

فصل نامه علمی تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)

دوره ۱۴، شماره ۵۱، بهار ۱۴۰۱، صص ۲۰۹-۲۳۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۴/۱۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۷/۲۲

(مقاله پژوهشی)

DOI: [10.30495/dk.2021.1903684.1997](https://doi.org/10.30495/dk.2021.1903684.1997)

مقایسه مراحل سلوک در کیمیای سعادت و مکاتیب عبدالله قطب

مهدی محمدی^۱، دکتر نجف جوکار^۲

چکیده

کیمیای سعادت اثر امام محمد غزالی (۵۰۵ م) و مکاتیب از عبدالله قطب (۹۰۹م) در شمار آثار ارزشمند تصوف قرار دارند. در این مقاله برای دستیابی به نظرات این دو عارف محقق درباره مراحل سلوک، مجموعه‌ای از دیدگاه‌های آنها در باب این موضوع از دو اثر مورد نظر استخراج و سپس نظرات آنها با هم مقابله شده است. نتایج به دست آمده نشان می‌دهد که غزالی و عبدالله قطب، هنگام توضیح منازل و مراحل سلوک، بین حال و مقام تفکیک انجام نداده و به شیوه برخی آثار اهل تصوف احوال و مقامات را تقسیم بندی نکرده‌اند. همچنین عبدالله قطب در مباحثی نظیر ارکان سلوک، خلوت و عزلت، توکل، زهد و فقر تحت تأثیر غزالی بوده است. در مجموع می‌توان گفت که غزالی در کیمیای سعادت دیدگاه‌های خود را در این زمینه نظام مند و منسجم تر بیان کرده است و نظم و ترتیبی که در آن دیده می‌شود در مکاتیب وجود ندارد. روش این تحقیق این نوشتار، توصیفی-تحلیلی و بر مبنای مطالعات کتابخانه‌ای است. **واژگان کلیدی:** غزالی، کیمیای سعادت، عبدالله قطب، مکاتیب، سیروسلوک، ارکان سلوک.

^۱ دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.

^۲ استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. (نویسنده مسؤول)



مقدمه

سلوک عرفانی از اهمّ مباحثی است که اهل عرفان در آثار خود به آن پرداخته‌اند. بر همین اساس، تقریباً اغلب محققان عارف، دربارهٔ مراحل و منازل سلوک، آراء متنوعی مطرح کرده‌اند. این اختلاف دیدگاه‌ها ناشی از آن است که هر یک از عرفا بر مبنای تجارب شخصی و مشرب عرفانی خویش، مسیر سلوک را تبیین کرده‌اند؛ بنابراین، همچنان‌که طریق کمال و مراحل آن برای هرکس متفاوت است، دیدگاه‌هایی که دربارهٔ شیوه و مراحل سیروسلوک ارائه می‌شود نیز متفاوت و گوناگون است.

با نگاهی اجمالی به امهات آثار اهل تصوف، درمی‌یابیم که در این آثار مراحل سلوک به گونه‌های متفاوت تقسیم‌بندی و توضیح داده شده است.

امام محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۴ق) فقیه، متکلم، و یکی از بزرگ‌ترین صوفیان اسلام است. وی از قله‌های رفیع عرفان و عامل مهم پویایی و شکوفایی این مکتب است. کتاب کیمیای سعادت غزالی به حقیقت دریایی از معارف اسلامی و دایره‌المعارف تصوف و عرفان است. این اثر، خلاصه‌ای از کتاب احیاء علوم‌الدین و یکی از مهم‌ترین منابع تصوف به زبان فارسی در قرن پنجم است.

عبدالله قطب بن محیی از عارفان سدهٔ نهم هجری است. با توجه به شواهد موجود، می‌توان گفت که وی بین سال‌های ۸۳۸ تا ۹۰۹ قمری می‌زیسته است. عبدالله قطب از شاگردان زین‌الدین جعفر خوافی خراسانی بود که با چندین واسطه به عارف بزرگ، ابوالنجیب سهروردی می‌رسد. اگر بخواهیم نوع عرفان و طریقهٔ عرفانی عبدالله قطب را مشخص کنیم، باید او را در زمرهٔ صوفیان شریعت‌گرا قرار دهیم. نوع تصوف او، از نوع تصوف امام محمد غزالی و جنید بغدادی است که شریعت و طریقت را به هم آمیخته بودند.

تنها اثر باقیمانده از عبدالله قطب، مکاتیب نام دارد. مکاتیب، مجموعهٔ ارزشمندی از نامه‌های اخلاقی و عرفانی است که برای سالکان طریقت نوشته است و در ادب فارسی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. از جمله منابع فکری عبدالله قطب در نگارش مکتوبات، آثار امام محمد غزالی است، وی بارها در نامه‌هایش از پیروانش می‌خواهد که آثار غزالی را بخوانند. بر همین اساس، در این مقاله مراحل سلوک از دیدگاه این دو عارف محقق بررسی می‌شود تا تاثیرپذیری عبدالله قطب از غزالی و همچنین وجه اشتراک و افتراق دیدگاه‌های آنان در موضوع یادشده

تعیین گردد.

گفتنی است که نسخه کیمیای سعادت مورد استفاده در این مقاله به تصحیح حسین خدیو جم انجام شده است و برای مکاتیب عبدالله قطب از دو نسخه استفاده شده است: نخست نسخه یک جلدی انتشارات خانقاه احمدی تهران و نسخه دوم، مجموعه سه جلدی مکاتیب به تصحیح هادی کاظمی است.

پیشینه تحقیق

تاکنون پژوهشی در زمینه بررسی سیروسلوک در کیمیای سعادت و مکاتیب عبدالله قطب صورت نگرفته است؛ بنابراین، نوشته حاضر در نوع خود، نخستین گام محسوب می شود.

روش تحقیق

روش این تحقیق توصیفی-تحلیلی و بر مبنای مطالعات کتابخانه‌ای است.

مبانی تحقیق

سیروسلوک

عرفان عملی یا سیروسلوک مجموعه‌ای از بایدها و نبایدها است که سالک ملتزم به آنها می‌گردد به عبارت دیگر «عرفان عملی، یعنی آن‌که شخصی عملاً وارد سیر و سلوک بشود و اعمال و مقامات را یکی پس از دیگری، زیر نظر پیری کاردان، طی کند تا به مرحله وصول و فنا برسد. نفس این حقیقت را عرفان عملی یا سیر و سلوک می‌گویند.» (فناپی اشکوری، ۱۳۹۰:

۹۴)

در اغلب آثار اهل تصوف، بحث مراحل سلوک مطرح شده است اما هرکدام به گونه ای و از دیدگاه خود به آن پرداخته اند به طوری که میان آرا و نظرات آنان وحدت و انسجامی مشاهده نمی شود برای نمونه، ابونصر سراج (متوفی ۳۷۸ ق) در اللمع، مراحل سلوک را به هفت مقام و نه حال تقسیم بندی کرده است (ر.ک: سراج، ۱۹۱۴: ۷۳-۴۳). یا ابوبکر کلابادی (متوفی ۳۸۰ ق) مراحل سلوک را بدون تقسیم بندی به حال و مقام در ۲۳ منزل گنجانده است (ر.ک: کلابادی، ۱۳۷۱: ۲۷۷-۴۴۳). خواجه عبدالله انصاری (متوفی ۴۸۱ ق) هم در کتاب منازل السائرین، مقامات و منازل را در ده بخش اصلی گنجانده و هریک از آن بخش ها را به ده باب تقسیم کرده است که در مجموع شامل صد باب می شود (ر.ک: کاشانی، ۱۳۷۲: ۱۵۰-۹).

بحث

ارکان سلوک

در طی مقامات معنوی و سیروسلوک روحانی، برخی از صفات و کمالات، نقش محوری در اعتلای انسان ایفا می‌کنند که از آن‌ها به عنوان «ارکان سیروسلوک» یاد می‌شود. مقصود از رکن این است که اگر آن‌ها نباشند دیگر کمالات، انسان را به هدف نمی‌رسانند؛ از همین رو، خیمه ترقی و تعالی بر روی آن ارکان برپا شده است.

غزالی در این باره، از تعبیر حصار استفاده کرده است. غزالی این چهار دیوار یا چهار رکن را به ترتیب، خلوت، خاموشی، گرسنگی و بی‌خوابی بیان کرده است؛ از همین رو، معتقد است که اهل سلوک، با کاربردی کردن این چهار مؤلفه، به مرتبه کمال رسیده‌اند. از نگاه غزالی، پیر و مرشد، اولین کاری که برای سالک انجام می‌دهد، حفظ و حراست وی با این چهار مؤلفه است: «پس چون کار به پیر تفویض کرد. اول کار پیر آن بود که وی را حصارى کند که آفات گرد وی نگردد. و آن حصار چهار دیوار دارد: یکی خلوت و یکی خاموشی و یکی گرسنگی و یکی بیخوابی» (ر.ک: غزالی، ۱۳۹۳: ۳۵، ج ۲). وی در ادامه می‌نویسد که ابدال با این چهار چیز به این مرتبه رسیده‌اند (همان: ج ۲، ۳۵).

ابن عربی نیز در رساله حلیه الابدال، ارکان سلوک را همین چهار مؤلفه‌ای دانسته که غزالی بر آن‌ها تأکید دارد؛ خاموشی (صمت) بی‌خوابی (سهر) گرسنگی (جوع) و عزلت و افزوده است که سالک با التزام به آنها به مقام ابدال دست می‌یابد (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۳۷: ق ۱۰).

عبدالله قطب، نیز مانند غزالی و ابن عربی ارکان سلوک را چهار مورد دانسته است؛ از همین رو، معتقد است، اهل معرفت بر این موضوع اتفاق نظر دارند، کسانی که در سلوک به اوج معرفت رسیده‌اند، افرادی هستند که چهار عنصر گرسنگی، بی‌خوابی، خلوت‌گزینی و خاموشی را در سلوک عملی رعایت کرده‌اند: «اولیا را اتفاق است بر آنکه ابدال به چهار چیز ابدال شدند: جوع و سهر و عزلت و صمتی بدوام» (عبدالله قطب، ۱۳۳۶: ۴۷۴).

وی در مکتوبی دیگر این ارکان را به ترتیبی دیگر نام می‌برد و به جای جوع «صیام ایام» را به کار می‌برد: «و چون صمت و عزلت او را مسلّم شد و بیداری شب و صیام ایام با آن انضمام یافت، ارکان اربعه سلوک او را تمام شد» (عبدالله قطب، ۱۳۳۶: ۴۹).

