

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۰/۹

تاریخ پذیرش: ۹۵/۳/۲۵

سلوک عرفانی در کشف‌الاسرار

مریم شیرانی^۱

محسن محمدی فشارکی^۲

سید علی اصغر میرباقری فرد^۳

چکیده:

نوبت سوم کشف‌الاسرار به منزله یکی از تفاسیر ادبی - عرفانی همواره مورد توجه بوده است. میبیدی در این نوبت استنباط‌های عرفانی از آیات قرآن را با زبان ادبی بیان کرده است. در بعضی از قسمت‌های این نوبت میبیدی به موضوع حال و مقام یا ترتیب مراحل سلوک اشاره کرده است. پیگیری این اشارات می‌تواند نظر میبیدی را درباره مراحل سیر و سلوک عرفانی آشکار کند. از این رو لازم است همه اشارات میبیدی درباره سالک و مقامات سلوک، و نیز عبارات او درباره موضوعاتی که در طریقت عرفانی نقش دارند، استخراج و تحلیل شود و سپس، درباره مراحل سلوک، مقدمات، اقسام و مراتب هر مرحله تحقیق شود. بدین منظور، این مقاله بر آن است مراحل سلوک و کمال معنوی انسان را در نوبت سوم کشف‌الاسرار برشمارد و پیوند میان این مراحل را با آیات و اصطلاحات قرآنی بررسی کند. نتیجه حاصل از این پژوهش، افزون بر این که ترتیب مراحل سلوک را از دیدگاه یک مفسر عارف نشان می‌دهد، ریشه‌های قرآنی عرفان اسلامی را نیز تبیین می‌کند.

کلید واژه‌ها:

قرآن، تفسیر کشف‌الاسرار، نوبت سوم، مراحل سلوک.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

^۱ - دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان، ایران. نویسنده مسئول:

maryam.shirani@yahoo.com

^۲ - دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان.

^۳ - استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان.

پیشگفتار

زیرساخت همه متون عرفان اسلامی نص قرآن و احادیث است. هنگام بررسی بسیاری از این متون، زمینه قرآنی آنها به واسطه شگردهای ادبی یا اشارات ضمنی آشکار می‌گردد اما کشف الاسرار بدان دلیل که در درجه اول یک متن تفسیری است، این قابلیت را دارد که سرچشمه مباحث عرفانی را به طور مستقیم و بی‌واسطه نشان دهد. رشیدالدین ابوالفضل میبدی (عارف سده ششم) از دسته عارفانی است که در نگارش تفسیر عرفانی مقام والایی دارد. او در کشف الاسرار، مخصوصاً در النوبه الثالثه این کتاب، یکی از بهترین متون تفسیر عرفانی را از نظر زبان ادبی و محتوای عرفانی آفریده است. این کتاب حاصل نگرش سه بعدی میبدی بر قرآن است؛ وی نخست آیات را ترجمه تحت اللفظی کرده، بار دیگر به شیوه عامه مفسران به تفسیر آیات پرداخته و سرانجام آیات را «بر لسان اهل اشارت و بر ذوق جوانمردان طریقت» تعبیر کرده است (نک: میبدی، ۱۳۸۰: ۱۳-۱۵). نگاه عرفانی میبدی به قرآن موجب شده تا وی تعالیم و دیدگاههای عرفانی خود را در قالب تفسیر بیان کند. میبدی این دیدگاهها را به مناسبت آیات آورده و به همین دلیل نظم و انسجامی که در متون تعلیمی عرفانی مانند طبقات الصوفیه انصاری یا رساله قشیریه وجود دارد، در این متن دیده نمی‌شود. اما دقت نظر میبدی در تبیین مفاهیم عرفانی و نیز احاطه او بر این مباحث نشان می‌دهد که میبدی به مراتب والایی از سلوک عرفانی دست یافته و کوشیده مخاطبان خود را نیز از خلال این تفسیر ادبی - عرفانی به سوی معرفت هدایت کند. برداشتهای عرفانی میبدی از آیات قرآن و همچنین چگونگی بیان این برداشتها، در نگاه اول خواننده را با یک متن اشاری روبرو می‌کند اما با مطالعه دقیق و جامع نوبت سوم، وجه تعلیمی و عبارتی این متن جلوه‌گر می‌شود، به گونه‌ای که با کنار هم قرار دادن سخنان پراکنده میبدی می‌توان مراحل طریقت را از دیدگاه او مرتب کرد.

کشف الاسرار همواره از جنبه‌های مختلف زبانی، ادبی و محتوایی مورد توجه پژوهشگران بوده است و مقالات، رسالات و کتابهای متعددی درباره این متن ارزشمند نگاشته شده است (نک: مرتضایی، ۱۳۸۹: ۱۵۹ به بعد). اما تا کنون این متن از نظر تعیین سیر عرفانی میبدی بررسی نشده است. این مقاله بر آن است تا بر اساس نوبت سوم تفسیر کشف الاسرار به دو پرسش پاسخ دهد: الف) نگاه عرفانی میبدی چقدر با منشأ قرآنی آن نزدیکی دارد؟ ب) ترتیب مراحل سلوک از دیدگاه میبدی چگونه است؟

۱- سلوک و سالک از نگاه میبیدی

بررسی متون عرفانی تا سده هفتم نشان می‌دهد که درباره تعداد مراحل سلوک میان عارفان اختلاف نظر وجود داشته است. به گونه‌ای که تعداد این مراحل میان سه تا دهها هزار مرحله متغیر است. هر یک از عارفان بر اساس دریافتهای خود منازل و مراحل این سفر انفسی را برشمرده‌اند. میان عارفان درباره ترتیب و حتی نامگذاری مراحل سیر و سلوک هم اتفاق نظر وجود ندارد (نک: دهباشی و میرباقری، ۱۳۸۶: ۲۰۵ به بعد).

میبیدی نیز مانند دیگر عارفان با توجه به تجربه و دریافت خود، درباره مراحل سلوک عرفانی به طور پراکنده سخن گفته است. او برای مراحل سیر و سلوک بیشتر از واژه «مقام» استفاده کرده و همه مفاهیمی را که به نوعی در حرکت سالک به سوی معرفت نقش دارند، به عنوان مقام در نظر گرفته است. به عبارتی، میبیدی برای ترسیم این سفر باطنی از فرائض و عبادات، اصطلاحات عرفانی و همچنین به اقتضای تفسیر، از کلمات قرآنی بهره گرفته است.

میبیدی به گذرا بودن، و تکرار احوال اشاره کرده و آن را با «ابداء و اعادت» در آیه «أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ» مطابقت داده است. او دوگانه‌هایی چون «خوف و رجا، هیبت و انس، غیبت و حضور، سکر و صحو، فنا و بقا» را از احوال دانسته است (نک: میبیدی، ۱۳۷۱: ۳۹۷/۷).^۱ همچنین، اختلاف میان عراقیان و خراسانیان را بر سر حال یا مقام بودن «رضا» مطرح کرده اما جانب هیچ یک را نگرفته است. به طور کلی در کشف‌الاسرار، مباحثی چون تفاوت حال و مقام، و حال یا مقام بودن رضا معنی ندارد. میبیدی، به قید و بندها و محدوده‌هایی که عارفان دیگر مخصوصاً در متون تعلیمی عرفانی معلوم کرده‌اند، هیچ توجهی نداشته است. او همه مفاهیم عرفانی را مقام دانسته و تنها مرزبندی او در این باره آن است که مقامها را به دو قسم اصلی، دسته بندی کرده است؛ دسته‌ای از مقامها مقدمات دسته دیگرند. توبه، صبر، خوف، زهد، فقر و محاسبه از مقدمات هستند یعنی «در نفس خود مقصود نیستند». در مقابل، مقاماتی چون محبت، شوق، رضا، توحید، توکل و شکر از دسته مقاصد و نهایت هستند یعنی «این همه به نفس خویش مقصودند، نه برای آن می‌باید تا وسیلت کاری دیگر باشد» (نک: ۲۴۵/۷-۲۴۶).

نکته قابل تأمل دیگر آن است که میبیدی اهل طریقت را «سالک» نخوانده و حتی واژه «رونده» را نیز تقریباً همه جا در تقابل با «برده» یا «ربوده» به کار گرفته و نه به معنی کسی که وارد سلوک عرفانی شده باشد. او در این باره واژه «بنده» را جایگزین کرده است. این نکات که معمولاً از نظر

^۱ - به دلیل تکرار ارجاع به این منبع، از این پس فقط شماره جلد و صفحه ذکر می‌شود.

پژوهشگران دور مانده، نشان می‌دهد که میبدی، با نگاهی فراگیر و ذهنی آزاده، همه مؤمنان به اسلام را در دایره عرفان پذیرفته است. به اعتقاد او همه بندگان مؤمن، کم و بیش از سیر باطنی باخبر و برخوردارند و برای میبدی این تمایلات روحی هر چند اندک، محترم و باارزش است. از سوی دیگر از نگاه او هر مفهومی که بنده را یک قدم از خود دور و به خدا نزدیک کند از مقامات عرفانی به شمار می‌آید.

