کشف و مشاهده از نگاه قرآن و عرفان

فعالی، محمدتقی

چکیده:

مسئله مکاشفه از قرآن آغاز می‏شود و در سده دوم به حدیث کشانده شد.در قرن سوم موضوع لقاء الله به عرفان اسلامی وارد شده و رنگ مشاهده و مکاشفه به خود گرفت، لذا کشف و شهود عرفانی خاستگاهی قرآنی و روائی دارد.

کلید واژه‏ها:مکاشفه، رؤیت، لقاء، حجاب، تجلی، معرفت، معاینه.

مقدّمه:

به طور کلی می‏توان به مباحث عرفانی به دو گونه نگریست:یکی نگاه مسأله‏ای است.در این نگاه ما بحثی عرفانی را به عنوان یک مسأله در نظر گرفته و دیدگاه‏ها، استدلالها، مبانی و نتایج آنرا بررسی می‏کنیم.آنچه در کتب و آثار، رایج و معمول است این نگرش و طرز تلقی است.این نگاه هر چند خوب و مفید است اما کامل نیست، زیرا مسائل تصوف و عرفان یکباره و به طول دفعی پدید نیامده‏اند، بلکه گذر زمان و مرور ایام مسائل عرفانی را به شکل کنونی در اختیار ما قرار داده است.مسائل نظری عرفانی، همانند آداب و رسوم صوفیه به تدریج و در طی قرون متمادی و متوالی شکل گرفته‏اند. چنانکه هر علم، مکتب و متفکری تاریخی دارد، هر یک از مسائل علم نیز تاریخمند است.

نکته مهم آن است که بدانیم درک صحیح مسأله جز با نگاه تاریخی به آن کامل نخواهد شد و این نگاه دومی است که به مباحث و مسائل تصوف و عرفان می‏توان داشت.لذا اگر ما به بحثی به صورت بریده نگاه کنیم، نگاه نخست را اختیار کرده‏ایم. البته این دو نگاه مکمل یکدیگر بوده و در کنار هم هویت واقعی مسأله علمی را بر ملا و آشکار خواهند کرد.مسأله مکاشفه و رویت خدا نیز از این قاعده مستثنا نیست.لذا لازم است در ابتدا به آن نظری تاریخی افکنده و از آغاز پیدایش آن سخن بگوییم.بدین منظور برای بررسی دقیق‏تر مراحل و دوره‏هایی را مشخص و مطرح نموده‏ایم.

دوره یکم:قرآن

به نظر می‏رسد ریشه مسأله مکاشفه مانند اکثر مسائل دیگر عرفانی یا کلامی، به قرآن و تفسیر آیات آن باز گردد.در قرآن شریف به آیاتی برخورد می‏کنیم که در آنها سخن از«رؤیت خدا»مطرح است و همین کافی است تا یک سلسله مباحث کلامی و عرفانی را به دنبال خود بیاورد و چنین هم شد.

بهترین نمونه آیات موجود در این باره، مربوط به تقاضای حضرت موسی(ع)از خدا است که در میقات و هنگام مکالمه با پروردگارش فرمود:«رب ارنی انظر الیک»(اعراف، 143)یعنی:خدایا خود را به من آشکار بنما که جمال ترا مشاهده کنم.

برخی از متکلمان معتقدند از آنجا که موسی(ع)پیامبر خدا بود و پیامبران معصومند، اگر خدا دیدنی نبود او هرگز چنین درخواستی از خدا نمی‏کرد.

البته در قرآن آمده است که خدا در جواب موسی(ع)گفت:«لن ترانی»(همان) یعنی:مرا تا ابد نخواهی دید و از همین جا بعضی دیگر از متکلمان معتقد شده‏اند که خدا قابل رؤیت نیست.چون به موسی(ع)فرموده، هرگز مرا نخواهی دید.چنانکه برخی از اهل سنت گفته‏اند مراد از نفی رؤیت خدا در دنیا است، اما در آخرت او را می‏توان دید.

همین گفتگو و مکالمه‏ای که میان موسی(ع)و خدا روی داد، بیانگر آن است که بالاخره موضوع رؤیت خدا می‏توانست به صورت مسأله‏ای درآید.

آیه دیگر که با صراحت سخن از رؤیت خدا در قیامت به میان آورد این آیه است که می‏فرماید:

«وجوه یومئذ ناضرة\*الی ربها ناظرة»(قیامت، 22-23).آن روز رخسار طایفه‏ای از شادی بر افروخته و نورانی است\*و به چشم قلب جهان حق را مشاهده می‏کنند.

آنان که بر مشاهده خدا در قیامت تأکید دارند به این آیه تمسک جسته و دیدن خدا در قیامت را با چشم، ممکن و جایز دانسته‏اند.

آیه دیگری که در این زمینه مورد بحث قرار گرفته است، آیه‏ای است که دال بر محجوب بودن کفار در قیامت است:«کلا انهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون»(مطفقین، 15) «چنین نیست که می‏پندارند، بلکه آنها از معرفت پروردگارشان محجوب و محرومند».

برخی چنین استدلال می‏کردند که اگر کفار در حجابند، پس مؤمنین و متقین محجوب نیستند و آنکه در حجاب نیست می‏تواند خدا را ببیند.بر این اساس رؤیت خدا در قیامت را مجاز می‏دانستند.

آیات معراج نیز در این رابطه قابل طرح است که می‏فرماید:«ما کذب الفؤاد ما رأی\* أفتمرونه علی ما یری\*و لقد رءاه نزلة اخری\*عند سدرة المنتهی\*عندها جنّة المأوی\*اذ یغشی السدرة ما یغشی\*ما زاغ البصر و ما طغی»(نجم/11-17)آنچه دید دلش، هم حقیقت یافت و کذب و خیال نپنداشت\*آیا کافران بر آنچه رسول در شب معراج به چشم مشاهده کرد، انکار می‏کنند؟\*و یک بار دیگر هم او را مشاهده کرد\*در نزد سدرة المنتهی\*بهشتی که منزل متقیان است در همان جایگاه سدرة المنتهی است\* چون سدرة می‏پوشاند آنچه را که احدی از آن آگاه نیست\*از حقایق آن عالم آنچه را باید بنگرد بی‏هیچ کم و بیش مشاهده کرد.

نکته مهم در آیات معراج اینکه اگر پیامبر(ص)در معراج به رؤیت خدا نائل شده باشد، این امر در دنیا تحقق یافته است.پس به طور کلی می‏توان گفت که رؤیت خدا در دنیا ممکن و مجاز است.

از جمله آیاتی که می‏توان برای مسأله رؤیت خدا بدان استشهاد نمود، آیه ذر است. خداوند در عالم ذر به تمام بنی آدم بار داد و حقیقت آنها را-که عین فقر است-به آنها نمایاند.در این لحظه از آنها سؤال کرد:«الست بربکم»«آیا من پروردگار شما نیستم؟»

تمام فرزندان آدم بی آنکه حتی یک نفر تخلف یا اشتباه کند، گفتند:«قالوا بلی شهدنا» «بلی ما به خدایی تو گواهی می‏دهیم.»

همه به شهود خدا نائل شدند و او را دیدند:لذا همه بر این امر که او رب است اعتراف نمودند.این آیه به وضوح مسأله شهود حق را مطرح می‏کند.البته این سؤال قابل طرح است که عالم ذر چگونه عالمی است؟

غیر از پنج آیه مذکور، آیات دیگری نیز در قرآن وجود دارد که می‏تواند-به گونه‏ای- به مسأله رؤیت خدا ربط پیدا کند.از قبیل:«و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض و لیکون من الموقنین»(انعام، 75)«و همچنین ما به ابراهیم ملکوت و باطن آسمان‏ها و زمین را ارائه دادیم تا به مقام اهل یقین برسد.«و اذ قلتم یا موسی لن نومن لک حتی نری الله جهرة»(بقره/55)«به یاد ارید وقتی که گفتند ای موسی!ما به تو ایمان نمی‏آوریم مگر آنکه خدا را آشکار ببینیم.

بر این دسته از آیات می‏توان آیات دیگری را نیز افزود که هر چند ارتباط مستقیمی با مسأله رؤیت خدا ندارند، امّا علوم و ادراکاتی را برای انسان مطرح می‏کنند که از سنخ علوم فعالتر(چه حسی و چه عقلی)نیستند.از قبیل‏«کلا لو تعلمون علم الیقین\*لترون الجحیم»(تکاثر/5-6)؛«حقا اگر به طور یقین می‏دانستید\*البته دوزخ را مشاهده خواهید کرد.»

