

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عهد الّست

عقیده ابو حامد غزالی و جایگاه تاریخی آن

نوشته نصرالله پورجوادی

مسأله عالم ذر

اثر فارسی کوتاهی که در اینجا تصحیح و چاپ شده است دومین اثر کوتاه فارسی حجة الاسلام محمد غزالی است که در مجموعه خطی کتابخانه چستر بیٹی (به شماره ۳۶۸۲) درج شده است.^۱ اولین اثر فتوایی بود درباره «سماع». اثر حاضر که بلافاصله پس از آن فتوا درج شده است درباره یکی از عمیقترین مسائل عرفانی و کلامی است: مسأله میثاق یا عهد الّست. این اثر نیز مانند فتوای اول به صورت سؤال و جواب است. مسأله اصلی مسأله میثاق است و در کنار آن سؤالات دیگری نیز که به همین مسأله مربوط می شود مطرح گردیده است. عقیده ابو حامد، چنانکه خواهیم دید، با عقیده عامه اهل سنت و متکلمان و بخصوص صوفیه فرق دارد. و این از لحاظ تاریخ عقاید اسلامی و تصوف نظری نکته مهمی است. به همین دلیل ما سعی خواهیم کرد عقیده ابو حامد را با توجه به جایگاه آن در تاریخ عقاید و بخصوص تاریخ تصوف بررسی کنیم.

مسأله میثاق در تاریخ تصوف و عرفان اسلامی یکی از مهمترین مسائل نظری و مابعدالطبیعی است، و بسیاری از مسائل عرفانی، از جمله بحث معرفت و وجودشناسی (عالم ذر) و فطرت و ایمان و عشق و عهد و وفای به عهد و امانت و همچنین بحث استماع کلام و رؤیت وجه خدا و شهود و شوق به دیدار، به این مسأله اصلی مربوط می شود. لفظ میثاق قرآنی است و خداوند در آیات متعدد از میثاقهایی که با اقوام مختلف، از جمله بنی اسرائیل^۱، و همچنین با انبیاء^۲ بسته است یاد کرده است. اما میثاقی که موضوع بحث ماست عهدی است که خداوند با همه بندگان خود، پیش از تولد، بسته و در سوره اعراف، آیه ۱۷۲، بدان تصریح کرده است: واذ اخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم الست بریکم، قالوا بلی. این آیه از قدیم، پیش از غزالی، سؤالاتی را مطرح کرده و مفسران و متکلمان و عرفا نیز پاسخهایی به آنها داده و به طور کلی درباره اصل موضوع، یعنی پیمان، و همچنین الفاظی که در این آیه به کار رفته است تفاسیری را پیش کشیده اند. نمونه این سؤال و جوابها را در همین اثر ملاحظه می کنیم، و ما پیش از اینکه به اقوال دیگران بپردازیم، بحث خود را با نگاهی به پرسشهایی که از ابو حامد کرده اند آغاز می کنیم.

سؤالاتی که در ابتدا از غزالی می کنند متعدد است، ولی اساس همه آنها، چنانکه از جواب غزالی هم معلوم می شود، يك پرسش است: پرسش از عالمی که این پیمان در آن بسته می شود، و به دنبال آن پرسش از ماهیت کسانی که مخاطب واقع می شوند. خداوند ذریات بنی آدم را مخاطب قرار داده و با ایشان پیمان بسته است. در کجا؟ این ذریات کیستند یا چیستند؟ آیا ظاهری مخصوص دارند؟ ظاهری که با ظاهر انسان در این عالم متفاوت است؟ آیا، همان گونه که ما در این عالم گوش داریم و قوه معرفت و شناخت داریم، ذریاتی که مخاطب واقع می شوند دارای قوای شناسایی هستند؟ آیا جایی که خداوند با ذریات پیمان می بندد يك عالم دیگر است، عالمی متفاوت با این عالم که ما در آن به سر می بریم؟

پاسخی که غزالی به این پرسشها می دهد نسبتاً روشن است. محور بحث او پرسش اخیر است: مسأله وجود عالمی خاص از برای ذریات بنی آدم. خلاصه نظر غزالی این است که چنین عالمی وجود نداشته و ندارد. وجود انسان با ورود او به همین عالم کنونی و با همین روح و کالبدی که به او داده اند آغاز شده است و پیش از آن در جای دیگری نبوده است. البته، پس از این جهان، که هم اکنون ما در آن زندگی می کنیم، جهان دیگری نیز خواهد بود، جهان آخرت. انسان دارای دو حیات است و در دو عالم وجود پیدا می کند، یکی دنیوی و دیگر اخروی. بیش از اینها چیزی نیست. عالم سوّمی نیست که انسان پیش از ورودش به عالم دنیا

در آن به سر برده باشد.

اگر انسان قبل از ورود به این جهان در جای دیگر نبوده، و وجود نداشته است، پس پیمان را چگونه بسته است؟ پاسخ غزالی و تفسیر او از آیه میثاق از همین جا آغاز می شود. انکار عالم سوّم و حیاتی پیش از این حیات در واقع به منظور رفع سوء تفاهمها و تفاسیر غلطی بوده است که به نظر ابو حامد در خصوص مسأله میثاق پیدا شده بوده است. حتی سؤالاتی که از او شده است، به عقیده او، ناشی از همین اشتباهات و تخیلهای باطل است، اشتباهات و تخیلهایی که در نتیجه فرض وجود عالمی پیش از این عالم پدید آمده است. پس از این توضیحات، غزالی سعی می کند عقیده و نظر خود را درباره میثاق و چگونگی آن بیان کند. عقیده ای که وی ابراز می کند و تفسیری که از آیه میثاق می کند با آنچه بسیاری از مشایخ صوفیه در این باره گفته اند فرق دارد. قبل از اینکه ما به نظر او بپردازیم، لازم است ببینیم عقیده مشایخ دیگر چه بوده است. در واقع، چیزی که ابو حامد تخیل غلط می خواند و عالمی که او انکار می کند موضوعی است که صوفیان و عارفان دیگر، هم پیش از غزالی و هم در زمان او و هم پس از او، کم و بیش بدان قائل بوده اند، و غزالی با انکار خود با یک نظریه نسبتاً شایع در میان عامه اهل سنت و صوفیه مخالفت می کند و در عوض عقیده ای دیگر و تفسیری دیگر از آیه میثاق اظهار می کند.

عقیده عامه اهل سنت

مسأله میثاق و اینکه کی و کجا بسته شده مسأله ای بوده است که نزد علما و متفکران مسلمان در مذاهب مختلف مطرح گشته، و هر یک سعی کرده است بر اساس مذهب خود بدان پاسخ گوید. اهل ظاهر به نوعی و اهل باطن به نوعی دیگر. در حالی که بعضی از مذاهب، از جمله معتزله و قدریه، منکر میثاق بودند و آیه الست بر بکم را تأویل می کردند، عامه اهل سنت این آیه را به معنای ظاهری تفسیر می کردند. خلاصه نظر اهل سنت را در کتاب یکی از متکلمان حنفی به نام ابوالیسر محمد بزدوی (متوفی ۴۹۳) که خود معاصر ابو حامد بوده است می توان ملاحظه کرد. بزدوی در کتاب اصول الدین می نویسد:

قال عامة اهل السنة والجماعة، ان الله تعالى اخذ الميثاق على الذرية فاخرج من صلب آدم صلوات الله عليه الذرية وهوما اراد الله تعالى من خلقه من بني آدم إلى يوم القيامة صلباً بعد صلب على حسب ما اراد الله تعالى خلقه، فأعطاهم العقل والحياة، ثم خاطب الكل، فقال:

أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قَالُوا: بَلَىٰ.^۵

عامه اهل سنت و جماعت گویند: خدای تعالی با ذریه (بنی آدم) پیمان بست، (و برای این منظور) ذریه را از پشت آدم بیرون آورد و این ذریه خود همه آدمیانی است که خداوند می‌خواسته است تا روز قیامت خلق کند، پشت در پشت، همانگونه که می‌خواهد بیافریند، و آنگاه به ذریات عقل و حیات بخشید، و سپس همه را مخاطب ساخت و گفت: آیا من پروردگار شما نیستم؟ (و ذریات) گفتند: آری.

پس، بنا به قول بزدوی، اهل سنت معتقدند که خداوند واقعاً با ذریات بنی آدم پیمان بسته است، ذریاتی که وی از صلب آدم علیه‌السلام بیرون آورده است. به عبارت دیگر، مخاطبان پروردگار، یعنی ذریات، موجودات واقعی بودند که خداوند آنها را از پشت حضرت آدم بیرون آورده بود. عقیده به واقعی بودن این موجودات در مطالب دیگری که بزدوی به سخن خود می‌افزاید بخوبی پیداست. وی در واقع به اولین سؤالی که از غزالی کرده‌اند پاسخ مثبت می‌دهد. ذریات دارای «ظاهری مخصوص» بوده‌اند، چه به قول بزدوی بعضی از آنها سیاه بوده‌اند و بعضی دیگر سفید. تفاوت رنگ ذریات هم به منتسباً آنها مربوط می‌شده است. ذریات سیاه را از پهلوی چپ آدم خارج کرده‌اند و ذریات سفید را از پهلوی راست او. هر دو رنگ نیز خطاب پروردگار را شنیده‌اند و هر دو آن را تصدیق کرده‌اند. با این تفاوت که سیاهها از روی اکراه و ترس و سفیدها از روی میل، و به همین دلیل تصدیق ذریات سفید ایمان است و ایشان با ایمان از دنیا خواهند رفت، ولی تصدیق ذریات سیاه ایمان نیست و لذا ایشان با ایمان از دنیا نخواهند رفت.

...أَنَّ بَعْضَهُمْ كَانُوا سُوداً أُخْرِجَهُمْ مِنَ الْجَانِبِ الْأَيْسَرِ وَقَالَ هَؤُلَاءِ «بَلَىٰ» كَرَاهًا وَخَوْفًا مِنَ اللَّهِ تَعَالَىٰ، وَبَعْضُهُمْ كَانُوا بَيَاضاً أُخْرِجَهُمْ مِنَ الْجَانِبِ الْأَيْمَنِ فَقَالُوا «بَلَىٰ» عَن طَوْعٍ، فَكَانَ ذَلِكَ إِيمَانًا مِنْهُمْ. وَ مِنَ السُّودِ مَا كَانَ إِيمَانًا. فَالْبَيِضُ يَخْرُجُونَ مِنَ الدُّنْيَا مَعَ الْإِيمَانِ لَا مَحَالَةَ وَالسُّودُ يَخْرُجُونَ مِنْ غَيْرِ الْإِيمَانِ.^۶

بزدوی پس از ذکر عقیده عامه اهل سنت به ذکر عقیده دیگران می‌پردازد. وی از گروهی از قدریه به نام زابراشائیه یاد می‌کند که معتقد بوده‌اند میان ذریات سفید و سیاه فرقی نبوده و همه در میثاق یکسان شرکت کرده و ایمان آورده‌اند، و لذا از نظر این گروه فرزندان کفار در خردسالی مسلمان و موحد بوده‌اند. در توجیه سخن خود، زابراشائیه به آیه قرآن استناد

می کردند که فرمود: **يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَاَمَّا الَّذِينَ اَسْوَدَتْ وُجُوهُهُمْ اَكْفَرْتُمْ بَعْدَ اِيْمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ (آل عمران، ۱۰۶).**

بزدوی از گروه دیگری از قدریه یاد می کند که اصل میثاق را انکار می کردند و معتقد بودند که این پیمان برای ذریات بی فایده است، چه اگر فایده ای داشت در آن صورت حکم کفار و حکم مرتدان یکی می بود. گروهی دیگر از «اهل تفسیر»، بنابه قول بزدوی، معتقد بوده اند که آیه میثاق در شأن یهودیان نازل شده است، از این حیث که بعضی از یهودیان پس از اینکه اسلام آوردند بازرسالت حضرت محمد (ص) را انکار کردند، و بدین ترتیب بعد از ایمان کافر شدند. از ابوامامه الباهلی نیز نقل می کند که گفت این آیه در حق خوارج نازل شده است. بزدوی همه آراء دیگر را، جز رأی عامه اهل سنت، باطل می داند و در اثبات حقانیت آن نیز می گوید احادیث زیادی از بیغمبر (ص) به ما رسیده است، احادیثی که ثابت می کند ذریات سفید را از پهلوی راست و ذریات سیاه را از پهلوی چپ آدم بیرون آورده اند و آنگاه خداوند به ایشان حیات و عقل بخشیده و سپس مخاطب قرار داده است. به حکم این احادیث نیز ذریات سفید از روی اعتقاد پاسخ بلی داده اند و ذریات سیاه از روی اکر اه. و همین امر نیز در سر نوشت ایشان مؤثر افتاده، به طوری که خداوند ذریات سفید را اهل بهشت و ذریات سیاه را اهل آتش خوانده است. «فقال الله تعالى للبيض هؤلاء في الجنة ولا ابالي وقال للسود هؤلاء في النار ولا ابالي». و بالاخره، آخرین کاری که صورت گرفته است این است که، بنابراین احادیث، خداوند ذریات را باز به جای اولشان یعنی به صلب آدم علیه السلام برگردانده است.^۷

عقیده عامه اهل سنت، چنانکه ملاحظه می شود، مبتنی بر يك تفسیر ظاهری از آیه میثاق است. ذریات موجودات ریز و سیاه و سفیدی هستند که از پشت آدم آنها را بیرون می آورند. ابتدا این موجودات فاقد حیات و عقل و شعور اند. خداوند آنها را زنده می کند و به آنها عقل می دهد تا بتوانند خطاب را درک کنند.^۸ بعد از اینکه خطاب و جواب خاتمه یافت و پیمان بسته شد، ذریات به حال اول و به جای سابق خود برگردانده می شوند، تا اینکه نوبت زندگی ایشان در دنیا فرا رسد. واقعی بودن عالمی پیش از عالم کنونی و همچنین حادثه ای که برای ذریات در آن رخ داده است، از نظر عامه اهل سنت که قضیه را از دیدگاه ظاهری در نظر می گرفتند، به حدی بود که بعضی از ایشان حتی زمان آن را نیز تعیین می کردند. بعضی از ایشان می گفتند آن عالم دو یا چهار هزار سال پیش از خلقت عالم اجسام بوده است، و بعضی دیگر می گفتند هفت هزار سال پیشتر بوده است، و بعضی دیگر آن را با خلق ارزاق همزمان می دانستند.^۹

بعضی از مفسران محلّ میثاق را هم مشخص می کردند. مثلاً میبیدی در تفسیر کشف الاسرار اقوال مختلف را ذکر کرده می نویسد:

و این عهد گرفتن و پیمان شدن پیش از آن بود که آدم در بهشت شد، یعنی میان مکه و طائف بقول کلبی. ابن عباس گفت: به بطن نعمان بود، وادّالی جانب عرفه. قومی گفتند: در بهشت بود. سدی گفت: در آسمان بود از بهشت به درآمده و به زمین نارسیده. قومی گفتند به دهننا بود - زمینی است در هند، آنجا که آدم از آسمان فر و آمد.^{۱۱}

عقیده‌ای که ملاحظه کردیم عقیده‌ای است که به عامّه اهل سنت و جماعت نسبت داده شده و مبتنی بر تفسیری ظاهری از آیه الست بریکم است. اهل سنت این تفسیر را مبتنی بر احادیثی می دانستند که به روایتهای مختلف نقل می کردند.^{۱۱} سابقه این تفسیر ظاهری به بیش از سه قرن پیش از بزودی برمی گردد، و تا جایی که ما اطلاع داریم، نخستین مفسری که به این آیه توجه کرده و آن را بدین گونه تفسیر کرده است مقاتل بن سلیمان (متوفی ۱۵۰) است. مقاتل، بنابه قول پُل نوایا، در دو جا، در ذیل دو آیه، موضوع میثاق خداوند با ذریه بنی آدم را پیش کشیده است. یکی از آنها همین آیه الست بریکم است. و دیگر آیه ۷ از سوره مائده است که می فرماید: «وَأَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا. این دو آیه، از نظر مقاتل، به دو میثاق اشاره می کند، و هر دو نیز مر بوط به زمانی است که فرزندان آدم هنوز متولّد نشده بودند.