- میبدی، با یک تمثیل نشان داده که همه مراحل سلوک در «اسلام» ریشه دارد؛ «[اسلام] بر مثال سرایی است که راه گذر آن بر چهار درگاه است، و از پس آن درگاهها، چهار قنطره است، و پس آن قنطره‌ها درجات و مراتب است، تا درگاهها و قنطره‌ها باز نبرند به درجات و مراتب نرسند» (۲۸/۳). «چهار درگاه» عبارت است از: ادای فرایض، اجتناب محارم، تکیه کردن بر ضمان الله در کار روزی، و صبر کردن بر بلاها و رنجها. «چهار قنطره» نیز عبارت است از: رضا، توکل، شکر، و اخلاص. هنگامی که بنده این هشت مرحله را پشت سر گذاشت، به مرحله مراتب و درجات می‌رسد. کلمه «درجات» از عبارت «لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ» (الانفال/۴)، گرفته شده است. میبدی از این درجات سخن نگفته و آن را وابسته به شایستگی بنده و خواست خداوند دانسته است. بنابراین از نگاه میبدی، نقطه شروع سفر عرفانی از سرای اسلام است و نهایت آن نامعلوم و درباره هر بنده متفاوت است. هنگامی که بنده مؤمن در اعتقاد به اصول توحید، نبوت و معاد راسخ باشد، طاعاتی چون نماز، روزه، حج و... را از سر صدق انجام دهد، از محارم اجتناب کند، در سختی‌ها صبر پیشه کند، به حکم خدا گردن نهد، او را در همه امور وکیل خود بداند، قدر نعمتهای خدا را بداند و در راه طاعت او به کار بگیرد، و در همه مراحل یعنی شهادت، اعمال، احوال و معرفت، همواره اخلاص داشته باشد (نک: ۲۸/۳)، بدون این که او را صوفی، سالک یا عارف بنامند، در صراط مستقیم سیر می‌کند. همه این مواردی که میبدی برشمرده با تعالیم اولیه اسلام یکسان است. میبدی هرگز این مبانی را پیچیده یا نامفهوم تبیین نکرده و از مخاطب نیز توقعی بیش از عمل به کتاب و سنت نداشته است. او ترقی در درجات بالاتر و کیفیت این ترقی را بر عهده بنده نهاده است. به عبارتی، بنده‌ای که هشت مرحله اصلی را گذرانده، مسلماً ادامه راه را نیز تا مراتبی از معرفت طی خواهد کرد.

با تکیه بر سخنان پراکنده میبدی درباره مفاهیم دیگر و همچنین مقدمات و نتایج این مفاهیم، می‌توان مقامات دیگری را نیز در میان این مراحل افزود یا این ترتیب را تغییر داد. به طور مثال، طبق این توالی، صبر و رضا پیش از توکل قرار دارد، در حالی که با توجه به سخنان دیگر میبدی، باید بعد از توکل بیاید. بدین ترتیب طرح کلی میبدی درباره مراحل سلوک عرفانی به شرح زیر به دست می‌آید:

۱-۱- ایمان

میبدی بر اساس آیه «وَ إِذَا سَمِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ الرَّسُولُ...» (المائده/۸۳)، بر وجود هر سه رکن ایمان یعنی تصدیق، اقرار و عمل تأکید کرده است (۲۱۴/۳). گفتنی است تأکید بر هر سه رکن ایمان از اعتقادات اهل حدیث است و این گروه در بعضی موارد با اشاعره اختلاف دارند مثلاً اشعریان ارزش عمل را از مفهوم ایمان خارج کرده و ایمان را یک حقیقت قلبی دانسته‌اند (نک: آمدی، ۱۴۱۳: ۲۶۹). البته به اعتقاد میبدی ایمان برای همگان قابل حصول نیست و تنها کسانی در گروه مؤمنان قرار می‌گیرند که خداوند در روز ازل آنها را انتخاب کرده باشد. پیش از آن که عالم و آدم خلق شود، خداوند به عنایت ازلی، به ایمان مؤمنان گواهی داد (نک: ۷۸۸/۱). به عبارت دیگر، ایمان موهبتی است و حکم آن مانند حکم «میراث» است یعنی از خزانه حق، بدون کسب، بی‌سبب، و بی‌علت به مؤمنان عطا شده است (۴۲۸/۲). مؤمنان، برگزیدگانی هستند که از روز ازل «اصطفائیت» یافتند. از همان ابتدا مورد نظر لطف حق قرار گرفتند و در ابد نیز به هدایت خواهند رسید. شیاطین به هیچ وجه نمی‌توانند در ایمان این گروه رخنه کنند زیرا مؤمنان «عزیز کردگان» خدا هستند و همواره در پناه رعایت و نصرت او به سر می‌برند (نک: ۱۵۲/۲).

با توجه به آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ» (النساء/۱۳۶) ایمان بر اساس شیوه حصول، دو گونه یا دو مرتبه دارد: برهانی و عیانی؛ «برهانی از راه استدلال است، عیانی یافت روز وصال است. برهانی استعمال دلائل عقول است، عیانی رسیدن به درجات وصول است. می‌گوید از روی اشارت: ای شما که ایمان برهانی به دست دارید، بکوشید تا به ایمان عیانی رسید. ایمان عیانی چیست؟ به چشم اجابت فرا مجیب نگرستن، به چشم انفراد فرا فرد نگرستن، به چشم حضور فرا حاضر نگرستن، به دوری از خود نزدیکی حق را نزدیک بودن، و به غیبت از خود حضور وی را به کرم حاضر بودن» (۷۴۰/۲).

ایمان رسول از راه وصال و به واسطه مشاهده و عیان حاصل می‌شود و ایمان عامه مؤمنان از راه استدلال و برهان به دست می‌آید (۷۸۸/۱). این برهان که میبدی در جای دیگر آن را همان «سنت» دانسته، می‌تواند مؤمن را به ایمان عیانی برساند. مؤمن با بهره از چراغ سنت که در پیش او افروخته شده و نیز با مدد از نور چراغ ایمان که به واسطه سنت در دل او تابان است، در راه حق حرکت می‌کند (نک: ۷۹۱/۲).

۱-۲- توبه

توبه به معنی بازگشت بنده از عصیان به طاعت، و در مراتب بالاتر رجوع از خود به سوی خداوند است. به طور کلی، حقیقت توبه «پشیمانی است که در دل پدید آید، دردی که از درون سینه

سر برزند، آتش خجل در دل وی افتد، آب حسرت از دیده فرو ریزد، نبینی شاخی که در یک سر آن آتش زنی، از آن دیگر سر، آب قطره قطره می چکد» (۹۷/۴). به گفته میبیدی، توبه مقدمه آتش دوزخ است و از قعر دوزخ و از سوی حق، آمده تا بنده آنچه قرار است فردا از آتش بر او برسد امروز، خود به آب دیده با خود بکند (نک: ۴۵۳/۲).

توبه شروطی دارد که تائب بعد از رعایت این شروط می تواند به عفو الهی امیدوار باشد: «اول پشیمانی در دل است، پس عذر بر زبان، پس بریدن از بدی و بدان»، همچنین بریدن از طعام، شراب، خواب و مال. به عبارت دیگر، «از همه موجودات دل بر گیرد و روی در حق آرد. هر خون و گوشت که بر هفت اندام دارد به ریاضت فرو گذارد» (همان جا).

میبیدی در تفسیر آیه «وَ أَنْ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ» (هود/۳)، معتقد است استغفار با توبه مترادف است و پیاپی آمدن این دو کلمه به قصد تأکید بوده است تا «از گناهان بیرون آبی چنان که مار از پوست، آن گه اعتقاد کن که نجات تو نه به توبه است که به کرم و فضل او است جل جلاله» (۳۵۹/۴). بنابراین، توبه و استغفار مراتب مختلف از یک مفهوم را نشان می دهند: اول، استغفار کردن به منظور پاک شدن از گناه؛ و دوم، توبه از این اعتقاد که استغفار موجب پاک شدن می شود زیرا این کرم و اراده حق است که اگر بخواهد استغفار بنده را می پذیرد و گناهانش را پاک می کند. استغفار راه عبادان، و توبه طریق عارفان است. میبیدی، مراتب توبه را در جای دیگر، کامل تر بیان کرده است:

مرتبه بالای توبه، «انابه» است. انابه در لغت یعنی «بازگشت بعد از بازگشت»، و در اصطلاح عرفانی «بازگشت بنده است با خداوند به دل و همت»، در حالی که توبه «بازگشت بنده است از معصیت با طاعت». انابت یعنی «از وادی نفاق به قدم صدق به وادی سکینت آمدن، و از وادی بدعت به قدم تسلیم به وادی سنت آمدن، و از وادی تفرق به قدم انقطاع به وادی جمع آمدن. و از وادی دعوی به قدم افتقار به وادی تفرید آمدن، از وادی خرد به قدم فاقه با حق آمدن» (۱۶۴/۱۰).

میبیدی بیش از این درباره انابت سخن نگفته و در جای دیگر (۴۴۰/۸-۴۴۱)، نیز که اقسام انابه را برشمرده، در اصل، انابه را به معنی توبه به کار برده است. با توجه به سخنان پراکنده میبیدی درباره اقسام توبه می توان توبه را بر چهار قسم دانست:

۱) توبه بیگانگان یا «انابت توحید»: خداوند در آیه «وَ أَنْبِئُوا إِلَى رَبِّكُمْ وَ أَسْلِمُوا لَهُ»، دشمنان و بیگانگان را به این انابت خوانده است. نشان این مرتبه از توبه آن است که بنده به اقرار زبان و اخلاص دل خدا را یکی داند.

۲) توبه عوام: توبه عامه مؤمنان از زلت و معصیت به طاعت است. حد نظرشان تا افعال است و عبارت «اعوذ بعفوک من عقابک» اشاره به این قسم است.

۳) توبه خواص یا «انابت عارفان»: یعنی «در همه حال به همه دل به الله گشتن. قال الله تعالی: وَ مَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ». خواص از غفلت توبه می‌کنند و از رؤیت طاعت به رؤیت توفیق روی می‌آورند؛ یعنی به جای دیدن طاعت خود توفیق حق را می‌بینند. همان گونه که گفته شد، میبیدی این دو مرتبه را با واژه‌های استغفار و توبه نیز بیان کرده است. عبارت «اعوذ برضاک من سخطک» اشاره به این است که میدان نظر خواص، صفات حق است.

۴) توبه خاص الخاص یا «انابت پیامبران»: خاص الخاص از ملاحظه اوصاف بشریت توبه می‌کنند و از مشاهده توفیق نیز برتر می‌روند و فقط به مشاهده «موفق» می‌پردازند. محل نظر این دسته از تائبان، جلال ذات است و عبارت «اعوذ بک منک» اشارت به نظر آنها است. از این رو، «جز از پیغامبران کس را طاقت این انابت نیست» (نک: ۵۲۸/۶-۵۲۹، ۴۴۰/۸-۴۴۱).

