

دو مجدد

پژوهشای درباره
محمد غزالی و فخر رازی

نصرالله پور جوادی

باب دوم

عهد آئینت

۱. ابوحامد غزالی و مسئله عالم ذر

اثر فارسی کوتاهی که در اینجا از ابوحامد غزالی تصحیح و چاپ شده است درباره مسئله میثاق یا عهد است. این مسئله در تاریخ تصوف و عرفان اسلامی یکی از مهمترین مسائل نظری و مابعدالطبیعی است، و بسیاری از مسائل عرفانی، از جمله بحث معرفت وجودشناسی (عالم ذر) و فطرت و ایمان و عشق و عهد و وفای به عهد و امانت و همچنین بحث استیاع کلام و رویت وجه خدا و شهود و شوق به دیدار، به این مسئله مربوط می‌شود. 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 میثاق 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: «وَإِذَا أَخْذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشَهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنَّهُمْ أَلَّا سُلْطَنٌ بِرَبِّكُمْ، قَالُوا إِنَّا لَنَا رَبُّنَا، وَرَبُّهُمْ يُبَشِّرُنَا بِأَنَّا نَزَّلْنَا عَلَيْنَا مِنَ السَّمَاءِ مِنْ حَمْلَةٍ مُّرْبَّعَةٍ وَأَنَّا نَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ». این آیه از قدیم، پیش از غزالی، سؤالاتی را مطرح کرده است و مفسران و متکلمان و عرفانیز پاسخهایی به آنها داده و به طور کلی درباره اصل موضوع، یعنی پیان، و همچنین الفاظی که در این آیه به کار رفته

۱. بنگرید به سوره‌های بقره (۲)، آیه ۸۳؛ مائدہ (۵)، آیه‌های ۱۲ و ۷۰.

۲. بنگرید به سوره‌های آل عمران (۳)، آیه ۸۱؛ احزاب (۳۳)، آیه ۷.

و چگونگی آن بیان کند. عقیده‌ای که وی ابراز می‌کند و تفسیری که از آیه میثاق می‌کند با آنچه مشابع صوفیه عموماً در این باره گفته‌اند فرق دارد. قبل از اینکه ما به نظر او پردازیم، لازم است بیینیم عقیده مشابع دیگر چه بوده است. درواقع، چیزی که ابوحامد تختیل غلط می‌خواند و عالمی که او انکار می‌کند 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 بوده‌اند، و غزالی با انکار خود با یک نظریه نسبتاً شایع در میان عامه اهل سنت و صوفیه مختلف می‌کند و در عرض عقیده‌ای دیگر و تفسیری دیگر از آیه میثاق اظهار می‌کند.

۲. عقیده عامه اهل سنت

مسئله میثاق و اینکه کی و کجا بسته شده مسئله‌ای بوده است که نزد علماء 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 است بریکم را تأویل می‌کردند^۳، عامه اهل سنت این آیه را به معنای ظاهری تفسیر می‌کردند. خلاصه نظر اهل سنت رادر کتاب یکی از متكلمان حنفی به نام ابوالیسر محمد پزدوی (یا پزدوی)، یا چنانکه در متون عربی آمده و معروف شده است بزودی، (ف. ۴۹۳) که خود معاصر ابوحامد بوده است می‌توان ملاحظه کرد. پزدوی در کتاب اصول‌الدین می‌نویسد:

قال عامة اهل السنة والجماعة، إن الله تعالى أخذ الميثاق على الذرية فاخراج من صلب آدم صلوات الله عليه الذرية و هو ما أراد الله تعالى خلقه من بنى آدم إلى يوم القيمة صلباً بعد صلب على حسب ما أراد الله تعالى خلقه، فأعطاهما العقل والحياة، ثم خطاب الكل، فقال: ألمت يربّكم؟ قالوا: بل.^۴

(عامة اهل سنت و جماعت گویند: خدای تعالی با ذریه (بنی آدم) بیان است، (و برای این منظور) ذریه را از پشت آدم بیرون آورد و این ذریه خود همه آدمیانی است که خداوند

^۳. بنگرید به ابوالفضل مبیدی، کشف‌السرار و عدة‌الابرار، ص ۷۸۷. (و اعلم ان المعتزله و القدرية ينكرون الميثاق الاول، ويتأولون الآية تأولاً باطلاً مظلماً، فيقولون المراد بأخذ الذرية وجودهم في الدنيا قرناً بعد قرن الى يوم القيمة....)

^۴. ابوالیسر محمد البزدوی، اصول‌الدین، ص ۲۱۱.

است تفاسیری را پیش کشیده‌اند. غونه این سؤال و جوابها را در همین اثر ملاحظه می‌کنیم. و ما پیش از اینکه به اقوال دیگران پردازیم، بحث خود را با نگاهی به پرسش‌هایی که از ابوحامد کرده‌اند آغاز می‌کنیم.

سؤالاتی که در ابتدا از غزالی می‌کنند متعدد است، ولی اساس همه آنها، چنانکه از جواب غزالی هم معلوم می‌شود، یک پرسش است: پرسش از عالمی که این بیان در آن بسته می‌شود، و به دنبال آن پرسش از ماهیت کسانی که مخاطب واقع می‌شوند. خداوند ذریيات بنی آدم را مخاطب قرار داده و با ایشان بیان بسته است. در کجا؟ این ذریيات 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 قوّة معرفت و شناخت داریم، ذریيات که مخاطب واقع می‌شوند دارای قوای شناسایی هستند؟ آیا جایی که خداوند با ذریيات بیان می‌بندد یک عالم دیگر است، عالمی متفاوت با این عالم که ما در آن به سر می‌بریم؟

پاسخی که غزالی به این پرسشها می‌دهد نسبتاً روشن است. محور بحث او پرسش اخیر است: مسئله وجود عالمی خاص از برای ذریيات 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 داده‌اند آغاز شده است و پیش از آن در جای دیگری نبوده است. البته، پس از این جهان، که هم اکنون مادر آن زندگی می‌کنیم، جهان دیگری نیز خواهد بود، جهان آخرت. انسان دارای دو حیات است و در دو عالم وجود پیدا می‌کند، یکی دنیوی و دیگر اخروی. پیش 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، وجود نداشته است، پس بیان را چگونه بسته است؟ پاسخ غزالی و تفسیر او از آیه میثاق از همین جا آغاز می‌شود. انکار عالم سوّم و حیات پیش از این حیات درواقع به منظور رفع سوء تفاهمها و تفاسیر غلطی بوده است که به نظر ابوحامد در خصوص مسئله میثاق پیدا شده بوده است. حتی سوالاتی که از او شده است، به عقیده او، ناشی از همین اشتباها و تختیل‌های باطل است، اشتباها و تختیل‌هایی که در نتیجه فرض وجود عالمی پیش از این عالم پدید آمده است. پس از این توضیحات، غزالی سعی می‌کند عقیده و نظر خود را درباره میثاق

می خواسته است تا روز قیامت خلق کند، پشت در پشت، همانگونه که می خواهد بیافریند، و آنگاه به ذریات عقل و حیات بخشدید، و سپس همه را مخاطب ساخت و گفت: آیا من بپروردگار شما نیستم؟ (و ذریات) گفتند: آری).

پس، بنایه قول پزدوى، اهل ست معتقدند که خداوند واقعاً با ذریات بني آدم پیمان بسته است، ذریات که وی از صلب آدم عليه السلام 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 پزدوى به سخن خود می افزاید بخوبی پیداست. وی در واقع به اویین سوالی که از غزالی کرده‌اند پاسخ مثبت می‌دهد. ذریات دارای «ظاهری مخصوص» بوده‌اند، چه به قول پزدوى بعضی از آنها سیاه بوده‌اند و بعضی دیگر سفید. تفاوت رنگ ذریات هم به منشأ 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 سُودًا أَخْرَجُوهُمْ مِنَ الْجَنَّةِ أَبْسِرُوهُمْ بِالْحَمْرَاءِ «بَلْ» كَرِهًا خَوْفًا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى، وَ بَعْضُهُمْ كَانُوا يَيْضًا أَخْرَجُوهُمْ مِنَ الْجَنَّةِ أَبْسِرُوهُمْ فَقَالُوا «بَلْ» عَنْ طَوعٍ، فَكَانَ ذَلِكَ اِيمَانًا مِنْهُمْ، وَ مِنَ السُّودِ مَا كَانَ اِيمَانًا. فَالْبَيْضُ يَخْرُجُونَ مِنَ الدُّنْيَا مَعَ الْايَانِ لَا حَمَالَةٌ وَالسُّودُ يَخْرُجُونَ مِنْ غَيْرِ اِيمَانٍ.^۵

پزدوى پس از ذکر عقیده عامة اهل سنت به ذکر عقیده دیگران می‌پردازد. وی از گروهی از قدریه به نام زابرashائیه یاد می‌کند که معتقد بوده‌اند میان ذریات سفید و سیاه فرق 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، زابرashائیه به آیه قرآن استناد می‌کردد که فرمود: «يَوْمَ تَبَيَّنُ فُلُجُوهُ وَ تَسْوِيدُ وُجُوهُ قَاتِمًا الَّذِينَ اشْوَدُ

وَجُوهُهُمْ أَكْفَرُ ثُمَّ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا العَذَابُ».⁶

پزدوى از گروه دیگری از قدریه یاد می‌کند که اصل میثاق را انکار می‌کردن و معتقد بودند که این بیان برای ذریات بی فایده است، چه اگر فایده‌ای داشت در آن صورت حکم کفار و حکم مرتدان یکی می‌بود. گروهی دیگر از «أهل تفسیر»، بنا به قول پزدوى، معتقد بوده‌اند که آیه میثاق در شأن یهودیان نازل شده است، از این حیث که بعضی از یهودیان پس از اینکه اسلام آورده‌اند باز رسالت حضرت محمد (ص) را انکار کرده‌اند، و بدین ترتیب بعد از ایمان کافر شدند. از ابوامامة الباهلی نیز نقل می‌کند که گفت این آیه در حق خوارج نازل شده است.

پزدوى همه آراء دیگر را، جز رأی عامة اهل سنت، باطل می‌داند و در اثبات حقانیت آن نیز می‌گوید احادیث بسیاری از پیغمبر (ص) به ما رسیده است، احادیثی که ثابت می‌کند ذریات سفید را از پهلوی راست و ذریات سیاه را از پهلوی چپ آدم بیرون آورده‌اند 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 داده‌اند و ذریات سیاه از روی اکراه و همین امر نیز در سرنوشت ایشان مؤثر افتاده، به طوری که خداوند ذریات سفید را اهل بهشت و ذریات سیاه را اهل آتش خوانده است. «فَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى لِلْبَيْضِ هُؤْلَاءِ فِي الْجَنَّةِ وَ لَا أَبَالَيْ وَ قَالَ لِلْسُّودِ هُؤْلَاءِ فِي التَّارِ وَ لَا أَبَالَيْ». وبالآخره، آخرین کاری که صورت گرفته است این است که، بنابراین احادیث، خداوند ذریات را باز به جای او لشان یعنی به صلب آدم عليه السلام برگردانده است.^۷

اعقیده عامة اهل سنت، چنانکه ملاحظه می‌شود، مبتنی بر یک تفسیر ظاهری از آیه میثاق است. ذریات موجودات ریز و سیاه یا سفیدی هستند که از پشت آدم آنها را بیرون می‌آورند. ابتدا این موجودات فاقد حیات و عقل و شعوراند. خداوند آنها را زنده می‌کند و به آنها عقل می‌دهد تا بتوانند خطاب را درک کنند.^۸ بعد از اینکه خطاب و جواب خاتمه یافت و بیان بسته شد، ذریات به حال اول و به جای سابق خود برگردانده

۶. آل عمران (۳)، آیه ۱۰۶.

۷. ابوالیسر محمد البздوی، اصول الدین، ۲۱۲.

۸. اعطای فهم و عقل به ذریات را می‌بینی به زجاج نسبت می‌دهد و می‌نویسد: «زجاج گفت: جاز أن يجعل سبحانه لامثال الذر فهمًا تقل بـأمره». (کشف الاسرار، ج ۳، ص ۷۸۵-۷۸۶).

خداؤند یا معرفت به ربوبیت اوست. میثاق است که ذریيات به موجب پاسخ تلی شهیدنا ایمان خود را به پروردگار اله‌هار می‌کنند. اما میثاق دوم که موضوع آیه ۷ از سوره مائدہ است «مریبوط به قبول فرستادگان خدا و صحف او، نیز مریبوط به اطاعت از احکام او در عمل است». ۱۲ بندگان در این میثاق با پاسخ سمعنا و اطعنا عهد می‌بندند 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 می‌شود»^{۱۳} جای دارد. مطالب اسطوره‌واری که پزدوى در ضمن بیان عقیده عائمه اهل سنت شرح داد، کم و بیش در تفسیر مقاتل از آیه است برایکم ذکر شده است. درواقع، قدیم‌ترین سندي که از داستان ذریيات سفید و سیاه در دست است تفسیر مقاتل است. مقاتل یک صحنه واقعی از چگونگی بیرون آوردن ذریيات از پشت آدم برای ما ترسیم می‌کند، و در ضمن به شکل وضع آنها و حتی تعدادشان نیز اشاره می‌کند.

خدا دست بر پهلوی راست آدم کشید و از آن ذریتی سفیدرنگ به شکل ذرات جنبده بیرون آورد، سپس دست بر پهلوی چپ او کشید و از آن ذریتی سیاه رنگ بیرون آورد به شکل ذراق به تعداد هزار... سپس آنها را، چنانکه از ظرف آب می‌پراکند، پراکند و به سفیدها گفت: اینان به رحمت من به پشت خواهند رفت. اینان «اصحاب‌الیین» اند (واقعه، ۲۷). به سیاهان گفت: اینان در خور آتش‌اند، نزد من بی‌مقدارند، اینان «اصحاب‌المشتمه» اند (بلد، ۱۹). سپس آنها را همگی به پشت آدم باز گرداند. به هین سبب است که کسانی که در گورند همچنان محبوس می‌مانند 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 ذریيات از پشت آدم و میثاق انسان با خداوند برای ما ترسیم کرده است کم و بیش همان چیزی است که سه قرن بعد پزدوى برای ما نقل کرده است. اساس مطلب و هسته اصلی یک داستان اسطوره‌ای است که اهل حدیث و

می‌شوند، تا اینکه نوبت زندگی ایشان در دنیا فرارسد. واقعی بودن عالمی پیش از عالم کنونی و همچنین حادثه‌ای که برای ذریيات در آن رخ داده است، از نظر عائمه اهل سنت که قضیه را از دیدگاه ظاهری در نظر می‌گرفتند، به حدی بود که بعضی از ایشان حتی زمان آن را نیز تعیین می‌کردند و می‌گفتند که آن عالم دو یا چهار هزار سال پیش از خلق عالم اجسام بوده است، و بعضی دیگر می‌گفتند هفت هزار سال پیشتر بوده است، و بعضی دیگر آن را با خلق ارزاق هزمان می‌دانستند.^{۱۵} بعضی از مفسران محل میثاق را هم مشخص می‌کردند. مثلًاً میندی در تفسیر کشف‌الاسرار اقوال مختلف را ذکر کرده می‌نویسد:

و این عهد گفتن و پیان ستدن پیش از آن بود که آدم در بهشت شد، یعنی میان مکه و طائف بدقول کلی. این عیاض گفت: به بطن نعمان بود، وادی‌ال جانب عرفه. قومی گفتند: در بهشت بود. سدی گفت: در آسمان بود از بهشت به درآمد و به زمین نارسیده. قومی گفتند به دهنا بود - زمینی است در هند، آنجا که آدم از آسمان فرو آمد.^{۱۶}

عقیده‌ای که ملاحظه کردیم عقیده‌ای است که به عائمه اهل سنت و جماعت نسبت داده شده و مبتنی بر تفسیری ظاهری از آیه است برایکم است. اهل سنت این تفسیر را مبتنی بر احادیث می‌دانستند که به روایتهای مختلف نقل می‌کردند.^{۱۷} سابقاً این تفسیر ظاهری به بیش از سه قرن پیش از پزدوى بررمی‌گردد، و تا جایی که ما اطلاع داریم، نخستین مفسری که به این آیه توجه کرده و آن را بدين گونه تفسیر کرده است مقاتلین بن سلیمان (ف، ۱۵۰) است. مقاتل، بنا به قول پل نویا، در دو جا، در ذیل دو آیه، موضوع میثاق خداوند با ذریه بنی آدم را پیش کشیده است. یکی از آنها همین آیه است برایکم است. و دیگر آیه ۷ از سوره مائدہ است که می‌فرماید: «وَإِذْ كُرْوَا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِنَّا فَإِذْ أَنْتُمْ كُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطْعَنَا». این دو آیه، از نظر مقاتل، به دو میثاق اشاره می‌کند، و هر دو نیز مریبوط به زمانی است که فرزندان آدم هنوز متولد نشده بودند. میثاق اوّل موضوع آیه ۱۷۲ از سوره اعراف است. این میثاق درباره شناخت

۹. بیکرید: لوقی ماسینیون، سخن الالعزم و عرقان حلاج (پاسیون)، ص ۱۲۳.

۱۰. کشف‌الاسرار، ج ۳ ص ۷۸۵.

۱۱. این احادیث را در تفاسیر بعدی می‌توان ملاحظه کرد. مثلًاً بیکرید: کشف‌الاسرار، ج ۳، ص ۷۸۲-۷؛ و التفسیر الکبیر، امام فخر رازی، ج ۱۵-۱۶، ص ۴۶ (ذیل تفسیر سوره اعراف، آیه ۱۷۲).

۱۲. نقل از تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ص ۴۷.

۱۳. همان، ص ۴۸.

۱۴. همان، ص ۴۸.

