آخرت ممکن و در دنیا ناممکن است و بر این باور سخت پافشاری می‌کنند. هجویری در این باره، بین دنیا و آخرت تمایز قایل است:

«در دنیا به غیبت از حقّ، سکونت بر ایشان [عارفان] بر ایشان روا نه، و اندر عقبی به حضور حق و تجلّی و رؤیت، قرار بر ایشان روا نه.»

«تا در قیامت مؤمن از دوزخ خلاص نیابد و به بهشت نرسد، حقیقت رؤیت نیابد و به صفای محبّت نرسد، همچنین تا بنده اندر دنیا از نفس نجات نیابد... به حقیقتِ قربت و معرفت نرسد.» (هجویری، ۱۳۸۴: ۱۴۹ و ۳۰۰).

با وجود این، اشاعره تلقی مشترکی از چگونگی رؤیت خداوند ندارند و در این باره اختلاف نظرهای مختلفی وجود دارد. اما نقطه مقابل اشاعره معتزله هستند که به تمامی نافی رؤیت خداوند هستند. ابوالحسن اشعری^(ث) می‌نویسد: «همگی معتزله در این که خدا را با چشم ظاهر نتوان دید، هم‌داستانند، با این همه در دیدار او با شهودِ دل اختلاف نظر دارند. ابوهذیل و بیشترین معتزله گویند خدا را به بیش دل‌ها می‌توان دید. یعنی بدین وسیله او را می‌توان شناخت... معتزله و خوارج و گروهی از مرجئه و شاخه‌ای از زیدیه گویند: خدا با چشم ظاهر، نه در دنیا و نه در آخرت دیده نشود، و دیدار او، بدین گونه روا نباشد»^(ج) (شیخ‌الاسلامی،

۱۳۶۳ ج ۲: ۶۹). فردوسی نیز که صاحب تفکر شیعی است، بر خلاف تفکر اشعری، به صراحت می‌گوید:

ز نام و نشان و گمان برتر است نگارنده بر شده گوهر است
به بینندگان آفریننده را نبینی مرنجان دو بیننده را

(فردوسی، ۱۳۷۴: ۴-۵)

با آن‌که در کلام اشاعره رؤیت حق در قیامت روی خواهد داد، دیدار خدا در نزد صوفیه بارها در خواب و حتی در بیداری اتفاق افتاده است. و حکایت‌های آن به کرات در کتاب‌هایی چون کشف‌المحجوب، رساله‌ی قشیریه، اسرارالتوحید، تذکره‌الاولیا، معارف بهاء ولد و مناقب-العارفین و جز آن نقل شده است.

در گفتمان عرفان، در بین حواس پنجگانه چشم و گوش دو ابزار مهم معرفت به شمار می‌آیند. به بیان دیگر در سلوک عرفانی، بینایی (عین‌الیقین) گامی جلوتر از شنوایی (علم‌الیقین) است. شنوایی با واسطه و بینایی بی واسطه است. از این رو، در نگاه غزالی معرفتی که از راه گوش به دست می‌آید، قیل و قال و کسب است. و در مقابل معارفی که از دیدن نصیب انسان می‌شود، معرفتی شهودی و کشفی است. اما در نظر هجویری «سمع» بر «بصر» تفضل دارد. هجویری در باب سماع می‌نویسد: «اهل سنت فضل نهند سمع را بر بصر اندر دار تکلیف. و اگر مخطی می‌گوید: سمع محلّ خبر است و بصر موضع نظر، و دیدار خداوند - جلّ جلاله - فاضل‌تر از شنیدن کلام وی باشد، باید تا بصر فاضل‌تر از سمع باشد. گوئیم: ما به سمع می‌دانیم که رؤیت خواهد بود اندر بهشت که اندر جواز عقل حجاب از کشف اولی‌تر نباشد. به خبر دانستیم که مؤمنان را مکاشف گرداند و حجاب از اسرار ایشان بر گیرد تا خدای را - عزّ و جلّ - ببینند. پس سمع فاضل‌تر آمد از بصر.» (هجویری، ۱۳۸۴: ۵۷۲).