بنا بر آنچه درباره توبه و انابه در کشف‌الاسرار آمده است، می‌توان گفت مراتب پایین توبه در سلوک عرفانی تأثیر چندانی ندارد و تا پیش از ورود به طریقت کارآمد است اما هنگامی که سالک با این نشان، راه اصلی را یافت، تازه مراحل سلوک او آغاز می‌شود. البته انابه و دیگر مراتب بالای توبه، بعد از راه یافتن به طریقت عرفانی مورد توجه قرار می‌گیرد.

۱-۳- تقوا

کلمه «تقوی» و مشتقات آن از واژه‌های پرکاربرد در قرآن است. میبیدی، وجود تقوا را از آغاز تا پایان مراحل سلوک ضروری دانسته زیرا تقوا سر همه طاعتها، اصل همه هنرها و مایه همه خیرها و شایستگی‌ها است (۱۰/۴). همان گونه که مسافر از تهیه زاد و توشه سفر ناگزیر است، سالک راه حقیقت نیز باید ابتدا توشه تقوا برگیرد سپس قدم در راه بگذارد (نک: ۳۸۳/۵).

عبارات میبیدی درباره تقوا نشان می‌دهد که مفهوم تقوا از نظر او با معنی ظاهری این کلمه، یعنی ترسیدن و احتراز از عذاب دوزخ به واسطه ترک معاصی و انجام عبادات، تفاوت چندانی ندارد (نک: طریحی، ۱۳۷۵: ۴۵۱/۱ و قس: ۴۱۶/۲، ۲۴/۳، ۱۰/۴، ۳۶۰/۵). در کشف‌الاسرار آنچه تقوا را وارد سلوک می‌کند نتیجه حاصل از این خوف است که میبیدی آن را با عبارت «پاکی دل از هر چه دون حق»، بیان کرده است. در واقع معنی ظاهری تقوا (خوف بازدارنده، رعایت امر خدا و مخالفت نفس) مقدمه‌ای است برای دست یافتن به مفهوم حقیقی تقوا که پاکی دل از غیر حق است. بنابراین سالکی که قصد دارد توشه تقوا را فراهم کند باید «پاسبان دل» خود باشد و بدین منظور سه چیز به جای آرد: «خویشتن را با دست امانی ندهد، و از هر چه ناپسند بپرهیزد، و یک طرفه العین از حق غافل نباشد» (۳۶۰/۵).

تقوی بر سه قسم است: ۱) تقوای ظالمان: تقوای عقوبت اندر صبر کردن از معاصی، چنان که

گفت: وَ اتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ؛ (۲) تقوای مقصدان: تقوی اندر شکر نعمت، چنان که گفت: وَ اتَّقُوا رَبَّكُمْ؛ (۳) تقوای سابقان: تقوی به رؤیت وحدانیت بی اعتبار ثواب و عقاب، چنان که گفت: اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ (نک: ۲۳۸/۲).

اهمیت موضوع تقوا در کشف الاسرار از سخنان میبیدی درباره ثمرات تقوا بخوبی آشکار شده است. این ثمرات به این دنیا یا به آخرت محدود نمی شود بلکه برکات و نتایج تقوا در دو دنیا متقیان را در برمی گیرد. مهمترین این نتایج عبارت است از:

- بر اساس آیه «یا ایُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ یَجْعَلْ لَکُمْ فُرْقَانًا» (الانفال/۲۹)، خداوند به مؤمنانی که در همه حال ملازم تقوا هستند، «فرقان» عطا می کند. فرقان برای عالمان «علم» و برای عارفان «الهام» است. متقیان به وسیله این فرقان می توانند حق و باطل را از هم جدا کنند، «فرقان» عالم ادله شرع است و برهان روشن به بذل مجهود و کسب بندگی، و فرقان عارف نوری است غیبی و آئینه روشن به موهبت الهی و الهام ربانی...» (۳۸/۴-۳۹).

- تقوا راهی است که مؤمن را در دنیا به مقام اولیا می رساند: «معاونت بر برّ و تقوی آن است که خود بر جاده دین بر استقامت روی و سیرت بر طریقت پسندیده داری تا دیگران بر تو اقتدا کنند و بر سنن صواب بر اتباع تو راست روند» (۲۴/۳). همچنین متقیان در آخرت نیز شایسته مقام ولایت هستند: «هر که صاحب ولایت شد به تقوی شد: إن أولیاءُؤهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ»، و فردا ولایت آخرت نامزد کسانی است که ایشان را متقیان خوانند: وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِینَ» (۳۶۰/۵).

- با توجه به آیات ۱۰۱ تا ۱۰۳ آل عمران، یکی از ثمرات دست یافتن به تقوا، رسیدن به «توکل و استسلام» است که خود مقدمه کسب درجات بالاتر در دنیا و نیز رسیدن به نعیم اخروی است (نک: ۲۳۸/۲).

۱-۴- اعتصام

خداوند همه مؤمنان را به اعتصام امر کرده است: «وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا» (آل عمران/۱۰۳). بنابراین، اعتصام از منازل اهل بدایت است (۲۲۲/۲). این مقام بعد از تقوا حاصل می شود و خود مقدمه دست یافتن به تفویض، توکل و استسلام است. بر اساس آیات قرآن، اعتصام سه ضرب است: «ضرب اول، دست به توحید زدن، چنان که گفت: فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى. دیگر، دست به قرآن زدن و به آن کار کردن، و هو قوله تعالی: وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ. سدیگر، دست به حق زدن، و ذلک فی قوله تعالی: وَ مَنْ یَعْتَصِم بِاللَّهِ. این حق اعتصام است، و هر حقی را حقیقتی است. حقیقت این، دست اعتماد به ضمان الله زدن است، و دست مهر به لطف مولی زدن» (۲۳۹/۲).

۱-۵- تفویض

تفویض یعنی ترک تدبیر و وانهادن کار خود به خداوند. البته تدبیر با علم تفاوت دارد. علم مایه نور است و اگر با عمل همراه شود نور علی نور می‌شود. اما تدبیر و چاره‌اندیشی بنده برای امور خود نشانه جهل او است و موجب غفلت او از حق می‌گردد (نک: ۲۹۷/۳). بنده باید همواره در مقام تفویض باشد و تدبیر مصالح خود را به خدا واگذار کند، زیرا «در آثار بیارند که یا ابن آدم، دو کار عظیم تو را در پیش است: یکی، امر و نهی به کار داشتن، این بر تو نهادیم، آن را ملازم باش. دیگر، تدبیر مصالح خویش، آن در خود پذیرفتیم و از تو برداشتیم، دل واز آن می‌رداز، ادبر عبادی بعلمی انی بعبادی خبیر بصیر» (همان جا).

نتیجه تفویض آن است که خداوند در دو دنیا کار بنده را می‌سازد. نمونه بندگانی که به چنین مقامی دست یافتند «مؤمن آل فرعون» بود که گفت: «وَأَفْوُضُ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ».

۱-۶- توکل

درباره مفهوم توکل در میان اهل طریقت اختلاف نظر وجود دارد (نک: فروزانفر، ۱۳۸۸: ۳۶۱/۲-۳۶۳). گروهی توکل را ترک هرگونه کوشش تعبیر کرده‌اند و گروهی دیگر معتقدند جهد و کوشش هیچ گونه تعارضی با توکل ندارد. گروه دوم در عین پذیرش جبر کلامی، معتقدند کوشش و اکتساب لازمه سلوک است اما سالک به جای تکیه بر این اسباب باید بر مسبب اعتماد کند. میباید با گروه دوم موافق بوده است. او برای تبیین این که توکل برتر است یا کسب، سخن «ابن سالم» را نقل کرده است. به گفته ابن سالم، توکل حال رسول الله و کسب سنت رسول الله است بنابراین، هر دو مفهوم بدون این که با هم تناقض داشته باشند، برای بنده لازمند (نک: ۵۶/۷). میباید در تبیین مراتب متوکلان نیز کسب و تجارت و حراثت را «سنت شریعت» خوانده (۲۴۵/۵) و با نقل یک تمثیل، به رد گروه اول پرداخته است: «از روی شریعت اگر کسی در غاری نشیند که راه گذر خلق بر وی نبود و آنجا گیاه نبود، گوید توکل می‌کنم این حرام است که وی در هلاک خویش شده و سنت حق سبحانه و تعالی در کار اقسام و ارزاق خلق بندانسته» (۲۴۵/۵). البته این مکتسبان باید از اسباب بگذرند و روزی خود را از مسبب الاسباب ببینند زیرا «در این توکل، اسباب در میان دیدن رواست اما با اسباب بماندن خطاست» (۲۴۵/۵). درجه بالاتر توکل یعنی توکل خاص از آن راضیان و صدیقان است. این گروه در بند اسباب و مسبب نیستند زیرا به مرتبه جمع رسیده‌اند و «همه یکی را ببیند و یکی را شناسند، دیگران کار به او سپارند و ایشان خود را به او سپارند، دیگران از او خواهند و ایشان خود او را خواهند، دیگران به عطا آرام گیرند و ایشان به معطی آرام گیرند» (۲۴۷/۵). بنابراین به اعتقاد میباید توکل عرفانی یعنی آرام گرفتن به معطی و اعتماد کلی به او.

توکل مقام والایی است که بندگان بلند همت بدان دست می‌یابند. «درجه‌ای است که دست هر بی‌قدری بر قد او نرسد و بصر هر مختصر همتی او را درنیابد» (۱۵۰/۱۰). آنچه موجب بزرگواری مقام توکل و بلند همتی متوکلان شده، عزت موکل است: «توکل بر کسی باید کرد که او به عزیزی معروف باشد تا به عزوی عزیز گردد. می‌گوید: وَ تَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ، و نگر تا اعتماد بر کسی نکنی که امروز هست و فردا نه، اعتماد بر پادشاهی کن که تغییر و تبدیل و زوال را به دامن جلال او راه نه، وَ تَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ» (۱۵۳/۴).

