

دو فصلنامه علمی - تخصصی علامه

سال دهم - شماره پیاپی ۲۵

بهار و تابستان ۸۹

رؤیت خدا و نسبت آن با معرفت و شوق از دیدگاه غزالی*

میر جلیل اکرمی**

مجید واحدپور***

چکیده

مسأله رؤیت از مسائل بحث انگیزی است که در طول تاریخ، دستاویزی برای جدل و مناظره میان فرق مختلف گردیده است. این موضوع به قدری مهم و قابل توجه است که اعتقاد و مسلک هر شخصی را می‌توان در بطن آن جستجو کرد. چه مخالفان رؤیت و چه کسانی که معتقد به رؤیت خدا هستند، سعی می‌کنند عقیده خود را بر مسند قبول بنشانند و جالب این که هر دو گروه جهت اثبات ادعای خود، در وهله اول به آیاتی از قرآن استناد می‌جویند که کلمه‌ای دال بر دیدار حق تعالی، در آنها آمده است و آیه مورد نظر خود را مطابق با مشرب کلامی خود تفسیر می‌کنند و گاهی تفسیر آن را با نگرش و ذوق عرفانی همراه می‌سازند. غزالی که در گسترش اشعریّت نقش بسزایی دارد، علاوه بر تحلیل مسأله رؤیت از موضع اشاعره، آن را با مفاهیمی چون معرفت و شوق مرتبط می‌سازد و نسبت رؤیت را با این دو مشخص می‌کند. از این جهت عقاید او از تازگی خاصی برخوردار است.

واژگان کلیدی: اشاعره، معتزله، شیعه، رؤیت، معرفت، محبت، شوق

* تاریخ دریافت: ۸۸/۹/۳۰ تاریخ پذیرش: ۸۸/۱۲/۱۸

Kamin. sadegzadeh@gmail.com

** دانشیار دانشگاه تبریز

*** کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی

مقدمه

«رؤیت» در لغت به معنای دیدن است. احساسی که با چشم سر، انجام می‌گیرد. البته مفسران، حکما و عرفا این لفظ را به معنای مطلق دیدن، خواه به چشم سر باشد و خواه چشم دل یا قوه خیال و عقل، در نظر گرفته‌اند. اهل حدیث و اکثر اشاعره از لفظ رؤیت، معنای لغوی آن را که دیدن به چشم سر باشد، اراده می‌کردند و لذا گاهی الفاظی چون «معاینه» و «ابصار» را به جای آن به کار می‌بردند. این معنی را نه فقط برای رؤیت خدا در دنیا، بلکه برای رؤیت او در آخرت نیز در نظر می‌گرفتند (پورجوادی، ۱۳۷۵: ۵۵-۵۶).

مسأله رؤیت نیز مانند سایر مسائل عرفانی ریشه در قرآن و تفسیر آیات دارد. در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که در آنها سخن از رؤیت خدا به میان آمده است. آیه ۱۴۳ سوره اعراف، آیات ۲۲-۲۳ سوره قیامت، آیه ۱۵ سوره مطففین، آیات ۱۱-۱۷ سوره نجم، از جمله این آیاتند. البته در تفسیر این آیات میان علمای فرق و مذاهب مختلف، اختلاف نظرهایی وجود دارد. علاوه بر قرآن کریم، احادیث متعددی در دست است که در آنها از رؤیت خدا سخن به میان آمده است؛ اولین حدیث در این زمینه از پیامبر اکرم (ص) نقل شده که به حدیث «رؤیت ماه در شب بدر» معروف است. ایشان در این حدیث رؤیت خدا را به رؤیت ماه در شب بدر تشبیه می‌کنند.

در میان صوفیه غالباً این عقیده، که محبت مقدمه رؤیت و دیدار خداست، عقیده‌ای رایج و شناخته شده می‌باشد؛ ولی این فقط غزالی است که معرفت را به عنوان مقدمه‌ای برای رؤیت خدا معرفی می‌کند. وی با ابراز چنین عقیده‌ای، میان معرفت و رؤیت، پیوندی اجتناب‌ناپذیر برقرار می‌کند. موضوع قابل تأمل در آرای غزالی در باب رؤیت خدا، در مقایسه با عقاید متکلمان اشعری، این است که ایشان اگرچه برای اثبات رؤیت خدا در آخرت به استدلال می‌پرداختند، بحث خود را با ذکر شواهد نقلی از

کتاب و سنت، آغاز می‌کردند؛ اما ابوحامد غزالی، از این شیوه به کلی فاصله می‌گیرد و بحث عقلی خود را در مورد جایز بودن رؤیت، بدون ذکر آیات قرآن و حدیث در پیش می‌گیرد. موضوع مهم و قابل اعتنا در بحث رؤیت، که غزالی به تحلیل آن پرداخته، نسبت رؤیت با شوق است.

شایان ذکر است که پیوند رؤیت خدا با «معرفت» و «شوق»، نگاه عارفانه و صوفیانه به این مسأله را در ذهن تداعی می‌کند. در هر صورت غزالی با طرح این اندیشه سعی می‌کند تا معنای درستی از مسأله رؤیت ارائه دهد؛ ولی نباید فراموش کرد که غزالی قبل از آنکه قدم در وادی عرفان بگذارد، جزو بزرگترین متکلمان اشعری محسوب می‌شد. لذا هرچند که غزالی می‌خواهد مسأله رؤیت را مطابق با شیوه عرفا تبیین کند، نمی‌تواند خود را از تأثیر اهل کلام، که خود روزگاری عضو برجسته آنها بود، دور نگه دارد. در واقع غزالی در حالات گوناگون زیسته است؛ او گاهی با تعصبات و قشری‌گری اهل کلام اشعری همراه است و گاهی نیز با حلالتهای عرفانی عارفان همدم است. بدون تردید این اختلاف حالات، در نظرات و آرای علمی او نیز تأثیرگذار بوده‌اند.

رؤیت در اسلام

موضوع رؤیت از مباحثی است که در نظریه‌های اسلامی مورد بررسی و تحلیل واقع شده است. هر یک از فرق و مذاهب اسلامی در این زمینه عقیده‌ای جداگانه و مطابق با مکتب فکری و کلامی خود ابراز کرده‌اند که در این میان باورهای شیعه، معتزله و اشاعره بازتاب گسترده‌ای در منابع کلامی و عرفانی داشته است. شیعه مبنای عقیده خود را درباره رؤیت بر آیه ۱۴۳ سوره اعراف استوار ساخته است؛ آنجا که خداوند در پاسخ موسی (ع) که می‌خواهد خدا را به چشم ببیند،