تفسران ظاهري اهل سنت می پذيرند، و در طول اين مدت مطلب قابل توجهی به اين اسطوره اضافه نمی شود. موضوع ميثاق البته در همين فاصله، بخصوص از قرن سوم به بعد، جنبه ديگري پيدا می کند و تفسير عميق تری در مورد آية الست بر يك اظهار می شود، تفسيری که در پرتو نظرية نوافلاظونی درباره معرفت و محبت انجام می گيرد.^{۱۵} اما اين تفسير را مفتران ظاهري و متکلمان و محدثان و به طور کلي عامة اهل سنت نمی کنند، بلکه مشاعظ صوفيه آن را اظهار می کنند. اين در حقیقت تفسيري صوفيانه و عرفاني است که مفهوم «ميثاق» را در تفکر اسلامي به صورت يك مفهوم کليدي در می آورد.^{۱۶} نظرية صوفيانه را ما ذيلاً شرح خواهيم داد. اما قبل از آن، برای اينکه تصوير جامع تری از وضع اين مسئله در ميان مذاهب ديگر به دست دهيم، عقيدة يكى از مفسران قدیم شيعه را نيز نقل خواهيم کرد.

۳. در يك تفسير شيعي

تفسري که در اينجا می خواهيم نظر او را ذكر كنیم ابوالحسن علی بن ابراهیم قی است که يکی از شيعيان امامی قرن سوم و اوائل قرن چهارم هجری است. قی در تفسير خود به واقعی بودن ميثاق اذعان می کند. برای اثبات این مطلب نيز روايي از امام جعفر صادق (ع) نقل می کند که بنابر آن نخستين کسی که از ميان پیامبران در پاسخ به خطاب پروردگار تقسيم می کند. اما ملاک او در اين تقسيم رنگ نیست، بلکه مقام معنوی اشخاص است که موجب قرب و بعد ايشان می شود. به هر تقدیر، تشخيصی که قی برای ذریيات قائل می شود، به عالمی که او از برای ميثاق در نظر می گيرد واقعیت بیشتری نمی بخشد.

قی در تفسير خود از اين آيء به يك نكته ديگر اشاره می کند که دقیقاً از عقیده شيعي او بر می خizد. خطاب خداوند در قرآن و پاسخ ذریيات به دنبال آن فقط در خصوص روبيت است. می فرماید: *الستُّ بِرَبِّكُمْ*، و اسم «رب» را به کار می برد. اما قی دو شهادت ديگر را به شهادت ذریيات اضافه می کند، يکی در حق نبوت محمد (ص) و ديگر در حق امامت علی بن ابی طالب (ع) و فرزندان او. اين مطلب را نيز مفسر ما به امام صادق (ع) نسبت می دهد.

قال الصادق (ع): *كَانَ الْمِيثَاقُ مَأْخُوذًا عَلَيْهِمْ لِلَّهِ بِالْبُرْيَةِ وَ لِرَسُولِهِ بِالنُّبُوَّةِ وَ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْإِمَامَةِ بِالْأَمَامَةِ*، فقال: *السُّلْطَانُ بِرَبِّكُمْ وَ مُحَمَّدُ بِرَبِّكُمْ وَ عَلِيُّ ابْنِكُمْ وَ الْإِمَامُ اهْدَادُنَا إِنْتُكُمْ؟ فَقَالُوا: بَلْ شَهَدْنَا*.^{۱۷}

عالی که قی از برای ما ترسیم می کند آن قدر واقعی است که نه تنها موضوع روبيت

۱۵. ارتباط مسئله ميثاق با معرفت و محبت مکن است از ربط دادن ميثاق با آیه امامت («أَنَا عَرَضْتُ إِلَيْهَا الْآمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجَهَنَّمِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَعْلَمُنَا وَأَشْفَقُنَّ مِنْهَا وَخَلَهَا إِلَيْنَا، إِنَّهُ كَانَ ظَلَمًا جَهُولاً» - (احزاب ۳۳)، آیه ۷۲) و تفسير امامت به معرفت یا محبت ناشی شده باشد. اتفاقاً مقاتل ارتباط آیه امامت را با ميثاق در نظر داشته است، ولی تفسيري که او از امامت می کند چيزی ديگری است. امامت از ظاهر او «طاعت» است (بنگرید: تفسير قرآنی و زبان عرفانی، پیشگفتنه، ص ۴۸ و ۴۹).

۱۶. بل نويها تفسير مقاتل را درباره ميثاق نشانه ای می داند از اينکه «مسلمانان خيل زود اهیت اعتقادی مفهوم ميثاق را دریافتند و در کنه غنای آن اندیشه هاند» (هان، ص ۴۶ و ۴۷)، ولی به نظر من، مفهوم ميثاق در تفسير مقاتل و حق در ميان متکلمان و مفتران ظاهري اهل سنت، چنین اهیتی را نداشته است. این اهیت در قرون بعد به اين مفهوم داده شد، هنگامی که صوفیه، احتمالاً در تیجه نفوذ افکار نوافلاظونی، ابعاد فلسفی و مابعد الطبيعی به اين موضوع دادند. و تازه، ظریه صوفیانه نیز تا اواخر قرن بیان، چندان مورد توجه عموم واقع نند. آراء ابوحامد غزالی که مختلف ظریه صوفیانه بوده است، تا حدودی گواه همین مطلب است. اهیت فوق العاده ميثاق و عهد امامت در اندیشه اسلامی، که گرین نیز بدان اشاره کرده است (*Historie de la Philosophie Islamique*, p. 16)، مربوط به تبیيت شدن عقیده صوفیانه جنید و بیرون او، از نیمه دوم قرن پنجم به بعد است.

۱۷. ابوالحسن علی بن ابراهیم القی، *تفسیر القی*، ص ۲۴۰۶.

۱۸. هان، ص ۲۴۷.

عقایدی که شرح دادم منسوب به عامتہ اهل سنت و گروهی از شیعیان بود.^{۲۱} غزالی نیز خود یکی از علمای اهل سنت بود، ولی نه در زمرة عوام. ابو حامد در زمانی که به این سوالات 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 سوالات 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 است باید با توجه به سابقه این بحث در میان صوفیه بررسی کنیم.

۴. سابقه عهد است در تصوف

میثاق یا عهد است موضوعی است که از حدود اواسط قرن سوم و شاید قدری جلوتر در میان بعضی از مشایخ صوفیه، بخصوص بغدادیان، مطرح شده است. ظاهراً همه کسانی که اهل معرفت و علم باطنی بودند و بعداً نام ایشان در طبقات صوفیه ذکر شده است به این موضوع توجه خاصی نشان نداده‌اند. مثلاً از ابوبکر و راق ترمذی (ف. ۲۸۰) و حکیم ترمذی (ف. ۲۹۵) و ملامتیان نیشاپور مانند ابوعفضل حداد (ف. ۲۶۰) و ابوعثمان حیری (ف. ۲۹۸) و حمدون قصار (ف. ۲۷۱) چیزی درباره عهد است تاکنون به دست ما نرسیده است. اما وقتی از نیشاپور به طرف غرب حرکت می‌کنیم، مشایخی چون بازیزد بسطامی و یحیی بن معاذ رازی و علی بن سهل اصفهانی و سهل تستری، و در بغداد ابوعسعید خراز و ابن عطا الادمی و از همه مهمتر جنید بغدادی نامشان در زمرة نخستین کسانی قرار می‌گیرد که درباره عهد است از دیدگاه عرفانی سخن گفته‌اند. یکی از قدیم‌ترین منابعی که در آن موضوع عهد است از دیدگاه صوفیه مطرح شده و مؤلف آن نظر مشایخ مختلف را درباره این موضوع نقل کرده است کتابی است به نام

۲۱ عقیده شیعیان در دوره‌های بعد با تفسیر قی فرق دارد. مفسران و متکران شیعه معمولاً عهد است را به معنای ظاهری در ظرفی گیرند و پیان بستن را امری که در نفس الامر رخ داده باشد فی انگارند. مثلاً سید مرتفعی (ف. ۴۳۶) مانند معتزله حتی استدلال می‌کند که در آیه مزبور سخن از آدم و ذریته او و ظهر او نیست. بلکه، سخن از بنی آدم و ذریته ایشان و پشتیاهی ایشان است. (المالی، سید المرتضی، ص. ۲۰-۲۳). برای اطلاع از خلاصه نظر معتزله، خصوصاً قاضی عبدالجبار، و همچنین مفسران شیعه درباره این آیه، بنگرید به: بهاء الدین خرمشاهی، حافظ نامه، ص ۲۰۷-۲۰۸. بهترین و مفصل ترین بحثی که در تفسیر این آیه از ظریگان شیعه به عمل آمده است بحث مرحوم محمدحسین طباطبائی در المیزان، ذیل آیه ۱۷۲ از سوره اعراف، است.

که به سرشت انسان مربوط می‌شود، بلکه حتی موضوع رسالت و امامت که به حیات دنیوی و اجتماعی مربوط می‌شود، در آن مطرح می‌گردد. به عبارت دیگر، عالم ذریبات عالمی است کاملاً شبیه به همین عالمی که ما هم اکنون در آن به سر می‌بریم، عالمی که در آن نه فقط مسئله ادیان بلکه مسئله مذاهب اسلامی و اختلاف شیعه و سنی نیز در آن مطرح است.

پس از این، قی بحثی را در مورد چگونگی شناخت ذریبات مطرح می‌کند، بحثی که خود «واقعی» بودن آن عالم را در نظر او تأیید می‌کند. بر اساس روایتی که باز از قول امام صادق (ع) نقل می‌کند، ذریبات در هنگام میثاق رو در روی خداوند گفت است بربکم و ذریبات گفته‌اند. از حضرت سؤال می‌کنند که آیا وقتی خداوند گفت است بربکم و ذریبات گفته‌اند بلی، سؤال کننده و پاسخ‌دهنده رو در روی یکدیگر بودند و این شهادت را ذریبات در حال «معاینه» دادند؟ و آن حضرت فرمود، آری.

... قلت معاينة کان هذا؟ قال : نعم، فنبت المعرفة و نسوا الموقف و سيدکرون، ولو لا ذلك لم يدر أحد من خالقه و رازقه.^{۲۲}

پس ذریبات 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، قی اضافه می‌کند که از میان این ذریبات بعضی به زبان اقرار کرده‌اند ولی قبلًا ایمان نیاورده‌اند. «فَنَهَمْ مِنْ أَقْرَبِ لِسَانِهِ فِي الدُّرْ وَ لَمْ يَؤْمِنْ بِقَلْبِهِ». ^{۲۳} پس معلوم می‌شود که ذریبات زبان و قلب هم داشته‌اند.

مطالی که از پزدی و قی نقل کردیم دو نمونه از بحثهایی است که تا زمان ابو حامد درباره آیه است بربکم و عالمی که ذریبات آدم در آن شهادت داده‌اند پیش کشیده شده است. این دو نمونه، که یکی میان عقیده عامتہ اهل سنت و دیگری مبین 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 ذریيات 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 روییت پروردگار شهادت می‌دهند.

۱۹. همان، ص. ۲۴۸.
۲۰. همانجا.

لحاظ ظاهر همانند هم ولی از لحاظ معنی کاملاً ضد یکدیگر می‌داند. همین تفسیر را مؤلف علم القلوب به ابوسعد خرگوشی نیشاپوری نیز نسبت داده است. این عقیده را حتی به حسن بصیری هم نسبت می‌دهد و می‌گوید که او دائمًا اندوهگین بود و می‌گریست، چون نی‌دانست جزو کدام دسته است، دسته «بل» گویان یا دسته «بل لا» گویان.

تقسیم دوگانه ابوسعید خراز

تقسیم دوگانه بندگان به مؤمنان و کافران یا اهل بهشت و اهل دوزخ را ابوسعید خراز (ف. ۲۷۷ یا ۲۸۶) نیز انجام داده است، اما به شیوه‌ای متفاوت. وی در یکی از رسائل خود به نام «كتاب الفراغ» می‌نویسد که وقتی خداوند آدم را خلق کرد و در حق او به فرشتگان گفت «أَنِّي أَعْلَمُ مَا لَمْ تَعْلَمُونَ»^{۲۵}، چیزی که خدا می‌دانست این بود که او به قدرت خود پشت آدم را مسکن انبیاء و اولیاء می‌سازد و روز میثاق همه آنان را از پشت آدم بیرون خواهد آورد و با ایشان عهد خواهد بست. اما در هنگام میثاق ارواح اولیاء و ارواح اعدا، یعنی دوستان و دشمنان خدا، از هم جدا نبودند. همه با هم جمیع بودند. پس همه یکسان پاسخ بل گفتند. اما وقتی خداوند نقوص و طباع را خلق کرد و به هر یک از ارواح نفس و طبعی خاص بخشید و به این عالم آورد، آنگاه ارواح اولیاء و نقوص طباع ایشان از ارواح دشمنان و نقوص و طباع ایشان متمایز شدند. ارواح اولیاء همچنان به عهد و پیمان خود وفادار ماندند و تا ابد باقی خواهند ماند، ولی ارواح دشمنان خدا از اجابت حق سر باز می‌زنند و گمراه می‌گردند.^{۲۶}

ابوسعید خراز، چنانکه ملاحظه کردیم، همه ارواح را در روز میثاق اجابت کنندگان خطاب حق تعالی می‌دانست و تفاوتش در آنچا میان آنها نی‌گذاشت. این عقیده بیشتر مورد قبول صوفیه واقع شده است. یحییی معاذ رازی (ف. ۲۵۸) و بایزید بسطامی (ف. ۲۶۱) می‌گفتند که اصلاً خداوند در همان خطاب خود به ذریتات پاسخ بلی را به ایشان تلقین کرد. مؤلف علم القلوب از قول یحییی بن معاذ نقل می‌کند که گفت «لقد هم با آن رهیم حتی قالوا بلی»،^{۲۷} و از قول بایزید می‌نویسد: «لقد هم الجواب بقوله الست؟».^{۲۸} همین

علم القلوب که به غلط به ابوطالب مکی نسبت داده شده است.^{۲۹} این اثر حدوداً در اواسط قرن پنجم تألیف شده و از آثار نویسنده‌گان قرن چهارم، بهخصوص از ابوطالب مکی و ابوسعد خرگوشی نیشاپوری، مطالب زیادی نقل کرده است.^{۳۰} در یکی از ابواب این کتاب، تحت عنوان «بيان التوحيد والتفريد على لسان أهل الاشارة من العارف والمربي» نویسنده آیه «الست بربكم قالوا بل» و سخنان مشابه صوفیه را در تفسیر آن نقل کرده است.

آنچه از جمیع گزارش‌های کتاب علم القلوب بر می‌آید این است که صوفیه بطور کلی، همانند سایر اهل حدیث و سنت، به واقعی بودن عهد الست اعتقاد داشتند. به عبارت دیگر، این مسئله برای ایشان جنبه تمثیلی نداشت و آیه قرآن از نظر ایشان، به اصطلاح، «زبان حال» نبود و آن را مانند معزله تأویل نمی‌کردند. میثاق واقعه‌ای بود که هر صوفی اعتقاد داشت که برای خودش رخ داده است.

بل گویان و بل لا گویان

یکی از مسائلی که درباره عهد الست برای صوفیه مطرح بود این بود که چه کسانی با خداوند عهد بسته بودند و به پرسش پروردگار پاسخ بل داده بودند. اولین مطلبی که مؤلف علم القلوب نقل می‌کند تفسیر شخصی است به نام ابوبکر نقاش که دقیقاً سمعی کرده است به همین پرسش پاسخ دهد. بنابراین گفته نقاش، پاسخ دهنده‌گان به خطاب پروردگار دو دسته بودند، دسته‌ای که اهل سعادت و رضوان بودند و گفته «بل» و دسته‌ای که اهل شقاوی و خذلان بودند و گفته «بل لا» – پاسخی که از لحاظ صوت شبیه به پاسخ دسته اول است ولی از لحاظ معنی دقیقاً خلاف آن است.^{۳۱} این عقیده تقریباً مطابق با همان عقیده عائمه اهل سنت است که پاسخ دهنده‌گان به خطاب الهی را به ذریتات سفید و سیاه تقسیم می‌کرند و سفیدها را اهل بهشت و سیاهها را اهل دوزخ می‌دانستند. تفاوت تفسیر ابوبکر نقاش با تفسیر عائمه اهل سنت این است که او پاسخ هر دو دسته را از

۲۲. علم القلوب، تصحیح عبدالقادر احمد عطا، قاهره ۱۹۶۴ / ۱۲۸۴.

۲۳. در این باره رجوع کنید به: نصرالله پورجوادی، «بازمانده‌های کتاب الاشارة و العبارة ابوسعد خرگوشی در کتاب علم القلوب»، معارف، دوره پانزدهم، ش ۳ (آذر - اسفند ۱۳۷۷)، ص ۳۴-۴۱.

۲۴. علم القلوب، ص ۸۹.

۲۵. بقره (۳)، آیه ۳۰.

۲۶. قاسم السمارانی، رسائل الخراز، ص ۳۹-۴۰.

۲۷. علم القلوب، ص ۹۰.

۲۸. همان، ص ۹۱.

نویسنده مطابی هم از قول جنید نقل می کند که گفت خداوند وقتی ذریات را ظاهر کرد آنها را به حالت سکون قرار داد و خطاب کرد و ایشان را تکان داد و خواست تا به رویت او اقرار کنند و ایشان نیز احبابت کردند. این خطاب و مطالبه جواب برای همه بود و همه نیز شنیدند و پاسخ بلي دادند، اما نخواه پاسخ دادن همه یکسان نبود. بعضی سریع پاسخ دادند و بعضی در پاسخ دادن تأخیر کردند. بعضی یک بار گفتند بلي و بعضی چند بار. همین تفاوت در پاسخ گویی است که در وضع ایشان وقتی به این جهان می آیند اختلاف ایجاد می کند. کسانی هستند که حتی در صلب پدر و رحم مادر نیز آن عهد را فراموش نمی کنند و طبعاً در دوران طفولیت و بزرگسالی نیز همچنان بر سر همان عهد و بیان باقی می مانند تا این که به خداوند بازگردند. ایشان همواره بلى گویان اند. به همین دلیل وقتی در دوران طفولیت هم از ایشان سوال می کنند، می گویند «بىه» و این تکرار همان پاسخ بلى است که در روز میثاق داده اند.