متوکلان به طور کلی، در دو مرتبه عام و خاص قرار می‌گیرند؛ متوکلان عام کسانی هستند که با دیدن اسباب کسب به وجود مسبب الاسباب پی می‌برند و سپس به او اعتماد و توکل می‌کنند. اینان مورد خطاب عمومی در آیه «وَ مَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ» (۱۵۰/۱۰) و مصداق سخن موسی (ع) به قوم خود هستند که فرمود: «وَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ» (۳۲۵/۴). در حالی که متوکلان خاص، از تفرقه گذشته‌اند و اسباب و مسبب را یکی می‌دانند.

۱-۷- استسلام

اصطلاح «استسلام»، از واژه «اسلام» گرفته شده و با آن پیوند دارد. به اعتقاد میبدی، بزرگترین نعمتی که به آدمی داده شده، نعمت اسلام است و «بهترین تخمی که در سینه بندگان ریختند تخم اسلام است» (۴۷۴/۱۰).

مفهوم اسلام، از شرک رستن و به ایمان پیوستن است. همه کسانی که از شرک به ایمان روی می‌آورند، در پناه اسلام قرار می‌گیرند. بنابراین اسلام یک اصطلاح عام و پایین‌ترین درجه دین است. خواص از این درجه گذشته‌اند و به مقام استسلام رسیده‌اند. اسلام درجه عوام و تائبان است، اعتصام درجه اولیا، و استسلام مقام انبیا و صالحان است (نک: ۲۲۲/۲). استسلام یعنی از خود رستن و به حق پیوستن؛ «خود را بر درگاه عزت حق بیفکندن و وی را منقاد بودن، و به حکم وی راضی شدن، و به آن اعتراض نیاوردن، و از آن اعراض نکردن و آن را تعظیم نهادن، و شکوه داشتن» (۵۹/۲).

به عبارت روشن‌تر، استسلام، حقیقت اسلام است: «اسلام حق است و استسلام حقیقت، و لکل حق حقیقه». اسلام شریعت است و استسلام طریقت. منزل‌گاه اسلام صدر است، و منزل‌گاه استسلام دل. اسلام چون تن است و استسلام چون روح. تن بی‌روح مردار است، و روح بی‌تن نه به کار است» (۱۹۷/۲).

میبدی برای تبیین دقیق‌تر جایگاه استسلام، منازل اسلام را برشمرده و استسلام را غایت اسلام معرفی کرده است: «اول، منزل اعتراف حقن دماء و اموال است، شمشیر از گردن بردارد، و مال وی

بر وی ننگه دارد، اگر موافق باشند یا منافق، متبع یا مبتدع. منزل دیگر، اعتراف است با اعتقاد درست و اتباع سنت و وفای عمل. سوم منزل اسلام، استسلام است و این غایت کار است، و پسندیده‌ی الله است، و معرفت را پناه است» (۶۰/۲). هنگامی که بنده به استسلام دست یابد، از وسائط مستغنی، و به حق قائم می‌شود (نک: ۲۳۸/۲).

۱-۸- صبر

صبر در لغت به معنی شکیبایی است و در تعالیم عرفانی منظور از صبر «تجرع البلوی من غیر دعوی، زهر بلا چشیدن و آن‌گه از دعوی دم در کشیدن» یا «اسرار المحنة و اظهار المنه» است (نک: ۱۷۲/۹). بنابراین رنج و بلا با مفهوم صبر ارتباط نزدیکی دارد؛ معمولاً صبر هنگام بلا و سختی معنی می‌یابد. اما به گفته بزرگان این پایین‌ترین درجه صبر است: «بلینا بفتنته الضراء فصرنا و بلینا بفتنته السراء فلم نصبر» یا «یصبر علی البلاء کل مؤمن و لا یصبر علی العافیة الا الصدیق» (۱۳۵/۸).

با توجه به این اقوال، درجه والای صبر به هنگام راحتی و عافیت آشکار می‌شود: «آسان کاری است بر بلا و شدت صبر کردن؛ مرد مردانه آن است که بر نعمت و عافیت صبر کند، حق آن بشناسد، شکر آن بگزارد، از تنعم و هوای باطل بپرهیزد، و توان و داشت آن از حق ببند نه از خود، و روزگار عافیت و نعمت در طاعت الله به سر برد، و از طاغیان و باغیان و بطرگرفتگان در نعمت حذر کند که رب العزة در حق ایشان می‌فرماید: فَأَمَّا مَنْ طَغَى، وَ آثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا، فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى» (همان جا). نمونه بارز کسانی که در روزگار نعمت و عافیت، بی‌صبری و طغیان پیشه کردند «نمرود، قارون، فرعون و هامان» است که به سزای این بطر و کفران، غرقه دریای هلاک شدند (نک: ۲۷۵/۱۰).

میبدی بر پایه سخنی از «ابوبکر» صبر را نتیجه توکل دانسته است. ابوبکر، صبر کردن بر بیماری و رنجی را که خداوند اراده کرده بر درمان طیب ترجیح داده است. میبدی از این حکایت چنین نتیجه گرفته: «صبر کردن بر رنج و احتمال کردن و به دفع آن مشغول نابودن از توکل است، همان است که جای دیگر گفت: وَ دَعِ أَذَاهُمْ وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ، هر که بر رنجهای صبر کند و نالد او را هم مقام متوکلان است هم مقام صابران و در روش دین داران دو مقام از این عزیزتر نه‌اند. رب العالمین متوکلان را می‌گوید: إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ، و صابران را می‌گوید: إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ» (۲۴۷/۵). مقایسه سخن ابوبکر با حکایت موسی در صفحه قبل (۲۴۶/۵)، نشان می‌دهد که از نظر میبدی صبر جایگاهی بالاتر از توکل دارد. موسی به خداوند توکل کامل داشت اما به خواست خدا پس از خوردن دارو شفا یافت. کسانی که در مقام توکل هستند مانند موسی به خدا توکل دارند اما هم اسباب را می‌بینند و هم مسبب را، در حالی که صابران چون ابوبکر به مقام جمع رسیده‌اند یعنی در

عین توکل، در بلاها صبر می‌کنند و شکایتی هم ندارند.

۱-۹- رضا

مفهوم رضا با توجه به نوع خواسته‌بندگان آشکار می‌شود: کسانی که در پی نعمتهای دنیا هستند از ثواب عقبی بازمی‌مانند؛ بندگان که هم دنیا و هم عقبی را طلب می‌کنند، خداوند از آنها دریغ نمی‌کند؛ افزون بر این دو گروه، کسانی هستند که «حقیقت رضا بشناختند، و به حکم خدای تن در دادند، و تقدیر وی پسندیدند، و از ثنای الله باز سؤال از وی نپرداختند، نه تعرض دنیا کردند و نه عقبی خواستند، رب العالمین در حق ایشان می‌گوید: من شغله ذکری عن مسئلتی اعطیته افضل ما اعطی السائلین» (۵۵۰/۱). به عبارت دیگر خواسته‌اهل رضا، خواسته‌حق است. آنها در هنگام بلا و بیماری از خداوند طلب عافیت نمی‌کنند، اگر در آفتاب باشند آرزوی سایه نمی‌کنند و همواره نسبت به آنچه خدا برایشان حکم کرده، رضایت دارند. اهل رضا معتقدند سؤال، نشان اعتراض به خدا و اعتراض از حکم او است و بدان معنی است که بنده خواست خود را به خواست الله بیفزاید (نک: ۷۶۴/۳)، در حالی که هیچ کس نمی‌تواند در برابر حکم از پیش تعیین شده‌ی خداوند اعتراض کند یا آن را تغییر دهد: «لا راد لقضائه و لا ناقض لامره» (۲۲۰/۵). با این توضیحات، حقیقت رضا آن است که «بنده سر بر تقدیر نهد و زبان اعتراض فرو بندد، که بر هیچ وجه بر حکم خدای اعتراض نکند» (۲۸۰/۲).

در کشف الاسرار مفهوم رضا با تسلیم پیوند دارد. البته در این متن تسلیم بیشتر مفهوم کلامی دارد تا عرفانی. از این رو مفهوم رضا نیز تا حدی بار عرفانی خود را از دست داده است. تسلیم یعنی رد کردن عقل و خرد در مباحث اعتقادی و خداشناسی، و پذیرش بی‌چون و چرای مبانی دین و سکوت در برابر ابهامات و پرسش‌های احتمالی. به اعتقاد میدی سلامت در تسلیم است. فرآهلی سنت نیز بدان دلیل است که راه تسلیم را در پیش گرفته‌اند؛ «آن دین که جبرئیل به آن آمد و مصطفی با آن خواند، و قرآن به آن آمد، و بهشت به آن یافتند، و ناجیان به آن رستند، تسلیم است آن کار که الله بدان راضی، و بنده به آن پیروز، و گیتی بدان روشن، تسلیم است، راه تسلیم، راه تسلیم...» (۵۶۲/۱).

به گفته‌ی میدی، اهل سنت، تسلیم بودن را از پیامبر (ص) آموختند. پیامبر بدون این که به دنبال دلیل عقلی باشد، سخن جبرئیل را پذیرفت. در مقابل، «پیچیدن» - و نه تقصیر - موجب گمراهی قوم بنی اسرائیل، ابلیس و بلعم باعور شد: «تقصیر را روی هست و پیچیدن را روی نیست، تقصیر از بیچارگی است و پیچیدن از شوخی، بیچارگی صفت آدمی است و شوخی نشان بیگانگی» (همان‌جا).

۱-۱۰-۱- یقین

پیامبر (ص) درباره یقین فرمود: «خیر ما القی فی القلب الیقین و الیقین الایمان کله و ان الله تعالی بقسطه و عدله جعل الروح و الفرح فی الیقین و الرضا و جعل الهمّ و الحزن فی الشک و السخط». بر اساس این حدیث، یقین حصن ایمان و مایه فراغت و شادی است (نک: ۶۰۳/۱۰).