«فکشفنا عنک غطائک فبصرک الیوم حدید»(ق/22)«ما پرده از کار تو برانداختیم و چشم بصیرتت بیناتر گردید.»

مجموعه آیات مذکور برای تحریک و برانگیختن ذهن برخی از مسلمانان صدر اسلام و پرسش آنان از مسأله دیدن خدا و علوم غیر عادی کافی بود.البته در تفسیر این قبیل آیات میان مسلمین و علمای مذاهب مختلف اختلاف نظرهایی وجود دارد.اما آنچه اهمیت دارد این است که بدانیم قرآن برای نخستین بار ذهن مسلمین را برانگیخت و مسأله رؤیت خدا را مطرح فرمود.

مسأله رؤیت خدا در ادیان دیگر

نکته قابل ذکر این است که مسأله رؤیت خدا، قبل از اسلام نیز مطرح بود.در یهودیت در سفر خروج از کتاب تورات، موسی(ع)از خدا تقاضا می‏کند و می‏گوید:«قال ارنی مجدک»(سفر خروج 33/18)مجد و جلال خود را به من نمایان کن.

این قسمت شباهت کاملی با آنچه در قرآن آمده است دارد.آنجا که فرمود:«رب ارنی انظر الیک»(اعراف/143)«خدا خود را به من آشکار بنما که جمال تو را مشاهده کنم.» با این تفاوت که در تورات، موسی(ع)خواهان رؤیت مجد اوست، اما در قرآن، تقاضای رؤیت نفس او را دارد، در تورات، پاسخ خدا این است که«روی مرا نمی‏توانی ببینی، زیرا نمی‏توانی مرا ببینی و همچنان زنده بمانی»این جواب نیز شبیه«لن ترانی»است و برخی از علمای اهل سنت، نظیر علمای حنبلی و متکلمان اشعری به همین آیه استناد کرده و گفته‏اند که انسان در دنیا به رؤیت خدا نائل می‏شود.در تورات آمده است که خداوند بر موسی(ع)تجلّی کرد و به او اجازه داد تا وی را از قفا ببیند.

این‏گونه مباحث که در تورات ذکر شده، منشأ گفتگوهای پردامنه‏ای میان یهودیان شده است.به گونه‏ای که برخی متکلمان یهودی نظیر یوسف البصیر(قرن پنجم هجری) در کتابالمحتویو موسی بن میمون(م 60-530 ه ق.)در کتابدلالة الحائریندر زمینه مسأله رؤیت خدا مسائلی را پیش کشیده‏اند و به خصوص با تأثری که از معتزله داشته‏اند.در ادامه این مباحث در میان یهودیان نقش مهمی ایفا کرده‏اند. (1)

مسأله رؤیت خدا در مسیحیت نیز مطرح بوده است.در باب اول انجیل یوحنا آمده است که:«هرگز کس خدا را ندیده است.»(انجیل یوحنا، 1/18)

در میان متفکران مسیحی، آگوستین(430-354 م)در مورد دیدن پروردگار مباحثی را مطرح کرده است.وی بخشی از کتابشهر خدارا به این مسأله اختصاص داده است. (2)

(1)-ر.ک.دلالة الحائرین، ج 1، فصل 4-5.

(2)-سنت آگوستین:شهر خدا، کتاب بیست و دوم، فصل 29.

به طور کلی از نظر یهودیت و مسیحیت، رؤیت خدا در دنیا منتفی است، اما در آخرت امکان دارد.بنابراین یکی از مباحث مهم مسیحیت در قرون وسطی، بحث رؤیت خدا در بهشت(Visio Beatifica)بوده است.البته آگوستین وعده دیدار خدا را به آخرت موکول کرده است، اما در دنیا نیز مشاهده خدا به صورت مجمل و مبهم ممکن می‏دانست.

مسأله رؤیت خدا در آیین زرتشتیان نیز مطرح بوده است و می‏توان تأثیرات آن را در سؤالاتی که در«داستان دینیک»از منوچهری فرزند جوان جم، موبد موبدان کرمان، مطرح کرده است به وضوح دید.(پور جوادی، نصر الله، ص 45)

دوره دوم:حدیث

مساله رؤیت به جز قرآن بر محور احادیث متعددی مطرح شده که اگر چه صحّت آنها مسلّم نیست، به طرح برخی از آنها می‏پردازیم.اولین حدیث از آن پیامبر اکرم(ص) است.شخصی از پیامبر اکرم(ص)سؤال می‏کند که آیا خدا را می‏توان دید؟پیامبر پاسخ مثبت می‏دهند.البته در این زمینه ظاهرا دو گونه نقل وجود دارد.

أ-عن جریر بن عبد الله الجبلی قال:کنّا جلوسا عند النبی(ص)فنظر الی القمر لیلة البدر فقال:انکم ستعرضون علی ربکم فترونه کما ترون هذا القمر لا تضامون فی رؤیته.(تحقیق احمد محمد شاکر، ج 4، ص 687)«جریر بن عبد الله الیجلی روایت می‏کند که ما در شب چهاردهم ماه در خدمت پیامبر(ص)نشسته بودیم.پیامبر(ص)به ماه نگاه کرد و فرمود شما بدون شک با خدای خود دیدار خواهید کرد و همچنانکه این ماه را می‏بینید او را می‏بینید بدون آنکه در رؤیت او ستمی روا بدارید.

کلمه«تضامون»اگر با تشدید میم باشد از ریشه ضمم است، یعنی به هنگام رؤیت به یکدیگر فشار نمی‏آورید و با تخفیف میم از ریشه ضمیم و به معنای ظلم است یعنی Agustine. City of God,tran by henry bettenson)penguin book,london, 2791( P. 2801 and colleen Mcdanel

bernard lang Heaven, A history)Yale. University press.0991(

هنگام رؤیت به یکدیگر ستم نمی‏کنید، به طوری که بعضی ببینند و بعضی دیگر نبینند.(ابن اثیر، ج 3، ص 101)؟

در این نقل سؤالی از پیامبر نشده است.ایشان در شب بدر زیر آسمان صاف نشسته بودند و به ماه می‏نگریستند.در این حال فرمودند شما پروردگار خویش را خواهید دید چنانکه هم اینک ماه را در شب بدر می‏بینید.

ب-عن ابی هریرة قال:قال رسول الله(ص)أتضامون فی رؤیة القمر لیلة البدر و تضامون فی رؤیة الشمس؟قالوا لا.قال فانکم سترون ربکم کما ترون التمر لیلة البدر لا تضامون فی رویته.(همان، ص 688)

در این نقل ابو هریره می‏گوید که پیامبر(ص)از اصحاب خویش پرسید که آیا در رؤیت ماه در شب بدر شک دارید؟اصحاب پاسخ منفی دادند، پیامبر(ص)مجددا فرمود:پروردگار خویش را خواهید دید چنانکه ماه را در شب بدر می‏بینید.

به هر حال حدیثرؤیت ماه در شب بدربه همراه آیات قرآن کریم، افق‏های تازه‏ای پیش روی مسلمین گشود و مباحثی را درباره رؤیت خدا در طی قرون متمادی پدید آورد.

در این زمینه احادیث زیادی در جوامع روائی سنی و شیعه نقل شده است.از جمله در توحید شیخ صدوق، اخبار متعددی دال بر جواز رؤیت خدا در دنیا مذکور است که نشان می‏دهد این مسأله از زمان پیامبر اکرم(ص)و نیز ائمه معصومین(ع)کاملا مطرح بوده است.

