

مقامات عرفانی

فاطمه طباطبایی*

چکیده: «حال» و «مقام» دو اصطلاحی است که در عرفان اسلامی از اهمیت بسزایی برخوردار است و سאלک طریق هدایت در رسیدن به کمال انسانیت ناگزیر از فهم و کسب آنهاست. از این رو نگارنده در این مقاله پس از شرح و تعریف این دو واژه به طور مختصر به شرح هفت مقام عرفانی که مورد پذیرش اکثر عرفای اسلامی است پرداخته و ضمن برشمردن آرای بزرگانی چون عزالدین کاشانی در مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه و خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرين به بررسی آراء و نظریات امام خمینی (س) در دو کتاب چهل حدیث و شرح حدیث جنود عقل و جهل پرداخته است.

به نام او که «کلام» را آفرید و در کتاب تشریح به قلم سوگند یاد کرد و سپاس و ستایش بر او که همه سطور عالم تکوین را با جوهره عشق نگاشت و غایت چنین نگارشی را دستیابی به عرفان و معرفت خویش قرار داد و فرمود: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»^۱ ای ليعرفون و همه موجودات را آیات شناخت خود قرار داد تا راهی به سوی معرفت خویش، فراروی سالکان طریق خود بگشاید. «أَنَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ»^۲

* عضو هیأت علمی و مدیر گروه عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

حقایق عرفانی بحری است عمیق و گنج‌نایدن آن در سبویی، ناممکن. لکن در این گفتار به قدر میسور و در حد بضاعت اندک، به شرح دو اصطلاح عرفانی «حالات» و «مقامات» می‌پردازیم. روشن است که کسب مقامات و وصول به حقایق عرفانی پیمودنی است نه گفتنی و چشیدنی است نه خواندنی و البته که هر کس را به فراخور ظرفیت خود حظّی و نصیبی خواهد بود. با این امید که این‌گونه تلاشها موجبات عنایت حضرت دوست را فراهم سازد.

در بیان حال و مقام

صاحب مصباح الهدایه^۴ در تعریف «حال» می‌گوید: «حال» واردی است غیبی که از عالم علوی گاه‌گاه به دل سالک فرود آید و درآمد و شد بُود تا او را به کمند جذبۀ الهی از مقام «ادنی» به «اعلی» کشد.^۴

بنابراین، «حال» صرفاً موهبتی است که از جانب محبوب بر قلب طالب حقیقت نازل می‌شود. جنید نیز در تعریف «حال» چنین می‌گوید: «الحال نازلة تنزل بالقلب و لاتدوم».^۵ «حال» بر قلب نازل می‌شود و دیر نمی‌پاید. اینک اگر سالک طریق حق توانست این جذبۀ‌های الهی را در خود دائمی کند و استمرار بخشد، در واقع توانسته «حال» را به «مقام» بدل سازد و بر این اساس روشن می‌شود که «مقام» حقیقتی است اکتسابی که سالک با کوشش خود به آن دست می‌یابد. ولی «حال» جذبۀ و موهبتی است که از طریق محبوب بر قلب سالک طریق نازل می‌شود چنان‌که صوفیان در این باره گفته‌اند: «الاحوال مواهب و المقامات مکاسب».^۶

واضح است که سالک باید این مقامات را یکی یکی طی کند، اما در اینکه آیا پیش از تکمیل و اتمام یک مقام، ورود به مقام دیگر ممکن است یا نه بین مشایخ اختلاف است. «جنید گوید که ممکن است سالک از حالی به حالی رفیع‌تر از آن صعود کند، پیش از آنکه حال اول به کمال رسیده باشد؛ بلکه هنوز بقیه‌ای از آن مانده است و چون به حالی فوق آن صعود می‌کند از آنجا بر حال اول اطلاع می‌یابد و آن را تصحیح می‌نماید».^۷ اما خواجه عبدالله انصاری معتقد است که این امر نه تنها ممکن است، بلکه اساساً تصحیح مقام پیشین امکان ندارد مگر پس از صعود به مقامی فوق آن؛ یعنی تا سالک از مقام اعلی به مقام ادنی نگاه نکند و بر آن مطلع نشود امکان ندارد که بتواند مقام پایین‌تر را تصحیح کند.^۸

در مقابل اینها، شیخ شهاب‌الدین سهروردی^۹ بر آن است که سالک پیش از تصحیح مقامی که قدمگاه اوست نمی‌تواند به مقامی فوق آن ترقی کند.^{۱۰}

اقسام مقامات

ابونصر سراج در کتاب اللمع مقامات هفتگانه را قول مشهور مشایخ دانسته و به استقراء آنها پرداخته است: توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا.

برخی دیگر همچون صاحب مصباح الهدایه به ده مقام قائل شده و شکر و خوف و رجا را بر آن هفت مقام پیش گفته افزوده‌اند. نکته قابل ذکر آنکه، به نظر عزالدین کاشانی منشأ اختلاف اقوال مشایخ - رحمهم الله - در احوال و مقامات از اینجاست که یک چیز را بعضی حال خوانند و بعضی مقام.^{۱۱}

اینک غرض ما آن است که به شرح هفت مقام مشهور پردازیم و آراء برخی از مشایخ عرفان را در این خصوص بیان کنیم. از جمله آرای که در این مقاله مورد بررسی قرار خواهد گرفت نظریات خواجه عبدالله انصاری، عزالدین محمود کاشانی و امام خمینی (س) است. قبل از شرح، ضروری است به معرفی و اهمیت کتبی که منبع و مأخذ این شرح قرار گرفته‌اند پردازیم و دربارهٔ شیوه نگارش به چند نکته اشاره کنیم:

۱- کتاب منازل السائرین، از غنی‌ترین و عظیم‌ترین کتب در ساحت عرفان عملی است و خواجه عبدالله انصاری آن را در ۸۱ سالگی در سال ۴۷۵ ه. ق. تألیف کرده است. این کتاب در شمار منابع اصیل عرفانی است و به این سبب علمای عرفان و اخلاق شروح متعددی بر آن نگاشته‌اند. از جمله: عبدالرزاق کاشانی، عبدالخلیل تلمسانی، شمس‌الدین تستری، ابراهیم واسطی، سلیمان تلمسانی، ابن قیّم جوزیه و محمود دُرکزینی. این کتاب همواره جزء کتب درسی مهم در حوزهٔ عرفان عملی بود و حضرت امام نیز توجه شایانی به آن داشته‌اند و در دو کتاب اربعین حدیث و شرح حدیث جنود عقل و جهل به کرات از آن یاد کرده‌اند.

۲- کتاب مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، مهم‌ترین تألیف شیخ عزالدین محمود بن علی کاشانی (متوفی ۷۳۵ ه. ق.) است که در این مقاله به آن استناد شده است. سبب آن است که اولاً، مؤلف آن عالمی محقق بود که از حکمت و کلام و حدیث و فقه و روایت اطلاع کافی داشته و

مطلبی را بدون مبنا و مدرک علمی به قلم نیاورده است. ثانیاً، این کتاب یکی از آثار گرانبهای نثر فارسی در حوزه عرفان و اخلاق است و ترجمه‌ای از عوارف المعارف شیخ شهاب الدین سهروردی می‌باشد. وی در سبک تحریر تا حدی از خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب اخلاق ناصری پیروی کرده است.

۳- کتابهای شرح چهل حدیث و شرح حدیث جنود عقل و جهل را امام خمینی (س) عالم، فقیه، فیلسوف و عارف نامی تألیف کرده است. در این کتاب حضرت امام به شرح برخی از حالات و مقامات پرداخته‌اند. البته ایشان تحت عنوان مقامات یا منازل عرفانی کتابی به رشته تحریر درنیاورده‌اند. اما در دو کتاب مذکور به بعضی از مقامات، با توجه به احادیث ائمه معصومین (ع) اشاره کرده‌اند و ما به علت مبنا قراردادن «هفت مقام» به جمع‌آوری شروح و آراء ایشان در این زمینه می‌پردازیم.

۴- لازم به ذکر است که مقصود ما بررسی تطبیقی آراء نیست، بلکه صرفاً بیان آراء و شرح اجمالی مقامات است تا فحوا و معنای مورد نظر بزرگان روشن شود و خواننده خود به مقایسه بپردازد و به نتیجه برسد. اینک به شرح هر یک از مقامات می‌پردازیم.

توبه

توبه مقام نخستین در عرفان عملی است و در لغت به معنای دست کشیدن از گناه و بازگشتن به طریق حق است و به تعبیر دیگر بازگشت و پشیمانی از گناه است.^{۱۲} به تعبیر خواجه قشیری توبه در لغت به معنی بازگشتن است و در شرع به معنی بازگشتن از نکوهیده‌ها به پسندیده‌هاست.^{۱۳} اما در اصطلاح عرفانی و عرفان عملی یکی از مقامات اولیه سالک الی الله است. بدین معنی که انسان پس از بیداری - به تعبیر عرفانی «یقظه» - طالب سفر می‌شود، سفری به درون برای یافتن خود و نهایتاً یافتن محبوب و معشوق گمشده. حرکتی از نقص به سوی کمال. از بیراهه باز می‌گردد، گرد و غبار کدورت و جهل و سرگشتگی و انحراف را از خود می‌زداید تا در مسیر اصلی هدایت قرار گیرد. پس توبه رجوع و بازگشت از کژی و نافرمانی است به سوی راستی و فرمانبرداری، بازگشت از جهل است به سوی علم، بازگشت از معصیت است به طاعت. پس درمی‌یابیم که «توبه» مقامی در آغاز راه است و در اصطلاح عرفا از «بدایات»

محسوب می‌شود و چون سالک در ابتدای راه متوجه خطرات و آفات می‌شود، به فکر فراهم ساختن زاد و توشه سفر معنوی خود می‌افتد و به نوشته‌های علمای اخلاق که در حقیقت سفرنامه معنوی سالکان است رجوع می‌کند.

اهمیت توبه

توبه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است زیرا تا بازگشت و رجوع نباشد سیر صعودی حاصل نمی‌شود. بنابراین، توبه در آغاز سیر و سلوک قرار می‌گیرد و قوام بخش حرکت سالک می‌شود و ساختار فکری سالک را مستحکم می‌کند. پیر هرات در اهمیت توبه می‌نویسد: «راه سفر معنوی پیموده نمی‌شود مگر اینکه مقدمات به طور صحیح طی شود همان‌گونه که ساختمان جزیر پایه‌های محکم استوار نمی‌ایستند.»^{۱۴}

شستشویی کن و آنکه به خرابیات درآی تا نگردد ز تو این دیر خراب آلوده

حافظ

هجویری توبه را برای سالک طریق، لازم و ضروری می‌داند و معتقد است توبه موجب طهارت باطن می‌شود و بدون طهارت باطن، نیل به قرب حضرت دوست میسر نمی‌شود.^{۱۵} پیر هرات در بیان منزل توبه - به شیوه خود - از آیات شریفه قرآن مدد می‌جوید و با اشاره به کریمه شریفه: «وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»^{۱۶} چنین بهره می‌گیرد که ظلم صفت کسی است که توبه نکند و راه‌هایی از انحراف و ظلمت گناه که نفس را آلوده می‌کند، توبه است. پس عدم توجه به توبه، ظلم به نفس است و توجه به آیه شریفه انگیزه توبه را در انسان تقویت می‌کند و برای گریز از اینکه مبادا در زمرة ستمکاران قرار گیرد روی به توبه می‌آورد زیرا پیام خداوند دلالت دارد که غیر تائب، ظالم است.

تعریف توبه

اینک به ذکر مثالهایی از تعاریف بزرگان عرفان در مورد توبه می‌پردازیم. عبدالرزاق کاشانی، شارح منازل السائرين می‌نویسد: «التوبه هی الرجوع عن مخالفة حکم الحق الی موافقته.»^{۱۷} و امام خمینی (س) نیز در تأیید این نظر، می‌فرمایند:

توبه رجوع از احکام و تبعات طبیعت است به سوی احکام روحانیت و فطرت. چنانچه حقیقت انا به رجوع از فطرت و روحانیت نفس است به سوی خدا.^{۱۸}

عزالدین کاشانی در تعریف توبه داستانی از جنید (متوفی ۲۹۷ هـ. ق.) نقل می‌کند^{۱۹} که گفته است:

شبی به ملاقات سرّی سقطی (متوفی ۲۵۷ هـ. ق.) رفتم او را متغیر و مضطرب یافتم، سبب نگرانی او را جوّیا شدم، گفتم: امروز جوانی نزد من آمد و پرسید: توبه چیست؟ گفتم: توبه آن است که گناهت را فراموش نکنی. جوان گفت: نه چنین است. گفتم: پس چیست؟ گفت: توبه آن است که گناهت را فراموش کنی. جنید گفت: از نظر من نیز توبه همان است که آن جوان گفت. پرسیدم: چرا؟ گفت: «لأنّ ذکر الجفّاء حال الصفاء جفّاء».^{۲۰}

ذوالنون مصری (متوفی ۲۴۵ هـ. ق.) در تعریف توبه می‌گوید^{۲۱}:

حقیقت توبه^{۲۲} همان است که آیه شریفه فرمود: «وَصَافَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا».^{۲۳}

بدین ترتیب کسی موفق به توبه می‌شود که جهان را بر خود تنگ ببیند و از خطاهایش مضطرب و افسرده خاطر شود.

پیر هرات نیز به توضیح اصول سه‌گانه حقایق توبه می‌پردازد و می‌نویسد: «و حقایق التوبه ثلاثة اشياء: تعظيم الجناية و اتهام التوبة و طلب اعدار الخليفة».^{۲۴}

چنان‌که کاشانی - شارح منازل - می‌گوید:^{۲۵} به کار بردن واژه «حقایق» به جای بیان حقیقت توبه این نکته را می‌رساند که حقیقت توبه نیز ظاهر و باطنی دارد و دارای مراتب و ابعاد متفاوتی است.

از بیان خواجه درمی‌یابیم که اولاً، ثابت و سالک طریق حق باید گناه و نافرمانی و خطای خویش را بزرگ شمارد که اگر چنین نکنند پشیمانی برای او حاصل نمی‌شود.

ثانیاً، همواره متوجه این نکته باشد که شاید هرگز حق توبه را به جای نیاورده و چه بسا که توبه او تحقق نیافته باشد. زیرا گرچه توبه در اصطلاح عرفانی مقام است و اکتسابی، اما بدیهی

است اگر سالک زمینه ایجاد و فراگیری چنین مقامی را فراهم نکرده باشد هرگز موفق به توبه نخواهد شد و در نتیجه مورد لطف و عنایت حضرت محبوب قرار نخواهد گرفت که خداوند می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ».

ثالثاً، صفت تائب و سالکی که در قوس صعود قرار گرفته است و به فکر وصول به کمال مطلق و رسیدن به خالق خویبها می‌باشد نازنین‌بینی است و منظر نگاه او زیباییهاست نه عیب و نقص و کوتاهی دوستان. از این رو همگان را در اعمالشان معذور می‌بیند و از این مرحله نیز فراتر رفته نفس خویش را از همه مردم گناهکارتر می‌شمارد و عذر همه را می‌پذیرد جز عذر نفس خویش.

خواجه عبدالله سپس به رمز و راز حقیقت توبه می‌پردازد، می‌فرماید:

سائر حقیقة التوبة ثلاثة اشیاء: تمييز التقية من العزة و نسيان الجنایة و التوبة من التوبة ابدأ. لأن التائب داخل في الجميع من قوله تعالى و توبوا الى الله جميعاً أيها المؤمنون. ۲۶

توضیح اینکه: (۱) سالک باید میان تقوی که خودداری از خطاست با محبوبیت نزد مردم فرق بگذارد زیرا گاه اتفاق می‌افتد که اجتناب از گناه به خاطر جاه‌طلبی و عزت یافتن در میان مردم باشد. بنابراین، مسافر کوی دوست می‌باید پندار و گفتار و کردار خود را هوشیارانه ارزیابی کند و مرز میان تقوی و محبوبیت و مقبولیت نزد مردم را از هم جدا سازد.

(۲) گناه و نافرمانی خویش را در حضور محبوب فراموش کند و تنها به محبوب خویش متوجه باشد زیرا بیان خطا و نافرمانی در حضور محبوب، مکدر ساختن صفای حضور محبوب است پس ادب اقتضا می‌کند در پیشگاه عظیم، سخنی از لغزش به میان نیاید و خطا به فراموشی سپرده شود و تنها محبوب و عظمت او منظور نظر سالک باشد و برای همیشه از توبه خود نیز توبه کند.

شرایط توبه

خواجه عبدالله انصاری در مورد شرایط توبه گوید: ۲۷ «توبه سه شرط دارد: پشیمانی قلبی، عذرخواهی و پوزش‌طلبی، برکنده شدن و اقلاع از گناه». اما، امام خمینی (س) در بیان شرایط توبه

به آن حدیث معروف استناد می‌کنند^{۲۸} که شخصی در حضور امیرالمومنین (ع) گفت: «استغفرالله» حضرت علی (ع) فرمود:

تکلکتک أمک! أتدری ما الاستغفار؟ إن الاستغفار درجة العالین؛ و هو اسم واقع علی ستة معانٍ: أولها الندم علی ما مضى. و الثانی العزم علی ترک العود الیه ابدأ. و الثالث أن تؤدی الی المخلوقین حقوقهم حتی تلقی الله سبحانه أملس لیس علیک تبعة. و الرابع أن تعمد الی کُلّ فریضة علیک ضیعتها فتؤدی حقها. و الخامس أن تعمد الی اللحم الذی نبت علی السحت، فتذیه بالأحزان حتی تلصق الجلد بالعظم و ینشأ بینهما لحم جدید. و السادس أن تذیق الجسم ألم الطاعة کما أذقته حلوة المعصية.^{۲۹}

امام با توجه به این حدیث شریف، می‌فرمایند که دو رکن اصلی توبه «پشیمانی» و «عزم بر عدم بازگشت» است و معتقدند:

همین که این دو رکن توبه حاصل شد، کار سالک طریق آخرت آسان

شود و توفیقات الهیه شامل حال او شود.^{۳۰}

و پس از آن، دو شرط دیگر که عبارتند از «ردّ حقوق مخلوق» و «ردّ حقوق خالق»، «از شرایط کمال توبه و توبه کامله است؛ نه آنکه توبه بدون آنها تحقق پیدا نمی‌کند یا قبول نمی‌شود، بلکه توبه بدون آنها کامل نیست...»^{۳۱}.