میبدی، ضعف یقین را صعب‌ترین بیماری دانسته (نک: ۲۰۵/۶) و از نظر او این بیماری «نابینایی حقیقی» است که آن را چنین وصف کرده است: «نابینای بحقیقت او است که نه دیده عبرت دارد، تا از روی استدلال به آیات آفاق نظر کند، نه دل فکرت دارد تا در آیات انفس تأمل کند، نه بصیرت حقیقت دارد تا به نور فراست مکاشفات اسرار غیبی بیند» (۳۸۱/۴). در مقابل، بینایی حقیقی رسیدن به مرتبه‌ای از یقین است. بینا کسی است که «به علم الیقین شواهد افعال نگرَد که اَوْ لَمْ یَنْظُرُوا فِی مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ، باز به عین الیقین حقائق صفات بیند که أَفَلَا یَتَذَبَّرُونَ الْقُرْآنَ، باز به حق الیقین جلال ذات بیند که أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ» (همان جا).

۱-۱۱- شکر

شکر و حمد بنده در برابر نعمت‌های بیشمار پروردگار قدرشناسی او را نشان می‌دهد. البته بنده حقیرتر از آن است که بتواند شکر نعمتهای خداوند را آن گونه که شایسته او است به جا آورد. بر اساس سخنی از داود (ع) شکر خود نعمتی است که شکر دیگری را واجب می‌کند. رسیدن به چنین باوری همان حقیقت شکر است: «روی ان داود (ع) قال: یا ربّ کیف اشکرک و شکرى لک تجدید منه منک علی، فقال: یا داود الآن شکرنتی» (۲۳۳/۵). افزون بر این، در تعاریفی که میبدی از شکر به دست داده، انجام طاعات و ترک معاصی از ارکان مهم شکر به شمار می‌آید (نک: ۴۶۰/۱، ۷۵۷/۲).

درستی مقام شکر آن است که بجز شناخت نعمت و طاعت خداوند، دل نیز به آن شاد و خرسند باشد. بنابراین درستی مقام شکر در سه چیز است: علم، حال و عمل؛ «اول علم است و از علم حال زاید و از حال عمل خیزد. علم شناخت نعمت است از خداوند جل جلاله، و حال شادی دل است به آن نعمت، و الیه الاشارة بقوله: فَبِذَلِكَ فَلِیَفْرَحُوا، و عمل به کار داشتن نعمت است در آنچه مراد خداوند است و رضای وی در آن است. و الیه الاشارة بقوله: اَعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا» (۲۴۶/۷).

میبدی در جای دیگر، درستی و کمال شکر را به موضوع «فقر» پیوند زده است. او شادی دل را قانع بودن به نعمتی دانسته که برای پرداختن به علم و عبادت بنده را کفایت می‌کند: «بنده باید که از نعمت دنیا به قدر کفایت قناعت کند و آن قدر سبب فراغت دین داند تا به عبادت و علم پردازد و طلب قرب حضرت الهیت کند، این کمال شکر بود» (۲۹/۸).

اقسام شکر عبارت است از: شکر زبان، شکر دل و شکر تن؛ «شکر زبان آن است که پیوسته

خدای را یاد می‌کند و زبان خود به ذکر وی تر می‌دارد و چون نعمتی بر وی تازه می‌گردد الحمد لله می‌گوید... و شکر دل آن است که همه خلق را خیر خواهد و بر هیچ کس حسد نبرد و شکر تن آن است که اعضای خود همه نعمت داند و به کار آخرت مشغول دارد» (۲۹/۸-۳۰). این سه قسم، تبیین مرتبه اول شکر است. بنده در این مرتبه به اعتبار افعال خدا، شاکر است (۴۲۱/۱) زیرا بدایت شکر، حمد بر «دیدار نعمت» است. بنده با دیدن الطاف و نعمتهای الهی، در حد توان خود، خداوند را به زبان و دل شکر می‌گوید و این نعمتها را در راه بندگی و جلب رضایت او به کار می‌گیرد. به عبارت دیگر، حمد بر دیدار نعمت یعنی «از وی آزادی کردن، و نعمت وی به طاعت وی به کار بردن، و شکر وی را میان درستن تا امروز در نعمت بیفزاید و فردا به بهشت رساند و به قال (ص): اول من یدعی الی الجنۃ الحمادون لله علی کل حال» (۳۰/۱).

شکر بر «دیدار منعم» درجه اهل نهایت است. این گروه خداوند را بر مشاهده ذات شکر می‌کنند. این شاکران از خود فانی شده و به مقام جمع رسیده‌اند. میبیدی تفاوت این دو مرتبه را با دو عبارت «شکرت له» که شکر اهل بدایت است و «شکرته» که شکر اهل نهایت است، تبیین کرده است: «رب العالمین دانست که معظم بندگان طاقت شکر اهل نهایت ندارند. کار بر ایشان آسان کرد و شکر مهین از ایشان فرو نهاد. نگفت: و اشکرونی، بلکه گفت: و اشکروا لی یعنی که شکر نعمت من به جای آرید، و حق آن بشناسید» (۴۲۱/۱).

۱-۱۲- فقر

بعضی از عارفان معتقدند بدان دلیل که «غنا» صفت حق تعالی است، درباره عارف نیز غنا بر فقر رجحان دارد. زیرا کسی که مدعی دوستی خدا است باید در صفات با او موافق باشد. اما عارفان دیگر با توجه به آیات «یا ایُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر/۱۵)؛ «وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ» (محمد/۳۸)، این دلیل را رد کرده‌اند و صفت غنا را فقط سزاوار خداوند قدیم دانسته‌اند (نک: هجویری، ۱۳۸۶: ۳۱-۳۶).

مناظره «جنید» و «ابن عطا» در این باره معروف است؛ جنید فقر را برتر می‌دانست و ابن عطا غنا را ترجیح می‌نهاد. مناظره این دو عارف، اختلاف نظر مشایخ را درباره این موضوع عرفانی بخوبی نشان می‌دهد (نک: ۲۰۳/۶-۲۰۴). میبیدی، نیز با جنید موافق بوده و لذت اعتذار را بر عتاب و حساب ترجیح داده است: «... و از این عجیب‌تر و بزرگوارتر که ایشان را لذت اعتذار است از حضرت ذی الجلال، چنان که در خبر می‌آید: یؤتی بالرجل یوم القیامه فیقول الله عزوجل له عبیدی لم ازو عنک الدنیا لهوانک زویتها عنک لصلاحک و صلاح دینک» (۲۲۰/۶).

در برابر فقر پسندیده که به حق نزدیک است و رسول خدا آن را مایه فخر خود خوانده، فقر

دیگری نیز وجود دارد که مذموم است. طبق حدیثی از پیامبر (ص) این فقر مقارن کفر است: «کاد الفقر ان یكون کفرا اللهم انی اعوذ بک من الفقر و الکفر». میبیدی، فقر مذموم را نیز تبیین کرده و سالک را از آن بر حذر داشته است؛ «آن فقر که به کفر نزدیک است فقر دل است که علم و حکمت و اخلاص و صبر و رضا و تسلیم و توکل از دل ببرد تا دل از این ولایتها درویش گردد و چون زمین خراب شود. و دل چون خراب شد، منزل شیاطین گردد» (۵۸/۱۰-۵۹). بنابراین شیطان که خود از حق درویش و محروم است چنین فقری را به آدمی هم وعده می‌دهد: «الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ» (البقره/۲۶۸) و خداوند آمرزگار همان گونه که سزای او است، وعده کرم و مغفرت می‌دهد. شیطان به حرص و رغبت دنیا می‌خواند که فقر حقیقی است، و خدا به قناعت و طلب عقبی دعوت می‌کند و این عین توانگری است (نک: ۷۳۷/۱-۷۳۸).

به اعتقاد میبیدی، آیه «رَجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنِ ذِكْرِ اللَّهِ» (النور/۳۷)، صفت درویشان است؛ مردانی که کسب و تجارت، آنها را از ذکر و مهر خدا باز نمی‌دارد، همتشان از اغیار منزه، و باطنشان در شهود اسما و صفات حق مستغرق است، در راه معبود بی همراه و رفیق‌اند که اذا عظم المطلوب قلّ المساعد، اما در عوض، محبوب درگاه الهی و مورد لطف اویند. البته، برخاستن از سر دو جهان و رسیدن به چنین شأن و منزلتی، کار هر عارفی نیست. عارفی می‌تواند روشنی گوهر فقر را ببیند و سر آن را دریابد که اثری از «نور نبوت و روشنائی ولایت» به او رسیده باشد. این همان نوری است که پیامبر (ص) به واسطه آن جمال فقر را دید و سر آن را شناخت، «فقر را بر دنیا و عقبی اختیار کرد، دنیا را گفت: عرض علی ربی ان يجعل لی بطحاء مکه ذهبا، فقلت لا یا رب و لکن اشبع یوما و اجوع یوما، و از نعیم عقبی دل برداشت و چشم بر آن نگماشت، تا رب العزّه وی را در آن بستود، گفت: ما زاعَ البَصَرَ وَ ما طَغَى» (۷۶۱/۱).

میبیدی، دو عامل را در رسیدن به مقام فقر مؤثر دانسته است: اول، عنایت ازلی: «صد سال آفتاب از مشرق برآید و به مغرب فرو شود تا عارفی را به حکم عنایت ازلی دیده آن دهند که جمال فقر ببیند و عز فقر بشناسد؛ و دوم، دردی که عارف را با طلب آشنا کند «درد دین و دیدار، این طلب از طبقه جگر آزاد مردان خیزد و عز فقر که در دل‌های طالبان پدید آید به قدر درد پدید آید، هر آن دلی که آن پر دردتر و سوخته‌تر بود عز فقر در آن بیشتر نماید» (۱۶۸/۴).

