

❖ بررسی مضامین مشترک نهج البلاغه و کشف المحجوب هجویری ❖

دکتر علی محمد مؤذنی^۱

حسین حسنی درگاه^۲

◆ چکیده

تصوف آیینی است که طبق تحقیقات انجام شده بعضی از مبانی آن بر پایه آداب فرقه های گنوسی دیگری است که با قلمرو این آیین هم مرز بوده اند. اما صوفیه در کتاب هاشان بسیار تأکید بر این دارند که اصول خود را از سیره پیامبر و صحابه گرفته اند. و در میان صحابه به خصوص به علی - علیه السلام - بیشتر نظر دارند. یکی از جاهایی که می توان به کلام امام دست یافت کتاب نهج البلاغه است که از زمان تألیف بسیار مورد توجه و استفاده بوده است. کشف المحجوب هجویری که کتابی است در تصوف اگرچه به لحاظ زمانی چندان از زمان تألیف نهج البلاغه دور نیست اما می توان مضامین مشترکی را در هر دو کتاب یافت. در این مقاله سعی شده تا برخی از این مضامین مشترک نشان داده شود و راه برای بررسی های بیشتر و اینکه صوفیه تا چه حد از کلام امام علی و یا اختصاصاً از نهج البلاغه تأثیر پذیرفته اند گشوده گردد.

کلید واژه:

نهج البلاغه؛ امام علی؛ کشف المحجوب؛ مضامین مشترک؛ تأثیرپذیری

۱- استاد دانشگاه تهران
۲- دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه تهران

◆ مقدمه

بحث از آبخورهای تصوف موضوعی است که تا امروز ذهن محققان را در این زمینه به خود مشغول کرده است. برخی معتقدند که «ریشه تصوف را در شیوه زندگانی پیامبر و صحابه او می بینیم». (سلیمان آتش، ۱۳۸۱: ۴) با این وجود در میان صوفیه رفتارهایی دیده شده که در آیین های گنوسی پیش از تصوف نیز سابقه داشته بنابراین «گروهی آن را از یونان و فلسفه یونان مأخوذ می دانند چنانکه ابوریحان بیرونی گمان برده و بعضی از فضلا و علمای متأخر آن را از هندوستان و تقلید مذهب برهمایی و جوکیان و بودائیان شمرده اند». (بهار، ۱۳۸۱: ۱۹۰) به هر حال تصوف، مکتبی است که بعضی از مبانی و اصول خود را از آیین های هندوان و برخی دیگر را از مسیحیت گرفته است، ضمن آنکه قسمتی از آن را مأخوذ از نظریات نوافلاطونیان می دانند؛ که از مجموع این مذاهب و ترکیب آنها با هم، مکتبی نو پیدا شده است. (جوینی، ۱۳۷۷، سی و هفت)

اما هرچه هست ما با آیینی رو به رو هستیم که علی رغم ماهیت راز آلودش شدیداً خود را اسلامی می داند و پیروی از سنت نبوی و سیره صحابه خصوصاً علی - علیه السلام - را مبنای کار خود قرار داده است. در مورد علی - علیه السلام - چنان پیش رفته که حتی با اینکه اسم صوفی حدود یک قرن پس از ظهور اسلام بر زبان ها می افتد؛ سخنانی در مورد تصوف به ایشان نسبت می دهند. (رک: همایی، ۱۳۸۶: ۹۰)

دکتر جوینی معتقد است که در نهج البلاغه شواهدی تاریخی و مستند وجود دارد که می تواند به عنوان یک مدرک معتبر، ما را به سوی شناخت آبخورهای زلال عرفان اسلامی رهبری کند. از جمله می توان به این موارد اشاره کرد:

در سراسر نهج البلاغه سخن از دوری جستن از لذت های دنیا و بیزاری از رغبت به آن است. به علاوه آنکه که در سیره علمی و عملی امام علی(ع) نقل شده است ایشان لباس پشمینه می پوشیدند همان گونه که از نوف بکالی نقل شده است که: روزی آن حضرت برای ما خطبه

می خواند، در حالی که بر روی سنگی ایستاده بود و برتن لباسی از پشم داشت، بند شمشیر و کفشش از لیف خرما بود.» (رک. جوینی، ۱۳۷۷، سی و هشت و سی و نه)

این مورد و موارد بسیار دیگری که نقل شده است نشان می دهد حضرت از قدیم ترین کسانی است که در اسلام، لباس پشمین به تن می کرده و از زیور و زینت دنیا دوری می جسته است.

با توجه به اینکه دو منبع عمده سخنان امام یعنی «نهج البلاغه» و «غرر الحکم» آمدی هر دو فاقد سند هستند مطالعات تطبیقی در حد گسترده آن می تواند تا اندازه زیادی به تشخیص اصالت دو اثر کمک کند. برای نمونه گاهی در کتاب ها سخنانی به امام نسبت می دهند که از ایشان نیست مثلاً حدیثی درباره تصوف که می گوید: «الصوفی من لبس الصوف علی الصفا و جعل الدنيا تحت القفا» که پس از بررسی مشخص می شود از ایشان نیست و در کتب معتبر صوفیه به جنید و ابوعلی رودباری منسوب است. (رک. همایی، ۱۳۸۶: ۹۰) و یا اینکه در کتاب نهج البلاغه خطبه ۸۱ از قول امام آمده «الزهادة قصر الأمل». (امام علی، ۱۳۸۰: ۱۲۸) در حالیکه همین سخن را به سفیان ثوری نسبت داده اند. (رک: قشیری، ۱۳۸۵: ۱۷۷)

هر چند در مورد صحت انتساب برخی قسمت های نهج البلاغه به امام علی جای تردید است به خصوص درباره برخی اصطلاحات فلسفی و بعضی جنبه های ادبی، اما عده ای همین را به عنوان یک نقطه قوت و در واقع نتیجه نبوغ فکری و شخصیت دینی و اجتماعی امام می دانند. (الفاخوری، ۱۳۸۵، ۳۲۲)

هانری کربن در کتاب تاریخ فلسفه اسلامی می گوید: «تأثیر این اثر (نهج البلاغه) را به شیوه های گوناگونی می توان حس کرد: ترتیب منطقی اصطلاحات، استنتاج نتایج صحیح، جعل برخی از اصطلاحات در زبان عربی که با توجه به غنا و زیبایی آنها و مستقل از ترجمه متن های یونانی به عربی، در زبان ادبی و فلسفی وارد شده اند.» (کربن، ۱۳۸۵، ۵۷). اکنون پس از این مقدمات می توان به بررسی مضامین مشترک دو کتاب پرداخت.