جنید مسلمان خود را یکی از همین کسانی می دانست که به عهد خود وفادار مانده بودند. ولی او تنها صوفی نبود که این عقیده را نسبت به خود داشت. به خلاف حسن بصری که اندوهگین بود چون نمی دانست که آیا «بلى» گفته است یا «بل لا»، صوفیه عموماً خود را جزو بلى گویان و وفاداران به آن پاسخ می دانستند. اصلاً راه تصوف برای این صوفیان راه وفادار ماندن به همان عهد بود. ابوسعده خرگوشی نیشاپوری (ف. ۴۰۶) در تهذیب الاسرار می نویسد که از ابوععقوب نهرجوری (ف. ۲۳۰)، یکی از پیروان جنید، پرسیدند: تصوف چیست؟ ابتدا دو بار آه کشید و گفت: «تُلَكَ أَمَّةٌ فَدُخْلَتُ» (صوفیان امتنی بودند که درگذشتند). و سپس در پاسخ به آن سوال گفت:

يا اخي، زفات القلوب بداعي الحضور من حيث خاطبها الحق سبحانه و هي في صورة الذر فاخبر عنها اذ قال عزوجل اللست بریکم قالوا بلى.^{۲۹}

(ای برادر، تصوف آهایی است که از دلها برمی خیزد به وداع حضور، از این حيث که حق تعالی به ایشان که در صورت ذرات بودند خطاب کرد و از آن آگاه گردانید، هنگامی که گفت: اللست بریکم؛ گفتند بلى.)

۲۹. تهذیب الاسرار، نسخه خطی کتابخانه برلین، اشپرنگر، ۸۸۲، ورق ۸. آ. هجین بنگرید به: عطار، تذكرة الاولیاء، تصحیح استعلامی، ج ۲، ص ۵۰۹.

زمان میثاق

در میان مشاعع صوفیه کسانی هم بودند که آن پاسخ را کاملاً به یاد دارند. یکی از این مشاعع سهل بن عبدالله تستری یا شوستری (ف. ۲۸۳) بود. سهل که به واقعی بودن عالم ذر و «یوم المیثاق» یا «یوم الذر»،^{۳۰} قائل بود،^{۳۱} می گفت: «یاد دارم که حق تعالی گفت: اللست بربکم؟ و من گفتم: بلى. و در شکم مادر خویش یاد دارم».^{۳۲} سهل در اینجا ظاهراً به این حدیث توجه داشته است که می فرماید «نطفة المؤمن تسیح فی صلب الأب و رحم الام»^{۳۳} (نطفه مؤمن در پشت پدر و رحم مادر تسیح خدا را می گوید).

در اصفهان ابوجعفر محمدبن فاذه، یکی از شاگردان محمدبن یوسف بنا (ف. ۲۸۶)، جزو کسانی بود که وقوع این حادثه را خوب به یاد داشتند و زمان آن را سیار نزدیک می دانستند. چه وقتی از او پرسیدند آیا به یاد داری که خداوند گفت: آلتُتُ بِرَبِّكُم؟ جواب داد: آری، گویی دیروز بود.^{۳۴}

حکایت ابوجعفر را خواجه عبدالله انصاری مربوط به علی بن سهل اصفهانی (ف. ۳۰۷) پنداشته^{۳۵} و پس از نقل آن از او ایراد گرفته که چرا گفته است «گویی که دی بود». این جواب از نظر خواجه عبدالله نقض است. او معتقد است که روز است برای

.۳۰. علم القلوب، ص ۹۲ و ۹۳.

.۳۱. سهل تستری میان خارج کردن ذریات انبیاء از پشت آدم و میثاق با ایشان از یک سو، و خارج کردن ذریات دیگران و میثاق با آنان تفاوتی قائل بود. ابتدا خداوندانیا را از پشت آدم (ع) خارج کرد و از پشت هر نبی ذریة او را بیرون آورد، به صورت ذر، و سپس با آنها عهد بست. پس از میثاق، ذریات انبیاء به جای اول خود برگردانده شدند. به دنبال آن خداوند ذریات بین آدم را بیرون آورد و با ایشان عهد بست. در مورد ظر تستری راجح به میثاق، بنگرید به تفسیر تستری (قاهره ۱۲۲۶ق)، ص ۶۱؛ علم القلوب، ص ۹۲-۴؛ و نیز به: G. Bowering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam* (Berlin 1980), p. 153-7. میثاق که با پیامبر بسته شده موضوعی است که اهل حدیث هم بدان توجه داشته اند. بنگرید به ابوالقاسم تیمی اصفهانی، المحة فی بيان المحة، ص ۴۶۵-۷.

.۳۲. عطار، تذكرة الاولیاء، ص ۳۰۴.

.۳۳. علم القلوب، ص ۹۴.

.۳۴. درباره ابوجعفر محمدبن فاذه و مأخذ حکایت فوق، بنگرید به: نصرالله پورجوادی، «گزارشها ای مومنصور اصفهانی در سیرسلسله و فتحات الان»، معارف، دوره چهاردهم، ش ۳ (آذر-اسفند ۱۳۷۶)، ص ۱۴. .۳۵. عقیده به واقعی بودن عهد اللست بعداً نیز در میان صوفیان اصفهان تداوم داشته است، چنانکه ای مومنصور اصفهانی (ف. ۴۱۸) در ادب الملوک (ص ۴۹) این عقیده را اظهار کرده است.

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 قریب محظوظ از ای راه می‌یابد. مسافر ما در این سفر ابتدا به قریب محظوظ خود می‌رسد، اما سپس محظوظ روی خود را می‌بوشند و بدین ترتیب محظوظ را از دست می‌دهد. سبب از دست دادن محظوظ هم چیزی جز حضور او نیست – «کان حضوری سبب فقدی». جنید از دست دادن محظوظ پس از حضور او نیست – رسیدن به مقام قرب را «فنا» می‌خواند، فنایی که پس از هست شدن حاصل شده است. رسیدن به مقام قرب را «فنا» می‌خواند، فنایی 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 (فنا) کرد، همان‌گونه که ابتدا در حال فنا بودم و سپس مرا هست کرد». «افنانی بانشانی کما انسانی بدأً في حال فنانی». این پاسخ مسئله را برای سؤال کننده حل غنی کند، ولذا باز از شیخ می‌پرسد: منظور چیست؟ «فأ قولك أفنانی بانشانی کما انسانی بدأً في حال فنانی؟» در پاسخ به همین سؤال است که جنید به آیه‌الست بربک اشاره می‌کند و ارتباط مسئله میثاق را با فنا روشن می‌نماید.

قال: ألسْتَ تعلم أَنَّهُ عَزَّوجَلَ قَالَ «وَإِذَا خَذَ زَبُوكَ مِنْ بَيْنِ آَمَّ إِلَى قَوْلِهِ «شَهَدْنَا» فَقَدْ أَخْرَكَ عَزَّوجَلَ أَنَّهُ خَاطِبُهُمْ وَهُمْ غَيْرُ مُوْجُودِينَ إِلَّا بِوْجُودِهِمْ، إِذْ كَانَ وَاجِدًا لِلخَلِيقَةِ بِغَيْرِ مَعْنَى وَجُودِهِ لِأَنْفُسِهِمْ، بِالْمَعْنَى الَّذِي لَا يَعْلَمُهُ غَيْرُهُ، وَلَا يَجِدُ سَوَاءً، فَقَدْ كَانَ وَاجِدًا حَيْطًا شَاهِدًا عَلَيْهِمْ بَدَأً فِي حال فنائهم عن يقائمه، الَّذِينَ كَانُوا فِي الْأَزْلِ لِلأَزْلِ فَذُلِكُ هُوَ الْوُجُودُ الرَّبَّانِيُّ وَالْإِدْرَاكُ الْأَلْهَى لَا يَنْبَغِي إِلَّا لَهُ عَزَّوجَلٌ.^{۲۹}

(آیا نی دانی که خدای عزوجل گفت: و اذ اخذ ربك من بني آدم تا آنجا که گفت شهدنا. خداوند در اینجا خبر می‌دهد 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 نمی‌داند، و هیچ کس جز او در غمی یابد. خداست که وجود ایشان را [در این حال] درمی‌یابد و به آنها احاطه می‌یابد، و آنها را در بدایت در حال فناء (پس از) بقاء ایشان مشاهده می‌کند، کسانی که [در ازل] از ای راه، و این است وجود ربانی و ادراک الهی که فقط شایسته است).^{۳۰}

^{۲۹}. رسائل الجنيد، ص ۳۲. جنيد کم و بيش همین عبارات را در «كتاب الميثاق» (همان، ص ۴۱) اظهار کرده است.

صوفی همین امروز است، چنانکه می‌گوید: «صوفی را دی و فردا چه بود؟ آن روز (را) هنوز شب نیامده، صوفی در آن روز است». ^{۳۱}

خواجه عبدالله در اینجا به نکته مهمی اشاره کرده و آن موضوع «ما فوق زمان» بودن تجربه میثاق است. نظر عالم مردم و مفسران و حقیقت پاره‌ای از صوفیه درباره واقعه میثاق و عهد است این بود که این امر در گذشته، پیش از این که انسان به این عالم بیاید، در عالمی روحانی واقع شده است. و همانطور که قبل از ملاحظه کردیم، بعضی حقیقت برای آن تاریخی هم ذکر می‌کردند. در میان صوفیه، بازیزید بسطامی اظهار می‌کرد که هفتاد هزار سال است که حق تعالی‌الست بربک گفته است، عطار در این باره از قول بازیزید می‌نویسد:

اگر حق تعالی از من حساب هفتاد ساله خواهد، من از وی حساب هفتاد هزار ساله خواهم، از هر آن که هفتاد هزار سال است تا است بربک گفته است و جمله را در سور آورده از بلی گفتن. جمله شورها که در زمین و آسمان است از شوق است.^{۳۲}

در نظر گرفتن عهد است به منزله واقعه‌ای که در گذشته، ساها پیش، رخ داده است در عین حال مانع از این نبود که صوفیه این واقعه را امری ماوراء زمان بینگارند. سخن خواجه عبدالله انصاری که گفت: «آن روز (را) هنوز شب نیامده است» در حقیقت به همین خصوصیت ماوراء زمانی این واقعه اشاره می‌کند. همین جنبه ماوراء زمانی است که امکان تجربه مجدد این واقعه را برای صوفی فراهم می‌آورد. این مطلب را ما در یکی از مهمترین نظریه پردازان عهد است در تصوف، یعنی جنید بغدادی، ملاحظه می‌کنیم.

نظريه جنيد: دونوع وجود
در مجموعه آثاری که از جنید بغدادی به چاپ رسیده است،^{۳۳} دو رسالت هست که نویسنده در آنها آیه‌الست بربک را نقل کرده و به میثاق بني آدم با پروردگار اشاره کرده است. یکی از این رسائل «كتاب الميثاق» نامیده شده است و دیگری «كتاب الفناء». در

^{۳۱}. عبدالله انصاری، طبقات الصوفیه، ص ۶۵۲.

^{۳۲}. ذکر الاولیاء، ص ۱۸۸. همین داستان را عطار در مصیت نامه (تصحیح نورانی وصال، ص ۱۳۲-۳) نقل کرده ولی در آنجا زمان میثاق را ده هزار سال پیش گفته است.

^{۳۳}. مشخصات این مجموعه بدین شرح است: رسائل الجنيد، حررها و صححها على حسن عبدالقدار (با ترجمه و شرح انگلیسی)، لندن (چاپ جدید)، ۱۹۷۶.

چنانکه ملاحظه می شود، مراد جنید از نشأة اول خود هستی ذریة است در هنگامی که مورد خطاب است بربکم واقع شد. ذریه او، مانند ذریات همه بني 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 دونوع وجود قائل می شود، یکی وجود بشری و دیگر وجود رباتی. وجود بشری وجود ماست در دنیا. اما در مقام میثاق ذریه ما با این وجود موجود نبود، بلکه وجود او وجود رباتی بود. وجود رباتی از نظر جنید از وجودی که انسان در نشأة دنیا دارد تمامتر است. «کان ذلک 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 قابل می شود.

در آخرین جمله ای که نقل کردیم جنید به یک نکته دیگر اشاره می کند و آن موضوع ادراک یا شناخت است. ذریات خطاب پروردگار را می شنوند و به آن پاسخ می دهند. اما این شنیدن و ادراک مانند شنیدن و ادراک بشری در دنیا نیست. همان گونه که وجود ذریات در ازل و در هنگام میثاق رباتی است، ادراک ایشان نیز اهلی است. برای توضیح این معنی جنید به حدیث معروف نوافل اشاره می کند، حدیثی که در آن موضوع محبت مطرح می گردد.

سیر جنید در این جهان سیری است روحانی به سوی محبوب. روح محبی است که به قرب محبوب ازی می شتابد و وقتی از وجود و صفات بشری خود فانی شود، به وجود اهلی، یعنی به وجود محبوب، قیام می کند و ا Jade صفات او می گردد. این معنی در حدیث قرب نوافل ذکر شده است، که در آن خداوند می گوید: «لایزال عبدی يتقرب الى بالتوافق حتى احبه، فإذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به» (بنده من همچنان با نوافل به من نزدیک می شود، تا اینکه او را دوست بدارم، پس چون او را دوست داشتم من گوشی می شوم که او با آن می شنود و چشمی می شوم که او با آن می بیند). این حدیث درباره سیر روحانی انسان در نشأة دنیاست. در مقام قرب، انسان به حکم «احببه» محبوب پروردگار می شود، یعنی از وجود بشری خود فانی و به وجود رباتی یا وجود محبوب قائم می گردد، و چون این وجود را یافت از لوازم این وجود که

ادراکات الهی است برخوردار می گردد. و حال، این سیر روحانی همانند واقعه ای است که در ازل و در هنگام میثاق به ذریه بني آدم دست داده است. در آنجا نیز ذریه به وجود رباتی، یعنی وجود محبوب ازی، 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.

تفسیر حلاج

هین معنی را حسین بن منصور حلاج (مقتول ۳۰۹) که معاصر جنید بوده است در تفسیر خود از آیه است بربکم بدین گونه بیان کرده است.

لا یعلم احد من الملائكة والمرئین لماذا ظهر الحق الخلق و كيف الابداء والانتهاء، اذا
الالسن من نطقت والأعين ما ابصرت والاذان ما سمعت، كيف أحاب من هو عن الحقائق
غائب وإليه أنت في قوله الاست بربكم، فهو الخطاب والمجيب.^{۴۰}

(هیچ یک از فرشتگان و مقربان غنی داند که چرا خداوند خلق را آفرید، و (خلقت)
چگونه آغاز شد و اجام 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
می توانسته است پاسخ گوید و در قول است بربکم به او رو کرده باشد. پس مخاطب و
پاسخ دهنده هموست).

حلاج در اینجا نظریه جنید را به تعبیری دیگر بیان کرده است. وی معتقد است که در روز میثاق ذریات بني آدم وجود داشته اند، اما نه آنچنانکه انسان در این جهان و در نشأة دنیا موجود است. در آنجا چشم و گوش و زبان به گونه ای 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 استناع آن و پاسخ به آن نیز از جانب ذریاتی که به وجود پروردگار موجود بوده اند واقع شده است.

۴۰. «تفسیر حلاج» در مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی، ج ۱، ص ۲۵۰.

معرفت پیدا کرده است، از طریق خطاب است بر بکم. این معرفت، که رویم آن را «ذکر اول» می‌نامد، در سرّ انسان نهفته است، وقتی کسی از پروردگار یاد می‌کند، همان ذکر اول یا معرفتی که از طریق شنیدن خطاب است بر بکم در او پنهان شده بود، بیدار می‌شود.

عهد است و ساع

سخن را که در اینجا از قول رویم نقل کردیم، ابوبکر کلابادی در «باب ساع» در کتاب تعریف آورده و شارح او، ابوابراهیم اسماعیل مستعمل، آن را شرح کرده است. علت اینکه این مطلب در «باب ساع» نقل شده است، ارتباطی است که بعضی از مشایع صوفیه میان ساع و میثاق قائل شده‌اند. این نکته را مستعمل در ابتدای باب ساع توضیح داده است. می‌گوید که بزرگان صوفیه درباره اصل ساع نظریات مختلف اظهار کرده‌اند. یکی از این نظریات این است که «اصل ساع از آنجاست که حق تعالی گفت: آشنا بِرَبِّكُم». ^{۴۲} این خطاب اولین چیزی است که انسان شنیده است، و خوشترین و لذت‌بخش‌ترین چیزهایی است که شنیده می‌شود، چه خوش‌ترین ساع شنیدن ساع دوست از دولب اوست. ^{۴۳} چنانکه خوش‌ترین نگاه به روی دوست و معشوق است. «در آن ساع لطیفه‌ای بود و آن آن است که خود را به ایشان مضاف کرد و در لذت آن ساع همه واله گشتند و بلی جواب دادند». ^{۴۵} همین شنیدن و خوشی و لذت است که اساس و اصل ساع را در این جهان تشکیل می‌دهد. انسان در هنگام ساع با همان تجربه ازی پیوند می‌یابد. لذت و خوشی او در هنگام ساع بازتاب همان لذت و خوشی است. «اکنون که ساع می‌شنوند تواجه ایشان از ذوق و لذت آن ساع اول است». ^{۴۶}

این نظریه را که در اینجا به رویم نسبت داده‌اند به نظر می‌رسد که اصلاً از استاد او جنید باشد، چنانکه گفته‌اند که از او پرسیدند که «چه حال است که مرد آرمیده است،

نظریه جنید و حلاج درباره میثاق یا عهد است نظریه‌ای است که پس از ایشان در میان صوفیه رواج پیدا کرده است. درواقع نظریه صوفیانه درباره میثاق بیشتر همین نظریه جنیدی است، و سخنی که مشایع دیگر در این باره اظهار کرده‌اند مبنی بر این نظریه است. مثلاً یکی از این مشایع رویم است.