مفهوم فقر عرفانی در کشف‌الاسرار میان الفاظ فقر (و درویشی)، و غنا (و توانگری) شناور است. به عبارت دیگر میبیدی، از هر دوی این واژه‌های متضاد برای تبیین یک مفهوم عرفانی بهره گرفته است؛ از یک سو فقر را بر غنا ترجیح داده و از سوی دیگر، داشتن همت برتر از کونین را عین توانگری خوانده است. این اندیشه حاصل نگاه میبیدی به «مال» است. او در طراحی مسیر

سعادت، زنجیروار، مواردی را برشمرده که به «مال» ختم می‌شود: «این سعادت آخرت در معرفت خدای است، و معرفت از نور دل است، و نور دل از چراغ توحید، و اصل این چراغ موهبت الهی است اما مادّت آن از اعمال و طاعات تن است، و طاعات از قوه نفس است، و قوه نفس از طعام و شراب و کسوت است، و طعام و شراب و کسوت عین مال است. پس مال بدین تدریج سبب سعادت ابدی است» (۳۲/۲).

بنابراین با این که میبیدی نسبت به توانگری و مال خوشبین نیست، آن را یکسره نفی هم نکرده بلکه او با حرص به مال دنیا مخالفت کرده است. به اعتقاد او زر و سیم عین دنیا نیست بلکه ظروف و اوعیه دنیا است که باید بدون دلبستگی، از آنها به مقدار کفایت و در راه دین استفاده کرد. «ای بسا کسا که دانگی در خواب ندید و فردا فرعون اهل دنیا خواهد بود که دل او آلوده حرص دنیا است. و ای بسا کسا که اموال دنیا در ملک او نهادند و فردا دل خویش باز سپارد که داغی از این دنیا بر وی ظاهر نبود» (۳۹۰/۱۰).

به اعتقاد میبیدی «سؤال ناکردن از خلق عین توکل است، و توکل مرتبت دار ایشان، و سؤال ناکردن از حق حقیقت رضا است، و میدان رضا منزلگاه ایشان» (۷۶۰/۱). دعا کردن و طلب رستگاری از خدا، برای کسانی که در مراتب پایین فقر به سر می‌برند جایز است اما آنها که به عالم تحقیق رسیده‌اند با وجود «اختلال حال و ضرورت افتقار» هرگز سؤال نمی‌کنند، نه از حق و نه از خلق. میبیدی مقام درویش را بسیار والاتر از آن دانسته که به سؤال کردن از مخلوقی دیگر، آن هم برای امور پست دنیوی، تن در دهد. نگاه میبیدی در این باره به مرز تکبر هم نزدیک شده است. او به پیروی از «واسطی»، تکبر را دو گونه «به حق و بی‌حق» یا پسندیده و ناپسند دانسته است (نک: ۷۴۹/۳)؛ تکبر بی‌حق و ناپسند تکبر توانگران بر درویشان است. اما تکبر به حق، تکبر درویشان بر توانگران است. درویشان به مرتبه توانگری دل رسیده‌اند، همتشان برتر از دو جهان است و فقط به مهر حق مشغول‌اند و هیچ توجهی به غیر حق ندارند. واسطی این تکبر را در برابر فاسقان، کافران و اهل بدعت نیز روا دانسته است. بنابراین می‌توان گفت دیدگاه واسطی نسبت به توانگران یک دیدگاه کاملاً منفی است و با نگاه منصفانه میبیدی بسیار تفاوت دارد.

۱-۱۳- دوستی

بررسی متون عرفانی نشان می‌دهد که تا قرن پنجم کاربرد کلمه محبت بیشتر از عشق بوده است اما از آن به بعد بویژه در سده‌های ششم و هفتم، کاربرد کلمه عشق چندان پررنگ شده که به عنوان نماینده عرفان اسلامی شناخته می‌شود (نک: دهباشی و میرباقری‌فرد، ۱۳۸۶: ۲۴۹-۲۵۰). البته این مرزبندی قطعی نیست و به طور مثال درباره کشف الاسرار صدق نمی‌کند. در کشف الاسرار هر دو

کلمه عشق و محبت به یک اندازه به کار رفته، همچنین میبیدی به معادل فارسی این دو کلمه توجه بیشتری داشته است. از این رو، در کشف‌الاسرار بسامد واژه «دوستی» نسبت به محبت و عشق بیشتر است. نکته دیگر درباره دوستی در کشف‌الاسرار آن است که میبیدی برخلاف دیگر عارفان به فقه اللغه «محبت» توجه نداشته و کوشیده به تفسیر و تعبیر عشق بپردازد و از بررسیهای لغوی در این باره بپرهیزد (نک: ماهیار، ۱۳۷۲: ۵۰)

دوستی، خاصیتی ازلی است که خداوند فقط در نهاد آدم خاکی قرار داد و بواسطه این خاصیت او را برتری داد. به گفته میبیدی، محبت پس از «کمال عقل و تمییز»، خلعت دیگری بود که در «ستر غیرت» به آدمی عطا شد (۴۲۵/۶). در بیان انواع دوستی، دوستی بندگان به یکدیگر، دوستی بنده به خدا و دوستی خدا به بنده را برشمرده‌اند. به اعتقاد میبیدی، دوستی بنده به همچون خودی، ارزش چندانی ندارد که «دوستی دوستی حق است، و دیگر همه وسواس است» (۱۵۵/۳).

بر اساس عبارت «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (المائده/۵۴)، دوستی خدا به بنده بر دوستی بنده به خدا تقدم دارد. میبیدی، برای تبیین تقدم عشق حق از واژه «سرایت» بهره گرفته و معتقد است، دوستی بنده ثمره سرایت دوستی حق به او است (نک: ۲۸۳/۵، ۴۴۷/۱). خداوند در روز ازل آن هنگام که «نه عالم بود و نه آدم، نه رسوم و آثار بود، و نه در دار دیار»، آدمی را به دوستی خود پسندید و آدمی پس از خلقت، محبت به خداوند را در وجود خود دریافت (نک: ۴۴۰/۱). نشان دوستی حق به بندگان، «نیابت داشتن بندگان در شکر آلاء و نعماء» است. منظور از این نیابت داشتن، ذکر «الحمد لله» است که چندین بار در قرآن آمده است (نک: ۱۱۴/۸).

عالم عشق با عوالم دیگر تفاوت دارد و مسلماً قواعد و احکام آن نیز منحصر به فرد است. «محبت سلطانی قاهر است و شرع محبت بر خلاف شرع ظاهر است. در شرع ظاهر همه لطف و رفق و نواختن است و در شرع محبت همه قهر و عنف و کشتن و خون ریختن است» (۲۶۹/۹). وقتی سخن از خون ریختن و قتل به میان می‌آید، مبحث دیه و قصاص قاتل نیز در پی آن مطرح می‌شود. در شرع محبت نیز این احکام تعیین شده اما بر خلاف شرع ظاهر، قصاص و دیه هر دو بر مقتول واجب است (۴۸۰/۱). یکی دیگر از احکام عجیب عشق، پسندیده بودن خلف وعده و منتظر گذاشتن عاشق است. مصداق بارز این حکم، حضرت موسی است؛ ابتدا خدا به او وعده سی روزه داد و سپس ده روز به آن افزود (نک: ۷۳۰/۳).

میبیدی با توجه به این احکام دشوار و غریب، کشته دوستی را هر چند سر به بالین باشد، برتر از کشته شمشیر (شهید) دانسته است (نک: ۹۵/۲). کشتگان عشق پیش از آن که به این راه وارد شوند، به شمشیر مجاهدت در راه شریعت کشته شده‌اند و سپس دوباره به شمشیر دوستی کشته می‌شوند.

بنابراین کشتگان حق مقامی برتر از کشتگان خلق دارند (۵۲۱/۱).

در کشف الاسرار، مراتب رستن از کفر تا پیوستن به حق، چنین ترسیم شده است: «او که از کفر برست به آشنایی رسید و او که از خود برست به دوستی رسید، و از آشنایی تا دوستی هزار منزل است و از دوستی تا به دوست هزار وادی» (۷۴/۱). میبیدی در جای دیگر، این مراتب را با دقت بیشتری تبیین کرده است؛ مرتبه اول، نظر در خلقت آسمان و زمین است. عوام با دیدن صنع به صانع پی می‌برند و این مرتبه «آگاهان» است. مرتبه دوم مربوط به خواص است که از عبرت به فکرت خوانده شده‌اند تا با تدبر در صفات الهی به او تقرب یابند. این مرتبه «آشنایان» است. مرتبه سوم یا مرتبه «دوستان»، به مصطفی (ص) اختصاص دارد. نظر او در نقطه جمع از صنع و صفات برتر آمد تا با وی گفتند: «ألم ترَ إلی ربِّک» (۷۸۶-۷۸۷/۱).

افزون بر این، میبیدی برای دوستی مراتب دیگری نیز برشمرده است: «دوستی سه منزل است: هوی، صفت تن؛ محبت، صفت دل؛ عشق، صفت جان» (۹۴/۲). با توجه به این عبارات معلوم می‌شود که دوستی از دیدگاه میبیدی یک لفظ عام است که بر همه مراتب و انواع این مفهوم اطلاق می‌شود. به عبارت دیگر، هوی، آگاهی، آشنایی، محبت و عشق مراتب دوستی هستند که هر یک از این مراتب ممکن است با تسامح، دوستی نیز خوانده شود.

جمع‌بندی سخنان میبیدی نشان می‌دهد که آگاهی و آشنایی قبل از دوستی حاصل می‌شود و در اصل مقدمات دوستی است. مرتبه دوستی خود دارای سه مرتبه است که هر مرتبه با توجه به محل اثر دوستی بالاتر و کامل‌تر از مرتبه قبل است. بنابراین محبت برتر از هوی، و عشق کامل‌تر از محبت است زیرا محبت در دل اثر می‌کند و عشق صفت جان است. «عشق» صفت جان است و اهمیت این مرتبه در دوستی، موجب شده تا میبیدی با برشمردن اقسام آن، به تبیین بیشتر این مرتبه بپردازد. به گفته او عشق بر سه قسم است و هر قسم با توجه به احوال عاشق نام خاصی دارد:

الف) عشق عارفان «راستی» نام دارد و آن است که «آنچه گویی کنی و آنچه نمایی داری و آنجا که آواز دهی باشی»؛

ب) قسم دیگر عشق، «مستی» والهان است. «مستی، بی‌قراری و وله‌زدگی است. گه نظر مولی دائم گردد، دل هائم گردد. گه عطا بزرگ گردد، از طاقت یافت برگذرد»؛

ج) قسم سوم، «نیستی» است که عشق بی‌خردان است. در این جا منظور از بی‌خردی، نبودن آگاهی و دانایی نیست بلکه بی‌خردی یعنی آزاد شدن از بند سکر و صحو، و یکی شدن با محبوب، «آن است که در سر دوستی شوی، نه بدین جهان با دید آبی، نه در آن جهان» (۹۴-۹۵/۲).