درباره ی فضیلت علم و عمل و اینکه این دو مکمل هم هستند بسیار سخن گفته شده در

این خصوص در کتاب کشف المحجوب آمده:

و از عوام گروهی دیدم که علم را بر عمل فضل نهادند، و گروهی عمل را بر علم. و این هر دو باطل است؛ از آن که عمل بی علم عمل نباشد... علم بی عمل علم نباشد. (هجویری، ۱۳۸۶:

۱۸)

درباره‌ی همین توأم بودن علم و عمل در نهج البلاغه حکمت ۳۶۶ آمده است:

«الْعِلْمُ مَقْرُونٌ بِالْعَمَلِ فَمَنْ عَمِلَ وَعِلْمُهُ يَهْتَفُ بِالْعَمَلِ فَإِنْ أَجَابَهُ وَ الْإِلَّا ارْتَحَلَ عَنْهُ».

(علی بن ابیطالب، ۱۳۸۰: ۷۱۴)

هجویری در جایی دیگر از کتاب طی حکایتی که از داوود طایی و ابو حنیفه نقل می کند بار دیگر همراهی علم و عمل را گوشزد می کند و این بار نقش عمل را در «تخریج و گشایش» علم به نحوی که به حکمت پیشین نزدیکتر است بیان می کند. اکنون عین حکایت:

و گویند چون داوود طایی - رحمه الله علیه - علم حاصل کرد و مصدر و مقتدا شد، به نزدیک ابوحنیفه - رضی الله عنه - آمد و گفت: «اکنون چه کنم؟» گفت: «علیک بِالْعَمَلِ فَإِنَّ الْعِلْمَ بِلَا عَمَلٍ كَالْجَسَدِ بِلَا رُوحٍ. بر تو بادا به کار بستن علم، به جهت آنکه هر علمی که آن را کاربند نباشند چون تنی باشد که وی را جان نباشد». (هجویری، ۱۳۸۶: ۱۴۶)

این گفته‌ی ابوحنیفه که «علیک بِالْعَمَلِ فَإِنَّ الْعِلْمَ بِلَا عَمَلٍ كَالْجَسَدِ بِلَا رُوحٍ» به لحاظ ساختاری حکمت ۳۳۷ کتاب نهج البلاغه را به یاد می آورد که البته در آنجا نیز سخن از عمل است.

«الدَّاعِي بِلَا عَمَلٍ كَالرَّامِي بِلَا وَتَرٍ». (علی بن ابیطالب، ۱۳۸۰: ۷۰۸)

همچنانکه ابوحنیفه علم بدون عمل را چون مرده ای بی اثر می داند امام نیز کسی را که دیگران را به نیکی فراخواند اما خود با وجود علم داشتن به ارزش آن نیکی بدان عمل نکند چون تیر اندازی می داند که کمانش زه ندارد و طبیعتاً اثری ندارد.

نویسنده در جایی سخن را از قول انس بن مالک پی می گیرد و می گوید:

و انس بن مالک گوید، رضی الله عنه: «هَمَّه الْعُلَمَاءِ الدَّرَائِيهِ وَ هَمَّه السُّفَهَاءِ الرَّوَايَةِ»؛ از آنچه اخوات جهل از علما منفی باشد. آن که از علم، جاه و عز دنیا طلبد نه عالم بود؛ زیرا که طلب جاه و عز از اخوات جهل بود. و هیچ درجه نیست اندر مرتبه علم؛ که چون آن نباشد هیچ لطیفه خداوند را - تعالی - نشناسد، و چون آن موجود باشد همه مقامات و شواهد و مراتب را سزاوار باشد. (هجوی، ۱۳۸۶: ۱۹)

در نهج البلاغه نیز امام - علیه السلام - به فهم علم (خبر، دین) و پرهیز از روایت بدون تعقل سفارش می کنند. در حکمت ۹۸ می فرمایند:

«عَقِلُوا الْخَبَرَ إِذَا سَمِعْتُمُوهُ عَقْلٌ رَعَايَهُ لَا عَقْلٌ رَوَايَهُ فَإِنَّ رُؤَاةَ الْعِلْمِ كَثِيرٌ وَ رُعَاتُهُ قَلِيلٌ».

(علی بن ابیطالب، ۱۳۸۰: ۶۴۴)

و در خطبه ۲۳۹ در باب فضایل اهل بیت - علیهم السلام - می فرمایند:

«عَقِلُوا الدِّينَ عَقْلًا وَعَايَاهُ وَ رَعَايَاهُ لَا عَقْلَ سَمَاعٍ وَ رَوَايَهُ فَإِنَّ رُؤَاةَ الْعِلْمِ كَثِيرٌ وَ رُعَاتُهُ قَلِيلٌ».