سخن رویم درباره ذکر پروردگار

ابو محمد رویم بن احمد (ف. ۳۰۳) که یکی از معاصران جنید و از اصحاب او بوده است خطاب پروردگار را در روز میثاق اصل معرفت انسان به پروردگار در این جهان می‌داند. می‌گوید:

إِنَّ الْقَوْمَ سَمِعُوا النَّذْكُرَ الْأَوَّلَ حِينَ خَاطَبُوهُمْ بِهِ: الْسَّتْ بِرَبِّكُمْ، فَكَنَّ ذَلِكَ فِي اسْرَارِهِمْ كَمَا كَمِنَ كُونَ ذَلِكَ فِي عَقُولِهِمْ. فَلَمَّا سَمِعُوا النَّذْكُرَ ظَهَرَتْ كَوَافِرُ اسْرَارِهِمْ، فَانْزَعُوهَا، كَمَا ظَهَرَتْ كَوَافِرُ عَقُولِهِمْ عِنْدَ إِخْبَارِ الْحَقِّ لِهِمْ عَنْ ذَلِكَ، فَصَدَّقُوا.^{۴۱}

(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 سرّ ایشان پنهان گشت، همچنانکه آن رویداد در عقول ایشان پنهان گشت. سپس در این جهان وقتی ذکری از پروردگار می‌شوند معنایی که در سرّ 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.)^{۴۲}

سخن رویم در اینجا از یک لحاظ شبیه به نکته‌ای است که جنید درباره تجربه خود اظهار کرده بود. جنید سیر روحانی خود به جانب عبوب از لی را نظریه تجربه خود در روز میثاق دانست. رویم نیز تجربه صوفیه را در ذکر با معرفتی که در هنگام میثاق به ذریعت دست داده است مرتبط می‌داند. البته جنید احوال وجودی خود را، یعنی فاف 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

۴۱. ابوبکر کلابادی، تعریف، ص ۱۶۱.

۴۲. ترجمه با استفاده از شرح تعریف، ص ۱۸۱۴-۵. انجام گرفته است.

۴۳. مستعمل بخاری، شرح تعریف، ج ۴، ص ۱۸۰-۱۸۵.

۴۴. از اینجاست که گاهی خطاب «الست بِرَبِّكُمْ» را که کلام بی‌واسطه حق است در اصطلاح شرعاً «لب لعل» گویند (ابوالحسن ختمی لاهوری، شرح عرفانی غزلهای حافظ، ص ۵۶۰).

۴۵. مستعمل بخاری، شرح تعریف، همانجا.

۴۶. همانجا.

سورة آل عمران که می فرماید «بَلِّيْ مَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ وَأَتَّقَىْ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَقِّنِ» حضرت صادق این عهد را به معنی میثاق اول و عهد است در نظر می گیرد و لازمه و فای به آن را تقوا می داند و این تقوا نیز از نظر ایشان قطع علاقه از باطل یا ماسوی الله است. حضرت می فرماید که هر کس که به این عهد وفا کند «محبّ» نامیده می شود و چون تقوی پیشه کرده است خداوند او را دوست می دارد، «وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُتَقِّن». بنابراین، ارتباط میان عهد (الست) و محبت نکته ای است که حضرت صادق (ع) در خود قرآن ملاحظه کرده است.^{۵۰}

حضرت صادق، چنانکه ملاحظه کردیم، کسی را که به عهد خود با پروردگار وفا کند محب خوانده است. و وقتی انسان محب شد، بدیهی است که پروردگار محبوب اوست. این نکته را جنید در سخنان خود تفصیل داده است، هنگامی که وی سیر روحانی عارف را با توجه به حدیث قرب نوافل، سفری معرفی کرد به سوی محبوب ازی. از نظر جنید محبی انسان زمانی تحقق می باید که او به مقام قرب برسد. در این مقام او همان تجربه ای را که در روز میثاق داشته است تکرار می کند. بنابراین محبت انسان در این جهان در حقیقت ناشی از همان محبت ازی است که در عالم ذریّات تجربه کرده است.

ارتباط میان میثاق و محبت را ابوالحسن دیلمی شاگرد و مرید این حفیف شیرازی نیز در کتاب **اعطف الألف المأثور على اللام المعطوف شرح داده است**. این کتاب نخستین اثر جامعی است که به قلم یک صوفی درباره محبت و عشق و مسائل مربوط به آن نوشته شده است. مسئله میثاق نیز در این کتاب در ضمن بحث در باب اقسام محبت مطرح شده است. یکی از اقسام محبت دوستی انسان با خداوند است - محبة العبد لله. به قول دیلمی، حقیقت چنین محبتی از نظر بعضی عمال است، چه حق تعالی غنی تواند محبوب کسی گردد. برای اینکه کسی محبوب شود، باید دیده و شناخته شود، و چنین چیزی هم در مورد خداوند ممکن نیست.

فاما الحبّة الحقيقة من العبد لله تعالى، فحال وليس للعبد الى تلك سبيل، والحق تفہ عن هذه الرتبة لأنّ الحبّة تكون بعد الرؤية والا حاطة بمعانی صفاتة التي توجب الحبّة، وليس إلى رؤيته ولا إلى احاطة العلم بصفاته سبيل.^{۵۱}

۵۰. «تفسیر جعفر الصادق»، به تصحیح پل نویا، در مجموعه آثار ابوالحسن سلسی، ج ۱، ص ۲۵.

۵۱. ابوالحسن دیلمی، **اعطف الألف المأثور على اللام المعطوف**، ص ۸۸.

چون ساع شنود اضطراب در وی پدید آید؟^{۴۷} جنید در پاسخ گفت: «حق تعالی ذرتیت آدم را در میثاق خطاب کرد که: الست بربرکم؟ همه ارواح مستغرق لذت آن خطاب شدند. چون در این عالم ساع شنوند در حرکت و اضطراب آیند».^{۴۸}

نظریه فوق را بعداً نیز نویسندها و شعرای صوفی اظهار کرده اند.^{۴۹} یکی از گویاترین اشعاری که در این باره سروده شده است غزلی است از مولانا جلال الدین رومی که می گوید:

مانده شدست گوش من از پی انتظار آن
کز طرف صدای خوش در رسیدی ز ناگهان
خوی خوشت گوش را، گوش ترانه نوش را
کو شنود ساع خوش هم ز زمین هم آسمان
فرع ساع آسمان هست ساع این زمین
وانک ساع تن بود فرع ساع عقل و جان
نصره رعد را نگر، چه اثر است در شجر
چند شکوفه و ثمر سر زده اندر آن فغان
بانگ زسید در عدم، گفت عدم: بل، نعم
می نهم 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^{۵۰}

موضوع میثاق و شنیدن خطاب الست بربرکم در تصوّف با چندین مسئله دیگر بیرون داشته است. یکی از آنها مسئله ذکر و معرفت بود، و یکی دیگر مسئله ساع یا اصل ما بعد الطیبیعی آن. اما مهمترین مسئله از لحاظ صوفیه محبت است.

میثاق و محبت

رابطه محبت با میثاق موضوعی است که ما در سخنان جنید ملاحظه کردیم. پیش از جنید، این موضوع در تفسیر امام صادق (ع) مطرح شده است. در تفسیر آیه ۷۶ از

۴۷. عطار، **ذکرة الاولاء**، ص ۴۴۶.

۴۸. مثلًاً بنگرید به بوارق الالام، منسوب به احمد غزالی، ص ۱۵۹.

۴۹. کلیات شیخ، تصحیح فروزانفر، ج ۴، تهران، ۱۳۳۹، ش ۱۸۲۲.

می شوند، بلکه محبت او را نیز در دلمی گیرند. بنابراین، در نشأة 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.

مطلوبی که دیلیمی تا اینجا درباره میثاق بیان کرده است مبتنی بر نظریه مشایع صوفیه است که قبلًا شرح دادیم. اما دیلیمی در اینجا مطلب دیگری نیز اضافه می کند که جنبه کلامی دارد و ما قبلًا آن را در نقل اقوال عامّة اهل سنت و جماعت ملاحظه کرده ایم. این مطلب را دیلیمی با پرسشی آغاز می کند. اگر همه افراد انسان از 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 يظهر في قوم دون قوم؟» دیلیمی خود به این سؤال چنین پاسخ می دهد.

قلنا: لِإِنَّ الْخَالِقَ أَجَابُوا طَوعًا وَ كُرْهًا. فَنَاجَاهُ كَرَاهِيَّتَهُ عَلَيْهِ فَظَهَرَ عَلَيْهِ فِي الْوُجُودِ الثَّانِيِّ وَ أَتَاهُ مِنْ أَجَابَ طَوعًا فَاخْتَلَفُوا عَلَى قَدْرِ رَتْبِهِمْ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى وَ عَلَى قَدْرِ نَظَافَةِ تَرْكِيهِمْ وَ حَلَاؤَهُ وَ ثَخَانَةِ نَفْسِيهِمْ وَ رَقْبَهُ وَ عَلَى قَدْرِ فَنَاءِ مِنْ أَرْتَاضِهِمْ هُنَّ بَرَكَ شَهْوَاتِهِمْ وَ تَحْمِلُ مُشَقَّاتَهُمْ فِيهَا.^{۵۳}

دیلیمی در اینجا اشکال را که به نظریه صوفیانه وارد کرده اند به کمک عقیده متکلّمان و عامّة اهل سنت برطرف کرده است. عقیده عامّة اهل سنت و متکلّمان بر محور ایمان و کفر بود. در خطاب است بریکم و تصدیق آن مسئله ایمان به پروردگار مطرح بود. همه ذریيات با تصدیق که کردند ایمان خود را اظهار نمودند. البته، فقط ذریات سفید بودند که از روی میل و قلبًا تصدیق کردند، ولذا این تصدیق نشانه ایمان بود. «فکان ذلك ایماناً منهم». لکن ذریيات سیاه، به رغم تصدیق خود، ایمان نداشتند، چون قلب ایشان مایل نبود. «و من السُّودُ مَا كَانَ ایمانًا». اما صوفیه این تصدیق را نشانه محبت می دانستند. و در اینجا وقتی اشکال می کنند که چرا با وجود اینکه همه ذریيات در میثاق شرکت کرده اند، محبتی که در سر ایشان پنهان بوده است در بعضی آشکار می گردد و در بعضی نه، دیلیمی به نظریه متکلّمان روی می آورد و تقسیم دو گانه ذریيات را مجددًا مطرح می سازد. البته، وی به جای مفهوم ایمان مفهوم محبت را می گذارد. ذریيات به دو دسته اند، یک دسته از

(و اما محبت حقیق بنده به خداوند تعالی (به نظر بعضی) محال است و بنده را بدان راه نیست، و حق از این رتبه منزه است، زیرا محبت پس از دیدن و احاطه بر معانی صفاتی که موجب محبت می شود پذید می آید، و رؤیت خدا و احاطه علمی به صفات او ممکن نیست).

دیلیمی با این عقیده موافق نیست. محبت انسان به خداوند برای او و هر صوفی دیگر حقیقی است مسلم. از این رو بلاfacله پس از نقل قول فوق، در صدد بر می آید که آن را رد کند، آن هم از طریق نقل قول گروهی دیگر. دیلیمی البته می پذیرد که لازمه محبت رؤیت و شناخت است. خداوند هم از نظر او شناخته می شود و بالنتیجه محبوب واقع می شود. اما چگونه؟

در پاسخ به این سؤال است که وی به موضوع میثاق اشاره می کند، و می گوید که این رؤیت و شناخت در ازل انجام گرفته و انسان در این جهان همان عهد را تازه می کند.

و قال قوم: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لِمَا خَاطَبَ الْخَلَقَ - وَ هُمْ ذَرَّ - وَ أَخَذَ عَلَيْهِمُ الْمِيَثَاقَ بِقَوْلِهِ: وَ إِذْ أَخَذَ رَبِّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ طَهُورِهِمْ ذُرِيَّتَهُمْ وَ أَشَهَدُهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمُ السَّتْ بَرِيكُمْ. قَالُوا: بَلْ... سَمِعُوا كَلَامَهُ وَ رَأَوْهُ. فَأَوْجَدُهُمْ بِلَذَّةِ تَلْكَ الرُّؤْيَا وَ حَلَوةِ تَلْكَ الْمَخَاطِبَةِ، فَبِقَوْلِهِمْ تَلْكَ الْلَّذَّادَةُ [...] الطَّبِيعَةُ فِي الْمَسْوَعِ وَ الْمَرْأَى. فَلَمَّا أَوْجَدُهُمْ فِي الثَّانِيِّ وَ الْخَاطِبَةِ بِالْبَوْدِيَّةِ، ثَارَتْ تَلْكَ الْلَّذَّادَةُ مِنَ الْأَرْوَاحِ فَأَظَهَرَتْ مُبَهَّةً مِنْهُمْ، فَهَامُوا بِهَا حَبَّا.^{۵۴}

(و گروهی گویند: خداوند تعالی هنگامی که به خلق خطاب کرد - خلق که هنوز ذریه بودند - و با ایشان بیان بست و گفت... آیا من پروردگار شما نیستم؟ و ایشان گفتند: آری. ذریيات کلام او را شنیدند و او را دیدند. پس ایشان را به لذت این رؤیت و شیرینی این مخاطب هست کرد و این لذت و خوشی که در مسموع و دیدار بود در ایشان ماند. پس چون دویاره ایشان را هست کرد (و به خلاف بار اول که به ایشان خطاب به رویت 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).

دیلیمی در اینجا نه تنها از شنیدن، بلکه از دیدن پروردگار نیز در هنگام میثاق بستن یاد کرده است. و این نکته مهمی است که مشایع و نویسندهایان بعدی بر آن تأکید کرده اند. ذریيات نیز از نظر او ارواح بخی آدماند که نه تنها به شنیدن کلام و دیدن پروردگار نائل

مستعمل بخاری، با وجود اینکه نویسنده‌ای است صوفی، نظریات خود را با عقاید و نظریات عاتمه اهل سنت و کلام اشعری درآمیخته است. در تفسیر خطاب پروردگار در روز میتاق، وی بیشتر از مفاهیم کلامی استفاده کرده است. موضوع اصلی در این میتاق مسئله ایمان و کفر است.^{۵۵} وی البته موضوع محبت را نیز مطرح می‌سازد، اما فقط به عنوان یکی از معانی یا صفتی که در زیر خطاب است بریکم پنهان است. صوفیان دیگر، مانند جنید و حلاج، محبت را جایگزین ایمان می‌کردند، در حالی که مستعمل آن را در ردیف صفات دیگر خداوند از قبیل جمال و جلال و لطف و کبریا قرار می‌دهد.

جمع عقیده متكلمان و عامة اهل سنت با نظریه صوفیه (جنید و حلاج) در آثار دیلمی و مستعمل حاکی از این حقیقت است که این دو عقیده از جهتی به هم نزدیک بوده است. صوفیه نیز همانند عاتمه اهل سنت و متكلمان اشعری و اهل حدیث میتاق را امری واقعی می‌دانستند. ذریات دارای وجودی بودند که خود با وجودی که بعداً در عالم دنیا و نشأة ثانوی به آنان داده می‌شود 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. مستعمل این احساس را نوعی مستقیم داند و می‌گوید ذریات از شنیدن خطاب «تحیر گشتند و حیرت صفت مسکر است». در عین این حیرت و مستقیم، ذریات یا ارواح از عقل نیز برخوردار بودند.^{۵۶} در واقع مخاطبان پروردگار در عالم ذریات با افراد

برداشتند، از بهر آنکه خدای عز و جل همچنان که رب مؤمنان است رب کافران است، و همچنان که مؤمنان مربوب وی اند، کافران مربوب وی اند. پس اسم عام بود و مشتمل کل معانی. [اهم] را خطاب به یک اسم بود و لکن سایع مخالفان مختلف افتدان. گروهی را به صفت کرم بشنوایندند، رجا و انس نصیب ایشان آمد. و گروهی را به صفت هیبت شنوایندند و خانقان و زاهدان آمدند و گروهی را به صفت فعل بشنوایندند سعادت و قربت نصیب ایشان آمد. و گروهی را به صفت عظمت شنوایندند تقطیم و حرمت داشتن نصیب ایشان آمد. و گروهی را به صفت عذاب شنوایندند شقاوت و بُعد نصیب ایشان آمد. و دیگر صفات همچنین «شرح تعرف، ج ۲، ص ۸۴۳ و نیز بنگرید: ج ۴، ص ۱۵۳۷».

۵۵. مستعمل درباره ایمان و نسبت آن با ذریه یا ذریه توضیحات مفصل داده است (بنگرید به: شرح تعرف، ج ۲، ص ۵۲۳).

۵۶. مستعمل با وجود اینکه معتقد است ذریات دارای عقل بوده اند، ولیکن شناخت پروردگار را در روز میتاق شناخت عقلی نمی‌داند. معرفت ذریات از برکت تلقین خداوند به ایشان که گفت است بریکم حاصل شد. پس ذریات «وی را نه به عقل شناختند ولیکن به تلقین وی شناختند» (شرح تعرف، ج ۲، ص ۷۸۴).

روی میل تصدیق می‌کنند و دسته دیگر از روی کراحت. و این معنی در سر ایشان باقی می‌ماند، و در وجود ثانی ایشان، در این جهان، نیز مؤثر واقع می‌شود، به طوری که در دسته اول محبت ظاهر می‌شود و در دسته دوم نه. این دقیقاً همان چیزی است که عامة اهل سنت درباره ایمان می‌گفتند.

دلیلی سپس یک نکته دیگر نیز اضافه می‌کند و آن اختلاف است که در میان ذریات دسته اول وجود دارد. همه ذریاتی که ربویت خدا را طوعاً تصدیق کرده اند در یک رتبه قرار ندارند. اهل محبت (یا اهل ایمان) مراتب مختلف دارند، و این اختلاف از نظافت ترکیب و شریفی و تلحی سرشت ایشان و رفت نفس و همچنین میزان ریاضت و مجاهدة ایشان ناشی می‌شود،

اختلاف مراتب اهل محبت را دیلمی به سرشت مخاطبان و مجاهدت ایشان نسبت داد، اما مستعمل بخاری، شارح تعریف، این اختلاف را هم به اختلاف مخاطبان نسبت می‌دهد و هم به تفاوq که در خطاب هر یک از آنان وجود دارد. وی ذریات را به کافر و مؤمن و سپس مؤمن را نیز به چند گروه تقسیم می‌کند. خطابی که خداوند به مؤمن و کافر می‌کند ظاهراً یکسان است، اما در باطن آن معانی مختلف وجود دارد.