درجات توبه

درجاتی که برای توبه ذکر کرده‌اند، عبارت است از:

توبه عمّال که در این مرتبه انسان خاطی از اعمال فاسدی که انجام داده به اعمال صالح روی می‌آورد.

توبه زهاد که توبه از توجهی است که به دنیا پیدا کرده‌اند، سپس با بی‌توجهی و با بی‌رغبتی به دنیا، آن حالت گذشته را جبران می‌سازند.

توبه اهل حضور که توبه از آن غفلتی است که احیاناً بر ایشان حاصل شده که با حضور، آن را جبران می‌سازند.

توبه متخلقان که رجوع از اخلاق سیئه و تَخَلُّق شدن به حسنات اخلاقی است. توبه عارفان که رجوع از رؤیت حسنات مخلوقات است که با انتساب همه خوبیها به منشأ و مبدأ آنها، آن را جبران می‌سازند.

توبه موحدان که بازگشت از هر چه غیر حق است، می‌باشد. اینان در حقیقت کسانی هستند که به حقیقت توحید راه می‌یابند و موحد حقیقی می‌باشند.

علاوه بر اینها، حضرت امام یکی از اقسام توبه را توبهٔ نصح دانسته‌اند و می‌فرمایند که شیخ بهایی در معنی توبهٔ نصح و جوهری را از بزرگان نقل کرده است، بدین شرح:
(۱) منظور از نصح، توبه‌ای است که نصیحت می‌کند مردم را تا آن گناه را از خود دور سازند و دیگر گرد آن نگردند.

(۲) منظور توبه‌ای است که صرفاً برای خدا و خالص از هر گونه شائبه‌ای باشد همان‌گونه که غسل خالص از شمع را «نصح» گویند و منظور از خلوص در اینجا آن است که علت پشیمانی و توبه و ندامت او شناخت زشتی گناه باشد نه ترس از دوزخ؛ و امام تصریح می‌فرمایند که محقق طوسی توبهٔ از ترس عذاب و آتش جهنم را توبه نمی‌دانسته است.

(۳) واژهٔ نصح از «نصاحه» به معنی «خیاطت» گرفته شده؛ یعنی توبه متصل می‌کند رابطهٔ گناهکار را با اولیاء خدا، آن رابطه‌ای که به دلیل گناه قطع شده بود. درست مانند خیاطت که پارچه‌ها و قسمت‌های قطع شدهٔ لباس را به هم متصل می‌سازد.

(۴) نصح صفت تائب باشد و اسناد آن به توبه اسناد مجازی است نه حقیقی و آن‌گاه معنی اش این است که تائبین خود را نصیحت می‌کنند که به کاملترین شکل توبه کنند و آثار گناه را یکسره از قلوب خویش پاک گردانند و ظلمات بدیها را به نور خوبیها محو و نابود سازند.

نتایج توبه

بیر هرات لطایفی نیز به سرایر توبه مترتب می‌داند و می‌گوید: «و لطایف سرائر التوبه ثلاثة اشیاء: اولها أَنْ تَنْظُرَ بَيْنَ الْجَنَايَةِ وَالْقَضِيَّةِ فَيَتَعَرَّفُ مَرَادَ اللَّهِ فِيهَا...».^{۳۲}

خلاصه آنکه اول قدم این است که سالکی طریق یا تائب به حق بازگشته به رابطهٔ میان عمل اخلاقی که انجام داده با قضای الهی که او را به انجام چنین کاری قادر ساخته است پی‌ببرد و با

تفکر به این حقیقت:

۱- در قضای الهی عزت خداوند را دریابد.

۲- در پرده پوشی برگناهان نیکی و احسان خداوند را ببیند.

۳- در پذیرفتن عذر بندگان خاطی، کرم و بزرگواری خداوند را مشاهده کند.

۴- در بخشش و مغفرت به فضل حق پی برد.

۵- متوجه شود حجت و برهان خداوند را چنان است که همواره خداوند با حجت قاطع خویش - که مورد قبول بندگان است - برگناهان آنها کیفر می دهد.

خداوند به بندگان خود هشدار می دهد که این خود شما هستید که برای خود کیفر و مجازات رقم می زنید و با اختیار و قدرت خود به مخالفت برخاسته اید حال آنکه بر انجام ندادن آن امور نیز توانا بودید. «و اللطيفة الثانية: أن تعلم إن طلب البصير الصادق سيئة لم يبق له حسنة بحال...»^{۳۳}

اگر انسان بصیر و روشن بین در پی شناخت و جستجوی گناه خود برآید حسنه و نیکی برای خود نمی بیند زیرا اگر عملش خوب و خالص باشد آن را منت و لطفی از خالق خود می داند که به او ارزانی داشته و اگر آن را مشوب به عیب و نقصهایی همچون ریا و امثال آن ببیند درمی یابد که عمل ناقص است و لایق پیشگاه حضرت محبوب نخواهد بود، پس چه عمل خوب و چه عمل ناقص خود را حقیقتی قابل توجه و اعتبار نمی داند. امام در این زمینه می گویند:

هر کسی از گنهنش پوزش و بخشش طلبد

دوست در طاعت من غافر و تواب من است^{۳۴}

و اللطيفة الثالثة: أن مشاهدة العبد الحكم لم تدع له استحسان حسنة ولا

استحباب سيئة لصعوده من جميع المعاني الى معنى الحكم.^{۳۵}

اگر سالک کوی دوست به مقام توبه راه یافت و به ضعف و نقص خود واقف شد و همه نعمتهای خداوند را منتی از سوی خالق دانست نتیجه چنین معرفتی این می شود که همه خوبیها را به خداوند نسبت دهد و حق تعالی را فیاض علی الاطلاق بشناسد و همه نواقص و شرور موجود در عالم هستی را به ممکنات نسبت دهد. محی الدین بن عربی می گوید:

انسان بایستی در شرور، خود را سپر خداوند قرار دهد و همه نواقص و

رخدادهای ناپسند را به خود منتسب کند و در کارهای خیر عکس این عمل کند؛ یعنی خداوند را سپر خویش بداند و همه خوبیها و خوبیها را به خداوند نسبت دهد.^{۳۶}

و در واقع، انسان تائب پس از طی مراحل یاد شده حقیقت شریفه «لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» را درمی‌یابد.

اما کاشانی صاحب مصباح الهدایه نتایج توبه را چهار چیز می‌داند که عبارتند از:^{۳۷}

- ۱) کسب محبت الهی، زیرا خداوند فرموده است: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ».^{۳۸}
- ۲) پاک شدن از گناه که بزرگان طریقت گفته‌اند: «الْتَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ كَعَنْ لَأَذَنْبٍ لَهُ».
- ۳) تبدیل سیئات به حسنات، زیرا خداوند در کتاب هدایت وعده داده است که «يُجِدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ».^{۳۹}

۴) تائب از گناه، چنان پاک و مبری می‌شود که خودش نیز گناه خود را نخواهد دید و از معصومین نقل است که خداوند به ملائکه خویش که حاملان عرش او هستند فرمان می‌دهد که چنان گناه او را پاک کنید که خود او نیز گناهش را نبیند و نداند: «فَاعْفِرُوا لِلَّذِينَ تَابُوا».^{۴۰} امام خمینی (س) نیز در مورد نتیجه توبه می‌نویسد:

اگر توبه خالص باشد تائب، محبوب خداوند می‌شود سپس محبوبیت

نزد خالق نتیجه توبه است.

ایشان به نکته‌ای ظریف نیز توصیه می‌کنند و آن این است که انسان سالک، باید همواره متوجه باشد که اگرچه نتیجه توبه محبوبیت حضرت دوست را به دنبال دارد اما به یاد داشته باشد که توبه خالص بسیار دشوار است و بر فرض توفیق و صحت توبه باید به «كَمْ مِنْ» در جمله «الْتَّائِبُ كَعَنْ لَأَذَنْبٍ لَهُ» توجه شود. زیرا فرق است میان دوستی که در همه عمر با صفا و خلوص رفتار کرده با دوستی که خیانت کرده و سپس عذر تقصیر خواسته است. پس با توجه به مشکل بودن توبه و ذکر این نکته، انسان باید همواره مراقب باشد و حتی الامکان از معاصی و نافرمانی پرهیز کند که به تعبیر ایشان «اصلاح نفس پس از افساد، از امور مشکله است».^{۴۱}

با ذکر توصیه‌ای از امام خمینی (س) این بحث را به پایان می‌بریم.

ای عزیز، با بی‌احتیایی و سرسری از این مقام مگذر. تدبر و تفکر در

حال خود و عاقبت امر خویشان کن...^{۴۲}

ای عزیز، مبدا شیطان و نفس اماره وارد شوند بر تو و وسوسه نمایند و مطلب را بزرگ نمایش دهند و تو را از توبه منصرف کنند و کار تو را یکسره نمایند. بدان که در این امور هر قدر، ولو به مقدار کمی نیز باشد، اقدام بهتر است... گناهان متراکم است و خطاها متراجم، از لطف خداوند مأیوس مشو و از رحمت حق ناامید مباش که حق تعالی اگر تو به مقدار مقدور اقدام کنی، راه را بر تو سهل می‌کند و راه نجات را به تو نشان می‌دهد... مبدا از رحمت حق غافل شوی و گناهان و تبعات آن در نظرت بزرگ آید. رحمت حق از همه چیز بزرگتر و به هر چیز شامل است: «داد حق را قابلیت شرط نیست»^{۴۳}

ای عزیز، راه حق سهل است و آسان، ولی قدری توجه می‌خواهد. اقدام باید کرد.^{۴۴}

ورع

ورع، بعد از توبه دومین مقام در عرفان عملی است. بزرگان عرفان، ورع را ورزشی اخلاقی می‌دانند که برای تصفیه باطن و رفع کدورت از قلب لازم است.

تعریف ورع

ورع در لغت به معنای پرهیزگاری، تقوا و پارسایی است^{۴۵} و در اصطلاح عرفانی پرهیز از اموری می‌باشد که هر چند در شرع حرام نشده است؛ اما سالک طریق از آن خودداری می‌کند. مسافر کوی حقیقت پس از شناخت محرّمات و حلیّات، خود را ملزم به رعایت آنها می‌گرداند؛ اما گاه اموری مشتبه او را سرگردان می‌سازند و به حیرت می‌افکنند از این رو، از خوف هلاکت و فرونیفتادن در مهلکه از آن امور نیز پرهیز می‌کند که مبدا این امور زمینه ورود او را به اعمال خلاف و حرام فراهم سازد.

به همین جهت، برخی در معنای ورع گفته‌اند: ورع، اجتناب از شبهات است از بیم وقوع در محرمات.^{۴۶} بنابراین، ورع پرهیز و احتراز و دوری جستن از شبهات است. برخی از رهیافتگان

طریق، ورع را برتر از تقوا دانسته‌اند به دلیل اینکه تقوا را ترک محذورات^{۴۷} و محرّمات می‌دانند و ورع را ترک شبهات معنا کرده‌اند. بدین ترتیب صاحب مقام ورع، مقامی برتر از متقی را کسب نموده است. زیرا از حرامهای شرعی و عرفی پرهیز می‌کند.

حضرت علی (ع) می‌فرماید: «الْوَرَعُ يُضْلِحُ الدِّينَ وَ يَصُونُ النَّفْسَ وَ يُرَيِّنُ الْمَرْوَةَ»؛ همچنین می‌گویند: «مَعَ الْوَرَعِ يَتِمُّ الْعَمَلُ»^{۴۸} و امام صادق نیز می‌فرماید: «اتَّقُوا اللَّهَ وَ صُونُوا دِينَكُمْ بِالْوَرَعِ».^{۴۹}

شیخ ابوعلی دقاق معتقد است که انسان با ترک حرام از دوزخ نجات می‌یابد و با ترک شبهه به بهشت رهسپار می‌شود.

حسن بصری اصلاح و استحکام دین را در رعایت ورع می‌داند و آفت دین را طمع می‌خواند. خواجه عبدالله انصاری، ورع را هفدهمین منزل می‌شمارد و آن را چنین تعریف می‌کند. «الورع توق مستقصى علی حذر او تخرج علی تعظیم».^{۵۰}

بنابراین، سالک کوی دوست با بزرگ‌شمردن فرمانهای محبوب و واجب اطاعه دانستن آن اوامر، به پرهیز از شبهه‌ها ملزم می‌شود تا مبادا به دام آنها افتد؛ زیرا فرمان خداوند را نیز در گوش دارد که فرمود: «تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا»^{۵۱} و از رسول گرامی (ص) نیز روایت شده که فرمودند: «مَنْ رَعَى حَوْلَ الْحَمِي يُوْشِكُ أَنْ يَقَعَ فِيهِ»^{۵۲} کسی که در اطراف چاهی مشغول گردش است، احتمال می‌رود که در آن چاه فرو افتد؛ پس برای پرهیز از این خطر محتمل، شرط عقل این است که از کنار مهلکه نیز عبور نکند.

ورع چون هر حقیقت دیگری ظاهری و باطنی دارد. ظاهر آن همان پرهیز و احتراز از امور شبهه‌ناک است و باطن آن ترس از خداست که از معرفت به حق و عظمت حق تعالی حاصل می‌شود و نتیجه چنین خوفی بار یافتن به حریم قدس ربوبی است؛ زیرا مهربان خداوند خائفین عن الله‌اند. بشر حافی^{۵۳}، عارف قرن سوم، ورع را مکمل ایمان دانسته و معتقد است سخاوت و بخشش به هنگام تنگدستی و ورع در خلوت و پنهانی از سخت‌ترین کارها است.

امام خمینی (س) ورع را پایه و اساس همه کمالات معنوی و مقامات اخروی می‌داند و معتقدند عبادت که انقیاد و ارتیاض نفس است و انسان را به فلاح و کمال می‌رساند بدون داشتن حالت پرهیز از حرام الهی نمی‌تواند ثمربخش باشد؛ در حقیقت انسان با «ورع» صفحه دل

خویش را از کدورت و آلودگی عالم ماده و طبیعت رها می‌سازد و با عبادت و اعمال عبادی آن را مزین و منقش به نقوش زیبای خدا محوری و خدا باوری می‌گرداند. امام سپس در مورد واژه «ورع» به بحث می‌پردازد^{۵۴} و نهایتاً معنای آن را تقوی و شدت پرهیزگاری می‌خوانند که سالک طریق با متصف شدن به این حالت می‌تواند خود را از تجاوز از حریم عقل و شرع مصون بدارد. امام خمینی (س) ضمن شرح حدیث ۲۹ به توضیح این مقام و توضیحاتی راجع به دومین توصیه پیامبر (ص) به حضرت علی (ع) که توصیه به «ورع» است، می‌پردازند. در این سفارش پیامبر (ص) پس از امر به ورع می‌فرمایند: «ولا تجتری علی خیائنه ابداً». امام می‌گویند:

واژه خیانت که پس از ورع آمده است می‌تواند بیان‌کننده دو مطلب

باشد:

الف) خیانت را نوعی از انواع معاصی بدانیم که پیامبر (ص) پس از امر به پرهیز از کل معاصی به دلیل اهمیت این نوع از آن، برای تأکید بیشتر مجدداً ذکر فرموده‌اند. زشتی و قبح خیانت افزون بر قبح شرحی، قبح عقلی نیز دارد و هر عقل سلیمی زشت و ناپسند بودن آن را باور دارد؛ انسان خائن از جامعه انسانی طرد می‌شود و چنین انسانی از مدنیت به دور است و عضویتی در مدینه فاضله نخواهد داشت؛ و چون پایه و اساس اعتماد بر امانت داری و ترک خیانت گذاشته شده است، به دلیل بی‌اعتمادی مردم به او زندگی انفرادی سخت و دشواری را خواهد گذراند؛ زیرا انسان مدتی بالطبع است و با کمک و یاری دیگران می‌تواند زندگی متعالی و مطلوب را بریزی کند؛ در نتیجه چنین انسانی با این خصوصیت از جامعه بشری طرد شده و به حیوانات وحشی ملحق می‌گردد.^{۵۵}

حضرت امام در بیان عظمت و اهمیت امانت احادیث معتبری از ائمه (ع) مطرح می‌کند که در همان شرح آورده است:

ب) می‌توان برای خیانت معنایی عام در نظر گرفت و مطلق معاصی یا مطلق ارتکاب موانع سیرالی الله را خیانت دانست.^{۵۶} بدین ترتیب یا این نگرش و اعتقاد که همه اعضا و جوارح و قوای انسان و اوامر و تکالیف الهی امانت^{۵۷} حضرت حقند، هرگونه سرپیچی و نافرمانی از دستورهای خالق

هستی، خیانت در امانت به حساب می‌آید و حتی توجه نمودن قلب به غیر حق می‌تواند از جمله خیانتها لحاظ گردد.

نتیجه آنکه، حضرت امام برای عموم مردم ورع را از مهمترین منازل دانسته و تحصیل آن را برای مسافر طریق آخرت ضروری شمرده‌اند و نیز معتقدند قلبی که به دور از ورع باشد، تیرگی گناه او را فرو می‌گیرد و از کراماتی که خداوند وعده فرموده است، محروم می‌گردد «علیکم بالورع فانه لا ینال ما عندالله الا بالورع»^{۵۸} و البته این محرومیت خذلان و شقاوتی بزرگ می‌باشد.

انواع ورع

ابو نصر سراج صاحب اللمع برای ورع سه مرتبه قائل شده است:

- (۱) ورع مبتدیان، پرهیز کردن از امور شبهه‌ناک است.
- (۲) ورع اهل دل که مبادا قلوب اینان به اموری غیر از حقیقت متوجه شود.
- (۳) ورع عارفین و واصلان از هر امری که مبادا توجه و نظر آنان را از محبوب و مقصودشان بگرداند؛ زیرا عارف بالله باید در هر چه بنگرد محبوب خویش را ببیند «ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله و معه و بعده»^{۵۹}.