یکی از روایاتباب رؤیت خدادر توحید صدوق چنین است:«ابو الحسن موصلی از امام صادق(ع)نقل می‏کند که ایشان فرمود یکی از علمای یهود به خدمت امیر المؤمنین(ع)آمد و عرض کرد یا امیر المؤمنین!آیا پروردگار را دیده‏ای در هنگامی که او را پرستیده‏ای؟حضرت فرمود که وای بر تو، عادت من این نبوده که پروردگاری را بپرستم که او را ندیده باشم.سائل عرض کرد که او را چگونه و با چه کیفیتی دیدی؟ حضرت فرمود که وای بر تو چشم‏ها نمی‏توانند او را با مشاهده دیده‏ها ببینند ولیکن‏ دل‏ها می‏توانند او را به حقایق ایمان ببینند.»(توحید صدوق، ص 99)

با فرض صحت روایت، امام جعفر صادق(ع)ضمن تفسیر برخی از آیات قرآن کریم، مسأله رؤیت را از دیدگاه عرفانی مطرح نموده‏اند.در تفسیری که منسوب به ایشان است. (1) در مسأله توحید دیدگاه کلّیی مطرح فرموده‏اند و به طور کلی به تأویل‏های عرفانی پرداخته‏اند که می‏توان به نمونه‏هایی از آن‏ها اشاره کرد. (2)

امام(ع)درباره این آیه که:«فانزل اللّه سکینته علیه و ایّده بجنود لم تروها»(توبه/40) اشاره‏ای به نزول فرشتگان در غزوه بدر نمی‏کنند، بلکه آیه را بر لشکرهای یقین و ایمان به خدا و توکل بر او منطبق می‏نمایند.ایشان همچنین در آیه‏انّ الملوک اذا دخلوا قریة افسدوها(نمل/34)به دل مؤمنان اشاره کرده و می‏فرمایند:چون معرفت به دل آنان راه یابد آرزوهای باطل و خواهش‏های جزئی را از آن می‏راند تا دیگر در دل، جز برای خدای تعالی جای نباشد.

در تفسیرأمّن جعل الارض قرارا(نمل/61)می‏فرماید:کسی که دل اولیاء خود را قرارگاهی برای معرفت خود سازد و در هر نفسی رودهای فیضان احساس خود را روان کرد و آن را با کوه‏های توکل استوار داشت و با انوار اخلاص و یقین و محبت بیاراست.

همچنین در تفسیر این آیه که:«فیها فاکهة و النخل ذات الاکمام»(الرحمن/11)ایشان زمین را به دل اولیاء خدا تأویل نمود، و اظهار می‏دارند که خدا دل اولیاء خود را باغ انس خود کرده و در آن درخت‏های معرفت نشانده است که ریشه‏هایشان استوار در ستر آن‏ها و شاخه‏هایشان برافراشته در حضرت الهی است.آنها در هر زمان از این درختان (1)-سلمی، ابو عبد الرحمن، مجموعه آثار، ج 1، (تفسیر جعفر الصادق)تصحیح بولس نویا، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، 1369، البته باید توجّه داشت که در انتساب این تفسیر به امام(ع)تردید بسیاری شده است.

(2)-نویا، پل:تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، صص 138-151؛پورجوادی، نصر الله:همان، صص 63-68؛شیمل، آن ماری:ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه دکتر عبد الرحیم گواهی، صص 98-99.

میوه‏های انس الهی می‏چینند و چنانکه می‏فرماید:«فیها فاکهة و النخل ذات الاکمام»یعنی ذات الالوان یا به انواع مختلف، که هر کس نوعی از آنها را به قدر سعی خود و آنچه از مبادی معرفت و آثار ولایت بر او آشکار شده است، می‏چیند.

به هر تقدیر، امام(ع)در این تفسیر از تأویل بهره فراوان برده‏اند و با ذوق عرفانی، غنایی گسترده به قرآن بخشیده‏اند.

در این تفسیر درباره مسأله رویت به مباحث بسیار جالبی برمی‏خوریم، امام(ع)خدا را این چنین وصف می‏نماید:«منزّه عن کلّ درک ماهیّته و الاحاطة بکیفیته و هو المستور عن الابصار و الاوهام و المحتجب بجلاله عن الادراک»«خداوند برتر و پاک‏تر از آن است که بتوان ماهیت او را درک کرد و بر کیفیت وجودش احاطه پیدا نمود.او از دیدگان و اوهام پنهان است و به وسیله جلال خود از ادراک پوشیده و نهان است.

دیده می‏شود که امام(ع)با صراحت درک ماهیت و احاطه به او را ناممکن می‏داند. همچنین ضمن اشاره به عجز انسان از دیدن او با چشم، حکمی کلی داده و می‏گویند انسان هرگز خدا را با چشم سر نمی‏تواند ببیند.چنانکه خداوند به همین مطلب در پاسخ به تقاضای موسی(ع)اشاره کرد و فرمود:«فکیف له برویّه عیانا»(سلمی، ابو عبد الرحمن، ص 196)پس او چگونه می‏تواند خدای خود را آشکار رؤیت کند.

امام(ع)در تفسیر آیه‏«و فیها ما تشتهیه الانفس و تلذّ الاعین»(زخرف/71)به این نکته اشاره می‏فرمایند که میان آنچه نفوس آرزو کنند و آنچه چشم‏ها از آن لذت برند، فاصله بسیار است.همه شادمانی‏ها، و شهوات و لذاتی که در بهشت هست در قیاس با آنچه چشم‏ها از آن لذت می‏برد، مانندتر کردن انگشت در دریاست.در حقیقت لذات بهشت دارای حدّ و نهایتی است، چرا که مخلوق است.حال آنکه چشم‏ها در سرای باقی تنها آنگاه لذت می‏برند که در باقی جلّ و علا نظر کنند، اما این لذت نه حدّی دارد، نه نهایتی و نه قابل توصیف است.میان رؤیت خدا و لذّات مخلوق موجود در بهشت تفاوت از خدا تا نعمت‏های اوست و اگر آدم مرتکب گناه شد، تنها به سبب ترجیح دادن نعمت بر ولیّ نعمت بود.(سلمی ابو عبد الرحمن، ص 59)

تفسیر امام(ع)درباره آیه‏انّ للمتّقین عند ربّهم جنّات النّعیم(قلم/34)این است ک کسی که از گناه پرهیز کند، جایش در بهشت‏های نعمت است و هر آنکه از خدا بترسد پرده از برابر دیدگانش برداشته می‏شود و او حق را در همه احوال مشاهده می‏کند.(سلمی ابو عبد الرحمن، ص 58)

امام(ع)درباره آیه‏و انّی لغفّار لمن تاب و آمن و عمل صالح(طه/82)تعبیرآمن را به معنایشاهددانسته و فرموده‏اند:من می‏آمرزم کسی که جز من را مشاهده نکند.(سلمی ابو عبد الرحمن، ص 46)

امام(ع)آیه‏الم نشرح لک صدرک(الانشراح/1)را چنین تأویلی فرموده‏اند که: لشاهدتی و مطالعتی(سلمی ابو عبد الرحمن، ص 229)

امام صادق(ع)در تفسیر این آیه، با صراحت از تعبیرمشاهده و لقاءاستفاده کرده‏اند.اینها و ده‏ها نمونه مشابه نشان می‏دهد که رؤیت خدا در احادیث، دیدن با چشم سر نیست.آنچه منظور نظر استرؤیت قلبی، مشاهده درونیولقاء اللهاست که از آن در لسان عرفان به مکاشفه یا کشف و شهود تعبیر می‏شود.امام صادق(ع)با اشاره مکرر به حصول این‏گونه رؤیت در قیامت، نظر کردن به خدا در بهشت را عطا و جزای مؤمنان و اهل تقوی می‏دانند.

رؤیت قلبی و شهود باطنی در آخرت، موضوعی است که علمای شیعه بر آن اتفاق نظر دارند.چنانکه نفی رؤیت با چشم سر مورد وفاق آنان است.شیخ صدوق در کتاب توحیدخویش احادیث فراوانی در این زمینه از پیامبر اکرم(ص)و ائمه اطهار(ع)نقل می‏کند.