بلا از ملزومات عشق است. به گفته میبدی، شباهت ظاهری دو واژه «محبت» و «محنت» اتفاقی نیست بلکه این دو واژه «همبر و همسر» هستند و تفاوت در این یک نقطه، فقط برای تمیز این دو مفهوم است (۴۶۱/۶). همان گونه که عشق ویژگی آدمی است و فرشته از آن خبر ندارد، بلا نیز مخصوص آدمی است. زیرا بلا در رابطه عشق معنی پیدا می‌کند و فرشته از این معنی بی‌نصیب است (نک: ۱۲۹/۲-۱۳۰). رابطه میان دوستی و بلا رابطه‌ای مستقیم است؛ «هرکه رتبت وی عالی‌تر، بلای وی تمام‌تر. هرکه به حق نزدیک‌تر و دل وی صافی‌تر، نفس وی به دست دشمن گرفتارتر. آری بی‌غصه محنت قصه محبت نتوان خواند، بی‌زهر بلا شهد ولا نتوان یافت» (۴۶۸/۳).

۱-۱۴- ذکر

ذکر به معنی یاد کردن است. این یاد کردن، ممکن است به صورت ورد زبانی باشد یا این که یاد صفات و الطاف خدا در دل بنده جای بگیرد. در نگاه عارفان، ذکر ریشه الهی دارد؛ ابتدا از جانب حق آغاز شده و سپس، به خواست او در بنده نیز میل به ذکر خدا پدیدار شده است: «عبدی أَلَم اذکرک قبل ان تذکرنی» (۴۲۰/۱). به اعتقاد عارفان، اگر خداوند در ازل بندگان را یاد نمی‌کرد، امروز هیچ کس زهره و یارایی ذکر او را نداشت: «اگر نه این توفیق رفیع از حضرت عزت روان گشتی که فَادْکُرُونِی اذْکُرْکُمْ، که یارستی ذکر وی به خواب اندر بدیدن یا نام وی به خاطر بگذرانیدن» (۲۰۱/۶).

طبق حدیث «من احب شیئا اکثر ذکره»، ذکر فراوان از نشانه‌های محبت است. از این رو به اعتقاد میبدی، مفهوم آیتی که انسان را به ذکر دعوت می‌کند، در اصل دعوت به محبت است (نک: ۷۴/۸). او در تفسیر «وَقُلْ لِعِبَادِی یَقُولُوا اَلَّتِی هِیَ اَحْسَنُ» (الاسراء/۵۳)، «سخن نیکوتر» را «ذکر و ثنای خدا و یادکرد او بر زبان و یادداشت او در دل» دانسته است (۵۸۳/۵). البته یادکرد خدا با یادکرد نعمت‌های او متفاوت است. یادکرد خدا مقام امت اسلام، و یادکرد نعمت مرتبه امت موسی (ع) است. «ایشان را گفت: اذْکُرُوا نِعْمَتِی، و این امت را گفت: فَادْکُرُونِی... ایشان را نعمت داد و این امت را صحبت داد، ایشان را به شهود نعمت از خود بازداشت و اینان را به شرط محبت با خود بداشت» (۱۷۵/۱). تفاوت دیگر میان دو امت آن است که خدا به واسطه موسی، قوم او را مورد خطاب قرار داد و آنان را به ذکر نعمت فراخواند در حالی که امت محمد (ص) را بی‌واسطه به ذکر خود دعوت کرد (نک: ۸۸/۳). همچنین، ظالمان امت موسی از ذکر خدا بازداشته شدند اما «ظالمان این امت را گفت: اَوْ ظَلَمُوا اَنْفُسَهُمْ ذَکَرُوا اللهَ، اینان را در ذکر بستود، آن گه گفت: وَ مَنْ یَغْفِرُ الذُّنُوبَ اِلَّا اللهُ؟» (۲۸۴/۲).

ذکر بر سه قسم است: الف) ذکر عادت که «بی‌قیمت است، از بهر آن که از سر غفلت است»؛

ب) ذکر حسبت که «بی زینت است که سرانجام آن طلب اجرت است»؛ ج) ذکر صحبت که «ودیعت است از بهر آن که زبان ذاکر در میان عاریت است». در قسم آخر سه مرتبه برای ذاکران وجود دارد؛ ذکر خائفان از بیم قطیعت، ذکر راجیان به امید یافت طلبت و ذکر محبان از رقت حرقت. میبیدی مراتب ذکر را در جاهای دیگر، نیز بیان کرده است (نک: ۲/۲، ۳۹۶/۱۱۳، ۸۳۳/۳). جمع‌بندی این سخنان، مراتب ذکر را در کشف الاسرار معلوم می‌کند:

۱) ذکر زبان: منظور از ذکر زبان، ثنا و دعایی است که بر زبان جاری می‌شود. ذکر زبان خود دو مرتبه دارد: ذکر اول که در آن زبان مشغول، و دل غافل است؛ ذکر دوم که زبان را مشغول و دل را حاضر بدارد. ذاکر در مرتبه اول نه از ذکر خبر دارد نه از مذکور. میبیدی، این ذاکر را «ظالم» نامیده است (۵۳/۸). در مرتبه دوم ذکر زبانی، دل ذاکر نیز به هنگام یاد خدا حاضر است اما ذاکر در عوض این ذکر و حضور، ثواب می‌طلبد. این مرتبه مزدوران و «مقتصدان» است.

۲) ذکر دل: در این مرتبه زبان از ذکر خاموش است و دل از یاد خدا پر است. اگر مرتبه قبل، ذکر ظاهری بود این مرتبه، ذکر خفی شمرده می‌شود و درجه «سابقان» است. سابق در ذکر کسی است که «زبانش در سر ذکر شد و ذکر در سر مذکور» (۳۹۶/۲). به نظر می‌رسد ذکر دل بالاترین مرتبه ذکر است. حدیث نبوی «خیر الذکر الخفی و خیر الرزق ما یکفی»، نیز این مطلب را تأیید می‌کند. اما خواجه عبدالله، مرتبه برتری با عنوان «ذکر حقیقی» نیز قائل شده است:

۳) ذکر حقیقی: طبق عبارت «فأذکرونی أذکرکم» (البقره/۱۵۲)، ذکر دل بتدریج در عمق جان ذاکر نفوذ می‌کند و به جایی می‌رسد که «الله فارهی گوید: بنده من دیر بود تا تو می‌گفتی اکنون من می‌گویم و تو می‌نیوش» (۳۴۴/۱ و ۴۱۹). منظور از ذکر حقیقی، «شهود ذکر حق است تو را» (۱۱۳/۲). میبیدی با توجه به این سخنان، نتیجه گرفته که اگر ذکر، لب جنبانیدن از روی اختیار باشد، «تذکر» نام دارد و تصنعی است. ذکر حقیقی آن است که «زبان همه دل شود و دل همه سر گردد و سر عین مشاهدت شود، اصول تفرقت منقطع گردد، کمال جمعیت در عالم معیت از این مقام پدید آمد: اذا صحّ التجلی فاللسان و القلب و السرّ واحد» (۶۸۴/۵).

۱-۱۵- اخلاص

طبق حدیث قدسی «[الاخلاص] سرّ من سری استودعته قلب من احببت من عبادی»، اخلاص سرّی ربانی است که در قلب بندگان محبوب خداوند به ودیعت نهاده شده است. بنابراین اخلاص نتیجه دوستی و اثر بندگی است به همین دلیل بنده هر کاری انجام دهد از میان دل و با خلوص کامل خواهد بود (۳۸۶/۸-۳۸۷).

خداوند در آیه «وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» (البینه/۵) از بندگان خود در دین،

اخلاص خواسته است. به گفته میبدی، اخلاص لازمه عبادت بندگان و یکی از ارکان همه شرایع است: «جمله شرایع سه چیز است: یکی اقرار به وجود معبود، دیگر عمل کردن از بهر وی، سدیگر اخلاص» (۳۸۸/۱). پیامبر (ص) نیز در این باره فرموده‌اند: «[اخلاص آن است] که گویی: ربی الله، ثم تستقیم كما امرت» (۷۲۴/۲). استقامت ورزیدن در دین همان اخلاص در اعمال و دوری از عجب و ریا است. اعمال بنده با میزان اخلاص، و احوال او با معیار صدق سنجیده می‌شود، پس «بیچاره و محروم کسی که عمل وی به ریا آلوده، و حال وی به عجب آمیخته، که در مقام ترازو نه آن حال را قدری بود، نه این عمل را وزنی» (۵۵۹/۳). میبدی، برای تبیین جایگاه اخلاص از چند تشبیه نیز استفاده کرده است:

الف) رنگ گوهر: «روش اخلاص در اعمال همچون روش رنگ است در گوهر، چنان که گوهر بی‌کسوت رنگ سنگی بی‌قیمت باشد، عمل بی‌اخلاص جان‌کندن بی‌ثواب باشد...» (۳۸۸/۱-۳۸۹؛ ۷۲۲/۲).

ب) آتش: «دانید که عود چون در معجر نهند تا آتش در آن زیند بوی نهد، چون به زبان گفتید: رَبُّنَا وَ رَبُّكُمْ، آتش اخلاص باید که در آن زیند تا بوی توحید بیرون دهد» (۳۸۸/۱؛ ۵۷۴/۱۰).
ج) آب: «گفته‌اند: علم تخم است، و عمل زرع است، و آب آن اخلاص. کار اخلاص دارد و رستگاری در اخلاص است و سعادت ابد در اخلاص است» (۷۲۳/۲).