شیلی^{۶۰} نیز به سه نوع ورع معتقد است:

- (۱) ورع به زبان که از گفتن بسیار و ادای سخنان لغو و بیهوده امساک ورزد.
 - (۲) ورع به ارکان که نتیجه‌اش دوری جستن از هر امر مشکوک و حرام است.
 - (۳) ورع به قلب که در این مرحله سالک، هر گونه اندیشه نادرست و غرض دون شأن انسانیت را در مخیله خویش راه ندهد؛ زیرا در ضمیر او نمی‌گنجد به غیر از دوست کس.^{۶۱}
- اما برخلاف اقوال فوق، صاحب مجمع البحرین، ورع را چهارگونه می‌داند:^{۶۲}
- (۱) ورع تائبان که مکلف از گناه و عصیان دوری می‌کند.

(۲) ورع صالحان که انسان خداجوی از شبهات و امور شبهه‌ناک اجتناب می‌کند.

(۳) ورع متقیان که سالک طریق دوست از اموری که حرام نشده است به خاطر قرب و راه

یافتن به حریم قدسی ربوبی از آنها پرهیز می‌کند.

- (۴) ورع صدیقان که انسان شیفته و عاشق کمال مطلق از هر چه غیر او باشد، حذر می‌کند. امام خمینی (س) پنج نوع ورع را مطرح می‌فرماید که عبارتند از:
- (۱) ورع عموم مردم که از ارتکاب به گناهان کبیره پرهیز می‌کنند.
 - (۲) ورع خواص مردم که از امور مشتبّه پرهیز می‌کنند تا مبادا گرفتار محرمات گردند.
 - (۳) ورع زهاد و اهل زهد و آن پرهیز و دوری جستن آنان از امور مباح است؛ یعنی از آن دسته اموری که شرع حرام ندانسته، پرهیز و دوری کنند تا از آلودگی و کدورت مادیات مصون بمانند.
 - (۴) ورع اهل سلوک و آن پرهیز کردن آنان از نگریستن به دنیا و نعمتهای آن است؛ زیرا اینان خواستار رسیدن به مقامات معنوی‌اند و قطع نظر از دنیا را مقدمه آن می‌دانند.
 - (۵) ورع مجذوبان که پرهیز اینان پرهیز از مقامات معنوی است؛ زیرا مقصدشان وصول به باب الله است و مطمح نظر اینان شهود جمال خداوندی است.
 - (۶) ورع اولیاء که پرهیز اینان از توجه داشتن به غایت است؛ زیرا فانی فی الله‌اند و مستغرق در او، پس چیزی جز حق نمی‌بینند که بخواهند از آن پرهیز کنند.
- امام این توضیح مختصر را کافی نمی‌دانند و معتقدند هر کدام از این انواع، شرحی مفصل می‌طلبند.^{۶۳}

پیر هرات برای ورع درجاتی قائل است و آن را چنین تقسیم‌بندی می‌کند: «وَهُوَ عَلَى ثَلَاثِ دَرَجَاتٍ، الدَّرَجَةُ الْأُولَى: تَجَنُّبُ الْقَبَائِحِ لِحُصْنِ النَّفْسِ وَ تَوْفِيرِ الْحَسَنَاتِ وَ صَيَانَةِ الْإِيمَانِ».^{۶۴} یعنی سالک طریق حق از محرمات و زشت‌کاریها دوری می‌گزیند تا نفس از همراهی فساق در امان بماند و به طور فراوان کارهای نیک و حسنه انجام می‌دهد تا از ضعف ایمان مصون بماند. «الدَّرَجَةُ الثَّانِيَةُ حِفْظُ الْحُدُودِ عِنْدَمَا لَا بَأْسَ بِهِ، إِيقَاءُ عَلَى الصِّيَانَةِ وَ التَّقْوَى وَ صَعُوداً عَنِ الدَّنَائَةِ وَ تَخَلُّصاً عَنِ اقْتِحَامِ الْحُدُودِ».^{۶۵} یعنی سالک طریق دوست در این مقام بایستی حدود الهی را حتی در اموری که از آن نهی نشده رعایت کند و از آنچه او را به شک و بددلی می‌کشاند، دوری جوید تا مبادا تقوایی که در مقام پیشین حاصل است، آسیب ببیند. پس برای حفظ مقام تقوا و ماندن در آن خود را به پرهیز و احتراز از اموری ملزم می‌سازد که در شریعت حرمتی ندارد. «الدَّرَجَةُ الثَّلَاثَةُ: التَّوَرُّعُ عَنِ كُلِّ دَاعِيَةٍ تَدْعُو إِلَى شَتَاتِ الْوَقْتِ، وَ التَّلَطُّقُ بِالتَّفَرُّقِ».^{۶۶} و «عَارِضٌ يُعَارِضُ حَالَ الْجَمْعِ».^{۶۷}

خلاصه آنکه سالک در این مقام از هر عامل و انگیزه‌ای که او را پراکنده خاطر سازد پرهیز می‌کند، هر اندیشه‌ای را که ممکن است خاطر او را مشوش سازد، طرد می‌نماید و از هر پیشامدی که او را به تفرقه اندازد و جمعیت خاطر او را تهدید کند دوری می‌جوید. اگر در مرحله قبل، از هر عامل تفرقه‌انگیزی دوری می‌جست، در مرحله آخر و پس از رسیدن به مقام جمع، برای حفظ این مقام از آن دوری می‌جوید؛ یعنی در درجه اول برای رسیدن به مقام جمع کوشش می‌کند و در درجه نهایی برای حفظ مقام جمع می‌کوشد.

زهد

زهد سومین مقام عرفانی و به حسب لغت خلاف رغبت است^{۶۸} و عبارت است از ترک شیء و اعراض از آن و بی‌میلی و بی‌رغبتی به آن.

تعریف زهد

زهد در اصطلاح عرفان حالتی است نفسانی و مانند سایر صفات نفسانی و مقامات انسانی دارای مراتب و درجات متعددی است و مراد بی‌میلی‌ای است که با ترک آن همراه باشد. برخی از بزرگان معرفت زهد را با حکمت نزدیک دانسته و گفته‌اند زهد و حکمت قرین یکدیگرند و معتقدند از آنجا که زاهد حکیم است «عالی» را در پای «دانی» قربانی نخواهد کرد، روح جاویدان را در تنگنای عالم طبیعت محصور نخواهد ساخت. انسان از دید زاهد، می‌تواند دنیا را در تصرف خود در آورد و آن را مسخر خود سازد. چرا که: «أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَّا فِي الْأَرْضِ»^{۶۹} ولی هرگز نباید خود را مفتون و گرفتار آن کند. بنابراین، از نگاه زاهد خود باختن در برابر دنیا و خود را ملعبه هواهای نفسانی ساختن، شایسته مقام عالی و رفیع حضرت انسان نیست.

زاهد همواره پیام خالق خویش را در عمق وجود خود می‌شنود که: «لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَّا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَآءَاثِكُمْ»^{۷۰} بنابراین، زاهد با از دست دادن نعمتی خود را نمی‌بازد همچنان‌که از به دست آوردن نعمت و حشمتی مغرور نمی‌گردد.^{۷۱}

انسان زاهد پس از آنکه نفس خویش و آئینه دل خود را با توبه و ورع آراسته ساخته و مصفا

نمود، وجودش از هرگونه زنگار هوئی و هوسی پاک می‌گردد. در این موقعیت دنیا را صرفاً معبری می‌بیند که باید از آن عبور کند تا به حقایق جاویدان برسد در نتیجه، به امور مادی توجهی نداشته و حتی الامکان از آنها دوری می‌نماید او در دنیا به عالم باقی می‌اندیشد و آخرت را زیبا می‌بیند و به آن روی می‌آورد و حقیقت مقام «زهد» برای او تجلی می‌کند و معنا و مفهوم گفته‌شده کسانیه که «زهد» را نتیجه و ثمرهٔ حکمت و علم و هدایت دانسته‌اند درک می‌کند. بنابراین، حکیم همان زاهد در دنیا است. «الحکیمُ هُوَ الزَاهِدُ فِي الدُّنْيَا» کاشانی در مصباح علت اینکه زهد را نتیجه حکمت دانسته‌اند این‌گونه توضیح می‌دهد:

زهد نتیجهٔ حکمت است از آن جهت که حکیم کسی را گویند که بنای کارها بر اساس محکم نهاد و شک نیست که زاهد به جهت إعراض از دنیای فانی و رغبت در آخرت باقی، بنای کار خود بر قاعدهٔ محکم نهاده است.^{۷۲}

و در ادامه می‌نویسد: «در خبر است من زهد فی الدنیا اسکن الله الحکمة قلبه و انطق بها لسانه».

از منظر کاشانی همان‌گونه که از زهد ثمره‌ای چون حکمت به بار می‌آید رغبت به دنیا نیز موجب جهالت و کوری دل می‌گردد.^{۷۳}

خواجه عبدالله انصاری در تعریف زهد می‌گوید: «الزهد اسقاط الرغبة عن الشيء بالکلیة و هو للعامة قربة و للمريد ضرورة و للخاصة فتنة». توضیح آنکه زاهد هرگونه رغبت و تمایلی را به شیء از خود ساقط ساخته است زیرا خود را بر تراز وابستگی به امور زوال‌پذیر دنیا می‌داند. زهدورزی برای عامهٔ مردم موجب نزدیکی به خداوند می‌گردد زیرا توجه خود را از امور فانی به حقیقت باقی معطوف می‌گردانند. خداوند پاداش چنین زهدی را قرب به خود قرار داده است. اما برای مرید یک ضرورت محسوب می‌شود زیرا «مرید» کسی است که قلب خود را با خدا یگانه ساخته است و اگر زهد نرزد و به امور دنیوی توجه کند حالت «جمع» او به تفرقه تبدیل می‌شود، پراکنده دل می‌گردد. مرید کسی است که از همه باز آمده و با او نشسته، اگر زهد نرزد دیگر محبوب خویش را در حالت جمع نتواند دید و گرفتار کثرت‌بینی و تفرقه می‌شود که دون شأن و منزلت اوست.

برای خاصان و منتهیان مقامی پست و دون است از این‌رو که آنان هرگز به دنیا و متعلقات آن

نگاه استقلالی نداشته‌اند که بخواهند از آن دل برکنند، هرچه می‌بینند جلوهٔ حضرت محبوب است و پرتو جمال لم یزلی. از منظر اینان جملهٔ آفرینش یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاده است. بنابراین، تعلق خاطر و دل بستگی آنان به حقیقت هستی است نه پرتوهای وجود، از این جهت زهدورزی در نظر اینان پست و دون و از ضعف معرفت است.^{۷۴}

امام خمینی (س) در تعریف زهد می‌گویند: اگر زهد عبارت باشد از ترک دنیا برای رسیدن به آخرت، از اعمال جوارحی محسوب می‌گردد و اگر عبارت باشد از بی‌رغبتی و بی‌میلی به دنیا که با ترک دنیا ملازمت داشته باشد، از اعمال جوانحی به حساب می‌آید.

امام زهد را فطری بشر دانسته و از لوازم فطرت مخموره برمی‌شمرند و معتقدند که در انسان دو فطرت اصلی و فرعی وجود دارد. سایر فطریات به این دو رجوع می‌کنند و آن دو فطرت عبارتند از: فطرت عشق به کمال مطلق، که فطرت اصلی و استقلالیه است. فطرت تنفر از نقص، که آن فطرت فرعیه می‌باشد.

به عبارت دیگر، تمام دعوت انبیاء الهی برای دو مقصد است که یکی اصلی و استقلالی است و دیگری عرضی و تبعی. «آنچه مقصد ذاتی و غایت بعثت و دعوت انبیاء (ع) است آن است که انسان طبیعی لحمی حیوانی بشری، انسان لاهوتی الهی ربانی روحانی شود و افق کثرت به افق وحدت متصل شود... این کمال حقیقت معرفت است.»^{۷۵} و این مقصد ذاتی با دو امر اقبال به سوی خدای تعالی و ادبار از غیر حق و اعراض از ماسوی الله متحقق می‌شود.

درواقع، امام اعراض از دنیا و ماسوی الله را زهد حقیقی می‌دانند. در نظر ایشان زهد که حالت نفسانی است با عمل ملازمت دارد. در حقیقت زهد پیوند نظر و عمل می‌باشد نه نظر صرف است و نه عمل تنها. ایشان با استشهاد به آیه مبارکه «لِيَكِيلًا تَأْسُوا عَلٰی مَا فَاَتَكُمْ و لَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ» می‌فرمایند:

این آیه شریفه شاهد بر کلام سابق ماست که زهد را از صفات نفسانیه

ملازم با عمل گرفتیم نه نفس ترک.^{۷۶}

از منظر امام خمینی (س) زهد مقدمه‌ای است برای وصول به جمال جمیل؛ بنابراین، خود زهد مطلوب نهایی و مقصد اصلی نیست بلکه واسطه‌ای است برای رسیدن به مقصد اصلی و استقلالی؛ و برای مقدمه دانستن «زهد» به این سخن حضرت علی (ع) استشهاد می‌کنند که «إِنَّ

مِنْ أَعْوَنِ الْأَخْلَاقِ عَلَى الدِّينِ الرَّهْدَ فِي الدُّنْيَا».^{۷۷}

و در همین راستا، زهد را کلید گشاینده آخرت می‌دانند و توجه می‌دهند که «فلسفه وجودی کلید، گشاینده آن است بنابراین، زهد که مفتاح باب خیرات است... مقصود بالذات نیست چنانچه مفتاح خود، مقصود بالذات نیست بلکه برای فتح باب است».^{۷۸}

دیدیم که امام رغبت به دنیا را عامل اصلی دور شدن از خداوند می‌دانند که نهایتاً انسان را از سلوک الی الله باز می‌دارد و هر چیزی که انسان را از حق تعالی باز دارد، دنیا می‌خوانند. بنابراین، زهد از دید امام عبارت است از ترک هر چیزی که انسان را از خداوند غافل نماید. اما در یک تحلیل عقلانی نتیجه می‌گیرند که عامل اصلی رغبت به دنیا احتیاج فطرت است. وقتی فطرت انسان، گرفتار حُجب طبیعت شود محبوب خود را در شاخه‌ای از شعبه‌های طبیعت جستجو می‌کند از این رو به آن دل بستگی پیدا می‌کند و در نتیجه از جمال جمیل مطلق باز می‌ماند.

امام زهد حقیقی را از بزرگترین جنود عقل در جهان می‌دانند^{۷۹} که انسان به واسطه آن به عالم قدس پرواز می‌کند و انقطاع الی الله برای او حاصل می‌شود. رغبت به دنیا و توجه به زینتهای آن را بزرگترین جنود ابلیس و دقیقترین دام نفس می‌دانند که به واسطه آن انسان به دام بلا می‌افتد و از رسیدن به مقام انسانیت محروم می‌شود.

امام محبت را ضخیم‌ترین حجاب حقیقت می‌دانند که: «حُبُّ الشَّيْءِ وَ يُعْمَى وَ يُصَمُّ»^{۸۰} و دنیا دوستی و رغبت به آن را گناه دانسته و موجب انحراف سالک از مسیر حقیقی‌اش برمی‌شمردند که «حُبُّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ» پس با زهدورزی، محبت دنیا و رغبت و توجه به اموری که او را از حقیقت دور می‌سازد ریشه کن شده در نتیجه هفتاد هزار حجب نورانی و ظلمانی که بر سر راه سالک قرار گرفته و مانع رؤیت حقیقت است زوده شود.

به نظر امام «اخلاص» نیز با زهد در برخی از حالات شریک است. چنانچه در حدیث مشهور آمده است کسی که چهل روز برای خدا خالص شود چشمه‌های حکمت از قلبش برزانش روان می‌گردد. بنابراین، اگر نتیجه زهد، حکمت است نتیجه اخلاص نیز حکمت است «پس زهد با اخلاص در ترک آمال و مقاصد خود شریک است».^{۸۱}

درجات زهد

پیر هرات زهد را بر سه درجه می‌داند و می‌گوید:

الدرجة الاولى: الزهد في الشبهة، بعد ترك الحرام بالاحذر عن المعبة
(المعصية) والافتة من المنقصة وكراهة مشاركة الفساق. ۸۲

توضیح اینکه، سالکی که به مقام زهد قدم می‌گذارد پس از ترک امور حرام که محبوب او را از انجام آنها پرهیز داده است از اموری هم که مشکوک است به دلیل رعایت حرمت و بزرگداشت امر محبوب دوری می‌جوید زیرا همواره نگران است که عملی از او سر بزند که مورد پسند محبوب واقع نشود. سالک به مقام زهد رسیده همواره باید از اموری که موجب نقص و کندی سیر و سلوک او می‌گردد، پرهیز کند.

الدرجة الثانية: الزهد في الفضول، و ما زاد على المسكة و البلاغ من
القوت؛ واختمام التفرغ الى عمارة الوقت، و حسم الجأش، و التحلى بسحلية
الانبياء و الصديقين. ۸۳

خواجه عبدالله انصاری مرحله اول از درجه دوم را پرهیز از امور زاید می‌شمارد و مرحله دوم را زدودن پریشان‌خاطری از دل می‌داند. در نظر او توجه به دنیا و دیدن کثرات، طمأنینه و جمعیت خاطر او را برهم خواهد زد و مرحله سوم را آراسته‌شدن به زیور انبیا و صدیقین می‌داند؛ زیرا همه این بزرگان اهل زهدند. پس برای قرار گرفتن در زمره و مسلک آنان به شیوه آنان عمل می‌کند و به دنیا رغبتی نشان نمی‌دهد البته روشن است که صاحب مال و ثروت بودن منافاتی با تعلق و دل بستگی به دنیا ندارد و چنان‌که حضرت سلیمان (ع) که پیامبری از پیامبران خداوند است هم صاحب شوکت و ثروت بود و هم در زمره زهاد به شمار می‌رفت.