خاستگاه معرفتی

هجویری و غزالی هر دو فرزند یک ایدئولوژی هستند اما یکی از حافظه و گفتمان جمعی مدد می‌گیرد و دیگری از حافظه و تجربه فردی. به همین سبب، خاستگاه معرفتی و منبع آگاهی هجویری با احمد غزالی تفاوت دارد. هجویری در حلقه صوفیان رسمی و سازمانی پرورش یافته است. هجویری در میان معاصران خود به ابو عبدالله باکویه و خواجه عبدالله

انصاری بیشتر نزدیک است تا ابوسعید ابی‌الخیر که صاحب سماحت و سماع است. هجویری از میان مشایخی که دیده و صحبت‌شان را دریافته است، تنها ابوالفضل ختلی را شیخ و مقتدای خود می‌داند. مردی که هجویری از همان روزهای آشنایی و حصول ارادت تا پایان حیات شیخ در خدمت و صحبت او بوده است. در مشرب شیخ ابوالفضل ختلی نوشته‌اند با آن‌که اهل لباس و رسوم متصوفه نبوده و با اهل رسم مخالفت داشته است، در عبادت «زین اوتاد و شیخ عبّاد» بوده و در تصوف مذهب جنید را داشته است (هجویری، ۱۳۸۴: ۲۵۲). این نوع ارادت هجویری به چنین شیخی تصویر روشن‌تری از شخصیت و مشرب هجویری به دست می‌دهد. هجویری پیوسته به متن‌های معتبر پیش از خود و سخنان بزرگان تصوف و اولیای دین، آیات و احادیث، اقوال و افعال صحابه، گفتار و رفتار صوفیان مشهور ارجاع می‌دهد. نقل کرامات از زندگی صوفیان و حکایت‌های تعلیمی، بخش بزرگی از بدنه کشف‌المحجوب است که هجویری تلاش کرده مطالب را دقیق و بدون دخل و تصرف بیان کند. میزان دقت او به ناقلان اقوال و ذکر پی در پی آن، نشان‌گر تأکید او بر اسناد و نقل صرف است. در حقیقت، مدار کشف‌المحجوب بر نقل قول‌های بسیار و استناد به سخن مشایخ پیشین، حکایات و اسناد و روایت است؛ اما غزالی صدای منحصر به فرد خود را در سوانح منتشر کرده است. به بیان دیگر، هجویری بیشتر بر آگاهی گروهی و ایدئولوژیک تکیه کرده است اما تجربه‌های غزالی شخصی و شهودی است. غزالی در پی معرفت عارفانه و شخصی بوده است. در اصل، یکی از اختلاف‌نظرهای عمده او با برادرش امام محمد غزالی به همین نوع نگاه باز می‌گردد. احمد در تصوف خیلی گرم‌روتر از برادر بود. در کل باید گفت معرفت هجویری «معرفت تصدیقی» و از آن احمد غزالی «معرفت عارفانه» است.

قلمرو دلالت

کشف‌المحجوب ساختاری از پیش اندیشیده دارد؛ یعنی هجویری با قصد قبلی به نگارش پرداخته و در مقدمه کتاب از فصل‌ها و باب‌ها و اغراض و مقاصد آن و چرایی نوشتار سخن گفته است. غزالی در شروع سوانح بی‌خبر از فصل‌بندی‌های آن و میزان نوشتار و محتوای جزئی اثر بوده است؛ در اثر غزالی، بی‌خویشی و ناگزیری در بیان و گسست و پریشانی کلام نمود دارد.

برای نمونه، هجویری در جایی از کتاب از الفاظ «اللوائح»، «اللوامع» و «الطواع»^(ج) استفاده کرده است (هجویری، ۱۳۸۴: ۵۶۰). افزون بر این، درباره لفظ «تجلی» در حدود پنج سطر توضیح می‌دهد و آن را «تأثیر انوار حق به حکم اقبال بر دل مقلان که شایسته آن شوند که به دل، حق را ببینند» می‌داند (همان: ۵۶۵ و ۵۶۶). در واقع، دیدگاه «صحو محور» هجویری که از مسلک جنیدی پیروی می‌کند، از دایره شریعت پا را فراتر نهاده است. اما در هفتاد و پنج فصل کتاب سوانح اثری از الفاظی چون تجلی، لوامع، طواع، لوائح و مشاهدت در معنای اصطلاحی و مرسوم صوفیه دیده نمی‌شود و به جای آن، عناصر بصری از قبیل چشم، دیدن، آینه، حُسن و جمال به همراه واژه‌های کلیدی عشق، عاشق و معشوق فراوان است. غزالی از تمثیل «آینه» برای بیان حقایق عشق استفاده می‌کند و عشقِ عاشق را آینه جمال عاشق و معشوق، هر دو، می‌داند (غزالی، ۱۳۶۸: ۲۹ و ۱۰۲).