روز میتاق 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 فرو ماند، به همه عمر نفسی تیار برأوردن؛ و یک گروه را خطاب به صفت محبت آمد، مناجات و قرب نصیب ایشان آمد. و دیگر صفت‌ها همچنین.^{۵۷}

۵۷. شرح تعرف، ج ۱، ص ۱۵۳. مستعمل 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 آمد را از پشت آدم بیرون آورد همه را خطاب است بریکم [کرد]. رب اسمی بود عام، از وی دشن و دوست نصیب ←

انسان در این عالم هویت یکسانی داشتند. آنچه در نشأة اول برای هر یک از ما اتفاق افتاده است بخشی از کل وجود ما و سرشت ما را تشکیل داده است. میان نشأة اول و نشأة ثانی حتی نوعی پیوستگی وجود دارد. آنچه در این نشأه برای ما، از حیث نسبت ما با خداوند، پیش می آید نتیجه چیزی است که در نشأة 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.

۵. پاسخ دیگران به پرسش‌هایی که از ابوحامد کرده‌اند

عقایدی که شرح دادیم در زمان ابوحامد کم و بیش در میان مسلمانان شناخته بوده است و مریدان غزالی نیز، از جمله کسی که سؤالات را در این اثر از او کرده است، از آنها بی خبر نبوده‌اند. سؤالاتی که از ابوحامد می‌کنند سؤالات دقیق است که برخاسته از همین عقاید رایج است. پاسخ همه این سؤال‌ها را دیگران تلویحاً داده‌اند. وقتی می‌پرسند: «در آن وقت که ذریات از صلب آدم استخراج کرده شد، ایشان را ظاهری محسوس (یا مخصوص) بود یا نه؟» سؤال کننده احتلاً به عقیده عامه اهل سنت که ذریات را دو دسته سیاه و سفید تقسیم می‌کردد توجه داشته است. بنابراین، عامه اهل سنت و متکلمان ایشان و حق بسیاری از صوفیه به سؤال اول جواب مثبت می‌دادند. وقتی می‌پرسند که آیا ذریات رادل بود که بتواند معرفت پیدا کند یا نه، باز پاسخی که به آن می‌دادند مثبت بود، چه بسیاری از علماء و مفسران و متکلمان و همچنین صوفیه معتقد بودند که ذریات دارای دل و عقل‌اند که با آن خطاب را می‌شنوند و به روییت پروردگار معرفت پیدا می‌کنند.

در مورد سؤال بعدی نیز پاسخ روشن است. همان‌طور که دیدیم عقیده رایج این بود که میان نشأة اول و دوم پیوستگی وجود دارد و ثرہ وجود ذریات در این جهان ظاهر می‌گردد - مؤمنان مؤمن، و کافران کافر می‌شوند. صوفیه نیز همین نکته را در مورد محبت می‌گفتند. در مورد ثرہ وجود ذریات نیز عقیده بر این بود که این ثرہ متناسب با سرشت روح انسان (وازن نظر دیلمی در نتیجه ریاضت و مجاهده) آشکار می‌گردد. مخاطبان است بریکم نیز همه ذریات بودند؛ همه افراد قبلًاً ذریه‌ای بودند و خطاب را شخصاً شنیده‌اند. اقرار و تصدیق ذریات هم البته کامل و قائم 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 اندرونی» نیز ملاحظه کردیم که نویسنده صوفی ما، مستعمل 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 یک 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 یک عالم به میان آمد، عالمی که ذریات در آن هست می‌گردد 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 که می‌گوید «در آن عالم رنج و آسایش و قرب و بعد باشد یا نه؟» باز پاسخ تا حدودی معلوم است. همان‌طور که دیدیم ذریات دارای مراتبی هستند در قرب و بعد. پیامبران از همه به پروردگار نزدیکتراند. 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 ابوحامد خود به عنوان یک متکلم اشعری و یک صوفی به آنها داده باشد. اما، چنانکه ملاحظه خواهیم کرد، غزالی این انتظار را برآورده نمی‌کند. و همین نکته تا حدودی غریب است. ابوحامد در قبال مسئله میناق 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 خود یکی دیگر از دلالتی 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.

ذی روح و غیر ذی روح، زمینی و آسمانی، طبیعی و ماوراء طبیعی، سخن می‌گفت زبان حال می‌گفتند. این تعبیر را غرّالی در اثر حاضر و در آثار دیگر خود، از جمله احیاء علوم‌الدین، به کار برده است و مثالی که برای زبان حال می‌زند سخن گفتن میخ و دیوار با یکدیگر است.^{۵۸} دیوار به میخ می‌گوید که چرا در من فرو می‌روی و میخ در جواب می‌گوید که این سؤال را از چکش بکن که بر سرم می‌کوید. همانطور که دیوار و میخ، هیچ یک نه گوشی دارند و نه زبانی و نه واقعاً با هم گفتگو می‌کنند، سخن گفتن خدا با اشیاء و با ذریات به همین گونه است، یعنی زبان قال نیست بلکه زبان حال است.^{۵۹} بنابراین اشیاء قبل از خطاب گُن و پیش از هست شدن، واقعیت نداشتند، ذرّات یا ذریات بقی آدم نیز موجودات واقعی نبودند تا خطابی را شنیده باشند. بالنتیجه، مسئله داشتن ظاهری محسوس، و داشتن شناوبی و زبان و دل و درک معرفت و احساس لذت بکلی متفق است.

اگر ذریات بقی آدم واقعاً وجود نداشته‌اند، پس معنی میثاق بستن ذریات انسان با خداوند براستی چیست؟ در پاسخ به این سؤال غرّالی از یک مفهوم دیگر که بعضی دیگر از صوفیه برای تفسیر آیه‌الست بربکم و مسئله میثاق به آن استناد کرده‌اند استفاده می‌کند، و آن مفهوم فطرت است.

فطرت و میثاق

لنظ فطرت در اصل قرآنی است، و در چند آیه به کار رفته است، از جمله این آیه که می‌فرماید «فطرة الله التي فطر الناس عليها».^{۶۰} درباره این آیه و بخصوص معنای لنظر «فطرت» صوفیه از قدیم چنها بی‌پیش کشیده‌اند. مثلاً، ابن عطا الادمی (ف. ۹) «فطرة» را به معنای «خلق» می‌داند و می‌گوید: «خلق الله التي خلق الناس عليها، وهو ما حلامهم به في الأزل من السعادة والشقاوة».^{۶۱} بنابراین، فطرت چیزی است که در ازل، و در

۵۸. احیاء، کتاب قواعد العقائد، فصل دوم، مسئله سوم، قسم پنجم.

۵۹. برای توضیح بیشتر درباره زبان حال و استفاده‌ای که غرّالی برای تفسیر بعضی از آیات قرآن از این مفهوم می‌کند رجوع کنید به مقاله نگارنده با عنوان «زبان حال در ادبیات فارسی»، در نظر داشت، سال ۱۷، ش ۲ (تایستان ۱۳۷۹)، ص ۲۵۰-۲۵۲.

۶۰. روم (۳۰)، آیه ۳۰.

۶۱. «تفسیر ابن عطا»، به تصحیح بل نویا، در مجموعه آثار ابوعبد الرحمن سلسی، پیشگفتنه، ص ۱۵۹.

۶. عقیده ابوحامد: میثاق و فطرت

سؤالاتی که از ابوحامد غرّالی شده است متعدد است، اما همه آنها به هم مربوط‌اند. در واقع اصل همه آنها مسئله وجود عالمی دیگر به نام عالم ذر و موجود بودن یا موجود نبودن ذرّیات است. غرّالی خود به این نکته کاملاً توجه داشته است ولذا بحث خود رادر بخش اول منحصر به همین مسئله کرده است. از نظر او عالمی به نام عالم ذر وجود ندارد. عالم 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 ذرّیات را چگونه می‌توان تبیین کرد؟ این سؤال است که غرّالی سعی کرده است آن را به تفصیل پاسخ دهد. خلاصه سخن او این است که از بقی آدم چیزی به مثابه ذرّه وجود نداشته است که قبلًا در صلب آدم بوده باشد و بعداً از آن خارج کرده باشند. این البته بدین معنی نیست که غرّالی 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 یک آیه دیگر مدد گرفته است.

آیه‌ای که منظور ابوحامد است آیه ۴۰ از سوره نحل است که می‌فرماید: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِتَعْلَمَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ تَنْتَهِ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ». خداوند در این آیه تکوین موجودات را موكول به قول کن کرده است. اما همه می‌دانیم که اشیاء قبل از اینکه به وجود آیند گوشی که با آن بشنوند و فرمان ببرند نداشته‌اند. غرّالی در اینجا می‌پرسد:

این کُنْ فرا معدوم گوید پیش از وجود یا پس از وجود؟ اگر فرا معدوم گوید، پیدا نآمده فرمان چون بَرَد؟ و اگر پس از وجود گوید، چون موجود شد به کُنْ چه حاجت بود؟^{۶۲} غرّالی می‌خواهد نتیجه بگیرد که آیه إِنَّمَا قَوْلُنَا لِتَعْلَمَ... را باید به طور ظاهری تفسیر کرد و چنین انگاشت که خداوند واقعاً اشیاء را عاطب قرار می‌دهد و با فرمان کُنْ آنها را هست می‌گرداند. تفسیری که غرّالی از این آیه و آیه میثاق می‌کند این است که می‌گوید: این نوع سخن گفتن در واقع زبان حال است نه زبان قال، و مراد غرّالی از زبان حال همان معنایی است که در عصر غرّالی در ادبیات فارسی از این تعبیر می‌کردند. در زمان ابوحامد غرّالی به شگرد ادبی که در آن شاعر یا نویسنده از زبان موجودات دیگر، اعمّ از

۶۲. متن فتوا، همین کتاب، ص ۷۱-۷۲، س ۲۹-۳۱.

هنگام خلقت، به انسان داده شده است. این معنی، از نظر ابن عطا، در لوح محفوظ هم ثبت شده است و قابل تبدیل نیست.

سهیل بن عبدالله تستری (ف. ۲۸۳) نیز که معاصر ابن عطا بوده است، با توجه به همین آیده، 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 میثاق کرده شد که ذریبات با خداوند بستند. البته، این اقرار کردن زبانی نیست. جایگاه فطرت باطن انسان است.

والباطن موضع الفطرة... و معنی موضع الفطرة الخالقة الّی فطروا علیها، و هو الاقرار و التوحید فيأخذ المیثاق عليهم.^{۶۲}

تستری، چنانکه ملاحظه می‌شود، فطرت را اقرار (به ربوبیت خداوند) و توحید می‌داند. همین مطلب را به جنید هم نسبت داده‌اند. خواجه عبدالله انصاری در طبقات الصوفیه «علم بالله» را از قول جنید به پنج وجه تقسیم کرده و نخستین وجه از وجود پنجمگانه را «علم الفطره» خوانده و این همان علمی است که انسان در نشأة اول در فنای سرمدی با خطاب است بربیکم کسب کرده است.^{۶۳}

باری، همانطور که دیدیم سهیل تستری جایگاه این علم فطرت را باطن انسان معرف می‌کند. اما مراد از این باطن چیست؟ آیا این اقرار و توحید نوعی معرفت است که موجود مدرک و عاقل بدان نائل می‌آید، یا حالتی است که در سرشت و خلقت انسان ایجاد شده است. تستری در اینجا به ما پاسخی غنی دهد، اما غزالی که مانند تستری، و احتمالاً تحت تأثیر او، مسئله میثاق را با مفهوم فطرت ربط داده است، ظاهراً شقّ دوم را اختیار کرده است. از نظر او چیزی که در فطرت یا سرشت انسان مركوز است ایمان است و این ایمان نیز نوعی علم غریزی است که در درون آدمی پنهان شده و ثمره 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 آیه «الست بربیکم» است و دیگری آیه «فطرة الله الّی فطروا علیها».

^{۶۲} سهیل بن عبدالله تستری، المعارضة والرد، ص ۱۱۲.

^{۶۳} انصاری، طبقات الصوفیه، پیشگفته، ص ۱۶۷.

...و هذه العلوم كأنها مضمنة في تلك الغريرة بالنظرية ولكن ظهر في الوجود إذا جرى سبب يخرجها إلى الوجود حتى كان هذه العلوم ليست بشيء وارد عليها من خارج وكأنها كان مستكتة فيها ظهرت، و مثال الماء في الأرض فإنه يظهر بغير البصر ويجتمع و يتميز بالحس لا لأن يساقي إليها شيء جديد، و كذلك الدهن في اللوز و ماء الورد في الورد. ولذلك قال تعالى: وإذا أخذ ربك من بين آدم من ظهورهم ذريتهم و اشهدهم على أنفسهم ألسنة بربكم قالوا بل. فالمراد به إقرار نفوسهم لا إقرار الألسنة، فإنهم اقسموا في إقرار الألسنة حيث وجدت الألسنة والأشخاص إلى مقر وإلى جاهد، ولذلك قال تعالى: ولأن سألكم من خلقهم ليقولن الله. معناه إن اعتبرت إحوالهم شهدت بذلك نفوسهم وباطنهم «فطرة الله التي فطر الناس عليها» أي كل آدمي فطر على الإيمان بالله عزوجل، بل على معرفة الأشياء على ماهي عليه، أعني أنها كالمضمنة فيها لقرب استعدادها للإدراك.^{۶۴}

(و این علمها چنان است که به فطرت در آن غریزه نهفته گشته و لیکن وجود هر یک هنگامی آشکار می‌شود که سبی 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 آیی که در زمین است و با حفر چاه از زمین بیرون می‌آید و جمع می‌شود و حسن آن را تغییر می‌دهد، نه اینکه چیز نوی باشد که نزد آن آورده باشند. و یا مانند روغنی است که در بادام نهفته است یا گلابی که در گل است. ولذا خداوند تعالی فرمود: «و اذا اخذ... قالوا بل. و مراد از این اقرار نفوس آدمی است نه اقرار زیان، جه آدمیان از حيث اقرار زیانی به دو دسته تقسیم می‌شوند. یکی کسانی که اقرار می‌کنند و دیگر کسانی که اقرار غنی کنند (ولی این تقسیم در اینجا وارد نیست، جه همه در پاسخ به خطاب پروردگار اقرار کرده‌اند) و لذا خداوند فرمود: «اگر از ایشان سؤال کنی که خالقان کیست خواهند گفت الله». و معنای آن این است که اگر احوال ایشان را در خالقان کیست خواهند بود. و این ایشان بدان گواهی دهد اکه خالق ایشان خداست) نظر بگیری نفوس و باطنیای ایشان بدان گواهی دهد اکه خالق ایشان خداست) فطرة الله التي فطر الناس عليها يعني 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 تعییه شده، از این رو که استعداد آن به ادراک نزدیک است).

کنار هم گذاشتند دو آیه «الست بربیکم» و «فطرة الله التي فطر الناس عليها» توسط ابوحامد غزالی به این دلیل نیست که این دو آیه واقعاً یک معنی را بیان می‌کنند. در واقع

^{۶۴} ابوحامد غزالی، ایماء علوم الدین، کتاب العلم، باب ۷، بیان حقيقة المقل و اقسامه (ج ۱، ص

۷. محبت ازی

عقیده غزالی درباره میثاق، همان طور که گفتیم، اگرچه در تاریخ تصوّف سابقه داشته است، مغایر عقیده رایج صوفیه است. درواقع، عقیده‌ای که حقیقتاً صوفیانه است همان عقیده‌ای است که جنید و حلاج آن را اظهار کردند. و چیزی که به نظریه جنید و پیروان او جنبه صوفیانه می‌دهد مفهوم محبت است. عامّة اهل سنت و متکلّمان در بحث خود درباره میثاق، مسئله ایمان را مطرح می‌کردند که یک مسئله کلامی است. اما جنید و حلاج به جای ایمان از محبت سخن می‌گفتند.

ارتباط بحث محبت با مسئله میثاق فقط در نظریه صوفیانه مطرح است. همان‌طور که دیدیم، در نظریه جنیدی، محبت انسان در این جهان ثرہ 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 ذریّات، ذریّاتی که دارای گوش و چشم و زبان و دل‌اند، قائل نیست، محبت انسان را در این جهان بدون سایه محبت در عالمی پیش از عالم دنیا توجیه می‌کند. به عبارت دیگر، او به آنچه جنید و دیگران محبت ازی می‌نامیدند قائل نیست، ولی در عین حال به محبتی که پیش از خلقت انسان وجود داشته است قائل است، محبتی که وی آن را قدیم می‌خواند. این دو محبت، اگرچه هر دو ورای زمان‌اند، با هم فرق دارند. محبت ازی محبتی است که خدا نسبت به انسان درازل داشته و بر اثر آن انسان هم محبت 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 علوم‌الدین و کیمیای سعادت به تفصیل شرح داده است. در پرسش و پاسخی که درباره محبت است و به دنبال مسئله عهد است آمده است (فتاوی سوم)، غزالی محبتی را که خداوند به انسان داشته است محبت قدیم می‌خواند، و می‌گوید که این محبت همچون خورشیدی است که انوار آن به همه چیز می‌تابد. محبت انسان به خداوند فقط در این جهان تحقق می‌یابد و آن هم خود پرتوی است از هین آفتاب. ظهور محبت انسان به خداوند هنگامی است که دل انسان از زنگار غفلت پاک شود. پس از پاک شدن آینه دل است که مجال الهی در آن می‌تابد و انسان را عاشق می‌گرداند.

این امر ناشی از برداشت غزالی است. او سعی کرده است نظریه خود را به وسیله این دو آیه تکمیل کند. آیه‌است بربکم را به معنای اقرار و تصدیق باطنی به رویت پروردگار و توحید می‌انگارد و سپس به کمک آیه فطرت این ایمان را حقیقتی عام و فطری - حقیقتی که در فطرت و سرشت انسان مضرم گشته است - معرفی می‌نماید. سخنان ابوحامد در میزان العمل^{۶۴} و کیمیای سعادت نیز این نکته را تأیید می‌کند. در کیمیای سعادت ابتدا درباره معرفت رویت در پیغمبران سخن می‌گوید و سپس می‌نویسد:

گهان میر که این (نوع معرفت) پیغمبران را مخصوص است^{۶۵}، که گوهر همه آدمیان در اصل فطرت شایسته این است. چنانکه هیچ آهن نیست که به اصل فطرت شایسته آن نیست که از وی آینه‌ای آید که صورت عالم را حکایت کند، مگر آنکه زنگار در گوهر وی غواصی کرده باشد و وی را تباہ کرده. همچنین هر دل که حرص دنیا و شهوت معاصری بر وی غالب شده باشد و در وی متنکن گردد و به درجه دین و طبع رسد، این شایستگی در وی باطل شود. و کُل مولوی بولد علی الفطرة فَأَبْوَاهٌ يَهُوَدَانِه وَ يَنْصَرَانِه وَ يَمْجَسَانِه. و از عموم این شایستگی خبر داد حق تعالی بدین عبارت که گفت: اللَّهُ أَكْبَرُ^{۶۶}؟ قالوا: بلى؛ چنانکه اگر کسی گوید که هر عاقل که با وی گویی «نه دو از یکی بیشتر است»؟ گوید که: «بلى این سخن راست بود» اگرچه همه عاقلی این به گوش نشینیده باشد و به زبان نگفته باشد، لیکن همه درون وی بدین تصدیق آگذنه باشد. همچنانکه این فطرت همه آدمیان است، معرفت رویت نیز فطرت همه است. چنانکه گفت باری تعالی: وَلَئِنْ سَأْلُوكُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ؛ وَ گفت: فطرة اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا.^{۶۷}

عبارات که در اینجا از کیمیای سعادت نقل کردیم کاملاً شبیه به پاسخ غزالی در اثر حاضر است. ابوحامد در اینجا سخن از ذریّاتی می‌گوید که خطاب پروردگار را تصدیق کرده‌اند، تصدیق که «به زبان حال» است و از روی «اصل معرفت». این تصدیق اقرار است به اینکه ذرّه آفریننده خود نیست، و علت اینکه ذرّه می‌تواند تصدیق کند آیه «فطرة الله التي فطر الناس عليها» است.

^{۶۴} ابوحامد غزالی، میزان‌العمل، ص ۲۲۴-۵، (ترجمه علی اکبر کشمکشی، تهران ۱۳۷۴، ص ۱۲۱-۱۲۰).

^{۶۵} احتمالاً غزالی در اینجا به تفسیر شتری توجه داشته، چه همان‌طور که دیدیم سهل مخاطب پروردگار در روز میثاق را ذریّه انبیاء می‌دانست.

^{۶۶} ابوحامد غزالی، کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۳۲۱-۳۲۳.

... التذکر ضربان: أحدهما أن يذكر صورة كانت حاضرة الوجود في قلبه لكن غابت بعد الوجود، والآخر أن يذكر صورة كانت مضمونة فيه بالفطرة.^{۶۹}

(التذکر دو گونه است: یکی آنکه صورق را یاد کند که حضور آن در دل موجود بوده باشد، ولکن پس از وجود غایب شده، و دوم آنکه صورق در او [به فطرت] متضمن باشد).^{۷۰}

تذکر از نظر جنید و صوفیانی که به وجود عالم ذر و محبت ازی قائل بودند تذکر نوع اول است. اما غرّالی به نوع دوم قائل است. انسان بر اثر مجاهدت و پاک کردن آینه دل صورقی از پروردگار را مشاهده می‌کند. اما این صورت در دل وجود نداشته است، بلکه فطرت انسان متضمن آن بوده است. معنای کلمات غرّالی در مورد تذکر نوع اول کاملاً روش است. مفهوم کلیدی در اینجا مفهوم «وجود» است. صورت پروردگار هیچ گاه در دل حاضر نبوده است تا بعداً غایب شده باشد. اما آنچه غرّالی درباره تذکر نوع دوم می‌گوید چندان روش نیست. چگونه ممکن است دل انسان بالفطره متضمن صورقی باشد؟ این اشکال به طور کلی در نظریه غرّالی درباره فطرت و تفسیری که از آیه السُّتْ بربکم می‌کند وجود دارد. ابوحامد حق دارد که وجود حیات پیش از حیات دنیوی را انکار کند. موجود انگاشتن ذریات و شنیدن و دیدن و سخن گفتن ایشان برای او قابل قبول نیست، و می‌تواند آن را رد کند. اما همین که خود او در صدد بر منی آید که آیه السُّتْ بربکم را با استفاده از مفهوم فطرت تفسیر کند و سعی می‌کند که بدون پذیرفتن محبت و معرفت ازی محبت انسان را تبیین کند، آنگاه خودش هم دچار مشکلات دیگر می‌شود. این مشکلات از اینجا ناشی می‌شود که غرّالی نمی‌تواند آیه فوق را نادیده بگیرد، و در ضمن نمی‌خواهد بگوید که محبت انسان در این جهان و شناختی که به پروردگار پیدا می‌کند از خارج وارد شده است. او هم می‌خواهد محبت و معرفت انسان به پروردگار را نتیجه تذکر بداند و هم در عین حال می‌خواهد منکر محبت و معرفت ازی شود، و از اینجاست که مشکلاتی را برای خود می‌آفریند.

۶۹. احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۸۷
۷۰. احیاء، ترجمه فارسی، ربع عبادات، ص ۱۹۷-۸.

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

پاسخ سؤال فوق از نظر جنید و جنیدیان روشن است. جنید و صوفیانی که از نظریه او پیروی کرده و به ازی بودن محبت قائل بوده‌اند^{۷۱} معتقد بودند که اولین دیدار یا «نظر اول» در عالم ذر اتفاق افتاده است. ارواح بنی آدم در روز میثاق پروردگار را بی‌واسطه دیده‌اند و با این دیدار محبت او را به دل گرفته‌اند. این محبت ازی 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 ازی هنوز هم در اعماق دل انسان، یا در سرّ او، باقی است، ولی انسان در شرایط معمولی آن را به یاد نمی‌آورد. کاری که او باید بکند یادآوری است، و این یادآوری یا تذکر از راه رفع موانع و حجابها انجام می‌گیرد. وقتی که سالک بر اثر مجاهدت و تزکیه نفس و زدودن زنگار از آینه دل موفق به دیدار جمال پروردگار شد، همان تجربه ازی در او تکرار می‌شود و بار دیگر محبت می‌گردد.

نظریه فوق مبنی بر اعتقادی است که صوفیه به وجود عالم ذر و دیدار جمال پروردگار و شنیدن کلام او توسط ارواح داشتند. اما از آنجا که ابوحامد به وجود بالفعل چنین عالمی معتقد نیست، محبت انسان به خدا را نیز به گونه‌ای دیگر تبیین می‌کند. سالک البته بر اثر مجاهدت و تزکیه نفس و زدودن زنگار از آینه دل موفق به دیدن پروردگار می‌شود و به موجب آن عاشق می‌شود. اما این عشق و محبت مسیویق به سابقه‌ای نیست. چیزی به نام محبت ازی وجود ندارد. معنای تذکر نیز به یاد آوردن یک معرفت ازی نیست. درواقع غرّالی از برای لفظ تذکر معنای دیگری، غیر از آنچه جنید و صوفیانی که به محبت ازی قائل بودند، در نظر می‌گیرد.

ابوحامد نظر خود را درباره تذکر در کتاب احیاء علوم الدین شرح داده است. مطابق که وی در آنجا گفته است درواقع بخشی از نظریه کلی او درباره میثاق است. می‌نویسد:

۷۱. از جمله صوفیانی که در قرن چهارم و اوایل قرن پنجم به محبت ازی قائل بوده‌اند ابواسحق کازرونی (ف. ۴۲۶) است. ابواسحق که متأثر از تصوّف مشاعغ بنداد بوده است در تفسیر آیه «یعنیم و یحبوه» محبت حق تعالیٰ با مؤمنان را ازی خوانده ولی هیچ اشاره‌ای به میثاق و عهد السُّتْ نکرده است (بنگرید به فردوس المرشدیه، ص ۲۶۸-۹).

عهد است به عنوان میثاق عاشقانه و امری واقعی نگاه می‌کرد. مشایخ دیگر نیز مطمئناً بودند و شاید به همین دلیل است که بعضی از مریدان ابوحامد او در این باب فتوا خواسته‌اند. حتی برادر کوچک ابوحامد، احمد غزالی، نیز که در بسیاری از مسائل با برادر خود هم عقیده بود در باب مسئله میثاق یا عهد است با او موافق نبود.

عقيدة احمد غزالی

احمد غزالی عقیده خود به عهد است را هم در کتاب التجوید فی کلمة التوحید بیان کرده است و هم در کتاب سوانح کتاب التجوید به عربی است و مؤلف در آن عقاید کلامی خود را مطرح کرده است. در آنجا وی ذریيات را به دو دسته تقسیم کرده است، یک دسته کسانی که از روی میل و رغبت (طوعاً) پاسخ بلکه دسته دیگر کسانی که از روی اکراه و بی میل (کرهاً). دسته اول متعلق به عالم فضل الهی بودند و دسته دوم متعلق به عالم عدل. خداوند قبل از اینکه به این دو دسته خطاب کند، به آنان آلت فهم و سمع و نطق، یعنی عقل و گوش و زبان، هم عنایت کرده است.

آخرهم من ظهر آدم علی هیئت الدّر، ثم فرقهم فرقتين و جعلهم عالیین: فعالم الفضل عن بینه و عالم العدل عن شاله. ثم خلق لهم آلة الفهم والسمع والنطق. ثم خاطبهم و «أشهدهم على انفسهم»، الآية. فأقر الكل بالوحدانية وأذعنوا بالفردانية، فقالوا: بل، فعالم الفضل قالوا بل طائعين مسرعين و عالم العدل قالوا بل كارهين متناقلين.^{۷۴}

حدادهای که در اینجا شرح داده شده است مربوط به عالمی است پیش از عالمی که ما هم اکنون در آن به سر می‌بریم و احمد غزالی آن را عالم قدرت می‌خواند. عالم کنونی عالم حکمت است. پس از این که خداوند این عهد را در عالم قدرت با هر دو دسته از ذریيات بست، آنان را به عالم حکمت می‌آورد، و وقتی ذریيات به این عالم می‌آیند مطابق سرشت خود عمل می‌کنند، یعنی ذریيات عالم فضل با اعتقاد راستین به عهد خود وفا می‌کنند، درحالی که ذریيات عالم عدل با اعتقاد دروغین بل می‌گویند و به آن عهد خیانت می‌کنند.

فَلَمَّا خَرَجُوا مِنْ عَالَمِ الْقَدْرَةِ إِلَى عَالَمِ الْحَكْمَةِ ظَهَرَ مِنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ مَا كَانَ يَضْرِبُهُ مِنْ تَوْحِيدٍ وَجَحْوَدٍ، فَعَالَمُ الْفَضْلِ قَالُوا بَلْ مَعَ اعْتِقَادِ الصَّدْقِ فَوَفَوا بِعَهْدِهِ وَحَافَظُوا عَلَى

۸. شکست عقیده ابوحامد و پیروزی مذهب محبت

اشکالاتی که از بحث غزالی درباره مسئله میثاق و عهد است پدید می‌آید فقط در نظریه‌ای که او برای حل این مسئله پیشنهاد می‌کند نیست. انکار وجود عالم ذر و انکار واقعیت داشتن میثاق و بالفعل بودن محبت و معرفت در ازل بخش مهمی از مابعد الطبيعة عشق را در تصوّف و در شعر صوفیانه و عاشقانه فارسی متزلزل می‌سازد. ولی این تزلزل عملاً صورت نگرفته است، به دلیل اینکه عقیده ابوحامد مورد قبول صوفیه واقع نشده است.^{۷۱} عقیده‌ای که پس از غزالی مورد قبول واقع شد عقیده جنید و امثال اوست.

سخنان ابوالحسن خرقانی

این عقیده پیش از ابوحامد غزالی در میان بعضی از مشایخ صوفیه خراسان پیدا شده بود. یکی از این مشایخ ابوالحسن خرقانی (۳۵۲-۴۲۵) است که می‌گوید: «الست بربکم را بعضی شنیدند که: نه من خدام؟ و بعضی شنیدند که: نه من دوست شام؟ و بعضی شنیدند که: نه همه من؟»^{۷۲} در جای دیگر، از او نقل کرده‌اند که گفت:

خداؤندا، با من به دو وجه معامله کن، یکی آنکه وقت نزع ملک الموت را برابر من مفرست، که مرا با او خصوصت شود، بنابر آنکه من جان از او نستدهام که بدو باز دهم. مرا جان تو داده‌ای، هم تو بخواه. بین که چیگونه باز خواهم داد.

مصرع: از تو گفتن بدءاً ز ما دادن.

دوم آنکه چون مرا در گور نهند ملایک سؤال بر من مفرست که جواب من همان است که یک بار گفتم: الست بربکم؟ قالوا بل.^{۷۳}

ابوالحسن خرقانی تنها صوفی نبود که در قرن چهارم و پنجم در خراسان به موضوع

۷۱. البه عقیده غزالی درباره میثاق در میان علمای بدون طرفدار هم نبوده است. یکی از طرفداران او رشیدالدین فضل الله همدانی است که در توضیحات رشیدی رساله‌ای را به تصریر آیه است بربکم اختصاص داده و خطاب خداوند را مانند غزالی زیان حال دانسته است. (نسخه خطی احمد ثالث، شماره ۲۰۰، ورق ۲۱۲ به بعد).

۷۲. عطار، تذكرة الاولیاء، ص ۶۹۱.

۷۳. ضباء الدین نخشی، سلک السلوک، ص ۸۹-۹۰.

۷۴. احمد غزالی، التجوید فی کلمة التوحید، ص ۲۶-۷.

میثاقه، و عالم العدل قالوا بل مع اعتقاد المจحود فخانوا العهد و ضيعوا الميثاق.^{۷۵}

در سوانح موضوع عهد است از دیدگاه دیگری مطرح شده است. سوانح که به فارسی است تماماً درباره عشق است و احمد غزالی در آن مابعد الطبيعة عشق صوفیانه را شرح داده است. مستله میثاق نیز به عنوان یکی از مسائل عشق و محبت در این کتاب مطرح شده است.

احمد در فصل ۳۳ سوانح به خطاب است بربکم اشاره کرده و آن را داغی دانسته است که مشوق در ازل بر جان عاشق نهاده است. پس ذریبات بني آدم، از نظر احمد، ارواح یا جانهای آدمی است. وجود ارواح نیز، قبل از ورود آنها به عالم جسمانی، از نظر احمد، محقق است. بالتبیجه ذریبات موجود بوده‌اند. عالم ذریبات که در کتاب تجوید عالم قدرت خوانده شده همان عالم ارواح است که احمد غزالی آن را در سوانح، 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 او در فصل اول کتاب سوانح بدین گونه بیان کرده است.

روح جون از عدم به وجود آمد، بر سر حد وجود، عشق منتظر مرکب روح بود. در بد و وجود ندانم تا چه مزاج افتاد؛ اگر ذات روح آمد، صفت ذات عشق آمد. خانه خالی یافت، جای بگرفت.^{۷۶}

بدین ترتیب، روح و عشق در سرحد وجود هماغوش می‌گردند. این هماغوشی نیز با خطاب است بربکم تحقق می‌یابد. مشوق ازل 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 است بربکم آنجا بار نهاده است.^{۷۷}

عشق، بنابراین، معنایی است ازی. و در این جهان، وقتی روح آدمی، (البته روح کسانی که متعلق به عالم فضل‌اند) بر اثر زدودن زنگار از دل، بار دیگر عاشق می‌شود، در واقع همان عشق ازی است که در او آشکار می‌گردد. از اینجاست که احمد، بلا فاصله پس از عبارت فوق، می‌نویسد:

اگر پرده‌ها شفاف آید، او نیز در درون حجب بتاخد.^{۷۸}

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 عین‌القضاء همدانی (مقتول به سال ۵۲۵) می‌توان ملاحظه کرد.

عقيدة عین‌القضاء

عین‌القضاء نیز مانند احمد غزالی، و به خلاف ابوحامد، به واقعی بودن میثاق و به وجود عالم ذریائی است و عشق را حقيقة 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:^{۷۹}

عشق ازلی را چون آوردن در میان جان و دل پنهان بود. چون که در این جهان محجوب آمد راه با سر عشق نیزد و عشق خود او را شیفته و مدهوش می‌داشت، و او خود نداند^{۸۰} 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 برداخت، چیزی از آن تجربه را به یاد می‌آورد.

اول مقام از مقام مرد رونده این باشد که درمانده و مت Hwyی باشد. داند که او را حالت

.۷۸. همانجا.

.۷۹. عین‌القضاء همدانی، تهدیات، ص ۱۰۸.

.۸۰. در متن «می‌داند» 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. فعل «می‌دانست» هم ظاهراً باید «می‌دارد» باشد.

.۷۵. همان، ص ۲۷.

.۷۶. احمد غزالی، سوانح، ص ۲.

.۷۷. همان، ص ۲۸.

افزوden «دیدن» به «شنیدن» قبلًا نیز در کتاب دیلمی مطرح شده بود.^{۸۳} در خراسان نیز، ابوالحسن خرقانی دیدن روی خدا و شنیدن کلام او را با هم می‌دانست، چنانکه از قول او نقل کرده‌اند که گفت: «کلام بی‌مشاهده نبود». ^{۸۴} ولی تأکید عین‌القضاء بر این موضوع گام دیگری است در جهت تکمیل نظریه میثاق و بحث عشق. موضوع دیدن پروردگار در روز میثاق موجب می‌شود که نظریه صوفیانه ما با یک مسئله اساسی دیگر در کلام و تصوّف پیوند یابد و آن بحث رؤیت یا دیدار خداوند است.

دیدار خدا

مسئله رؤیت پروردگار یکی از موضوعات عمیق و گستردۀ کلامی و عرفانی است، و همان‌طور که نگارنده در جای دیگر توضیح داده است،^{۸۵} مسئله دراصل بر سر جایز بودن رؤیت خدا در آخرت بوده است. در مقابل معزاله 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 معزاله و جهمیه اختلاف نداشتند. اما برای عده‌ای از ایشان و بخصوص برای بسیاری از مشائخ 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 وجود عالمی که در آن ارواح بنی آدم با خداوند عهد بستند، بعد دیگری به مسئله رؤیت می‌بخشید. کسانی که میثاق را واقعی می‌دانستند و می‌گفتند که در آن روز ارواح عاشق شده‌اند، این عشق را نتیجه دیدار معشوق ازی می‌دانستند. بنابراین، صوفیانی که به سه حیات قائل بودند و اصل محبت انسان با خدا را محبت ازی می‌دانستند معتقد بودند که ارواح، پیش از اینکه به دنیا آیند، پروردگار خود را دیده‌اند،^{۸۶} ولذا بحث دیدار نه فقط به آخرت یا حتی دنیا، بلکه به عالم ذریّات نیز مربوط می‌شد.

.۸۳ رجوع کنید به همین کتاب، پیشتر، ص ۴۲-۳

.۸۴ عطار، تذكرة الاولیاء، ص ۷۰-۴

.۸۵ در رؤیت ماه در آستان، تهران ۱۳۷۵

.۸۶ همان، ص ۷-۱۵۶

الست بریکم بوده است. اما جز خیال از آن با وی غانده باشد، و در آن خیال متغیر مانده باشد.

یک روز گذر کردم در کوی تو من ناگاه شدم شیفتۀ روی تو من
بنواز مرا که از پی بوی تو من مانده شب و روز در تکابوی تو من
طالب گوید: کاشکی یک بار دیگر با سر آن حالت افتادمی تا نشان راه خود با دست
آوردمی که راه خیال چنان نباشد که راه عیان.^{۸۷}

ابو-حامد در پاسخ به سوالات نخستین از تخلیهایی یاد کرد که در خواب و بیداری درباره میثاق و عهدالست پدید می‌آید، و از آنجاکه وی اصل میثاق را واقعی نمی‌دانست، این خیالات را نیز باطل و موهم می‌انگاشت. اما برای عین‌القضاء که به واقعیت میثاق قائل است خیالاتی که برای سالک پیش می‌آید باطل نیست بلکه حق است. میثاق یک تجربه حقیق و عیانی بوده است و در این جهان این تجربه تکرار شدنی است. اما پیش از اینکه آن تجربه عیانی تکرار شود، تصوّری در خیال زنده می‌شود. بنابراین، عین‌القضاء خیالاتی را که غرّاً باطل می‌خواند، حق می‌داند. همین خیالات است که بعداً منشأ بسیاری از صحنه‌پردازیهای شعرای صوفی می‌گردد.

نکته مهم دیگری که عین‌القضاء در اینجا مطرح کرده است موضوع «معاینه» است. میثاق به صورت خطاب و جواب است، یعنی از راه گوش ادراک می‌شود. ولی عین‌القضاء وقتی که به تجربه عیانی اشاره می‌کند پای دیدن را نیز به میان می‌کشد.

ای عزیز، یاد آر آن روز که جال است بریکم بر تو جلوه می‌کردن و ساع و ان آخر
من المُشْرِكِينَ استَجَازَكَ فَأَجْرَهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ (توبه، ۶) می‌شنیدی. هیچ جان نبود
که نه وی را بدید، و هیچ گوش نبود الا که از وی ساع قرآن بشنید.^{۸۸}

پس ادراکات ذریّات یا ارواح فقط شنیدن نیست. قبل از شنیدن دیدن است. «هیچ جان نبود که نه وی را بدید». در این‌اقای هم که قبلًاً نقل کردیم عین‌القضاء به همین ادراک اشاره کرده بود: «ناگاه شدم شیفتۀ روی تو من».

.۸۱ همان، ص ۱۰۹

.۸۲ همان، ص ۱۰۶

همین دیدار است که صوفیه توانستند حقانیت تجربه‌های عرفانی، تجربه‌هایی که به خیال و رؤیا مربوط می‌شد، اثبات کنند.

تصوّف عاشقانه احمد غزالی و شاگردش عین القضاة همدانی ارتباط این نوع تجربه‌ها را با دیدار محبوب ازی در روز میثاق به خوبی نشان می‌دهد. سخنان احمد غزالی در این باره تا حدودی بجمل است ولی در عین حال عمیق؛ لکن سخنان عین القضاة مفصل است و اهمیت مسئله دیدار محبوب ازی و ارتباط آن با تجربه‌های عرفانی را به وضوح بیشتر نشان می‌دهد. نیرویی که انسان را از لحاظ معنوی به حرکت و مجاهده وامی دارد از نظر عین القضاة شوق است. انسان فطرتاً مشتاق و عاشق است و آرزو می‌کند که جمال مشوق را که پروردگار اوست بییند. این شوق نتیجه دیداری است که به روح آدمی دست داده است. عشق با نظر آغاز می‌شود، و بر اثر دوری عاشق از مشوق شوق پدید می‌آید. اگر جان آدمی جمال مشوق را ندیده بود، در این جهان غمی توانست عاشق و مشتاق لقای پروردگار باشد، و اگر در این جهان نتواند جمال مشوق را درک کند، در آخرت هم موفق به دیدار پروردگار نخواهد شد.^{۸۹} بنابراین، دیدار خدا در آخرت مستلزم عشق و معزفته به او در دنیاست و این عشق هم مستلزم عشق ازی و دیدار مشوق در ازی یعنی در روز میثاق است.

دیدار خداوند در ازی و در آخرت مهمترین تجربه‌های معنوی در تصوّف است، و این اهمیت زمانی به درستی معلوم می‌شود که ما رابطه آنها را با یکدیگر در نظر بگیریم. دیدار ازی و دیدار اخروی، که یکی به گذشته مربوط است و دیگری به آینده، در یک 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 مشاعر 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 ازی و ابدی است. سفری است که بدایت آن در روز میثاق است و نهایت آن در بالای بهشت، و در مجلس دیدار.

۸۹ درباره شوق و رابطه آن با دیدار خدا، بنگرید به رؤیت ماه در آسان، باهای هفتم و هشتم.

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 ازی و بالنتیجه دیدار خداوند در ازی 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.^{۸۷}

عقيدة ابوحامد غزالی در مورد دیدار خدا بیشتر تحت تأثیر عقيدة متکلمان بود. نظر صوفیانی که، مانند جنید و احمد غزالی و عین القضاة همدانی، به وجود عالم ذر و محبت ازی معتقد بودند کاملاً با عقيدة ابوحامد فرق داشت. مسئله دیدار برای صوفیانی که بر محبت و عشق تأکید می‌ورزیدند، صرفاً یک مسئله عقیدتی و کلامی نبود. دیدار خدا بالاترین و عالی ترین 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.^{۸۸} هنگامی که بحث رویت خدا در دنیا در نزد صوفیه مطرح شد، این موضوع در ابتداء کمرنگ بود و تحت الشعاع مسئله رویت اخروی قرار داشت. ولی بتدریج دیدار خدا در دنیا اهمیت بیشتری در تصوّف پیدا کرد، و یکی از علل پررنگ شدن این مسئله طرح موضوع میثاق و عهد است و محبت ازی بود.

همان‌طور که قبل اگفتیم، تفسیر صوفیانه آیه‌الست بربکم و مسئله محبت ازی از نیمة دوم قرن سوم، و بخصوص با جنید و ابوسعید خراز و ابن عطا و حلاج، آغاز شد. این موضوع به مدّت دو قرن به متزله بذری بود که در زمین تصوّف 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 نهال تبدیل شد. در همین دوره بود که تصوّف عاشقانه خراسان شکل گرفت و صوفیه از مسئله محبت ازی و عهد است به عنوان یکی از ارکان اصلی تصوّف عاشقانه استفاده کردند. دیدار خداوند در روز میثاق نیز یکی از شاخه‌های مهم همین شجره بود. بر اساس

۸۷ برای توضیح بیشتر بنگرید به: همان، ص ۱۵۷-۸.
۸۸ همان، ص ۱۲۰.

جاسوسی حواس باز رهد». ^{۹۴} عین القضا نیز، با توجه به دیدار ازلى و اخروى، از هين تجربه در عالم خیال ياد مى کند. عشق ازلى، به قول عین القضا، در میان جان و دل انسان پنهان است و «شغلهای دینی و دنیوی فیگذار که عشق لمیزلى رخت بر صحراي صورت آرد». ^{۹۵} اين شغلهای دینی و دنیوی، يا به قول احمد غزالی «عاليق و عوايق اينجايی»، حجابهاي است که ميان روح و معشوق ازلى حائل شده است. وظيفه انسان در اينجا اين است که کوشش کند تا اين حجابها را از ميان بردارد. اما رفع كامل حجابها فقط در آخرت صورت مى گيرد. در آنجاست که ارواح مشتاق موفق به دیدار جمال معشوق خواهند شد. در اين جهان، فقط تعدادی از حجابها از مقابل چشم دل برداشته مى شود و انسان موفق به دیدار معشوق مى شود، آن هم در پرده خيال.

حجابها برگاشت تا به واسطه آن حجابها بعضی را فراموش شد و بعضی را خود راه نهند تا مقام اول، و کار بعضی موقف آمد بر قیامت و بعضی جز اين فیگويند:

اول که بُتم شراب صافی بِدُرد می داد دلم ز من بدین حیله ببرد
وآنگاه مرا به دام هجران بسپرد بازار چین کنند با غرچه و کرد ^{۹۶}

در ابيات فوق بعضی از مهمترین الفاظ رمزی زبان عشق را که شعرای فارسی زبان در زمان عین القضا و پس از او به کرّات استعمال کرده‌اند ملاحظه می‌کنیم، و می‌بینیم که چگونه معانی «بت»، «شراب»، «شراب صافی»، «دُرد»، «هجران» و مفاهيم عشق و دلدادگي همه مبتنی بر نظرية صوفيانه «عهد الست» است. بت پروردگاري است که در روز ميثاق 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 بـ واسطه و بدون حجاب دیده‌اند. عيان شدن روی معشوق «شراب صافی بـ دُرد» خوانده شده است. با ديدن روی معشوق، يانوشیدن صافی بـ دُرد، جانها همه دلداده معشوق شده‌اند. پس از آن، ارواح را به اين عالم آورده‌اند و به هجران مبتلا کرده‌اند. در اينجا اگر توفيق دست دهد و ارواح جامي از باده الست بنوشنده، اين شراب صافی خواهد بود. مستقی

این معنی را احمد غزالی در باره عشق که همسفر روح است بدین گونه بيان کرده است: «او مرغ ازلى است، اينجا که آمده است سافر ابد آمده است. اينجا روی به ذيده حدثان نماید، که نه هر خانه آشیان او را شاید که آشیان از جلالت ازلى داشته است». ^{۹۰} با توجه به اين سه مرحله در سفر عشق، ازلى و ابد و حال (يا وقت)، احمد غزالی سه مرتبه برای دیدار قائل مى شود، يكی دیداری که در ازلى دست داده است، و دیگر دیداری که در ابد يا در آخرت نصیب روح خواهد گردید، و سوم دیداری که در حیات کنونی دست دهد. دیدار ازلى از همه کاملتر است، چه عشق روح به پروردگار در آنجا بازتاب عشق پروردگار به روح بود. «یحتمهم چندان نزل افگنده بود آن گدارا پیش از آمدن او که الى ابد الآباد نوش مى گند هنوز باقی بود». ^{۹۱} کمال دیدار پروردگار در روز ميثاق به حدی است که روح نه در اين جهان و نه حتى در آخرت مى تواند مجددأ به آن برسد. «جواغردا، نزل که در ازلى افگنند جز در ابد چون استيفا توان کرد؟ لابل نزلی که قدم در ازلى افگند حدثان در ابد چون استيفا تواند کرد؟» ^{۹۲}

در هين جا، چنانکه ملاحظه مى شود، احمد غزالی به نقش دیدار دنیوی اشاره کرده است. در جای دیگر، وي منکر شناخت کامل عشق توسط «دیده علم» شده، مى نويسد: «هرگز روی جمال به کمال به دیده علم ننموده است و تهاید». اما، در عین حال، شناخت ناقص عشق ممکن است، و آن وقتی است که چشم دل صورت معشوق را در عالم خيال يا در لوح دل ببیند.

تا بدايت عشق بود، در فراق فوت از خيال بود. و آن مطالعه دیده علم است صورت را که در درون مثبت شده است. ^{۹۳}

این دیدار قلبي، در عالم خيال، را احمد غزالی موقف به وقتی مى داند که روح «از عاليق و عوايق اينجايی و را هرد و از پندار علم و هندسه و هم و فيلسوف خيال و

.۹۰. سوانح، فصل ۹، ص ۱۲.

.۹۱. همان، فصل ۸، ص ۱۲.

.۹۲. همانجا.

.۹۳. سوانح، فصل ۲۹، ص ۲۶. هچنین بنگرید به فصل ۳۷ («... يك نکته از نکت او روی به دیده علم نماید، که از روی لوح دل بيش از اين ممکن نیست که از او یايانی یا نشان تواند داد. اما در عالم خيال تا روی خود را فراماید، گاه بود که نشانی دارد علـ التین و گاه بود که ندارد»).

.۹۴. همان، فصل ۹، ص ۱۳.

.۹۵. تمهيدات، ص ۱۰۶.

.۹۶. همانجا.

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

این ایيات از نظر مبیدی 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.

ایيات فوق در کتاب سوانح بلا فاصله پس از آیه «یحبهم و یحبونه» 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 (ف. ۵۳۴) در کتاب روح الأدوار توضیح داده است.

معنای ظاهرآبیش از هر کس در عصر خود بر آیه میثاق و موضوع محبت است 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 عاشق با معشوق می‌بندد. جنبه ظاهری میثاق بالست بربرکم و جنبه باطنی آن با یحبهم و یحبونه بیان شده است.

هرچند که با ظواهر گفت: الاست بربرکم، نه من خداوند شهام؟ از آنجا که خطاب باطن است و آن خطاب یحبهم و یحبونه است، می‌گفت: من دوست شهام...^{۱۰۰} آنکه گفت الاست بربرکم آن وقت سلطانی راندن بود، و اما آنکه گفت یحبهم و یحبونه آن وقت نواختن بود. در مذهب محبت هم لطف بیاید و هم فهر، هم نواخت و هم گداخت...^{۱۰۱}

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

جانها در این جهان از خیال است، خیال از آن بت. صورتی است از شاهد ازلی که در پرده خیال نقش می‌بندد.

سخنان عین القضاة و ایيات او بیانگر یک عقیده شخصی و مختص به او نیست. این مطالب در حقیقت بخش مهمی از مابعد الطیبیه شعر عاشقانه و صوفیانه زبان فارسی را بازگو می‌کند. در حقیقت عقیده ابوحامد است که جنبه شخصی دارد و در تاریخ تصوف خراسان یک عقیده استثنایی به شمار می‌آید.

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

سخنان مبیدی و سمعانی

یکی از این دو نویسنده مفسر معروف ابوالفضل مبیدی است که قبلانیز به تفسیر او اشاره کردیم. مبیدی در تفسیر عرفانی آیه الاست بربرکم (النوبة الثالثة) دقیقاً از عقیده جنیدی درباره میثاق سخن گفته است. وی البته خود را شاگرد خواجه عبدالله انصاری معرفی می‌کند و در تفسیر آیه الاست بربرکم سخن حلاج را از زبان خواجه نقل می‌کند که گفت: «داعی و مجیب یکی است». ^{۱۰۲} با وجود ارتباطی که میان مبیدی و خواجه عبدالله وجود داشته است، این مفسر در اصطلاحات و تعبیری که به کار می‌برد تا حدودی تحت تأثیر احمد غزالی و مكتب او بوده است. تأثیر احمد غزالی در تفسیری که مبیدی از آیه الاست بربرکم می‌کند دیده می‌شود. میثاق و عهد است، به قول او، «اشارت است به بدایت احوال دوستان و بستن پیان و عهد دوستی با ایشان، روز اول در عهد ازل که حق بود حاضر و حقیقت حاصل». ^{۱۰۳} مبیدی از این واقعه به عنوان «مجلس انس» یاد می‌کند، مجلسی که ارواح عاشق «از جام محبت شراب عشق» نوشیده‌اند. و آنگاه بخشی از ایيات را نقل می‌کند که احمد غزالی در سوانح آورده است.^{۱۰۴}

۹۷. ابوالفضل مبیدی، کشف الاسرار، ج ۲، ص ۷۹۶.

۹۸. همان، ص ۷۹۲.

۹۹. سوانح، فصل ۱، ص ۳؛ کشف الاسرار، ج ۳، ص ۷۹۴.

۱۰۰. شهاب الدین منصور سمعانی، روح الأدوار، ص ۵۱۲.
۱۰۱. همان، ص ۵۱۳.

خانه از تجربید بود و جامه از تفrid بود
لهمه از توحید بود و شربت از افضال بود
هر قدر که دست غیب آمد به سوی دوستان
از شراب دولت اقبال مالامال بود
از قبول و از وصول و از بقا و از لقا
روزمان مسعود بود و قبله مان اقبال بود

۹. نسخه‌های خطی و چگونگی تصحیح فتوی

فتوای «عهدالست» بار اول از روی مجموعه خطی کتابخانه چستربیتی (شماره ۳۶۸۲) چاپ شده بود. این اثر در مجموعه مزبور دومین فتوابود. تاریخ کتابت مجموعه مزبور ۸۰۶ است. در چاپ حاضر، علاوه بر نسخه چستربیتی، از یک نسخه خطی دیگر نیز استفاده شده است و آن مجموعه خطی کتابخانه حمیدیه (شماره ۱۴۴۷) است. آثار موجود در این نسخه از تاریخ ۷۵۰ تا ۸۱۱ کتابت شده است. میکروفیلم این مجموعه در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (به شماره ۱۹۵) و نیز عکس آن (به شماره ۲۸۳۲-۵) موجود است.^{۱۰۵} در این مجموعه فتواهای فارسی دیگری از ابوحامد موجود است. متن فتواهای این نسخه روی هم رفته صحیح‌تر از مجموعه چستربیتی است. رمز نسخه چستربیتی^{۱۰۶} و رمز نسخه حمیدیه^{۱۰۷} است.