و الدرجة الثالثة: الزهد في الزهد وهو بلاثة اشياء: باستحراق ما زهدت
فيه و استواء الحالات عندك، والذهاب عن شهود الاكتساب - ناظرأ إلى
وادي الحقائق. ۸۴

اما امام خمینی (س) درجات زهد را به نحو دیگری مطرح کرده‌اند. ایشان می‌فرمایند:

درجه اول، زهد عامه است و آن عبارت است از إصراض از دنیا اما به

قصد رسیدن به نعمتهای آخرت و انگیزه چنین زهدی آن است که شخص زاهد به بعضی از مراتب آخرت ایمان یافته اما هنوز در اسارت خویش است؛ یعنی به دستور عقل، شهوات زایل شدنی را برای رسیدن به لذات باقی ترک کرده است. بنابراین، ترک شهوت برای شهوت است.^{۸۵}

درجه دوم، زهد خاصه است و آن اعراض از لذایذ شهوانی است برای رسیدن به مقامات عقلانی. این چنین زهدی در اثر ایمان به مراتب عالی از عالم آخرت حاصل شده است که به واسطه چنین ایمانی لذات جسمانی و حیوانی در نظرش حقیر و کوچک می‌شود. بنابراین، این ایمان و اعتقاد مبدأ اعراض و منشأ انصراف نفس می‌شود^{۸۶} و چون این اعراض نیز برای لذت است - گرچه لذت روحانی - قدم نفسانی در کار است. بنابراین، زهد حقیقی نیست این نیز ترک شهوت و لذت است برای شهوت و لذت.^{۸۷}

درجه سوم، زهد اخص خواص است؛ یعنی زهد خصیصین و برگزیدگان و آن عبارت است از اعراض از لذات روحانی و ترک مشتهات عقلانی برای رسیدن به مشاهده جمال جمیل الهی و دستیابی به حقایق ربانی. این مرحله عالی زهد، اول مقام اولیاء و محبان است. پس «زاهد حقیقی کسی است که ترک کند غیر خدا را برای خدا».^{۸۸}

فقر

فقر یکی دیگر از مقامات عرفانی است که سالک طریق برای دستیابی به کمال مطلوب خود باید بدان دست یابد.

تعریف فقر

فقر در لغت به معنای تهیدستی، تنگدستی و درویشی است^{۸۹} اما در اصطلاح عرفانی، صفت عبید است. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «أَنْتُمْ أَلْفُقْرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ السَّعِيُّ الْحَمِيدُ».^{۹۰}

لذا فقیر در مسلک عرفان کسی است که نیازمندی خویش را به خالق و معبود خود درک کند،

فانی در معبود خویش شود و همه اوصاف و حتی وجود خود را مرهون لطف و عنایت معبود خویش بدانند؛ بنابراین، فقیر در مذهب عرفان با هر فکر و اندیشه‌ای که نشانی از انیت و توانمندی غیر او داشته باشد مخالف است.

حضرت امام فقر را در مقابل غناء مطرح کرده و می‌فرمایند که غنا از اوصاف کمالیه نفس است، بلکه از صفات کمالیه موجود بما آنه موجود است و از این جهت غنا از صفات ذاتیه ذات مقدس حق جل و علا است... در غیر پیشگاه مقدس حق، جل جلاله، که بالذات می‌باشد غنای حقیقی حاصل نمی‌شود... سایر موجودات از حسیض خاک تا ذرّه افلاک و از هیولای اولی تا جبروت اعلی فقر و نیازمنداند.^{۹۱}

در عین حال می‌توان گفت فقر حقیقی است که طالبین خود را مستغنی و بی‌نیاز می‌سازد در حالی که طالبین کمتر به خواسته خود دست می‌یابند؛ به عبارت دیگر، فقرا بی‌نیازند و اغنیاء نیازمند. منظر نگاه فقیر، افقی و وسیع و چشم اندازی بیکران است. حقیقتی جز حضرت محبوب و جمال مطلق، او را خرسند و راضی نمی‌سازد، او تمام مقدرات و پدیده‌های جهان هستی را در دست قاهری حکیم می‌بیند و خود را نیز مقهور قدرت خداوند لایزال می‌یابد. بنابراین، به مقام فناء می‌رسد که البته این فناء عین بقاء است زیرا وجودی حقانی می‌یابد و مصداق حدیث شریف قرب نوافل می‌گردد. به گفته شیخ عطار:

بعد از این وادی فقر است و فنا
عین وادی فراموشی بود
کی بود اینجا سخن گفتن روا
لنگی و کژی و بیهوشی بود^{۹۲}
وی در جایی دیگر فقر را همسایگی با خدا می‌داند و حاصل آن را تسلط بر جهان هستی برمی‌شمرد:

فقر اگر چه محض بی‌سرمایگیست
این چه بی‌سرمایگی باشد که هست
با خدای خویشتن همسایگیست
تا ابد هر دو جهانش زیر دست
چون به چیزی سر فرو نارد فقیر
پس ز بی‌سرمایگی نبود گزیر^{۹۳}

و از این، معنای بلند سخن حضرت ختمی مرتبت فهمیده می‌شود که فرمود: «الْفَقْرُ فخری». با تعاریف فوق معلوم می‌گردد که فقر منافاتی با ثروت مادی ندارد چه بسا فقرایی که از ثروتمندان جامعه خویشند و بی‌بهره‌گان از ثروت و نعمتهای مادی که فقیر محسوب نمی‌شوند.

البته از سوی دیگر، امام خمینی (س) تصریح دارند که ثروتمندی مادی موجب غنای نفسانی نمی‌گردد، بلکه می‌توان گفت کسانی که از نظر نفسانی غنی نیستند، به داشتن مال و منال و ثروت، حرص و آزشان افزونتر می‌گردد و در حقیقت نیازمندی آنان نیز بیشتر می‌شود. از منظر امام «ثروتمندان فقرايي هستند در صورت اغنياء و نیازمندانی هستند در لباس بی‌نیازان» و معتقدند که «... اگر کسی پشت پا بر علاقه‌مندی دنیا زد و روی دل و وجهه قلب را متوجه به غنی علی الاطلاق کرد و ایمان آورد به فقر ذاتی موجودات و فهمید که هیچ یک از موجودات از خود چیزی ندارند و هیچ قدرت و عزت و سلطنتی نیست مگر در پیشگاه مقدس حق و به گوش دل از هاتف ملکوتی و لسان غیبی شنید کریمه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» آن وقت مستغنی از دو عالم شود به طوری که قلبش بی‌نیاز شود که ملک سلیمان در نظرش به پیشیزی نیاید...»^{۹۴}

ذوالنون مصری می‌گوید: «علامت غضب خداوند بر بنده آن است که فرد از فقر خایف باشد.» با این بینش، سالک طریق حق می‌باید طالب فقر باشد و در اکتساب آن بکوشد و جمله آخر در تعریف فقر، آن است که خواجه عبدالله انصاری می‌نویسد: «الفقر اسمٌ للبراءةِ مِنْ رُؤْيَةِ الْمَلَكَةِ»^{۹۵}.

با توجه به اینکه انسان، عبد و مربوب پروردگار است، مالک وجود خویش هم نیست چه رسد به اینکه نسبت به اشیاء احساس مالکیت داشته باشد. پیر هرات به نقل قول زیبایی از مولی‌الموحدین علی بن ابیطالب (ع) اشاره می‌کند که در نهج البلاغه آمده است:

سَمِعَ رَجُلًا يَقُولُ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ، قَالَ (ع) إِنْ قَوْلَكَ إِنَّا لِلَّهِ إِفْرَارٌ
أَنْفُسِنَا بِالْمَلِكِ وَ قَوْلَكَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ إِفْرَارٌ أَنْفُسِنَا بِالْمَلِكِ.^{۹۶}

درجات فقر

پیر هرات مقام فقر را بر حسب سالکان طریق به سه درجه تقسیم کرده است:

الدرجة الاولى: فقر الزهاد؛ و هو نفض الیدین من الدنيا ضبطاً او طلباً، و اسكات اللسان عنها ذماً او مدحاً، و السلامة منها طلباً او تركاً. و هذا هو الفقر الذي تكلموا فی شرفه.^{۹۷}

انسان سالک در صورتی که نعمتی به دستش رسید بخشش کند و اگر نصیبش نشد آن را مطالبه نکند و در مدح و ذم دنیا زیان نگشاید زیرا توجه دارد که ذم و ستایش هر دو پرداختن به دنیا است و «زاهد» از این کار مبرئ است. از مطالبه امور دنیوی پرهیز کند؛ یعنی هم در ظاهر و هم در باطن و درون خویش، تعلق خاطری به امور فانی و زوال پذیر دنیا نداشته باشد چه در جهت ترک آنها و چه در جهت طلب آنها زیرا توجه به ترک دنیا در صورت توفیق آن آفاتی را نیز به دنبال می آورد و انسان سالک را گرفتار و مبتلا می سازد به بلاهایی مانند عجب، غرور

پیر هرات در مورد درجه دوم فقر می گوید:

و الدرجة الثانية: الرجوع الى السبق بمطالعة الفضل، و هو يورث
 الخلاص من رؤية الاعمال، و يقطع شهود الاحوال، و يمحض من ادناس
 مطالعة المقامات.^{۹۸}

پس سالک کوی دوست با نگرش به فضل خداوند متذکر سابقه عدمی خود می شود و در می یابد که وجود و استعداد و استحقاق او نیز مدیون فیوضات الهی است. با فیض اقدس الهی استعداد او تعیین یافته است و با فیض مقدس کمالات و جود او به تحقق می رسد. این نگرش او را از پلیدی و آلودگی خودبینی و خود پرستی نجات می بخشد.

و الدرجة الثالثة: صحة الاضطرار، و الوقوع في يد المنقطع الواحدني، و
 الاحتباس في قيد التجريد، و هذا فقر الصوفية.^{۹۹}

توضیح آنکه سالک کوی حقیقت، در ماندگی و اضطرار خود را مشاهده کند و ببیند هر چه بر او جاری شده و هر حکمی که بر او رقم خورده است به حکم سابقه ازلی است و او را در پذیرش یا عدم پذیرش اختیاری نیست. در حقیقت او نه صاحب فعلی است، نه وصفی، نه وجودی، زیرا صفت و فعل متأخر و عارض بر وجود است و وجود او در اختیار او نیست. او با تمام وجود در می یابد که همه چیز فانی است جز «وجه» خداوند و خود را در حضرتی حس کند که در آنجا نه اسمی از او باقی است نه رسمی و نه وصفی. بنابراین، به مقام «فناء» راه می یابد پس «فقر» فانی شدن در معبود و هستی مطلق است، استهلاک در حضرت ربوبی است، از خود به در آمدن و به خالق هستی پیوستن است، از خود فانی شدن و باقی به بقاء او گردیدن است.

صبر

صبر در لغت به معنای خودداری از شکایت، دم فرو بستن، سخن به شکوه نگشودن و اظهار بی‌تابی نکردن است؛ اما در اصطلاح عرفانی، مقامی است نفسانی که سالک الی الله با نیروی مجاهده و ریاضتهای خاص بدان دست می‌یابد.

خداوند در قرآن کریم که کتاب انسان‌سازی است، پیروان خود را امر به صبر می‌کند «وَأَصْبِرْ و مَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ»^{۱۰۰} و اگر چه در ابتدای آیه از مؤمنان می‌خواهد که صبر پیش گیرند؛ اما در دنباله آن به نکته دیگری اشاره می‌فرماید که صبر حاصل نمی‌شود مگر با توفیق الهی. پس اگر چه «صبر» در اصطلاح عرفانی «مقام» است و اکتسابی و خداوند هم امر به آن می‌کند اما دنباله آیه تصریح دارد که صبر مانند دیگر مقامات بدون توفیق الهی حاصل شدنی نیست. پس می‌توان گفت ریاضات و کوششهای سالک، زمینه بهره‌مندی از فیوضات الهی و توفیقات ربوبی - از جمله مقام صبر - را فراهم می‌سازد. مولانا در این رابطه چنین می‌گوید:

| | |
|------------------------------|--------------------------------|
| هفت سال ایوب با صبر و رضا | در بلا خوش بود با ضیف خدا |
| تا چو واگرده بلای سخت رو | پیش حق گوید به صدگون شکر او |
| گفت حق ایوب را در مکرمت | من به هر موی تو صبیری دادمت |
| هین به صبر خود مکن چندین نظر | صبر دیدی صبردان (ده) را هم نگر |

اهمیت صبر

بزرگان عرفان گفته‌اند: «الایمان نصفان ، نصف صبر و نصف شکر».^{۱۰۱} چرا که به جای آوردن طاعات و ترک کردن مکروهات و منهیات احتیاج به صبر دارد. ائمه اطهار(ع) مفسران کتاب هدایت صبر را صفت مؤمن می‌دانند؛ زیرا شخص به ایمان رسیده همه رویدادها را نتیجه قضا و قدر الهی می‌داند و هرگز امری را خارج از اراده خداوندی نمی‌بیند پس اگر امری مورد دلخواه او شد شاکر می‌شود و اگر مکروه او بود بر آن صبر می‌کند؛ بدین ترتیب مؤمن صابر و شکور است، لذا در روایات آمده است:

الصبر من الایمان بمنزلة الرأس من الجسد فاذا ذهب الرأس ذهب الجسد وكذلك اذا ذهب الصبر ذهب الایمان.^{۱۰۲} یا لا ایمان لمن لا صبر

صبر از ایمان به سر یابد کله

حیث لا صبر فلا ایمان له

مولوی

تعریف صبر

خواجہ عبداللہ انصاری در تعریف «صبر» می‌گوید: «الصَّبْرُ خَبْسُ النَّفْسِ عَلَى جَزَعِ كَامِنٍ عَنِ الشُّكُوبِ»^{۱۰۴} از تعریف خواجہ دو نکته را می‌توان دریافت:

الف) اگرچه شخص «صابر» در درون احساس ناراحتی کرده است و سنگینی غم و اندوه را با تمام وجود حس می‌کند؛ اما به خاطر حضرت محبوب بر غیر حق شکوه و شکایت نمی‌برد.

ب) هر چند صابر به غیر حق شکوه نمی‌کند اما به این معنا نیست که با خدای خویش به درد دل و راز و نیاز نمی‌پردازد. چنان‌که می‌بینیم حضرت ایوب^(ع) پس از آنکه مشکلات و رنجهای فراوان بر او مستولی می‌شود به خداوند شکوه می‌کند که «أَلَيْسَ لِلَّهِ الشَّيْطَانُ بِثُصْبٍ وَ

عَذَابٍ»^{۱۰۵} و در عین حال خدای مهربان همچنان او را به صفات پسندیده «صابر» و «اَوَّاب» (رجوع کننده به حق) می‌ستاید و می‌فرماید: «إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نَعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ»^{۱۰۶}

حضرت یعقوب^(ع) نیز که از صابرین است می‌گوید: «إِنَّمَا أَشْكُوا بَنِيَّ وَ حُزْنِي إِلَى اللَّهِ»^{۱۰۷}

حاصل سخن آنکه شکوه و شکایت کردن در پیشگاه خداوند منافاتی با مقام صبر ندارد و گاه عدم اظهار دردمندی نزد خدا نوعی گستاخی به حساب آید. پس صَبَّار کسی است که صبرش برای خداست و با قدرت اعطا شده از طرف خداوند به چنین مقامی راه می‌یابد.

پیر هرات «صبر» را برای مبتدیان دشوار و برای سالکین وادی محبت امری وحشتناک و بالاخره برای موحدین امری ناپسند می‌شمرد.^{۱۰۸} برای عامه از آن جهت دشوارترین و

سخت‌ترین منزل است که آنان در آغاز راهند و به ریاضت عادت نکرده و آزمودگی لازم را نیافته‌اند و در برابر ناملایمات و حوادث بی‌تابی می‌کنند. اما برای کسانی که در وادی محبت سیر

می‌کنند منزلی وحشتناک است؛ زیرا اقتضای مقام محبت مأنوس شدن با محبوب و راضی بودن از همه اعمال و افعال اوست. سالک در این منزل پسندد هر چه را جاتان پسندد و در هر بلا و

مصیبتی دست زیبا و نوازشگر فرستنده بلا را می‌بیند. او در مقامی سیر می‌کند که همواره

خواستۀ محبوب را بر خواستۀ خود ترجیح می‌دهد. به عبارت دیگر، خواسته‌ای در مقابل محبوب از خود ندارد.

عاشقم بر لطف و بر قهرش به جدّ ای عجب من عاشق این هر دو ضدّ

حالِ سالک در این وادی چنان است که شاعر عرب زبان گوید:

أریدُ وصاله و یزیدُ هجری فَاثْرُکُ ما اریدُ لما یُرید
میل من سوی وصال و قصد او سوی فراق ترک کام خود گسرفتم تا برآید کام او
حافظ

نهایتاً خواجه برای سالکانی که در وادی توحید گام گذاشته‌اند صبر را ناپسند می‌داند زیرا صابر در حقیقت نوعی دعوی پایداری و مقاومت در برابر مصایب و شداید می‌کند؛ گرچه آنها را از جانب محبوب می‌بیند و به جان می‌خورد اما خود این دعوی می‌تواند نوعی سرکشی نفس باشد؛ حال آنکه مقتضای حال توحید فنای نفس است.