دامنه دلالت و معنای رؤیت در کشف‌المحجوب محدود است و زبان از رهگذر همین محدودیت دلالتی تک‌معنا شده است. واژه «رؤیت» بیش از سی بار در متن کشف‌المحجوب تکرار شده است و منظور هجویری دیدار خداوند به روز قیامت است. اما احمد غزالی احتمالات معنایی و مکان دلالتی نشانه‌ها را گسترش می‌دهد. بنابراین، منظور او از «جمال» کاملاً روشن نیست. چنان‌که پیداست در سوانح ارتباط بین عشق مجازی و عشق حقیقی منعکس شده است. و ظاهراً بخشی از حکایاتی که درباره جمال‌پرستی گفته‌اند، متأثر از مندرجات همین رساله است. غزالی در این رساله از عشق جسمانی یاد می‌کند و به احوال لیلی و مجنون و محمود و ایاز اشارت دارد. نظر او در این باره استعاره‌ای است برای بیان عشق جسمانی. برای نمونه، در سوانح حکایتی از مجنون آمده است که در مسیر خود با آهویی روبه‌رو می‌شود:

«مجنون چندین روز طعام نخورده بود؛ آهویی به دام افتاد؛ اکرامش نمود و رها کرد.

پرسیدند:

چرا چنین کردی؟ گفت: از او چیزی به لیلی ماند، جفا شرط نیست.» (غزالی، ۱۳۷۸: ۴۲)

اشعار عربی و فارسی به ویژه رباعیات در جای جای سوانح حاکی از عشق جسمانی است اما کاربرد آن‌ها صرفاً استعاره‌ای است و احمد غزالی جمال خداوند و دیدن آن را در ذیل استعاره نهفته است. اما امر رؤیت در کشف‌المحجوب تبیین شده، تعین‌پذیر و قطعی است.

باید توجه داشت که ثقل مرکزی اختلاف‌های فرق در باب «رؤیت» به «حسن بینایی» باز می‌گردد. بر همگان پیدا است که بحث‌های کلامی مقدم بر مباحث عرفانی بوده است. عرفان در گذر زمان زبان هنری و تلطیف‌شده کلام، و فراتر از آن، ارتفاع نقیضین کلامی است. کلام محل اختلاف و عرفان اجتماع جریان‌ها است، برای همین، ورود مباحث کلامی به عرفان در جامه زبان و واژگان دیگری شکل گرفته است. امر «رؤیت» نیز در زبان عرفانی پیشرو، خود را در جامه «جمال» نشان داده است. جامه‌ای که باید آن را «استعاری» دانست.

کشف‌الحجوب ← سوانح‌العشاق

زبان کلامی ← زبان استعاری

رؤیت ← جمال

جمال یکی از صفات خداوند است. و این زیبایی در «شاهد» جایگزین می‌شود. «شاهد» در لغت به معنای حاضر و اصطلاحی حقوقی به معنای «گواه» است، و در اصطلاح تصوف آن است که در دل بنده حاضر شود و دل او را فرو گیرد، چنان‌که گویی آن را می‌بیند؛ با این معنی به کار می‌رود شاهد حق، شاهد علم و مانند آن (هجویری، ۱۳۸۴: ۶۲۹). این واژه از منظر دیگر نیز از اصطلاح‌های ویژه صوفیان است و به مردم زیباروی اطلاق می‌شود به این مناسبت که گواه قدرت و لطف صنع خداوند هستند. و به معنی مطلق زیبا اعم از ذی‌روح و غیر ذی-روح نیز به کار برده‌اند مانند: «کمری شاهد بر بسته بود.» (فروزانفر، ۱۳۵۵: ۲۶۳). شاهد در کلام متعارف صوفیه بیشتر به معنای جوان امرد یا نوباوگان خوش چهره است و به ندرت در معنای زن زیبا نیز به کار رفته است.^(ج)