در نسخه چستربیتی فتوای مربوط به مسئله «محبت خدا به انسان و محبت انسان به خدا» مستقل از فتوای «عهدالست» نبود و به همین دلیل در چاپ اول این دو فتوا همراه با هم چاپ شد. ولی در چاپ حاضر، براساس نسخه حمیدیه، این دو اثر مستقل از هم و به عنوان دو فتواست. فتوای «محبت خداوند به انسان و محبت انسان به خدا» سومین فتوا در کتاب حاضر است.

^{۱۰۵}. محمدتقی داشنپژوه، فهرست میکروفنیهای کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۱، ص ۴۲۲.

امروز مدارکارهای بریکم، فردا قرارکارهای بریکم و بیکونه، امروز بساط است بریکم از طی خود باز کردند، نماز و روزه و حج و جهاد به صوراً آمد، فردا ترا در آن عالم حشر کنند و بساط بیکم و بیکونه نشر کنند، نه روزه بود و نه نماز، همه خب بود و ناز.^{۱۰۶}

بساط بیکم و بیکونه هرچند که در آخرت پنهان می‌شود، در همین جهان نیز دلها مست شراب محبت است، شرابی که در روز میثاق به جانها داده‌اند.

تعابیر شاعرانه‌ای که در اینجا به کار برده‌ایم تعابیری است که خود معانی به کار برده است. کتاب معانی به نظر است، که در ضمن ایات بسیاری هم در آن نقل شده است. اما زبان او عمده‌ای شاعرانه است، و این زبان شاعرانه بخصوص هنگامی که او می‌خواهد درباره عشق سخن بگوید جلوه می‌نماید. در وصف صحنه میثاق نیز وی از همین زبان شاعرانه استفاده می‌کند. مثلًا در یک جا می‌نویسد:

ای درویش، به آن ساغری که ایشان شراب خوردن در کل کون کسی نیارست خورد.
جام خاص و عام ملک از این درنگذشت: بلْ عبادُ مُكَرْمُون (انیاء، ۲۶). اما جام عهد محبت بیکم در هزار هزار عالم جز آدمیان نشکیدند.^{۱۰۷}

و اما شاعرانه‌ترین وصف که معانی از میثاق می‌کند ایاتی است که او خود سروده است و ما سخن خود را در اینجا با نقل آنها ختم می‌کیم.^{۱۰۸} در این ایات میثاق یا عهدالست با جزئیات آن به عنوان یک واقعه زنده و حقیق 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 کرده‌اند.

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 بادِ جعدِ زلف و خال بود

^{۱۰۶}. همان، ص ۵۴۷. اسقاط تکلیف و عمل در بهشت، در مجلس دیدار، موضوعی است که سابقاً آن در تصوّف به چند قرن پیش از معانی بریکم گردد. بنگرید: روزیت ماه در آسان، ص ۱۲۴.

^{۱۰۷}. روح الارواح، ص ۱۵۶.

^{۱۰۸}. همان، ص ۱۵۸.

۱۲

(۵) تفاوت اندر ثره از کجا بود؟ حکم یکی است، یا گفت ایشان عاریت بود،
والاً جواب بلى از **الشّتُّ بِرَبْكُمْ** نشان سعادت چون بود؟

(۶) صلب آدم علیه السلام عالمی بود و استخراج ایشان بر صفت ذرات - تا مخاطب
گشتند به است بربکم - عالمی دیگر؟

۱۵

(۷) و در آن عالمها رنج و آسایش و قرب و بعد باشد یا نه؟
جواب:

کسی که معنی این آیت از ظاهر وی گیرد و مقصود پندارد، لابد تقدیر
کند که وقتی بنی آدم را در وجود آورده است یا قول ایشان را، و آنگاه از ظهور
ایشان این ذرات که ذریت خواست بود بیرون کرده‌اند و با ایشان به گفتماری ظاهر
بگفته‌اند: **الشّتُّ بِرَبْكُمْ**؛ و ایشان گفته‌اند: بلى، به زیان خویش. و چون تقدیر چنین
کند، این خیالها و سؤالها بر وی بنا افتاد و با خویشتن تقدیرها می‌کند. و باشد که در
خواب و بیداری وی را تختیلهای افتاد و آن را کشفی و غودی پندارد، و جمله آن
مالخولیا باشد که بنا بر اصلی فاسد کرده است.

۲۴ و مثُل این چون مثل گروهی باشد که ایشان معنی این آیت که گفت: «إغا
قُولُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَذَنَاهُ أَنْ تَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»، از ظاهر لفظ گرفتند و گفتند: هرچه
در وجود آید با وی گوید: کُن، در وجود آید. و آنگاه گفتند: هر موجودی را جدا
۲۷ را جدا بدين قول کُن حاجت بود و هر ساعتی هزاران هزار از این موجود است
و این پیوسته می‌باشد در اعراض که حادث می‌شود. پس چندین هزار کُن در
یک حال چون گوید؟ و این کُن فرا معدوم گوید پیش از وجود یا پس از وجود؟

۱۱. اندر C: در H/ حکم H: حکیم C/ ۱۲. علیه السلام H: ~ ۱۴/C: ~ ۱۶// C: بود // C: ۱۶.
- جواب H: الجواب و بالله التوفيق // C: ۱۷. این C: ~ H: بندارده : بنداند //
۱۸. که C: ~ H: و آنگاه H: و آنگه C: // C: ۱۹. این H: آن C: کرده‌اند C: کردند H: //
۲۰. و چون C: چون H: // C: ۲۱. سؤالها C: فسادها H: بنا افتاد H: بنافتاد C: ۲۲// C: ۲۲. آنرا H: //
- آن C: /غودی C: : امرنا H: (التحل، ۴۰) // C: ۲۶. گوید H: بگوید که C: ۲۸. هزار C: هزاران H: //
۲۵. قولنا C: امرنا H: // C: ۲۹. از H: از // C: ۲۹.

فتوا دوم

درباره عهد است

السؤال: چه گوید خواجه امام اجل حجۃ الاسلام:-

(۱) در آن وقت که ذریات از صلب آدم استخراج کرده شد، ایشان را
ظاهری محسوس بود یا نه؟ و دلی بود که معرفت را بشاید یا نه؟

(۲) و چون ثره شجره این حیات بعد از وفات ظاهر گردد، ظهور ثره وجود آن
ذرات کی باشد؟

(۳) و چون ثره این حیات نجات و فوز یا عذاب و عقاب باشد، و این نتایج
طاعت و محبت و معصیت بود، ثره آن وجود که به صفت ذرات باشد چه بود؟ و
نتایج آن ثره از چه بود؟

(۴) بدین کلمه که: **الشّتُّ بِرَبْكُمْ**، مخاطب که بودند و چگونه بودند؟ اگر جمله
مخاطب بودند؟ انقیادی تمامتر از این بتواند بود که ایشان آوردنده: قالوا بلى؟

۱. السؤال C: فتوا پنجم H / اجل حجۃ الاسلام C: : کرد شد H: // H: ~ ۲. کرد شد H: کرد // C: مخصوص H: مخصوص C: // C: ۴. و چون H: و چنانکه C: ظهور ثره وجود H: و ظهور ثره

۵ کی H: که C: // C: ۶. و چون H: و چنین C: حیات: + را H: نتایج C: بیلیغ (۴) H: //

۷. و محبت C: محبت H: / ثره از H: آن ثره از H: از ثره آن H: ازین تمامتر C: ۹.
آوردنده H: آورده C: اورده H: افراری C: تمامتر ازین H: ازین تمامتر C: آورده H: آورده

۴۸ اماً تصدیق بر سه درجه بود: یکی آن که به زبان ظاهر بگوید. دیگر آن که به دل می‌گوید بی‌حرف و صوت. و سه دیگر آن که دل وی بدان مصدق بود به اصل فطرت بی‌حاجت به تکلف، اگرچه گفت بل حاصل نبود، نه به دل و نه به زبان -
۵۱ چنان که کسی گوید: هر که در نیشاپور است او مصدق است که دو از یکی بیش است، این سخن راست بود، اگرچه این گفت نه در زبان ایشان حاصل است و نه در دل، لکن این تصدیق چون یقین حاصل است، این را تصدیق گویند؛ همچنان که آن شمشیر را در نیام قاطع گویند، اگرچه قطع آنگاه حاصل آید که به مقطوع رسد؛
۵۴ و آب را در کوزه مُروی گویند و خمر را در خنب مسکر، اگرچه اروا و اسکار آن وقت حاصل آید که به معده رسد.

۵۷ دوم کلمه اخراج است. و اخراج دو گونه بود. یکی اخراج محسوس، که جسمی را از جسمی بیرون آورند. دیگر اخراج عقلی، چنان که کسی به عقل خویش از جمله قالب انسان آن ذره را که حقیقت وی آن است بیرون آورد و گوید عارف بخدمای تعالی در جمله آدمی آن است؛ و آن چیزی است قسمت‌ناپذیر، که لفظ ذره به وی لایق است و مصدق بدان که «دو از یکی بیش است» آن است، و بر آن ذره مجرد کرده حکم می‌کند. و این نوعی از اخراج بود بر اعتبار قبل.
۶۲ پس بدین نیز معلوم ذرات معلوم شود، که حقیقت آن است که در هیچ کس از بنی آدم نیست که نه ذره نهاده‌اند که آن ذره مصدق است بدان که وی آفریننده خویش نیست - چنان که گفت: «ولئن سالتهم من خلقهم ليقولن الله فاني يؤفكون»،
۶۶ آنگاه گفت: «فطرة الله الّى فطر الناس عليها»، که فطرت آدمی چنان است که

۴۸. بگوید H: گوید C: گوید // C. می‌گوید H: گوید C: گوید // C. آن: H: نیام C: / نیام H: غلاف C: / آید H: شود C: / آورند H: گویند C: ~ / خنب H: خم C: / مسکر: + گویند C: آورند H: آرنده C: / بعقل H: : در عقل C: // را: H: ۵۹. و آن C: آن H: ۶۰ // C: ~. ۶۳. حقیقت H: چند C: / که در H: در C: ۶۴ // C: نهاده‌اند: می‌کنند C: / نوعی H: نوع C: // ۶۲. کرده H: بکرده C: / می‌کند H: بنهاده‌اند C: // C: ۶۵. خویش H: خویشتن C: / (الزخرف، ۸۷) / فانی توفکون H: ~ C: (الروم، ۳۰).

۲۰. اگر فرا معدوم گوید، پیدا نآمده فرمان چون برد؟ و اگر پس از وجود گوید، چون موجود شد به کنْ چه حاجت بود؟ آنگاه گفتند: این کلمه کنْ نیز حادث بود به وقت ارادتِ ایجاد موجودات. پس این کلمه کنْ را نیز به کلمه کنْ دیگر حاجت بود تا هست شود، و آن دیگری را به دیگری، و همچنین إلى غير نهاية مسلسل شود. و آنگاه از این جواههای تکلف کردنده همه بیهوده و خرافات، و ندانستند که راه از پیش غلط کردن، که مقصود از این نه آن است که ظاهر لفظ اقتضا می‌کند، بل که عبارت از سرعت نفوذ مشیت است، لکن مردمان هیچ چیز زودتر از کن فیکون ندانند؛ بدین عبارت بر قدر فهم ایشان تنبیه کردن.

۲۱. اینجا نیز در این مسئله این تجیه‌ها همه خطاست، بل که درست شده است به برهان که قالب و روح آدمی آفریده است و پیش از این موجود نبوده است تا بدان رسد که مخاطب و مکلف و مجیب و قایل بل شود. و گفتن برهان بر بطلان محالاتی که به تقدير لازم آید دراز بود، اما باید که بدانند که این ظاهر کنایتی است از آن که آن ذرات - از جمله آن که بنی آدم عبارت از آن است، که عارف و مؤمن به خدای تعالی آن است و حقیقت ایشان خود آن است - آن ذرات را نهاد چنان است که مصدق است بدان که وی آفریده است و آفریدگار خود نیست، بل که آفریدگار وی دیگری است.
۲۲. و اینجا معنی سه لفظ باید دانست: یکی تصدیق بل، دیگر اخراج، و سه دیگر آن ذره مُخرج.

۲۱. گفتند: + این C / بود C: است H // C: کلمه کن را نیز بکلمه کن H: کلمه را بکن C // C. ۲۲. دیگری را H: دیگر را C: غیر نهاية مسلسل H: غیر النهاية مسلسل C // C. و آنگاه H: و آنگاه C // C. از پیش H: از سر C: / نه H: : می‌کند H: کند C: / نه H: ... ۲۳. ۲۵-۳۶ // C: / زودتر از: + قول C: ~ / H: چیز H: ~ / C: ۲۶. ۲۷. بدین H: برین C: / برقدر H: بقدر C: ۲۸. همde C: هم H: ۴۰ // C: ۴۰. و مکلف H: شود // باشد C: // ۴۱. بر بطلان H: و C: / بتقدیر H: بتقدیر C: ۴۲. ایشان H: انسان C: // C: ۴۳. ۴۵. بل که H: بل C: // C: ۴۶. و اینجا C: و آنجا H: اخراج: + که اخراج من بنی آدم C: / و سه C: / ~ ذره H: ذرتیت C: .

مصدق است بدان که آفریده است و آفریننده خویش نیست، چنان که مصدق است بدان که دو از یکی بیش است، تصدیق به معنی سوم از آن سه تصدیق که به اول گفته آمد، و آن بلي بود به زبان حال و گفت در میان نه، نه به زبان و نه به دل - بل که چنان که شمشیر می‌گوید که من قاطع‌ام - بل که چنان که دل همه خلق‌گویای بل است، چون گویای دو از یکی بیش است. و دلیل بر این آن است که گفت: آن نَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنِ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ نَقُولُوا إِنَّا أَشْرَكَ آباؤُنَا مِنْ قَبْلٍ وَكَانَ ذَرَرِيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ، که مقصود از این آن است که تا بر ایشان حجت کند که در نهاد هر یک از شما آن ذرّه مصدق بنهادم، شما را بدان گرفتند که در وسع شما بود، نه به فعل پدران. اگر مراد آن بودی که پیش از این وجودی بوده است و شما تصدیق کردید، چون در این وجود از آن با یاد نمی‌آردید، آن چه سود دارد و از آن چه حجت بخیزد؟ که ایشان را جواب بود که ما را بدین وجود بازسین گرفتی. در این وجود ما را آن فراموش شده بود. لکن با ایشان گویند که آن ذرّه مصدق به زبان حال و به اصل فطرت و به قوت در هر یکی بنهادم.

و دلیل بر آن که معنی آن ذرات این حقیقت است، که می‌گوید: من بنی آدم، و غنی‌گوید: من آدم. و چون بنی آدم همه را فراگیرد، ایشان خود ذریت باشند. ایشان را ذریتی نباشد بیرون ایشان. و لفظ بنی آدم ظاهر است که همه آدمیان را می‌خواهد. پس چون ایشان را جمله حاضر کنند، مثلًا ایشان را این ذریات که گفتیم باشد، هر یکی را جداگانه؟ اما ایشان را ذریت نبود. و دلیلهای دیگر بر استحالت آن خیال بسیار است و شرح آن دراز است.

پس این عبارتی است از آن که ذریات ذرات حقیقت آدمی است مصدق به

۶۸ بدان که: که بدان که H // H ۶۹ و آن H : و این C // C . که من H : من / خلق C ~ / گویای H : گویی C // C . آن است H : باقیست C // C ~ (الاعراف، ۷۲-۳) ۷۴ // ۱۷۲-۳ یک H : یکی C // C . پدران H : C / وجودی بوده است H : بوده است وجودی C // C . با یاد نمی‌آردید C : وا یاد نمی‌آید H // H . وجود H : H C ~ ۷۸ درین H : بدین C / که H : H ~ . غنی‌گوید H : غنی‌گوید C // C . ۸۲ // ۸۱ // C ~ ۸۴ // H . یکی را B . یکی یکی C / اما C : با H // H . آن خیال H : این حال C // ذریات H : C ~ / است مصدق H : مصدق است C .

- ۸۷ آفریدگار. و معنی اخراج اقرار آن ذرات است در حکم، ب اعتبار آن قولاب، و به سبب تصدیق یاد آن علی المخصوص. و امثال این الفاظ به چنین معنی در قرآن و در اخبار، خصوصاً در اخبار تشبیه، بسیار است.
- ۹۰ اما آن که علمی و حتی پس از مرگ باشد، با این علم و حسن مناسبت دارد یا نه؟ این سؤال درست است که این دو حیات معلوم است. اما حیات سوم پیش از این دو حیات، معنی آن بر آن جمله است که گفته آمد.
- ۹۲ اما جواب این مسئله آن است که در آن حیات چشم دیگر باز شود و ادراکی دیگر پیدا آید که نسبت آن با عقل این جهانی، مثلًا، چون نسبت عقل باشد با حال کودک، که وی را هنوز پیش از حس و تیزیز نبود. و عقل مخالف حس است
- ۹۴ و نزدیکترین به مناسب آن حال آن ذوق است که صوفی را پیدا آید چون از این عالم فانی شود، اگرچه هنوز در این حیات بود. و تفصیل این دراز است.

۸۸ بسبب H : نسبت C / یادان H : بازان C // ۸۹ و در H : و آن C // ۹۰ . که علمی و حسی H : علمی و حسی که C / با این H : بازین C // ۹۱ . این دو H : دو C // ۹۳ آن . آن ۹۳ // ۹۴ . پیدا H : اوراکار C / این حیات H / ادراکی C .

۸۹ این حیات C : این حیات H / ادراکی C : اوراکار H // ۹۴ . پیدا H : پدیده C / آن C : آن H / H .

۹۰ جهانی H : جهان C . که ۹۵ // C ~ . بیش از H : C ~ . مناسب : + است C / آن .

۹۱ نیز C : این نیز H // ۹۷ . حال H : حالت C / پیدا H : پدیده C . باشد C .