واقعیت آن است که آراء و نظریات منسوب به امام صادق(ع)منشأ و بذر تمام دیدگاه‏ها و اعتقادات اصیلی شد که در تصوف و عرفان اسلامی شکل گرفتمعرفت در تفکر امام(ع)جایگاهی اساسی داشت، همان که به عنوانکلید تصوفدر دوره ذوالنون مصری رواج یافت.برای نمونه برخی از این روایات منسوب به امام(ع)ذکر می‏شود: امام(ع)بر اساس آیه‏تبارک الذّی جعل فی السّماء بروجا(فرقان/61)میان جهان هستی و دل آدمی مطابق و تناظر افکند.خدا آسمان را به سبب بلندای آنسماءنامید و دل انسان نیزسماءاست؛زیرا با ایمان و معرفت بالا می‏رود و والا می‏شود.(سلمی ابو عبد الرحمن، ص 46)

امام(ع)همچنین میان دوازده برج آسمان و دوازده برج دل مشابهتی برقرار می‏نمایند و چنانکه مسألهمقامات و منازلرا پی‏ریزی فرموده‏اند، به طبقه‏بندی مؤمنان بر اساس مراتب معرفت‏های باطنی دست زده‏اند.(سلمی، ابو عبد الرحمن، ص 46)

امام(ع)حتی به مسأله شطح در کلمات موسی(ع)اشاره دارند و فرموده‏اند:از موسی(ع)پرسیدند که از کجا دانستی که آن ندا، ندای حق است؟گفت:از اینجا که ندا مرا فانی کرد و در خود فرو برد.چنانکه گویی هر موجی از تنم از جمیع جهات مخاطب ندا است و گویی خود خود به ندا جواب می‏دهد.پس هنگامی که انوار هیبت خدا مرا در خود فرو برد و انوار عزت و جبروتش مرا احاطه کرد، دانستم که از جانب حق مخاطب شده‏ام و چون نخستین کلمه خطابانّیو در پی آنانابود، دانستم که به احدی جز حق نمی‏سزد که از خود در عین حال با دو لفظ متتابع خبر دهد.پس در دهشت افتادم و این محل فنا بود.آنگاه گفتم:«انت، انت الذی لم تزل و لا تزالتو!تو آنی که جاودانی و جاودان خواهی ماند.و موسی(ع)را نه مقام آن است که با تو سخن بگوید و نه جرأت آن، مگر آنکه تو با بقاء خود او را بقاء دهی و با صفت خود او را صفتی دهی.تو هم مخاطبی و هم مخاطب، پس گفت:جز من کسی نمی‏تواند حامل خطاب من باشد و جز من کسی نمی‏تواند به من پاسخ دهد، من هم متکلم و هم مکلم، و تو در این میانه شبحی بیش نیستی که خطاب در تو واقع می‏شود.(همان، ص 42)

این تحلیل آنچنان از نظر عرفانی غنی است که اسرار آن بر هیچ متخصص عرفان اسلامی پوشیده نیست.

نتیجه آنکه امام جعفر صادق(ع)پیشوای عظیم الشأن عالم تشیع، شیوه جدیدی را در تفسیر و تعبیر آیات قرآن کریم پیش رو نهاد که عبارت از اتکا بر یافته‏های درونی مقام‏ عصمت در تفسیر آیات قرآن کریم است و می‏توان گفت:«قرائت عرفانیاز قرآن، ریشه در سخنان و تفسیر ایشان دارد.

امام صادق(ع)مسأله رؤیت را از دیدگاه کاملا معنوی و عرفانی، هم در ضمن احادیثی که از اجداد بزرگوار خویش نقل فرموده‏اند و هم در ضمن تفاسیری که خود آن بزرگوار ارائه داده‏اند، مورد عنایت قرار داده‏اند.آراء و نظریات آن بزرگوار در واقع بذر و ریشه تمام اندیشه‏ها و دیدگاههای اصیل و سالم اسلامی و از جمله مسأله رؤیت خدا است که بعد از ایشان در عرفان اسلامی مطرح شده است.

دوره سوم:آراء کلامی

قرن دوم هجری در تاریخ افکار و عقاید اسلامی، عصری بسیار حساس و حیاتی است و به جرأت می‏توان گفت که نطفه بسیاری از اندیشه‏های کلامی، مذهبی و عرفانی در این برهه از تاریخ اسلام منعقد شده و ریشه بسیاری از آراء و اندیشه‏هایی که در قرون سوم، چهارم و پنجم شکل گرفته است، به این قرن باز می‏گردد.

یکی از مسائلی که در قرن دوم کاملا مطرح بوده، مسأله رؤیت خدا است.این قرن دوره ظهور متکلمان معتزلی است که از سوی دربار بنی عباس حمایت می‏شدند.یکی از اصول اعتقادی معتزله نفی رؤیت خدا بود.آنان این رأی را به عنوان مخالفت با دیدگاه مجسّمه و مشبّهه و تنزیه ساحت قدس الهی مطرح می‏کردند.

دوره چهارم:تصوف و عرفان

تاکنون مسأله رؤیت خدا را از دید قرآن، سنّت و متکلمان مسلمان بررسی کردیم و سیر و مراحل تکوّن و تحوّل آن را از زوایای مختلف مورد بحث قرار دادیم.اکنون مطلوب است مسأله رؤیت، نظر و لقاء را از دریچه تصوف و عرفان نیز تجزیه و تحلیل کرده و به دیدگاه مورد نظر در نوشتار حاضر نزدیک شویم.از آنجا که نشانه‏های مسأله رؤیت خدا در تصوف به قرن دوم هجری باز می‏گردد، برای پی‏جویی این مسأله باید به‏ این دوره و عصر نظر افکند، اما در آغاز باید به چند نکته توجه نمود.

اولا:بی‏شک صوفیان و عرفا در این اعتقاد تحت تأثیر دیدگاه‏های متکلمان بوده‏اند، چنانکه تأثیراتی بر آراء و اندیشه‏های کلامی گذارده‏اند.لذا شیوه بیان عرفان گاه به شکل کلامی و گاه به صورت عرفانی می‏باشد.

ثانیا صوفیه صدر روابطی با یهود و مسیحیت داشته‏اند و این امر از نقل‏ها، گزارش‏ها و ارتباطات آنان به دست می‏آید.

ابراهیم ادهم(متوفی 162 یا 161 ه.ق)در سفرهای خویش با راهبان مسیحی دیدارهایی داشته است.(حلیة الاولیاء، ج 8، ص 29)عطار در شرح حال حسن بصری نقل می‏کند:«در تورات است که هر آدمی که قناعت کرد، بی‏نیاز شد و چون از خلق عزلت گرفت، سلامت یافت و چون شهوت در زیر پای آورد، آزاد گشت و چون از حسد دست برداشت، مروت ظاهر شد و چون روزی چند صبر کرد، برخوداری جاوید یافت.»(عطار نیشابوری، فرید الدین، ص 44)

عبد الواحدین زید(متوفی 177 ه.ق)مدتی در دمشق و بیت المقدس اقامت گزید و با راهبی مسیحی ملاقات و گفتگویی داشته است. (1) (متوفی 297 یا 298 ه.ق.)نقل است که وی با مریدان خود با راهبی مسیحی تماس‏هایی داشته است.(پورجوادی، نصر الله ش 3، ص 77)اینگونه استفاده و ارتباطات از ذوالنون مصری(حلیة الاولیاء، ج 1، ص 83)و ابو سلیمان دارانی(همان، ج 9، صص 263 و 269)و برخی صوفیه دیگر نیز نقل شده است.(همان، ج 10، صص 80 و 82 و 83 و 90؛امام قشیری، ص 631؛بدوی، عبد الرحمن، صص 31-62؛نویا، پل، صص 21-22)

ثالثا:عرفا و صوفیان نخستین معمولا از دو شیوه استفاده می‏کردند.آنان مانند اهل حدیث، سنت‏گرا بوده و به نقل‏ها اتکا داشتند.از سوی دیگر از منبع مهم دیگری یعنی کشف و شهودهای قلبی خویش بهره می‏بردند.چنانکه احمد انطاکی(215-240 ه.ق) (1)-Amith,M,The way of the mystics,the Early christian and the Rise of the sufis,)London,1391(,reprint,4691,pp.381-481.

در شعری چنین می‏گوید:

فعندی من الانباء علم مجرّب

فمند بالهام و مند مسماعیّا

فاصحبت بالتوفیق للحق واضحا

و ذلک بالهام من الله ماضیا

اینک به شرح ماجرای رؤیت خدا در تصوف و عرفان به ترتیب تاریخی پرداخته و به کلمات و دیدگاههای برخی از صوفیان و عرفا اشاره می‏کنیم تا بهتر بتوان به ریشه‏های مسأله مکاشفه در عرفان پی برد.

قرن دوم:

1-حسن بصری(110-22 ه.ق)

عرفان با تصوف آغاز می‏شود؛زیرا عرفان بعد نظری تصوف و تصوف بعد عملی عرفان است.تصوف نیز با مکتب زهد آغاز می‏گردد و حسن بصری موسّس مکتب زهد است.البته دیدگاه صحیح آن است که ریشه تصوف به تعالیم امام جعفر صادق(ع) می‏رسد.دیدگاه سومی نیز وجود دارد که می‏گوید اصحاب صفّه آغازگر زهدگروی اسلامی‏اند.

در عین حال سخنانی از حسن بصری نقل شده است که نشان می‏دهد وی اشاره‏هایی به مسأله رؤیت خدا دارد.تذکره الاولیا نقل کرده است که حسن بصری گفت:

اول که اهل بهشت به بهشت نگرند هفتصد سال بیخود شوند از بصر آنکه حق تعالی بر ایشان تجلی کند.اگر در جلالش نگرند مست هیبتش شوند و اگر در جمالش نگرند غرقه وحدت شوند.(تذکرة اولیاء، ص 44)

پیداست که این سخنان مربوط به تجلی خدا در بهشت است و سخنی درباره رؤیت خدا در دنیا نیست.

2-رابعه عدویه(متوفی 185 یا 180 ه.ق.)

عموما رابعه را کسی می‏دانند که عنصر عشق و محبت را در تعالیم صوفیان زهدگرایی‏ اولیه وارد کرد و عشق و محبت را در تاریخ تصوف به صورت مکتب عشق در آورد.از این رو او را بنیانگذار مکتب عشق دانسته‏اند.روزی در خیابان‏های بصره او را دیدند که شعله‏ای را در یک دست و آفتابه‏ای را در دست دیگر حمل می‏کرد.از او درباره علت این کار پرسیدند.پاسخ داد که:«می‏خواستم آتش را در بهشت افکنده و جهنم را با این آب خاموش کنم تا اینکه دو حجاب از میان برخیزد و معلوم گردد چه کسانی خدا را نه از ترس جهنم و یا آرزوی بهشت و بلکه از روی عشق و محبت خالص می‏پرستند.»(شیمل، آن ماری، ص 94)

عاشق به ره عشق چنان می‏باید

کز دوزخ و از بهشت یادش ناید

(جامی، نفحات الانس، ص 597)

اگر تو را مشغول خلد و حور کرد

تو یقین دان کوز خویشت دور کرد

(عطار، منطق الطیر، ص 204)

رابعه در یکی از مناجات‏های خود چنین می‏گوید:«الهی!کار من و آرزوی من از جمله دنیا یاد توست و آخرت لقای تو.(تذکرة الاولیاء، ص 87)

همچنین نقل است که وقت بهار در خانه‏ای رفت و بیرون نیامد.خادمه گفت:«ای سیّده بیرون آی تا آثار صنع بینی»رابعه گفت:«شغلنی مشاهدة الصانع عن مطالعة الصّنع».(همان، ص 82)

ملای رومی این مضمون را چنین به نظم کشیده است:

صوفیی در باغ از بهر گشاد

صوفیانه روی بر زانو نهاد

پس فرو رفت او به خود اندر نغول

شد ملول از صورت خوابش فضول

که چه جنسی آخر اندر زرنگر

این درختان بین و آثار خضر

گفت آثارش دلست ای بوالهوس

آن برون آثار آثارست و بس

باغ‏ها و سبزها در حین جان

بر برون عکسش چو در آب روان

(مثنوی معنوی.4/1358، 1362)

به هر حال رابعه عدویه با مطرح کردن دیدار حق در آخرت، به آن رنگ محبت و شوق و عرفان زده است ضمن آنکه همانند حسن بصری نگاهی منفی به دنیا نداشته است.زمانی که از او پرسیدند:تو، او را که می‏پرستی می‏بینی؟او در پاسخ با الهام از این آیه که:«یحبّهم و یحبّونه»(مائده/52)گفت اگر ندیدی نپرستیدی. (1)

قرن سوم:

در قرن سوم تصوف گسترش فزاینده‏ای یافت و تدریجا تعینات و ظواهری به خود گرفت صوفیه به جز قرآن، حدیث و اقوال بزرگان و مشایخ، به تعلیم دانش‏های مختلف دیگر روی آوردند.از آنجا که در این قرن نهضت ترجمه آغاز و همراه با آن علوم مختلف به جهان اسلام وارد شد، مباحث و مسائل فراوانی مطرح و میدان مباحثات و منازعات باز شد.صوفیه آهسته آهسته در صدد علمی کردن دیدگاه‏ها و آراء خود بر آمدند به گونه‏ای که در این قرن با تصانیف و پیدایش اندیشه‏های جدیدی نظیر مسأله وحدت وجود و فناء فی الله، مواجه می‏شویم.رؤیت خدا و دیدار دوست نیز یکی از مسائلی است که به گونه‏ای وسیع و با رنگی بدیع مطرح شد.

1.حارث محاسبی(243)

حارث یکی از اولین نویسندگان صوفی است که در اوج قدرت معتزله و مباحثات اهل حدیث پایه صحنه گذارد، او ضمن همراهی با اهل حدیث در مسأله رؤیت خدا، در این زمینه شیوه صوفیانه و عقل گروانه را برگزید.حارث در کتابالرعایة لحقوق اللّه ضمن اشاره کوتاه به مسأله مورد نظر نکات جالب توجهی بیان می‏کند:

«هم الذین یقولون انّ القرآن مخلوق و هم الذین یقولون بالوقف و الذین یقولون باللّفظ و الذین یکذّبون بالقدر و الذین یفکرون انّ الله یری فی الاخرة و الذین یغلطون الموازین و منهم الرافضة و المرجئة و المحروریة».(الرعایة لحقوق الله، ص 464)

آنچه از این عبارات استفاده می‏شود این است که:

(1)-تذکرة الاولیاء، ص 81؛بدوی، عبد الرحمن:شهیدة العشق الالهی، رابعة العدویه، قاهره، 1946.

اولا:حارث تعبیر رؤیت را که متکلمان و حنابله از آن استفاده می‏کردند، به کار برده است.

ثانیا:او رؤیت خدا را در مورد آخرت مطرح می‏کند و از این طریق، سنّت معادشناسی صوفیانه-که بهشت را به صحنه لقاء و دیدار حق تأویل می‏کردند-را حفظ کرده است.

حارث محاسبی در اثر دیگر خویش به نامالمحبة، مسأله دیدار دوست را در آخرت با محبت و شوق عرفانی پیوند می‏دهد و این یکی از ویژگی‏های بسیار مهم این مسأله در عرفان است.بدین معنا که دیدار حبیب در عرفان عاشقانه، با اشتیاق، محبت و عشق، به سختی گره خورده است و لقاء الله یکی از آمال مشتاقان تلقی می‏شود.

نکته گفتنی اینکه محاسبی در رابطه با مسأله رؤیت، از تعابیرنظر، حجاب، نور ورؤیتاستفاده می‏کند در عین حال که تمام آنها را به آخرت پیوند داده است و از این طریق با همان شیوه معتزله به نزاع با آنان برمی‏خیزد.مناسب است به قطعه‏ای فصیح از محاسبی که در آن حال طالب حقیقت را وصف کرده است توجه کنیم.خداوند کشتن نفس را برای طالب خویش و برای آمرزش روح او، قرار داده است.مردم از مقام بالای کسی که به خدای خویش مشغول است غافل‏اند.کسی که چندان در فکر این دنیا به نظر نمی‏رسد، صاحب تواضع و خوف و اندوه و حزن است، و دارای روحی بردبار، و برکنار از بنای دنیا، تحمل ظلم و ستم دیگران را نموده و هرگز، در صدد انتقام نیست، غارت می‏شود و به فکر تلافی نمی‏افتد.وی ژولیده و خاک آلود و ژنده‏پوش بوده و چندان فکر چیزی که می‏پوشد نیست، زخم خورده، غریب، و تنها...اما اگر جاهلانی می‏توانستند تا قلب آن طالب خداوند را تماشا کنند و ببینند چگونه خداوند قلب او را از لطف و رحمت معهود خویش مالامال ساخته است و در مقابل انکار شکوه و لذات دنیا، که در واقع حجابی بیش نیستند، چه چیزی را در عوض به وی بخشیده است، قطعا آرزو می‏کردند تا جای او بوده باشند و به تحقیق می‏فهمیدند آن که در واقع غنی و شایسته توجه است، همان بنده سالک طریقت الهی و طالب رؤیت جمال ازلی است، او که مزه لذت واقعی را چشیده و خوش حال و سرمست گردیده است؛چرا که به آرزوی خویش واصل شده و آنچه را که از خدای خویش طلب می‏کرده، به دست آورده است.(ابعاد عرفانی اسلام، صص 116-117)

2-ذوالنّون مصری(متوفی 345 ه.ق.)