در این میان، احادیث نبوی متعدد و منتسبی وجود دارد که اهل تصوف بارها برای بحث جمال‌گرایی، بدان‌ها استناد جسته‌اند. از جمله: «اطلُّوا الخیرَ عندَ حَسَنِ الوُجُوهِ»، «النَّظْرَةُ إِلَى الْمَرَأَةِ الْحَسَنَاءِ وَالْخَضْرَاءِ يَزِيدَانِ فِي الْبَصَرِ»، «ثَلَاثَةٌ تَجْلُو الْبَصَرَ: النَّظْرُ إِلَى الْخَضْرَاءِ إِلَى الْمَاءِ وَالنَّظْرُ إِلَى الْوَجْهِ الْحَسَنِ»، «رَأَيْتُ رَبِّي لَيْلَهُ الْمِعْرَاجِ فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ». عین‌القضات که پیروان مشرب فکری احمد غزالی است، می‌گوید: «من که عین‌القضاتم نوری دیدم که از وی جدا شد و نوری دیدم که از من برآمد؛ هر دو نور برآمدند و متصل شدند و صورتی زیبا شد چنان‌که چند وقت در این حال متحیر مانده بودم، إِنَّ فِي الْجَنَّةِ سَوْقًا يُبَاعُ فِيهَا الصُّورُ این باشد.» «رَأَيْتُ رَبِّي فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ» خود نشان می‌دهد. (عین‌القضات، ۱۳۷۰: ۳۰۳).

احمد غزالی یکی از سرآمدان نظریه شاهد (القول بالشاهد) است؛ داستان‌های شاهدبازی و جمال‌پرستی او در کتب رجال و حکایات صوفیه و حتی نفی و انکار آن بارها آمده است؛ مجموعه داستان‌های عاشقانه که میراث تصوف اسلامی است، بهترین سند برای تحلیل جمال-گرایی است. (ح) محور این نوع جمال‌گرایی‌ها «انسان» بود. غزالی غالباً جمال الهی را در انسان جمیل ستایش می‌کرد تا جانوران و گیاهان و یا اشیای بی‌جان. وی بر آن بود که جمال شاهدان آینه‌ای از جمال الهی است.

نکته‌ای که غزالی آن را «سری عظیم» می‌خواند؛ آن است که معشوق چون بخواهد به خود بنگرد، در آینه عشق عاشق نظر می‌افکند، در اینجاست که وجود عاشق ضروری خواهد بود. در حقیقت، عاشق به جمال معشوق از خود او (معشوق) نزدیک‌تر است:

«دیده حسن از جمال خود بر دوخته است که کمال حسن خود را در نتواند یافت آلا در آینه عشق عاشق، لاجرم ازین روی جمال را عاشقی در باید تا معشوق از حسن خود در آینه عشق و طلب عشق قوت تواند خورد، و این سری عظیمست و مفتاح بسیار اسرارست.» (غزالی، ۱۳۶۸: ۲۹)

کارکرد زبان

هجویری در بخش‌هایی از کتاب خود به تعریف اصطلاح رؤیت پرداخته است تا عقاید و مفاهیم صوفیه را نهادینه و طبقه‌بندی کند و حد و مرزها را مشخص نماید. وی زبان در خدمت تنظیم و سازمان‌دهی نظام عقاید خود به شکل نهاد به کار می‌گیرد. بنابراین، در متن کشف‌المحجوب، زبان نقش تعیین‌کننده، سازمان‌دهنده و هدایت‌گر را بر عهده دارد؛ اما در سخن غزالی کار زبان بیان‌گری، کشف و خلق افق‌ها و تجربه‌های تازه است. غزالی زبان در ظرف احوال شورانگیز و هیجان‌های تند عاطفی خود می‌سازد، حالات درونی خویش را در زبان کشف می‌کند و به صورت رمز تصویر می‌کشد. هجویری به شدت به مرزبندی «ما» (جماعت صوفیان طریقتی) معتقد است و بر آن صحه می‌گذارد. طرز تقسیم فرقه‌ها (دوازده فرقه) بیشتر مبتنی بر اختلاف آرای مشایخ در اصول طریقت است. ساختار نوشتار او غالباً دو قطبی است و در بیشتر مواقع گروه نویسنده با گروه دیگر (برای نمونه: با اباحی‌گری) قرار دارد. برای نمونه، هجویری در نقد و رد معتزله می‌گوید آنان منکر صفات خدای و رؤیت خداوند هستند. این چنین کسان ولی بوند اما ولی شیطان (هجویری، ۱۳۸۴: ۳۲۲). اما غزالی