با توجه به آیه «قُلْ أَتُحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ... وَ نَحْنُ لَكُمْ مُخْلِصُونَ» (البقره/۱۳۹)، اخلاص مقام پیامبر (ص) است. ممکن است مؤمنان در اقرار و عمل با پیامبر اشتراک داشته باشند اما در مقام والای اخلاص با او مشارکت ندارند و نمی‌توانند به نهایت اخلاص که مخصوص او است، دست یابند (۳۸۸/۱). به اعتقاد میبدی منزلت پیامبر از مرتبه مخلصان برتر است زیرا چنین کسی مخلص است نه مخلص. بنابراین مرتبه برتر اخلاص از آن مخلصان است. راه رسیدن به درجه مخلصان ندیدن اخلاص است؛ همان گونه که عجب آفت عبادت است، دیدن اخلاص موجب نقصان اخلاص می‌شود. هرگاه مخلص از بند دیدن اخلاص خود آزاد شود، به مرتبه مخلصان می‌رسد (نک: همان جا).

۱-۱۶- مشاهده

در عرفان اسلامی، اصطلاح مشاهده از یک سو با «مجاهده» و از سوی دیگر، با دو اصطلاح «محاضره» و «مکاشفه» پیوند دارد؛ سلوک عرفانی با جهد و کوشش سالک آغاز می‌شود و ادامه می‌یابد تا این که سالک به مرتبه‌ای می‌رسد که کشش و جذبۀ حق، بی‌اختیار، او را به سوی حقیقت می‌برد. در این مرحله سالک از مجاهده به مشاهده دست یافته است. بنابراین مجاهده، مقدمه

مشاهده است (نک: دهباشی و میرباقری، ۱۳۸۶: ۲۶۳). همچنین در متون عرفانی، مکاشفه و محاضره به عنوان مراتب پایین‌تر مشاهده، تعریف شده‌اند (نک: قشیری، ۱۳۷۴: ۱۱۸؛ سهروردی، ۱۴۲۷: ۵۹۱/۲).

در کشف الاسرار، چنین مراتبی برای مشاهده تعیین نشده است. از نظر میبیدی دو اصطلاح مشاهده و مکاشفه با هم مترادف است. او در تعریف این دو اصطلاح چنین نوشته است: «مکاشفه برخاستن عوایق است میان دل و میان حق» (۵۹/۱)؛ «مشاهده برخاستن عوائق است میان بنده و میان حق» (۳۳/۱). میبیدی، درباره «محاضره» چیزی نگفته اما «معاینه» را مرتبه بالاتر از مشاهده معرفی کرده است: «چنان که دل را مکاشفه است، جان را معاینه است. مکاشفه برخاستن عوائق است میان دل و میان حق، و معاینه هم دیداری است. تا با دل است هنوز با خبر است، چون به جان رسید به عیان رسید» (۵۹/۱). البته باید توجه داشت که برتر بودن معاینه بدان معنی نیست که مشاهده، مقام عابدان است و معاینه، مقام عارفان، بلکه میبیدی بر اساس اعتقاد به رؤیت خدا در آخرت، هر دو مقام مشاهده و معاینه را از آن عارفان دانسته است: «امروز مشاهده دل است و فردا، هم مشاهده دل بود، هم معاینه چشم. و معاینه سه چیز است: به چشم اجابت فرا مجیب نگرستن، و به چشم انفراد فرا فرد نگرستن، و به چشم حضور فرا حاضر نگرستن» (۳۸۴/۵)؛ برای اعتقاد به رؤیت نک: عبدالله بن سلمان، ۱۴۱۶: ۲/ ۲۱۶؛ آمدی، ۱۴۲۳: ۱/ ۵۰۳).

۱-۱۷- قرب

بر اساس اشارات میبیدی، بعد از مکاشفه، مشاهده و معاینه، «استیلاي قرب بر دل» نیز از مقامات و احوال بنده است (نک: ۱۷۹/۷). قرب یعنی این که حجابها و موانع میان بنده و خدا برداشته شود و بنده به خداوند نزدیک شود. مسلماً این قرب، قرب زمانی و مکانی نیست. زیرا در نظر گرفتن زمان و مکان برای حق تعالی به معنی محدود کردن او است. میبیدی این قرب را «قرب ولایت» نامیده است: «مقربان اهل قرب‌اند، نه قرب مسافت می‌گویم که قرب ولایت می‌گویم» (۴۲۴/۱۰). کسی که طالب قرب ولایت است، می‌کوشد تا به خدا هرچه نزدیک‌تر شود. از سوی دیگر، طبق حدیث قدسی «من تقرب الی شبرا تقربت الیه ذراعاً» خدا به چنین بندگانی بسیار نزدیک است (۵۰۹/۱). قرب بر دو قسم است؛ یکی قرب بنده به خداوند و دیگری قرب خداوند به بنده. مراتبی که میبیدی برای قسم دوم قرب خداوند برشمرده به «فنا و بقا» منتهی می‌شود؛ بنده در مدار کشش حق قرار می‌گیرد تا به نهایت قرب یعنی بقای به حق و یکی شدن با او برسد. میبیدی در این باره واژه «استهلاک» را به کار برده است (نک: ۹۲/۷ و ۱۷۹). به گفته او، «استهلاک دل در عیان» آخرین مرتبه‌ای است که می‌توان درباره آن سخن گفت و «از ورای آن عبارت نتوان» (۹۲/۷).

۲- نتیجه‌گیری:

نوبت سوم تفسیر کشف‌الاسرار از جمله متون ادبی-عرفانی است. هنر میبیدی در استفاده از فنون بلاغی و بهره‌مندی از ظرفیتهای زبانی در انتقال مفاهیم صوفیانه، در این نوبت کاملاً مشهود است. پختگی نثر و آمیختگی آن با آیات، احادیث، اقوال بزرگان دین و مشایخ طریقت، و ابیات فارسی و عربی، این متن را همواره در کانون توجه قرار داده است. وجه عرفانی این متن در کنار وجوه تفسیری، ادبی و زبانی آن همواره اهمیت داشته است اما تا کنون به جنبه تعلیمی این متن توجه نشده است. در این مقاله معلوم شد که نوبت سوم از نظر آموزه‌ها و تعالیم عرفانی یکی از غنی‌ترین آثار عرفانی است. گویا میبیدی رشته منظم آراء عرفانی خود را گسسته و هر یک را متناسب با یکی از آیات قرآن تبیین کرده است. این روش موجب شده تا پیوند میان اندیشه‌ها و استنباطهای عارفان با مفاهیم و اصطلاحات قرآنی کاملاً آشکار شود به گونه‌ای که به واسطه این متن می‌توان منشأ قرآنی هر یک از اصطلاحات عرفانی را معلوم کرد. از این رو، در تبیین هر مرحله، آیات مربوط به موضوع مورد نظر آورده شد تا پیوند میان این اصطلاحات با اصل قرآنی آن آشکار شود. همچنین آراء میبیدی درباره موضوعات مختلف عرفانی در محدوده قرآن و شریعت باقی مانده است. به عبارتی، میبیدی کوشیده در عالم عرفان از مرزهای قرآن و سنت خارج نشود و همواره بر صراط مستقیم دین طی طریق کند.

در این پژوهش آراء پراکنده میبیدی جمع‌آوری شد و با تحلیل آنها منظومه فکری او در قالب هیجده مرحله سلوک ترسیم شد. این هیجده مرحله عبارت است از: ایمان، توبه، تقوا، اعتصام، تفویض، توکل، استسلام، صبر، رضا، یقین، خوف و رجا، شکر، فقر، دوستی، ذکر، اخلاص، مشاهده، و قرب.

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آمدی، سیف‌الدین، (۱۴۱۳ق)، غایه المرام فی علم الکلام، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ۳- -----، (۱۴۲۳ق)، أبکار الافکار فی أصول الدین، تحقیق احمد محمد مهدی، قاهره: دار الکتب.
- ۴- ابن عطا آدمی (۱۳۶۹)، مجموعه آثار سلمی، تصحیح پل نویا، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۵- ابوالفتوح رازی (۱۳۷۲)، روض الجنان و روح الجنان، تصحیح محمدجعفر یاحقی و ناصح، مشهد: آستان قدس.
- ۶- دهباشی، مهدی و علی اصغر میرباقری فرد (۱۳۸۶)، تاریخ تصوف (۱)، تهران: سمت.
- ۷- سهروردی، شهاب‌الدین ابوحفص (۱۴۲۷ق)، عوارف المعارف، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیة.
- ۸- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۳)، تفسیر المیزان، ترجمه موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ۹- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تصحیح احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی.
- ۱۰- عبدالله بن سلمان احمدی (۱۴۱۶ق)، المسائل و الرسائل المرویه عن الامام أحمد بن حنبل، ریاض: دار طیبه.
- ۱۱- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۸۸)، شرح مثنوی شریف، تهران: زوار.
- ۱۲- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۷۴)، رساله قشیری، تصحیح فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۳- ماهیار، عباس (۱۳۷۲)، «محبت و عشق و جایگاه آن در قلب در کشف الاسرار»، مجله زبان و ادبیات فارسی، پاییز و زمستان، ش ۲ و ۳، ص ۴۹-۶۶.
- ۱۴- مرتضایی، عزت‌الله (۱۳۸۹)، میدی و تفسیر کشف الاسرار، تهران: خانه کتاب.
- ۱۵- مستملی بخاری (۱۳۷۳)، شرح التعرف، تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.
- ۱۶- میدی، ابوالفضل رشیدالدین، (۱۳۷۱)، کشف الاسرار و عدّه الأبرار، به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.
- ۱۷- -----، (۱۳۸۰)، نواخوان بزم صاحب‌دلان، گزینش و گزارش رضا انزابی‌نژاد، تهران: جامی.
- ۱۸- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۶)، کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.