همان گونه که ملاحظه می‌شود عبدالله قطب در بحث اهمیت ارکان سلوک، عین کلام غزالی

را نقل کرده است.

جوع

در متون عرفانی سه برداشت متفاوت از جوع می‌توان یافت؛ برداشت نخست، جوع را تحمل گرسنگی شدید برای ریاضت نفس می‌داند. برداشت دوم، آن را با صوم (روزه‌داری) یکسان می‌پندارد و برداشت سوم، دیدگاهی است اعتدالی که پرهیز از پرخوری و خوردن غذا به اندازه نیاز را پیشنهاد می‌دهد برای نمونه، برداشت اول را می‌توان در رسالهٔ قشیریه مشاهده کرد. قشیری در باب چهاردهم که به گرسنگی و بگذاشتن شهوت اختصاص دارد ابتدا با استناد به آیات و احادیث از اهمیت گرسنگی سخن می‌گوید و می‌افزاید که گرسنگی از صفات اهل تصوف و از ارکان مجاهده است. او، سپس در ادامه، گفته‌هایی از بزرگان تصوف نقل می‌کند که همگی به دیدگاه افراطی تحمل گرسنگی شدید اشاره دارد (ر.ک: قشیری، ۱۳۸۸: ۲۱۲-۲۱۱).

برخی دیگر از عرفا مانند ابن عربی، جوع را برابر با روزه دانسته و کمتر از آن را مذموم شمرده است؛ مطلوب در طریقت سالکان، جوعی است اختیاری که با تقلیل غذا و حذف اضافات طبع و سکونت؛ مگر به اندازهٔ حاجت همراه است و نزد ما روزه یک روزه است که همان جوع اختیاری شرعی است و زیادت بر آن، جایز نیست؛ چه حق تعالی که امر به روزه یک روزه فرموده است، مصلحت بندهٔ خود را بهتر از او می‌داند و بنده را نشاید که از آن تجاوز کند (ر.ک: ابن عربی، ۱۴۱۰: ۱۸۷).

گروهی دیگر، راه اعتدال را در پیش گرفته‌اند؛ یعنی، معتقدند که نوع و میزان خوردن برای اهل سلوک، یک وضعیت اعتدالی است. جوع را همان به اندازه خوردن معرفی کرده‌اند؛ از همین رو، تأکید بر گرسنگی و پرخوری شدید نیست. باخرزی، در اوراد الاحباب می‌نویسد که درویشی از سیف‌الدین باخرزی دربارهٔ آداب چله نشینی می‌پرسد. وی در پاسخ چندین مورد را ذکر می‌کند و درباره جوع می‌گوید باید اعتدال را رعایت کرد، نه گرسنگی شدید و نه پرخوری فراوان: «و به وقت افطار علی الامر الوسط لا الجوع المفرط و لا الشبع المثقل بودن» (باخرزی، ۱۳۸۳: ۲۹۱).

امام محمد غزالی در باب مهلکات کیمیای سعادت، معده را اصل همه شرارت‌ها می‌داند. وی معده را حوض تن دانسته است که رگ‌ها مانند جوی‌ها از معده به هفت اندام بدن در جریان هستند. به عقیدهٔ وی، منبع همهٔ شهوات معده است (ر.ک: غزالی، ج ۲، ۱۳۹۳: ۲۷).

غزالی با این مقدمه و با استناد به احادیثی در ستایش جوع، وارد بحث فضیلت گرسنگی می‌شود. وی ده فایده اصلی برای گرسنگی برمی‌شمرد که عبارتند از: صافی دل، جواز ورود به بهشت، فراموش نکردن گرسنگان، اندک خفتن، پرداختن به علم و عمل و تندرستی (ر.ک: همان: ۴۵ - ۴۱). غزالی، حد جوع را از نظر زمانی، حداقل خوردن یک وعده غذا در روز و حداکثر آن را هر سه روز یک بار دانسته است (ر.ک: همان: ۴۸).

عبدالله قطب در مکتوبات خود، تعریفی از جوع ارائه نکرده است. همان‌گونه که پیش از این گفته شد، عبدالله قطب جوع را معادل روزه ایام دانسته است. چنان‌که از یکی از نامه‌های وی برمی‌آید منظور عبدالله قطب از روزه ایام، روزه‌هایی است، به جز روزه واجب ماه رمضان که سالک، لازم است آن‌ها را به‌جا بیاورد. از نظر عبدالله قطب، این روزها عبارتند از: روزهای دوشنبه و پنج‌شنبه هر هفته. روزهای سیزدهم تا پانزدهم هر ماه قمری (ایام البیض) و در طول سال، روز عرفه و عشر ذی الحجه (ر.ک: عبدالله قطب، ج ۲، ۱۳۹۶: ۸۳۳).

ملاحظه می‌شود که غزالی فواید جوع و همچنین حد گرسنگی را از نظر زمان مشخص کرده است؛ ولی عبدالله قطب، به فواید جوع اشاره‌ای نکرده است و آن را برابر روزه‌داری دانسته است.

سَهَر

سَهَر در لغت به معنی بیدار ماندن در شب است (ر.ک: معین، ۱۳۷۱: ۱۹۶۱). شب خیزی و بیداری در شب از آداب سیروسلوک است (ر.ک: بحرالعلوم، ۱۴۱۸: ۱۶۳). «شما هیچ عارف و انسان بلند مرتبه‌ای را در این عالم نمی‌یابید که آن چه به دست آورده از دولت بیداری شب‌ها نبوده باشد؛ چه پارسایان مسلمان و چه غیر مسلمان، شب‌خیزی در همه ادیان، جزو سنن محبوبه است. قرآن نیز به این مطلب اشاره دارد: «لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ» (آل عمران / ۱۱۳) همه اهل کتاب، یکسان نیستند، گروهی از آنان در دل شب به عبادت و تلاوت آیات خداوند می‌پردازند» (سروش ۱۳۷۹: ۱۶۹-۱۶۸).

غزالی در کیمیای سعادت، بحث مستقلی درباره شب‌خیزی مطرح نکرده تنها در ضمن برشمردن اوراد شب، به اهمیت شب زنده داری اشاره نموده است: «اما ورد سوم تهجد است. و آن نماز شب بود پس از بیداری در نیمه شب؛ که دو رکعت نماز در نیمه بازپسین شب فاضل‌تر از بسیاری نماز در وقت دیگر. زیرا که در آن وقت دل صاف‌تر باشد و مشغله دنیا نبود، و

درهای رحمت از آسمان گشاده بود» (غزالی، ج ۱، ۱۳۹۳: ۲۷۹).

همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، عبدالله قطب سهر را از ارکان چهارگانه سلوک می‌داند و به سالکان، توصیه می‌کند که به این امر مهم اهتمام بورزند و بدون عذر، آن را رها نکنند. وی همچنین برای مدت شب‌خیزی، حداقل و حداکثری هم تعیین کرده است؛ حتی اگر این بیداری و شب‌زنده‌داری یک لحظه از زمان شب باشد، اهل سلوک بیدار شوند و در وضعیت نشستن رو به قبله به ذکر، دعا و نیایش مشغول شوند. عبدالله قطب ضمن تأکید بر اجرایی کردن این رکن از ارکان سلوک، می‌گوید، در چنین حالتی به جای آوردن این رکن، برای مقابله با وساوس شیطانی و بیرون آمدن از غفلت، نزد خداوند، پذیرفتنی است: «و اخوان باید که قیام لیل از دست نگذارند بی‌عذری و قیام لیل، مراتب دارد و اقلش آن‌که یک لحظه از شب بیدار شود و رو به قبله نشیند و به ذکر و دعا و استغفار مشغول شود و اگر چه وضو نسازد و از جای بیرون نرود و چندان که ابلیس بداند که او نه از غافلان است و به همین مقدار که نزد خدای او را از عابدان و شب‌زنده‌داران می‌نویسند... و اکثرش حدی ندارد جز آن‌که قیام تمام لیل مکروه است» (عبدالله قطب، ج ۲، ۱۳۹۶: ۱۶۲۴).

هر چند غزالی، شب‌خیزی را از ارکان سلوک دانسته ولی مانند سایر ارکان، به آن پرداخته است. و به نظرمی رسد عبدالله قطب در این مبحث، توضیحات بیشتری داده است.

عزلت

خلوت و خلوت‌نشینی، یکی از اعمال و امور بنیادی عرفان و تصوف است. اکثر نویسندگان کتب عرفانی، قسمتی از کتاب خود را به این موضوع اختصاص داده‌اند و به بیان شرایط و آداب آن پرداخته‌اند.

برخی از محققان خلوت و عزلت را مترادف دانسته‌اند و برخی نیز میان آن دو فرق نهاده‌اند؛ آنان، عزلت را کناره‌گیری از اغیار می‌دانند؛ این در حالی است که خلوت‌گزینی و گوشه‌نشینی، دوری کردن از هوای نفس است: عزلت، عزلت از خلق و اغیار است در حالی که خلوت، عزلت از نفس است (ر.ک: السهروردی، ۱۹۶۶: ۴۲۴). از مسائل مورد اختلاف ارباب طریقت، این است که آیا برای استکمال نفس، خلوت و عزلت بهترین راه است یا صحبت و معاشرت؟

غزالی، میان عزلت و خلوت، تفکیک قائل نشده است. وی یادآوری می‌کند که علماء در مسئله اختیار عزلت یا صحبت، اختلاف نظر دارند و به دنبال آن، اقوالی در باب اهمیت عزلت از

عرفای متقدم بیان می‌کند و در پایان، نتیجه می‌گیرد که در این باره، یک حکم کلی نمی‌توان صادر کرد؛ بلکه انتخاب عزلت یا صحبت، بستگی به روحیات سالک دارد (ر.ک: غزالی، ج ۱، ۱۳۹۳۱: ۴۳۵ - ۴۳۴).

غزالی در ادامه این بحث، شش فایده و شش آفت برای خلوت ذکر می‌کند (ر.ک: همان: ۴۵۴ - ۴۳۵) و نتیجه می‌گیرد، بعد از شکل‌گیری چنین وضعیتی است که آسیب‌ها و فواید گوشه نشینی و عزلت‌گزینی روشن می‌شود؛ از همین رو، هر کسی که در این وادی گام بر می‌دارد، می‌تواند سرانجام خویش را پیش‌بینی کند و به جمع‌بندی برسد که میان آفات و فواید عزلت، کدام یک اولویت دارد (ر.ک: همان: ۴۵۴).

عبدالله قطب، نیز درباره برتری اختیار کردن خلوت با صحبت به طور مطلق حکم نکرده است؛ بلکه این موضوع را با توجه به اختلاف احوال سالکان و اشخاص که طرف صحبت یا مجالست آن‌ها هستند، متفاوت دانسته است. در مکتوبی، سالکی از عبدالله قطب، درباره عزلت می‌پرسد وی در پاسخ می‌گوید: «...اگر کسی یابند که به مذاکره الهی رغبت نماید، صحبت او را بر خلوت اختیار فرمایند و اگر چنین کس نیابند، عزلت اولی و انسب است» (عبدالله قطب، ۱۳۳۶: ۵۳۵). همچنین از نوشته‌های او برمی‌آید که خلوت و عزلت را مترادف انگاشته است؛ چون می‌گوید، اگر فردی را دیدید یا شناختید که اهل ذکر با خداوند است، همنشینی با او را بر خلوت، برگزینید؛ در غیر این صورت، عزلت و گوشه‌نشینی را انتخاب کنید یعنی خلوت و عزلت را معطوف به هم می‌آورده است: «اگر کسی یابید به مذاکره الهی، رغبت نماید صحبت او را بر خلوت اختیار فرمایند و اگر چنین کسی نیابند، عزلت اولی...» (همان: ۵۳۵).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، غزالی و عبدالله قطب، هر دو، درباره برتری اختیار کردن خلوت با صحبت به طور مطلق حکم نکرده‌اند و هر دو خلوت و عزلت را به یک معنا به کار برده‌اند.

سکوت

توصیه به سکوت و خاموشی، امری است که اغلب عارفان مسلمان و غیرمسلمان به آن سفارش کرده‌اند. مصطفی ملکیان از قول مولینوس، کشیش و عارف اسپانیایی، سه نوع خاموشی و سکوت را نام می‌برد. سکوت و گفتگو نکردن با دیگران؛ سکوت و فعال نکردن ذهن که همان پرگویی و فعالیت نکردن حافظه و قدرت خیال پردازای انسان است؛ خاموش کردن

خواست و اراده انسان، یعنی متقاعد کردن وقانع شدن که در بیان روشن و کامل تر، پیشگیری از فعال شدن هیجان، عواطف و احساسات است: «خاموشی دهان یا زبان؛ یعنی پرهیز از سخن گفتن. خاموشی ذهن؛ یعنی خاموش ساختن پرگویی‌های دو قوه حافظه و تخیل؛ و خاموشی اراده؛ یعنی آرام کردن آرای تمنا و ندای نفرت و به تعبیر دقیق تر، جلوگیری از آمد و شد و تاخت و تاز احساسات و عواطف و هیجانات» (ملکیان، ۱۳۹۴: ۳۲۱).

وی در ادامه، در توضیح این سه مرتبه خاموشی می‌افزاید: «این سه مرتبه خاموشی از قدیم‌الایام بازشناسی شده بوده‌اند نیز از همان روزگار باستان، مکشوف بوده است که: اولاً هریک از این سه مرتبه، بس آسان تر از مرتبه بعدی است و ثانیاً: هر یک از این‌ها، مقدمه گریزناپذیر مرتبه پسین است. به عبارت دیگر، در عین حال که اجتناب از سخن لغو دشوار است، خاموش ساختن و راجی‌های حافظه و تخیل، بسیار دشوارتر است؛ دشوارتر از همه، آرام کردن آرای تمنا و ندای نفرت در ساحت اراده است و افزون بر این تا خاموشی زبان حاصل نشود، خاموشی ذهن، حاصل‌شدنی نیست و تا خاموشی ذهن تحقق نپذیرد، خاموشی اراده، تحقق‌پذیر نتواند بود» (همان: ۳۲۲).

غزالی در رکن سوم کتاب، فصلی مشیع دارد با نام «اصل سوم شره سخن و آفات زبان». وی معتقد است که عنصر زبان از شگفتی‌های عجاییبی است که خداوند آفریده است و ظاهر آن، همین تکه گوشتی است که با چشم ظاهر قابل دیدن است و بستری برای بیان حقایق وجودی و باطنی انسان است؛ یعنی، پنهانی‌های باطن در تصرف و اختیار اوست و با فعال شدن زبان، این حقایق هم آشکار می‌شود: «زبان از عجایب حق تعالی است که به صورت پاره‌ای گوشت است و به حقیقت، هر چه در وجود است، در زیر تصرف وی آید، بلکه آنچه در عدم است» (غزالی، ج ۲، ۱۳۹۳: ۶۲).

غزالی در ادامه این مطلب، تأکید دارد که اهل سلوک باید از آفات و بلاهای زبان دوری کنند. ضمن این که بر خاموشی و کم‌گویی هم تأکید دارد؛ چون زیاده‌گویی، باعث تبدیل شدن گفت‌وگو به حواشی منفور و گسترده شدن این نفرت و بدی به دشمنی، ناسزا، نفرین، دروغ، نفاق و ... منجر خواهد شد. وی از شر و آفات زبان حذر کردن را از مهمات دین می‌داند و در ادامه به فضل خاموشی و آفت بسیار گفتن و فضولی گفتن و لذت جدل گفتن، خصومت کردن، آفت فحش و دشنام و دراز زبانی، آفت لعنت کردن و مزاح و سخریه کردن، آفت دروغ و

سخن‌چینی و دورویی کردن و آفت مدح و هجا و سپس راه‌های علاج آن سخن به میان می‌آورد و می‌گوید: «عیسی (علیه‌السلام) گفت عبادت ده است، نه خاموشی و یکی گریختن از مردمان و رسول (صلی‌الله‌علیه‌وآله) گفت: هر که بسیار سخن بود، بسیار سقط بود و هر که بسیار سقط بود، بسیار گناه بود و هر که بسیار گناه بود، آتش به وی اولی‌تر» (غزالی، ج ۲، ۱۳۹۳: ۶۶ - ۶۷).

از نظر غزالی، سخن به چهار نوع تقسیم می‌شود: اول سخنی که همه زیان است؛ دوم سخنی که هم در آن زیان و هم سود است؛ سوم سخنی که نه در آن زیان و نه سود است؛ چهارم سخنی که منفعت محض است که از میان این چهار نوع سخن، سه نوع اول ناگفتنی و نوع چهارم، گفتنی است؛ بنابراین، مرید را «هیچ تدبیر نیکوتر از خاموشی نیست چندان که بتوان. پس باید که آدمی سخن جز به قصد ضرورت نگوید» (همان: ۶۶). غزالی در ادامه پانزده آفت برای زبان برمی‌شمارد (ر.ک: همان: ۱۰۵ - ۶۶).

عبدالله قطب، سکوت را یکی از ارکان اربعه سلوک می‌داند و به سالک توصیه می‌کند که اصل بر خاموشی است؛ مگر این‌که سخن دینی باشد؛ از همین رو در چنین روندی، هیچ گونه خللی نباید برای سالک ایجاد شود؛ در نتیجه، باید پیوسته ملتزم به آن باشد و در هر شرایطی آن را رعایت کند (ر.ک: عبدالله قطب، ۱۳۳۶: ۴۸).

عبدالله قطب در مکتوبی دیگر، خاموشی را به دو نوع تقسیم کرده است؛ یکی خاموشی زبان و دیگری خاموشی نفس؛ و در توضیح آنها می‌گوید، خاموشی زبان، کار مشکلی است؛ به دلیل این‌که سخن گفتن در جایگاه خود، یک نوع شهوت کلام است؛ مانند دیگر شهوت‌های انسانی؛ بلکه شدیدتر؛ ضمن این‌که خاموشی ظاهری را هم آسان‌تر از خاموشی نفس می‌داند. وقتی که نفس از حالت خاموشی بیرون می‌آید و قلب انسان را وسوسه می‌کند و مانند عاشقی که مجال سخن گفتن با محبوب خویش پیدا می‌کند، به تحریک دل می‌پردازد و به هر شیوه‌ای تلاش می‌کند او را فریب دهد (ر.ک: همان: ۴۷۴ و ۴۷۳).

از نظر عبدالله قطب، فایده خاموشی نوع اول، این است که انسان، حکمت کسب می‌کند و سبب می‌شود که باطن و درون او پاک گردد: «زبان را از بیهوده گفتن ببندید که صُمت مُلَقَّن حکمت است و قفل زبان، خلو بطن است» (همان: ۳۱۲) و فایده خاموشی نوع دوم، این است که گفت‌وگوی نفس با دل، سبب می‌شود که سالک از شنیدن سخنان غیبی و الهامات الهی

محروم بماند(ر.ک: همان: ۴۷۴).

عبدالله قطب، خاموشی نوع دوم را همان نفی خاطر دانسته و گفته که عمل به آن، بسیار دشوار است و در چنین وادی سختی، مبارزه و مقاومت کردن، کار هر کسی نیست: «و نفی خاطر که صوفیه اعتبار کرده‌اند عبارت از این است و این عقبه‌ای است دشخوار؛ قطع آن به پای هر همت نیست.»(همان).

عبدالله قطب نفی خاطر و دفع وساوس را جزء امهات شرایط سلوک می‌داند(ر.ک: همان: ۱۹۰) که در شمار بیماری‌های نفس است و آدمی به آن گرفتار است(ر.ک: همان: ۱۹).

گفتنی است که شیخ عمار بدلیسی (م ۵۷۸ ه) در رساله صوم القلب، مراتب بالای روزه داری را در آن می‌داند که روزه دار، حتی خاطرات نیک و پاک را هم نباید به دل راه دهد، چراکه هردلی که به سماع سخن حق انس گرفته باشد؛ همین که به واسطه‌ای گرفتار شود روزه او شکسته می‌شود(ر.ک: بدلیسی، ۱۳۹۴: ۶۸-۶۷).

هرچند غزالی و عبدالله قطب، سکوت را جزو ارکان سلوک دانسته‌اند اما در تبیین آن با یکدیگر متفاوت‌اند؛ غزالی علاوه بر بیان آفات پرگویی، انواع سخن را هم بیان کرده است ولی عبدالله قطب، بدون اشاره به انواع سخن، خاموشی را به دو نوع تقسیم کرده است.

مقامات و احوال

حالات و مقامات عارفان، همان منازل و مواقفی است که سالک باید پیماید تا قرین ساحت ربوبی شود. عارفان بین مقام و حال فرق نهاده‌اند. مقام، مرتبه‌ای است از مراتب سلوک که سالک با سعی و مجاهده خود بدان دست پیدا می‌کند؛ در صورتی که حال چیزی است که از ناحیه خداوند بر قلب سالک نازل می‌شود، بدون این که او بتواند به کوشش خود، آمدن آن را از خود دفع کند یا رفتنش را مانع شود. به تعبیر دیگر، مقامات با کسب و تلاش به دست می‌آید و تحت اختیار و اراده سالک است؛ در صورتی که احوال از مقوله احساسات و عواطف روحانی است که در اختیار سالک نیست؛ بلکه از جمله مواهب الهی است که از جانب خداوند بر قلب سالک وارد می‌شود؛ از این رو، عرفا گفته‌اند: «الاحوال مواهب و المقامات مکاسب»(کاشانی، ۱۳۸۸: ۸۹).

یادآوری می‌شود، واژه مقام، دو استعمال متفاوت دارد. گاهی مراد از مقام، مقامات اکتسابی سالک است که در سیروسلوک، آن را طی می‌کند؛ گاهی نیز در آثار عرفانی از ذکر مقامات

سخن به میان می‌آید و منظور مراتب است؛ برای نمونه، گفته می‌شود، مقام ولایت، مقام احدیت و ... موضوع بحث ما در این نوشتار، مقامات به معنی اول، یعنی مقامات اکتسابی سالک است که بتدریج و نوبت حاصل می‌شود.

غزالی در کیمیای سعادت، برخلاف شیوه‌های معمول قبل و زمان خویش به شرح و تقسیم بندی احوال و مقامات نمی‌پردازد؛ وی در این اثر ارکان مسلمانی را (نه ارکان تصوف) را چهار مورد می‌داند: عبادات، معاملات، مهلکات و منجیات و در بخش منجیات به عنوان رکن چهارم مسلمانی اصطلاحات تصوف را با استناد به آیات و احادیث شرح می‌دهد.

این اصطلاحات که غزالی با عنوان اصل از آنها نام می‌برد شامل نه اصل به این ترتیب است: اصل اول در توبه، اصل دوم در صبر و شکر، اصل سوم در خوف و رجا، اصل چهارم در فقر و زهد، اصل پنجم در نیت و صدق و اخلاص، اصل ششم در محاسبه و مراقبت، اصل هفتم در تفکر، اصل هشتم در توحید و توکل، اصل نهم در محبت و شوق و رضا.

اصطلاحات یادشده، طبق آثار عرفای محقق نظیر ابونصر سراج، قشیری و ابونجیب سهروردی برخی در شمار مقامات و بعضی جزو احوال محسوب می‌شوند (ر.ک: سراج، ۱۹۱۴: ۷۳-۴۳ و قشیری، ۱۳۸۸: ۹۴-۹۱ و سهروردی، ۱۳۶۳: ۷۶-۷۵) غزالی بدون هیچ‌گونه جداسازی، آن‌ها را به همین شکل آورده است. یادآوری این نکته لازم است که در کیمیای سعادت، منظور از مقامات، مراتب است نه معنای مصطلح آن؛ غزالی مقام اول را یقین و معرفت و نهایت مقامات را انس و محبت دانسته است: «بدان که اول مقام از مقامات دین یقین و معرفت است، پس از معرفت خوف خیزد، و از خوف زهد و صبر و توبه خیزد، و از زهد و توبه صدق و اخلاص و مواظبت بر ذکر و فکر بر دوام پدید آید، و از آن انس و محبت خیزد، و این نهایت مقامات است» (غزالی، ج ۲، ۱۳۹۳: ۴۰۹). ولی وی در عمل هنگام توضیح موارد یادشده این تقدم و تأخر را رعایت نکرده است.

همچنین غزالی برخی از احوال و مقامات را مقدمه راه دین و برخی را مقصود و نهایت دانسته است: «و بدان که صفات که آن را منجیات گفتیم دو قسم است: یکی در مقدمات راه دین است و در نفس خویش مقصود نیست، چون توبه و صبر و خوف و زهد و محاسبه، که این همه وسیلت است به کاری دیگر که او راه دین است. و دیگر قسم مقاصد و نهایت است که

در نفس خویش مقصود باشد، نه برای آنکه وسیلت کاری دیگر باشد، چون محبت و شوق و رضا و توحید و توکل» (همان: ۳۵۶).

عبدالله قطب نیز در مکاتیب، احوال و مقامات را تقسیم بندی نکرده است، وی به طور پراکنده مراحل سیروسلوک را در لابه‌لای نامه‌های خود به تناسب موضوع و با توجه به پرسش‌های مریدان ذکر کرده و هنگام توضیح یا شرح هرکدام از آنها، تفکیکی میان حال و مقام انجام نداده است. تنها در یک موضع، توبه را مقام اول و محبت را در شمار احوال دانسته است: «توبه، اول مقامات است؛ چنانچه محبت اول حالات است» (عبدالله قطب، ج ۲، ۱۳۹۶: ۱۸۲۲).

در این جا مقامات و احوالی که غزالی و عبدالله قطب به آنها اشاره کرده و در شرحشان کوشیده اند آورده می‌شود؛ با این توضیح که چون غزالی و عبدالله قطب میان مقامات و احوال جداسازی انجام نداده‌اند ما برای رعایت نظم، این اصطلاحات را به ترتیب و براساس کتاب آداب‌المریدین ابونجیب سهروردی، آورده ایم.

مقامات

ابونجیب سهروردی (متوفی ۵۸۳ هـ) در کتاب آداب‌المریدین، مقامات را به چهارده دسته تقسیم کرده است که به ترتیب عبارتند از: انتباه، توبه، انابت، ورع، محاسبت نفس، ارادت، زهد، فقر، صدق، تصبّر، صبر، رضا، اخلاص و توکل (ر.ک: سهروردی، ۱۳۶۳: ۷۶-۷۵).
از میان مقامات یاد شده، اصطلاحاتی که غزالی و عبدالله قطب مشترکاً آنها را شرح داده‌اند، عبارتند از: توبه، زهد، فقر، رضا، اخلاص و توکل.

توبه

یکی از مباحث مهم در عرفان عملی، توبه است. سیری اجمالی در آثار مشایخ بزرگ به وضوح نشانگر این معنی است. از آثار آنان چنین به دست می‌آید که تقریباً همه آنها توبه را از مهم‌ترین مقام‌های سلوک می‌دانسته‌اند.

غزالی، معتقد است توبه، سرآغاز راه سلوک الی‌الله و اولین قدم مرید، بازگشت به سوی خداست؛ زیرا آدمی به سبب نوع آفرینش و امکان ارتکاب گناه، هیچ وقت از توبه و بازگشت به حق بی‌نیاز نیست؛ پس، وقتی نور معرفت و شناخت و ایمان در او تابید، زشتی و پلیدی گناه را می‌بیند که می‌تواند او را به هلاکت و نابودی برساند؛ بنابراین، توبه و پشیمانی را تنها راه

نجات خود می‌داند. (ر.ک: غزالی، ج ۲، ۱۳۹۳: ۳۱۷)

غزالی در ادامه از فضیلت و ثواب توبه سخن می‌گوید (ر.ک: همان: ۳۱۹ - ۳۱۸) و اصل توبه را پشیمانی می‌داند که نتیجه آن پشیمانی، ارادتی است که پدیدار می‌شود و علامت این پشیمانی، دوام در اندوه و حسرت است (ر.ک: همان: ۳۳۲). اما ارادتی که در انسان پدید می‌آید یا به حال یا به گذشته و یا به آینده تعلق دارد؛ یعنی بدی‌ها و زشتی‌ها را کنار می‌گذارد و بر واجبات و بایدهای ارزشمند پای می‌فشرد. اراده او برای آینده، اراده و عزمی است که تا پایان عمر شیوه او، پرداختن به نیکی‌ها و نیکنامی‌هاست و پیوسته در این راه ادامه می‌دهد؛ اما خواست و مطالبه محکم او در ارتباط با گذشته، این است که نواقص، کاستی‌ها و کوتاهی‌های خویش در ارتباط با حقوق الهی و بندگانش را جبران کند (ر.ک: همان: ۳۳۴ - ۳۳۲).

عبدالله قطب، توبه را مانند نهی می‌داند که انسان را شست‌وشو می‌دهد و برای ورود به محیط و مرحله‌ای پاک و مقدس آماده می‌کند: «بشتابید و خود را در نهر توبه شست‌وشو دهید تا پاک میرید که خدای شما پاک است و جز پاک را به پاک راه نیست» (عبدالله قطب، ۱۳۳۶: ۱۷۶).

از نگاه عبدالله قطب، رکن و اساس توبه، پشیمانی از گناه است (ر.ک: همان: ۶۰۶) و این که آدمی بعد از توبه باید به گونه‌ای از خود مراقبت و تلاش کند تا با سلوک عملی و پیوستگی در آن، گرد لغزش و گناه نگردد؛ چون مرتکب گناه شدن بعد از توبه و بازگشت به گذشته نادرست خویش، شدیدتر و سخت‌تر از ارتکاب آن به زشتی‌های پیش از توبه است: «سزاوار است به مؤمن که توبه کند و سزاوار است به تائب که چون توبه کرد، دیگر باره، پیرامون آن چه از آن توبه کرده، نگردد. و معلوم باد که ارتکاب ذنب بعد از توبه، اشد است از ارتکاب آن، قبل از توبه.» (همان: ۱۵۱).

زهد

زهد در لغت، ترک میل به چیزی و در اصطلاح اهل حقیقت، دشمن داشتن دنیا و روی گرداندن از آن و گفته‌اند، ترک آسایش دنیاست به خاطر راحتی آخرت و گفته‌اند آن که دل خود را از آن چه دست تو از آن تهی است، خالی داری (ر.ک: جرجانی، ۱۹۶۹: ۱۲۰).

غزالی، عدم رغبت به دنیا و ترک آرزوها و امیال دنیوی و قناعت و بسنده کردن به قدر حاجت را زهد می‌گوید. و این که زاهد مطلق در معامله‌ای سودمند تمام لذات دنیوی را در قبال

آخرت و بهشت خداوند، می‌فروشد. پس فروختن دنیا در عوض آخرت، زهدی عظیم و بزرگ است؛ ولی این نوع زهد در پیش اهل معرفت، زهدی ضعیف است؛ چرا که عارف حقیقی، خود را برتر از بهشت و نعمت‌های آن می‌داند؛ بنابراین، وی در دنیا و آخرت، فقط حق‌تعالی را می‌خواهد و جز به معرفت و مشاهدت حق‌تعالی، قناعت نمی‌کند (ر.ک: غزالی، ج ۲، ۱۳۹۳: ۴۳۶ - ۴۳۵).

غزالی برای زهد سه درجه بیان می‌کند: یکی این‌که بنده دست از دنیا بازدارد ولیکن دلش هنوز با دنیا است؛ اما مجاهدت و صبر می‌کند که این شخص را متزهد گویند نه زاهد. درجه دوم، آن‌که دلش را هم از امور دنیایی باز داشته است. این فرد زاهد است؛ اما کامل نیست و زهد وی ناقص است. درجه سوم، زهد این است که در زهد خود نیز زاهد باشد؛ یعنی زهد خودش در نظرش نمی‌آید و به آن التفات نمی‌کند (همان: ۴۴۱).

غزالی درجات زهد را از نظر علت روی آوردن به آن نیز، به سه نوع تقسیم‌بندی کرده است: یکی زهد خائفان و افراد ترسو است که به خاطر ترس از عذاب آخرت و رهایی از آن، به زهد روی می‌آورند؛ دوم این‌که برای ثواب آخرت و به امید لطف و رحمت خداوند است که آن زهد راجحان است و سوم درجه کمال آن است که در دل زاهد، نه ترس و بیم از دوزخ است و نه امید بهشت؛ بلکه به خاطر دوستی با حق‌تعالی از نعمت‌های دنیا و آخرت، چشم پوشیده است (همان: ۴۴۲).

شاید این سخن غزالی متأثر از نهج البلاغه باشد؛ جایی که امیرالمؤمنین (ع) عابدان را به سه گروه تقسیم می‌کند: «مردمی خدا را به امید بخشش پرستیدند، این پرستش‌بازرگانان است، و گروهی او را از روی ترس عبادت کردند و این عبادت‌برندگان است، و گروهی وی را برای سپاس پرستیدند و این پرستش‌آزادگان است» (نهج البلاغه، شهیدی، ۱۳۷۶: ۴۰۰).

غزالی در انتها به شش مورد از امور دنیایی اشاره می‌کند که انسان‌های اهل زهد واقعی، باید در آن‌ها قناعت کنند: خوردنی، پوشیدنی، مسکن، خنورخانه، نکاح، و مال و جاه، که زاهد واقعی باید به اندک از آن‌ها قناعت کند. (ر.ک: غزالی، ۱۳۹۳، ج ۲، ۴۳۶ - ۴۳۵)

غزالی بر این باور است که دنیا و آخرت با هم جمع نمی‌شوند: و راه دنیا ضد راه آخرت است، که دنیا و آخرت چون مشرق و مغرب است؛ که به هرکدام که نزدیکتر می‌شوی، از آن دیگر دور می‌شوی (همان، ج ۲: ۳۱).

عبدالله قطب در مکتوباتش، زهد را تعریف نکرده است. تنها زندگی زاهدانه را توصیف کرده و به سالکان توصیه نموده است تا این شیوه را پیش بگیرند. از نگاه عبدالله قطب، دین و دنیا با هم سازگاری ندارند. سالک باید دست از یکی بشوید تا به دیگری برسد؛ چون به صورت همزمان نمی‌تواند این دو را با هم و به صورت کامل دریافت کند: «به یک سنگ دو کلاغ نمی‌توان زد. این‌که خواهد که ثمره کاری بیابد و برخورداری نیکو از آن، او را به حصول رسد؛ اما از ثمره کاری دیگر نیز محظوظ باشد، میسر نیست» (عبدالله قطب، ۱۳۳۶: ۹۲).

عبارت یادشده نشانگر این است که عبدالله قطب، در بحث زهد تحت تاثیر غزالی بوده است و دیدگاه او را با تعبیرات دیگری بیان کرده است. بر پایه این دیدگاه عبدالله قطب، به سالکان طریقت توصیه می‌کند که تنها به اندازه‌ای که اقتضای ضرورت است، متناسب با آن استفاده کند؛ و نه به قصد لذت از لذت مادی بهره‌مند شوند: «... پس در این زندگانی نه نان خور و نه آب؛ یعنی لذت نان و آب بر خود حرام کن و... قدر ضرورت به مقتضای حکمت و پیروی سنت تناول کن...» (همان: ۷۵).

فقر

«فقر، در مفهوم دل بردن از دنیا و اسباب آن و احساس نیاز به خدا، یکی از مراحل عرفان است که سالک در آن مرحله، بی‌نیازی از غیر و نیازمندی به حق را تجربه می‌کند» (سجادی، ۱۳۸۹: ۶۲۳).

غزالی با اشاره به آیات قرآنی، می‌گوید که صفت غنا و بی‌نیازی، مخصوص حق تعالی است؛ بنابراین، انسان‌ها، فقیر و نیازمند درگاه الهی هستند. وی معتقد است که در اصطلاح صوفیه، فقیر به کسی می‌گویند که بداند همه چیز به قدرت و اراده خداوند است و هیچ چیز به دست انسان نیست و تا اراده خداوند نباشد، انسان هیچ کاری نمی‌تواند بکند: «فقیر در زبان اهل تصوف بر کسی افتد که خود را بدین صفت ببیند و این حالت بر وی غالب باشد که بداند که هیچ چیز ندارد و هیچ چیز به دست وی نیست در این جهان و در آن جهان، نه در اصل آفرینش و نه در دوام آفرینش» (غزالی، ج ۲، ۱۳۹۳: ۴۲۰).

غزالی در ادامه این بحث از فضیلت درویشی سخن می‌گوید و آدابی برای آن برمی‌شمارد و درویشان را به سه دسته تقسیم می‌کند (ر.ک: همان: ۴۳۴ - ۴۲۱).

عبدالله قطب اهل فقر را به دو دسته تقسیم می‌کند: فقرای حقیقی و فقرای صوری آنگاه در

توضیح هر یک می‌نویسد فقرای حقیقی، کسانی هستند که قدرت و عظمت خداوندی را با چشم دل درک کرده‌اند. پس از آن، با وجود چنین جلال و جبروتی در هستی، داشته‌های خود را در برابر هستی خداوند، بسیار ناچیز دیده‌اند؛ به‌گونه‌ای که به فقر و ناتوانی خود در این مرتبه، معترف شده‌اند (ر.ک: عبدالله قطب، ۱۳۳۶: ۴۲۱).

از نظر عبدالله قطب، حسنات جهان برای این گروه آفریده شده و دیگران به طفیلی آنها از این الطاف بهره‌ور می‌شوند (ر.ک: همان) بنابراین «بر اغنیا و اهل دنیا لازم است که به خدمت اهل فقر شتابند و از آنکه خاک راه ایشان را به مژه پاک کنند پاک ندارند و مادام که چنین نکنند نقد عبادت ایشان خدای را عزّ و جلّ مسکوک نیست و صدق آن مشکوک است» (همان: ۴۱۹).

عبدالله قطب در ادامه، ضمن اشاره به فقرای صوری، تفاوت آنها را با فقرای حقیقی بیان می‌کند که ضعفا و فقرایی که از دنیا هم بهره نبرده‌اند، قابل توجه، ترخّم و دوست‌داشتنی هستند؛ ولی فقیر دنیایی با فقری که فخر انبیاست، بسیار متفاوت است؛ چون، فقری که فخر انبیاست و زمینه دریافت رزق و روزی از آسمان است، غیر از آن فقر جسمانی و مادی است؛ با این وجود، همان گروهی که مشمول فقر و ناداری مادی و جسمانی هستند، باید به برکت وجود فقرای حقیقی، تکریم شوند و مورد لطف قرار گیرند (ر.ک: همان: ۴۲۱).

در مبحث فقر، غزالی بر خلاف عبدالله قطب، تعریف واضح و روشنی از فقیر ارائه کرده ولی اشاره ای به فقر صوری نکرده است درحالی که عبدالله قطب ضمن اشاره فقر صوری آن را با فقر حقیقی هم مقایسه کرده است.

رضا

«صوفیان در تعریف رضا سخن بسیار گفته‌اند. جنید می‌گوید رضا برگرفتن اختیار است و بدین تعریف، معنی آن به تسلیم و استسلام نزدیک است. حارث محاسبی آن را به آرامش دل در تحت فرمان و قضای الهی، تعریف می‌کند که تعبیری است شبیه بدان چه از جنید روایت می‌کنند و در این صورت، ثمره استغراق در محبوب است» (فروزانفر، ج ۲، ۱۳۷۵: ۶۲۳).

غزالی، رضا به قضای حق‌تعالی را بلندترین مقام می‌داند که ثمره محبت کامل به خداست (ر.ک: غزالی، ج ۲، ۱۳۹۳: ۶۰۶). وی درباره حقیقت رضا می‌نویسد که بعضی انکار کرده‌اند تحقق رضای الهی برای بندگان خود مخصوصاً هنگام رسیدن به بلاها و گرفتاری‌ها و هر چیزی که مخالف با میل انسان است و گفته‌اند آن‌چه برای انسان مؤمن ممکن است مقام صبر است بر

بلاها نه مقام رضا به قضا و قدر خداوند. غزالی با دو استدلال این دیدگاه را رد می‌کند: اول این‌که اگر کسی در دریای محبت الهی مستغرق شود از درد خود، آگاهی نمی‌یابد؛ مانند رزمنده‌ای که در میدان نبرد می‌جنگد، وقتی جراحتی هم از دشمن بر او وارد شود، احساس درد نمی‌کند (ر.ک: غزالی، ج ۲، ۱۳۹۳: ۶۰۸) استدلال دوم غزالی این است که در مقام رضای الهی، انسان اگر در بلا و مصیبت احساس ناراحتی هم بکند، در عین حال، راضی است به بلاها و رفتاری‌ها؛ بلکه بالاتر از بلا هم اظهار تمایل می‌کند، چون وقتی به عقل خود مراجعه می‌کند می‌فهمد که این بلاها مصلحت اوست؛ مانند کسی که به امید درمان، داروی تلخ می‌خورد (ر.ک: همان: ۶۰۹).

غزالی در ادامه این بحث، نظر گروهی را که معتقدند شرط رضا، دعا نکردن است رد می‌کند و می‌گوید دعا، منافاتی با رضا ندارد (ر.ک: همان: ۶۱۱).

عبدالله قطب از قول غزالی، رضا را واجب عینی دانسته؛ از همین رو می‌گوید، ترک چنین واجبی که از مراتب معرفت است باعث عذاب الهی می‌گردد: «امام محمد غزالی رحمه الله علیه در تصانیف خویش آورده و بعضی از محققان تصریح کرده‌اند که رضا و توکل فرض عین است... و آنچه از سهل بن عبدالله منقول است که فرموده گورستانی می‌شناسم که بر اهل آن بامداد و شبانگاه، اطباق نثار فرود می‌آید. مع ذلک چنان محزونند که اگر ذره‌ای از آن بر اهل عالم نهند، همه هلاک شوند. دلالت بر همین می‌کند که توکل و رضا، فرض عین است؛ برای آن‌که چنین عذاب، جز بر ترک فریضه، مترتب نمی‌گردد» (عبدالله قطب، ۱۳۳۶: ۲۵۵).

عبدالله قطب در جایی دیگر، رضا و توکل را به منزله دو بال برای مؤمن دانسته است؛ که چنین انسانی می‌تواند با کمک آن‌ها به سوی مراتب متعالی پرواز کند (ر.ک: همان: ۱۵۸).

به دلیل اهمیت مقام رضا در میان اهل معرفت، عبدالله قطب در نامه‌های خود، سالکان را به این امر و رسیدن به این مرتبه، توصیه می‌کند؛ چون، معتقد است که انسان خوشبخت، آن دسته از بندگان خاص خداوند هستند که ظاهر و باطن آنان عین هم باشد؛ از همین رو، درک و احساس متعالی او همراه و موافق با حقیقت وجودی او گردد؛ در نتیجه، چنین انسانی، با این نوع و میزان از دارایی به مرتبه رضا می‌رسد و در برابر داده‌های الهی تسلیم می‌شود و سکوت اختیار می‌کند (ر.ک: عبدالله قطب، ۱۳۳۶: ۲۶۹ و ۱۸۷).

در بحث مقام رضا، غزالی علاوه بر دیدگاه خودش، به دیدگاه دیگری هم پرداخته و آن را

نقد کرده است.

اخلاص

اخلاص «پاک داشتن قصد و نیت است از ملاحظه‌ی غیر حق و از کلیه‌ی حظوظ، خواه دنیوی و خواه اخروی و بعضی گفته‌اند آن است که غرض از عمل، تنها تقرب به خدای تعالی باشد» (فروزانفر، ج ۱، ۱۳۷۵: ۱۷۱).

غزالی با استناد به آیات قرآنی می‌گوید که عبادت آن است که فقط با اخلاص انجام شده باشد (ر.ک: غزالی، ج ۲، ۱۳۹۳: ۴۶۹). وی اخلاص و عمل کردن به آن را سخت‌ترین و دشوارترین کارها می‌داند (ر.ک: همان: ۴۷۲).

غزالی، انجام دادن کاری را که به دور از اغراض دنیایی و صفات انسانی باشد، مانند شیری می‌داند که از میان فرث، خون و آلودگی بیرون می‌آید؛ بنابراین، برای رسیدن به اخلاص و عمل خالصانه، باید دل بنده از تمام امور دنیایی خالی باشد و دوستی حق تعالی آن را پر کرده باشد (ر.ک: همان: ۴۷۳). غزالی با بیان مثال‌های ساده، می‌گوید که اگر قصد و نیت بنده در انجام کاری، یکی و به دور از خواسته‌های نفسانی باشد، آن عمل خالصانه است؛ در غیر این صورت، خالص نیست و قابل پذیرش نخواهد بود: «مثلاً که روزه دارد از بهر خدای تعالی ولیکن پرهیز از خوردن نیز مقصود بود برای تندرستی» (همان: ۴۷۲).

از نگاه عبدالله قطب، اخلاص عبارت است از اینکه انسان کاری را که در آن نیت الهی نباشد انجام ندهد و انگیزه‌های طبیعی را در عمل رها کند (ر.ک: عبدالله قطب، ۱۳۳۶: ۱۹) و همچنین اخلاص «سری است از سر خدای که در دل آن کس که خواهد نهد و نخواهد آن را جز به آن کس که او را دوست دارد و به نظر لطف به او ناظر باشد...» (عبدالله قطب، ۱۳۳۶: ۳۸) و محل استقرار آن را به جز خداوند، دیگری نمی‌داند؛ اما این سر را باید در دل کسانی جستجو کرد که از نظر داشته‌های معرفتی، انسان‌هایی متواضع، منصف، سخی و اهل حیا هستند (ر.ک: عبدالله قطب، ۱۳۳۶: ۴) به نظر عبدالله قطب، هیچ کاری در دنیا سخت‌تر از اخلاص نیست؛ البته برای کسانی که مورد توجه و لطف پروردگار هستند، به لطف خداوند، در نهایت آسانی است (ر.ک: همان: ۴۰).

توکل

درباره توکل و چگونگی واگذاری امور زندگی مادی و معنوی انسان به خداوند، بیانات و

دیدگاه‌های متنوعی از سوی اهل عرفان، مطرح شده است. جرجانی در التعریفات گوید، توکل یعنی اعتماد بنده به خالق و قطع امید از آن چه در دست خلایق است (ر.ک: جرجانی، ۱۹۶۹: ۷۴).

غزالی، توکل را از جمله مقامات مقربان و پرداختن به آن را در مقام نظر و عمل، امری دشوار می‌داند؛ از آن رو که دیدن اسباب و اعتماد بر آنها، خدشه در توحید و نوعی شرک است و از سوی دیگر، به کلی وانهادن اسباب نیز طعن در سنت و شریعت است. (ر.ک: غزالی، ج ۲، ۱۳۹۳: ۵۲۷).

از نظر وی، توکل، جزء احوال قلب و ثمره ایمان است و بنای آن بر توحید است؛ بنابراین، ایمان به توحید و یگانگی و نیز ایمان به کمال لطف و رحمت و اسعۀ حق تعالی، پایه و اساس توکل است (ر.ک: همان: ۵۲۹).

غزالی در ادامه این بحث، سه درجه برای توکل قائل می‌شود (ر.ک: همان: ۵۴۳-۵۴۲) و در ذیل اعمال متوکلان، رابطه توکل را با انواع پرداختن به کسب و اسباب، با مثال توضیح می‌دهد. وی این تلقی را که توکل یعنی ترک کسب به تن و تدبیر به دل، رد کرده و آن را خلاف شرع دانسته است (ر.ک: همان: ۵۴۴).

عبدالله قطب، توکل را سپردن تمامی امور به خداوند می‌داند (ر.ک: عبدالله قطب، ۱۳۳۶: ۳۶) و آن را در زمره واجبات به حساب می‌آورد (ر.ک: همان: ۲۳۵) که از تعالیم انبیاء به ما رسیده است. وی معتقد است که دلیل انتخاب وکیل و سپردن کارها به او، این است که وکیل از موکل در خصوص دانش و حکمت امور، حکیم و دانشمندتر است؛ از همین رو، به دلیل اشراف و آگاهی داشتن به موضوع، اختیار هم به او داده می‌شود؛ پس، برای چنین وکیلی، نمی‌توان شرط تعیین کرد؛ چون این وکیل، آن‌گونه که شایسته می‌داند، حکیمانه، تصمیم‌گیری و اجرا می‌کند؛ از همین رو، عمق و گستره دانش و علم الهی در مقایسه با بندگانش، بی‌کران و نامحدود است؛ در نتیجه، انسان، بدون داشتن هیچ ترس و درنگی، باید کارهای خویش را به ذات مقدس الهی واگذار کند (ر.ک: همان: ۵۴۶).

نکات قابل توجه که غزالی در بحث توکل، مطرح کرده است یکی اشاره به دیدگاهی دیگر در توکل و هم چنین تقسیم بندی متوکلان که عبدالله قطب به آنها نپرداخته است ولی به جای آن، عبدالله قطب علت عمل به توکل را به خوبی بیان کرده است.

احوال

ابونجیب سهروردی (متوفی ۵۸۳ هـ) در کتاب آداب المریدین، احوال را به دوازده نوع تقسیم کرده است که به ترتیب عبارتند از: مراقبت، قرب، محبت، رجاء، خوف، حیا، شوق، انس، طمأنینت، یقین، مشاهدت، فوایح و لویح و مناایح (ر.ک: سهروردی، ۱۳۶۳: ۷۷-۷۶).
از میان احوال یاد شده، اصطلاحاتی که غزالی و عبدالله قطب مشترکاً آنها را شرح داده‌اند، عبارتند از: محبت، خوف و شوق.

محبت

محبت در عرفان اسلامی از موضوعات اساسی و بنیادینی است که به عنوان مهم‌ترین رکن عرفان عملی قلمداد می‌گردد؛ چون اساس آفرینش و هدف خلقت عالم و آدم، جز عشق و محبت خداوند به ذات خویش و به تبع آن، نمودار شدن اسماء و صفاتش که نمایندگان آن محبت ذاتی در عالم امکان هستند، چیز دیگری نبود؛ بنابراین، به دلیل این‌که همه محبت‌ها از محبت آن محبوب ازلی نشأت می‌گیرد چراکه در حقیقت این محبوب ازلی، هم محب است هم محبوب.

به عقیده غزالی، محبت، همان تمایل انسان به چیزهای لذیذ است. اگر این میل در انسان قوی باشد، به آن عشق می‌گویند (ر.ک: غزالی، ج ۲، ۱۳۹۳: ۵۷۲). در حقیقت، محبت، لذت است و لذت هم تابعی از معرفت است؛ زیرا لذت متوقف بر ادراک است؛ یعنی وقتی درک کنیم که چیزی موافق طبع ماست، از آن لذت می‌بریم و چیزی که برای ما لذت‌بخش باشد، محبوب ما می‌گردد: «اکنون باید که بدانی که هیچ چیز تو را ناخوش و خوش نیاید تا از آن نخست آگاهی نیابی» (همان).

غزالی در ادامه این بحث برای محبت، اسبابی را برمی‌شمارد که سبب فراهم آمدن لذت می‌شوند. اسباب محبت از دیدگاه غزالی، عبارتند از: اول، دوستی ذات؛ یعنی انسان میل به بقای نفس خود دارد و به تبع آن، به متعلقات خود، یعنی مال و همسر و خانواده و ... نیز محبت می‌ورزد. دوم، نیکوکاری که با طبع انسان سازگار است، یعنی انسان هرکس را که به وی نیکی کرده باشد دوست دارد و سوم، دوست داشتن نیکوکار هر چند به او نیکی نکرده باشد که این هم در واقع به تبع احسان است (ر.ک: همان: ۵۷۴). سبب چهارم از اسباب، محبت به زیبایی و جمال است و این مرتبه از محبت از موارد پیشین بالاتر است؛ زیرا در این‌جا انسان محبت را

برای خود نمی‌خواهد؛ بلکه آن را برای ذات خوبی دوست دارد. سبب پنجم از اسباب محبت عبارت است از مناسبت میان طبایع (ر.ک: همان) یعنی گاهی سبب محبت، وجود شباهت و مناسبت میان دو طرف محبت است (ر.ک: همان: ۵۷۵).

غزالی در ادامه این بحث، تنها خداوند را مستحق دوستی می‌داند (ر.ک: همان: ۵۷۶) و علامات و نشانه‌های محبت را هفت مورد بیان می‌کند: «این که اصل مرگ در نزد او ناپسند و مذموم نباشد؛ از هر چه وی را به خدا نزدیک می‌کند فروگذار نباشد؛ ذکر و یاد خدا همیشه در دلش زنده باشد و هیچ‌گاه او را فراموش نکند؛ قرآن را که کلام وی است دوست داشته باشد و با خلق خدا نیز دوستی ورزد؛ بر مناجات و خلوت با خداوند حریص باشد؛ عبادت بر او آسان باشد و از آن لذت ببرد و این که با دوستان و بندگان مطیع خدا دوست باشد و با دشمنان او، دشمن (ر.ک: همان: ۶۰۱ - ۶۰۰).

عبدالله قطب در مکتوباتش، محبت را تعریف نکرده است و از گفته‌های او چنین برمی‌آید که محبت و عشق را مترادف دانسته و تفاوتی بین آنها قائل نشده با این توضیح که وی اشاره نموده است که برخی استعمال واژه عشق برای خداوند را نهی کرده اند. ولی عبدالله قطب با استناد به یک حدیث کاربرد آن را جایز دانسته است: «اگرچه از استعمال لفظ عشق نهی کرده‌اند در باب حق «عز اسم» اما بنا بر حدیثی که به گوش رسیده که «اذا كان العبد كذا عشقني و عشقته» مسامحه رفت به استعمال این لفظ» (عبدالله قطب، ۱۳۳۶: ۴۷۷) و با این توجیه، هردو اصطلاح را تقریباً به طور یکسان و به یک معنا به کار برده است.

از نظر عبدالله قطب، محبت در شمار نخستین احوال به حساب می‌آید (ر.ک: عبدالله قطب، ج ۲، ۱۳۸۶: ۱۸۲۲) و فیض نور جمال خداوند است (ر.ک: عبدالله قطب، ۱۳۳۶: ۱۳۵) و چون آتشی است که تمامی موانع سلوک را می‌سوزاند و از بین می‌برد (ر.ک: همان: ۱۴۹).

عبدالله قطب، از میان عوامل ایجاد محبت، تنها به دوستی ذات اشاره می‌کند (ر.ک: همان: ۳۹۲) و فقط خداوند و دوست داران او را شایسته محبت می‌داند (ر.ک: همان: ۱۹۸) با این تفاوت که محبت خداوند موهوبی و محبت محبانش، کسبی است (همان: ۲۴۶) و نشانه‌های محبت را سه مورد بیان می‌کند: نخست اینکه روزی که تمام مردم به انکار و نفرین او برخیزند او آسوده دل و شادمان است. دوم روزی که مالک چیزی نباشد او احساس شادی می‌کند. سوم روزی که مرگش فرا می‌رسد خوشحال است. وی در ادامه می‌افزاید هرکس این سه نشانه را حقیقتاً

در خود بیابد ولی خداست (ر.ک: همان: ۲۲۳). همان گونه که ملاحظه می‌شود نشانه سوم را غزالی هم بیان کرده است.

خوف

اهل معرفت، خوف را یکی از مؤلفه‌های معرفتی اهل سلوک می‌دانند که شکل‌گیری آن در باطن انسان، باعث می‌شود که از حالت دوری از حق و فراموش کردن الطاف و عنایات الهی، احساس نگرانی می‌کند؛ بنابراین، به دلیل چنین نگرانی از آینده و عاقبت خویش، دچار ترس می‌شود؛ از همین رو، خوف، آن بیمی است که بنده حقیقی، همواره از خدای در دل دارد.

غزالی، خوف را از مقامات بزرگ می‌داند و می‌گوید که آن حالتی از احوال دل است که سبب ایجاد آن در دل علم و معرفت و شناخت است (ر.ک: غزالی، ج ۲، ۱۳۹۳: ۴۰۱) و ثمرات و نتایج خوف، عفت و ورع و تقوی است و حال دل نیز خضوع و خشوع و مراقبت و محاسبه اعمال است که با ترک شهوات و لذات و صبر می‌توان به آن‌ها رسید و جز خوف، هیچ چیز دیگر نمی‌تواند آتش شهوت را فرو نشانند (ر.ک: همان: ۳۹۸ - ۳۹۷).

غزالی، خوف را به سه درجه تقسیم کرده است: ضعیف، قوی و معتدل. از میان این سه درجه، وی حالت معتدل را پسندیده و کارآمد می‌داند؛ زیرا اگر به افراط کشیده شود، از رجا دور می‌شود و اگر ضعیف باشد، خطر کار را نمی‌بیند؛ بنابراین، هرکس عالم‌تر باشد، خوف وی معتدل‌تر است (ر.ک: همان: ۴۰۳).

از نظر غزالی، خوف از سه طریق حاصل می‌شود: یکی همان علم و معرفت است؛ پس هر که عارف‌تر باشد، خائف‌تر است. دوم، محبت با اهل خوف است و سوم نیز مطالعه کتاب‌ها و آثار اهل خوف است که می‌تواند انسانی را به خوف برساند (ر.ک: همان: ۴۱۱-۴۰۹).

عبدالله قطب، خوف را تعریف نکرده، تنها توصیه به خوف نموده است. وی از سالکان می‌خواهد که دردمندان، درون خویش را از خوف خدا پر کنند؛ به‌ویژه، زمانی که نشانه‌های دوری از حق و خواری را در خود بیابند. در نتیجه، مشاهده کنند که هوا و هوس بر عقل و ایمان آن‌ها برتری یافته است و برای انجام طاعت و عبادت رغبتی ندارند. او معتقد است که در چنین وضعیتی، قلب و باطن انسان از سوی هوا و هوس و آتش گناه نشانه رفته است و دچار آسیب شده است (ر.ک: عبدالله قطب، ۱۳۳۶: ۲۲۷).

در بحث خوف، غزالی علاوه بر تعریف خوف عوامل ایجاد آن را هم بیان کرده است ولی

عبدالله قطب تنها، سالکان را به خوف توصیه کرده است.

شوق

شوق، در اصطلاح اهل عرفان، عبارت است از: «هیجان دل، برای دیدار محبوب و آن ثمره محبت است و تا دوستی نباشد، شوق پیدا نمی‌شود» (فروزانفر، ج ۱، ۱۳۷۵: ۵۴).

از نظر غزالی شوق، ثمره محبت است و بدون محبت شوق وجود ندارد؛ انسان چیزی را که نشناسد نمی‌تواند به آن شوق بورزد و اگر محبوب را بشناسد و محبوب حاضر هم باشد، به این مرتبه هم شوق نمی‌گویند. بنابراین شوق نسبت به چیزی است که از وجهی حاضر و از وجه دیگر غایب باشد، مانند معشوقی که در خیال حاضر و از چشم غایب است غزالی با این توضیحات شوق را این‌گونه تعریف می‌کند «و معنی شوق آن بود که در چشم حاضر آید تا ادراک تمام شود» (غزالی، ج ۲، ۱۳۹۳: ۶۰۴).

غزالی در ادامه این مطلب می‌افزاید که شوق نسبت به خداوند در دنیا و آخرت تمام نمی‌شود چرا که انسان قادر نیست که به طور کامل خداوند را بشناسد» (همان)

عبدالله قطب شوق را تعریف نکرده است تنها به صفات اهل شوق اشاره کرده است. از نظر وی، شوق از جمله ویژگی‌های اهل سلوک است که هر عارفی از آن برخوردار است؛ بنابراین، نشانه صاحب شوق، آن است که پیوسته از آتش عشق برافروخته است و ضمن بی‌توجهی به دارایی‌های جهان، دارای رفتار و کردار نیک و مهربانی در سلوک خویش با جامعه باشد؛ به گونه‌ای که محصول چنین سلوکی، مهربانی، محبت، مردانگی، وفاداری، شجاعت و بخشندگی باشد (ر.ک: عبدالله قطب، ۱۳۳۶: ۱۸۹).

با توجه به اهمیت شوق در سلوک، عبدالله قطب از سالکان می‌خواهد که شوق در وجودشان آرام نگیرد؛ چون با آتش شوق، می‌توان وابستگی به دنیای مادی را سوزاند و آثار و نشانه‌های وابستگی به آن را در باطن خویش از بین برد؛ چون در صورتی می‌توان حقیقت جان اهل معرفت را از بند اسارت این دنیا آزاد کرد که شور مشتاقی در جان انسان شعله‌ور باشد؛ به گونه‌ای که با چنین آتش شوق و سوزش دردمندانۀ آن، اندیشه دنیا دوستی و تعلقات آن را در باطن خویش به آتش بکشد، بسوزاند و خاکستر فراموشی بر آن بریزد (ر.ک: همان: ۲۳۰-۲۲۹).

در بحث شوق، غزالی ضمن تعریف شوق، به تبیین و شرح آن هم پرداخته ولی عبدالله قطب تنها ویژگی‌های اهل شوق را برشمرده است.

نتیجه گیری

در کیمیای سعادت و مکاتیب عبدالله قطب بر خلاف برخی آثار عرفانی که به طبقه بندی مراحل و منازل سلوک پرداخته اند، چنین نظم و ترتیبی وجود ندارد و هر دو نویسنده علاوه بر جدا نکردن احوال و مقامات از یکدیگر، به تمامی مقامات و احوال مطرح شده در آثاری چون اللمع، رساله قشیریه، آداب المریدین پرداخته اند.

در کیمیای سعادت، غزالی به شیوه خود، بحث احوال و مقامات را تحت عنوان منجیات مطرح نموده است اما در مکتوبات، عبدالله قطب بدون هیچ گونه نظم و تقسیم بندی به تناسب مخاطبان و پرسش هایی که از وی شده، در لابه لای مکتوبات اشاراتی به مقامات و احوال کرده است.

عبدالله قطب در مباحثی چون ارکان سلوک، زهد، توکل و محبت تحت تأثیر غزالی بوده است. تنها نکته قابل توجه در مکتوبات عبدالله قطب، پرداختن به انواع خاموشی است که در کیمیای سعادت دیده نمی شود.

غزالی در کیمیای سعادت علاوه بر دیدگاه خود، در برخی موارد، دیدگاه های دیگری را هم در باب مراحل سلوک بیان و آنها را نقد کرده است ولی در مکاتیب چنین امری مشاهده نمی شود.

روی هم رفته غزالی در کیمیای سعادت دیدگاه های خود را در این زمینه نظام مند و منسجم تر بیان کرده است و نظم و ترتیبی که در آن دیده می شود در مکاتیب وجود ندارد.

منابع

کتاب ها

نهج البلاغه (۱۳۷۶) ترجمه دکتر سیدجعفر شهیدی، چاپ دهم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

ابن عربی، محیی الدین (۱۳۶۷ ق) مجموعه رسائل ابن عربی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

باخرزی، یحیی (۱۳۸۳) اوراد الاحباب و فصوص الاداب، تصحیح ایرج افشار، تهران: دانشگاه تهران.

بدلیسی، عماربن یاسر (۱۳۹۴) صوم القلب، مقدمه و ترجمه و تحقیق محمد یوسف نیری،

تهران: مولی.

جرجانی، علی بن محمد (۱۹۶۹) کتاب التعریفات، الطبع الاولی، بیروت، مکتبه لبنان، ساحه ریاض الصلح.

سجادی سید جعفر (۱۳۸۹) فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، چاپ نهم، تهران: طهوری.

سراج طوسی، ابونصر (۱۹۱۴م) اللمع فی التصوف، تصحیح رنولد نیکلسون، لیدن: بریل.

سروش، عبدالکریم (۱۳۹۶) اوصاف پارسایان. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

سهروردی، ضیاءالدین ابونجیب (۱۳۹۲) آداب المریدین، ترجمان عمر بن محمد بن احمد شیرکان، با تصحیحات و استدراکات نجیب مایل هروی، تهران: مولی.

السهروردی، الفاهرین عبدالله (۱۹۶۶م) عوارف المعارف، الطبعه الاولی، بیروت: دارالکتب العربی.

سید بحر العلوم (۱۴۱۸) رساله سیروسلوک، مقدمه و شرح حسین حسینی تهرانی، قم: علامه طباطبائی.

عبدالله قطب بن محیی (۱۳۳۶) مکاتیب، تعلیقات و توضیحات جعفر باقری، تهران: خانقاه احمدی.

عبدالله قطب بن محیی (۱۳۹۶) مکاتیب، تصحیح و تحقیق هادی کاظمی، اصفهان: کانون پژوهش.

غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۹۳) کیمیای سعادت، ۲ جلد، به کوشش حسین خدیوجم، تهران: علمی و فرهنگی.

فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۷۵) شرح مثنوی شریف، چاپ هشتم، تهران: زوار.

قشیری، عبدالکریم (۱۳۸۸) ترجمه رساله قشریه، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی فرهنگی.

کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۱) شرح منازل السائرین، تحقیق محسن بیدارفر، قم: بیدار.

کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۸۸) مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح و توضیحات

عفت کرباسی، دکتر محمدرضا بزرگر خالقی، چاپ دوم، تهران: زوار.

کلابادی، ابوبکر بن محمد (۱۳۷۱) کتاب **تعرف**، به کوشش محمدجواد شریعت، تهران: اساطیر.

معین، محمد (۱۳۷۱) **فرهنگ فارسی**، تهران: امیرکبیر.

ملکیان، مصطفی (۱۳۹۴) **حدیث آرزومندی**، چاپ سوم، تهران: نگاه معاصر.

مقالات

فناپی اشکوری. محمد. (۱۳۹۰). **فلسفه عرفان عملی**. فصلنامه اسراء، ۳(۹)، ۹۳-۱۱۵.

References

Books

Abdullah Qutb Ibn Mohi (1958) **Letters**, Comments and Explanations of Jafar Bagheri, Tehran: Ahmadi Monastery.

Abdullah Qutb Ibn Mohi (2017) **Letters**, correction and research by Hadi Kazemi, Isfahan: Research Center.

Al-Suhrawardi, Al-Qahir Ibn Abdullah (1966) **Awaref Al-Ma'arif**, First Edition, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi.

Badlisi, Amar Ibn Yasser (2015) **Fasting of the Heart**, Introduction, Translation and Research by Mohammad Yousef Nayeri, Tehran: Molly.

Bakhrezi, Yahya (2004) **Orad al-Ahbab wa Fusus al-Adab**, edited by Iraj Afshar, Tehran: University of Tehran.

Forouzanfar, Badi 'al-Zaman (1997) **Sharh Masnavi Sharif**, eighth edition, Tehran: Zavar.

Ghazali, Abu Hamed Mohammad (2015) **The Alchemy of Happiness**, 2 volumes, by Hossein Khadiojam, Tehran: Scientific and Cultural.

Gheshiri, Abdolkarim (2009) **Translation of Gheshriyeh treatise**, edited by Badi-ol-Zaman Forouzanfar, Tehran: Cultural Science.

Ibn Arabi, Muhiyat al-Din (1948) **Ibn Arabi's collection of treatises**, Beirut: Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi.

Jorjani, Ali Ibn Muhammad (1969) **The Book of Definitions**, First Edition, Beirut, Lebanese School, Riyadh Peace Area.

Kalabadi, Abu Karban Mohammad (1993) **Book of Tarif**, by Mohammad Javad Shariat, Tehran: Myths.

Kashani, Abdul Razzaq (1993) **Description of the houses of the pilgrims**, research by Mohsen Bidarfar, Qom: Bidar.

Kashani, Izz al-Din Mahmoud (2009) **Mesbah al-Hedayeh and Muftah al-Kifaya**, corrections and explanations of Effat Karbasi, Dr. Mohammad Reza Bozgar Khaleghi, second edition, Tehran: Zavar.

Malekian, Mostafa (2015) **Hadith Arzoomandi**, third edition, Tehran: Contemporary View.

Moin, Mohammad (1992) **Persian Culture**, Tehran: Amirkabir.

Nahj al-Balaghah (1997) Translated by Dr. Seyyed Jafar Shahidi, 10th edition, Tehran: Scientific and Cultural Publications.

Sajjadi Seyed Jafar (2010) **Dictionary of Mystical Terms and Expressions**, Ninth Edition, Tehran: Tahoori.

Sayyid Bahr al-Ulum (1997) **Treatise of Sirusluk**, Introduction and Explanation of Hossein Hosseini Tehrani, Qom: Allameh Tabatabai.

Seraj Tusi, Abu Nasr (1914) **Al-Lama 'Fi Sufism**, edited by Renold Nicholson, Leiden: Braille.

Soroush, Abdolkarim (2018) **Descriptions of the pious**, Tehran: Sarat Cultural Institute.

Suhrawardi, Zia-ud-Din Abu Najib (2013) **Adab-e-Meridin**, translated by Omar bin Mohammad bin Ahmad Shirkan, with corrections and insights by Najib Mayel Heravi, Tehran: Molly.

Articles

Fanai Eshkevari, Mohammed. (2012). **Philosophy of practical mysticism**. *Esraa Quarterly*, 3 (9), 93-115.



Scientific Quarterly of Interpretation and Analysis of Persian Language and Literature Texts
(Dehkhoda)

Volume 14, Number 51, Spring 2022, pp. 209-237

Date of receipt: 8/7/2020, Date of acceptance: 13/10/2020

(Research Article)

DOI: [10.30495/dk.2021.1903684.1997](https://doi.org/10.30495/dk.2021.1903684.1997)

۲۳۷

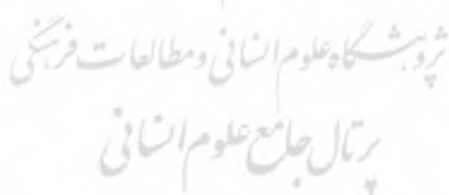
A Comparison of Mystical Stages in Kimiya-yi Sa'adat (Alchemy of Happiness) and Abdullah Qutb's Makātib (Correspondence)

Mehdi Mohammadi¹, Dr. Najaf Jokar²

Abstract

Kimiya-yi Sa'adat (Alchemy of Happiness) by Abu Hamid Mohammad Al-Ghazali (c. 505 A.D.) and Makātib (Correspondence) by Abdullah Qutb (c. 909 A.D.) are deemed to be among treasured works of Sufism. The present survey conducts a comparative-contrastive study of the perspectives held by these two mystics pertaining to the mystical stages presented in the aforementioned masterpieces. The results demonstrate that unlike some mystics, both Al-Ghazali and Abdullah Qutb did not partition and categorize mystical stages and statuses in their works. Moreover, Abdullah Qutb was influenced by Al-Ghazali in subjects such the pillars of conduct, solitude, trust, asceticism and mystical destitute. Taken together, Al-Ghazali presents his perspectives in a more systematic and coherent approach. It is noteworthy that Abdullah Qutb's Makātib (Correspondence) lacks the order and arrangement existing in Al-Ghazali's Kimiya-yi Sa'adat. The methodology of this research is descriptive – analytical and based on library studies.

Keywords: Al-Ghazali, Kimiya-yi Sa'adat, Abdullah Qutb, Makātib, Mystical Journey, Pillars of Conduct, Mystical Stages and Statuses.



¹ .PhD student, Department of Persian Language and Literature, Shiraz University, Shiraz, Iran. Mohammadi@shirazu.ac.ir

² .Professor, Department of Persian Language and Literature, Shiraz University, Shiraz, Iran. (Corresponding Author)n.jowkar@yahoo.com