متماایل به صلح کل و هم‌گرایی با دیگری (مخالفان) است و مرزبندی‌ها در آن کم‌رنگ یا گاهی بی‌رنگ است. در سوانح او سخنی از فرقه و فرقه‌گرایی نیست.

زبان رسمی - زبان استعاری

هجویری در کشف‌المحجوب عقاید نهادینه شده صوفیان را آشکار و عریان صورت‌بندی می‌کند؛ اما در سوانح امر رؤیت در صورت‌های مختلف و در بخش‌های متفاوت پراکنده شده است. غزالی به مدد زبان استعاری سعی در پنهان‌سازی ایدئولوژی دارد؛ به گونه‌ای که در بسیاری از مواضع استعاره‌ها و رمزهای نویافته و خلأقه سوانح، نشانه‌های نهادینه‌شده جامعه زبانی تصوف را به بازی می‌گیرد و در سمت و سوی متفاوت قرار می‌دهد. حرکت ذهن غزالی بیشتر در چرخه تصویر گردیده است. در تفکر وی قطب استعاری زبان غلبه دارد. در واقع، تجربه‌ی شخصی او بر زبان او تأثیر گذاشته و ترکیبات و تعبیرهای نویی را به دست داده است: آیات حسن، جمال و بیقی وجه ربک، دیده اشراف روح، سلطنت تابش عشق، کرشمه جمال، کرشمه حسن، کرشمه معشوقی، آویزش عشق، امواج بحار عشق، بارگاه سیاست عشق، جناب عدل عشق، نهنگ عشق، عشق مردم‌خوار، بارنامه معشوق، سلاسل قهر معشوق. مقایسه دو گزاره از این دو متن می‌تواند روشن‌گر باشد:

۱- «تا در قیامت مؤمن از دوزخ خلاص نیابد و به بهشت نرسد، حقیقت رؤیت نیابد».

(کشف‌المحجوب: ۳۰۰)

۲- «هستی ذره در هوا محسوس است و نیافتش معلوم، اما هر دو به تابش آفتاب

گروست» (سوانح‌العشاق: ۱۰).

الفاظ و اصطلاحات عرفانی در آغاز تکامل عرفان همگی مدلول‌محور بوده‌اند؛ در نمونه شماره یک نیز چنین امری دیده می‌شود. گزاره‌های هجویری بی‌پیرایه و بدون برجسته‌سازی است. وی بر آن است تا از راه زبان ظاهر، بخش‌هایی از تجربه‌های علمی و عملی را برای سالکان مبتدی بیان کند. اما با تکامل عرفان، واژگان دینی از راه تأویل بسط می‌یابند؛ تأویلی که نخست شامل تفسیر متن قرآن است و سپس اندک اندک به صورت تفسیر تجربه خاص صوفیان با استفاده از کلمات مأخوذ از قرآن، ولی حامل معنایی تازه در می‌آید (نویا، ۱۳۷۳: ۲۶۵). در نمونه شماره دو یک واحد زبانی به سبب مشابهت به جای واحد دیگر قرار گرفته است. احمد غزالی با این انتخاب استعاری مدلول را از مصداق دور کرده است. زبان او در این

نمونه استعاره‌ی و با برجسته‌سازی است. در واقع، متن هجویری ساختار ساز است و متنِ غزالی ساختار شکن.