ذوالنون اولین صوفی است که به علت عقاید صوفیانه، مدتی به زندان رفت، در عین حال که به قول هجویری، یکی از برجسته‏ترین احفیا و از اهل معنانامیده شده است.(کشف المحجوب، ص 100)

یکی از اعتقادات ضد معتزلی وی، عقیده به رؤیت خداست.او می‏گوید:«ما طابت الدنیا الا بذکره و لا طابت الا بعقوه و لا طابت الجنان الا برؤیته»(حلیة الاولیاء، ج 9، ص 372)

وی در این عبارت اولا از تعبیررؤیتاستفاده کرده است و ثانیا آن را مختص بهشت دانسته است«ان لله عبادا املأ قلوبهم من صفاء محض محبته و هیّج ارواحهم بالشوق الی رؤیته»(همان، ص 339)

ذو النون مصری رؤیت را با شوقی پیوند داده است و از این طریق آن را با بعد عرفانی و عاشقانه مطرح می‏کند.او که به عنوان یکی از بنیانگذاراننظریه معرفتدر عرفان مطرح است، (ابعاد عرفانی اسلام، ص 40)درباره انواع معرفت چنین می‏گوید:«معرفت بر سه وجه بود:یکی معرفت توحید، و این عامه مؤمنان راست و دوم معرفت حجت و بیان است و این حکما و بلغا و علما راست.سیّوم معرفت صفات وحدانیت است، و این اهل ولایت الله راست.آن جماعت که شاهد حق‏اند به دل‏های خویش، تا حق-تعالی-بر ایشان ظاهر گرداند آنچه بر هیچ کس از عالمیان ظاهر نگرداند.»(تذکرة الاولیاء، صص 150-151)

عالی‏ترین درجه معرفت که مختص به اهل ولایت است شهود حق است که به وسیله قلب عارف صورت می‏گیرد.این شهود با تجلی حق بر باطن عارف همراه است.این شهود قلبی می‏تواند در دنیا نیز رخ دهد و این نکته بسیار مهم و قابل توجهی است.به عبارت دیگر مسأله رؤیت خدا تدریجا به صورت مسأله لقاء الله و شهود حق در آمده و از آخرت به دنیا منتقل می‏گردد.ذوالنون مصری می‏گوید:

سه چیز از شأن یقین اوست:نظر به حق کردن در همه چیزها و دوم رجوع به حق در همه کارها.سیوم یاری خواستن از وی در همه حال‏ها.»(همان، ص 154)

از این عبارت صریح‏تر و روشن اینکه در گزارشی آمده است که چون ذوالنون مصری در بستر مرگ افتاد به او گفتند:

چه آرزو داری؟گفت:آن که پیش از آنکه بمیرم-اگر هم یک لحظه بود-او را بدانم. پس این بیت بخواند.

الخوف امرضنی و الشوق احرقنی

و الحب اضنانی و الله احیانی

(1)

3-بایزید بسطامی(268-261-188 ه.ق)

بایزید سمبل تصوف و رهبر مکتب بغداد است.او را به عنوانسلطان العارفینو برهان المحققینخوانده‏اند.(تذکرة الاولیاء، ص 160)جنید درباره او گفت:«بایزید در میان ما چون جبرئیل است در میان ملائکه».(همان)

تأثیر این شیخ خراسانی بدان پایه است که کوشش‏های فراوانی از سوی غربی‏ها درباره او صورت گرفته است. (2)

(1)-همان، ص 158.

(2)-ر.ک.هلموت ریتر، آرای مهم بایزید بسطامی، در مقالات غرب خاور، نشریه یاد بود رودلف چودی، ویراستاری فرتیزمار(وایزبادن، 1954)؛رینولد نیکلسن، روایت عربی اولید از معراج ابو یزید البسطامی، نشریه اسلامیکا(Islamica)، 2، 1925.در باب تأثیرات محتمل هندی ر.ک:کار رابرت زنر.R) (Zaehner عرفان هندویی و اسلامی، لندن، 1960 و مقاله نقادانه‏م، عبد الرّب، مسأله نفوذ محتمل هندی بر ابو یزید بسطامی، مجله انجمن تاریخ پاکستان، ژانویه، 1972؛بدوی عبد الرحمن:شطحیات الصوفیه، I: ابو یزید بسطامی، قاهره، 1949.

هر که او بایزید نفس بساخت

حالت بایزید را چه شناخت.

(سنایی، حدیقة الحقیقه، 632)

بایزید سخن درباره شوق دیدار در بهشت دارد.او می‏گوید:فردا اگر در بهشت دیدار ننماید، چندان نوحه و زاری کنم که اهل هفت دوزخ از گریه و ناله من عذاب خود را فراموش کنند.»(تذکرة الاولیاء، ص 189)

سخنی دیگر از او نقل شده است بدین مضمون که:«خداوند را بندگانی است که هر گاه در بهشت از دیدار او محجوب بمانند فریادی می‏کشند برای بیرون رفتن از بهشت همانند فریادی که دوزخیان برای بیرون رفتن از آتش می‏کشند.» (1)

در عین حال، گزارش‏هایی از تجربیات و حالات بایزید بسطامی نقل شده است که نشان می‏دهد وی علاوه بر اعتقاد بهلقاء اخرویبهمشاهده قلبیدر دنیا نیز معتقد بوده است.به عبارت دیگر همانگونه که ذوالنون مصری لقاء و وصال را به دنیا نیز تعمیم داد، بایزید آن را تثبیت کرد و با شرح و بسط بیشتری مطرح نمود.تذکرة الاولیاء از او نقل می‏کند که گفت:«دوازده سال آهنگر نفس خود بودم و آنرا در کوره ریاضت می‏نهادم و به آتش مجاهده می‏تافتم و پتک ملامت می‏زدم، تا از خود آینه‏ای ساختم...چهار تکبیری در کار ایشان کردم و از جنازه همه بازگشتم و زحمت خلق، به مدد حق به حق رسیدم»(تذکرة الاولیاء، ص 165)

بایزید اول بار که به حج رفت دوازده سال در راه بود، چون در هر چند گام نماز می‏گذارد.او برای بار دوم که از حج بازگشت گفت:اول بار که به حج رفتم خانه‏ای دیدم، دوم بار که به خانه رفتم خداوند خانه را دیدم.»(همان، ص 164)

عبارتی که شاید از همه روشن‏تر و صریح‏تر باشد این است که:«هفت سال بود تا در حجب دنیا بودم، اما چهار سال است تا او را می‏بینم چنانکه مپرس و روزگار حجاب از عمر نباشد.»(همان، ص 199)

گفتنی است که بایزید در این رابطه واژگان وسیعی دارد.او چنانکه از واژه‏های (1)-حلیة الاولیاء، ج 10، ص 34؛رساله قشریه، ج 2، ص 629، عوارف المعارف، ص 511.

وصالورؤیت.استفاده کرده، در مواردی تعابیری نظیرمعاینه(همان، ص 191)، مشاهده(همان، ص 196)، لقاء(همان، ص 194)، کشف(همان، ص 195)و حجاب(همان، ص 186)را نیز به کار می‏برد.از جمله پدیده‏های عرفانی که در کلمات بایزید به وضوح یافت می‏شود، فناء فی الله است که در ارتباط با مسأله رؤیت قابل ارزیابی است.البته قبل از او رابعه از فناء سخن گفته است(همان، ص 81)و شاید وی اولین صوفی است که به این تجربه ناب عرفانی اشارتی کرده است.

4-جنید بغدادی(298 یا 297 ه.ق.)