امام خمینی (س) نیز در بیان صبر، تعریف خواجه عبدالله و محقق طوسی را پذیرفته و می‌گویند:

صبر متقوم به دو امر است: یکی آنکه از آن ناملایم که بر او وارد

می‌شود کرامت داشته باشد در باطن و دیگر آنکه خودداری کند از اظهار

شکایت و جزع.^{۱۱۰}

ایشان در جایی دیگر از حقیقت صبر سخن می‌گویند و آن را از جنود عقل و از لوازم فطرت مخموره می‌دانند و در مقابل، جزع و بی‌تابی را از جنود جهل و از لوازم فطرت محجوبه می‌شمارند.^{۱۱۰} از نظر امام خمینی (س) فطرت اصلی انسان، خدا خواه و خدا بین است. او عاشق کمال و جمال مطلق است. بنابراین، هر چه از جانب خداوند بر او وارد شود، اگرچه به حسب طبیعت او ناگوار است؛ اما هرگز اظهار جزع نمی‌کند سالک طریق به تعبیر امام «جزع از واردات حق را عیب می‌شمارد».^{۱۱۱}

اما اگر این فطرت خداجو و خدایین در حجب نفسانی گرفتار آمد ناشکیبا می‌شود و اگر زنگار خودبینی و خودخواهی مرآت قلب او را فراگرفت بر واردات بی‌تابی و جزع کند و از فقدان مطلوبات طبیعی ناشکیبایی ورزد.^{۱۱۲}

امام خمینی (س) بعد از بیان این تعاریف اشاره می‌کنند که صبر مقامی است برای متوسطان؛ یعنی کسانی که هنوز در راهند و به مقصد نرسیده‌اند. زیرا مادامی که نفس از واردات از جانب حق تعالی کراهت دارد و در کمون و بطونش از آنها جزع داشته باشد، مقام معارف و کمالاتش ناقص است. ۱۱۳

درجات صبر

پیر هرات صبر را بر سه درجه می‌داند:

*الدرجة الاولى: الصبر عن المعصية بمطالعة الوعيد ابقاء على الايمان و
حذراً من الجزاء واحسن منها الصبر عن المعصية حياء. ۱۱۴*

درجه اول، صبر خودداری از معصیت و عدم ارتکاب اموری است که از آنها نهی شده است. خواجه معتقد است سالک طریق حقیقت باید ایمان خود را با ملاحظه و عیدهای خداوند حفظ کند. البته ذکر این نکته نیز لازم است که از نظر بزرگان عرفان پرهیز از امور حرام به سبب وعید خداوند و ترس از عذاب الهی، نقص در سلوک محسوب می‌شود. از نظر اینان برترین عامل عدم ارتکاب امور «منهی عنه» شرم و حیا در برابر خالق هستی است، پس اگر کسی در سیر و سلوک به مقام «احسان» «کانک تراه» راه یابد و خود را همواره در محضر و منظر خدا بیند، حیای او موجب می‌شود که هرگز خلاف اوامر محبوب خود عمل نکند. البته میان این دو مرتبه، فاصله بسیار است. از این رو گفته‌اند: شرمساری در برابر خالق، خصلت آزادگان است و شرم و حیا برتر از پرهیز و ترس است.

*الدرجة الثانية: الصبر على الطاعة بالمحافظة عليها دواماً، و برعایتها
اخلاصاً و بتحسينها علماً. ۱۱۵*

درجه دوم، صبر بر طاعت است و با این انگیزه محقق می‌شود که: (۱) سالک طریق حقیقت بر اطاعت و بندگی حق تعالی پایدار باشد، (۲) همواره سعی کند عملش با اخلاص زینت شود، (۳) طاعت خود را با علوم شریعت نیکو سازد؛ یعنی طاعتی عالمانه و بر مبنای شریعت داشته باشد. شارح منازل السائرین معتقد است، صبر بر طاعت برتر از خودداری کردن از گناه و نافرمانی

است. زیرا چنین صبری، صبر در معصیت را نیز شامل می‌شود ولی عکس این صادق نیست. به طور مثال کسی که به انجام فریضه‌ای مشغول می‌شود همین طاعت و فرمانبرداری، او را از فحشاء و منکر بازمی‌دارد و او علاوه بر صبر در طاعت، صبر بر معصیت نیز دارد؛ یعنی به هنگام انجام تکلیف - که از آن به نوعی صبر تعبیر شده - صبر بر معاصی و اعمال خلافی پیدا می‌کند که احياناً می‌توانسته است آنها را انجام دهد و از آنها دوری جسته است. پس قول خداوند که می‌فرماید «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ». (نماز انسان را از زشتی و گناه بازمی‌دارد) می‌تواند ناظر به این حقیقت باشد. پس انسانی که بر عبادت و بندگی خداوند مداومت دارد اگر بتواند شرایط لازم را در عمل به واجب حاصل کند و آن عمل را از ریا، پاک نماید و به زیور اخلاص بیاراید طبیعی است که انجام چنین طاعتی او را از ارتکاب معصیت بازمی‌دارد.

والدرجة الثالثة: الصبر في البلاء بملاحظة حسن الجزاء و انتظار روح
الفرج و تهوين البلية بعد ايادي المنن و تذكر سوائف التعم. ۱۱۶

سالک در این مرحله به وعده‌ای که خداوند در قرآن کریم به صابران داده است توجه می‌کند و به انتظار گشایش از جانب حضرت دوست می‌نشیند. او گفته خالق خویش را سخت باور دارد که فرمود: «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا - إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا» ۱۱۷ و می‌داند که «الْجَنَّةُ حَقٌّ بِالْمَعَارِهِ». «صابر» در این منزل به نعمتهایی که خداوند او را از آن بهره‌مند کرد، توجه می‌کند و با به یاد آوردن نعمتها و عطایای حضرت حق، دردمندی خویش را تسکین می‌دهد. ۱۱۸

امام نیز در بیان مراتب صبر به حدیث نبوی استناد کرده که می‌فرماید: «الصبرُ ثلاثة: صبرٌ عند المصيبة؛ و صبرٌ على الطاعة، و صبرٌ على المعصية». ۱۱۹

قسم اول، صبر بر بلیات و مصیبات است. همان‌گونه که خواجه عبدالله انصاری ذکر کرد، امام نیز توجه می‌دهند که شکوه و شکایت کردن نزد خداوند عیب نیست و آنچه نامطلوب است پیش مخلوقات شکوه کردن است حال آنکه اظهار عجز و نیازمندی به حضرت حق مطلوب است.

و يحسنُ إظهارَ التجلُّدِ للعدي و يقبحُ إلا العجز عند الاحبة ۱۲۰

در تعریف قسم دوم که صبر بر طاعت است، امام می‌فرمایند:

انسان در فرمانبری حق تعالی خوددار باشد و نفس اماره عنان از دست

انسان نگیرد و افسارگسیختگی نکند.^{۱۲۱}

به نظر امام صبر در ترک طاعات آسانتر است از صبر بر افسارگسیختگی پس از اتیان عمل و در توضیح این مطلب می‌گویند:

صبر در مقام اول (صبر در ترک طاعات) مقاومت با نفس است در انجام دستورات شرعی طبق دستورات شرع و متناسب با حدود و احکام ظاهری و باطنی شریعت اما صبر مقام دوم، عبارت است از نگهداری نفس از اینکه مبدا به بلایه کبر و عجب و دیگر توابع آنها مبتلا شود.

چه بسا که شیطان و نفس اماره انسان را سالهایی بس طولانی دعوت به اعمال صالحه و اخلاق حمیده و پیروی از شریعت مطهره کنند به امید آنکه او را مبتلا به اعجاب و خودپسندی کنند و انسان را با همه مشقتها و ریاضات ساقط کنند. پس غرور علمی و عملی و خودخواهی و خودپسندی یکی از مهلکات است که انسان را به شقاوت می‌کشاند.^{۱۲۲}

امام در تعریف قسم سوم که صبر از معصیت است می‌گویند: «صبری است که انسان در جهاد با نفس و جنود ابلیس می‌کند».^{۱۲۳} این درجه از صبر، حقایق و دقائق بسیار دارد. حضرت امام (س) می‌گویند: «صبر در این مقام مشکلتر و دقیقتر از صبر در طاعات است».^{۱۲۴} تصریح می‌کنند که «مهمتر از هر چیز از برای سالک الی الله صبر در معصیت است».^{۱۲۵} امام معتقدند که در این مرحله سالک باید «قدم بر فرق خود گذارد و بت بزرگ خودی و انانیت را از کعبه دل به دست ولایت مآبى فرو ریزد و بشکند تا به حقایق اخلاق قدم نهد و به سراپر خلوص باریابد و این جز با دستگیری خدایی و توفیق یزدانی صورت نیندد».^{۱۲۶}

حضرت امام در فصل سوم همین بحث به گونه دیگری به بعضی مراتب صبر اشاره می‌کنند و حکایتی را از شبلی عارف معروف قرن چهارم هجری می‌آورند. در حکایت مذکور به شش نوع از صبر اشاره شده است که عبارتند از: (۱) صبر لله؛ (۲) صبر بالله؛ (۳) صبر علی الله؛ (۴) صبر فی الله؛ (۵) صبر مع الله؛ (۶) صبر عن الله. امام در زیر یکایک به شرح آنها پرداخته است.

۱- صبر لله: از نظر امام این مقام نازلترین مقام سالک است. انسان در این مرحله از آمال و آرزوهای نفسانی خود منسلخ گشته و مهاجر الی الله می‌شود. چه در غیر این صورت در بیت نفس مقیم بوده و در جلباب نفسانیات خویش گام برمی‌دارد و مصداق مهاجر الی الله واقع

نمی‌شود. پس سفر الی الله با خروج از نفسانیات و بیرون رفتن از انانیت حاصل می‌شود و به تعبیر امام:

تا خروج از بیت نفس و بیرون رفتن از انانیت نباشد سفر الی الله و هجرت به سوی او محقق نشود و پیش اهل معرفت تمام ریاضاتش ریاضت باطل است و چون خروج از بیت محقق شد سالک شود و صبر در این مقام صبر لله است.

پیر هرات نیز این نوع از صبر را ضعیف‌ترین انواع صبر و خاص مبتدیان می‌داند و می‌گوید: «واضعف الصبر الصبر لله و هو صبر العامه». ۱۲۷

۲- صبر بالله: از منظر امام این نوع از صبر دارای دو مقام است: نخست صبوری که برای سالک ثابت است و مسافر کوی حقیقت پس از بیرون آمدن از منزل نفس و طبیعت نفسانی خویش تمام حرکات و افعال و قوای خود را در اختیار خداوند می‌بیند و خود را مسلوب الاختیار مشاهده می‌کند و صبر خود را که یکی از حالات و قوای اوست بالله می‌بیند و به عین‌الیقین در می‌یابد که معطی این صبر خداوند است. به تعبیر امام فهم این حقیقت با برهان عقلی حاصل نمی‌شود که «برهان راجع به اهل حجاب است».

دوم خاصه کسانی است که به صحو بعدالمحو^{۱۲۸} رسیده‌اند؛ یعنی کسانی که به فناء کلی راه یافته و باقی به بقاء حق گردیده‌اند. این چنین سالکی وجودی حقانی دارد و تمام حرکات و رفتارش «بالله» است. در این صورت است که مصداق «قرب فرايض» می‌گردد و چشم و گوش خداوند می‌شود که خدای رحمان از طریق او می‌بیند و به بندگان و موجودات فیض می‌رساند. امام بر این مدعا، گفتار و کلام نورانی امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب (ع) را گواه می‌آورد که فرمود: «أَنَا عَيْنُ اللَّهِ وَ أَنَا يَدُ اللَّهِ وَ أَنَا جَنْبُ اللَّهِ وَ أَنَا تَابُ اللَّهِ». ۱۲۹ چنین کسی برای دستگیری افتادگان به پامی خیزد و در کنار دیگر انسانها زندگی می‌کند و در راه هدایت آنان از سختیها و طعنه‌ها خم به ابرو نمی‌آورد و خلعت رهبری و هدایت مردمان بر قامتش راست می‌گردد.

خواجه عبدالله انصاری از این نوع صبر به صبر «مرید» تعبیر می‌کند؛ یعنی کسی که از فعل و قوه خود به کلی منسلخ شده و به عین‌الیقین دریافته است که «لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ». ۱۳۰

۳) صبر علی الله: ویژه کسانی است که مستقر در مقام دوم گردیده‌اند؛ یعنی پس از آنکه

سالک طریق حق، متصرفی را در عالم وجود جز خداوند ندید، طبیعتاً تمام رخدادهای و بلیات را جلوه اسماء و صفات حق می‌بیند و بر آنها شکبیا می‌شود، اوامر و نواهی خداوند را به جان و دل می‌پذیرد و بر همه احکام الهی صابر است. صبر چنین سالکی را صبر علی الله خوانند و به تعبیر امام «اینان بر خدا و شئون اسمائیه یا ذاتیه او صبر کنند».^{۱۳۱}

پیر هرات این نوع صبر را صبر سالکین می‌خواند و می‌گوید: «و هو صبر السالک».^{۱۳۲}

۴) صبر فی الله: صبر در مسیر سیر و سلوک است که سالک طریق دوست باید متحمل شود و امام آن را ویژه اهل حضور می‌داند؛ یعنی کسانی که مشاهده جمال اسمائی کرده‌اند، در آن مشاهدات و جلوات هر چه صبر کنند و دل را از استهلاک و اضمحلال نگه دارند صبر فی الله است.

۵) صبر مع الله: به تعبیر بزرگان ره یافته، صبر در این مرتبه به مراتب سخت‌تر از صبر در ساحت غیبت است. زیرا لازمه مقام حضور، بسط و انبساط است و خودداری از این حالت دشوار است. لب نگشودن و سخن به شطح نگفتن و حفظ مقام حضور داشتن از دشوارترین امور است. به تعبیر امام صبر مع الله «برای مشاهدین جمال ذات است که از مقام مشاهده جمال اسمائی بیرون رفته و به مشاهده ذاتی رسیده‌اند. آنها هرچه در این جلوات صبر کنند و خود نگهدار شوند صبر مع الله است».^{۱۳۳} سپس امام در مورد این‌گونه صابری می‌گویند اینان به مقام استهلاک و فناء می‌رسند که نه اسمی از آنان به جای می‌ماند نه رسمی.

۶) صبر عن الله: صبر عن الله صبر مشتاق و محبی است که به دلیل رعایت محبوب بر خواسته او صبر می‌کند. بنابراین، صبر اینان صبر بر فراق نیست بلکه صبر محبی است که در کنار محبوب است. صبر کسانی است که از رؤیت جمال جمیل محبوب به خاطر امتثال اوامر محبوب محبوب می‌شوند و به تعبیر امام «اشق مراتب صبر است».^{۱۳۴} از منظر امام «هرچه محبت و عشق زیاده‌تر باشد صبر بر مفارقت بیشتر است».^{۱۳۵} از این رو می‌گویند شاید معنای کلام حضرت ختمی مرتبت که فرمود: «ما اوذی نبي مثل ما اوذیت»^{۱۳۶} ناظر به این حقیقت باشد. امام ناله دردمندان مولای متقیان علی (ع) را که فرمود و «فَهَبْنِي يَا اِلهِي وَ سِيدِي وَ مَوْلَايَ وَ رَبِّي صَبْرًا عَلَيَّ عَذَابِكَ فَكَيْفَ اَصْبِرُ عَلَيَّ فِرَاقِكَ»^{۱۳۷} را صبر عن الله می‌دانند؛ یعنی صبری که محب در عین وصل از محبوب حقیقی می‌کشد و آن را از اصعب امور می‌دانند.^{۱۳۸}

مرا در منزل جانان چه امن عیش چون هر دم جرس فریاد می‌دارد که بریندید محملها

نتایج صبر و جزع

از نظر امام «صبر کلید ابواب سعادات و منشأ نجات از مهالک است» امام معتقدند صبر بر بلیات، انسان را آزموده و ورزیده می‌کند، اراده و عزم او را تقویت می‌نماید و انسان را از عبودیت نفس خارج می‌سازد. به سخن خواجه نصیرالدین طوسی توجه می‌دهند که فرمود:

الصبر یَمُنِّعُ الْبَاطِنَ عَنِ الْاضْطِرَابِ، وَاللِّسَانَ عَنِ الشَّكَايَةِ، وَالْأَعْضَاءَ
عَنِ الْحَرَكَاتِ الْغَيْرِ الْمَعْتَادَةِ. ۱۳۹

در جای دیگر حضرت امام به نتیجه انواع صبر که قبلاً مطرح کرده‌اند می‌پردازند و می‌گویند: «صبر در معاصی، منشأ تقوای نفس می‌شود». ۱۴۰ صبر در طاعت منشأ انس به حق و مأنوس شدن با خداوند می‌گردد و صبر در بلیات و مصیبتها انسان را به وادی «رضا» و پذیرفتاری قضای الهی می‌کشاند که از مقامات والای به حقیقت رسیدگان است. یا رهنمودی از امام این مقام را به پایان می‌برم.

پس ای عزیز، مطلب بس مهم و راه خیلی خطرناک است. از جان و دل بکوش و در پیش آمدهای دنیا صبر و بردباری را پیش خود کن، و در مقابل بلیات و مصیبات مردانه قیام [کن] و به نفس بفهمان که جزع و بی‌تابی علاوه بر آنکه خود ننگی بزرگ است، برای رفع بلیات و مصیبات فایده‌ای ندارد؛ و شکایت از قضای الهی و اراده نافذ حق پیش مخلوق ضعیف بی‌قدرت و قوه مفید فایده نخواهد بود. ۱۴۱

توکل

توکل، یکی دیگر از مقامات و ملکات نفسانی است، که سالک الهی الله در سفر معنوی خود باید آن را کسب کند. توکل، در لغت به تعبیر راغب اصفهانی ۱۴۲ و اگذار کردن امری است به معتمدی، از این جهت که شخص خود را در انجام آن کار عاجز و ناتوان ببیند. اما در اصطلاح عرفانی منزل و مقامی است که سالک طریق حق برای رسیدن به یقین و

باریافتن به پیشگاه حضرت محبوب می باید آن را ببیماید؛ بزرگان عرفان، توکل را نشأت گرفته از ایمان می دانند و معتقدند شخص متوکل با پیمودن مقام توکل می تواند به منزل «یقین» راه یابد و نهایتاً از مقام «یقین» بگذرد و به مقام «توحید» نایل شود. حمدون قصار^{۱۴۳} در مقام پاسخ به سؤال از توکل می گوید: «چگونه سخن گوید در توکل آن را که هنوز درست نشده باشد حال ایمان»^{۱۴۴}.