می‌گوید: «لَنْ تَرَانِي» به عقیده علمای شیعه «مقصود از لفظ «نظر» در آیه مزبور و سایر آیاتی که مسأله رؤیت خدا در آنها مطرح شده، نظر حسی که مربوط به چشم مادی و جسمانی باشد، نیست؛ بلکه مراد، نظر و رؤیت قلبی است که به سبب حقیقت ایمان حاصل می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۸: ۳۳۴). در جوامع روایی شیعه، از جمله در «توحید» شیخ صدوق، اخبار متعددی دال بر رؤیت خدا مذکور است که نشان می‌دهد این مسأله از زمان پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) مطرح بوده است. روایت معروفی که شیعه در بحث رؤیت بدان استناد می‌جوید، روایتی است از امام علی (ع) که یکی از علمای یهود از امام (ع) سؤال می‌کند «آیا خدای مورد پرستش خود را دیده‌است؟» و امام جواب می‌دهد: «من خدایی را که ندیده باشم نمی‌پرستم». در ادامه شخص سؤال کننده در مورد چگونگی و کیفیت رؤیت سؤال می‌کند. پاسخ امام، که اساس باور شیعه در زمینه رؤیت به شمار می‌رود، به این صورت است: «چشم‌ها قادر به دیدن خدا نیستند، ولی دل‌ها می‌توانند با حقایق ایمان به دیدار او نائل شوند» (فعالی، ۱۳۸۷: ۳۷). همان گونه که رؤیت حسی به عقیده علمای شیعه امری است مردود و منتفی، رؤیت قلبی موضوعی است که ایشان بر آن اتفاق نظر دارند. در واقع رؤیت در احادیث، دیدن با چشم سر نیست؛ آنچه منظور نظر است، «رؤیت قلبی» یا «شهود باطنی» است که از آن در لسان عرفا به «مکاشفه» و «شهود» تعبیر می‌شود.

عموم معتزله در رد رؤیت بصری اتفاق نظر دارند، تا بدین وسیله ساحت الوهیت را از شائبه جسمانیت مبرا کنند. ایشان در این مورد به آیاتی از قرآن استناد می‌جویند که در آنها با مفهوم رؤیت مخالفت شده است، تا بتوانند اصل وجود مطلق را تفسیر کنند. از جمله آیاتی که که معتزله از ابتدا بدان استناد می‌جستند، آیه‌ای است که می‌فرماید: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (الأنعام: ۱۰۳). ایشان با استناد به بخش اول این آیه می‌گفتند که خدا را نمی‌توان با چشم دید.

هر چند رؤیت خدا با چشم ظاهر از سوی معتزله به کلی نفی شده است، ولی همه کسانی که رؤیت خدا را جایز می‌دانند، از رؤیت فقط رؤیت بصری را اراده نمی‌کنند. برخی هم این رؤیت را قلبی می‌دانند. در اینجا است که اساس استدلال عقلی معتزله از هم می‌پاشد؛ چه رؤیت قلبی تالی‌های فاسدی را که معتزله رد می‌کردند، پدید نمی‌آورد (پورجوادی، ۱۳۷۵: ۶۱ - ۶۲). در واقع در میان خود معتزله در این مورد اختلاف نظر وجود داشت؛ ابو هذیل علف و بیشتر معتزله بر این باور بودند که خدا با قلب دیده می‌شود؛ به این معنا که او را با قلبهای خود می‌شناسیم. اما فوطی و هشام بن سلیمان منکر این امر شده‌اند. برخی نیز مانند ضرار و حفص معتقد بودند که خدا با چشم دیده نمی‌شود؛ اما در قیامت حس ششمی برای انسان خلق می‌شود که با آن خدا را احساس می‌کند (فعالی، ۱۳۸۷: ۴۹).

مکتب عقیدتی و کلامی دیگر که مسأله رؤیت بازتاب گسترده‌ای در منابع آنها داشته، مکتب اشعری است. دلایلی که اشاعره جهت رؤیت خدا در آخرت ارائه می‌دهند، اغلب دلایل شرعی و بر گرفته از قرآن و حدیث است. ایشان با استناد به آیه ۴ سوره عنکبوت که می‌فرماید: «مَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ»، رؤیت عیان را در این جهان متعذر می‌دانند؛ چرا که وجود محدود و فانی انسان، گنجایش خداوند باقی و لایتناهی را ندارد. بدین ترتیب رؤیت خداوند را به آخرت موکول می‌کنند. علاوه بر آیه مذکور آیات دیگری هم وجود دارد که در آنها به موضوع رؤیت اشاره شده و اشاعره در هنگام بحث رؤیت از آنها استفاده کرده‌اند، مثلاً آیاتی که دال بر رؤیت خدا در آخرت می‌باشد، آیات ۲۲ و ۲۳ سوره قیامت است که می‌فرماید: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» طبق این آیات، دیدار اخروی به مؤمنان وعده داده شده است. همچنین طبق آیه دیگری از قرآن که می‌فرماید: «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» (مطفّفین / ۱۵) کافران از چنین دیداری محروم خواهند بود.

اشاعره نظر خود را درباره دیدار اخروی بر پایه عقیده رسمی اهل سنت و حدیث، که دیدار با چشم سر است، استوار می‌سازند و می‌گویند: «مؤمنان در آخرت، خدا را به نظر عیان و بصر می‌بینند». ایشان در این زمینه به یکی از احادیث معروف، که به حدیث «رؤیت ماه» مشهور است، استناد می‌کنند. در این حدیث، رؤیت خدا در قیامت، به رؤیت ماه شب چهارده تشبیه شده است. این حدیث در مصباح الهدایة به این صورت نقل شده است: «انکم سترون ربکم یوم القیامة کما ترون القمر لیلۃ البدر لا تضامون فی رؤیته» (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۱: ۳۸).

اشاعره پس از استناد به حدیث مزبور، برای اینکه از اعتقاد به جسمانیت حق تبارک و تعالی، اجتناب ورزند و ذمه خود را از گناه اهل تشبیه و تجسم فارغ سازند، در مقام توجیه حدیث مزبور بر آمده‌اند. به عقیده ایشان، هر چند که در این حدیث، رؤیت خدا مانند رؤیت ماه معرفی شده؛ ولی اساس این همانندی، تشبیه رؤیت به رؤیت است، نه مرئی به مرئی. به عبارت دیگر اشاعره در این مقام بین رؤیت و مرئی تفکیک قائل شده و معتقدند تشبیه و همانندی، تنها بین دو نوع رؤیت صورت پذیرفته و تشبیه یک رؤیت به رؤیت دیگر، مستلزم این نیست که مرئی نیز با مرئی دیگر همانندی داشته باشد (همان).

تعبیر رؤیت به کمال معرفت

معرفت از نظر صوفیه همان علم خداشناسی یونانی است که عبارت است از شناخت مستقیم خدا بر پایه کشف و شهود یا دیدار رمزی و سری. این معرفت، نتیجه یک جریان فکری نیست؛ بلکه کاملاً بستگی به خواست و اراده پروردگار دارد که این شناخت را به عنوان یک هدیه از جانب خود به آنان که استعداد دریافت این هدیه را دارند، اعطا می‌کند (نیکلسون، ۱۳۶۶: ۹۵).

فلاسفه و متکلمان در کسب علم و معرفت، بر عقل تکیه می‌کنند، ولی غزالی همانند عرفا، دل را به عنوان یگانه وسیله نیل به معرفت، معرفی می‌کند. وی برخلاف فیلسوفان و اهل کلام که عقل را یگانه تاز میدان معرفت می‌دانند، بر این باور است که فقط از راه دل می‌توان به دانش و علم یقینی دست یافت. توجه غزالی به دل در مسأله معرفت، «به روان شناسی و الهیات وی رنگ تصوّف می‌بخشد و معرفت وی را صبغۀ ذوقی می‌دهد یا یک نوع ذهن‌گرایی» (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۲۰۰).

مراد غزالی از دل این معنی است: «حقیقت روح انسان که جای معرفت حق تعالی و تجلّی‌گاه عشق اوست، نه آن گوشت و خونی که در مردگان و حیوانات نیز یافت می‌شود» (غزالی، ۱۳۴۹: ۹۶).

دل آدمی لطیفه‌ای است ربّانی که حقایق در آن تجلّی و ظهور می‌یابد. این تجلّی و ظهور هنگامی تحقّق می‌پذیرد که دل از طریق توجه و التفات به حضرت حق و جناب قدس و دوری گزیدن از شهوت و خواسته‌های نفسانی، منور و تابناک گشته و دارای اعتدال باشد.

هر چند که در نظر غزالی، دل تنها وسیله کسب معرفت است، ولی به هیچ وجه امری مغایر با عقل به حساب نمی‌آید. توجه غزالی به دل و نقش و جایگاه آن در مسأله معرفت، به معنی نادیده گرفتن اهمّیت و ارزش عقل و مخالفت با آن نیست. به گفته وی انسان، جامع همه قوتهاست و هر قوتی دارای غریزه‌ای خاص است که توسط آن به مقتضای طبع خویش دست می‌یابد. دل نیز به نوبه خود دارای غریزه‌ای است که با نامهایی چون «بصیرت باطن»، «نور الهی»، «عقل» و «نور ایمان و یقین» خوانده می‌شود. غزالی برای نامیدن غریزه موجود در دل، از میان اسامی مزبور، عقل را مناسب می‌یابد (غزالی، ۱۳۸۱، ب: ۴: ۵۳۲). عقل که در نظر غزالی «حاسه ششم» آدمی است (همو، ۱۳۸۱ الف، ۱: ۱۱۶)، نباید با عقل دیگر که وسیله‌ای برای مجادله و مناظره واقع

می‌شود، مشتبه گردد. نکوهش عقل از سوی عرفا به خاطر همین کارکرد عقل است. غزالی عقل را صفتی می‌داند که آدمی را از بهایم ممتاز می‌کند و معرفت حق تعالی، نیز توسط این عقل برای انسان امکان‌پذیر است. در حقیقت در نظر غزالی عقل دارای دو جنبه کاملاً متفاوت است؛ جنبه‌ای که آن را نزد صوفیه منفور می‌سازد و آن جنبه جدلی عقل است؛ عقل عموماً به همین معنا در بین مردم معروف است و موقعی که از عقل سخن به میان می‌آید، ذهن‌ها متوجه همین جنبه آن می‌گردد. این کارکرد عقل در مباحث معرفتی فاقد ارزش و اهمیت است و نمی‌توان به آن اعتماد کرد. جنبه دیگر عقل، جنبه معرفتی آن است؛ غریزه موجود در دل که معرفت را برای انسان به ارمغان می‌آورد و حقایق امور را درک می‌کند. این عقل همواره مورد ستایش غزالی واقع می‌شود (همو، ۱۳۸۱ ب، ۴: ۵۳۲).

غزالی، در حوزه شناخت، به هیچ وجه منکر نقش و اهمیت عقل نیست. در بیان وی عقل و دل در نقطه مقابل هم واقع نمی‌شوند؛ بلکه عقل، جزئی از دل به شمار می‌آید. در تعبیر غزالی دل آدمی، ظرف و محلّی برای عقل به شمار می‌رود. دل که در پی معرفت بی‌واسطه خداوند است، نمی‌تواند با عقل استدلالی سازگاری داشته باشد. وقتی غزالی عقل را «نور» یا «بصیرت باطنی» می‌نامد، در واقع مفهوم عرفانی و دینی به عقل می‌بخشد و بدین ترتیب آن را با دل منطبق و سازگار می‌کند. عقل در این معنای خود، هیچ اختلافی با معرفت صوفیانه ندارد. دل در طریق معرفت به یافته‌های این عقل اطمینان می‌کند. به عبارت دیگر غزالی از عقل معنای دینی و عرفانی آن را اعتبار می‌کند. این عقل مدد رسان انسان در نیل به معرفت الله است.

غزالی بر این باور است که دستیابی به معرفتی که شخص عارف را در جهان آخرت از نعمت دیدار خداوند برخوردار می‌کند، از طریق عرفان و تصوف امکان‌پذیر است. معرفتی که به وسیله آن، قلب، خدا را می‌بیند، خود شعاعی است از نور ذات

خدا که بر آن قلب می‌افکند و بدون این شعاع، رؤیت ممکن نیست. برای بهره‌مند شدن از نعمت دیدار خداوند، که بالاترین نعمتها و نهایت آمال عرفا است، انسان باید قلب خویش را به نور معرفت، که همواره از جانب خداوند بر قلوب بندگانش افاضه می‌شود، منور گرداند.

قبل از غزالی، این عقیده که شناخت خدا در دنیا، تنها وسیله دیدار او در آخرت است، مطرح بود. ابوالحسن خرقانی، عارف شهیر و معاصر ابوسعید ابوالخیر، می‌گفت: «شناختی که بنده در دنیا از خداوند دارد در آخرت به نوری تبدیل می‌شود که وی به وسیله آن نور خدا را مشاهده می‌کند»: «اگر کسی از تو پرسد که فانی، باقی را ببند، بگو که امروز در این سرای فنا، بنده فانی، باقی را می‌شناسد و فردا آن شناخت، نور گردد تا در سرای بقا به نور بقا، باقی را ببند» (عطار، ۱۳۷۷: ۶۸۶). خواجه عبدالله انصاری میان دیدار و معرفت، رابطه متقابل و دو سویه برقرار می‌کرد. به عقیده وی از یک سو میزان بهره‌مندی انسان از دیدار خداوند به مقدار شناختش از وی بستگی دارد و از سوی دیگر مشاهده خداوند و درک بی‌پرده جمال وی افق‌های معرفتی انسان را گسترش می‌دهد؛ وقتی حجابهای میان بنده و حق تعالی، از میان بر می‌خیزد و محبوب الهی با وضوح بیشتری جلوه می‌کند، معرفت انسان نسبت به وی رو به ترقی می‌گذارد. «از دیدار شناخت افزایش، لیکن دیدار به قدر شناخت آید» (انصاری، ۱۳۷۲، ۳۱: ۳۹۰).

غزالی ابعاد تازه و گسترده‌ای به مسأله رویت و رابطه آن با معرفت بخشید و در نظریه‌های عرفانی خویش این موضوع را با تفصیل بیشتری مورد بررسی قرار داد. به اعتقاد وی «رؤیت» صورت تکامل یافته «معرفت» است. البته کمال معرفت فقط در جهان آخرت محقق می‌شود؛ به این معنا که معرفتی که انسان در این جهان نسبت به خداوند سبحان حاصل کرده است، در جهان آخرت صفتی دیگر به خود می‌گیرد که هیچ نزدیکی و مناسبتی با صفت این جهانی‌اش ندارد؛ تغییر صفت معرفت، همانند

دگرگونی صفت نطفه است که به انسان تبدیل می‌شود؛ یا همچون گردش صفت هسته خرما است که به صورت درختی در می‌آید. معرفت با تغییر صفت خود به غایت روشنی می‌رسد که آن را «مشاهده» و «نظر» و «دیدار» می‌گویند (غزالی، ۱۳۸۱ الف، ۲: ۹۶۹).

رؤیت خدا در آخرت از جنس شناخت مؤمنان و عارفان در دنیا است. کیفیت رؤیت خداوند، به چگونگی معرفت آدمی از وی بستگی دارد؛ همان گونه که شخص عارف «او را بشناخته است به معرفتی حقیقی تام، بی تخیل و تصور و تقدیر شکل و صورت و شبهه، در آخرت همچنان بیند؛ بلکه معرفتی که در دنیا حاصل کرده است، بعینها آن است که کمال‌پذیرد و به غایت کشف و وضوح برسد و مشاهده گردد» (همو، ۱۳۸۱ اب، ۴: ۵۴۱). در واقع فرق موجود میان رؤیت اخروی خداوند و معرفت دنیوی وی از حیث شدت و ضعف است، نه چیز دیگر.

غزالی در کیمیای سعادت آنجا که در مورد شناخت خدا بحث می‌کند، درباره «رؤیت» و نسبت آن با «معرفت» چنین می‌نویسد: «در این جهان دانستی است و در آن جهان دیدنی است و چنانچه در این جهان بی‌چون و بی‌چگونه دانند وی را، در آن جهان نیز بی‌چون و بی‌چگونه بینند وی را، که آن دیدار از جنس دیدار این جهانی نیست» (همو، ۱۳۸۱ الف، ۱: ۱۴۰).

با توجه به عبارات اخیر، موضع اشعری گرایانه غزالی را در برخورد با مسئله رؤیت به وضوح می‌توان ملاحظه کرد. وی از سویی رؤیت خدا را به آخرت موکول کرده و از سوی دیگر بین دیدار اخروی و این جهانی تفاوت قائل شده است. اشاعره با اینکه به تجرد خدا اعتقاد دارند و او را جسم نمی‌دانند، دیدن او را روا شمرده‌اند. آنان می‌گویند: «مراد از رؤیت خداوند، نه این است که صورت مرئی در چشم بیننده نقش بندد و یا خط شعاعی از چشم بیننده بیرون آمده به شی مرئی متصل گردد؛ بلکه مراد از

دیدن خداوند، حالتی است که پس از حصول علم به او، به بیننده دست می‌دهد» (مشکور، ۱۳۶۸: ۵۸).

غزالی نسبت دیگری بین رؤیت و معرفت قائل می‌شود و معرفت را به منزله «تخم دیدار» تلقی می‌کند؛ همان گونه که زرع بدون تخم قابل تصور نیست، دیدار نیز بدون معرفت امکان‌پذیر نمی‌باشد. هرکس از معرفت بی‌بهره باشد، به طور ابدی از دیدار حق تعالی، محجوب خواهد شد. «پس تخم دیدار، معرفت است و هر که را معرفت نیست، از دیدار محجوب است، حجابی ابدی که هر که تخم ندارد، زرع صورت نیندد» (غزالی، ۱۳۸۱ الف، ۲: ۹۶۹).

در باور غزالی، بهترین توشه انسان در سفر اخروی، چیزی جز معرفت نیست؛ تخم معرفتی که شخص عارف در این جهان، در زمین دل خویش می‌کارد، در آخرت به بار می‌نشیند. ثمره این تخم همانا رؤیت خدا است. «تحصیل این تخم جز در دنیا ممکن نیست، و جز در زمین دل کاشته نشود و درودن آن جز در آخرت نیست» (همو، ۱۳۸۱ ب، ۴: ۵۴۵). چنین رابطه‌ای بین معرفت و رؤیت، بعد از غزالی نیز ادمه می‌یابد؛ عین القضاة همدانی که رؤیت خدا را در آخرت ممکن می‌داند، چنین می‌نویسد: «ای عزیز! معرفت خود را ساخته کن که معرفت در دنیا تخم لقاء الله است در آخرت، چه می‌شنوی؟ می‌گویم هر که امروز با معرفت است، فردا با رؤیت است.» (همدانی، ۱۳۷۰: ۵۹) به عقیده وی منظور از نایبایی انسان در این جهان، در آیه شریفه «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا» (اسراء: ۷۲)، عدم شناخت نسبت به خداوند است. بنابراین در معنی آیه می‌نویسد: «هر که در دنیا نایبناست از معرفت خدا، در آخرت نایبناست از رؤیت خدا» (همان).

غزالی که در پی اثبات رؤیت حق تعالی است، سعی می‌کند ماهیت آن را به بهترین نحو تبیین کند. رؤیت که غایت کشف است، امری باطنی و قلبی به حساب

می‌آید و حس باصره انسان هیچ نقشی در تحقق آن ندارد. در زمینه رؤیت، چشم به خودی خود مراد نیست، بلکه چشم به عنوان محلی برای حلول یک حالت تعیین می‌شود و اگر آن حالت محقق شود، معنی حقیقی رؤیت حاصل می‌شود. به عنوان مثال هر گاه چیزی که با چشم درک می‌شود، اگر توسط قلب نیز قابل ادراک باشد، معنای رؤیت در مورد آن صدق می‌کند: «رؤیت را بدان رؤیت خوانند که غایت کشف است نه بدان که در چشم است، چه اگر این ادراک کامل مکشوف در پیشانی یا سینه آفریده شود، نام رؤیت را مستحق بود» (غزالی، ۱۳۸۱، ب، ۴: ۵۳۹).

غزالی با تکیه بر اندیشه‌های صوفیانه در پی بیان معنای حقیقی رؤیت است. رسیدن به کشف باطنی، که لقا و مشاهده نیز نامیده می‌شود، در گرو عبور از حجاب‌های نفسانی و صفات بشری است. گذر از این حجاب‌ها و موانع در پرتو مجاهدت‌ها و پیمودن طریقت صوفیه ممکن می‌گردد. هر چند که مؤمنان و عارفان از پاره‌ای از این حجاب‌ها، در این جهان گذر می‌کنند، ولی بزرگترین حجابی که بر سر راه لقای خداوند وجود دارد، خود دنیا است. با رفع این حجاب، مؤمنان و خداشناسان در جهان آخرت به رؤیت پروردگار نائل می‌شوند. به عقیده غزالی اینکه خداوند در جواب تقاضای رؤیت حضرت موسی (ع) می‌فرماید: «لن ترانی» (اعراف: ۱۴۳) و در آیه دیگر می‌فرماید: «لا تُدْرِكُهُ الْبَصَارُ» (انعام: ۱۰۳)، در هر دو مورد نفی رؤیت مربوط به این دنیا است، نه جهان آخرت (غزالی، ۱۳۸۱، ب، ۴: ۵۴۰).

هر چند که غزالی در بحث رؤیت خدا اشعریّت خود را ثابت می‌کند و همانند متکلمان اشعری بر دیدار اخروی تأکید می‌ورزد، ولی با این حال نمی‌تواند خود را از سیطره تصوّف و تأثیر آن دور نگه دارد. در نظر او معرفتی که به کشف منجر می‌شود، از تصوّف مایه می‌گیرد. در زمینه رؤیت خدا اندیشه غزالی را می‌توان کانون تجمّع تصوّف و اشعریّت دانست. به اعتقاد وی معرفت صوفیانه و دیدار اخروی درست در

موازات هم حرکت می‌کنند. در هر صورت نه کلام اشعری غزالی می‌تواند خود را از تأثیر تصوّف دور نگه دارد و نه تصوّف وی می‌تواند خود را از اندیشه‌های کلامی بی‌نیاز نشان دهد.

وفاداری غزالی به عقیده اهل سنت در بحث رؤیت

موضوعی که در میان قائلان رؤیت خدا بر سر آن اختلاف نظر وجود دارد، محل رؤیت است. اینکه انسان در آخرت خداوند را با چشم می‌بیند یا به دل، در طول تاریخ مجادلاتی را به همراه داشته است. وقتی غزالی از رؤیت به عنوان شناخت قلبی سخن می‌گوید، از موضع رسمی اهل سنت و حدیث از جهتی فاصله می‌گیرد. عقیده رسمی اهل سنت و حدیث این است که رؤیت خدا با چشم سر انجام می‌گیرد، اما غزالی در مقام یک صوفی بر رؤیت قلبی تأکید می‌ورزد. هر چند که غزالی درباره رؤیت به عنوان تجربه معنوی و قلبی سخن می‌گوید؛ ولی با این حال سعی می‌کند که وفاداری خود را به عقاید رسمی اهل سنت نشان دهد؛ با آمدن لفظ دیدار که «حال» است، «محل» آن، یعنی «چشم» نیز به ذهن متبادر می‌شود. به همین جهت غزالی در مشاهده حق تعالی، برای «چشم ظاهر» نیز بهره و نصیبی قائل می‌شود و این درست موافق عقیده اهل سنت در مورد مسأله رؤیت است. «چون لفظ دیدار آمده است و ظاهر آن چشم است، باید که اعتقاد کنی که در آخرت چشم را در آن نصیب بود» (همو، ۱۳۸۱ الف، ۲: ۹۷۱).

اهل سنت و جماعت با تکیه بر شواهد و دلایل شرعی و اراده معنای ظاهری آنها، محل رؤیت را چشم سر می‌دانند؛ چرا که ایشان تا زمانی که ضرورتی در کار نباشد، ازاله ظاهر شرع را شایسته نمی‌دانند. «حق آن است که اهل سنت و جماعت را ظاهر شده است از شواهد شرع که آن در چشم آفریده شود تا لفظ رؤیت و نظر و سایر

لفظها که در شرع آمده است بر ظاهر رانده شود، چه ازاله ظاهرها روا نباشد مگر به ضرورت» (همو، ۱۳۸۱ الف، ۴: ۵۴۶).

البته غزالی خاطر نشان می‌سازد که چشمی که در آخرت به دیدار خداوند موفق خواهد شد، هیچ‌گونه شباهتی با چشم این جهانی ندارد. «چشم دنیا قدرت دیدش به جهت و مکان بستگی دارد، ولی چشم آخرت بی‌جهت و بی‌مکان می‌بیند» (همان، ۲: ۹۷۱).

لذت دیدار فراتر از لذت معرفت

به عقیده غزالی، لذتی که از مشاهده حق تعالی، برای آدمی دست می‌دهد، فراتر از لذتی است که از معرفت خدا به آدمی حاصل می‌شود. غزالی با تقسیم‌بندی‌ای که از دانستنی آدمی ارائه می‌دهد، به تبیین این موضوع می‌پردازد. وی معلومات آدمی را دو قسم می‌داند: قسمی توسط «خیال» دریافت می‌شود؛ مانند صور متخیل و اجسام متلون؛ قسم دوم فراتر از حوزه ادراکات خیالی است؛ ذات باری تعالی و موضوعاتی چون علم و قدرت و اراده که از شائبه جسمائیت مبرا هستند در این حوزه قرار دارند (همو، ۱۳۸۱ ب، ۴: ۵۳۹). این معلومات توسط قوه باطنی، یعنی قلب، قابل ادراک‌اند. غزالی جهت نشان دادن برتری لذت دیدار بر لذت معرفت، هریک از ادراکات خیالی و قلبی را به طور جداگانه مورد بررسی قرار می‌دهد. منظور وی از خیال، صورتی از یک شیء است که در غیاب آن از باصرة آدمی، در ذهن متمثل می‌شود. در محدوده ادراک انسان، مخیلات به دو درجه تقسیم می‌شوند: یکی موضوعاتی هستند که در حد و رتبه خیال باقی مانده‌اند؛ چون ادراک انسان از این قسم ناقص است، لذت حاصل از آن نیز ناقص خواهد بود؛ دوم موضوعاتی هستند که از حد خیال فراتر رفته و به درجه‌ای از وضوح و روشنی رسیده‌اند که قوه باصرة انسان به ادراک آنها نائل می‌شود. به همین

جهت است که دیدار معشوق از خیال وی لذت بخش تر است، البته این بدان معنا نیست که صورتی که در «دیدار» وجود دارد، غیر از صورت «خیالی» یا نیکوتر از آن است؛ تنها چیزی که این دو صورت را از هم متمایز می‌سازد، شدت و ضعف وضوح آنهاست؛ صورتی که در «دیدار» وجود دارد، از صورت «خیالی» روشن تر و به تبع آن لذت بخش تر است (همو، ۱۳۸۱ الف، ۲: ۹۶۸).

غزالی در ادراکات «فراخیالی» نیز همین نسبت را به اثبات می‌رساند. معلوماتی وجود دارند که شکل‌پذیری آنها در قلمرو خیال غیر ممکن بوده و خیال از دست‌یابی به آنها عاجز است. معرفت حق تعالی، از این قسم به شمار می‌رود. این معرفت نیز به نوبه خود دارای نقص و کمال است و این وجه مشترک معرفت با ادراکات خیالی محسوب می‌شود. غزالی - چنانکه خود نیز تصریح می‌کند - جهت ایضاح مسأله به مقایسه مدرکات خیالی و معارف باطنی و قلبی می‌پردازد. خیال، مختص امور حسی است و نمی‌تواند به عالم ماورای حس، که توسط دل ادراک می‌شود، دست یابد. استکمال خیال به مشاهده امور حسی می‌انجامد؛ ولی وقتی معرفت قلبی به کمال می‌رسد، به مشاهده و رؤیت و لقا منجر می‌گردد. در هر صورت فرق موجود میان لذت معرفت و لذت دیدار همانند تفاوتی است که میان لذت خیال معشوق و لذت مشاهده وی وجود دارد؛ همان‌گونه که دیدار معشوق از خیال وی لذت بخش تر است، لذت حاصل از مشاهده خداوند نیز از لذت معرفت وی بالاتر است.

تمثیلی که غزالی جهت تبیین برتری لذت دیدار بر لذت معرفت می‌آورد، به این صورت است: «تقدیر کن عاشقی ضعیف عشق که در روی معشوق نگرد از پس پرده تنگ از دور چنانکه در انکشاف کمال صورت او مانع باشد، در حالتی که کژدمان و زنبوران بر او جمع شده باشند، می‌رنجانند و می‌گزند و دل او مشغول می‌گردانند، چه او در این حال از نوعی لذتی به مشاهده معشوق خالی نباشد، پس اگر ناگاه حالتی

طاری شود که پرده بدرد و روشنایی اشراق پذیرد و گزندگان و موزیان دفع شوند و او فارغ و مسلّم بماند و شهوتی قوی و عشقی مفرط بر او درآید چنانکه به نهایت برسد، پس بنگر که لذت چگونه تضاعف پذیرد، تا اول را بر او نسبتی نماند که آن را در حساب توان گرفت. پس نسبت لذت نظر به لذت معرفت همچین فهم کن. پس پرده رقیق مثال تن است و مشغولی آن؛ و کژدمان و زنبوران مثال شهوتهاست که بر آدمی مسلط است، از گرسنگی و تشنگی و خشم و غم و اندوه و ضعف شهوت؛ و دوستی مثال قصور نفس است در دنیا و نقصان او از اشتیاق ملاً اعلی و التفات به اسفل السافلین، و آن مثال قصور کودک است از ملاحظه لذت ریاست» (همو، ۱۳۸۱، ب، ۴: ۵۴۴).

غزالی می گوید: معرفت انسان در دنیا، اگر به مرحله کمال هم برسد، نمی تواند از شائبه امور نفسانی و جسمانی مبرا باشد. عوایق و خواطری وجود دارند که این معرفت را مشوّش و منغّض می کنند. پس از مرگ است که شواعل از میان برمی خیزند و معرفت به غایت پاکی و وضوح می رسد. در اینجا دیگر هیچ چیز از تعلقات دنیوی وجود ندارد که معرفت عارف را مکدر کند و او فارغ از هر گونه مانع و حاجبی به مشاهده جمال ربوبی می پردازد (همان). دوستداری مرگ از سوی عرفا بیشتر ناظر به همین معناست.

آرزوی مرگ و دیدار

علاقه و دلبستگی به مرگ در نزد عرفا ناشی از اصل شناخته شده و رایج در میان ایشان است. مطابق این اصل آنان دیدار جمال ربوبی را به زندگی پس از مرگ موکول می کردند. تمنای مرگ در نزد کسانی که مشتاق دیدار خداوند بودند، امری طبیعی به حساب می آمد. سفیان ثوری (م: ۱۶۱) به شاگردان خود که راهی سفر می شدند،

سفارش می کرد که: «اگر جایی مرگ ببینید برای من بخرید» (عطار، ۱۳۷۷: ۲۱۷). یحیی بن معاذ رازی (م: ۲۵۸) مرگ را به پلی تشبیه می کرد که عاشق را به معشوق می رساند: «روزی پیش او گفتند: دنیا با ملک الموت به حبه ای نیرزد. گفت: غلط کرده اید؛ اگر ملک الموت نیست، نیرزدی. گفتند: چرا؟ گفت: الموتُ جسرٌ یوصلُ الحیبَ إلی الحیب» (همان: ۳۶۱). و هم از وی نقل شده است که: «اگر مرگ را در بازار فروختندی و بر طبق نهادندی، سزاوار بودی اهل آخرت را که هیچشان آرزو نیامدی، جز مرگ» (همان: ۳۶۳).

سخنانی از این دست در مورد مرگ نشان می دهد که نگاه عرفا به این سرنوشت محتوم بشر، نگاهی منفی و یأس آلود نبوده و مرگ در نظر ایشان واقعه ای هراس انگیز و رعب آور به حساب نمی آمده و اگر دشواری هایی نیز به همراه داشت، این دشواری ها در جنب رؤیت معشوق ازلی رنگ می باخته است.

به نظر غزالی کسی که عاشق خداست نباید مرگ را امری ناپسند به شمار آورد؛ چرا که «مرگ کلید دیدار و در دخول بر مشاهده است.» (غزالی، ۱۳۸۱ ب، ۴: ۵۷۱) در نظر صوفیه راهی که به مشاهده حق تعالی، می انجامد، از دروازه مرگ می گذرد. علاوه بر اشعریت، گرایش های عرفانی غزالی نیز به وی این امکان را می داد که از رؤیت، تنها رؤیت اخروی را اراده کند. آخرت نگری وی موجب می شد که دنیا در نظر وی چیزی جز حجاب به شمار نیاید؛ حجابی عظیم که مانع دیدار خداوند می گردید. جهت رفع این حجاب بود که عرفا مشتاقانه آرزومند فرارسیدن مرگ بودند. داستان عاطفی زیبایی که غزالی در مورد حضرت ابراهیم (ع) نقل می کند، حاکی از آن است که جز مرگ، راه دیگری برای دیدار معشوق ازلی وجود ندارد. «وقتی که ملک الموت خلیل الله را به مرگ فراخواند، وی از اجابت دعوت او امتناع ورزید، چرا که باورش نمی شد که «خلیل جان خلیل ستاند» (همو، ۱۳۸۱ الف، ۲: ۹۵۴)؛ ولی وحی آمد که ای ابراهیم!

«هرگز دیدی که خلیل دیدار خلیل را کاره بود.» (همان) با شنیدن این خطاب به مرگ خویش رضا داد و جاننش را تسلیم کرد. «مرگ، عاشق را به محضر معشوق خویش می‌برد و بدین ترتیب اشتیاق روحی انسان‌های عاشق را، که سرانجام به آرامش ابدی رسیده‌اند، ارضا می‌کند» (شمیل، ۱۳۸۱: ۱۷۶).

شوق و نسبت آن با رؤیت

یکی دیگر از معانی عرفانی که به اعتقاد صوفیه با مفهوم رؤیت پیوند دارد، شوق است. شوق، امید و آرزویی است که محبّ به دیدار محبوب دارد، انگیزه‌ای است که او را به طرف محبوب سوق می‌دهد و به قول عزالدین کاشانی: «ایمان داعیه لقای محبوب است در دل محبّ» (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۱: ۳۰۹). ارتباط معانی شوق و دیدار در زبان صوفیه کاملاً مشهود است و اغلب مواردی که ایشان از شوق سخن گفته‌اند، قبله آن را دیدار «وجه الله» معرفی کرده‌اند. در واقع بحث شوق در تصوّف، خود یکی از مباحث فرعی رؤیت است.

نویسندگان صوفی مشرب در قرن‌های چهارم و پنجم و پس از آن، برای اینکه اصطلاحات خود را با کتاب و سنت منطبق کنند، ضمن شرح هر یک از اصطلاحات عرفانی، آیه یا حدیثی نقل می‌کردند که لفظ مورد نظر یا مشتقات آن لفظ در آن آیه یا حدیث به کار رفته باشد. در مورد لفظ شوق، دست صوفیه از قرآن کوتاه بود، چرا که لفظ شوق یا مشتقات آن در قرآن نیامده است. علی‌رغم این موضوع، منبع دیگری در دست صوفیه بود که ایشان در این مورد بدان تمسک می‌کردند و آن عبارت از حدیث بود. زبان وحی در نظر عرفا، منحصر به قرآن نمی‌شد، احادیث پیامبر (ص) و اخباری که از پیامبران پیشین نقل می‌شد، نیز وحی تلقی می‌شد (پورجوادی، ۱۳۷۵: ۱۹۲).

حدیث شوق

حدیثی که غزالی جهت مرتبط نمودن اصطلاح شوق با زبان وحی نقل می‌کند، دعایی است که در آن پیامبر (ص) از خدای تعالی، درخواست می‌کند که لذت نظر بر روی خود و شوق لقای خود را به او عطا فرماید: «أَسْأَلُكَ الشُّوقَ إِلَى لِقَائِكَ وَ لَذَّةَ النَّظَرِ إِلَى وَجْهِكَ الْكَرِيمِ» (غزالی، ۱۳۸۱ الف، ۲: ۹۷۲). چنانکه می‌بینیم در این حدیث، «شوق» به «لقاء» ربط داده شده و این خود یکی از مسائل اساسی بحث رؤیت در نزد صوفیه است.

غزالی نیز مانند اغلب صوفیه سعی می‌کند عقاید خود را با سنت پیامبر (ص) وفق دهد، از این جهت دعای مزبور را که در بر دارنده یکی از موضوعات قابل توجه صوفیه، که همان رابطه شوق و رؤیت است، از پیامبر (ص) نقل می‌کند. این دعا که از بعد عاطفی بسیار نیرومندی برخوردار است، تقاضای عاشق پاکبخته را در مقابل معشوق الهی نشان می‌دهد و آرزوی او را، که همانا دیدار خداوند است، در بهترین شکل ترسیم می‌کند. در هر صورت آنچه که حدیث مزبور را از نظر صوفیه قابل اعتنا کرده، مسأله دیدار حق است که با مفهوم شوق گره خورده است. از این جهت صوفیه جهت اثبات ادعای خود مبنی بر دیدار خداوند به آن استناد می‌جویند.

مفهوم شوق در اخبار پیامبران پیشین

علاوه بر حدیث مزبور، صوفیه عموماً از منبع دیگری نیز جهت تکوین نظریات خود بهره‌مند می‌شدند و آن اخباری بود که از پیامبران پیشین در زمینه‌های مختلف نقل شده است. در واقع صوفیه ضمن بحث درباره اصطلاحات خود، اگر خبری از انبیای سلف در دست داشتند که لفظ مورد نظرشان در آن به کار رفته بود، آن خبر را نقل می‌کردند. «شوق» لفظی بود که در بعضی از این اخبار به کار رفته و صوفیه برای

توجیه این لفظ گاهی به آن استناد می‌کردند (پورجوادی، ۱۳۷۵: ۱۹۸). در اسرار التوحید، از زبان ابوسعید، آمده است که وقتی عمر بن خطاب از کعب الاحبار خواست که مختصرترین و در عین حال خاص‌ترین آیه تورات را برایش قرائت کند؛ وی این آیه را خواند: «قد طال شوق الأبرارِ إلى لقائی و أنا إلى لقائهم أشوقُ» (میهنی، ۱۳۷۱: ۲۴۳). چنانکه می‌بینیم در این خبر از سویی، شوق دیدار به نیکمردان نسبت داده شده و از سوی دیگر خداوند، این حال را به خود منسوب کرده است. در کتب صوفیه حکایاتی نیز آمده است که بیانگر شوق انبیای الهی به خداوند می‌باشد. قشیری داستانی درباره حضرت داود (ع) آورده است که شوق آن حضرت را به خداوند سبحان نشان می‌دهد. داستان از این قرار است که: «داود - علیه السلام - روزی به صحرا [بیرون] شده بود، تنها، خداوند تعالی، بدو وحی فرستاد که ای داود چون است که ترا تنها می‌بینم، گفت [بار خدایا] شوق تو اندر دلم اثر کرده است [و] مرا از صحبت [خلق] بازداشته است» (قشیری، ۱۳۴۵: ۵۷۶).

شوق در این حکایت درست به همان معنی به کار رفته است که صوفیه در نظر داشتند. شوق داود (ع)، شوق محب است به محبوب خود و همان‌طور که محب، فقط دوستدار محبوب خود است و چیزی جز لقای او نمی‌خواهد، حضرت داود نیز مشتاق لقای پرودگار است و بس.

حکایت دیگر که درباره حضرت شعیب (ع) است، شوق و صف ناپذیر او را به محبوب الهی‌اش نشان می‌دهد. این شوق از چنان شدت و حدت بر خوردار است که نه تنها آلام دوزخ را از اندیشه محب بیرون می‌کند، بلکه خوشی‌های بهشت نیز در جنب آن، حقیر و مختصر جلوه می‌نماید. قشیری این حکایت را، که از استاد خویش، ابوعلی دقاق، استماع کرده است، به این صورت نقل می‌کند: «شعیب [علیه السلام] همی گریست تا [نابینا شد؛ خدای تعالی، چشم وی باز داد] دیگر باره بگریست

چندانک نابینا شد؛ خدای تعالی، چشم وی باز داد، [سدیگر بار] چندان بگریست تا نابینا شد. [خدای تعالی] وحی فرستاد و گفت: اگر از امید بهشت است این گریستن، من بهشت ترا مباح کردم و اگر از بیم دوزخ است، ترا ایمن کردم. گفت: یارب از «شوق» است به تو...» (همو: ۵۷۷)

چنین شوقی بدون تردید آرزوی دیدار خداوند و لقای اوست. ابیات زیر از «دیوان شمس»، که با الهام از حکایت مزبور سروده شده است، می‌تواند مؤید خوبی برای این مدعا باشد:

... بانگ شعیب و ناله اش و آن اشک همچون ژاله اش
چون شد ز حد از آسمان آمد سحرگاهش ندا
گر مجرمی بخشیدمت وز جرم آمرزیدمت
فردوس خواهی دادمت، خامش رها کن این دعا
گفتا نه این خواهم نه آن، «دیدار» حق خواهم عیان
گر هفت بحر آتش شود، من در روم بهر «لقا»

(مولوی، ۱۳۷۸: ۴)

با توجه به اخبار پیامبران پیشین، که در احیاء علوم الدین نقل شده است، می‌توان ویژگی‌هایی را برای مشتاقان الهی برشمرد که همگی نشانگر عظمت و شأن آنان در پیشگاه حق تعالی، است. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از:

- ۱- خداوند دل مشتاقان را از نور خود آفریده است (غزالی، ۱۳۸۱، ب، ۴، ۵۶۱).
- ۲- مشتاقان مورد توجه خاص خدا هستند، دل ایشان را از نور خود مملو می‌کند و تمام هستی را در چشم ایشان خوار و بی‌مقدار می‌گرداند و با وجه خویش به ایشان اقبال می‌کند (همان).

۳- دل مشتاقان از همه کدورت‌ها مصفا شده و از طریق روزنی که خدا در دل ایشان گشاده‌است، جمال وی را مشاهده می‌کنند(همان).

۴- دل‌های مشتاقان در آسمان‌ها روشنایی‌بخش فرشتگان است(همان).

انواع شوق

غزالی شوق را به دو نوع تقسیم می‌کند:

شوق نوع اول: دوام این شوق تا زمانی است که انسان در محدوده حیات دنیوی به سر می‌برد؛ بدین معنا که برای شوق انسان نسبت به خداوند متعال، در این جهان، نه‌ایستی قابل تصور نیست: «شوق به خدای تعالی، در دنیا ممکن نگردد که برسد» (همو، ۱۳۸۱ الف، ۲: ۹۷۲)؛ چرا که خداوند به رغم حضورش در معرفت آدمی، از مشاهده وی غایب است. چنین شوقی فقط با مرگ است که از میان برمی‌خیزد. اگر انسان در این جهان به مراتب عالی‌تری از خداشناسی نیز دست یابد، باز هم این شناخت وی نمی‌تواند از شواغل دنیا و شوائب تخیلات مبراً باشد؛ چرا که «خیال در این عالم همه معلومات را تمثیل و محاکات کند و در آن سستی ننماید» و این سبب تکدر معرفت انسان می‌گردد(همو، ۱۳۸۱ ب، ۴: ۵۵۹). معرفت کامل نسبت به خداوند زمانی برای انسان دست می‌دهد که مشاهده وی از خداوند، در کمال وضوح و روشنی باشد و این همان رؤیت و لقا است که در آخرت محقق می‌شود و چون در آخرت به این مقام رسید، شوق او ساکن می‌شود(همو، ۱۳۸۱ الف، ۲: ۹۸۲).

حکایتی از ابراهیم ادوم (م: حدود ۱۶۱) نقل شده که نشانگر این است که سکون شوق در این جهان امری غیر ممکن به حساب می‌آید. وی که از مشتاقان بود، روزی غلبه شوق و اضطراب حاصل از آن او را بر آن می‌دارد که خطاب به پروردگارش بگوید: «اگر کسی از محبان را چیزی داده‌ای که دلش پیش از دیدن تو بدان ساکن

شده است، در حق من آن انعام فرمای که قلق مرا رنجور گردانیده است» (همو، ۱۳۸۱ ب، ۲: ۵۵۹)؛ ولی به خاطر این تقاضای خود از سوی خدا مورد سرزنش واقع می‌شود. جوابی که وی در برابر این درخواست خویش در عالم خواب از جانب خدا دریافت می‌کند، به این صورت است: «ای ابراهیم! شرم نداری که از من چیزی می‌خواهی که دل تو پیش از لقای من بدان ساکن شود، آیا هیچ مشتاق پیش از دیدن دوست خود ساکن بشود؟» (همو) در واقع شوق ابراهیم ادهم، شوق لقای محبوب است و سکون آن در گرو دیدار حق تعالی است.

شوق نوع دوم: غزالی از نوع دیگری از شوق سخن به میان می‌آورد که حتی با مرگ آدمی نیز منقطع نمی‌شود. از نظر او شوق منحصر به آرزویی نیست که در آخرت، با دیدن روی خدا ساکن شود؛ بلکه نوع دیگری از شوق وجود دارد که در آخرت، در حضور خداوند باز هم باقی می‌ماند و حتی رو به تزاید می‌گذارد. به عقیده غزالی، چنین شوقی از نقصان ادراک آدمی ناشی می‌گردد؛ چرا که ادراک متناهی آدمی، چه در این جهان و چه در جهان آخرت، نمی‌تواند به خداوند که بی‌نهایت است، احاطه یابد. هر اندازه که انسان در مسیر معرفت پیش می‌رود باز هم ناشناخته‌هایی از جلال و جمال الهی برایش باقی می‌ماند و این سبب استمرار و تداوم شوق می‌گردد (همو، ۱۳۸۱ الف، ۲: ۹۸۳).

نتیجه‌گیری

نگرش کلی و جامع غزالی موجب شده است که بحث دیدار در آخرت و شناخت خدا در دنیا کم و بیش به موازات هم قرار بگیرند. غزالی در بحث رؤیت، علاوه بر اینکه اشعریت خود را ثابت می‌کند، گاهی گریزی به اندیشه‌های صوفیانه نیز می‌زند و بحث رؤیت را با تکیه بر ذوق عرفانی پی می‌گیرد. مشتاق دیدار خدا تنها با چنگ

انداختن به دامن معرفت می‌تواند به آرزوی خود دست یابد. شوق نیز در نظر غزالی تنها شوق لقای محبوب است. وی برخلاف عده‌ای از متصوفه که شوق را در مقام حضور و شهود انکار کرده‌اند، بر این باور است که شوق انسان در حضور محبوب الهی‌اش، نه تنها رو به نقصان نمی‌گذارد؛ بلکه همواره در تزايد می‌باشد.

منابع

- قرآن حکیم، (۱۳۸۴)، ترجمه طاهره صفارزاده، تهران، پارس کتاب.
- انصاری، عبدالله بن محمد، (۱۳۷۲)، مجموعه رسائل خواجه عبدالله انصاری، تصحیح محمد سرور مولایی، تهران، توس.
- پور جوادی، نصرالله، (۱۳۷۵)، رؤیت ماه در آسمان: بررسی تاریخی مسأله لقاء الله در کلام و تصوف، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- رینولد، آلن نیکلسون، (۱۳۶۶)، عرفای اسلام، ترجمه ماهدخت بانو همایی، تهران، مؤسسه نشر هما.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۹)، فرار از مدرسه، در باره زندگی و اندیشه ابوحامد غزالی، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر.
- شمیل، آن ماری، (۱۳۸۱)، ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۳۷۵)، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- عثمانی، ابوعلی، (۱۳۴۵)، ترجمه رساله قشیریه، تصحیح بدیع الزمان فروزان‌فر، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- عزالدین کاشانی، محمود بن علی، (۱۳۸۱)، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران، مؤسسه نشر هما.
- عطار نیشابوری، فریدالدین، (۱۳۷۷)، تذکره الاولیا؛ تصحیح رینولد نیکلسون، تهران، انتشارات بهزاد.
- غزالی، محمد بن محمد، (۱۳۸۱)، احیاء علوم الدین، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

- _____ ، (۱۳۸۱)، کیمیای سعادت، تصحیح احمد آرام، تهران، گنجینه.
- _____ ، (۱۳۴۹)، المنقذ من الضلال، ترجمه زین الدین کیائی نژاد، تهران، مؤسسه مطبوعاتی عطائی.
- فعالی، محمد تقی، (۱۳۸۴)، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، سازمان انتشارات تهران، پژوهش گاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مشکور، محمد جواد، (۱۳۶۸)، فرهنگ فرق اسلامی، مشهد، بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی.
- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد، (۱۳۷۸)، کلیات دیوان شمس تبریزی، تصحیح بدیع الزمان فروزان فر، تهران، اقبال.
- میهنی، محمد بن منور، (۱۳۷۱)، اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات آگاه.
- همدانی، عین القضاة، (۱۳۷۰)، تمهیدات، با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عقیف عسیران، تهران، کتابخانه منوچهری.