جنید که مقتدای اهل تصوف است و او راشیخ المشایخسید الطائفهوطاووس العلماخوانده‏اند، بر اساس تهذیب مستمر روح و ذکر دائمی و صحو طریقت می‏نمود. او بالاترین حالت عرفانی را محو ثانویه و بقاء باللّه می‏دانست نه سکر عرفانی و فناء فی اللّه، بنابراین مانند صوفیان اهل سکر بر وصال و لقاء تأکید ندارد.هر چند در این باب گزارش‏هایی از او نقل شده است.او گفت:هر که گوید الله، بی‏مشاهده، این کس دروغزن است.»(همان، ص 438)

همچنین از او نقل است که گفت:«مشاهده غرق است و وجد هلاک»(همان، ص 443)

و گفت:«وجد زنده کننده همه است و مشاهده میراننده همه»(همان)

جنید عنایت خاصی نسبت به سنت پیامبر اکرم(ص)داشت و در این جهت از اعتماد و توجه به فرمایش‏های آن حضرت غفلت نمی‏ورزید.از او نقل شده که گفته است:این راه کسی رود که کتاب خدای بر دست راست گرفته باشد و سنت مصطفی(همان، ص 447) بر دست چپ گرفته و به روشنایی این دو شمع می‏رود تا نه در مغاک شبهت افتد و نه در ظلمت بدعت.»(همان، ص 420)

او از نخستین کسانی است که به این حدیث تمسک کرده است:«سوال کردند از محبت گفت:آنکه صفات محبوب بدل محب نشیند.قال النبی(ص)«فاذا احببته کنت له سمعا و بصرا»(همان، ص 447)

جنید همچنین از نخستین صوفیانی است که به مقام شامخ امیر مؤمنان علی(ع) توجهی خاص نشان داده است و در کلامی گفته است:«اگر مرتضی یک سخن به کرامت نگفتی، اصحاب طریقت چه کردندی؟»(همان، ص 420)و نیز گفته است:«شیخ ما در اصول و فروع و بلا کشیدن امیر المؤمنین علی(ع)است.»(همان)

به هر حال مسأله دیدار حق در دنیا کم و بیش در سخنان و کلمات او به چشم می‏خورد.

5-حسین بن منصور حلاّج(309 یا 306-244 ه.ق.)

منصور حلاج کهقتیل اللهخوانده می‏شود، (همان، ص 583)چنان غرق دریای مواج فنا و در غایت سوز و عشق بود که سر از پا نمی‏شناخت و پیوسته در حالت محو و سکر به سر می‏برد.او عاشق صادق و پاکباخته‏ای بود که با جدّ و جهد عظیم و ریاضتی عجیب و همتی والا، بر تصوف اسلامی تأثیر عمیقی بر جای گذارد.البته داوری‏ها درباره او بس متفاوت و گونه‏گون است که در این مجال نمی‏گنجد.در اینجا تنها به ذکر نکته‏ای اکتفا می‏شود و آن اینکه چون حلاجاهل سکربود و اسرار هویدا می‏کرد، در مسیر کشف و شهود عرفانی گام‏های بلندی برداشت آنگاه که او را برای کشتن و سوزاندن می‏بردند، نعره زنان این شعر را می‏خواند که:

{T

ندیمی غیر منسوب الی شی‏ء من الحیف

سقانی مثل ما یشرب کفعل الضیف بالضیف

فلما دارت الکأس دعا بالنطع و السیف

کذا من یشرب الرّاح مع التّنین بالصّیف

قیامتی از خلق برخاسته بود یکی سنگ می‏انداخت دیگری می‏نگریست.خواستند زبانش ببرند، مهلت خواست.سر بر آسمان داشت و گفتالهیبر این رنج که از بهر تو می‏دارند محرومشان مگردان و از این دولتشان بی‏نصیب مکن.الحمد اللّه که دست و پای من بریدند در راه تو و اگر سر از تن باز کنند در مشاهده جلال تو[است‏].(همان، ص 593)

اقتلونی یا ثقاتی

انّ فی قتلی حیاتی

حلاج اهل بهشت را به دو دسته تقسیم می‏کند:دسته‏ای عوام مؤمنان و دسته‏ای دیگر خواص آنها است.خواص به مقام محبت، شوق و اشتیاق نایل آمده‏اند و در آخرت به دیدار حق خواهند رسید.(مصائب حلاج، ج 3، ص 167)

به هر حال حلاج که سوخته راه عشق است و از عشق خویش را بر ملا ساخت هر چند به شهود و وحدت عرفانی نائل شد. (1)

نکته مهمی که در پایان باید بدان اشاره کرد اینکه در قرن سوم علوم حدیث مورد توجه اهل حدیث قرار گرفت.جمع‏آوری روایات و احادیث چنان اهمیت پیدا کرد که چند تن از امیران سامانی مانند امیر احمد بن اسد بن سامانی(متوفی 250 ه.ق.)و فرزندان او در زمره راویان حدیث شمرده شده‏اند.چنانکه ابوالفضل محمد بن عبید اللّه بلعمی(متوفی 329 ه ق.)وزیر سامانیان، نقل حدیث می‏کرده است.(فروزان‏فر، بدیع الزمان، مقدمه، ص ب)

همچنین تمام شش کتاب معروف حدیث که بهاصحاب ستّهمعروفند، در همین قرن تألیف شدند که عبارتند از:جامع الصحیح تألیف امام محمد بن اسماعیل البخاری (متوفی 256 ه.ق.)صحیح ابو الحسین مسلم بن الحجاج النیشابوری(متوفی 261 ه.ق.) سنن ابن ماجه(متوفی 273 ه.ق)، سنن ابن داود(متوفی 275 ه.ق)، جامع ترمذی (متوفی 279 ه.ق.)و سنن نسائی(متوفی 303 ه.ق)(صفا، ذبیح الله، ج اول، ص 67)

(1)-برای تفصیل بیشتر درباره حلاج، ر.ک:لویی ماسینیون، بقاء حلاج، بولتن مطالعات عربی، دمشق II، 1945-1946؛ماسینیون، افسانه حلاج در سرزمین‏های ترک زبان، نشریه مطالعات اسلامی، 1941-1946؛ماسینیونروایت عطار از حسین بن منصور حلاج، همان مرجع قبلی؛ماسینیون، قصه حسین حلاج؛قربانی در پیشگاه خدا، نیبرگ(N.S.Nyberg)با ویراستاری ای.گرن(E.Gren)، او سپالای سوئد، 1954؛آن ماری شیمل، ترجمه و ویراستاری حلاج شهید عشق به خداوند، کلن، 1969، گلچینی از نوشته‏های حلاج و نظم و نثر مؤلفین اسلامی از کشورهای مختلف؛آن ماری شیمل، عارف شهید، حلاج در اشعار عامیانه منطقه سند، فرمان نهم(Numeng)1962؛شماره 3 با عبد الغفور روان فرهادی، مجلس حلاج در دیوان شمس تبریزی و نزد ملای رومینشریه مطالعات اسلامی، 1945.

از آنجا که بازار حدیث و نقل آن در این دوره داغ بود، این رویکرد در اهل تصوف نیز مشاهده می‏شود.از جمله این احادیث، حدیث رؤیت ماه از پیامبر اکرم(ص)است که هم مورد استناد حنابله علیه معتزلیان بود و هم صوفیان.لذا زمان ورود حدیث مذکور به صحنه تاریخ تصوف برای اثبات جواز رؤیت حق به این عصر باز می‏گردد.البته تولد حدیث رؤیت ماه در این قرن، نتیجه یک سلسله حوادث اجتماعی و سیاسی و معلول دیدگاهها و بینش‏هایی است که در قرن دوم و سوم مطرح شد و به عنوان یکی از مهم‏ترین مسائل قرون بعدی در تاریخ تصوف و عرفان اسلامی در آمد.مسأله مشاهده حق از دل مباحث کلامی، اعتقادی و عرفانی سر بر آورد و آفتاب آن تاکنون در آسمان تصوف و عرفان می‏درخشد.

قرن چهارم:

در این قرن توسعه تصوف، روز افزون شد و صوفیان دست به کار تألیف و تصنیف آراء و اندیشه‏های خویش زدند.مباحثات کلامی میان اشاعره و معتزله شدت یافت و هر یک سعی در تلفیق شریعت و طریقت داشتند.از جمله مباحث مطرح در این دوره مسأله دیدار دوست است.نویسندگان صوفی در کتب و رسالات خویش فصول و ابوابی را به این امر اختصاص دادند.نویسندگان صوفی در کتب و رسالات خویش فصول و ابوابی را به این امر اختصاص دادند.البته آنها محبت، دیدار و نظر را ضمن بحث شوق و گاه به صورت مستقل مطرح می‏کردند.

یکی از نخستین نویسندگان ابونصر سراج طوس(متوفی 378 ه.ق)است که در کتاباللمعدر باب شوق ضمن نقل دعای منسوب به پیامبر اکرم(ص)دیدگاه خود را چنین بیان می‏دارد.

«انه کان یقول فی دعائه، اسئلک لذة النظر الی وجهک و الشوق الی لقاءک، لذة النظر الی وجه الله تعالی فی الاخرة و الشوق الی لقائه فی الدنیا»(اللمع، ص 63)

این مطلب نشانگر آن است که اولا مسأله رؤیت خدا عمدتا در باب شوق مطرح بوده‏ و ثانیا شوق به دیدار حق در دنیا مورد عنایت خاص صوفیه بوده است.

همچنین کلاباذی در کتابالتعریفمسأله رؤیت خداوند را مطرح می‏کند.وی بعد از آنکه حدیث رؤیت را متذکر شده آیاتی در این زمینه را ذکر می‏کند.کلاباذی رؤیت خدا در آخرت را ممکن و مجاز می‏داند و می‏گوید:«اجماع است مراهل معرفت را که خدای عز و جل را بینند به چشم سربدان جهان.و مر او را مؤمنان بینند، دون کافران.از بهر آنکه دیدار خداوند کرامت است از خدای و کرامت اندر آن جهان نبود الاّ خاص مؤمنان را».(خلاصه شرح تعرف، ص 84)

مقایسه نهایی دیدگاه قرآن و عرفان

1-ریشه قرآنی

مسألهلقاء اللهریشه در قرآن دارد.چنانکه دیدیم در قرآن کریم آیات متعددی وجود دارد که هر یک به گونه‏ای به مسأله رؤیت خدا اشاره داشت.این دسته از آیات، مسأله رؤیت را برای اذهان حساس مسلمانان صدر اسلام مطرح کرد.احادیث متعدد این باب به ویژه حدیث رؤیت ماه که از پیامبر اکرم(ص)نقل شده است، مسأله رؤیت خدا را وارد مرحله تازه‏ای کرد.

در ادامه ما با دو جریان کلام و تصوف مواجه می‏شویم.در میان متکلمین، عمدتا معتزله و جهمیّه، امکان رؤیت خدا را منتفی دانسته و برای اثبات این ادعا ادله‏ای ارائه داده‏اند.اهل حدیث و اشاعره با حمله به اهل اعتزال به جواز رؤیت خدا فتوا دادند و هر یک به گونه‏ای خاص استدلال ورزیدند.بر این اساس می‏توان گفت که بیشتر متکلمان به رؤیت خدا معتقد بودند.

صوفیه بیش از دیگر فرق اسلامی رؤیت خدا را جدی گرفته و هر یک به نحوی به مسأله نظر و لقاء پرداختند.می‏دانیم که در همان قرن دوم در عالم تصوف دو مکتب زهد و عشق پدیدار شد.موضوع دیدار دوست هر چند با تصوف عاشقانه و مذاق صوفیان اهل سکر و خراباتیان سازگارتر است، اما کم و بیش در میان عارفان اهل محو و مناجاتیان‏ مطرح بوده است، که به نمونه‏هایی از آنها اشاره شد.

حقیقت آن است عرفان در دوره‏های اولیه بیشتر به صورت عملی بوده است. ریاضت، سیر و سلوک، طی طریق، منازل و مقامات، بیشترین دغدغه صوفیان بوده است و از این روست که برخی تصوف را که از قرن دوم آغاز شد، به معنای عرفان عملی دانسته‏اند. (1) آنکه در معنویت و روحانیت هجرت می‏کند.و من یخرج من بیته مهاجرا الی الله(نساء/100)و مراتب توحید را یک به یک می‏پیماید حالات و اراداتی خواهد داشت که به صورت مکاشفات، مشاهدات و معاینات می‏باشد.لذا کشف و شهود عرفانی حاصل تجلیات الوهی است که در پی تخلیه باطن و همراهی انسان کامل رخ می‏دهد.

همتم بدرقه راه کن ایطایر قدس

که درازست ره مقصد و مننوسفرم

2-اگر در صدد تعیین جایگاه مسألهرؤیت خدادر عالم اسلام برآییم آن را در میان علومی چند خواهیم دید.این علوم عبارتند از:علم حدیث، کلام، عرفان، فلسفه و حتی تفسیر، این مساله ابعاد مختلفی دارد و هر علمی متکفّل بعد خاصی است.در علم حدیث با اخبار و روایات متعدد از پیامبر اکرم(ص)و ائمه معصومین(ع)مواجه می‏شویم که با بیانی خاص این مسأله را عرضه داشته‏اند، متکلمین به منظور دفاع از حریم دیانت و نفی شبهات مخالفین، به جواز یا عدم جواز رؤیت خدا نظر داده‏اند و هر کدام دیدگاه خود را به نحوی مدلّل، مستند سازی کرده‏اند.عارفان و صوفیان بیشترین کسانی هستند که به این مسأله پرداخته‏اند.

در میان نحله‏های فلسفی، حکمت اشراق و حکمت متعالیه از آنجا که بعد عرفانی و اشراقی دارند، مسأله حالات و ارادات را مد نظر قرار داده‏اند.البته در مورد ابن سینا باید گفت این حکیم الهی دو مرحله حیات علمی داشت.ابن سینای اول، کاملا استدلالی، منطق و یک فیلسوف تمام عیار است، اما ابن سینای دوم به دلائلی-شاید دیدار با (1)-عقیده دیگر آن است که تصوف، بعد اجتماعی عرفان است و عرفان بعد فکری و نظری تصوف، مطهری مرتضی:آشنایی با علوم اسلامی، کلام و عرفان، صص 70-73.

ابو سعید ابو الخیر از جمله آن دلایل باشد-عرفان، تصوف، مقامات و اسرا درونی را مطمح نظر قرار داد و در این برهه حیات فکری خویش، آثاری به جهان علم و اندیشه عرضه داشت که بیشتر بعد عرفانی را تداعی می‏کند.علم تفسیر هم زمانی که به شرح و بسط آیات عرفانی و شهودی می‏پردازد و نیز زمانی که به عنوان روش تفسیری عرفانی تلقی شود، با مسأله مورد نظر مرتبط می‏شود.

منابع:

1-اشعری؛ابو الحسن، مقامات الاسلامیین و اختلافات المسلمین، تحقیق هلموت ریتر، انجمن مستشرقان آلمانی، چاپ سوم، 1980.

2-اصفهانی، ابو نعیم، حلیة الاولیاء، قاهره، دارالفکر، 1996.

3-بدوی، عبد الرحمان، تاریخ تصوف اسلامی، ترجمه دکتر محمدرضا افتخارزاده، قم، دفتر نشر معارف اسلامی، 1375.

4-بدوی، عبد الرحمان، شهیدة العشق الالهی، رابعة العدویة، قاهره، 1946.

5-پورجوادی، نصر الله، رویت ماه در آسمان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، 1375.

6-جامی، عبد الرحمان، نفحات الانس، تصحیح مهدی توحیدی پور، تهران، کتابفروشی محمودی.

7-سراج طوسی، اللمع، بیروت، دارالکتب العلمیة.

8-سلمی، ابو عبد الرحمن، مجموعه آثار، ج 1، (تفسیر جعفر الصادق)، تصحیح بواس نویا، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، 1369.

9-شهرستانی، ابوالفتح محمد، الملل و النحل، قاهره، 1387(ه.ق)

10-شیمل، آن ماری، ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه عبد الرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 1377.

11-صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، ج 1، انتشارات ابن سینا، 1332.

12-عطار نیشابوری، فرید الدین، تذکرة اولیاء، تصحیح دکتر استعلامی، تهران، انتشارات زوار، 1363.

13-فروزان فر، بدیع الزمان، احادیث مثنوی، تهران، انتشارات امیر کبیر.

14-القاضی، عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسه، تحقیق الدکتور عبد الکریم عثمان، مصر، 1384.

15-القاضی، عبد الجبّار، المغنی، الدار المصریه، بیتا.

16-قشیری، ترجمه رساله قشیریه، تصحیح دکتر بدیع الزمان فروزانفر، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1374.

17-کاشانی، عز الدین، مصباح الهدایة، تصحیح جلال الدین همائی، مؤسسه نشر هما، 1371.

18-هجویری، علی بن عثمان، کشف المحجوب، تصحیح و، ژوکوفسکی، تهران، کتابخانه طهوری، 1399.

19-نویا، پل، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، 1372.

02-Agustine,city of God, tran, by Henty Bettenson )penguin books, London,2791(.

12-Smith, M, The way of the mystics, the early christian and the rise of the sufis,)London,1391,reprint,4691(.