تعریف توکل

از ابوتراب نخشبی نقل شده است که «التوکل طرح البدن فی العبودیة و تعلق القلب بالربوبیة»^{۱۴۵}.

ذوالنون مصری گوید: «التوکل ترک تدبیر النفس و الانخلاع من الحول و القوة»^{۱۴۶}. حمدون قصار در جمله ای بسیار کوتاه در این باره می گوید: «التوکل هو الاعتصام بالله»^{۱۴۷}. خواجه عبدالله انصاری نیز در معنای آن می نویسد:

التوکل: کلّة الامر - کلّه - الی مالکة و التعمیل علی وکالته. و هو من اصعب منازل العامة علیهم، و اوهی السبل عند الخاصّة، لآن الحقّ تعالی قد وکل الامور کلّها الی نفسه، و أیأس العالم من ملک شیء منها.^{۱۴۸}

توضیح اینکه، عامه مردم به سبب دلبستگی و تعلق خاطری که به امور دنیایی دارند و در حجاب طبیعت گرفتارند و اگذار کردن امور به خداوند بر ایشان دشوار می باشد زیرا در این واگذاری نگران از دست دادن خود، اموال و داراییها و اختیارات خود می باشند. اینان به عقل خود تکیه می کنند و معتقدند خداوند چنین خواسته که انسان با عقل و درایت خود همه امور خویش را به دست گیرد. از این رو رها کردن و واگذار نمودن بر ایشان دشوار است اما علت اینکه برای خاصان منزلی سست و بی بنیان است زیرا اینان به طور یقین دریافته اند که همه امور به دست خداوند است. کریمه شریفه «لَیْسَ لَکَ مِنْ الْأَمْرِ شَیْءٌ»^{۱۴۹} را که خداوند به اكمال موجودات حضرت ختمی مرتبت فرموده است، با تمام وجود دریافته اند. بنابراین، در نظر آنان واگذار نمودن اموری که خود مالک آن نیستند امری واهی است. خواجه عبدالله در پایان اشاره می کند که خداوند همه انسانها را مأیوس گردانیده است از اینکه خود مالک چیزی باشند.

امام در تعریف توکل به گفته برخی از بزرگان عرفان اشاره می‌کنند و می‌گویند: «التوکل علی الله: انقطاع العبد الیه فی جمیع ما یأمله من المخلوقین». ۱۵۰

امام توکل را از جنود عقل و از لوازم فطرت مخموره می‌دانند و معتقدند توجه ناقص به کامل مطلق، برای رفع نقص و احتیاج، امری فطری و جبلی است. ۱۵۱ از دیدگاه امام یکی از احکام فطرت مخموره فطرت افتقار است و همه موجودات به زبان گویای فطرت می‌گویند: «ما محتاجیم به موجودی که چون خود ما محتاج و مفتقر نباشد و ما مستظل از کاملی هستیم که چون خود ما سلسله ممکنات، مستظل به غیر نباشد». ۱۵۲

و در قسمتی دیگر می‌گویند: «کسی که در همه جهات وجودیه محتاج و مفتقر است نتواند ... سدّ خَلْت و طرد اعدام از ما کند و ... به لسان حال و ذات و فطرت می‌گوید:

ذات نسیافته از هستی، بخش کی تواند که شود هستی بخش» ۱۵۳

از دید امام کسی که با نگاه استقلالی به اشیاء و پدیده‌ها می‌نگرد طبیعتاً به آنها تمسک می‌جوید و از حق منقطع می‌شود چنین شخصی مضطرب و متزلزل می‌گردد و این حالت اضطراب و تمسک به دنیا و مادیات در قلبش روزافزون می‌شود و به بلیه حرص مبتلا می‌گردد از این رو امام «حرص» را در مقابل توکل دانسته و از جنود جهل و ابلیس برمی‌شمرند.

از نظر امام توکل پس از ایمان به چهار حقیقت حاصل می‌شود و آن چهار امر را ارکان توکل برمی‌شمرند که عبارتند از: (۱) ایمان به آگاهی و کیل در مورد احتیاجات موکل؛ (۲) ایمان به قدرت و کیل در برآوردن حاجات موکل؛ (۳) بخل نداشتن و کیل؛ (۴) محبت و رأفت داشتن و کیل. ایشان تصریح می‌کنند که مجرد علم و اعتقاد کافی نیست بلکه ایمان به امور فوق‌الذکر موجب حصول توکل و اعتماد به و کیل می‌شود. از این رو بزرگان عرفان توکل را نتیجه ایمان دانسته‌اند.

حضرت امام در مقام بیان استفاده غلط و برداشت ناصحیح از مقام توکل به نکته ظریفی اشاره می‌کنند و متذکر می‌شوند که توکل هرگز با کسب و کار منافات ندارد «بلکه ترک کسب و تصرف به بهانه توکل از نقصان است و جهل زیرا که توکل ترک اعتماد به اسباب است و رجوع اسباب است به مسبب‌الاسباب، پس با وقوع در اسباب منافات ندارد». ۱۵۴ از منظر امام، ترک هرگونه کوشش به نام توحید و توکل و به کارنگرفتن قوایی که حق تعالی به بندگان خویش عطا

فرموده به این بهانه، از جهل به مقام توحید و توکل است «زیرا که حقیقت توحید در یافتن آن است که تمام تصرفات خلقی، حقی است». ۱۵۵
پیر هرات در مورد درجات توکل می‌گوید:

توکل سه درجه دارد و تمام این درجات سه‌گانه، مربوط به عامه مردم است: *الدرجة الاولى: التوکل مع الطلب و معاطاة السبب علی نية شغل النفس و نفع الخلق و ترک الدعوی.* ۱۵۶

توضیح اینکه، سالک در این مرحله بر خداوند توکل می‌کند و این توکل او با طلب و درخواست همراه است. سالک در این مرحله به اسباب و مسببات تمسک می‌کند به این منظور که نفس خود را مشغول سازد تا مبادا گرفتار اموری شود که او را به بیراهه بکشاند و گرفتار مفاسد اخلاقی مانند عجب، کبر، خودبینی و خودپرستی گردد.

و الدرجة الثانية: التوکل مع اسقاط الطلب و غش العين عن السبب؛ اجتهاداً فی تصحیح التوکل، و قمع تشرف النفس، و تفرغاً الی حفظ الواجبات. ۱۵۷

توضیح آنکه، سالک با توکل بر خداوند هیچ‌گونه درخواست و مسئلتی از غیر خداوند ندارد و از رؤیت هر سبب و علتی چشم‌پوشی می‌کند و تنها به مسبب‌الاسباب می‌نگرد؛ زیرا متوکل حقیقی کسی است که فقط به خدا تکیه دارد و اسباب و علل را در ید قدرت او توانمند می‌بیند. خواجه عبدالله انصاری به نکته ظریف و دقیقی اشاره می‌کند و آن اینکه سالک در این مرحله به مقامی می‌رسد که از اسباب چشم‌پوشی می‌کند و فقط به مسبب‌الاسباب می‌نگرد. از آنجا که چنین حالتی ممکن است او را گرفتار غرور و عجب و کبر نماید، به سرکوبی نفس خود می‌پردازد و برای اینکه بتواند واجبات شرعی خود را به نحو نیکویی انجام دهد تلاش و کوشش می‌کند.

و الدرجة الثالثة: التوکل مع معرفة التوکل، النازعة الی الخلاص من علة التوکل و هو ان يعلم ان ملكة الحق تعالی للاشیاء ملكة عزة لا یشاركه فیها مشارک، فیکل شركته الیه؛ فان من ضرورة العبودة أن يعلم العبد ان الحق هو مالک الاشياء - وحده. ۱۵۸

توضیح مطلب اینکه سالک در چنین مرحله‌ای به شهود توحید افعالی بار می‌یابد و به معرفت حقیقی توکل نایل می‌شود و به نواقصی در توکل پی می‌برد. از این رو با آن به منازعه برمی‌خیزد؛ به عبارت دیگر، سالک در می‌یابد که مالک حقیقی خداوند است و این مالکیت مخصوص اوست و ملکیتی است بر پایه عزت و چیرگی، از این رو کسی را در مالکیت با خداوند شریکی نیست. با توجه به این معرفت، واگذار کردن ادعایی است باطل زیرا در حقیقت بنده بر هیچ امری مالکیت ندارد تا آن را به خداوند واگذار نماید. نتیجه آنکه، اساساً انتساب امری به خود، ناپسند و ناروا است و دیگر اینکه واگذار نمودن امور به خدا، نوعی دعوی مشارکت با اوست که البته از دید حق‌بینان ادعایی است ناپسند.

اما، امام خمینی (س) با توجه به ارکانی که برای توکل برشمردند، درجات توکل را به اختلاف معرفت به ارکان می‌دانند. از نظر ایشان اگر کسی به طریق علم، آن ارکان را دریافت علماً متوکل می‌شود ولی در حقیقت متوکل نخواهد بود تنها در صورتی متوکل محسوب می‌شود که ایمان به ارکان مذکوره داشته باشد و اگر سالک از مقام اطمینان بگذرد و به حدّ طمأنینه و اطمینان برسد هر گونه تزلزل و اضطرابی از او ساقط می‌شود و «دل سکونت به حق و تصرف حق پیدا کند اما هنوز سالک طریق در مقام کثرت است و از برای غیر حق تصرفی قایل است». ۱۵۹ چون از این مقام نیز بگذرد و به نور معرفت جلوهای از جلوات توحید را دریابد، آن گاه چشم دلش متوجه حق می‌گردد و از مخلوقات دیگر منقطع می‌شود و در این مرحله به مقام توکل نایل می‌آید. نکته جالب اینکه چون از این مقام فوטר رفت، نارسایی توکل را درمی‌یابد و می‌فهمد که خدا را وکیل قرار دادن، اثبات امری است برای خود. پس «در این مقام ترک توکل می‌کند و امور را به حق راجع بسازد و توکیل و توکل و وکالت را نقص و شرک انگارد». ۱۶۰

رضا

رضا یکی دیگر از مقامات و منازل عرفانی است که سالک پس از مقام توکل آن را کسب می‌نماید. ۱۶۱

تعریف رضا

رضا در لغت به معنای خشنودی، خوشدلی و تسلیم شدن است و در اصطلاح عرفانی عبارت است از رفع کراهت قلب نسبت به مقدرات و شیرین شدن سختیهای احکام قضا و قدر. سالک پس از واگذار کردن امور به دست حاکم عادل، از تصمیمات و احکام صادره از ناحیه وکیل خود ناراضی و ناخشنود نمی‌گردد و زبان حالش همان دعای پیامبر اکرم (ص) است که: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْئَلُكَ إِيمَانًا ثَابِتًا قَلْبِي وَ يَقِينًا صَادِقًا حَتَّى أَعْلَمَ أَنَّهُ لَنْ يُصِيبَنِي إِلَّا مَا كَتَبْتَ لِي وَالرِّضَا بِمَا قَسَمْتَ لِي».^{۱۶۲}

مقام رضا نهایت مقام سالک است و سالکی که در این گام می‌نهد بهشت و رضوان خداوند نصیبش خواهد شد. از این رو بزرگان عرفان گفته‌اند، رضا مقام واصلان است نه مقام سالکان. زیرا سالک پس از طی منازل و مقامات به درجه‌ای از یقین می‌رسد و متصف به صفت طمأنینه می‌گردد. در حقیقت واصل کوی دوست و صاحب مقام رضا، کسی است که دلش به نور یقین روشن می‌گردد و چشم بصیرتش با مشاهده و معاینه حسن تدبیر الهی نورانی می‌شود سپس به مقام رضا گام می‌نهد.

امام علی (ع) در مورد رضا می‌فرماید: «مَنْ جَلَسَ عَلَى بَسَاطِ الرِّضَا لَمْ يَلَهُ مَكْرُوهٌ». صاحب چنین جایگاهی، اگر از هفت گردون بر او مصیبت بارد او همچنان دلخوش است و جز لطف و محبت دوست چیزی نمی‌بیند.

بشر حافی در جواب سؤال فضیل عیاض که می‌پرسد آیا مقام زهد بالاتر است یا مقام رضا، می‌گوید: ^{۱۶۳} رضا برتر است زیرا زاهد در راه است و «راضی» «واصل».

یحیی بن معاذ در این باره می‌گوید: ^{۱۶۴} همه امور به دو اصل بازگشت دارند؛ فعل و عملی که از طرف خداوند بر تو نازل می‌شود (تقدیرات الهی است که بر تو رقم خورده است) و فعل و عملی که از جانب تو به سوی خداوند روانه می‌شود. پس صاحب مقام رضا کسی است که در آنچه خدا و بر او رقم زده است راضی و خشنود است و در عملی که خود انجام می‌دهد اخلاص می‌ورزد.

با این تعبیر شاید بتوان گفت که شخص «راضی» به مقام قرب نوافل راه می‌یابد. فرمود: «كُنْتُ سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ»^{۱۶۵} که به تعبیر امام خمینی (س) مقام «بقاء

بعد اللفناء» است. ۱۶۶

برخی اهل سلوک مقام رضا را مقام «آن لا اريد» دانسته‌اند. گویند از سالکی پرسیدند: «ما تزید؟ قال: اريدُ ان لا ازيد».

پیر هرات منزل رضا را با آیه شریفه «اِزِجِعِي اِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً»^{۱۶۷} آغاز می‌کند و نتیجه می‌گیرد هرکس از خداوند ناخشنود باشد راهی به سوی خداوند ندارد و حضرت حق شرط رجوع کامل بنده به خود را در مقام رضا قرار داده است. زیرا فرمود: ای نفس به اطمینان رسیده در حال رضا و خشنودی به سوی پروردگار خویش بازگرد. وی در تعریف رضا می‌گوید:

و الرضاء اسمٌ للوقوف الصادق، حيث ما وقف العبد، لا يلمس متقدِّماً
ولا متأخراً، ولا يستزید مزيداً، ولا يستبدل حالاً — و هو من أوائل مسالك
اهل الخصوص واشققها على العامة. ۱۶۸

توضیح اینکه، سالک در مقام رضا وقوفی صادقانه و حقیقی دارد. بدین‌گونه که افزون بر چیزی که خداوند بر او رقم زده است نمی‌خواهد. در هر شرایطی که قرار گیرد، راضی و خشنود است. البته این مقام برای خاصان — یعنی کسانی که اراده خود را در اراده حق تعالی فانی ساخته‌اند — آسان و هموار است. اما برای مبتدیان و عامه مردم بسیار سخت و دشوار است. زیرا فانی ساختن اراده و خواست و گذشتن از خواسته‌های خود امری است صعب و دشوار.

حضرت امام در شرح حدیث جنود عقل و جهل، رضا را از جنود عقل و از لوازم فطرت مخموره گرفته و سخط را در مقابل آن از جنود جهل و از لوازم فطرت محجوبه برشمرده‌اند.^{۱۶۹} در توضیح این مطلب می‌فرمایند انسان فطرتاً عاشق کمال مطلق است. گرچه متوجه و متذکر این نکته نباشد. انسانی که توانسته از حجب ظلمانی نجات یابد و وجودش به نور فطرت روشن گردد و معرفت حضوری نسبت به خالق خویش پیدا کند، تمام تجلیات حق و مظاهر حق را کامل و زیبا می‌بیند. جمال و کمال حق تعالی را در همه موجودات جاری و ساری می‌یابد، افعال حق را کامل می‌بیند زیرا به عین‌الیقین دریافته است که «از جمیل مطلق جز مطلق جمیل نیاید»^{۱۷۰} نتیجه این بینش آن است که همان رضایت و شعفی که نسبت به ذات مقدس ربوبی دارد آن را به کل نظام هستی سرایت می‌دهد.

به گفته امام، زبان حال چنین سالکی این خواهد بود:

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست

عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست^{۱۷۱}

از منظر حضرت امام لازمه عشق ذاتی و رضایت فطری، سخط و ناخشنودی از غیر حق است. امام معتقدند انسانی که فطرتش در حجب مادیات و ظلمت نفسانی پنهان گشته، کمال را در امور دیگر می‌بیند پس طبیعتاً به آنان دلبستگی پیدا کرده و نسبت به کسی که به آمال و آرزوهای او خدشه وارد می‌کند غضبناک و ناخشنود می‌گردد.

حضرت امام نیز مقام رضا را خشنودی بنده از خداوند و مقدرات او می‌دانند و معتقدند مقام رضا «فوق مقام تسلیم و دون مقام فنا» می‌باشد.^{۱۷۲} ایشان می‌گویند: «رضا عبارت است از خشنودی و فرحناکی عبد از حق و مرادات او و قضا و قدر او».^{۱۷۳}

و در نقد نظر خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات که معتقد است «رضا» اسم است از برای وقوف صادق بنده با مرادات الهیه به طوری که عبد را از خود اراده‌ای نباشد و اراده او و خواهشهای او فانی در اراده حق باشد... می‌گویند اگر مقصود از وقوف اراده عبد با مرادات حق، فنای اراده باشد، این از اوایل مقامات فناء است و مربوط به مقام رضا نیست و اگر مقصود عدم اراده عبد باشد در مقابل اراده حق، این مقام تسلیم است و دون مقام رضا است».^{۱۷۴}

از منظر امام، مقام رضا از آثار و شئون معارف الهیه است. بنابراین، به ذکر و شرح مبادی رضا می‌پردازند:

۱. علم به جمیل بودن حضرت حق، در حقیقت ایشان مبدأ و نقطه آغازین رضا را معرفت سالک به جمیل بودن خدا می‌دانند. بدین ترتیب سالک کوی حق به جمیل بودن خداوند ذاتاً و صفتاً و فعلاً شناخت پیدا می‌کند و چنین معرفتی را مفتاح ابواب معارف می‌داند مشروط به آنکه با طی کردن مقامات عرفانی همراه باشد. امام معتقدند فهم این‌گونه مسائل از طریق برهان آن‌گونه که شایسته این مقام است برای سالک حاصل نخواهد شد. «و از این علم برهانی که حظ عقل است اخلاق نفسانیه - که از توابع معارف است - حاصل نشود و لهذا چه بسا حکمای بزرگ مرتبه در علم بحثی که دارای مقام رضا و تسلیم و دیگر مقامات روحیه و اخلاق نفسانیه و معارف الهیه نیستند در همان حجب علمیه تا ابد باقی مانند».^{۱۷۵}

۲. رساندن علم جمیل بودن حضرت حق به قلب^{۱۷۶} به طوری که قلب نیز ایمان آورد که

جمیل مطلق خداوند است. نتیجه این ایمان آن است که حقیقت نوریه خشنودی و خوش بینی به خداوند متعال در دل او جلوه گر می شود و در اینجا است که سالک، اول مرتبه رضا را درک می کند.