میثاق اولّ موضوع آیه ۱۷۲ از سوره اعراف است. این میثاق درباره شناخت خداوند یا معرفت به ربوبیت اوست. میثاقی است که ذریات به موجب پاسخ بلی شهیدنا ایمان خود را به پروردگار اظهار می کنند. اما میثاق دوم که موضوع آیه ۷ از سوره مائده است «مر بوط به قبول فرستادگان خدا و صُحُف او، و نیز مر بوط به اطاعت از احکام او در عمل است».^{۱۲} بندگان در این میثاق با پاسخ سمعنا و اطعنا عهد می بندند که به تکالیف مسلمانی عمل کنند.

میثاقهای دوگانه‌ای که مقاتل از آنها سخن گفته است هر دو واقعی است و «در زمان، یعنی در درون تاریخ بشر، که با آفرینش آغاز می شود»^{۱۳} جای دارد. مطالب اسطوره‌واری که بزودی در ضمن بیان عقیده عامّه اهل سنت شرح داد، کم و بیش در تفسیر مقاتل از آیه الست بریکم ذکر شده است. در واقع، قدیم ترین سندی که از داستان ذریات سفید و سیاه در دست است تفسیر مقاتل است. مقاتل يك صحنه واقعی از چگونگی بیرون آوردن ذریات از پشت آدم برای ما ترسیم می کند، و در ضمن به شکل و وضع آنها و حتی تعدادشان نیز اشاره می کند.

خدا دست بر پهلوی راست آدم کشید و از آن ذرّیتی سفید رنگ به شکل ذرّات جنبیده بیرون آورد، سپس دست بر پهلوی چپ او کشید و از آن ذرّیتی سیاه رنگ بیرون آورد به شکل ذرّاتی به تعداد هزار... سپس آنها را، چنانکه از ظرفی آب می پراکنند، پراکند و به سفیدها گفت: اینان به رحمت من به بهشت خواهند رفت. اینان «اصحاب الیمین» اند (واقعه، ۲۷). به سیاهان گفت: اینان در خور آتش اند، نزد من بی مقدارند، اینان «اصحاب المشمّه» اند (بلد، ۱۹). سپس آنها را همگی به پشت آدم بازگرداند. به همین سبب است که کسانی که در گورند همچنان محبوس می مانند تا آنکه خدا همه کسانی را که با آنها میثاق بسته است از پشت آدم و رحم زنان بیرون آورد، آن گاه قیامت (ساعت) فرا خواهد رسید.^{۱۴}

صحنه واقعی که مقاتل از اخراج ذرّیات از پشت آدم و میثاق انسان با خداوند برای ما ترسیم کرده است کم و بیش همان چیزی است که سه قرن بعد بزودی برای ما نقل کرده است. اساس مطلب و هسته اصلی يك داستان اسطوره‌ای است که اهل حدیث و مفسران ظاهری اهل سنت می پذیرند، و در طول این مدّت مطلب قابل توجهی به این اسطوره اضافه نمی شود. موضوع میثاق البته در همین فاصله، بخصوص از اواخر قرن سوم، جنبه دیگری پیدا می کند و تفسیر عمیق تری در مورد آیه الست برکم اظهار می شود، تفسیری که در پرتو نظریه نوافلاطونی درباره معرفت و محبت انجام می گیرد.^{۱۵} اما این تفسیر را مفسران ظاهری و متکلمان و محدثان و به طور کلی عامه اهل سنت نمی کنند، بلکه مشایخ صوفیه آن را اظهار می کنند. این در حقیقت تفسیری صوفیانه و عرفانی است که مفهوم «میثاق» را در تفکر اسلامی به صورت يك مفهوم کلیدی درمی آورد.^{۱۶} نظریه صوفیانه را ما ذیلاً شرح خواهیم داد، اما قبل از آن، برای اینکه تصویر جامع تری از وضع این مسأله در میان مذاهب دیگر به دست دهیم، عقیده یکی از مفسران قدیم شیعه را نیز نقل خواهیم کرد.

در يك تفسیر شیعی

مفسری که در اینجا می خواهیم نظر او را ذکر کنیم ابو الحسن علی بن ابراهیم قمی است که یکی از شیعیان امامی قرن سوم و اوائل قرن چهارم هجری است. قمی در تفسیر خود به واقعی بودن میثاق اذعان می کند. برای اثبات این مطلب نیز روایتی از امام جعفر صادق (ع) نقل می کند که بنا بر آن نخستین کسی که از میان پیامبران در پاسخ به خطاب پروردگار «بلی» گفت

حضرت محمد(ص) بود. علت این نیز همانا قرب آن حضرت به پروردگار بود.

قال ابو عبدالله(ع): اول من سبق من الرسل إلى «بلی» محمد(ص) وذلك إنه كان اقرب الخلق إلى الله تبارك و تعالی. ۱۷

قمی در اینجا برای میثاق عالمی واقعی در نظر می گیرد. ذریات موجودات واقعی هستند و نه تنها «ظاهری خاص» دارند، بلکه حتی هویت ایشان نیز معلوم است. به عبارت دیگر، آنها ذریات اشخاص اند. ذریات، در حالی که همه با هویت مشخص خود در برابر پروردگار می ایستند، از حیث مقام با هم فرق دارند، بعضی از ایشان از پروردگار دوراند و بعضی به او نزدیک و بعضی نزدیکتر. از همه نزدیکتر به خداوند پیغمبر اکرم(ص) است که از همه زودتر جواب بلی می دهد. پس از پیغمبر، از نظر قمی، اولیاء خداونداند. بنابراین، قمی نیز مانند عامه اهل سنت مردم را به دسته های مختلف تقسیم می کند. اما ملاک او در این تقسیم رنگ نیست، بلکه مقام معنوی اشخاص است که موجب قرب و بعد ایشان می شود. به هر تقدیر، تشخیصی که قمی برای ذریات قائل می شود، به عالمی که او از برای میثاق در نظر می گیرد واقعیت بیشتری می بخشد.

قمی در تفسیر خود از این آیه به يك نکته دیگر اشاره می کند که دقیقاً از عقیده شیعی او برمی خیزد. خطاب خداوند در قرآن و پاسخ ذریات به دنبال آن فقط در خصوص ربوبیت است. می فرماید: الست بریکم. اما قمی دو شهادت دیگر را به شهادت ذریات اضافه می کند، یکی در حق نبوت محمد(ص) و دیگر در حق امامت علی بن ابی طالب(ع) و فرزندان او. این مطلب را نیز مفسر ما به امام صادق(ع) نسبت می دهد.

قال الصادق(ع): كان الميثاق مأخوذاً عليهم لله بالربوبية و لرسوله بالنبوة و لأئمة المؤمنين و الأئمة بالامامة، فقال: الست بریکم و محمد نبیکم و علی امامکم و الأئمة الهادون ائمتکم؟ فقالوا: بلی شهدنا. ۱۸

عالمی که قمی از برای ما ترسیم می کند آن قدر واقعی است که نه تنها موضوع ربوبیت، که به سرشت انسان مربوط می شود، بلکه حتی موضوع رسالت و امامت که به حیات دنیوی و اجتماعی مربوط می شود، در آن مطرح می گردد. به عبارت دیگر، عالم ذریات عالمی است کاملاً شبیه به همین عالمی که ما هم اکنون در آن به سر می بریم، عالمی که در آن نه تنها مسأله ادیان بلکه مسأله مذاهب اسلامی و اختلاف شیعه و سنی نیز در آن مطرح است.

پس از این، قمی بحثی را در مورد چگونگی شناخت ذریات مطرح می‌کند، بحثی که خود «واقعی» بودن آن عالم را در نظر او تأیید می‌کند. براساس روایتی که باز از قول امام صادق (ع) نقل می‌کند، ذریات در هنگام میثاق رو در روی خدا قرار گرفته‌اند. از حضرت سؤال می‌کنند که آیا وقتی خداوند گفت الست بریکم و ذریات گفتند بلی، سؤال کننده و پاسخ‌دهنده رو در روی یکدیگر بودند و این شهادت را ذریات در حال «معاینه» دادند؟ و آن حضرت فرمود آری.

...قلت: معاینه کان هذا؟ قال: نعم، فثبتت المعرفة ونسوا الموقف وسيدكرونة، ولولا ذلك لم يدر احد من خالقه ورازقه.^{۱۹}

پس ذریات در روز میثاق به معرفت پروردگار نائل آمده‌اند، گرچه در این جهان آن را فراموش کرده‌اند. اگر چنین معرفتی دست نداده بود، هیچ کس در این جهان خالق و رازق خود را نمی‌شناخت. به دنبال این تفسیر افلاطونی، قمی اضافه می‌کند که از میان این ذریات بعضی به زبان اقرار کردند ولی قلباً ایمان نیاوردند - «فمنهم من أقرّ بلسانه في الدر ولم يؤمن بقلبه».^{۲۰} پس معلوم می‌شود که ذریات زبان و قلب هم داشته‌اند.

مطالبی که از بزدوی و قمی نقل کردیم دو نمونه از بحثهایی است که تا زمان ابو حامد درباره آیه الست بریکم و عالمی که ذریات آدم در آن شهادت داده‌اند پیش کشیده شده است. این دو نمونه، که یکی مبین عقیده عامه اهل سنت و دیگری مبین عقیده گروهی از شیعیان است، نشان می‌دهد که اعتقاد به عالمی غیر از عالم دنیا و آخرت چیز غریبی نبوده است. علاوه بر این، هر دو دسته معتقد بودند که ذریات در این عالم موجوداتی هستند شبیه به افراد بشر در عالم دنیا، با ظاهری مخصوص و دلی که با آن معرفت کسب می‌کنند و زبانی که با آن به ربوبیت پروردگار شهادت می‌دهند.

عقایدی که شرح داده ایم منسوب به عامه اهل سنت و شیعیان بود. غزالی نیز خود یکی از علمای اهل سنت بوده است، ولی نه در زمره عوام. ابو حامد در زمانی که به این سؤالات پاسخ می‌داد صوفی بوده و سؤال کننده نیز به احتمال زیاد یکی از سالکان و مریدان او بوده است. نکته‌ای که در انتهای پاسخ غزالی به سؤالات دسته اول درباره ذوق صوفی در حال فنا ذکر شده است این معنی را تا حدودی نشان می‌دهد. بنابراین، پاسخ غزالی و عقیده او را درباره عهد الست باید با توجه به سابقه این بحث در میان صوفیه بررسی کنیم.

سابقه عهد الست در تصوف

عهد الست و وفای بدان یکی از موضوعات اصلی تصوف است که در طول تاریخ مراحل را پیموده و در قرن ششم هجری به صورت نهایی و تثبیت شده خود درآمده و سپس یکی از مبانی مابعدالطبیعه شعر عاشقانه فارسی گشته است. بحث ابو حامد نیز خود گوشه‌ای از سیر تاریخی این بحث را در تصوف (و همچنین کلام) نشان می‌دهد. عقیده غزالی، چنانکه اشاره کردیم، با عقاید عامه اهل سنت و لاقبل بعضی از مفسران شیعی مغایرت دارد. و نه تنها با عقیده ایشان، بلکه با عقیده رایج صوفیه نیز فرق دارد. ببینیم چگونه.

نخستین مسأله‌ای که از لحاظ تاریخی درباره مسأله میثاق و عهد الست در تصوف مطرح می‌شود این است که کدام يك از مشایخ صوفیه اولین بار به این بحث روی آورده است. تحقیقاتی که من در این خصوص کرده‌ام مجمل و مقدماتی است، ولی آنچه تاکنون توانسته‌ام استنباط کنم این است که بحث درباره میثاق و عهد الست در تصوف احتمالاً ابتدا توسط مشایخ بغداد از نیمه دوم قرن سوم به بعد به جد دنبال شده است. این بحث به نظر می‌رسد که به دنبال بحث محبت و به عنوان یکی از مسائل اصلی نظریه محبت مطرح گشته است و اولین کسی که آن را به جد پیش کشیده است شیخ الطایفه ابوالقاسم جنید بغدادی (متوفی ۳۹۲) است. جنید این موضوع را نه در مقام يك مفسر یا متکلم بلکه به عنوان يك عارف مطرح ساخته و در واقع تجربه شخصی خود را بیان کرده است، تجربه‌ای که خود تکرار همان واقعه‌ای است که خداوند در قرآن از آن یاد کرده است.

در مجموعه آثاری که از جنید بغدادی به چاپ رسیده است^{۲۱}، دو رساله هست که نویسنده در آنها آیه الست بر یکم را نقل کرده و به میثاق بنی آدم با پروردگار اشاره کرده است. یکی از این رسائل «کتاب الميثاق» نامیده شده است و دیگری «کتاب الفناء». در رساله دوم است که جنید از تجربه عرفانی یا سیر معنوی خود یاد کرده است. این تجربه سفری است روحانی که جنید در طی آن به قرب محبوب ازلی راه می‌یابد. مسافر ما در این سفر ابتدا به قرب محبوب خود می‌رسد، اما سپس محبوب روی خود را می‌پوشاند و بدین ترتیب محب محبوب را از دست می‌دهد. سبب از دست دادن محبوب هم چیزی جز حضور او نیست. «کان حضوری سبب فقدی». جنید از دست دادن محبوب را پس از رسیدن به مقام قرب «فنا» می‌خواند، فنايي که پس از هست شدن حاصل شده است.

مفهوم کلیدی در سخنان جنید مفهوم فناست. وقتی درباره این مفهوم از او سؤال می‌کنند، پاسخ می‌دهد: «او مرا با هستی که به من بخشیده بود نیست (فانی) کرد، همان گونه که ابتدا

در حال فنا بودم و سپس مرا هست کرد.» «افنائی بانثائی کما انشائی بدیاً فی حال فنائی». این پاسخ مسأله را برای سؤال کننده حل نمی کند، و لذا باز از شیخ می پرسد: منظور چیست؟ «فا قولك افنائی بانثائی کما انشائی بدیاً فی حال فنائی؟» در پاسخ به همین سؤال است که جنید به آیه الست بر یکم اشاره می کند و ارتباط مسأله میثاق را با فنا روشن می نماید.

قال: أليس تعلم أنه عزوجل قال «و إذ أخذ ربك من بنی آدم» الی قوله «شهدنا» فقد أخبرك عزوجل أنه خاطبهم وهم غیر موجودین إلا بوجوده لهم، إذ كان واجداً للخلیقة بغیر معنی وجوده لانفسها، بالمعنی الّذی لا یعلمه غیره، ولا یجد سواه، فقد كان واجداً محیطاً شاهداً علیهم بدیاً فی حال فنائهم عن بقائهم، الّذین كانوا [فی الازل] للازل فذلك هو الوجود الرّیائی و الادراك الالهی لا ینبغی الّا له عزوجل.^{۲۲}

آیا نمی دانی که خدای عزوجل گفت: و إذا أخذ ربك من بنی آدم تا آنجا که گفت شهدنا. خداوند در اینجا خبر می دهد به تو که او وقتی به ایشان خطاب کرد، ایشان موجود نبودند مگر به وجودی که او به ایشان داده بود، چه موجودات در اینجا به معنای دیگری وجود دارند، به این معنا که وجود ایشان برای خودشان نیست، و این معنای وجود داشتن را هیچ کس جز خدا نمی داند، و هیچ کس جز او در نمی یابد. خداست که وجود ایشان را [در این حال] درمی یابد و به آنها احاطه می یابد، و آنها را در بدایت در حال فنا (پس از) بقاء شان مشاهده می کند، کسانی که [در ازل] ازلی اند. و این است وجود ربّانی و ادراك الهی که فقط شایسته اوست.

چنانکه ملاحظه می شود، مراد جنید از نشأه اول خود هستی ذریه اوست در هنگامی که مخاطب الست بر یکم واقع شد. ذریه او، مانند ذریات همه بنی آدم، ابتدا در حال فنا بود، و بعد خداوند آن را هست کرد و مخاطب قرار داد. و حال، مطلبی را که جنید می خواهد توضیح دهد حقیقت این انشاء است. وی به دو نوع وجود قائل می شود، یکی وجود بشری و دیگری وجود ربّانی. وجود بشری وجود ماست در دنیا. اما در مقام میثاق ذریه ما با این وجود موجود نبود، بلکه وجود او وجود ربّانی بود. وجود ربّانی از نظر جنید از وجودی که انسان در نشأه دنیا دارد تمامتر است. «كان ذلك الوجود اتم الوجود». در حقیقت تمامترین و کاملترین وجود همان است که ذریات داشته اند. بنابراین، ذریات در هنگام میثاق نه تنها موجود بودند بلکه وجودشان تمامتر و کاملتر از وجود انسان در این جهان است. به عبارت دیگر، جنید از برای میثاق و خطاب و شهادت ذریات «واقعیتی» بیش از واقعیت این جهان قائل می شود.

در آخرین جمله‌ای که نقل کردیم جنید به يك نکته دیگر اشاره می‌کند و آن موضوع ادراک یا شناخت است. ذرات خطاب پروردگار را می‌شنوند و به آن پاسخ می‌دهند. اما این شنیدن و ادراک مانند شنیدن و ادراک بشری در دنیا نیست. همان گونه که وجود ذرات در ازل و در هنگام میثاق ربّانی است، ادراک ایشان نیز الهی است. برای توضیح این معنی جنید به حدیث معروف نوافل اشاره می‌کند، حدیثی که در آن موضوع محبت مطرح می‌گردد.

سیر جنید در این جهان سیری است روحانی به سوی محبوب. روح محبتی است که به قرب محبوب ازلی می‌شتابد و وقتی از وجود و صفات بشری خود فانی شود، به وجود الهی، یعنی به وجود محبوب، قیام می‌کند و واجد صفات او می‌گردد. این معنی در حدیث قرب نوافل ذکر شده است، که در آن خداوند می‌گوید: «لا يزال عبدی یتقرب الیّ بالتواضع حتی احبّه، فاذا احببته کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به» (بنده من همچنان با نوافل به من نزدیک می‌شود، تا اینکه او را دوست بدارم، پس چون او را دوست داشتم من گویی می‌شوم که او با آن می‌شنود و چشمی می‌شوم که او با آن می‌بیند). این حدیث درباره سیر روحانی انسان در نشأه دنیا است. در مقام قرب، انسان به حکم «احبه» محبوب پروردگار می‌شود، یعنی از وجود بشری خود فانی و به وجود ربّانی یا وجود محبوب قائم می‌گردد، و چون این وجود را یافت از لوازم این وجود که ادراکات الهی است برخوردار می‌گردد. و حال، این سیر روحانی همانند واقعه‌ای است که در ازل و در هنگام میثاق به ذریه بنی آدم دست داده است. در آنجا نیز ذریه به وجود ربّانی، یعنی وجود محبوب ازلی، هست شده، و در نتیجه لوازم آن وجود یا صفات آن را نیز دریافته است. این لوازم همان ادراکات است. ذریه در ازل خطاب پروردگار را به سمع خدایی و به گوش محبوبی درک کرده و به زبان او پاسخ داده است. این معنی را حسین بن منصور حلاج (مقتول ۳۰۹) که معاصر جنید بوده است در تفسیر خود از آیه الست بر یکم بدین گونه بیان کرده است.

لا یعلم أخذ من الملائكة و المقربین لماذا أظهر الحقّ الخلق و کیف الابتداء و الانتهاء، اذ الألسن ما نطقت و الأعين ما ابصرت و الأذان ما سمعت، کیف أجاب من هو عن الحقائق غائب و إليه أتّب فی قوله الست بریکم. فهو المخاطب و المجیب.^{۲۳}

هیچ يك از فرشتگان و مقربان نمی‌دانند که چرا خداوند خلق را آفرید، و (خلقت) چگونه آغاز شد و انجام آن چگونه خواهد بود، چون زبانها هنوز سخن نگفته بودند و چشمها بینا و گوشها شنوا نشده بودند. پس چگونه کسی که از حقایق غایب است می‌توانسته است پاسخ گوید و در قول الست بریکم به او رو کرده باشد. پس مخاطب و پاسخ‌دهنده هموست.

حلاج در اینجا نظریه جنید را به تعبیری دیگر بیان کرده است. وی معتقد است که در روز میثاق ذریات بنی آدم وجود داشته‌اند، اما نه آنچنانکه انسان در این جهان و در نشأه دنیا موجود است. در آنجا چشم و گوش و زبان به گونه‌ای که در این جهان به انسان تعلق دارد در کار نبوده است. اما در عین حال خطاب واقع شده و شنیدن و تصدیق کردن نیز به همچنین. منتهی، خطاب از جانب پروردگار اظهار شده و استماع آن و پاسخ به آن نیز از جانب ذریاتی که به وجود پروردگار موجود بوده‌اند واقع شده است.

نظریه جنید و حلاج درباره میثاق یا عهد الست نظریه‌ای است که پس از ایشان در میان صوفیه رواج پیدا کرده است. در واقع نظریه صوفیانه درباره میثاق همین نظریه جنیدی است، و سخنانی که مشایخ دیگر در این باره اظهار کرده‌اند مبتنی بر این نظریه است. مثلاً ابو محمد رویم بن احمد (متوفی ۳۰۳) که یکی از معاصران جنید و از دوستان بغدادی او بوده است خطاب پروردگار را در روز میثاق اصل معرفت انسان به پروردگار در این جهان می‌داند. می‌گوید:

إن القوم سمعوا الذكر الأول حين خاطبهم بقوله: الست بربكم، فكمن ذلك في اسرارهم
كما كمن كون ذلك في عقولهم. فلما سمعوا [الذكر ظهرت] كوامن اسرارهم، فانزعجوا،
كما ظهرت كوامن عقولهم عند إخبار الحق لهم عن ذلك، فصدقوا.^{۲۴}

این قوم (یعنی صوفیه) ذکر اول را شنیدند در هنگامی که خداوند به ایشان خطاب کرد: آیا من پروردگار شما نیستم؟ پس این معنی در سر ایشان پنهان گشت، همچنانکه آن رویداد در عقول ایشان پنهان گشت. سپس در این جهان وقتی ذکری از پروردگار می‌شنوند معنایی که در سر ایشان پنهان است آشکار می‌گردد و به جنبش درمی‌آیند، چنانکه در هنگامی که حق از آن به ایشان خبر می‌دهد، آنچه در عقل ایشان پنهان بود ظاهر می‌گردد و آن را تصدیق می‌کنند.^{۲۵}

سخن رویم در اینجا از يك لحاظ شبیه به نکته‌ای است که جنید درباره تجربه خود اظهار کرده بود. جنید سیر روحانی خود به جانب محبوب ازلی را نظیر تجربه خود در روز میثاق دانست. رویم نیز تجربه صوفیه را در ذکر با معرفتی که در هنگام میثاق به ذریات دست داده است مرتبط می‌داند. البته جنید احوال وجودی خود را، یعنی فانی شدن و هست شدن را، در این دو نشأه مقایسه می‌کند، در حالی که رویم به معرفت انسان در این دو نشأه توجه دارد. نظر

او در اینجا افلاطونی است. معرفت انسان به پروردگار نوعی یادآوری و تذکر است. انسان قبل از اینکه به این جهان بیاید به پروردگار خود معرفت پیدا کرده است، از طریق خطاب الست بریکم. این معرفت، که رویم آن را «ذکر اول» می‌نامد، در سر انسان نهفته است، و وقتی کسی از پروردگار یاد می‌کند، همان ذکر اول یا معرفتی که از طریق شنیدن خطاب الست بریکم در او پنهان شده بود، بیدار می‌شود.

سخنی را که در اینجا از قول رویم نقل کردیم، ابو بکر کلابادی در «باب سماع» در کتاب تعرف آورده و شارح او ابو ابراهیم اسماعیل مستملی آن را شرح کرده است. علت اینکه این مطلب در «باب سماع» نقل شده است، ارتباطی است که بعضی از مشایخ صوفیه میان سماع و میثاق قائل شده‌اند. این نکته را مستملی در ابتدای باب سماع توضیح داده است. می‌گوید بزرگان صوفیه درباره اصل سماع نظریات مختلفی اظهار کرده‌اند. یکی از این نظریات این است که «اصل سماع از آنجاست که حق تعالی گفت: الست بریکم».^{۲۶} این اولین چیزی است که انسان شنیده است، و خوشترین و لذت‌بخش‌ترین چیزهایی است که شنیده می‌شود، چه خوش‌ترین سماع سخن دوست است، چنانکه خوش‌ترین نگاه نگاه به روی دوست و معشوق است. «در آن سماع لطیفه‌ای بود و آن آن است که خود را به ایشان مضاف کرد و در لذت آن سماع همه واله گشتند و بلی جواب دادند.» همین شنیدن و خوشی و لذت است که اساس و اصل سماع را در این جهان تشکیل می‌دهد. انسان در هنگام سماع با همان تجربه ازلی پیوند می‌یابد. لذت و خوشی او در هنگام سماع بازتاب همان لذت و خوشی است. «اکنون که سماع می‌شنوند تواجد ایشان از ذوق و لذت آن سماع اول است.» این نظریه را که در اینجا به رویم نسبت داده‌اند، در میان مشایخ متأخر نیز ملاحظه می‌کنیم.^{۲۷}

موضوع میثاق و شنیدن خطاب الست بریکم در تصوّف با چندین مسأله دیگر پیوند داشته است. یکی از آنها مسأله ذکر و معرفت بود، و یکی دیگر مسأله سماع یا اصل ما بعد الطبیعی آن. اما مهمترین مسأله از لحاظ صوفیه محبت است. این پیوند را قبلاً، از يك لحاظ، در سخنان جنید ملاحظه کردیم. جنید سیر روحانی عارف را، با توجه به حدیث قرب نوافل، سفری معرفی کرد به سوی محبوب ازلی. روح انسان وقتی به مقام قرب می‌رسد محب خداوند می‌گردد، همچنانکه در ازل نیز، در روز میثاق، محب پروردگار شده و به وجود محبوب قیام کرده بود. بنابراین، نه تنها شنیدن و دیدن و ادراکات دیگر در مقام قرب بازتاب ادراکاتی است که انسان در نشأه اول داشته است، بلکه محبت او نیز در سیر روحانی در این جهان بازتاب همان محبت ازلی در عالم ذر است. این مطلب را ابو الحسن دیلمی شاگرد و مرید ابن

آری، ذریات کلام او را شنیدند و او را دیدند. پس ایشان را به لذت این رؤیت و شیرینی این مخاطبت هست کرد. و این لذت و خوشی که در مسموع و دیدار بود در ایشان ماند. پس چون دوباره ایشان را هست کرد و (به خلاف بار اول که به ایشان خطاب به ربوبیت خود کرد این بار) به عبودیت ایشان را مورد خطاب قرار داد، آن لذت که در ارواح بود در ایشان برانگیخته شد و محبت در ایشان آشکار گشت، پس با محبت به او روی آوردند.

دیلمی در اینجا نه تنها از شنیدن، بلکه از دیدن پروردگار نیز در هنگام میثاق بستن یاد کرده است، و این نکته مهمی است که مشایخ و نویسندگان بعدی بر آن تأکید کرده اند. ذریات نیز از نظر او ارواح بنی آدم اند که نه تنها به شنیدن کلام و دیدن پروردگار نائل می شوند، بلکه محبت او را نیز در دل می گیرند. بنابراین، در نشأه اول دیدن او و احاطه یافتن به معانی صفاتی که موجب محبت می گردد نصیب ذریات گشته و در همانجا پیوند دوستی و محبت میان خالق و مخلوق بسته شده است.

مطلبی که دیلمی تا اینجا درباره میثاق بیان کرده است مبتنی بر نظریه مشایخ صوفیه است که قبلاً شرح دادیم. اما دیلمی در اینجا يك مطلب دیگر نیز اضافه می کند که جنبه کلامی دارد و ما قبلاً آن را در نقل اقوال عامه اهل سنت و جماعت ملاحظه کرده ایم. این مطلب را دیلمی با پرسشی آغاز می کند. اگر همه افراد انسان از آن معرفت و محبت برخوردار شده و طعم لذت آن را چشیده اند، پس چرا این معرفت و محبت در بعضی ظاهر می گردد و در بعضی نمی گردد. «فلم یظهر فی قوم دون قوم؟» دیلمی خود به این سؤال چنین پاسخ می دهد.

قلنا: لأن الخلق أجاوا طوعاً و کرهاً. فمن أجاب کرهاً، بقیت کراهیته علیه فظهر علیه فی الوجود الثانی. وأما من أجاب طوعاً فاختلّفوا علی قدر تبتهم من الله تعالی و علی قدر نظافة ترکیبهم و حلاوته و ثخانة نفوسیتهم و رقّتها و علی قدر فناء من ارتاض منهم لها بترك شهواتهم و تحمل مشقاتها قیها.^{۳۰}

دیلمی در اینجا اشکالی را که به نظریه صوفیانه وارد کرده اند به کمک عقیده متکلمان و عامه اهل سنت بر طرف کرده است. عقیده عامه اهل سنت و متکلمان بر محور ایمان و کفر بود. در خطاب الست بر یکم و تصدیق آن مسأله ایمان به پروردگار مطرح بود. همه ذریات با تصدیقی که کردند ایمان خود را اظهار نمودند. البته، فقط ذریات سفید بودند که از روی میل و

قلباً تصدیق کردند، و لذا این تصدیق نشانه ایمان بود. «فكان ذلك ايماناً منهم». لکن ذریات سیاه، به رغم تصدیق خود، ایمان نداشتند، چون قلب ایشان مایل نبود. «و من السود ما كان ايماناً». اما صوفیه این تصدیق را نشانه محبت می دانستند، و در اینجا وقتی اشکال می کنند که چرا با وجود اینکه همه ذریات در میثاق شرکت کرده اند، محبتی که در سر ایشان پنهان بوده است در بعضی آشکار می گردد و در بعضی نه، دیلمی به نظریه متکلمان روی می آورد و تقسیم دوگانه ذریات را مجدداً مطرح می سازد. البته، وی به جای مفهوم ایمان مفهوم محبت را می گذارد. ذریات به دو دسته اند، یک دسته از روی میل تصدیق می کنند و دسته دیگر از روی کراهت. و این معنی در سر ایشان باقی می ماند، و در وجود ثانی ایشان در این جهان، نیز مؤثر واقع می شود، به طوری که در دسته اول محبت ظاهر می شود و در دسته دوم نه. این دقیقاً همان چیزی است که عامه اهل سنت درباره ایمان می گفتند. دیلمی سپس یک نکته دیگر نیز اضافه می کند و آن اختلافی است که در میان ذریات دسته اول وجود دارد. همه ذریاتی که ربوبیت خدا را طوعاً تصدیق کرده اند در یک رتبه قرار ندارند. اهل محبت (یا اهل ایمان) مراتب مختلفی دارند، و این اختلاف از نظافت ترکیب و شیرینی و تلخی سرشت ایشان و رقت نفس و همچنین میزان ریاضت و مجاهده ایشان ناشی می شود.

اختلاف مراتب اهل محبت را دیلمی به سرشت مخاطبان و مجاهدت ایشان نسبت داد، اما مستملی بخاری، شارح تعرف، این اختلاف را هم به اختلاف مخاطبان نسبت می دهد و هم به تفاوتی که در خطاب هر یک از آنان وجود دارد. وی ذریات را به کافر و مؤمن و سپس مؤمنان را نیز به چند گروه تقسیم می کند. خطابی که خداوند به مؤمن و کافر می کند ظاهراً یکسان است، اما در باطن آن معانی مختلفی وجود دارد.

روز میثاق چون حق تعالی خلق را خطاب کرد که: الست بریکم؟ خطاب یکسان بود، لکن در زیر خطاب معانی بسیار بود. کافران را خطاب از مقام عدل بود، لاجرم بیزاری نصیب ایشان آمد و مؤمنان را خطاب از مقام فضل بود لاجرم وصال نصیب ایشان آمد. باز این اهل فضل گروه گروه بودند. هر گروهی را خطاب به صفتی آمد. یک گروه را خطاب به جلال آمد و یک گروه را خطاب به جمال آمد. آن گروه را که به جلال خطاب کرد همه خوف و زهد نصیب ایشان آمد... و آن گروه را که خطاب به صفت جمال آمد همه بشارت و رجا نصیب ایشان آمد... یکی را خطاب به صفت لطف آمد، در هر نفسی هزار انبساط بکند، و یکی را خطاب به صفت کبریا آمد از هیبت گنگ فر و ماند، به همه عمر نفسی

نیارد بر آوردن، و يك گروه را خطاب به صفت محبت آمد، مناجات و قرب نصیب ایشان آمد. و دیگر صفتها همچین.^{۳۱}

مستملی بخاری، با وجود اینکه نویسنده ای است صوفی، نظریات صوفیانه خود را با عقاید و نظریات عامه اهل سنت و کلام اشعری در آمیخته است. در تفسیر خطاب پروردگار در روز میثاق، وی بیشتر از مفاهیم کلامی استفاده کرده است. موضوع اصلی در این میثاق مسأله ایمان و کفر است.^{۳۲} وی البته موضوع محبت را نیز مطرح می سازد، اما فقط به عنوان یکی از معانی یا صفتی که در زیر خطاب الست بر یکم پنهان است. صوفیان دیگر، مانند جنید و حلاج، محبت را جایگزین ایمان می کردند، در حالی که مستملی آن را در ردیف صفات دیگر خداوند از قبیل جمال و جلال و لطف کبریا قرار می دهد.

جمع عقیده متکلمان و عامه اهل سنت با نظریه صوفیه (جنید و حلاج) در آثار دیلمی و مستملی حاکی از این حقیقت است که این دو عقیده از جهتی به هم نزدیک بوده است. صوفیه نیز همانند عامه اهل سنت و متکلمان اشعری و اهل حدیث میثاق را يك امر واقعی می دانستند. ذریات دارای وجودی بودند که خود با وجودی که بعداً در عالم دنیا و نشأه ثانوی به آنان داده می شود فرق داشت. به این ذریات موجود آلت ادراک و معرفت هم داده شده بود. به همه آنها گوش و چشم و زبان و دل داده شده بود که نه فقط سخن پروردگار را شنیدند و به آن پاسخ دادند، بلکه از شنیدن آن نیز احساس لذت و خوشی کردند. مستملی این احساس را نوعی مستی می داند و می گوید ذریات از شنیدن خطاب «متحیر گشتند و حیرت صفت مسکر است». در عین این حیرت و مستی، ذریات یا ارواح از عقل نیز برخوردار بودند.^{۳۳} در واقع مخاطبان پروردگار در عالم ذریات با افراد انسان در این عالم هویت یکسانی داشتند. آنچه در نشأه اول برای هر يك از ما اتفاق افتاده است بخشی از کل وجود ما و سرشت ما را تشکیل داده است. میان نشأه اول و نشأه ثانی حتی يك نوع پیوستگی وجود دارد. آنچه در این نشأه برای ما، از حیث نسبت ما با خداوند، پیش می آید نتیجه چیزی است که در نشأه اول رخ داده است، در آنجا برای روح ما رخ داده و در اینجا نیز باز برای روح ما، روحی که با جسم آمیخته شده است.

پاسخ دیگران به پرسشهایی که از ابو حامد کرده اند

عقایدی که شرح دادیم در زمان ابو حامد کم و بیش در میان مسلمانان شناخته بوده است و مردان غزالی نیز، از جمله کسی که سؤالاتی را در این اثر از او کرده است، از آنها بی خبر

نبوده‌اند. سؤالاتی که از ابو حامد می‌کنند سؤالات دقیقی است که بر خاسته از همین عقاید رایج است. پاسخ همه این سؤالات را دیگران تلویحاً داده‌اند. وقتی می‌پرسند: «در آن وقت که ذریات از صلب آدم استخراج کرد، ایشان را ظاهری مخصوص بود یا نه؟» سؤال کننده احتمالاً به عقیده عامه اهل سنت که ذریات را به دودسته سیاه و سفید تقسیم می‌کردند توجه داشته است. بنابراین، عامه اهل سنت و متکلمان ایشان و حتی بسیاری از صوفیه به سؤال اول جواب مثبت می‌دادند. جواب سؤال دوم نیز باز مثبت است، چه بسیاری از علما و مفسران و متکلمان و همچنین صوفیه معتقد بودند که ذریات دارای دل و عقل اند که با آن خطاب را می‌شنوند و به ربوبیت پروردگار معرفت پیدا می‌کنند. در مورد سؤال سوم نیز پاسخ روشن است. همان طور که دیدیم عقیده رایج این بود که میان نشأه اول و دوم پیوستگی وجود دارد و ثمره وجود ذریات در این جهان ظاهر می‌گردد. مؤمنان مؤمن، و کافران کافر می‌شوند. صوفیه نیز همین نکته را در مورد محبت می‌گفتند. در مورد ثمره وجود ذرات نیز عقیده بر این بود که این ثمره متناسب با سرشت روح انسان (و از نظر دیلمی در نتیجه ریاضت و مجاهده) آشکار می‌گردد. مخاطبان الست بر یکم نیز همه ذریات بودند؛ همه افراد قبلاً ذریه‌ای بوده‌اند و خطاب را شخصاً شنیده‌اند. اقرار و تصدیق ذریات هم البته کامل و تمام است، اما با توجه به باطن و نیت ایشان ارزش تصدیق در افراد فرق دارد. ارزش تصدیق کافران که از روی اکراه بوده است مسلماً با ارزش تصدیق مؤمنان که طوعاً انجام گرفته است یکسان نیست. در مورد «تفاوت اندر ثمره» نیز ملاحظه کردیم که نویسنده صوفی ما، مستملی بخاری، چه پاسخی داد. ظاهر خطاب برای همه یکسان است، اما در زیر خطاب برای ذریات متفاوت معانی متفاوت وجود دارد و خداوند با هر دسته به صفتی خاص خطاب می‌کند.

در همه این پاسخها يك اصل مفروض است و آن این است که ذریات در عالمی مخصوص به خود هستند، عالمی که موجود است و با عالم دنیا فرق دارد. البته، در عقیده عامه اهل سنت و نظریه صوفیه سخن از يك عالم به میان آمد، عالمی که ذریات در آن هست می‌گردند و مخاطب واقع می‌شوند. ولی در اینجا سؤال کننده از دو عالم سخن می‌گوید، یکی همین عالم که ذریات در آن هست شده‌اند، و دیگر عالمی که هنوز در صلب آدم است و ذریات از آن خارج نشده‌اند. بنابراین، پاسخ قسمت دوم این سؤال مثبت است ولی پاسخ قسمت اول نامعلوم. در مورد سؤال آخر نیز پاسخ تا حدودی معلوم است. در آن عالم قرب و بُعد هست. همان طور که دیدیم ذریات دارای مراتبی هستند در قرب و بُعد. پیامبران از همه به پروردگار نزدیکتر اند، و از میان پیامبران ذریه حضرت محمد (ص) نزدیکترین ذریه است. در مورد رنج و

آسایش نیز اگر مراد لذت روحانی باشد پاسخ مثبت است، و اگر مراد رنج و آسایشی باشد که زاییده جسم است پاسخ منفی است.

پاسخهای ما به دسته اول سؤالات پاسخهایی است که انتظار می‌رفت ابو حامد خود به عنوان يك متكلم اشعری و يك صوفی به آنها داده باشد. اما، چنانکه ملاحظه خواهیم کرد، غزالی این انتظار را برآورده نمی‌کند. و همین نکته تا حدودی غریب است. ابو حامد در قبال مسأله میثاق و چگونگی آن موضعی می‌گیرد که با موضع اسلاف او کاملاً فرق دارد. غزالی در بعضی دیگر از آثار خود به رأی خاص خود در این باره اشاره کرده است و احتمالاً همین امر یکی دیگر از دلائلی است که موجب شده است که این سؤالات در اینجا از او بشود و او بار دیگر عقیده خود را درباره این موضوع مهم عرفانی و کلامی به صراحت بیان نماید.

عقیده ابو حامد: میثاق و فطرت

سؤالاتی که از ابو حامد غزالی شده است متعدد است، اما همه آنها به هم مربوط اند. در واقع اصل همه آنها مسأله وجود عالمی دیگر به نام عالم ذر و موجود بودن یا موجود نبودن ذرات است. غزالی خود به این نکته کاملاً توجه داشته و لذا بحث خود را در بخش اول منحصر به همین مسأله کرده است. از نظر او عالمی به نام عالم ذر وجود ندارد. عوالم وجود فقط دنیا و آخرت است. بیش از این چیزی نیست. وجود انسان با حیات او در این دنیا آغاز می‌شود. اگر پیش از این حیات دیگری نبوده است، پس میثاق ذرات را چگونه می‌توان تبیین کرد؟ این سؤالی است که غزالی سعی کرده است آن را به تفصیل پاسخ دهد. خلاصه سخن او این است که از بنی آدم چیزی به مثابه ذره وجود نداشته است که قبلاً در صلب آدم بوده باشد و بعداً از آن خارج کرده باشند. این البته بدین معنی نیست که غزالی منکر آیه قرآن شده یا آن را نادیده انگاشته باشد. او خواسته است تفسیر دیگری از این آیه بکند. و برای این منظور وی از يك آیه دیگر مدد گرفته است.

آیه‌ای که منظور ابو حامد است آیه ۴۰ از سوره نحل است که می‌فرماید: *انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون*. خداوند در این آیه تکوین موجودات را موکول به قول *كن* کرده است. اما همه می‌دانیم که اشیاء قبل از اینکه به وجود آیند، گویی که با آن بشنوند و فرمان ببرند نداشته‌اند.

این *كن* فرا معدوم گوید پیش از وجود یا پس از وجود؟ اگر فرا معدوم گوید، پیدا ناآمده فرمان چون برآید؟ و اگر پس [از] وجود گوید، چون موجود شد به *كن* چه حاجت بود؟

غزالی می خواهد نتیجه بگیرد که آیه *إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ...* را نباید به طور ظاهری تفسیر کرد و چنین انگاشت که خداوند واقعاً اشیاء را مخاطب قرار می دهد و با فرمان *كُنْ* آنها را هست می گرداند. تفسیری که از این آیه می توان کرد این است که معنای مجازی برای آن در نظر بگیریم نه معنای حقیقی. همین معنای مجازی را باید در مورد آیه *الست* بر یکم نیز در نظر گرفت. همان طور که اشیاء قبل از خطاب *كُنْ* و پیش از هست شدن، واقعیت نداشتند، ذرات یا ذرات بنی آدم نیز موجودات واقعی نبودند تا خطابی را شنیده باشند. بالنتیجه، مسأله داشتن ظاهری خاص، داشتن شنوایی و زبان و دل و درک معرفت و احساس لذت بکلی منتفی است.

اگر ذرات بنی آدم واقعاً وجود نداشته اند، پس معنی میثاق چیست؟ در پاسخ به این سؤال غزالی از *يك* مفهوم دیگر که بعضی دیگر از صوفیه برای تفسیر آیه *الست* بر یکم و مسأله میثاق به آن استناد کرده اند استفاده می کند، و آن مفهوم فطرت است. لفظ فطرت در اصل قرآنی است، و در چند آیه به کار رفته است، از جمله این آیه که می فرماید *فطرة الله التي فطر الناس عليها* (روم، ۳۰). درباره این آیه و بخصوص معنای لفظ «فطرت» صوفیه از قدیم بحثهایی را پیش کشیده اند. مثلاً ابن عطاءالادمی (متوفی ۳۰۹) «فَطَرَ» را به معنای «خَلَقَ» می داند و می گوید: «*خلق الله التي خلق الناس عليها، وهو ما حلاهم به في الازل من السعادة والشقاوة*»^{۳۴} بنابراین، فطرت چیزی است که در ازل، و در هنگام خلقت، به انسان داده شده است. این معنی، از نظر ابن عطا، در لوح محفوظ هم ثبت شده است، و قابل تبدیل نیست. سهل بن عبدالله تستری (متوفی ۲۸۳) نیز که معاصر ابن عطا بوده است، با توجه به همین آیه، مفهوم فطرت را توضیح داده و آن را به موضوع میثاق ربط داده است. فطرت از نظر او اقرار کردن به ربوبیت خداوند و توحید است، و این «اقرار» نیز در همان میثاقی کرده شد که ذرات با خداوند بستند. البته، این اقرار کردن زبانی نیست. جایگاه فطرت باطن انسان است.

والباطن موضع الفطرة... ومعنى موضع الفطرة الخلقة التي فطروا عليها، وهو الاقرار و التوحيد في أخذ الميثاق عليهم.^{۳۵}

تستری، چنانکه ملاحظه می شود، فطرت را اقرار (به ربوبیت خداوند) و توحید می داند و جایگاه آن را نیز باطن انسان معرفی می کند. اما مراد از این باطن چیست؟ آیا این اقرار و توحید نوعی معرفت است که *يك* موجود مدرك و عاقل بدان نائل می آید، یا حالتی است که در

سرشت و خلقت انسان ایجاد شده است. تستری در اینجا به ما پاسخی نمی‌دهد^{۳۶}، اما غزالی که مانند تستری، و احتمالاً تحت تأثیر او، مسألهٔ میثاق را با مفهوم فطرت ربط داده است، ظاهراً شقِّ دَوم را اختیار کرده است. از نظر او چیزی که در فطرت یا سرشت انسان مرکوز است ایمان است و این ایمان نیز نوعی علم غریزی است که در درون آدمی پنهان شده و ثمرهٔ آن در طول حیات آشکار می‌گردد. غزالی نسبت ایمان به ظاهر انسان را به نسبت روغن در بادام و گلاب در گل تشبیه می‌کند. دلیل وجود این ایمان در باطن انسان یکی آیهٔ الست بر بکم است و دیگری آیهٔ فطرة الله التي فطر الناس عليها.

... وهذه العلوم كأنها مضمنة في تلك الغريزة بالفطرة ولكن تظهر في الوجود إذا جرى سبب يخرجها إلى الوجود حتى كأن هذه العلوم ليست بشيء وارد عليها من خارج و كأنها كان مستكنة فيها فظهرت، ومثاله الماء في الارض فإنه يظهر بحفر البئر و يجمع و يتميز بالحس لا بأن يساق إليها شيء جديد، وكذلك الدهن في اللوز و ماء الورد في الورد. ولذلك قال تعالى: و إذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم و أشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى. فالمراد به إقرار نفوسهم لا إقرار الألسنة، فإنهم انقسموا في إقرار الألسنة حيث وجدت الألسنة و الأشخاص إلى مقر و إلى جاهد، و لذلك قال تعالى: و لئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله. معناه إن اعتبرت إحوالهم شهدت بذلك نفوسهم و بواطنهم فطرة الله التي فطر الناس عليها أي كل آدمي فطر على الايمان بالله عزوجل، بل على معرفة الاشياء على ماهي عليه، أعني أنها كالمضمنة فيها لقرب استعدادها للادراك.^{۳۷}

و این علمها چنان است که به فطرت در آن غریزه نهفته گشته ولیکن وجود هر یک هنگامی آشکار می‌شود که سببی پیش آید و آن را به صحرای وجود آرد، بطوری که این علوم چیزی نیست که از بیرون وارد آن شود، و گویی پنهان است در آن و آشکار می‌گردد، مانند آبی که در زمین است و با حفر چاه از زمین بیرون می‌آید و جمع می‌شود و حس آن را تمیز می‌دهد، نه اینکه چیز نوری باشد که نزد آن آورده باشند. و یا مانند روغنی است که در بادام نهفته است یا گلابی که در گل است. و لذا خداوند تعالی فرمود: و اذا اخذ ... قالوا بلى. و مراد از این اقرار نفوس آدمی است نه اقرار زبان، چه آدمیان از حیث اقرار زبانی به دودسته تقسیم می‌شوند، یکی کسانی که اقرار می‌کنند و دیگر کسانی که اقرار نمی‌کنند. (ولی این تقسیم در اینجا وارد نیست، چه همه در پاسخ به خطاب پروردگار اقرار کرده‌اند) و لذا خداوند فرمود «اگر از ایشان سؤال کنی که خالقشان کیست

خواهند گفت اله.» و معنای آن این است که اگر احوال ایشان را در نظر بگیری نفوس و باطنهای ایشان بدان گواهی دهد [که خالق ایشان خداست] فطرة الله التي فطر الناس عليها یعنی هر آدمی بر پایه ایمان به خدا و بلکه شناسایی اشیاء، چنانکه هستند، سرشته شده است، مراد این است که این شناخت در سرشت مردم تعبیه شده، از این رو که استعداد آن به ادراك نزدیک است.

کنار هم گذاشتن دو آیه الست بر یکم و فطرة الله التي فطر الناس عليها توسط ابو حامد غزالی به این دلیل نیست که این دو آیه واقعاً يك معنی را بیان می کنند. در واقع این امر ناشی از برداشت غزالی است. او سعی کرده است نظریه خود را به وسیله این دو آیه تکمیل کند. آیه الست بر یکم را به معنای اقرار و تصدیق باطنی به ربوبیت پروردگار و توحید می انگارد و سپس به کمک آیه فطرت این ایمان را حقیقتی عام و فطری - حقیقتی که در فطرت و سرشت انسان مضمّن گشته است - معرفی می نماید. سخنان ابو حامد در کیمیای سعادت نیز این نکته را تأیید می کند. وی ابتدا درباره معرفت ربوبیت در پیغمبران سخن می گوید و سپس می نویسد:

گمان مبر که این (نوع معرفت) پیغامبران را مخصوص است^{۳۸}، که گوهر همه آدمیان در اصل فطرت شایسته این است، چنانکه هیچ آهن نیست که به اصل فطرت شایسته آن نیست که از وی آینه ای آید که صورت عالم را حکایت کند، مگر آنکه زنگار در گوهر وی غواصی کرده باشد و وی را تباہ کرده. همچنین هر دلی که حرص دنیا و شهوت معاصی بر وی غالب شده باشد و در وی متمکن گردد و به درجه دین و طبع رسد، این شایستگی در وی باطل شود. و کُلُّ مولودٍ یولد علی الفطرة فابواه یهودانه و ینصرانه و یمجسانه. و از عموم این شایستگی خبر داد حق تعالی بدین عبارت که گفت: آلتست پر بکم؟ قالوا: بلی؛ چنانکه اگر کسی گوید که هر عاقل که با وی گویی «نه دو از یکی بیشتر است؟» گوید که: «بلی این سخن راست بود» اگرچه همه عاقلی این به گوش نشنیده باشد و به زبان نگفته باشد، لیکن همه درون وی بدین تصدیق آکنده باشد. همچنانکه این فطرت همه آدمیان است، معرفت ربوبیت نیز فطرت همه است. چنانکه گفت باری تعالی: وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ؛ و گفت: فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا.^{۳۹}

عباراتی که در اینجا از کیمیای سعادت نقل کردیم کاملاً شبیه به پاسخ غزالی در اثر حاضر است. ابو حامد در اینجا سخن از ذریاتی می گوید که خطاب پروردگار را تصدیق کرده اند، تصدیقی که «به زبان حال» است و از روی «اصل فطرت». این تصدیق اقرار است به اینکه ذره

آفریننده خود نیست، و علت اینکه ذره می تواند تصدیق کند آیه فطرة الله التي فطر الناس عليها است.

محبت ازلی

عقیده غزالی درباره میثاق، همان طور که گفتیم، اگر چه در تاریخ تصوف سابقه داشته است، مغایر عقیده رایج صوفیه است. در واقع، عقیده ای که حقیقتاً صوفیانه است همان عقیده ای است که جنید و حلاج آن را اظهار کرده اند. سهل تستری، هر چند که يك صوفی بوده است، تا حدودی به مباحث کلامی عنایت داشته است، از جمله در تفسیر موضوع میثاق. چیزی که به نظریه جنید و پیروان او جنبه صوفیانه می دهد مفهوم محبت است. عامه اهل سنت و متکلمان در بحث خود درباره میثاق، مسأله ایمان را مطرح می کردند که يك مسأله کلامی است. اما جنید و حلاج به جای ایمان از محبت سخن می گفتند، مفهومی که غزالی در بحث خود اشاره ای بدان نمی کند. ولی کسی که درباره میثاق از غزالی سؤال کرده به این موضوع توجه داشته است. وی ظاهراً از غزالی درباره احتمال وجود محبت در میان پروردگار و ذرات بنی آدم و نسبت محبت قدیم (یا ازلی) و محبت انسان در این جهان سؤال کرده است. صورت کامل سؤال متأسفانه در اینجا نیامده است. اما غزالی پس از پاسخ به سؤالات دیگر، صورت ناقصی از آن را نقل می کند: «برسیده بودند که محبت وی قدیم است و آن ما مخلوق».

ارتباط بحث محبت با مسأله میثاق فقط در نظریه صوفیانه مطرح است. همان طور که دیدیم، در نظریه جنیدی، محبت انسان در این جهان ثمره محبتی است که عقد آن در عالم ذر و در وقت میثاق میان انسان و خداوند بسته شده است. از آنجا که غزالی به عالم ذر و وجود مستقل ذرات، ذراتی که دارای گوش و چشم و زبان و دل اند، قائل نیست، محبت انسان را در این جهان بدون سابقه محبت در عالمی پیش از عالم دنیا توجیه می کند. به عبارت دیگر، او به آنچه جنید و دیگران محبت ازلی می نامیدند قائل نیست، ولی در عین حال به محبتی که پیش از خلقت انسان وجود داشته است قائل است، محبتی که وی آن را قدیم می خواند. این دو محبت، اگر چه هر دو ورای زمان اند، با هم فرق دارند. محبت ازلی محبتی است که خدا نسبت به انسان در ازل داشته و بر اثر آن انسان هم محب خداوند گشته است، در حالی که محبت قدیم محبت خدا به انسان و همه مخلوقات است.

غزالی هم به محبت خدا نسبت به انسان معتقد است و هم به محبت انسان نسبت به خدا. این معنی را وی در آثار دیگر خود بخصوص احیاء علوم الدین و کیمیای سعادت به تفصیل شرح داده است. در این اثر، وی محبتی را که خداوند به انسان داشته است محبت قدیم می خواند، و

می گوید این محبت همچون خورشیدی است که انوار آن به همه چیز می تابد. محبت انسان به خداوند فقط در این جهان تحقق می یابد و آن هم خود پر توی است از همین آفتاب. ظهور محبت انسان به خداوند هنگامی است که دل انسان از زنگار غفلت پاک شود. پس از پاک شدن آئینه دل است که جمال الهی در آن می تابد و انسان را عاشق می گرداند.

عاشق شدن مستلزم دیدن روی معشوق است. در محبت انسان به خدا نیز انسان باید جمال حضرت الهیت را به چشم دل ببیند. اما انسان کی و کجا موفق به دیدار جمال پروردگار می شود؟ در این جهان، یا در جهان ذرات؟

پاسخ سؤال فوق از نظر جنید و جنیدیان روشن است. جنید و صوفیانی که از نظریه او پیروی کرده و به ازلی بودن محبت قائل بوده اند معتقد بودند اولین دیدار یا «نظر اول» در عالم ذر اتفاق افتاده است. ارواح بنی آدم در روز میثاق پروردگار را بی واسطه دیده اند و با این دیدار محبت او را در دل گرفته اند. این محبت ازلی در باطن انسان پنهان شده، و پس از ورود به عالم دنیا به دست فراموشی سپرده شده است. به عبارت دیگر، تأثیر جمال پروردگار و محبوب ازلی هنوز هم در اعماق دل انسان، یا در سر او، باقی است، ولی انسان در شرایط معمولی آن را به یاد نمی آورد. کاری که او باید بکند یادآوری است، و این یادآوری و تذکر از راه رفع موانع و حجابها انجام می گیرد. وقتی که سالک بر اثر مجاهدت و تزکیه نفس و زدودن زنگار از آئینه دل موفق به دیدار جمال پروردگار شد، همان تجربه ازلی در او تکرار می شود و بار دیگر محبت می گردد.

نظریه فوق مبتنی بر اعتقادی است که صوفیه به وجود عالم ذر و دیدار جمال پروردگار و شنیدن کلام او توسط ارواح داشتند. اما از آنجا که ابو حامد به وجود بالفعل چنین عالمی معتقد نیست، محبت انسان به خدا را نیز به گونه ای دیگر تبیین می کند. سالک البته بر اثر مجاهدت و تزکیه نفس و زدودن زنگار از آئینه دل موفق به دیدن پروردگار می شود و به موجب آن عاشق می شود. اما این عشق و محبت مسبوق به سابقه ای نیست. چیزی به نام محبت ازلی وجود ندارد. معنای تذکر نیز به یاد آوردن يك معرفت ازلی نیست. در واقع غزالی از برای لفظ تذکر معنای دیگری، غیر از آنچه جنید و صوفیانی که به محبت ازلی قائل بودند، در نظر می گیرد.

ابو حامد نظر خود را درباره تذکر در کتاب احیاء علوم الدین شرح داده است. مطالبی که وی در آنجا گفته است در واقع بخشی از نظریه کلی او درباره میثاق است. می نویسد:

...التذکر ضربان: أحدها أن يذكر صورة كائنات حاضرة الوجود في قلبه لكن غابت

بعدالوجود، و الآخر أن يذكر صورة كانت مضمنة فيه بالفطرة.^{۲۱}
تذکر دو گونه است: یکی آنکه صورتی را یاد کند که حضور آن در دل موجود بوده باشد،
ولکن پس از وجود غایب شده، و دوم آنکه صورتی در او [به فطرت] متضمن باشد.^{۲۲}

تذکر از نظر جنید و صوفیانی که به وجود عالم ذر و محبت ازلی قائل بودند تذکر نوع اول است. اما غزالی به نوع دوم قائل است. انسان بر اثر مجاهدت و پاک کردن آینه دل صورتی از پروردگار را مشاهده می کند. اما این صورت در دل وجود نداشته است، بلکه فطرت انسان متضمن آن بوده است. معنای کلمات غزالی در مورد تذکر نوع اول کاملاً روشن است. مفهوم کلیدی در اینجا مفهوم «وجود» است. صورت پروردگار هیچ گاه در دل حاضر نبوده است تا بعداً غایب شده باشد. اما آنچه غزالی درباره تذکر نوع دوم می گوید چندان روشن نیست. چگونه ممکن است دل انسان بالفطره متضمن صورتی باشد؟ این اشکال به طور کلی در نظریه غزالی درباره فطرت و تفسیری که از آیه الست بر یکم می کند وجود دارد. ابو حامد حق دارد که وجود حیاتی پیش از حیات دنیوی را انکار کند. موجود انگاشتن ذرات و شنیدن و دیدن و سخن گفتن ایشان برای او قابل قبول نیست، و می تواند آن را رد کند. اما وقتی که خود او سعی می کند آیه الست بر یکم را با استفاده از مفهوم فطرت تفسیر کند و بدون پذیرفتن محبت و معرفت ازلی، محبت انسان را تبیین کند، آنگاه خودش هم دچار مشکلات دیگر می شود. این مشکلات از اینجا ناشی می شود که غزالی نمی تواند آیه فوق را نادیده بگیرد، و در ضمن نمی خواهد بگوید که محبت انسان در این جهان و شناختی که به پروردگار پیدا می کند از خارج وارد شده است. او هم می خواهد محبت و معرفت انسان به پروردگار را نتیجه تذکر بداند و هم در عین حال می خواهد منکر محبت و معرفت ازلی شود، و از اینجا است که مشکلاتی را برای خود می آفریند.

شکست عقیده ابو حامد و پیروزی مذهب محبت

اشکالاتی که از بحث غزالی درباره مسئله میثاق و عهد آلت پدید می آید فقط در نظریه ای که او برای حل این مسئله پیشنهاد می کند نیست. انکار وجود عالم ذر و انکار واقعیت داشتن میثاق و بالفعل بودن محبت و معرفت در ازل بخش مهمی از مابعدالطبیعه عشق را در تصوف و در شعر صوفیانه و عاشقانه فارسی متزلزل می سازد. ولی این تزلزل عملاً صورت نگرفته است به دلیل اینکه عقیده ابو حامد مورد قبول صوفیه واقع نشده است. عقیده ای که پس از غزالی

مورد قبول واقع شد عقیده جنید است. حتی برادر کوچک ابو حامد، احمد غزالی، نیز که در بسیاری از مسائل با برادر خود موافق بود، در این مسأله بخصوص با او هم عقیده نبود. احمد غزالی که خود از پایه‌گذاران مابعدالطبیعه عشق در تصوّف ایران است موضوع میثاق و عهد الست را در کتاب سوانح به اختصار مطرح کرده است. سوانح تماماً درباره عشق است، و طرح مسأله میثاق نیز به عنوان یکی از مسائل عشق یا محبت پیش کشیده شده است. به عبارت دیگر، صرف مطرح شدن این مسأله در کتابی که منحصرأً درباره محبت و عشق است، موضع صوفیانه نویسنده را در قبال این مسأله نشان می‌دهد.

احمد در فصل ۳۳ سوانح به خطاب الست بریکم اشاره کرده و آن را داغی دانسته است که معشوق در ازل بر جان عاشق نهاده است. پس ذریات بنی آدم، از نظر احمد، ارواح یا جانهای آدمی است. وجود ارواح نیز، قبل از ورود آنها به عالم جسمانی، از نظر احمد، محقق است. بالنتیجه ذریات موجود بوده‌اند. عالم ذریات همان عالم ارواح است که احمد غزالی آن را، با تعبیری شاعرانه، «ایوان جان» می‌خواند. «ایوان جان» ساحت و عالمی است پیش از عالم جسمانی. احمد عاشق شدن ارواح را با موجود شدن آنان «همزمان» می‌داند (اگر بتوان لفظ «زمان» را در این مورد به کار برد). به عبارت دیگر، روح اصلاً با عشق به وجود آمده است. این معنی را وی در فصل اول کتاب خود بدین گونه بیان کرده است.

روح چون از عدم به وجود آمد، بر سر حد وجود، عشق منتظر مرکب روح بود. در بدو وجود ندانم تا چه مزاج افتاد: اگر ذات روح آمد، صفت ذات عشق آمد. خانه خالی یافت، جای بگرفت.^{۲۳}

بدین ترتیب، روح و عشق در سرحد وجود هماغوش می‌گردند. این هماغوشی نیز با خطاب الست بریکم تحقق می‌یابد. معشوق ازلی ارواح را، پیش از ورود به عالم جسمانی، حاضر کرده و داغ عشق را از راه این خطاب بر دل ایشان نهاده و از همانجا همه را عاشق کرده است.

بارگاه عشق ایوان جان است که در ازل ارواح را داغ الست بریکم آنجا بار نهاده است.^{۲۴}

عشق، بنابراین، معنایی است ازلی. و در این جهان، وقتی روح آدمی، بر اثر زدودن زنگار از دل، بار دیگر عاشق می‌شود، در واقع همان عشق ازلی است که در او آشکار می‌گردد. از اینجاست که احمد، بلافاصله پس از عبارت فوق، می‌نویسد:

اگر برده‌ها شفاف آید، او نیز در درون حُجُب بتابد.^{۴۵}

نظریه احمد غزالی، چنانکه ملاحظه می‌شود، مطابق نظریه جنید است، و دقیقاً همین نظریه است که از اواخر قرن پنجم و اوائل قرن ششم در ایران، بخصوص در خراسان و شهرهایی که تحت نفوذ تصوّف خراسان بوده‌اند، گسترش می‌یابد و سپس یکی از مبانی مابعدالطبیعی شعر صوفیانه فارسی می‌گردد. جنبه‌هایی از این گسترش را در آثار شاگرد و مرید احمد غزالی یعنی عین القضاة همدانی (مقتول به سال ۵۲۵) می‌توان ملاحظه کرد. عین القضاة نیز مانند احمد، و به خلاف ابوحامد، به واقعی بودن میثاق و به وجود عالم ذر قائل است و عشق را حقیقتی می‌داند که در ازل در میان جان و دل آدمی پنهان گشته است. به همین دلیل همه افراد انسان را ذاتاً عاشق می‌داند و می‌نویسد:^{۴۶}

عشق ازلی را چون آوردند در میان جان و دل پنهان بود. چون که در این جهان محبوب آمد راه با سرّ عشق نبرد و عشق خود او را شیفته و مدهوش می‌داشت، و او خود نداند^{۴۷} که او را چه بوده است. پیوسته با حزن و اندوه باشد.

انسان در اوضاع و احوال معمولی آن عهد و میثاق را به یاد نمی‌آورد. اما همینکه به مجاهدت پرداخت، چیزی از آن تجربه را به یاد می‌آورد.

اول مقام از مقام مرد رونده این باشد که درمانده و متحیر باشد. داند که او را حالت الست بر بکم بوده است. اما جز خیالی از آن با وی نمانده باشد، و در آن خیال متحیر مانده باشد. يك روز گذر کردم در کوی تو من ناگاه شدم شیفته روی تو من بنواز مرا که از پی بوی تو من مانده شب و روز در تکاپوی تو من طالب گوید: کاشکی يك بار دیگر با سر آن حالت افتادمی تا نشان راه خود با دست آوردمی که راه خیال چنان نباشد که راه عیان.^{۴۸}

در پاسخ ابوحامد به سؤالات نخستین وی از تخیلهایی یاد کرد که در خواب و بیداری درباره میثاق و عهد الست پدید می‌آید، و از آنجا که ابوحامد اصل میثاق را واقعی نمی‌دانست، این خیالات را نیز باطل و موهوم می‌انگاشت. اما برای عین القضاة که به واقعیت میثاق قائل است خیالاتی که برای سالک پیش می‌آید باطل نیست بلکه حق است. میثاق يك تجربه حقیقی و عیانی بوده است و در این جهان این تجربه تکرار شدنی است. اما

پیش از اینکه آن تجربه عیانی تکرار شود، تصویری در خیال زنده می‌شود. بنابراین، عین القضاة خیالاتی را که غزالی باطل می‌خواند، حق می‌داند. همین خیالات است که بعداً منشأ بسیاری از صحنه‌پردازیهای شعرای صوفی می‌گردد. نکته مهم دیگری که عین القضاة در اینجا مطرح کرده است موضوع «معاینه» است. میثاق به صورت خطاب و جواب است، یعنی از راه گوش ادراک می‌شود، ولی عین القضاة، وقتی که به تجربه عیانی اشاره می‌کند، پای دیدن را نیز به میان می‌کشد.

ای عزیز، یاد آر آن روز که جمال الست بر بکم بر تو جلوه می‌کردند و سماع و اِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَآجِرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ (توبه، ۶) می‌شنیدی. هیچ‌جان نبود که نه وی را بدید، و هیچ گوش نبود الا که از وی سماع قرآن بشنید.^{۴۹}

پس ادراکات ذریات یا ارواح فقط شنیدن نیست. قبل از شنیدن دیدن است. «هیچ‌جان نبود که نه وی را بدید.» در ابیاتی هم که قبلاً نقل کردیم عین القضاة به همین ادراک اشاره کرده بود: «ناگاه شدم شیفته روی تو من». افزودن «دیدن» به «شنیدن» قبلاً نیز در کتاب دیلمی مطرح شده بود.^{۵۰} ولی تأکید عین القضاة بر آن گام دیگری است در جهت تکمیل نظریه میثاق و بحث عشق. موضوع دیدن پروردگار در روز میثاق موجب می‌شود که نظریه صوفیانه ما با يك مسأله اساسی دیگر در کلام و تصوّف پیوند یابد و آن بحث رؤیت یا دیدار خداوند است.

مسأله رؤیت پروردگار یکی از موضوعات عمیق و گسترده کلامی و عرفانی است، و همان‌طور که نگارنده در جای دیگر توضیح داده است^{۵۱}، مسأله در اصل بر سر جایز بودن رؤیت خدا در آخرت بوده است. در مقابل معتزله و جهمیه که منکر رؤیت خدا بودند، اهل حدیث و متکلمان اهل سنت (اشاعره و ماتریدیه) و صوفیه عموماً معتقد بودند که دیدار خداوند ممکن است، البته در آخرت. در مورد محال بودن رؤیت خدا در دنیا، اغلب اهل حدیث و متکلمان ماتریدی و اشعری با معتزله و جهمیه اختلافی نداشتند. اما برای عده‌ای از ایشان و بخصوص برای مشایخ صوفیه دیدار خداوند نه تنها در آخرت بلکه در دنیا نیز ممکن بود، هرچند که این دو ادراک از نظر ایشان با هم فرق داشت. و اما موضوع میثاق و وجود عالمی که در آن ارواح بنی آدم با خداوند عهد بستند، بعد دیگری به مسأله رؤیت می‌بخشید. کسانی که میثاق را واقعی می‌دانستند و می‌گفتند که در آن روز ارواح عاشق شده‌اند، این عشق را نتیجه دیدار معشوق ازلی می‌دانستند. بنابراین، صوفیانی که به سه حیات قائل بودند و اصل محبت انسان با خدا را محبت ازلی می‌دانستند معتقد بودند که ارواح، پیش از اینکه به

دنیا آیند، پروردگار خود را دیده اند^{۵۲}، و لذا بحث دیدار نه فقط به آخرت یا حتی دنیا، بلکه به عالم ذریات نیز مربوط می‌شد.

ابوحامد البته قائل به چنین عقیده‌ای نبود. همان‌طور که دیدیم، وی فقط به دو حیات قائل بود، یکی حیات دنیوی و دیگر حیات اخروی. و از آنجا که وی منکر عالم ذر و منکر وجود ارواح پیش از حیات دنیوی بود، به محبت ازلی و بالتبیین دیدار خداوند در ازل نیز قائل نبود. وی حتی به دیدار دنیوی نیز قائل نبود. دیدار خدا از نظر او مختص آخرت بود. البته، انسان، از نظر ابوحامد، بر اثر مجاهدت و ذکر می‌تواند در این جهان مقدمات آن دیدار را مهیا کند و به نوعی شناخت نائل آید، اما این شناخت و معرفت ناقص است. کمال معرفت خدا فقط در دیدار او حاصل می‌شود، آن هم در آخرت.^{۵۳}

عقیده ابوحامد غزالی در مورد دیدار خدا بیشتر تحت تأثیر عقیده متکلمان بود. نظر صوفیانی که، مانند جنید و سپس احمد غزالی و عین القضاة همدانی، به وجود عالم ذر و محبت ازلی معتقد بودند کاملاً با عقیده ابوحامد فرق داشت. مسأله دیدار برای صوفیانی که بر محبت و عشق تأکید می‌ورزیدند، صرفاً یک مسأله عقیدتی و کلامی نبود. دیدار خدا بالاترین و عالی‌ترین درجه معرفت بود، چیزی بود که سالکان در اشتیاق آن به سر می‌بردند، و مقصود نهایی ایشان از همه مجاهداتی که می‌کردند همین تجربه بود.^{۵۴} هنگامی که بحث رؤیت خدا در دنیا در نزد صوفیه مطرح شد، این موضوع در ابتدا کم‌رنگ بود و تحت الشعاع مسأله رؤیت اخروی قرار داشت. ولی بتدریج دیدار خدا در دنیا اهمیت بیشتری در تصوف پیدا کرد، و یکی از علل پررنگ شدن این مسأله طرح موضوع میثاق و عهد الست و محبت ازلی بود.

همان‌طور که قبلاً گفتیم، تفسیر صوفیانه آیه الست بر تکم و مسأله محبت ازلی از اواخر قرن سوم، و ظاهراً نخستین بار با جنید و حلاج، آغاز شد. این موضوع به مدت دو قرن به منزله بذری بود که در زمین تصوف پنهان شده بود. از اواخر قرن پنجم و اوائل قرن ششم بود که این بذر رشد کرد و سر از خاک به درآورد و به نهالی تبدیل شد. در همین دوره بود که تصوف عاشقانه خراسان شکل گرفت و صوفیه از مسأله محبت ازلی و عهد الست به عنوان یکی از ارکان اصلی تصوف عاشقانه استفاده کردند. دیدار خداوند در روز میثاق نیز یکی از شاخه‌های مهم همین شجره بود. بر اساس همین دیدار است که صوفیه توانستند حقیقت تجربه‌های عرفانی، تجربه‌هایی که به خیال و رؤیا مربوط می‌شد، اثبات کنند.

تصوف عاشقانه احمد غزالی و شاگردش عین القضاة همدانی ارتباط این نوع تجربه‌ها را با دیدار محبوب ازلی در روز میثاق به خوبی نشان می‌دهد. سخنان احمد غزالی در این باره

تأحدودی مجمل است ولی در عین حال عمیق؛ لکن سخنان عین القضاة مفصل است و اهمیت مسأله دیدار محبوب ازلی و ارتباط آن با تجربه‌های عرفانی را به وضوح بیشتر نشان می‌دهد. نیرویی که انسان را از لحاظ معنوی به حرکت و مجاهده و می‌دارد از نظر عین القضاة شوق است. انسان فطرتاً مشتاق و عاشق است و آرزوی کند که جمال معشوق را که پروردگار اوست ببیند. این شوق نتیجه دیداری است که به روح آدمی دست داده است. عشق با نظر آغاز می‌شود، و بر اثر دوری عاشق از معشوق شوق پدید می‌آید. اگر جان آدمی جمال معشوق را ندیده بود، در این جهان نمی‌توانست عاشق و مشتاق لقای پروردگار باشد، و اگر در این جهان نتواند جمال معشوق را درک کند، در آخرت هم موفق به دیدار پروردگار نخواهد شد. بنابراین، دیدار خدا در آخرت مستلزم عشق و معرفت به او در دنیا است و این عشق هم مستلزم عشق ازلی و دیدار معشوق در ازل یعنی در روز میثاق است.

دیدار خداوند در ازل و در آخرت مهمترین تجربه‌های معنوی در تصوف است، و این اهمیت زمانی به درستی معلوم می‌شود که ما رابطه آنها را با یکدیگر در نظر بگیریم. دیدار ازلی و دیدار اخروی، که یکی به گذشته مربوط است و دیگری به آینده، در يك نقطه با هم پیوند می‌یابند و آن در حال است، در حیات کنونی انسان در دنیا. در واقع، اهمیت این دو دیدار برای انسان به دلیل تأثیری است که هر دوی آنها در زندگی کنونی او و در فعالیت معنوی و دینی او دارند. به همین دلیل وقتی که مشایخ صوفیه از حیات معنوی انسان و سیر و سلوک او سخن می‌گویند، این دو تجربه را در نظر دارند. در واقع، آغاز حرکت معنوی انسان در این جهان نبوده و در اینجا نیز ختم نمی‌شود. این حرکت ازلی و ابدی است. سفری است که بدایت آن در روز میثاق است و نهایت آن در بالای بهشت، و در مجلس دیدار.

این معنی را احمد غزالی درباره عشق که همسفر روح است بدین گونه بیان کرده است: «او مرغ ازل است، اینجا که آمده است مسافر ابد آمده است. اینجا روی به دیده حدثان ننماید، که نه هر خانه آشیان او را شاید که آشیان از جلال ازل داشته است».^{۵۵} با توجه به این سه مرحله در سفر عشق، ازل و ابد و حال (یا وقت)، احمد غزالی سه مرتبه برای دیدار قائل می‌شود، یکی دیداری که در ازل دست داده است، و دیگر دیداری که در ابد یا در آخرت نصیب روح خواهد گردید، و سوم دیداری که در حیات کنونی دست می‌دهد. دیدار ازلی از همه کاملتر است، چه عشق روح به پروردگار در آنجا بازتاب عشق پروردگار به روح بود. «یُحِبُّهُمْ چندان نزل افکنده بود آن گداز را پیش از آمدن او که الی ابد الآباد نوش می‌کند هنوز باقی بود».^{۵۶} کمال دیدار پروردگار در روز میثاق به حدی است که روح نه در این جهان و نه

حتی در آخرت می‌تواند مجدداً به آن برسد. «جوانمردا، نزلی که در ازل افگنند جز در ابد چون استیفا توان کرد؟ لابل نزلی که قَدَم در ازل افگند حدَثان در ابد چون استیفا تواند کرد؟»^{۵۷}

در همین جا، چنانکه ملاحظه می‌شود، احمد غزالی به نقص دیدار دنیوی اشاره کرده است. در جای دیگر، وی منکر شناخت کامل عشق توسط «دیده علم» شده، می‌نویسد: «هرگز روی جمال به کمال به دیده علم ننموده است و ننماید». اما، در عین حال، شناخت ناقص عشق ممکن است، و آن وقتی است که چشم دل صورت معشوق را در عالم خیال یاد لوح دل ببیند.

تا بدایت عشق بود، در فراق قوت از خیال بود. و آن مطالعه دیده علم است صورتی را که در درون مثبت شده است.^{۵۸}

این دیدار قلبی، در عالم خیال، را احمد غزالی موقوف به وقتی می‌داند که روح «از علایق و عوایق اینجایی وارهد و از پندار علم و هندسه وهم و فیلسوفی خیال و جاسوسی حواس باز رهد».^{۵۹} عین القضاة نیز، با توجه به دیدار ازلی و اخروی، از همین تجربه در عالم خیال یاد می‌کند. عشق ازلی، به قول عین القضاة، در میان جان و دل انسان پنهان است و «شغلهای دینی و دنیوی نمی‌گذارد که عشق لم یزلی رخت بر صحرای صورت آرد».^{۶۰} این شغلهای دینی و دنیوی، یا به قول احمد غزالی «علایق و عوایق اینجایی»، حجابهایی است که میان روح و معشوق ازلی حائل شده است. وظیفه انسان در اینجا این است که کوشش کند تا این حجابها را از میان بردارد. اما رفع کامل حجابها فقط در آخرت صورت می‌گیرد. در آنجاست که ارواح مشتاق موفق به دیدار جمال معشوق خواهند شد. در این جهان، فقط تعدادی از حجابها از مقابل چشم دل برداشته می‌شود و انسان موفق به دیدار معشوق می‌شود، آن هم در پرده خیال.

حجابها بر گماشت تا به واسطه آن حجابها بعضی را فراموش شد و بعضی را خودراه ندهند تا مقام اول، و کار بعضی موقوف آمد بر قیامت و بعضی جز این نمی‌گویند:

اول که بُتَم شراب صافی بی‌درد می‌داد دلم ز من بدین حيله ببرد
و آنگاه مرا به دام هجران بسپرد بازار چنین کنند با غرچه و کرد^{۶۱}

در ابیات فوق بعضی از مهمترین الفاظ رمزی زبان عشق را که شعرای فارسی‌زبان در

زمان عین القضاة و پس از او به کرات استعمال کرده اند ملاحظه می کنیم، و می بینیم که چگونه معانی «بت»، «شراب»، «شراب صافی»، «درد»، «هجران» و مفاهیم عشق و دلدادگی همه مبتنی بر نظریه صوفیانه «عهد الست» است. بت پروردگاری است که در روز میثاق در مقام معشوق ظاهر شده و روی خود را به جانها نموده است. در آنجا، ارواح هنوز در قالب جسم گرفتار نشده و محجوب نگشته بودند. جمال روی او را بی واسطه و بدون حجاب دیده اند. عیان شدن روی معشوق «شراب صافی بی درد» خوانده شده است. با دیدن روی معشوق، یا نوشیدن صافی بی درد، جانها همه دلدادۀ معشوق شده اند. پس از آن، ارواح را به این عالم آورده اند و به هجران مبتلا کرده اند. در اینجا اگر توفیقی دست دهد و ارواح جامی از بادۀ الست بنوشند، این شراب صافی نخواهد بود. مستی جانها در این جهان از خیال است، خیالی از آن بت. صورتی است از شاهد ازلی که در پرده خیال نقش می بندد.

سخنان عین القضاة و ابیات او بیانگر یک عقیده شخصی و مختص به او نیست. این مطالب در حقیقت بخش مهمی از ما بعد الطبیعه شعر عاشقانه و صوفیانه زبان فارسی را بازگو می کند. در حقیقت عقیده ابو حامد است که جنبه شخصی دارد و در تاریخ تصوف خراسان یک عقیده استثنایی به شمار می آید.

عقیده عین القضاة و احمد غزالی مبنی بر واقعی انگاشتن میثاق و موضوع محبت ازلی و دیدار محبوب در هنگام میثاق عقیده ای است که در زمان ایشان تا حدودی رواج پیدا کرده بود. در اینجا ما سخنان دو نویسنده ایرانی دیگر را محض نمونه بررسی می کنیم.

یکی از این دو نویسنده مفسر معروف ابو الفضل میبیدی است که قبلاً نیز به تفسیر او اشاره کردیم. میبیدی در تفسیر عرفانی آیه الست بر بکم (النوبة الثالثة) دقیقاً از عقیده جنیدی درباره میثاق سخن گفته است. وی البته خود را شاگرد خواجه عبدالله انصاری معرفی می کند و در تفسیر آیه الست بر بکم سخن حلاج را از زبان خواجه نقل می کند که گفت: «داعی و مجیب یکی است».^{۶۲} با وجود ارتباطی که میان میبیدی و خواجه عبدالله وجود داشته است، این مفسر در اصطلاحات و تعبیری که به کار می برد تحت تأثیر احمد غزالی و مکتب او بوده است. تأثیر احمد غزالی در تفسیری که میبیدی از آیه الست بر بکم می کند دیده می شود. میثاق و عهد الست، به قول او، «اشارت است به هدایت احوال دوستان و بستن پیمان و عهد دوستی با ایشان، روز اول در عهد ازل که حق بود حاضر و حقیقت حاصل».^{۶۳} میبیدی از این واقعه به عنوان «مجلس انس» یاد می کند، مجلسی که ارواح عاشق «از جام محبت شراب عشق» نوشیده اند. و آنگاه بخشی از ابیاتی را نقل می کند که احمد غزالی در سوانح آورده است.^{۶۴}

با عشق روان شد از عدم مرکب ما روشن ز چراغ وصل دایم شب ما
زان می که حرام نیست در مذهب ما تا باز عدم خشک نیابی لب ما

این ابیات از نظر مبینی ناظر به میثاق و مجلس انسی است که جانها در ازل در آن شرکت داشته‌اند. مرکب ما ارواح ماست که در نتیجه مشاهده جمال معشوق ازل عاشق شده‌اند. شب کنایه از وجود بشری است که از چراغ وصل (تأثیر میثاق در جان) روشن است. ابیات فوق در کتاب سوانح بلافاصله پس از آیه میهم و میبونه ذکر شده، و این دقیقاً به دلیل ارتباطی است که احمد غزالی میان میثاق و ابتدای محبت خدا با انسان و انسان با خدا قائل شده است. این موضوع را نویسنده دیگر این عصر شهاب الدین منصور سمعانی (متوفی ۵۳۴) در کتاب روح الأرواح توضیح داده است.

سمعانی ظاهراً بیش از هر کس در عصر خود بر آیه میثاق و موضوع عهد الست و ارتباط آن با نظریه عشق تأکید کرده است. وی از برای میثاق دو جنبه قائل می‌شود، یکی جنبه ظاهری و دیگر جنبه باطنی. جنبه ظاهری میثاق عهدی است که انسان به عنوان بنده با پروردگار خود می‌بندد، و جنبه باطنی آن عهدی است که انسان در مقام عاشقی با معشوق می‌بندد. جنبه ظاهری میثاق با الست بر یکم و جنبه باطنی آن با میهم و میبونه بیان شده است.

هر چند که با ظواهر گفت: الست بر یکم، نه من خداوند شما؛ از آنجا که خطاب باطن است و آن خطاب میهم و میبونه است، می‌گفت: من دوست شما...^{۶۵} آنکه گفت الست بر یکم آن وقت سلطانی راندن بود، و اما آنکه گفت میهم و میبونه آن وقت نواختن بود. در مذهب محبت هم لطف بیاید و هم قهر، هم نواخت و هم گداخت...^{۶۶}

ربوبیت و بندگی از یک سو و محبت و عشق از سوی دیگر نسبت‌های دوگانه‌ای میان انسان و خدا برقرار می‌کند. نسبت ربوبیت مقتضی بندگی انسان و عبادت و عمل است که محل آن در دنیا است، ولی محبت مقتضی ناز و نوازش است و جایگاه آن در آخرت یا در بهشت است، در لحظه دیدار.

امروز مدار کارها بر الست بر یکم، فردا فرار کارها بر میهم و میبونه. امروز بساط الست بر یکم از طی خود باز کردند، نماز و روزه و حج و جهاد به صحرا آمد، فردا ترا در آن عالم حشر کنند و بساط میهم و میبونه نشر کنند، نه روزه بود و نه نماز، همه حب بود و ناز.^{۶۷}

بساط یحیّم و یحیّونه هر چند که در آخرت پهن می شود، در همین جهان نیز دلها مست شراب محبّت است، شرابی که در روز میثاق به جانها داده اند. تعابیر شاعرانه‌ای که در اینجا به کار برده ایم تعبیری است که خود سمعانی به کار برده است. کتاب سمعانی به نثر است، که در ضمن ابیات بسیاری هم در آن نقل شده است. اما زبان او عمدتاً شاعرانه است، و این زبان شاعرانه بخصوص هنگامی که او می خواهد درباره عشق سخن بگوید جلوه می نماید. در وصف صحنه میثاق نیز وی از همین زبان شاعرانه استفاده می کند. مثلاً در يك جا می نویسد:

ای درویش، به آن ساغری که ایشان شراب خوردند در کلّ کون کسی نیارست خورد.
جام خاص و عام ملک از این در نگذشت: بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ (انبیاء، ۲۶). اما جام عهد محبّت مجبّم در هزده هزار عالم جز آدمیان نکشیدند.^{۶۸}

و اما شاعرانه‌ترین وصفی که سمعانی از میثاق می کند ابیاتی است که او خود سروده است و این مقاله را ما با نقل آنها ختم می کنیم.^{۶۹} در این ابیات صحنه میثاق یا عهد الست با جزئیات آن به عنوان يك واقعه زنده و حقیقی وصف شده است. این صحنه در واقع الگوی اصلی (prototype) همه صحنه‌های خیالی است که شعرای صوفی مشرب فارسی زبان در اشعار عاشقانه و غزلیات خود به صور گوناگون ترسیم کرده اند.

| | |
|----------------------------------------|---------------------------------------|
| مجلسی از انس بود و جام باده از سرور | دوستان با هم نشسته لطف حق قوّال بود |
| صد هزار اسرار دل بُد دوستان را در میان | پرده اسرار یابد جعد زلف و خال بود |
| خانه از تجرید بود و جامه از تفرید بود | لقمه از توحید بود و شربت از افضال بود |
| هر قدح کزدست غیب آمد به سوی دوستان | از شراب دولت و اقبال مالا مال بود |
| از قبول و از وصول و از بقا و از لقا | روزمان مسعود بود و قبله مان اقبال بود |

یادداشتها

۱. در مورد خصوصیات این آثار و نسخه کتابخانه چستر بییتی بنگرید به: «چهار اثر کوتاه فارسی از ابو حامد غزالی»، معارف، دوره هفتم، شماره ۱، فروردین- تیر ۱۳۶۹، ص ۱۴-۳.
۲. بنگرید به: بقره، ۸۳؛ مائده، ۱۲ و ۷۰.
۳. بنگرید به: آل عمران، ۸۱؛ احزاب، ۷.
۴. بنگرید به: کشف الاسرار و عدة الا برار، ابو الفضل میبدی، به اهتمام علی اصغر حکمت، ج ۳، چاپ سوم، ۱۳۵۷.

- ص ۷۸۷. (واعلم ان المعترزة و القدريّة ينكرون الميثاق الاول، ويتأولون الآية تأويلاً باطلاً مظلماً، فيقولون المراد بأخذ الذرية وجودهم في الدنيا قرناً بعد قرن الى يوم القيامة....)
۵. اصول الدين، ابواليسر محمد البردوي، به تصحيح هاتر بيترلنس، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳ م، ص ۲۱۱.
۶. همانجا.
۷. همان، ۲۱۲.
۸. اعطای فهم و عقل به ذریات را مبیندی به زجاج نسبت می دهد و می نویسد: «زجاج گفت: جاز أن يجعل سبحانه لامثال الذر فهماً تعقل به امره». (کشف الاسرار، ج ۳، ص ۶-۷۸۵).
۹. بنگرید به:
- L. Massignon, *The Passion of al-Hallaj*. Vol. 3. Trans. H. Mason. Princeton, 1982, p. 100, n.2.
۱۰. کشف الاسرار، ج ۳، ص ۷۸۵.
۱۱. این احادیث را در تفاسیر بعدی می توان ملاحظه کرد. مثلاً بنگرید به: کشف الاسرار (ج ۳، ص ۷-۷۸۲) و التفسیر الکبیر، امام فخر رازی (ج ۱۶-۱۵، ص ۴۶. ذیل تفسیر سوره اعراف، آیه ۱۷۲).
۱۲. نقل از «تفسیر قرآنی و پیدایش زبان عرفانی»، نوشته پل نویا، ترجمه اسماعیل سعادت، در معارف، دوره ششم، شماره ۳، آذر- اسفند ۶۸، ص ۸۸.
۱۳. همانجا
۱۴. همان، ۸۹.
۱۵. ارتباط مسأله ميثاق با معرفت و محبت می تواند از ربط دادن ميثاق با آیه امانت (اَنَا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ، إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا- احزاب، ۷۲) و تفسیر امانت به معرفت یا محبت ناشی شده باشد. اتفاقاً مقاتل ارتباط آیه امانت را با ميثاق در نظر داشته است، ولی تفسیری که او از امانت می کند چیز دیگری است. امانت از نظر او «طاعت» است (بنگرید به «تفسیر قرآنی و پیدایش زبان عرفانی»، معارف، دوره ششم، شماره ۳، ص ۹۱-۸۹). ارتباط میان ميثاق و مفهوم در تفسیر حضرت امام صادق(ع) نیز دیده می شود. از نظر آن حضرت هر کس که به آن عهد (یا ميثاق اول) وفا کند محب نامیده می شود- «من وفى بالعهد سمى محباً» («تفسیر جعفر الصادق»، به تصحيح پل نویا، در «مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی، گردآوری نصرالله بوجوادى، ج ۱، تهران، ۱۳۶۹، ص ۲۵).
۱۶. پل نویا تفسیر مقاتل را درباره ميثاق نشانه ای می داند از اینکه «مسلمانان خیلی زود اهمیت اعتقادی مفهوم ميثاق را دریافته در کفه غنای آن اندیشیده اند» (همان، ص ۸-۸۷). ولی به نظر من، مفهوم ميثاق در تفسیر مقاتل و حتی در میان متکلمان و مفسران ظاهری اهل سنت، چنین اهمیتی را نداشته است. این اهمیت در قرون بعد به این مفهوم داده شد، هنگامی که صوفیه، احتمالاً در نتیجه نفوذ افکار نوافلاطونی، ابعاد فلسفی و ما بعدالطبیعی به این موضوع دادند. تازه، نظریه صوفیانه نیز تا اواخر قرن پنجم، چندان مورد توجه واقع نشد. آراء ابو حامد غزالی که مخالف نظریه صوفیانه بوده است، تا حدودی گواه همین مطلب است. اهمیت فوق العاده ميثاق و عهد الست در اندیشه اسلامی، که کربن نیز بدان اشاره کرده است (همانجا)، مربوط به تثبیت شدن عقیده صوفیانه جنید و پیروان او، از نیمه دوم قرن پنجم به بعد است.
۱۷. تفسیر القمی، ابوالحسن علی بن ابراهیم القمی، به تصحيح سيد طيب الموسوی جزایری، ج ۱، قم، ۱۴۰۴، ص ۲۴۶.
۱۸. همان، ص ۲۴۷.
۱۹. همان، ص ۲۴۸.

۲۰. همانجا.
۲۱. مشخصات این مجموعه بدین شرح است: رسائل الجنید، حرّرها و صحّحها علی حسن عبدالقادر (با ترجمه و شرح انگلیسی)، لندن (چاپ جدید)، ۱۹۷۶. قبل از جنید، حضرت امام جعفر صادق (ع) نیز در تفسیر خود موضوع میثاق یا عهدالست را از دیدگاه عرفانی مطرح کرده و همانطور که ملاحظه کردیم (در یادداشت ۱۵) میثاق اول را به مفهوم محبت ربط داده است. تنها مسأله‌ای که هست صحت انتساب این تفسیر است، و اگر این اثر حقیقتاً از امام باشد در آن صورت آن حضرت را باید آغازگر جنبه عرفانی بحث میثاق و بطور کلی مؤسس تصوف نظری و عرفان اسلامی دانست.
۲۲. رسائل الجنید، ص ۳۲. جنید کم و بیش همین عبارات را در «کتاب الميثاق» (همان، ص ۴۱) اظهار کرده است.
۲۳. «تفسیر حلاج» در مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی، ج ۱، ص ۲۵۰.
۲۴. تعرف، ابوبکر کلاباذی، قاهره، ۱۹۶۰م. ص ۱۶۱.
۲۵. ترجمه با استفاده از شرح تعرف ابوابراهیم مستملی بخاری (ج ۴، تهران، ۱۳۶۶)، ص ۵-۱۸۱۴ انجام گرفته است.
۲۶. شرح تعرف، ج ۴، ص ۱۸۰۵.
۲۷. مثلاً بنگرید به بوارق الالمام. به غلط منسوب به احمد غزالی، به تصحیح جیمز رایسون، لندن، ۱۹۳۸، ص ۱۵۹. این نظریه را شعرای صوفیه نیز اختیار کرده‌اند. یکی از گویاترین این قبیل اشعار غزلی است از مولانا که می‌گوید:
- | | |
|-------------------------------------|------------------------------------------|
| مانده شدست گوش من از پی انتظار آن | کز طرفی صدای خوش در رسدی ز ناگهان |
| خوی خوشست گوش را، گوش ترانه‌نوش را | کوشنود سماع خوش هم ز زمین هم آسمان |
| فرع سماع آسمان هست سماع این زمین | وانك سماع تن بود فرع سماع عقل و جان |
| نعره رعد را نگر چه اثر است در شجر | چند شکوفه و ثمر سر زده اندر آن فغان |
| بانگ رسید در عدم، گفت عدم: بلی، نعم | می‌نهم آن طرف قدم، تازه و سبز و شادمان |
| مستمع الست شد، پای دوان و مست شد | نیست بد او و هست شد، لاله و بید و ضمیران |
- (کلیات شمس، تصحیح فروزانفر، ج ۴، تهران، ۱۳۳۹، ش ۱۸۳۲)
۲۸. کتاب عطف الالف المألوف علی الکلام المعطوف، ابوالحسن ذیلمی، تصحیح ج. ک. وادیه، قاهره، ۱۹۶۲، ص ۸۸.
۲۹. همان، ص ۸۹.
۳۰. همانجا.
۳۱. شرح تعرف، ج ۱، ص ۱۵۳. مستملی در جای دیگر از قول گروهی دیگر می‌گوید که این تفاوتها ناشی از اختلافی است که در شنیدن ارواح یا ذریات مختلف وجود دارد. «گروهی چنین گفتند که چون ذریت آدم را از پشت آدم بیرون آورد همه را خطاب الست بریکم [کرد]، رب اسمی بود عام، از وی دشمن و دوست نصیب برداشتند، از بهر آنکه خدای عز و جل همچنان که ربّ مؤمنان است رب کافران است، و همچنان که مؤمنان مریوب وی اند کافران مریوب وی اند. پس اسم عام بود و مشتعل؛ کل معانی را خطاب به یک اسم بود و لکن سماع مخالفان مختلف افتاد. گروهی را به صفت کرم بشنوائیدند، رجا و انس نصیب ایشان آمد. و گروهی را به صفت هیبت شنوائیدند و خائفان و زاهدان آمدند و گروهی را به صفت فعل بشنوائیدند سعادت و قربت نصیب ایشان آمد. و گروهی را به صفت عظمت شنوائیدند تعظیم و حرمت داشتن نصیب ایشان آمد. و گروهی را به صفت عذاب بشنوائیدند شقاوت و بُعد نصیب ایشان آمد. و دیگر صفات همچنین» (شرح تعرف، ج ۲، ص ۸۴۳ و بنگرید به: ج ۴، ص ۱۵۳۷).

۳۲. مستملی درباره ایمان و نسبت آن با ذریه یا ذره توضیحات مفصلی داده است (بنگرید به: شرح تعرف، ج ۲، ص ۵۳۲-۳).
۳۳. مستملی با وجود اینکه معتقد است ذرات دارای عقل بوده اند، ولیکن شناخت پروردگار را در روز میثاق شناخت عقلی نمی داند. معرفت ذرات از برکت تلقین خداوند به ایشان که گفت الست بریکم حاصل شد. پس ذرات «وی را نه به عقل شناختند ولیکن به تلقین وی شناختند» (شرح تعرف، ج ۲، ص ۷۸۴).
۳۴. «تفسیر ابن عطاء»، به تصحیح یل نوپا، در مجموعه آثار ابو عبدالرحمن سلمی، پیشگفته، ص ۱۵۹.
۳۵. المعارضة والرّد، سهل بن عبدالله تستری، به تصحیح محمد کمال جعفر، (قاهره، ۱۹۸۰)، ص ۱۱۲.
۳۶. عقیده سهل تستری درباره میثاق به درستی برای ما معلوم نیست. در تفسیری که به سهل نسبت داده شده است وی در ذیل آیه الست بریکم نظری اظهار می کند که با نظر عامه اهل سنت و متکلمان ایشان و همچنین مفسر شیعی ما قمی و نیز با نظریه جنید تا حدودی فرق دارد. وی در این تفسیر اشاره ای به فطرت نمی کند. واقعی بودن میثاق را می پذیرد. ذرات را هم بالفعل موجود می داند، اما برای آنها معنای خاصی در نظر می گیرد. می گوید خداوند در روز میثاق انبیا را از پشت آدم (ع) خارج کرد و سپس از پشت هر نبی ذریه او را بیرون آورد، به صورت ذره، و سپس با آنها عهد بست. این عهد و میثاق نیز، با توجه به اینکه طرف میثاق انبیا بودند، عبارت بود از ابلاغ امر و نهی و سپس اقرار به ربوبیت خداوند. پس از میثاق نیز، ذرات به صلب آدم (ع) برگردانده شده اند.
- إن الله تعالى اخذ الانبياء من ظهر آدم عليهم الصلاة والسلام، ثم اخذ من ظهر كل نبى ذريته كهية الذر، لهم عقول. فاخذ من الانبياء ميثاقهم، كما قال: «واذا اخذنا من التبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح» (احزاب، ۷). وكان الميثاق عليهم ان يبلغوا عن الله تعالى امره ونهيه. ثم دعاهم جمعياً الى الاقرار بربوبيته لقوله تعالى: «الست بریکم». و اظهر قدرته حتى قالوا: بلى... ثم اعادهم في صلب آدم.
- (تفسیر تستری، قاهره، ۱۳۲۶ هـ ق، ص ۶۱)
- چنانکه ملاحظه می شود، ذرات در روز میثاق موجوداتی عاقل اند، و با عقل خطاب را درک می کنند و شهادت می دهند. برای توضیح بیشتر درباره عقیده سهل تستری، بنگرید به:
- G. Bowering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam* (Berlin, 1980), p. 153-7.
۳۷. احیاء علوم الدین، ابو حامد غزالی، بیروت، [بی تا]، ج ۱، ص ۷-۸۶.
۳۸. احتمالاً غزالی در اینجا به تفسیر تستری توجه داشته، چه همان طور که دیدیم سهل مخاطب پروردگار در روز میثاق را ذریه انبیا می دانست.
۳۹. کیمیای سعادت، ابو حامد غزالی، به کوشش حسین خدیو جم، ج ۱، تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۴، ص ۳۲-۳۱.
۴۰. از جمله صوفیانی که در قرن چهارم و اوایل قرن به محبت ازلی قائل بوده اند ابواسحق کازرونی (متوفی ۴۲۶) است. ابواسحق که متأثر از تصوف مشایخ بغداد بوده است در تفسیر آیه «یحبههم و یحبونه» محبت حق تعالی با مؤمنان را ازلی خوانده ولی هیچ اشاره ای به میثاق و عهد الست نکرده است (بنگرید به فردوس المرشديه، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۸، ص ۲۶۸-۹).
۴۱. احیاء علوم الدین، بیروت [بی تا] ج ۱، ص ۸۷.
۴۲. احیاء، ترجمه فارسی، ربیع عبادات، ص ۸-۱۹۷.
۴۳. سوانح، احمد غزالی، به تصحیح نصرالله بورجوادی، تهران، ۱۳۵۹، ص ۳.
۴۴. همان، ص ۲۸.
۴۵. همانجا.
۴۶. تمهیدات، عین القضاة همدانی، به تصحیح عقیف عسیران، تهران، ۱۳۴۲، ص ۱۰۸.

۴۷. در متن «می‌دانند» است و این مطابق ضبط یکی از نسخه‌های خطی است، ولی در دو نسخه خطی دیگر «نداند» است که به نظر من همین صحیح است.
۴۸. همان، ص ۱۰۹.
۴۹. همان، ص ۱۰۶.
۵۰. رجوع کنید به همین مقاله، ص ۱۶-۱۵.
۵۱. در نشر دانش (سال دهم، شماره‌های ۱ تا ۵) تحت عنوان «رؤیت ماه در آسمان».
۵۲. بنگرید به «دیدار دوست»، (۱)، نشر دانش، سال دهم، ش ۵، ص ۲۳-۲۴.
۵۳. برای توضیح بیشتر بنگرید به مقاله پیشگفته، ص ۲۴.
۵۴. بنگرید به «دیدار دوست» (۲) نشر دانش، سال دهم، ش ۴، ص ۷-۸.
۵۵. سوانح، فصل ۹، ص ۱۲.
۵۶. همان، فصل ۸، ص ۱۲.
۵۷. همانجا.
۵۸. سوانح، فصل ۲۹، ص ۲۶. همچنین بنگرید به فصل ۳۷ («...يك نکته از نکت اوروی به دیده علم نماید، که از روی لوح دل بیش از این ممکن نیست که از او بیانی یا نشانی تواند داد. اما در عالم خیال تاروی خود را فرامیاید، گاه بود که نشانی دارد علی التّعیّن و گاه بود که ندارد»).
۵۹. همان، فصل ۹، ص ۱۳.
۶۰. تهמידات، ص ۱۰۶.
۶۱. همانجا.
۶۲. کشف الاسرار، ج ۳، ص ۷۹۶.
۶۳. همان، ص ۷۹۳.
۶۴. سوانح، فصل ۱، ص ۳؛ کشف الاسرار، ج ۳، ص ۷۹۴.
۶۵. روح الارواح. شهاب‌الدین منصور سمعانی، به تصحیح نجیب مایل هروی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸، ص ۵۱۲.
۶۶. همان، ص ۵۱۳.
۶۷. همان، ص ۵۴۷. اسقاط تکلیف و عمل در بهشت، در مجلس دیدار، موضوعی است که سابقه آن در تصوف به چند قرن پیش از سمعانی برمی‌گردد. بنگرید به مقاله دیگر نگارنده به نام «دیدار دوست» (در سلسله مقالات «رؤیت ماه در آسمان»، بخش ۴) در نشر دانش، سال دهم، ش ۴، خرداد- تیر ۶۹، ص ۴.
۶۸. همان، ص ۱۵۶.
۶۹. همان، ص ۱۵۸.