(همان: ۴۷۴)

نویسنده در ادامه درباره علم به ذات خداوند می گوید:

اما شرط علم به ذات خداوند - تعالی - آن است که وی بداند که خداوند - تعالی - موجود است اندر قدم ذات خود، و بی حد و بی حدود است، و اندر مکان وجهت نیست، و ذاتش موجب آفت نیست. از خلقت کسی مانند نیست. وی را زن و فرزند نیست. هرچه اندر وهم صورت گیرد و اندر خرد اندازه بندد، وی - جل جلاله - آفریدگار آن است و دارنده و پروردگار آن؛ لقله، تعالی: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ». (هجوی، ۱۳۸۶: ۲۲)

درباره این بند نمونه های فراوان در نهج البلاغه یافت می شود که به مواردی اشاره می رود. در خطبه ۱۸۶ حضرت می فرمایند:

«لَمْ يَلِدْ فَيَكُونَ مَوْلُودًا وَ لَمْ يُوَلَدْ فَيَكُونَ مَحْدُودًا جَلَّ عَنْ اتِّخَاذِ الْإِبْنَاءِ وَ طَهَّرَ عَنْ مُلَامَسَةِ النِّسَاءِ لَا تَنَالُهُ الْإِوْهَامُ فَتَقْدَّرُهُ وَ لَا تَتَوَهَّمُهُ الْفِطْنُ فَتَصَوِّرُهُ وَ لَا يَتَغَيَّرُ بِحَالٍ وَ لَا يَتَبَدَّلُ فِي

الاحوال. ولا تبلیه اللیالی و الایام و لا یُغیِّرُهُ الضَّیاءُ و الظلامُ... لا یُقَالُ له حَدٌّ و لا نِهایه و لا انقطاع و لا غایه و لا أَنَّ الاشیاءَ تحویه فتقله أو تهویه أو أَنَّ شیئاً یَحْمِلُه و فیْمیله أو یُعَدُّله». (علی بن ابیطالب، ۱۳۸۰: ۳۶۲)

آیا این همه شباهت نمی تواند دال بر این باشد که آنچه هجویری در کتاب خود آورده متأثر از این فراز نهج البلاغه باشد؟
در پایان باب علم از کتاب کشف المحجوب مساله عجز از درک ادراک که نزد عرفا و صوفیه بسیار معتبر و مقبول است و در واقع بالاترین حد معرفت عارف به خداست مطرح می شود. هجویری می گوید:

و کمال علم بنده جهل بود به علم خداوند، عزّ اسمہ. باید که چندان بدانی که بدانی که ندانی. و این آن معنی بود که بنده جز علم بندگی نتواند دانست، و بندگی حجاب اعظم است از خداوندی؛ تا یکی اندر این معنی گوید:

العجزُ عَن درکِ الادراک ادراک والوقفُ فی طُرُقِ الاخیارِ إشراکُ

آن که نیاموزد و بر جهل مصرّ باشد مشرک بود، و آن که بیاموزد و اندر کمال علم خود منفی گردد، پندار علمش بر خیزد و بداند که علم وی بجز عجز اندر علم، عاقبت وی نیست؛ که تسمیات را اندر حق معانی تاثیری نباشد. والله اعلم. (هجویری، ۱۳۸۶: ۲۸)
عجز از درک ادراک معرفت و ستایش آن از جانب حق به نحوی زیبا در بخش آغازین خطبه ۹۱ یا همان خطبه اشباح آمده است.

«و اعلم أَنَّ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ هُمُ الَّذِينَ أَغْنَاهُمْ عَنِ اقْتِحَامِ السُّدَدِ الْمَضْرُوبَةِ دُونَ الْغِيُوبِ الْاِقْرَارُ بِجُمْلِهِ مَا جَهِلُوا تَفْسِيرَهُ مِنَ الْغَيْبِ الْمَحْجُوبِ فَمَدَحَ اللَّهُ تَعَالَى اعْتِرَافَهُمْ بِالْعَجْزِ عَنِ تَنَاوُلِ مَا لَمْ يُحِيطُوا بِهِ عِلْمًا وَ سَمَى تَرْكَهُمُ التَّعَمُّقَ فِيمَا لَمْ يُكَلِّفَهُمُ الْبَحْثَ عَنِ كُنْهِهِ رُسُوخًا». (علی بن ابیطالب، ۱۳۸۰: ۱۵۶)

در همین رابطه در «کشف الحجاب الاول فی معرفه الله تعالی» سخن خود را با نقل قولی

از شبلی پی می گیرد:

شبلی گوید رحمه الله علیه: «حَقِيقَةُ الْمَعْرِفَةِ الْعَجْزُ عَنِ الْمَعْرِفَةِ».

حقیقت معرفت عجز است از معرفت؛ که از حقیقت بر بنده جز عجز اندر آن نشان نکند و روا

باشد که بنده را اندر ادراک آن به خود دعوی بیشتر نباشد. (هجویری، ۱۳۸۶: ۴۰۳)

درباره‌ی دیدار خداوند با چشم سر در میان فرق اسلامی بحث بسیار در گرفته است. برخی که اعتقاد اشعری داشته اند این را می‌پذیرفتند و دلیلشان این آیات بوده و هست: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ». (سوره‌ی ۷۵ آیات ۲۲ و ۲۳) و کسانی نیز مانند شیعیان هرگز این را نپذیرفته اند، بر مبنای «لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يَدْرِكُ الْأَبْصَارَ». (سوره‌ی ۶ آیه ۱۰۳) اما صوفیه به غیر از این معتقد به مشاهده بودند و برای آنان خداوند در همه چیز تجلی کرده است.

نویسنده در «باب فی ذکر ائمتهم من التابعین» در ذکر حسن بصری ماجرای از او و مردی

اعرابی که درباره صبر از او پرسید، نقل می کند.

و اندر حکایات یافتیم که اعرابی به نزدیک وی آمد، و وی را از صبر پرسید. گفت صبر بر دو گونه است: «یکی صبر اندر مصیبات و بلیات، و دیگر صبر بر منهیات». اعرابی گفت: «أَنْتَ زَاهِدٌ مَا رَأَيْتُ أَزْهَدَ مِنْكَ؛ یعنی تو زاهدی که من زاهدتر از تو هرگز ندیدم و صابرتر نه». حسن گفت: «یا اعرابی، اما زهد من بجمله رغبت است و صبر من جزع». اعرابی گفت: «تفسیر این با من بگوی؛ که اعتقاد من مشوَشْ گشت». گفت: «صبر من اندر بلا و یا اندر طاعت، ناطق است به ترس من از آتش دوزخ، و این عین جزع بود؛ و زهد من اندر دنیا رغبت است به آخرت؛ و این عین رغبت بود. خنک آن که نصیب خود را از میانه برگیرد تا صبرش مر حق را بود - عم نواله - مطلق، نه رسیدن به بهشت». و این علامت صحت اخلاص است. (هجویری، ۱۳۸۶: ۱۳۰)

قسمت اول این سخن حسن بصری که صبر را به دو دسته بخش می کند به لحاظ ساختاری

به حکمت ۵۵ نهج البلاغه می ماند. در حکمت یاد شده نیز امام علی - علیه السلام - دو گونه

صبر را پی می شمارد. ایشان می فرمایند:

«الصَّبْرُ صَبْرَانُ: صَبْرٌ عَلَى مَا تَكَرَّرَ وَ صَبْرٌ عَمَّا تَحَبُّ». (علی بن ابیطالب، ۱۳۸۰: ۶۳۶)

و اما آنجا که حسن بصری کیفیت صبر خود را برای اعرابی تشریح می کند هم به لحاظ ساختار و هم بافت کلام شباهتی میان گفته وی با حکمت ۲۳۷ کتاب ارزنده نهج البلاغه دیده می شود. امام - علیه السلام - می فرماید:

«إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فَتَلَكَ عِبَادَةُ التَّجَارِ وَ إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فَتَلَكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ وَ إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ شُكْرًا فَتَلَكَ عِبَادَةُ الْإِحْرَارِ». (همان: ۶۷۸)

در کشف المحجوب نیز در ذکر محمد بن واسع سخنی از او درباره‌ی مشاهده نقل شده است که در ادامه می آید.

از وی آمده است که گفت: «مَا رَأَيْتُ شَيْئًا إِلَّا وَ رَأَيْتُ اللَّهَ فِيهِ».

هیچ چیزی ندیدم که نه حق را اندر آن ندیدم و این مقام مشاهدت باشد؛ که بنده اندر غلبه‌ی دوستی فاعل به درجتی رسد که اندر فعل وی نگرد فعل نبیند فاعل ببیند؛ چنانکه کسی اندر صورتی نگرد مصور ببیند... زیرا که چون دوستان نگاه کنند عالمی ببیند مقهور قهر وی و اسیر سلطان وی، و وجود این در جنب قدرت فاعل متلاشی و اندر ذل کن وی ناچیز، به چشم اشتیاق در آن نگرند. مقهور نبینند قاهر ببینند. مفعول نبینند فاعل ببینند. مخلوق نبینند خالق ببینند. (هجویری؛ ۱۳۸۶: ۱۴۱)

این سخن محمد بن واسع و شرح و تفسیری که هجویری در ادامه‌ی آن آورده است سؤال و جواب ذعلب یمانی و امام علی - علیه السلام - را که به عنوان خطبه ۱۷۹ در کتاب نهج البلاغه آمده به یاد می آورد. اصل آن خطبه چنین است:

و قد سأله ذعلب اليماني فقال: «هل رأيت ربك يا أمير المؤمنين؟» فقال - عليه السلام -:

«أفأعبد ما لا أرى؟» فقال: «كيف تراه؟» فقال:

«لا تدرکه العیون بمُشَاهَدَةِ الْعِيَانِ وَ لَكِنْ تَدْرِكُهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ. قَرِيبٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ

غَيْرِهَا لَا يَبْعُدُ مِنْهَا غَيْرَ مُبَايِنٍ مُتَكَلِّمٍ لَا بَرُوِيَّةٍ مُرِيدٍ لَا بَهْمَةَ، صَانِعٌ لَا بَجَارِحَةَ. لَطِيفٌ لَا

يُوصَفُ بِالْخَفَاءِ، كَبِيرٌ لَا يُوصَفُ بِالْجَفَاءِ، بَصِيرٌ لَا يُوصَفُ بِالْحَاسَةِ، رَحِيمٌ لَا يُوصَفُ بِالرَّفَقَةِ، تَعْنُو الْوُجُوهُ لِعَظَمَتِهِ وَتَجِبُ الْقُلُوبُ مِنْ مَخَافَتِهِ». (علی بن ابیطالب، ۱۳۸۰: ۳۴۲)

این مطلب نشان می دهد که اگرچه امام مشخصاً درباره اصطلاح مشاهده که از اصطلاحات صوفیه است سخن نگفته اند اما نفس این عمل یعنی ادراک معنوی خداوند با تمام وجود را تجربه کرده و از آن سخن گفته اند. اما اگر اینکه محمد بن واسع می گوید: «و رأیت الله فیہ» معنای ظرفیت را به ذهن متبادر می کند نحوه سخن امام نشان از رابطه دلالت دارد.

در ذکر ابو عثمان حیری در کتاب کشف المحجوب آمده است:

از وی می آید که گفت: «حَقٌّ لِمَنْ أَعَزَّهُ اللهُ بِالْمَعْرِفَةِ أَنْ لَا يَذَلَّهُ بِالْمَعْصِيَةِ».

واجب است و سزا مر آن را که خداوند - تعالی - به معرفت عزیز کردش که خود را به معصیت ذلیل نکند. و تعلق این به کسب بنده باشد و مجاهدت وی بر دوام رعایت امور وی. (هجویری، ۱۳۸۶: ۲۰۵)

در میانه های خطبه ۲۱۶ نهج البلاغه آمده است:

«إِنَّ مِنْ حَقِّ مَنْ عَظَمَ جَلَالَ اللهِ فِي نَفْسِهِ وَ جَلَّ مَوْضِعُهُ مِنْ قَلْبِهِ أَنْ يَصْغُرَ عِنْدَهُ - لِعِظَمِ ذَلِكَ - كُلُّ مَا سِوَاهُ وَ إِنَّ أَحَقَّ مَنْ كَانَ كَذَلِكَ لِمَنْ عَظَمَتْ نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْهِ وَ لَطَفَ إِحْسَانُهُ إِلَيْهِ».

(علی بن ابیطالب، ۱۳۸۰: ۴۴۲)

ناگفته پیداست که «تعظیم جلال» خداوند در نفس بنده ارتباط مستقیم با میزان معرفت وی به حق دارد. هرچه معرفت بیشتر تعظیم بیشتر و رعایت جانب این عظمت موجب می شود بنده از غیر اعراض کند.

نویسنده‌ی کتاب کشف المحجوب در ذکر ابوعبدالله محمد بن الفضل البلخی از وی سخنی درباره‌ی عارفترین مردمان به خدا می آورد و ترجمه و تفسیر خود را نیز چون دیگر موارد به دنباله آن می پیوندد. اینک آن سخن:

از وی می آید که گفت: «أَعْرِفُ النَّاسَ بِاللَّهِ أَشَدَّهُمْ مُجَاهِدَةً فِي أَوَامِرِهِ وَ أَتَبَعُهُمْ لِسُنَّةِ نَبِيِّهِ».

یعنی بزرگترین اهل معرفت مجتهدترین ایشان باشد اندر ادای شریعت و با رغبت ترین اندر حفظ سنت و متابعت، و هر که به حق نزدیک تر بود بر او امرش حریص تر بود و هر که از وی دورتر بود از متابعت رسولش دورتر بود و معرض تر. (هجویری، ۱۳۸۶: ۲۱۵)

متناسب با این قول بخشهایی از دو خطبه ۸۶ و ۱۶۰ از نهج البلاغه نقل می گردد. در خطبه ۸۶ آمده:

«عِبَادَ اللَّهِ إِنَّ أَنْصَحَ النَّاسِ لِنَفْسِهِ أَطْوَعُهُمْ لِرَبِّهِ وَ إِنَّ أَعْشَمُهُمْ لِنَفْسِهِ أَعْصَاهُمْ لِرَبِّهِ». (علی بن ابیطالب، ۱۳۸۰: ۱۴۴)

مشخص است که عارفترین مردم به خداوند خیر خواه ترین آنان برای خود است و خیر خود را در اطاعت پروردگار می بیند پس بیش از دیگران در انجام فرمان های او تلاش می کند. نیز در خطبه ۱۶۰ در خصوص متابعت حضرت رسول آمده:

«... فَنَأْسُ بَنِيكَ الْأَطْيَبِ الْأَطْهَرِ فَإِنَّ فِيهِ أُسْوَةٌ لِمَنْ تَأْسَى وَ عَزَاءٌ لِمَنْ تَعَزَى وَ أَحَبُّ الْعِبَادِ إِلَى اللَّهِ الْمُتَأْسَى بِبَنِيهِ وَ الْمُقْتَصُّ لِأَثَرِهِ». (همان: ۳۰۰)

در ذکر ابو اسحاق ابراهیم بن احمد الخواص چنین آمده:

از وی می آید که گفت: «الْعِلْمُ كُلُّهُ فِي كَلِمَتَيْنِ لَا تَتَكَلَّفُ مَا كَفَيْتَ وَ لَا تُصَيِّعُ مَا اسْتَكْفَيْتَ». علم به جمله اندر دو کلمه مجتمع است: یکی آنکه خدای تعالی اندیشه تو از آن برداشته است اندر آن تکلف نکنی و دیگر آنکه ترا می باید کرد و بر تو فریضه است ضایع نکنی تا در دنیا و آخرت موفق باشی. مراد از این آن است که اندر قسمت تکلف نکنی که قسمت ازلی به تکلف تو متغیر نشود و اندر امر تقصیر مکن که ترک فرمان ترا عقوبت بار آرد. (هجویری، ۱۳۸۶: ۲۳۳)

در فرازهای آغازین از نامه ۳۱ امام علی به فرزندشان امام حسن - علیهما السلام - چنین می فرماید:

«وَ اعْلَمْ يَا بُنَيَّ أَنَّ أَحَبَّ مَا أَنْتَ آخِذٌ بِهِ إِلَيَّ مِنْ وَصِيَّتِي تَقْوَى اللَّهِ وَ الْاِقْتِصَارُ عَلَى مَا فَرَضَهُ اللَّهُ عَلَيْكَ وَ الْاِخْتِزَابُ بِمَا مَضَى عَلَيْهِ الْأَوْلُونَ مِنْ آبَائِكَ وَ الصَّالِحُونَ مِنْ أَهْلِ بَيْتِكَ فَإِنَّهُمْ لَمْ يَدْعُوا

أَنْ نَظَرُوا لِأَنْفُسِهِمْ كَمَا أَنْتَ نَاطِرٌ وَفَكَرُوا كَمَا أَنْتَ مُفَكِّرٌ ثُمَّ رَدَّاهُمْ آخِرُ ذَلِكَ إِلَى الْأَخْذِ بِمَا عَرَفُوا
وَالْإِمْسَاكِ عَمَّا لَمْ يُكَلِّفُوا». (علی بن ابیطالب، ۱۳۸۰: ۵۲۲)

در خطبه ۹۱ نیز که قسمتی از آن درباره‌ی راسخان در علم است آمده که به دلیل ترک تعمق آنان در دانستن آنچه که به آن مکلف نشده اند خداوند آنان را راسخ در علم نامید.

«وَسَمَى تَرْكَهُمُ التَّعَمُّقَ فِيمَا لَمْ يُكَلِّفَهُمُ الْبَحْثَ عَنِ كُنْهَةِ رُسُوحًا». (همان: ۱۵۶)

و اگر معنی «ما کیفیت» را در جمله ابراهیم خواص رزق و روزی بدانیم و «ما استکفیت» را آنچه که شخص بدان مأمور شده قسمتی از خطبه ۱۱۴ به ذهن متبادر می شود که در آنجا واژه «مضمون» برابر «ما کیفیت» و «مفروض» برابر «ما استکفیت» قرار می گیرد. در آنجا آمده:
«قَدْ تَكْفَلَ لَكُمْ بِالرِّزْقِ وَ أَمْرْتُمْ بِالْعَمَلِ؛ فَلَا يَكُونَنَّ الْمَضْمُونُ لَكُمْ طَلْبُهُ أُولَىٰ بِكُمْ مِنَ الْمَفْرُوضِ عَلَيْكُمْ عَمَلُهُ مَعَ أَنَّهُ - وَاللَّهِ - لَقَدْ اعْتَرَضَ الشُّكُّ وَ دَخَلَ الْيَقِينُ حَتَّىٰ كَانَ الَّذِي ضَمِنَ لَكُمْ قَدْ فُرِضَ عَلَيْكُمْ وَ كَانَ الَّذِي قَدْ فُرِضَ عَلَيْكُمْ قَدْ وُضِعَ عَنْكُمْ». (همان: ۲۲۰)

با وجود عبارت «لقد اعترض الشك و دخل اليقين» معلوم می شود که امام نیز به این قضیه به دیده علم می نگرد چه شک و یقین در علم شخص به چیزی وارد می شود.

در دنباله ذکر ابراهیم خواص حکایت ملاقات او با خضر نقل می شود که در ادامه می آید.

از وی پرسیدند که: «از عجایب چه دیدی؟» گفت: «عجایب بسیار دیدم اما هیچ از آن عجیب تر نبود که خضر پیغمبر - علیه السلام - از من اندر خواست تا با من صحبت کند من اجابت نکردم». گفتند: «چرا؟» گفت: «نه از آن که رفیق می بهتر از وی طلب کردم و لیکن ترسیدم که بدون حق بر وی اعتماد کنم و صحبت وی توکل مرا زیان دارد و به نافله از فریضه باز مانم». (هجوری، ۱۳۸۶: ۲۳۴)

مقصود از نقل این حکایت جمله آخر است که مشخص شده و یادآور دو حکمت از نهج

البلاغه است که با مضمونی نزدیک به هم در میان کلمات قصار آمده اند. یکی حکمت ۳۹

«لا قرْبَهُ بالنوافل اذا اضرَّت بالفرائض».(علی بن ابیطالب، ۱۳۸۰: ۶۳۲) و دیگری حکمت

۲۷۹: «اذا اضرَّت النوافلُ بالفرائضُ فارْفُضوها» (همان: ۶۹۸)

اگرچه مقصود امام در این دو حکمت اعمال واجب و مستحب است ابراهیم خواص از آن برای توجیه رفتار خود استفاده می کند و حوزه‌ی کاربردی آن را توسع می بخشد.

هجویری در ذکر شبلی ماجرای از او نقل می کند که مردم او را به دیوانگی منسوب می کنند. این مورد در ادبیات عرفانی و غنایی فارسی شواهدی دارد. عارف یا عاشق به دلیل غلبه محبت (البته در مورد عارف بسته به تجلی جلالی حق گاه بر اثر غلبه خوف) حالتی می یابد که مردم ظاهر بین آن را به جنون حمل می کنند. چنین حالتی، یعنی عارض شدن حالت دیوانگی، بر اثر غلبه شوق یا خوف، در میان عرفا سابقه دارد؛ از جمله می توان به ماجرای ذوالنون مصری در مثنوی مولوی اشاره کرد. در میانه های دفتر دوم مثنوی، به مولوی شور اشتیاقی دست می دهد که خود را دیوانه می خواند. به دنبال این ماجرا، وی به سرگذشت دیوانگی ذوالنون مصری گریز می زند:

ای سلامت جو، رها کن تو مرا
باز سودایی شدم من ای حبیب
هر یکی حلقه دهد دیگر جنون
پس مرا هر دم جنونی دیگر است
که همه دیوانگان پندم دهند
کاند او شور و جنونی نو بزاد
می رسید از وی جگرها را نمک
پهلوی شور خداوندان پاک
آتش او ریش هاشان می ربود
بندکردنش به زندانی نهاد (...)

ای ملامت گر سلامت مر تو را
باز دیوانه شدم من ای طبیب
حلقه های سلسله‌ی تو ذو فنون
داد هر حلقه جنونی دیگر است
آنچنان دیوانگی بگسست بند
این چنین ذوالنون مصری را فتاد
شور چندان شد که تا فوق فلک
هین منه تو شور خود ای شوره خاک
خلق را تاب جنون او نبود
چون که در ریش عوام آتش فتاد

و اما آنچه برای شبلی روی می دهد.

از وی می آید که: روزی به بازار اندر آمد. قومی گفتند: «هذا مجنون». وی گفت رضی الله عنه: «أنا عندكم مجنون و انتم عندی اصحاء فزاد الله فی جنونی و زاد فی صحتکم».

من به نزدیک شما دیوانه ام و شما به نزدیک من هشیار. جنون من از شدت محبت است و صحت شما از غایت غفلت. پس خداوند اندر دیوانگی من زیادت کناد تا قریم بر قرب زیادت شود و در هشیاری شما زیادت کناد تا بعدتان بر بعد زیادت گردد. (هجویری، ۱۳۸۶: ۳۳۷)

در قسمتی از خطبه ۱۹۳ نهج البلاغه یا همان خطبه همّام که به وصف سیمای متقین می پردازد آمده:

«قد برأهم الخوف بَرَى القداح يَنْظُرُ اليهم الناظرُ فيحسبهم مرضى و ما بالقوم من مرضٍ و يقول لقد خولطوا (دیوانه شده اند) و لقد خالطهم امرٌ عظیم». (علی بن ابیطالب، ۱۳۸۰: ۴۰۴)

آنچنانکه در این قسمت آمده بیننده ظاهرین با دیدن وضع ظاهر آنان گمان می کند که دیوانه اند در حالی که حضرت می فرماید پرداختن به امری بزرگ که با تمام وجود ایشان آمیخته شده آنان را به این روز کشانده است.

مضمون دیگری که می توان مطرح نمود اینکه هجویری از زبان شبلی در جواب می گوید «و صحت شما از غایت غفلت». در خطبه ۲۲۱ نهج البلاغه ترکیبی استعاری آمده است که زندگی خوش در سایه غفلت را به تصویر می کشد.

«فکم اکلت الارض من عزیز جسدٍ و انیق لونٍ... يتعلل بالسُرور فی ساعه خُزئه و يفزع الی السلوه ان مصیبه نزلت به ضناً بغضاره عیشه و شحاحه بلهوه و لعبه فیینا هو یضحک الی الدنیا و تضحک الیه فی ظلّ عیشٍ غفولٍ اذ وُطئ الدهر به حَسَکَه و نقضتِ الاّیام قواه...». (همان: ۴۵۲)

از اینجا پیداست که خنده‌ی شخص به روی دنیا (صحت از نظر شبلی و هجویری) و خنده دنیا به روی او ناشی از غفلتی است که او را در خود غرق ساخته است.

نویسنده‌ی کتاب کشف المحجوب در ذکر ابو العباس قصاب گفته است:

از وی می آید که گفت: «همه عالم را اگر خواهند و اگر نه با خداوند تعالی خو می باید کرد و الا رنجه دل گردند از آن که چون خو با وی کنی اندر بلا مبلی را بینی، بلا، بلا نیاید و اگر خو نکنی چون بلایی بیاید رنجه دل گردی؛ که خداوند تعالی به رضا و سخط کس تقدیر خود متغیر نگرداند. پس رضای ما به حکم نصیب راحت ماست. هر که با وی خو کند دلش راحت

شود و هر که از وی اعراض کند به ورود قضا رنجه گردد. (هجویری، ۱۳۸۶: ۲۴۷)

سخن ابو العباس قصاب که «که خداوند - تعالی - به رضا و سخط کس تقدیر خود متغیر نگرداند» فرازی از خطبه ۱۰۹ نهج البلاغه را به یاد می آورد. امام در آنجا می فرماید:

«لم تخلق الخلق لوحشه و لا استعملتهم لمنفعه و... و لا یردُ امرک من سخطِ قضاک و

لا یستغنی عنک من تولى عن امرک». (علی بن ابیطالب؛ ۱۳۸۰: ۲۰۲)

و نیز نقل حکمت ۲۲۸ مناسب است که به لحاظ زیر ساخت با سخن قصاب مشابه است

چه به «رضا به قضا» اشاره می کند اما به شکل معکوس:

«من أصبح علی الدنیا حزیناً فقد أصبح لقضاءِ الله سخطاً و من أصبح یشکو مصیبه نزلت

به فقد أصبح یشکو ربّه...». (همان؛ ۶۷۶) یعنی اگر شخص به آنچه حق مقدر کرده راضی باشد

دیگر محزون نخواهد بود و اگر بر مصائب صبر کند شکایت نخواهد کرد.

نویسنده در باب فرق فرق پس از نقل ماجرای که میان حارث محاسبی و ابو حمزه بغدادی

مرید وی واقع می شود و آوردن حدیثی از پیامبر اکرم درباره‌ی «قرار نگرفتن در مواضع تهمت»

می گوید:

و من که علی بن عثمان الجلابی ام، پیوسته از خدای - تعالی - بخواهم تا مرا چنین

معاملتی دهد، و این با صحبت مترسمان زمانه راست نیاید؛ که اگر در معصیت و ریای ایشان

موافقت نکنی دشمن تو گردند. (هجویری، ۱۳۸۶: ۲۷۷)

هجویری برای ایمن ماندن از دشمنی «مترسمان زمانه» با ایشان موافقت می کند و این

عمل یادآور حکمت ۴۰۱ نهج البلاغه است که امام - علیه السلام - می فرماید:

«مقاربه النَّاسِ فِي اخْلَاقِهِمْ أَمْنٌ مِنْ غَوَائِلِهِمْ». (علی بن ابیطالب، ۱۳۸۰: ۷۲۶)

در قسمت مربوط به قصاریه سخنی از حمدون قصار در مورد «معاملت» سالک در قبال خدا و خلق نقل می شود که اصل آن، این است:

وی گفتی - رضی الله عنه - : «باید که تا علم حق - تعالی - به تو نیکو تر از آن باشد که علم خلق؛ یعنی باید که اندر خلأ با حق - تعالی - معاملت نیکو تر از آن کنی که اندر ملأ با خلق؛ که حجاب اعظم از حق، شغل دل توست با خلق». (هجویری، ۱۳۸۶: ۲۷۷)

این سخن از نظر زیر ساخت یکی از دعاهای امام - علیه السلام - را که به عنوان حکمت ۲۷۶ در کتاب نهج البلاغه آمده به یاد می آورد.

«اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ أَنْ تُحَسِّنَ فِي لَامِعَةِ الْعِيُونِ عَلَانِيَتِي وَ تُتَّبِحَ فِيمَا أَبْطِنُ لَكَ سِرِّي مُحَافِظًا عَلَي رِثَاءِ النَّاسِ مِنْ نَفْسِي بِجَمِيعِ مَا أَنْتَ مَطَّلَعٌ عَلَيْهِ مِنِّي فُأَبْدِي لِلنَّاسِ حَسَنَ ظَاهِرِي وَ أَفْضَى الْيَكِ بِسُوءِ عَمَلِي تَقَرُّبًا أَلَى عِبَادِكَ وَ تَبَاعَدًا مِنْ مَرْضَاتِكَ». (علی بن ابیطالب، ۱۳۸۰: ۶۹۶)

هجویری در ابتدای بخش «کشف الحجاب الثالث فی الایمان» در بیان اعتقاد مشایخ صوفیه در ایمان قول دو گروه را می آورد و درباره‌ی اعتقاد گروه اول می گوید:

گروهی گویند که: «قول و تصدیق و عمل ایمان است». چون فضیل عیاض و بشر حافی و خیر النساج... و جز ایشان جماعتی بسیار. (هجویری، ۱۳۸۶: ۴۱۹)

این سخن حکمت ۲۲۷ را به یاد می آورد که از امام - علیه السلام - درباره ایمان پرسیده شد و ایشان فرمودند:

«الایمانُ معرفَةٌ بالقلب و اقرارٌ باللسان و عملٌ بالارکان». (علی بن ابیطالب، ۱۳۸۰: ۶۷۶)

در ذکر احمد خضرویه از کتاب کشف المحجوب پس از نقل ماجرای ازدواج احمد با فاطمه دختر امیر بلخ سخن به اینجا کشیده می شود که:

... تا احمد را قصد زیارت خواجه بایزید افتاد. فاطمه با وی برفت. چون پیش بایزید آمد،

برقع از روی برداشت و با وی سخن گستاخ می گفت. احمد از آن متعجب شد و غیرت بر دلش مستولی گشت. گفت: «یا فاطمه آن چه گستاخی بودت با بایزید؟» گفت: «از آنچه تو محرم طبیعت منی و وی محرم طریقت من. از تو به هوی رسم و از وی به خدا. و دلیل بر این آنکه وی از صحبت من بی نیاز است و تو به من محتاج». (هجویری، ۱۳۸۶: ۱۸۳)

جوابی که فاطمه همسر احمد به او می دهد که قرابت طریقت را مایه محرmit با بایزید می داند به لحاظ ساخت و بافت کلام حکمت ۹۶ کتاب نهج البلاغه را به یاد می آورد. در این حکمت امام - علیه السلام - معیار دوستی (ولایت) مردم را در قبال پیامبران معرفت و علمشان به آموزه های آنان و اطاعت از خدا می دانند. ایشان می فرمایند:

«إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِالْأَنْبِيَاءِ أَعْلَمُهُمْ بِمَا جَاءُوا بِهِ، ثُمَّ تَلَا: «إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا» الْآيَةَ، ثُمَّ قَالَ: إِنَّ وَلِيَّ مُحَمَّدٍ مَنْ أَطَاعَ اللَّهَ وَ إِنْ بَعُدَتْ لِحْمَتُهُ وَ إِنْ عَدُوُّ مُحَمَّدٍ مَنْ عَصَى اللَّهَ وَ إِنْ قُرْبَتْ قَرَابَتُهُ». (علی بن ابیطالب، ۱۳۸۰: ۶۴۴)

نویسنده کتاب کشف المحجوب در ذکر ابو محمد رویم بغدادی حکایتی از او می آورد که به لحاظ ساختاری با حکمت ۱۱۵ نهج البلاغه همانندی بسیار دارد. اما آنچه در کشف المحجوب آمده است:

می آید که روزی یکی به نزدیک وی اندر آمد، وی را گفت: «كَيْفَ خَالِكُ؟» وی گفت: «كَيْفَ خَالَ مَنْ دِينُهُ هَوَاهُ وَ هِمَّتُهُ دُنْيَاهُ، لَيْسَ بِصَالِحٍ تَقِيٌّ وَ لَا بَعَارِفٍ نَقِيٌّ؟» چگونه باشد حال آن که دین وی هوای وی باشد و همت وی دنیای وی باشد، نه نیکوکاری بود از خلق رمیده و نه عارفی بود از خلق گزیده؟ (هجویری، ۱۳۸۶: ۲۰۷)

و حال آنچه در حکمت یاد شده، آمده:

وَ قِيلَ لَهُ: «كَيْفَ نَجْدُكَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ؟» فَقَالَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - : «كَيْفَ يَكُونُ حَالُ مَنْ يَفْنَى بِنِقَائِهِ وَ يَسْقُمُ بِصِحَّتِهِ وَ يُؤْتَى مِنْ مَأْمَنِهِ». (علی بن ابیطالب، ۱۳۸۰: ۶۵۰)

آیا در مورد این سخن ذوالنون نمی توان گفت که متأثر از کلام امام بوده است؟

◆ نتیجه گیری

در پایان مقاله می توان چنین گفت که اگر آنچه در مورد کشف المحجوب انجام گرفت در بررسی های گسترده تر درباره سایر آثار صوفیه و کتاب های دیگر انجام گیرد می توان امیدوار بود که گامی در جهت کشف اصالت تصوف و رفع موارد تردید در نهج البلاغه برداشته شود. درباره اثرپذیری صوفیه از کلام امام علی - علیه السلام - می توان کار را در دو بخش عمده تأثیرپذیری صوفیه اهل تسنن و صوفیان شیعه (مانند سید حیدر آملی و...) پی گرفت.

Archive of SID

.. فهرست منابع و مآخذ ..

۱. آتش، سلیمان. مکتب تفسیر اشاری. ترجمه توفیق سبحانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی. چاپ اول، ۱۳۸۱
۲. بهار. محمد تقی. سبک شناسی. تهران: زوار. چاپ اول، ۱۳۸۱. ج ۲
۳. علی بن ابی طالب. نهج البلاغه. با ترجمه فارسی قرن پنجم و ششم. تصحیح دکتر عزیزالله جوینی. تهران: دانشگاه تهران. چاپ دوم، ۱۳۷۷
۴. علی بن ابی طالب. نهج البلاغه. با ترجمه محمد دشتی. تهران: زهد. چاپ سوم، ۱۳۸۰
۵. الفاخوری، حنا. تاریخ الادب العربی. تهران: توس. چاپ چهارم، ۱۳۸۵
۶. قشیری، ابوالقاسم. رساله قشیری، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: علمی و فرهنگی. چاپ نهم، ۱۳۸۵
۷. کاشانی، عز الدین محمود. مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه. تصحیح جلال الدین همایی. تهران: هما. چاپ هفتم، ۱۳۸۶
۸. کربن، هانری. تاریخ فلسفه اسلامی. ترجمه محمد جواد طباطبایی. تهران: کویر. چاپ پنجم، ۱۳۸۵
۹. المصطفوی الخراسانی، السید جواد. الکاشف عن الفاظ نهج البلاغه فی شروحه. طهران: دار الکتب الاسلامیه. الطبعة الثانیه، ۱۳۹۵
۱۰. مولوی، جلال الدین محمد. مثنوی معنوی. به اهتمام دکتر توفیق سبحانی. تهران: روزنه. چاپ سوم، ۱۳۸۲
۱۱. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. کشف المحجوب. تصحیح دکتر محمود عابدی. تهران: سروش. چاپ سوم، ۱۳۸۶