۳. در مقام اطمینان به کمال رسد^{۱۷۷} و جمیل بودن حضرت حق را با تمام وجود اذعان کند. در این صورت مخاطب آیه شریفه «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً» قرار می گیرد. پس در حقیقت راجعین حقیقی به خداوند کسانی هستند که هم آنان از خداوند راضی اند و هم خداوند از آنها راضی و خشنود می باشد.

۴. مقام مشاهده است^{۱۷۸} این حالت برای کسانی حاصل می شود که قلب خود را از عالم کثرت و ظلمت منصرف سازد و رقص غبار کثرت کرده اند. در این صورت قلب آنان مستعد و آماده است تا خداوند با جلوه های مناسب بر قلوب آنان تجلی نماید و دل آنها را به خود خوش کند و از دیگران منصرف نماید. مقام مشاهده دارای سه درجه است:^{۱۷۹}

الف) مشاهده تجلی افعالی که سالک در این مقام از قضاء الهی راضی و خشنود است.

ب) مشاهده تجلی صفاتی و اسمائی که سالک در این شهود به مبدأ و سرمنشأ افعال و احکام خداوند آگاهی می یابد.

ج) مشاهده تجلی ذاتی است. امام در توضیح این مطلب می نویسد که این دو نوع مشاهده اخیر ارفع از اسم رضا و امثال آن است گرچه روح رضا که حقیقت محبت و جذبه است در این مقام موجود است به طور کمال.

ضمناً حضرت امام، رضا را یکی از ارکان ایمان دانسته^{۱۸۰} و به پیام نورانی حضرت علی (ع) استناد کرده اند که فرموده است:

الإِيمَانُ أَرْبَعَةٌ أَرْكَانُ: الرِّضَا بِقَضَاءِ اللَّهِ وَ التَّوَكُّلُ عَلَى اللَّهِ وَ تَفْوِيضُ الْأَمْرِ إِلَى اللَّهِ؛ وَ التَّسْلِيمُ لِأَمْرِ اللَّهِ.^{۱۸۱}

درجات رضا

پیر هرات سه درجه برای رضا برشمرده است:

الدرجة الأولى: رِضَا الْعَامَّةِ؛ وَ هُوَ الرِّضَا بِاللَّهِ رَبًّا، بِسُخْطِ عِبَادَةِ مَادُونَهُ؛

و هذا قطب رحى الاسلام؛ وهو يُطَهَّرُ مِنَ الشَّرِكِ الْاَكْبَرِ. وَ هُوَ يَصْخُ بِثَلَاثِ شُرَايِطٍ: اَنْ يَكُونَ اللهُ عَزَّوَجَلَّ أَحَبَّ الْاَشْيَاءِ إِلَى الْعَبْدِ، وَأَوْلَى الْاَشْيَاءِ بِالْعَظِيمِ، وَأَحَقَّ الْاَشْيَاءِ بِالطَّاعَةِ. ۱۸۲

درجه نخست رضای عامه است و آن خشنودی به ربوبیت خداوند است همراه با عدم خرسندی از بندگی و اسارت غیرخدا و این محوری است که اسلام حول آن می چرخد. این خشنودی و خرسندی، قلب بنده را از شرک اکبر پاک می سازد و این حقیقت با سه شرط تحقق پیدا می کند:

نخست آنکه خدای عزوجل محبوب ترین اشیاء نزد او باشد، دوم آنکه خداوند را از همه اشیاء سزاوارتر به تعظیم و بزرگداشت ببیند، سوم آنکه خداوند را شایسته ترین اشیاء در مقام اطاعت و فرمانبرداری بشناسد.

الدرجة الثانية: الرضاء عن الله تعالى؛ وبهذا الرضاء نطقت آيات التنزيل، وهو الرضاء عنه في كل ما قضى؛ وهذا من أوائل ممالك اهل الخصوص، و يصح ثلاث شرائط: باستواء الحالات عند العبد، و بسقوط الخصومة مع الخلق، و بالخلاص من المسألة و الألاحاح. ۱۸۳

توضیح آنکه، سالکی که به مقام رضا راه می یابد از خداوند و همه مقدراتش راضی و خشنود است، خواسته خود را در خواسته محبوب خویش فانی ساخته او را حاکم و خبیر و عادل می داند و به همه قضاء و احکام او با دیده رضا می نگرد. تحقق و رسیدن به این مقام عالی به رعایت سه شرط بستگی دارد:

شرط اول آن است که نسبت به امور مختلف حال او تغییر پیدا نکند؛ یعنی در مقابل احکام و قضاء الهی یکسان باشد چه در مقابل مواهب و عطایایی که به او ارزانی می شود، چه در مقابل نعمتهایی که احياناً از کف او می رود. حاصل آنکه نعمت و خوش و ناخوش، صحت و کسالت را از دوست ببیند و به داده او خشنود و راضی باشد.

شرط دوم آن است که اگر خصومت و بدبینی با مردمان داشته آن را ترک کند و جز به خوبی راجع به آنان نیندیشد و عذر آنان را بپذیرد.

شرط سوم آن است که هرگز بر خواسته های خود اصرار و پافشاری نکند. زیرا باید بداند

خداوند آنچه را به مصلحت او باشد به او خواهد داد. با طیب خاطر از داده‌ها و نداده‌های خالق هستی سپاسگزار باشد.

والدرجة الثالثة: الرضاء برضى الله تعالى؛ فلا يرى العبد لنفسه سخطا و
لا رضى؛ فيبعثه على ترك التحكم و حسم الاختيار واسقاط التمييز و لو
أدخل النار. ۱۸۴

توضیح آنکه، سالکی که به درجه سوم مقام رضا نایل می‌شود نه خشم خود را از خود می‌داند، نه خشنودی خویش را، چنان‌که قبلاً بیان شد او خود را فانی در اراده «محبوب و فاعل مایشاء» کرده است. بنابراین، خود را مالک وجود خویش نمی‌داند چه رسد که مالک صفات و افعالش باشد. اگر شاد می‌شود از شادی و خشنودی خداوند است و اگر خشمگین می‌شود خود را مظهر خشم خدا می‌داند. سالک در این مقام مصداق این آیه شریفه است است که فرمود: «مَا تَشَاوُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ». ۱۸۵ بنابراین، اگر سالک در چنین موقعیتی قرار گیرد حکمش حکم خداوند خواهد بود زیرا او اختیار خویش را در اختیار مختار علی‌الاطلاق فانی ساخته است. اختیار او خدایی است. پس بهشت و دوزخ و نعمت و نعمت در دیدگاه او زیبا و جمیل است. کلام والای حضرت زینب (س) به هنگام بروز شدیدترین نعمت‌ها بیان‌کننده این نوع مقام است که فرمود: «مَا رَأَيْتُ إِلَّا جَمِيلاً».

این سمعون نیز به سه درجه رضا قایل است و می‌گوید:

الرضا بالحق والرضا عنه والرضا له فالرضا به مدبرا و مختارا والرضا
عنه قاسما و معطيا والرضا لله إلهها وربها. ۱۸۶

مراتب و درجات رضا از منظر امام خمینی (س) ۱۸۷

از نگاه امام، مقام رضا مانند دیگر کمالات نفسانیه دارای مراتب متکثره می‌باشد: درجه اول رضای بالله است ربّاً؛ ۱۸۸ سالک در این مقام خود را در تحت ربوبیت او قرار داده و از این سلطه و سیطره خوشحال و راضی است. طبیعی است شیطان هیچ‌گونه سلطهٔ چیرگی بر او ندارد و فقط چنین سالکی تحت تربیت و پرورش خالق خوبیهاست. روشن است چنین سالکی از تمام اوامر محبوب خشنود و راضی است.

درجه دوم رضا به قضا و قَدَر حق است؛^{۱۸۹} یعنی خشنودی از پیش آمدهای «گوارا و ناگوار»، سالکی که به مقام رضا راه یافته، بلیات و امراض و مقابل اینها نزد او یکسان است. زیرا هردو را عطیة حضرت دوست می‌داند و به آن راضی خشنود است و معتقد است چه بسا کمال انسان در تنگدستی و تحمل مصایب و شداید و بلاها باشد. حضرت امام به روایتی اشاره می‌کنند:^{۱۹۰}

حضرت باقر^(ع) از جابر بن عبدالله انصاری می‌پرسند: حال تو چگونه است؟ جابر در جواب می‌گوید: من مرض را خوشتر دارم از صحت و فقر را خوشتر دارم از غنی و... امام باقر^(ع) در جواب می‌فرمایند: اما ما هرچه را خداوند عطا فرماید می‌خواهیم. اگر مرض را عنایت کند آن را می‌خواهیم و اگر صحت را عنایت کند، صحت را دوست داریم.^{۱۹۱}

درجه سوم رضا به رضی الله است.^{۱۹۲} حضرت امام مقام محبت و جذبۀ اوایل این درجه می‌داند. سالک در این وادی از خود خشنودی و رضایتی ندارد و رضایت و شادی او تابع رضایت حق است. بنابراین، مقام رضا با مقام محبت مناسبت و سنخیت پیدا می‌کند و از آنجا که گفته‌اند: «کل ما یفعلُ المحبوبُ محبوب»^{۱۹۳} هر فعل و حکمی که از جانب محبوب باشد به جان می‌خورد و از انجام و پذیرش آن خشنود است.

لازم به ذکر است بزرگان معرفت مقام رضا را مقامی دائمی برای سالک می‌دانند؛ یعنی حالتی است که در دنیا و آخرت از سالک جدا نمی‌شود. حال آنکه برخی از مقامات مخصوص دنیا و برخی مختص آخرت است. به‌طور مثال خوف و رجاء مقامی است عرفانی اما در آخرت از سالک جدا می‌شود ولی رضا همواره مستمر است و با شخص سالک پیوندی ناگسستنی دارد. جنید در این باره گوید:

ليس الرضا والمحبة كالخوف والرجاء فأتتهما حالان لا يُفارقان العبد
في الدنيا والآخرة لأئنة في الجنة لا يستغنى عن الرضا والمحبة.^{۱۹۴}

تفاوت مقام رضا، توکل و تفویض

در پایان این مقال بی‌مناسبت نیست به تفاوت سه مقام رضا، توکل و تفویض بپردازیم. چنانچه گذشت توکل از باب تفعل به معنای نماینده گرفتن یا وکیل گرفتن در انجام کاری است.

تفویض از باب تفعیل به معنای سپردن و واگذار نمودن امری است و رضا به معنای خشنودی و رفع کراهت است.

در تمایز و اختلاف توکل و تفویض می‌توان چنین گفت:

(۱) توکل در مصالح امور است ولی تفویض در همهٔ امور - چه مصلحت باشد و چه مصلحت نباشد - بنابراین، دامنهٔ تفویض وسیع‌تر است.

(۲) در توکل اصالت با موکل است که وکیل را انتخاب می‌کند؛ اما در تفویض، اصالت با کسی است که کار به او سپرده می‌شود زیرا مقووض او را متصرف حقیقی می‌داند.

(۳) توکل پس از رخداد امری حاصل می‌شود؛ یعنی پس از آنکه سالک ضرورتی احساس کرد و در شرایط خاص قرار گرفت بر خدا توکل می‌کند. اما در تفویض چنین نیست، شخص مقوض هم قبل از وقوع فعل و رخداد بر خداوند تکیه دارد و هم بعد از وقوع امور آنها را به خدا وامی‌گذارد و شخص راضی نیز در هر شرایطی خشنود و فرحناک است.

امام خمینی (س) در بیان تفاوت توکل و رضا می‌نویسند که مقام رضا غیر از مقام توکل است؛ بلکه از آن شامخ‌تر و عالی‌تر است، زیرا که متوکل طالب خیر و صلاح خویش است، و حق تعالی را چون فاعل خیر می‌داند او را وکیل خویش انتخاب می‌کند در بهبود بخشیدن امورات خویش. اما فرد «راضی» این چنین نیست زیرا او پسندد هرچه را جانان پسندد؛ بنابراین مقام رضا برتر از مقام توکل است. ۱۹۵

دربارهٔ تفاوت توکل و تفویض، خواجه عبدالله انصاری معتقد است تفویض لطیف‌تر و از لحاظ معنی وسیع‌تر از توکل است زیرا توکل بعد از وقوع رخداد است، ولی تفویض هم قبل و هم بعد از رخ دادن امری حاصل می‌شود که عین تسلیم و رضامندی است و توکل شعبه‌ای از مقام تفویض است. ۱۹۶

اما حضرت امام نظر خواجه را نمی‌پذیرند و می‌نویسند که ولیکن در بودن توکل شعبه‌ای از تفویض، نظر است و در اعم شمردن تفویض از توکل، مسامحهٔ واضحه است و نیز دلیلی نیست بر آنکه توکل فقط بعد از وقوع سبب است بلکه در هر دو مورد جای توکل هست و اما در حدیث شریف که فرمود: «فتوکل علی الله بتفویض ذلک‌الیه» تواند که چون توکل نیست مگر با رؤیت تصرف خویش، لهذا برای خود وکیل اتخاذ نمود در امری که راجع به خود می‌داند حضرت

خواستہ است او را ترقی دهد از مقام توکل به تفویض و به او بفهماند که حق تعالی قائم مقام تو نیست در تصرف، بلکه خود متصرف ملک خویش و مالک مملکت خود است. ۱۹۷

در پایان این مقام و این مقال، سخن حضرت امام را یادآور می‌شویم «... مشتبہ شود و خودش نیز نداند که مرد میدان این دعوی نیست، ولی اتصاف به حقایق و وصول به مقامات با این دعویها نشود خصوصاً مقام رضا که از اَشَقِّ مقامات است.» ۱۹۸

یادداشتها:

- (۱) ذاریات (۵۱): ۵۶.
- (۲) جاثیه (۴۵): ۳.
- (۳) شیخ عزالدین محمود بن علی کاشانی نظنزی از علما نامدار سده هشتم ه. ق.
- (۴) عزالدین محمود بن علی کاشانی، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، به تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: مؤسسه نشر هما، ۱۳۶۷، ص ۱۲۵.
- (۵) همان.
- (۶) همان.
- (۷) همان، ص ۱۲۷.
- (۸) و قد قال الجنید: «قد ينقل العبد من حال الى حال ارفع منها، وقد بقى عليه من التى نقل عنها بقية، فيشرف عليها من الحالة الثانية فيصلحها» و عندى انَّ العبد لا يضح له مقام، حتى يرتفع عنه، ثم يشرف عليه، فيصلحه. خواجه عبدالله انصاری، منازل السائرين، شرح کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی، قم: انتشارات بیدار، ص ۱۵.
- (۹) صاحب عوارف المعارف.
- (۱۰) بنگرید به: عزالدین کاشانی، همان، ص ۱۲۷.
- (۱۱) همان، ص ۱۲۵.
- (۱۲) فرهنگ معین، جلد ۱، ص ۱۱۶۰.
- (۱۳) عبدالکریم القشیری، رساله قشیری، با تصحیحات و استدرکات بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴، ص ۱۳۷.
- (۱۴) «و اعلم انَّ العامه من العلماء هذه الطائفة والمشييرين الى هذه الطريقة اتفقوا على ان النهايات لا تُصَحَّح الا بتصحیح البدايات كما انَّ الابتنه لا تقوم الا على الاس».
- (۱۵) چون کسی به ظاهر قصد خدمت کند باید که به ظاهر طهارت کند و چون باطناً قصد قربت کرد باید که طهارت باطن کند و اگر طهارت ظاهر به آب است اما طهارت باطن به توبه حاصل می‌شود.
- (۱۶) حجرات (۴۹): ۱۱. و هر کس که توبه نکرد، آنان خود ستمکارند.
- (۱۷) توبه، بازگشت و رجوع از مخالفت حکم الهی است به موافقت آن؛ بنابراین، توبه بازگشت از نافرمانی است به سوی فرمانبرداری.
- (۱۸) روح‌الله موسوی خمینی، شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام

- خمینی (س)، چاب هفتم، پاییز ۱۳۷۵، ص ۲۷۲.
- ۱۹) عزالدین محمود بن علی کاشانی، همان، ص ۳۷۱.
- ۲۰) زیرا ذکرگناه در حال صفا و پیوند با محبوب خود گناهی است بزرگ. خواجه عبدالله انصاری نیز آخرین مرتبه توبه را توبه از توبه ذکر کرده که در پایان این مقاله به آن اشاره خواهد شد.
- ۲۱) عبدالکریم انفیسری، همان، ص ۱۴۳.
- ۲۲) به نظر می‌رسد منظور از حقیقت توبه، توبه حقیقی باشد نه حقیقت به معنایی که خواجه عبدالله انصاری به آن پرداخته است که در قسمت بعد و در صفحات آتی به آن خواهیم پرداخت.
- ۲۳) توبه (۹) ۱۱۸. و از خود به تنگ آمدند و دانستند پناهی از خدا چیز به سوی او نیست. پس [خدا] به آنان [توفیق] توبه داد، تا توبه کنند.
- ۲۴) خواجه عبدالله انصاری، همان، ص ۴۳.
- ۲۵) همان، ص ۴۴.
- ۲۶) همان، ص ۳۴.
- ۲۷) همان، ص ۴۳.
- ۲۸) روح‌الله موسوی خمینی، همان، ص ۲۷۷ - ۲۸۱.
- ۲۹) نهج البلاغه، حکمت ۲۰۹.
- ۳۰) روح‌الله موسوی خمینی، همان، ص ۲۷۶.
- ۳۱) همان، ص ۲۷۹.
- ۳۲) خواجه عبدالله انصاری، همان، ص ۴۲.
- ۳۳) همان، ص ۴۸.
- ۳۴) روح‌الله موسوی خمینی، دیوان امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ص ۵۷.
- ۳۵) خواجه عبدالله انصاری، همان، ص ۴۸.
- ۳۶) محی الدین ابن عربی، قصص الحکم، تهران: انتشارات مکتبه الزهراء، ۱۳۷۰، فص شنبه.
- ۳۷) عزالدین محمود بن علی کاشانی، همان، ص ۳۶۹.
- ۳۸) بقره (۲): ۲۲۲. خداوند بسیار توبه‌کنندگان را دوست دارد.
- ۳۹) فرقان (۲۵): ۷۰.
- ۴۰) غافر (۴۰): ۸. غفر به معنای پوشاندن است و پوشاندن یا به معنای محو خودگناه است و یا به معنای محو کيفرگناه، در هر صورت خداوند غفار است؛ یعنی به صورت صیغه مبالغه تا حد بسیار وسیعی گناه یا عقوبت و کيفرگناه را پاک و محو می‌سازد.
- ۴۱) روح‌الله موسوی خمینی، چهل حدیث، ص ۲۳۴.
- ۴۲) همان، ص ۲۷۴.
- ۴۳) همان، ص ۲۷۸.
- ۴۴) همان، ص ۲۷۹.
- ۴۵) فرهنگ معین، جلد ۴، ص ۵۰۰۶.
- ۴۶) تاریخ تصوف، جلد ۲، ص ۶۵۷.
- ۴۷) محظور حرام شرعی است و محذور حرام عرفی و اخلاقی است.