هجویری در نظریه‌ی رؤیت بر هم‌سویی صوفیان (اهل تحقیق و طریقت) با اشعریان (اهل سنت و جماعت) تأکید می‌کند. افزون بر این، مفاهیم صوفیانه را به کمک معتقدات متکلمان اشعری تبیین می‌کند. هجویری در کشف‌المحجوب سعی کرده است به سبک متکلمان با روشی جدلی و اثباتی سخنان خود را پیش‌برد (فتوحی، ۱۳۸۹: ۴۷). اما احمد غزالی رؤیت را با زبانی استعاره‌ی به نگارش درآورده است. او از رمز «جمال» برای پیش‌برد تجربیاتش بهره می‌گیرد. در نظام استعاره‌ی غزالی، حسن مظهر جمال مطلق است و ذاتاً جلوه‌گر است و نیاز به عاشقی نیست که آن را بیابد و ارزش آن را دریابد.

«کرشمه حُسن دیگرست و کرشمه معشوقی دیگر. کرشمه حسن را روی در غیری نیست و از بیرون پیوندی نیست.» (غزالی، ۱۳۶۸: ۲۶)

جمال پروردگار در کلِ مصنوعاتش جاری و روان است. در صنع و آفرینش موجودات، آیت و نشانی از جمال خداوند نهفته است. در واقع هر حسن و جمالی از حسن و جمالِ خداوند نشأت گرفته است. به استناد این حدیث که «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ وَ يُحِبُّ الْجَمَالَ». غزالی برای تبیین جمال خداوند از خرده‌استعاره‌های انسان کامل، آفتاب، جوان زیبارو، و دل بهره گرفته است.

«عاشقِ آن جمال باید بود یا عاشقِ محبوبش، و این سرّی عظیم است، ایشان محلّ نظر و اثر جمال و محلّ محبت او بینند و دانند و خواهند و بیرون این چیزی دیگر گرا نکنند و بود که عاشق خود این نداند ولیکن خود دلش محلّ آن جمال و نظر طلب کند تا بیابد» (غزالی، ۱۳۶۸: ۷۸).

نتیجه‌گیری

هجویری از تجربه زیسته جمعی بهره گرفته است. وی سخت پای‌بند اصطلاحات و آداب است. نوشتار او برآمده از آگاهی گفتمان مسلط است. در واقع، کشف‌المحجوب (نگارش ۴۸۱ ق) در قلمرو دانش رسمی و علم اصطلاحی صوفیان تدوین شده است. افزون بر این، هجویری در تلاش است که این گفتمان را نهادینه سازد. اما احمد غزالی از ذات تجربه و دیدار و مشاهده سخن گفته است. آگاهی غزالی مولود حافظه شخصی و تجربه‌هایی از نوع

مکاشفه، واقعه و رؤیا است که گاه با آگاهی جمعی ناسازگار است. در واقع، معرفت هجویری رسمی و سازمانی است اما معرفت غزالی عارفانه و شخصی.

امر «رؤیت» در حرکت از گفتمان کلام به گفتمان عرفان، به جامه استعاری «جمال» در می‌آید. در آثار عرفا مظهر کامل حسن و جمال، خداوند است. از این رو، هر آنچه نسبت جمال را با خود دارد، خرده‌استعاره‌ای از جمال حضرت حق به شمار می‌آید از جمله: جهان، آفتاب، دل، انسان کامل، جوان زیبارو. غزالی با استفاده از مفهوم «جمال» توانسته است مقولات انتزاعی و نافهمیدنی چون خداوند را در ظرف استعاره مفهوم کند. هر اندازه که جهت نگاه هجویری به «رؤیت» است، توجه غزالی به سمت «جمال» رفته است.

بنابراین، دامنه دلالت و معنای رؤیت در کشف‌المحجوب محدود است و زبان از رهگذر همین محدودیت دلالتی تک‌معنا شده است. اما احمد غزالی احتمالات معنایی و دایره امکان دلالتی نشانه‌ها را گسترش داده است. بر اثر همین ابهام‌نویسی است که نظرات درباره چگونگی زیستن غزالی و جمال‌پرستی او مختلف باشد و نتوان به صفحه روشنی از زندگی او دست یافت. هجویری دستگاه فکری اشاعره را به صراحت نشان داده و بی هیچ اجمال و اشاره‌ای آن را در کل متن گسترانده است. اما غزالی در پس نظام استعاری خود، ایدئولوژی اشعریان را نهفته است.

پی‌نوشت‌ها:

الف) تأثیر اندیشه غزالی بر تفکرات فخرالدین عراقی در باب حسن بسیار مشهود است: «ذاتِ عشق از روی معشوقی، آینه عاشق آمد تا در وی مطالعه جمال خود کند و از روی عاشقی، آینه معشوق آمد تا در او اسماء و صفات خود ببیند.» (عراقی، ۱۳۷۱: ۵۰).

ب) برای آگاهی از نگاه و زبان انسانی در مورد خداوند در عهد عتیق بنگرید به:

Mills, Mary E, Images of God in the Old Testament, London, Cassel, 1998, p. 141.

پ) هجویری کسانی را که به استناد این آیه رؤیت خدا را نفی می‌کنند، اهل ضلالت می‌نامد. «گروهی دیگر «لأتدرکهُ الابصار» را دلیل نفی رؤیت ساختند. چون دل‌شان محلّ ضلالت بود، شنیدن کلام ربّالعزّه ایشان را هیچ سود نداشت» (۱۳۸۴: ۵۸۹).

ت) وی بیان می‌کند که حقیقت رؤیت عبارت است از نوعی ادراک که کمال بیشتر و کشف زیاده‌ای است بر تخیل. برای نمونه، انسان دوست خود را می‌بیند و سپس، چشم خود را می‌بندد. در این حالت، صورت خیالی دوست در نزد وی حاضر است. حال، اگر چشم خود را دوباره باز کند، تفاوت میان دو نوع دیدن یعنی دیدن مستقیم و دیدن از طریق صورت را درک می‌کند. ادراک این فرق‌ها به حصول صورت دیگری غیر از آن صورت قبلی محتاج نیست. صورت مُبصر با صورت متخیل مطابق است، ولی همانند استکمالی برای آن صورت خیالی است. پس از باز کردن چشم، صورت دوست به گونه‌ای واضح‌تر و کامل‌تر از صورت خیالی ادراک می‌شود. این استکمال را به همراه خیال، رؤیت و ابصار می‌نامیم. این همان چیزی است که به آن مشاهده نیز عبیر می‌شود و درباره خدا نیز به لقاء الله تعبیر می‌شود (غزالی، ۱۴۰۹ ق: ۴۳-۴۶).

ث) ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴ ق) امام و مؤسس مکتب اشاعره شناخته شده است. وی مدتی پیرو مسلک اعتزال و شاگرد ابو علی جبایی بود، سپس از این مکتب جدا شد و به ترویج عقایدی همانند عقاید امام احمد بن حنبل پرداخت. او بیان کرده است که رأی و اعتقادش همان چیزی است که در کتاب خدا، سنت پیامبر (ص) و روایات اصحاب وی آمده است. اعتقاد او همان اعتقاد احمد بن حنبل است. (اشعری، بی‌جا: ۲۰)

اشعری به عنوان طراح نظام فکری- کلامی اشاعره در مسأله رؤیت خدا، ابزار نقل و عقل را به کار گرفته و در تلاش است تا با این مسأله به گونه‌ای عقلایی رو به رو شود. وی در دو کتاب الإبانة عن اصول الدیانة و اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع، چندین دلیل بر اثبات مطلوب خود اقامه کرده است. که برخی از آن‌ها را می‌توان دلیل عقلی دانست. مقصود از عقلی دانستن این دلایل آن است که

بررسی تطبیقی نظرگاه‌های هجویری و غزالی در باب «رؤیت» / ۲۷

او در ظاهر هیچ یک از آنها، به آیه یا روایتی استناد نکرده است. نک: الإبانة عن اصول الدیانة: ص ۳۵-۴۵ و ۵۱-۵۴؛ اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع: ص ۳۲-۳۵.

ج) فردوسی نیز که صاحب تفکر شیعی است، بر خلاف تفکر اشعری، به صراحت می‌گوید:

ز نام و نشان و گمان برتر است نگارنده بر شده گوهر است

بسه بینندگان آفریننده را نبینی مرنجان دو بیننده را

(فردوسی، ۱۳۷۴: ۴-۵)

چ) «اللوائح: اثبات مراد با زودی نفی آن، اللوامع: اظهار نور بر دل با بقای فواید آن، الطوالع: طلوع انوار معارف بر دل.» (هجویری، ۱۳۸۴: ۵۶۰).

ح) جلال ستاری در کتاب عشق صوفیانه به تفصیل «شاهد» و مجموعه معانی آن را بررسی کرده است، بنگرید به: ستاری، جلال، عشق صوفیانه، ص ۱۹۶ و ۱۹۷.

خ) برای آگاهی بنگرید به: افراسیاب‌پور، زیبایی‌پرستی در عرفان اسلامی، بخش سوم، فصل دهم.

منابع و مأخذ:

- ۱- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۸۶). تحقیقی در دین یهود. چاپ دوم. تهران: نگارش.
- ۲- افراسیاب پور، علی‌اکبر. (۱۳۸۰). زیبایی‌پرستی در عرفان اسلامی. چاپ نخست. تهران: طهوری.
- ۳- ترجمه کتاب مقدس (۲۰۰۲م)، چاپ سوم، انتشارات ایلام.
- ۴- ریتز، هلموت. (۱۳۷۹). دریای جان؛ سیری در آرا و احوال شیخ فریدالدین نیشابوری. ترجمه: عباس زریاب خویی و مهرآفاق بایبوردی. تهران: بین‌المللی الهدی.
- ۵- ستاری، جلال. (۱۳۷۴). عشق صوفیانه. چاپ نخست. تهران: مرکز.
- ۶- شیخ‌الاسلامی، اسعد. (۱۳۶۱). تحقیق در مسائل حکمی از نظر متکلمان اشعری و معتزلی، ج ۲. تهران: امیرکبیر.
- ۷- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۷۴). شاهنامه. به کوشش و زیر نظر سعید حمیدیان. تهران: قطره.
- ۸- فروزانفر. بدیع‌الزمان. (۱۳۹۰). احادیث و قصص مثنوی. به کوشش: حسین داودی. تهران: امیرکبیر.
- ۹- عراقی، فخرالدین ابراهیم همدانی. (۱۳۷۱). لمعات. به تصحیح: محمد خواجه‌جوی. چاپ دوم. تهران: مولی.
- ۱۰- عین‌القضات، همدانی. (۱۳۷۰). تمهیدات. تصحیح: عقیف عسیران. تهران: کتابخانه طهوری.
- ۱۱- غزالی، احمد. (۱۳۶۸). سوانح‌العشاق. تصحیح: هلموت ریتز. به کوشش نصرالله پورجوادی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۲- غزالی، ابو حامد محمد. (۱۴۰۹ق). الإقتصاد فی الإعتقاد. الطبعة الأولى. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۱۳- فتوحی، محمود. (تابستان ۱۳۸۹). «از کلام مغلوب تا کلام متمکن». فصلنامه نقد ادبی. تهران. س سوم. ش دهم. ۳۵-۶۲.
- ۱۴- گارده، لویی. (۱۳۷۵). «خدا در اسلام». در دین پژوهی. ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی. چاپ نخست. تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و علوم انسانی.

- ۱۵- مقدسی، مطهر بن طاهر. (۱۳۹۰). آفرینش و تاریخ. مقدمه و ترجمه و تعلیقات: محمد رضا شفیعی کدکنی. ۲ ج. تهران: آگه.
- ۱۶- منافیان، سید محمد. «تأملی بر رویکرد عقلانی اشاعره به مسئله رؤیت خدا»، سید محمد منافیان، نقد و نظر، سال یازدهم، شماره سوم و چهارم، ص ۱۵۳-۱۶۹.
- ۱۷- نويا، پل. (۱۳۷۳). تفسیر قرآنی و زبان عرفانی. ترجمه: اسماعیل سعادت. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۸- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۴). کشف‌المحجوب. مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. تهران: سروش.

19- Mills, Mary E, 1998, Images of God in the Old Testament, London, Cassel.