- (۴۸) (پارسیابی دین را می‌پیراید و جان را حفظ می‌کند و مروت را می‌آراید و نیز: با ورع و پارسیابی درخت عمل به بار می‌نشیند)، **غرر الحکم و درر الکلم**، جلد ۷، ص ۱۲۱.
- (۴۹) (تقوای خدا پیش گیرید و دین خود را با ورع و پارسیابی پاس بدارید)، محمدبن یعقوب الکلینی، **اصول کافی**، بیروت: انتشارات بیدار، جلد ۲، ص ۷۶.
- (۵۰) ورع نهایت خویشتن داری است بر مبنای پرهیز و یا بر خود سخت گرفتن است بر اساس بزرگداشت فرمانهای خدا)، **خواجه عبدالله انصاری**، همان، ص ۱۲۴.
- (۵۱) بقره (۲): ۱۸۷. این مرزهای خدامت پس به آنها نزدیک نشوید.
- (۵۲) **کنز العمال**؛ خطبه ۷۲۷۴.
- (۵۳) متوفی به سال ۲۲۷، اصل وی از مرو بوده و در بغداد وفات یافته است. برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به: **عبدالکریم القشیری**، همان، ص ۳۲.
- (۵۴) **روح‌الله مرسوی خمینی**، **چهل حدیث**، شرح حدیث ۲۹، ص ۴۷۳ - ۴۷۵.
- (۵۵) همان.
- (۵۶) همان، ص ۴۷۵ - ۴۷۹.
- (۵۷) همان، برخی مفسران در تفسیر آیه شریفه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ» احزاب (۳۳): ۷۲ امانت را تکالیف الهیه دانسته‌اند.
- (۵۸) محمدبن یعقوب الکلینی، همان، جلد ۲، کتاب الایمان و الکفر، باب الورع، حدیث ۳.
- (۵۹) فیض کاشانی، **علم الیقین**، قم: انتشارات بیدار، جلد ۱، ص ۴۹.
- (۶۰) متوفی به سال ۳۳۴ - وی از عرفای بغداد بوده است. جهت اطلاع بیشتر رجوع کنید به: **عبدالکریم القشیری**، همان، ص ۷۱.
- (۶۱) در ضمیر ما نمی‌گنجد به غیر از دوست کس هر دو عالم را به دشمن ده که ما را دوست بس
- (۶۲) **فخرالدین بن محمد طریحی**، **مجمع البحرین**، جلد ۴، ص ۴۰۱.
- (۶۳) **روح‌الله موسوی خمینی**، **چهل حدیث**، شرح حدیث ۲۹.
- (۶۴) **خواجه عبدالله انصاری**، همان، ص ۱۲۵.
- (۶۵) همان، ص ۱۲۶.
- (۶۶) تفرقه اصطلاحی است که در عرفان عملی کاربرد دارد. صاحب **مصباح الهدایه** در تعریف آن می‌نویسد: لفظ تفرقه اشارت است به وجود مبنایت و اثبات عبودیت و ربوبیت و فرق حق از خلق.
- (۶۷) **خواجه عبدالله انصاری**، همان، ص ۱۲۷.
- (۶۸) محمدبن یعقوب فیروزآبادی، **القاموس المحیط**، جلد ۱، ص ۳۰۹.
- (۶۹) لقمان (۳۱): ۲۰.
- (۷۰) حدید (۵۷): ۲۳. به آنچه از دست شما رفته است افسوس مخورید و به آنچه به شما می‌رسد شاد نباشید.
- (۷۱) حضرت علی (ع) این آیه را، خلاصه حقیقت زهد می‌داند، رجوع کنید به: **نهج البلاغه**، **فصارالحکم** ۲۳۹.
- (۷۲) **خواجه عبدالله انصاری**، همان، ص ۳۷۴. کسی که در دنیا زهد بورزد خداوند حکمت را در دلش جای می‌دهد و آن را بر زبانش جاری می‌سازد.
- (۷۳) همان.
- (۷۴) **یحیی بن معاذ** در توصیفی از دنیا می‌گوید: «دنیا چون عروسی است که طالبان آن چون آرایشگرانی هستند

که او را می‌آزایند و تارکین آن (زاهدین) کسانی‌اند که سعی در خراب کردن آراستگی‌های آن می‌کنند سپس نتیجه می‌گیرد که هر دو دسته در حقیقت به دنیا مشغولند یکی به آراستن و دیگری به زدودن. یکی به تعلق و دیگری به قطع تعلق مشغول است حال آنکه بالاترین مقام، مقام زاهد خاصه یا عارف ره‌یافته‌ای که فقط به خدا متوجه است و جز به حکم ضرورت و فقط به حکم و دستور محبوب به دنیا نخواهد پرداخت.»

۷۵) روح‌الله موسوی خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۳۷۷، ص ۲۹۷.

۷۶) همان، ص ۳۰۵.

۷۷) همان، ص ۲۹۹.

۷۸) همان، ص ۳۰۹.

۷۹) همان، ص ۳۰۳.

۸۰) همان، ص ۳۰۸.

۸۱) همان، ص ۳۰۹.

۸۲) خواجه عبدالله انصاری، همان، ص ۱۲۱.

۸۳) همان، ص ۱۲۲.

۸۴) همان، ص ۱۲۳.

۸۵) روح‌الله موسوی خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۹۵.

۸۶) همان، ص ۲۹۶.

۸۷) همان.

۸۸) همان.

۸۹) فرهنگ معین، جلد ۲، ص ۲۵۵۹.

۹۰) فاطر(۳۵): ۱۵، شما به خدا نیازمندید، و خداست که بی نیاز ستوده است.

۹۱) روح‌الله موسوی خمینی، چهل حدیث، ص ۴۴۴.

۹۲) عطار نیشابوری، منطق الطیر، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ص ۲۱۹.

۹۳) عطار نیشابوری، مصیبت نامه، ص ۳۱۲.

۹۴) روح‌الله موسوی خمینی، چهل حدیث، ص ۴۴۴ و ۴۴۵.

۹۵) خواجه عبدالله انصاری، همان، ص ۲۹۹. فقر نامی برای دوری جستن از آن است که بنده، خود را مالک ببیند.

۹۶) تهج البلاغه، حکمت ۹۹ به گوش حضرت علی(ع) رسید که مردی می‌گوید: «إِنَّا لَهٗ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» فرمودند در جمله اول که می‌گوییم: «إِنَّا لَهٗ» اقرار است به مملوک بودن و بنده بودن ما و در جمله دوم که می‌گوییم: «إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» اقرار است به زوال پذیری و ناپایدگی ما.

۹۷) خواجه عبدالله انصاری، همان، ص ۳۰۰.

۹۸) خواجه عبدالله انصاری، همان، ص ۳۰۱.

۹۹) خواجه عبدالله انصاری، همان، ص ۳۰۲.

۱۰۰) نحل (۱۶): ۱۲۷.

۱۰۱) عزالدین محمودبن علی کاشانی، همان، ص ۳۷۹.

- ۱۰۲) محمدبن یعقوب الكليني، همان، کتاب ایمان و کفر باب صبر، جلد ۲.
- ۱۰۳) همان.
- ۱۰۴) خواجه عبدالله انصاری، همان، ص ۱۹۵، خودداری از شکوه و شکایت در عین دردمندی درونی است.
- ۱۰۵) ص (۳۸): ۴۱.
- ۱۰۶) ص (۳۸): ۴۴.
- ۱۰۷) یوسف (۱۲): ۸۶.
- ۱۰۸) خواجه عبدالله انصاری، همان، ص ۱۹۶. و هو ايضاً من أضعب المنازل على العامة وأوحشها في طريق المحبة وأنكرها في طريق التوحيد.
- ۱۰۹) روح الله موسوی خميني، شرح حديث جنود عقل و جهل، ص ۴۱۰.
- ۱۱۰) همان، ص ۴۲۰.
- ۱۱۱) همان، ص ۴۲۰.
- ۱۱۲) همان، ص ۴۲۰.
- ۱۱۳) همان، ص ۴۱۰.
- ۱۱۴) خواجه عبدالله انصاری، همان، ص ۱۹۸.
- ۱۱۵) همان، ص ۱۹۹.
- ۱۱۶) همان، ص ۲۰۰.
- ۱۱۷) انشراح (۹۴): ۶ و ۵.
- ۱۱۸) ابوالحسن نوری در شرح حال یکی از مردان خدا می‌گوید: «روزی پیرمرد ضعیف و بی قدرتی را دیدم که او را به سوی زندان می‌بردند و بر بدن نحیف او تازیانه می‌زدند. ولی آن مرد خدا همچنان صبر می‌کرد و دم نمی‌زد. پس از مدتی به زندان رفتم و از او پرسیدم: «ای پیرمرد تو با چنین ضعف چگونه توان صبر کردن داری؟» در پاسخ گفت: «ای فرزند به همت بلا می‌توان کشید نه با جسم» پرسیدم: «صبر در نزد تو چیست؟» گفت: «به بلا مبتلا شدن همچنان بود که از بلا بیرون آمدن». به راستی می‌توان گفت ره یافته‌گان به حقیقت دارای همتی والا و قدرتی لایوصف‌اند.
- ۱۱۹) روح الله موسوی خميني، شرح حديث جنود عقل و جهل، ص ۴۱۲.
- ۱۲۰) همان، ص ۴۱۲. اظهار توانمندی، نزد دشمنان نیکوست ولی نزد دوستان هر چیزی غیر از عجز، ناپسند به شمار می‌آید.
- ۱۲۱) همان، ص ۴۱۳.
- ۱۲۲) همان، ص ۴۱۳ - ۴۱۴.
- ۱۲۳) همان، ص ۴۱۵.
- ۱۲۴) همان.
- ۱۲۵) همان، ص ۴۱۵.
- ۱۲۶) همان، ص ۴۱۶.
- ۱۲۷) خواجه عبدالله انصاری، همان، ص ۲۰۲.
- ۱۲۸) رجوع کنید به: عزالدین محمودبن علی کاشانی، همان، ص ۱۳۶.
- ۱۲۹) محمدبن یعقوب الكليني، جلد ۱، باب ۲۳ از کتاب التوحيد، حديث ۸، ص ۱۱۳.

- ۱۳۰) خواجه عبدالله انصاری، همان، ص ۲۰۲.
- ۱۳۱) روح‌الله موسوی خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۱۹.
- ۱۳۲) خواجه عبدالله انصاری، همان، ص ۲۰۲.
- ۱۳۳) روح‌الله موسوی خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۴۱۹.
- ۱۳۴) همان، ص ۴۲۰.
- ۱۳۵) همان.
- ۱۳۶) هیچ پیامبری مانند من اذیت نشد. فخرالامة المولی، بحارالانوار، بیروت: دارالرضا، جلد ۳۹، ص ۵۶، جلد ۱۵، باب ۷۳.
- ۱۳۷) دهای کمیل.
- ۱۳۸) روح‌الله موسوی خمینی، جهل حدیث، ص ۲۶۲.
- ۱۳۹) همان، ص ۲۶۲.
- ۱۴۰) همان.
- ۱۴۱) همان، ص ۲۶۳.
- ۱۴۲) حسین بن محمد راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ص ۵۳۱.
- ۱۴۳) حمدون قصار از مشایخ صرفیه (متوفی ۲۷۱) و رواج دهنده طریقه ملامتیه در نیشابور بوده است.
- ۱۴۴) عبدالکریم القشیری، همان، ص ۲۵۲.
- ۱۴۵) به نقل از: روح‌الله موسوی خمینی، جهل حدیث، ص ۲۱۴. توکل، بدن را در بندگی حضرت حق افکندن و قلب را با حضرت ربوبی پیوند دادن است.
- ۱۴۶) عزالدین محمود بن علی کاشانی، همان، ص ۳۹۶. توکل بیرون آمدن از این اندیشه است که ایشان خود مدبّر امور بوده و قدرت و توانایی بر انجام کارها را دارد.
- ۱۴۷) همان. توکل جنگ زدن و آویختن به ریسمان خداوندی است.
- ۱۴۸) خواجه عبدالله انصاری، همان، ص ۱۷۱.
- ۱۴۹) آل عمران (۳): ۱۲۸. هیچ گونه اختیاری برای تو نیست.
- ۱۵۰) روح‌الله موسوی خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۰۰. یعنی توکل به خدا منقطع شدن بنده است به سوی خدا از جمیع اموری که به بندگان امید بسته بود.
- ۱۵۱) همان، ص ۲۱۷.
- ۱۵۲) همان، ص ۲۱۶.
- ۱۵۳) همان.
- ۱۵۴) همان، ص ۲۱۴.
- ۱۵۵) همان.
- ۱۵۶) خواجه عبدالله انصاری، همان، ص ۱۷۳.
- ۱۵۷) همان، ص ۱۷۴.
- ۱۵۸) همان، ص ۱۷۵.
- ۱۵۹) روح‌الله موسوی خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۱۳.
- ۱۶۰) همان.

- ۱۶۱) عزالدین محمود بن علی کاشانی، همان، ص ۳۹۹.
- ۱۶۲) همان.
- ۱۶۳) همان، الرضاء أفضل لأن الزاهد في الطريق والراضي وصل، ص ۴۰۲.
- ۱۶۴) همان، يَرْجِعُ الامر كله الى هذين الاصلين فعلٌ منه بكّ و فعلٌ منك فترضي فيما عمل و تخلص فيما تعمل، ص ۴۰۳.
- ۱۶۵) محمدبن يعقوب الكليني، همان، جلد ۲، صص ۲۶۲، ۲۶۳ (گوش او خواهم بود که با آن می شنود و چشم آن خواهم بود که با آن می بیند) قسمتی از حدیث قرب نوافل است که از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است.
- ۱۶۶) روح الله موسوی خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۱۷۰.
- ۱۶۷) فجر، (۸۹): ۲۸. به سوی پروردگارت بازگرد در حالی که هم تو از او خشنودی و هم او از تو خشنود است.
- ۱۶۸) خواجه عبدالله انصاری، همان، باب الرضاء، ص ۲۰۴.
- ۱۶۹) روح الله موسوی خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۱۶۴.
- ۱۷۰) همان.
- ۱۷۱) شیخ مصلح الدین سعدی شیرازی، کلیات سعدی، تهران: موسسه علمی، ص ۵۶۴.
- ۱۷۲) روح الله موسوی خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۱۶۱.
- ۱۷۳) همان.
- ۱۷۴) همان، ص ۱۶۲.
- ۱۷۵) همان، ص ۱۷۰.
- ۱۷۶) همان.
- ۱۷۷) همان، ص ۱۷۱.
- ۱۷۸) همان.
- ۱۷۹) همان، ص ۱۷۲.
- ۱۸۰) همان، ص ۱۷۱.
- ۱۸۱) محمدبن يعقوب الكليني، همان، جلد ۲، ص ۷؛ کتاب الايمان و الكفر باب ۲۹، حدیث ۵.
- ۱۸۲) خواجه عبدالله انصاری، همان، ص ۲۰۶ و ۲۰۷.
- ۱۸۳) همان، ص ۲۰۷.
- ۱۸۴) همان، ص ۲۰۹.
- ۱۸۵) انسان (۷۶): ۳۰.
- ۱۸۶) عزالدین کاشانی، همان، ص ۴۰۳.
- ۱۸۷) روح الله موسوی خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۱۶۶.
- ۱۸۸) محمد بن يعقوب الكليني، فروع کافی، جلد ۳، ص ۱۹۶؛ کتاب الخبائر، باب سلّ الميت و میاقال عند دخول القبر، حدیث ۷، «رضیْتُ بالله رباً».
- ۱۸۹) روح الله موسوی خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۱۶۸.
- ۱۹۰) همان.
- ۱۹۱) محمد مهدی نراقی، جامع السماوات، جلد ۳، ص ۲۸۵.
- ۱۹۲) روح الله موسوی خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۱۶۹.

- ۱۹۳) عزالدین محمود بن کاشانی، همان، ص ۴۰۳. (مصراع شعری است)
 ۱۹۴) همان.
 ۱۹۵) روح‌الله موسوی خمینی، چهل حدیث، ص ۲۱۵.
 ۱۹۶) همان، ص ۲۱۸.
 ۱۹۷) همان، ص ۲۱۶.
 ۱۹۸) روح‌الله موسوی خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۱۶۸.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی