

عوامل شکل‌گیری حزن و تحولات آن در عرفان و تصوف

سید علی اصغر میرباقری فرد^۱

حسین آقا حسینی^۲

مهدی رصائی^۳

چکیده

حزن از شروع پیدایش، همانند دیگر مباحث عرفانی، تحولاتی را پشت سر گذاشت. عامل اولیه شروع حزن و اندوه، آیاتی از قرآن کریم و احادیثی از پیامبر (ص) است که مسلمانان را از عذاب آخرت بیم می‌دهد. با تأثر از این آیات و احادیث، عده‌ای غرق در ترس و خوف، با نگاهی به نقائص اعمال خود، در حزن و اندوه فرو رفتند. حزن در ابتدا، عکس‌العمل روحی و روانی این عده از اصحاب پیامبر (ص) بود که به بکائین مشهور شدند؛ ولی در طی قرن اول هجری، به سبب بحران‌های سیاسی و اجتماعی بیشتر مورد توجه قرار گرفت و به عنوان یک میراث معنوی، از زاهدان اولیه به عرفان و تصوف اسلامی رسید.

بعد از این که حزن وارد حلقه‌های بحث صوفیان شد، مراتبی برای آن قائل شدند و علاوه بر خوف، از قبض و هیبت نیز به عنوان عوامل ایجاد آن نام برده شد و در برابر آن، بحث درباره رجا، بسط و انس هم رونق گرفت.

کلید واژه‌ها: حزن، خوف، رجا، قبض، بسط، مکتب بغداد.

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان

۳. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان

گریان و عمل تو اخلاص و دعای تو تضرع و جامه تو کهن و رفیق تو درویش و مایه تو فقر و خانه تو مسجد و مونس تو حق سبحانه» (شعیب، ۱۳۷۹: ۱۶۳).

شیخ نجم‌الدین کبری (مقتول به سال ۶۱۸) که سرسلسله بسیاری از فرق تصوف دوران بعد به شمار می‌رود، نه تنها حزن را یکی از اصول عرفان عملی می‌داند و در کنار ذکر و صیام و ... از آن نام می‌برد، بلکه آن را مقدمه همه اعمال سالک می‌داند و معتقد است که در هر حال و موقعیت باید دل عارف محزون باشد. او برای حزن مراتبی در نظر می‌گیرد و تفاوتش را با سکوت و ناله و فریاد برمی‌شمارد (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۸: ۲۱۹). بنابراین، سخنانی که از عارفان به دست آمده نشان می‌دهد که حزن یک مقام یا مرحله نیست که عارف از آن بگذرد بلکه حالتی است که در تمام مراحل سلوک همراه سالک و عارف است و در هر مرحله‌ای از سلوک به نوعی بر سالک و حتی عارف عارض می‌شود.

۲- عوامل شکل‌گیری حزن در اسلام

تاریخ تصوف نشان می‌دهد که آغاز شکل‌گیری حزن، به زمان حیات پیامبر اکرم (ص) بازمی‌گردد. آیات قرآن کریم، احادیث نبوی، حالات صحابه و اوضاع اجتماعی چهارعامل مهمی بود که نقش اساسی در شکل‌گیری حزن در بین مسلمانان داشت. این عوامل، نه تنها دلیل شکل‌گیری حزن در صدر اسلام بود، بلکه زمینه‌های لازم را برای تداوم آن در طی سده‌های اول و دوم فراهم کرد.

۲-۱- قرآن کریم

آیات الهی قرآن، مهمترین دلیل ایجاد حزن در بین مسلمانان بود. در قرآن کریم آیات فراوانی وجود دارد که مؤمنان را از عذاب الهی و مجازات‌هایی که در انتظار گناهکاران است بیم می‌دهد. این آیات فقط خوف دهنده از عذاب‌های اخروی نبودند، بلکه در مؤمنان حزن و اندوهی نیز ایجاد می‌کردند؛ چون هنگامی که مؤمن به این آیات می‌نگرد علاوه بر ترس از عذاب، اندوهی هم سراپای وجود او را دربرمی‌گیرد، چون

که این امکان را در نظر می‌گیرد که به جهت نقصانی که در طاعات و عبادات داشته است، خود نیز گرفتار این عذاب‌ها شود. بنابراین، آیات عذاب در مؤمنان هم ایجاد خوف می‌کند و هم به سبب این خوف، حزن و اندوهی را در آنان به وجود می‌آورد.

حسن بصری دربارهٔ رابطهٔ حزن و تعالیم قرآن می‌گوید: «به خدا قسم، بنده به قرآن ایمان نیارزده، مگر این که محزون باشد» (ابی‌نعم، ۱۹۶۷، ج ۲: ۱۳۳) و در جایی دیگر می‌گوید: «سوگند به خدا، ای بنی‌آدم که اگر قرآن می‌خواندید و به آن ایمان داشتید، حزن‌تان در دنیا زیاد می‌شد و خوفتان از آخرت شدت می‌گرفت و بر گریه‌تان افزوده می‌گشت» (همان: ۱۳۴). ابو علی دقاق هم سخنانی با همین مضمون دارد و می‌گوید: «خوف از شرایط ایمان بود و حلم (عقل)، قال الله تعالی: و خافون إن کنتم مؤمنین» (قشیری، ۱۳۴۵: ۱۹۰). آیات دیگری نیز دلیل بر خوف است؛ مانند: «وهدی للناس تجعلونه قراطیس تبدونها و تخفون کثیراً» (قرآن: ۹۱/۶)؛ «انی اخاف علیکم عذاب یوم عظیم» (قرآن: ۵۹/۷)؛ «وادعوه خوفاً و طمعا» (قرآن: ۵۶/۷)؛ «انی اخاف علیکم عذاب یوم محیط» (قرآن: ۸۴/۱۱). این گونه روایات به روشنی نشان می‌دهد قرآن تا چه اندازه در پیدایش خوف و حزن تأثیر داشته است. علاوه بر آیات عذاب که باعث ترس و خوف در بین مؤمنین شده است، آیاتی نیز مستقیماً دلالت بر لزوم گریه و اندوه دارد و آن را می‌ستاید و توصیه می‌کند؛ مثلاً: «فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلاً وَلْيَبْكُوا كَثِيراً» (قرآن، ۸۳/۹) و «أدع ربک تضرعاً و خفیةً» (قرآن: ۵۵/۷).

۲-۲- احادیث نبوی

در کنار آیات الهی، احادیث و رفتار پیامبر اسلام (ص) نیز در ایجاد حزن و اندوه در بین زاهدان تأثیر فراوانی داشته است. دربارهٔ ایشان روایاتی منقول است که پیوسته محزون و در فکر بوده‌اند (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۹۸؛ قشیری ۱۳۴۵: ۲۰۹).

احادیث منقول از ایشان، از دو جهت پشتوانهٔ معنوی پیروان حزن و اندوه بوده است: اول این که اندوه و گریه را کفارهٔ گناهان می‌داند؛ در این باره ابوسعید خدری از

پیامبر(ص) روایت می‌کند که «هیچ چیز نبود که به بنده مؤمن رسد از دردی یا اندوهی یا مصیبتی یا رنجی الا که بدان، ایشان را کفارتی باشد از گناه و اندوه دل را پاک کند از پراکندگی و غفلت» (قشیری، ۱۳۴۵: ۲۰۸). در جایی دیگر از وی نقل شده است که قطره اشکی از اشک‌های [ندامت] گناهکار، غضب پروردگار را فرو می‌نشاند (غزالی، ۱۳۷۶: ۲۰۷). ایشان چشم‌های گریان از ترس خداوند را بر آتش حرام می‌دانند و می‌فرمایند چشم‌های خود را به گریه عادت دهید (همان: ۲۰۶). حضرت (ص) می‌فرمایند: «چون بنده را از بیم خدای تعالی موی بر تن برخیزد و براندیشد، گناهان وی همچنان فرو ریزد که برگ از درختان» (غزالی، ۱۳۵۲: ۷۰۵). ایشان در مقامی دیگر می‌فرمایند «هیچ قطره‌ای نزد خدای تعالی دوست‌تر از قطره اشکی نبود که از بیم خدای تعالی و قطره خون که در راه حق تعالی ریزد» (همان).

دوم این که ایشان عبادت را بدون گریه و اندوه، بی‌معنی می‌دانند و می‌فرمایند: «للساجد هَذَا السُّجُودُ فَايْنُ الْبُكَاءِ» (همان). این روایت، نشان می‌دهد که ایشان خوف را ملازم عبادت به شمار می‌آورد و معتقد است که عبادت باید به همراه تضرع به درگاه باری تعالی باشد؛ این تضرع، نتیجه خوف از واقعیت‌هایی است که فقط پیامبر(ص) از آن خبر دارد. ایشان در این باره فرموده‌اند: «اگر بدانید آن چه را که من می‌دانم، کمتر می‌خندیدید و بسیار می‌گریستید و به بیابان‌ها می‌شتافتید و بر زمین آرام نمی‌گرفتید» (سراج، ۱۳۸۲: ۷۸ و ۱۶۰).

۲-۳- رفتار صحابه

در زمان حیات پیامبر(ص)، در بین صحابه گروهی پدید آمدند که بکائین نامیده شدند. آن‌ها از تمام لذات جهان چشم پوشیده بودند و تمام قوای خود را صرف آخرت و رضای خداوند می‌کردند. مشهورترین بکائین، عثمان بن مظعون بود که ابی‌نعیم اصفهانی در حلیة الاولیا با این کلمات از او نام می‌برد: «و منهم المتقشفُ المحزون و الممتحنُ فی عینهِ المظعون، ذو الهجرتین، عثمان بن مظعون» (ابی‌نعیم، ۱۹۶۷، ج: ۱، ۱۰۲) و

همچنین از عرباض بن ساریه نام می‌برد که به سبب حزن و خوف، پیوسته چشمانی اشکبار داشت (همان، ج ۲: ۱۳).

۲-۴- اوضاع اجتماعی

پس از آیات قرآن کریم، احادیث پیامبر (ص) و حالات صحابه، عوامل اجتماعی را باید از مهمترین علل تقویت و تداوم حزن به شمار آورد. حسن بصری دربارهٔ قرن اول و اوضاع اجتماعی آن زمان می‌گوید: «و الله ما من الناس رجل ادرک القرن اول، اصبح بین ظهرانیکم الا اصبح مغموماً و امسى مغموماً» (ابی نعیم، ۱۹۶۷، ج ۲: ۱۳۳). در ظاهر کلام، علت این اندوه ذکر نشده است؛ اما ذکر کردن قرن اول هجری، خود دلیل این غم است؛ یعنی حوادث این قرن باعث شده بود که همه - البته همهٔ افراد آگاه نه عموم مردم - در حزن و اندوه باشند. روایات دیگری از حسن بصری به دست ما رسیده است و شاهد بر نقش اوضاع اجتماعی در ایجاد حزن و اندوه، در بین زاهدان آن دوره است: «گویند روزی کسی از وی پرسید که چگونه‌ای؟ گفت: چگونه باشد حال قومی که در دریا باشند و کشتی بشکند و هر یک بر تخته‌ای بمانند. گفت صعب باشد. گفت: حال من چنین است.» (ابی نعیم، ۱۹۶۷، ج ۲: ۱۳۶) او اسلام را به کشتی‌ای شبیه می‌داند که در طوفان حوادث روزگار، شکسته است و هر کدام از مسلمانان به تخته پاره‌ای پناه برده‌اند. او همهٔ ناآرامی‌ها و تحولات جامعهٔ اسلامی را در طول قرن اول می‌بیند؛ جنگ‌های داخلی، شهادت علی (ع)، قتل عثمان، شهادت امام حسین (ع)، واقعهٔ عبدالله زبیر، حکومت یزید و جانشینان بعدی او که باعث نارضایتی اکثر مسلمانان شده بود.

این حالت حزن‌آور را در افراد وارستهٔ دیگر نیز می‌توان سراغ گرفت؛ امام سجاد (ع) پیشوای چهارمین نیز تحت تأثیر این اوضاع نابهنجار اجتماعی و جامعه‌ای که از اهداف والای اسلام منحرف شده بود، گوشه‌گیری اختیار می‌کنند و با دعا و مناجات و انجام صحیح عبادات، سعی در هدایت پیروان خود دارند. دربارهٔ امام محمدباقر (ع) نیز ذکر شده است که شب هنگام که آن اجتماع پریشان، به خواب می‌رفت، دست به

مناجات برمی‌داشتند و پیوسته گریان بودند و علت اندوه خویش را حادثه کربلا و از دست دادن حسین(ع) و اصحابش می‌دانستند (هجویری، ۱۳۸۰: ۹۴).

حوادث و بحران‌های قرن اول هجری باعث عکس‌العمل‌های متفاوتی در بین مسلمین شده بود؛ عده‌ای بی‌اعتنا بودند، اما برخی که خود را مسؤول می‌دیدند در صدد برآمدند تا جامعه اسلامی را از این بحران‌ها نجات دهند و آن را اصلاح کنند. این افراد نیز دو راه در پیش گرفتند: برخی دست به شمشیر بردند و از طریق مبارزات نظامی و سیاسی این هدف را دنبال کردند، مانند امام حسین(ع)، عبدالله بن زبیر و مختار ثقفی. همین وضعیت نابسامان که هرگونه اقدام نظامی و سیاسی را در بدو پیدایش سرکوب می‌کرد، باعث شد که عده‌ای دیگر، راه‌های غیرنظامی در پیش بگیرند و با کناره‌گیری از جامعه و روی آوردن به دعا و عبادت و اندوه دائم، مبارزه‌ای فرهنگی را با بحران‌های اجتماعی و دینی آغاز کنند.

روی آوردن به حزن و اندوه، از جهاتی می‌توانست نوعی قیام بر ضد وضعیت اجتماعی باشد؛ اولاً مردمی را که از تعالیم اسلامی فاصله گرفته بودند، متوجه دین می‌کرد و با یادآوری انذارهای قرآن و عقوبت‌های اخروی و برانگیختن ترس از آن، مانع از دنیاپرستی و گناه می‌شد. ثانیاً چون مردم به این بزرگان به دیده احترام می‌نگریستند، حزن و اندوه مداوم آن‌ها را بر نارضایی آنان از شرایط زمانه، حمل می‌کردند و باعث می‌شد تا مردم با تأسی از رفتار آنان، در برابر بحران‌های اجتماعی و مسبب‌های آن، موضع‌گیری کنند. ثالثاً چون مهمترین ابزار و عامل در دست حاکمان فاسد، دنیا و تعلقات دنیوی بود و از طریق آن عده‌ای را به دور خود جمع کرده بودند و به فساد و بی‌دینی دامن می‌زدند، اصلاح‌گران می‌توانستند با توجه دادن عموم مردم به آخرت و بی‌ارزش جلوه دادن دنیا، این ابزار اساسی را از آنان بگیرند و به اصطلاح، آن‌ها را خلع سلاح کنند.

۳- عوامل استمرار و گسترش حزن

پیروان مکتب حزن، برای تداوم و استمرار آن، بر اساس روایات نقلی و دلایل

عقلی به توجیه حزن پرداختند. اسناد زیادی در دست است که تلاش این افراد را در جهت مستند و مستدل کردن آن نشان می‌دهد. آن‌ها در این راه، دو دست‌آویز داشتند که عبارت است از: ابزارهای نقلی و ابزارهای شهودی.

۳-۱- ابزارهای نقلی

ابزارهای نقلی که مهمترین پشتوانه برای پذیرش و گسترش حزن است، شامل آیات قرآن کریم و احادیث پیامبر (ص) می‌شود. این عامل، علاوه بر این که مهمترین عامل شکل‌گیری حزن در اسلام است، نقش اساسی در تداوم آن نیز به عهده دارد. زاهدان و صوفیان، این روایات را پشتوانه معنوی بحث حزن می‌دانستند. در این میان، آیات قرآن که بیان‌کننده عذاب آخرتند، بیشترین تأثیر را در ایجاد حزن داشته است؛ زیرا به خاطر ایمان به قرآن و این آیات، ترسی دائم در افراد ایجاد می‌شد و به خاطر این ترس، پیوسته محزون بودند.

روایات فراوانی در این زمینه در دست است و نشان می‌دهد که تعدادی از زاهدان، عامل حزن خویش را آیات عذاب می‌دانستند. درباره حسن بصری گفته شده است که «اگر شخصی، او را می‌دید فکر می‌کرد که اندوه خلاق بر او ریخته شده از شدت اندوه و طول اشک و کثرت ناراحتی و بی‌قراری» (ابن جوزی، ۱۹۹۲، ج ۷: ۱۳۶؛ ابن جوزی، ۱۹۸۵، ج ۳: ۲۳۳) و یا شخص گمان می‌کرد که او تازه به مصیبتی گرفتار شده (ابن جوزی، ۱۹۸۵، ج ۳: ۲۳۳) و از شدت خوف چنان می‌نمود که گفتی در پیش جلاد نشسته است و هرگز کسی لب او را خندان ندیدی (عطار، ۱۳۴۶: ۳۵). حسن بصری علت این همه اندوه را ترس از آن می‌داند که فردا در آتش افکنده شود (ابن جوزی، ۱۹۹۲، ج ۷: ۱۳۷؛ ابن جوزی، ۱۹۸۵، ج ۳: ۲۳۳).

از عبدالواحد بن زید که در سال ۱۷۷ هجری در گذشته و از شاگردان محمدبن

واسع و مالک دینار است، روایت شده که «ای برادران آیا از خوف آتش گریه نمی‌کنید؟ بدانید که هر کس از ترس آتش [جهنم] گریه کند، خدا او را از آن در امان نگاه می‌دارد.

آیا از ترس تشنگی روز قیامت گریه نمی‌کنید؟ و به یاد آب خنک ایام دنیا؟ به این امید که شما را از آب خنک باغ‌های بهشت سیراب کنند (بدوی، ۱۹۷۸: ۲۰۹). به غیر از آیات قرآن، احادیث پیغمبر (ص) نیز از ابزارهای نقلی گسترش حزن در بین صوفیان و زاهدان است که به آن اشاره شد.

از بین اصحاب پیغمبر (ص)، حالات بکائین، الگوی بسیار مؤثری بود که بسیاری از زاهدان به آنان اقتدا می‌کردند. احوال برخی از خلفا، دست‌آویز دیگری برای گسترش حزن بود؛ مثل آنچه از علی (ع) نقل شده و درباره‌ی عمر گفته شده که از شدت گریه دو خط تیره در صورتش بود و توصیه می‌کرد که چشمانت را با مکحل حزن، سرمه بکش هنگامی که غافلان می‌خندند (غزالی، ۱۳۷۶: ۲۰۷).

ابزارهای نقلی به نتیجه‌گیری‌های عقلی نیز منتهی می‌شود که می‌توان شواهدی برای آن ذکر کرد. پیامبر (ص) خود به این مسأله اشاره کرده‌اند که «عاقل‌ترین شما ترسنده‌ترین شماست از خدای تعالی» (غزالی، ۱۳۵۲: ۷۰۵). حسن بصری دلیل عقلی حزن را این گونه ذکر می‌کند: «انسان از یک طرف در معرض ارتکاب اعمال بد است و از طرفی دیگر با مرگ و بازخواست پس از آن مواجه است؛ علاوه بر این، ترس از ناتوانی در ادای حقوق مردم و همچنین خدعه و غدر دنیا از جمله عواملی است که انسان عاقل با اندیشیدن به آن، گرفتار اندوه می‌شود» (بدوی، ۱۹۷۸: ۱۷۱). سخن دیگری نیز از او نقل شده است که می‌گوید: «اگر انسان عاقل باشد و بیندیشد، چون همیشه خود را بین گناه و بازخواست می‌بیند، طبیعتاً باید اندوهگین باشد که اندوه چنین شخصی نشانه سلامت عقل و اندیشه اوست (ابی نعیم، ۱۹۶۷، ج ۲: ۱۳۳). فضیل عیاض می‌گوید «بر هر چیزی زکات است و زکات عقل درازی اندوه است. حبیب عجمی نیز گریه و اندوه خویش را نتیجه عقلی حوادث بعد از مرگ می‌داند. او برای اندوه خود دلیلی عقلی می‌آورد و می‌گوید: «راهی را می‌خواهم ببیمایم که هرگز نپیموده‌ام و در زیر خاک بروم و تا روز قیامت در آن جا بمانم» (ابن جوزی، ۱۹۹۲، ج ۷: ۱۹۸؛ ابن جوزی، ۱۹۸۵، ج ۳: ۳۱۶ و ۳۲۰ و ج ۴: ۳۵).

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، دلایل نقلی و عقلی که در توجیه حزن و اندوه به آن استناد می‌شود، همه بر پایه خوف از آخرت و بیم دوزخ و نقص در انجام طاعات و عبادات است. این حزن، خاص زاهدان اولیه بود که صرفاً ترس از دوزخ را عامل اصلی حزن خود می‌دانستند.

۲-۳- ابزارهای شهودی

با شکل‌گیری عرفان و تصوف اسلامی، ابزارهای شهودی جایگزین دلایل نقلی می‌شود. منظور از ابزارهای شهودی، تفاسیر و تأویلات جدیدی از مباحث شرعی است که مبتنی بر ذوق و مشرب عرفا و صوفیان باشد. حزن در بین صوفیان، صرفاً ناشی از ترس به خاطر گناه و مجازات آخرت نیست؛ هرچند به ابزارهای نقلی نیز زیاد استناد می‌کردند، اما ابزارهای شهودی و دلایل معرفتی، مهمترین دست‌آویز صوفیان می‌شود و شواهد فراوانی می‌توان برای آن ذکر کرد.

ابوعلی دقاق می‌گوید: «اندوهگین در ماهی راه خدای چندان ببرد که بی‌اندوهی به سال‌های بسیار نبرد» (قشیری، ۱۳۴۵: ۲۰۸). مالک دینار حزن را عامل سلامت روح و قلب می‌داند و معتقد است قلبی که در آن حزن نباشد ویران می‌شود (بدوی، ۱۹۷۸: ۲۰۲). جنید بغدادی پا را فراتر نهاده، حزن را از نتایج شناخت خدا برمی‌شمارد و معتقد است «کسی که خدا را بشناسد هرگز شادمان نیست» (انصاری، ۱۳۶۲: ۱۹۰). مستملی بخاری می‌گوید: «تولد خوف از معرفت خیزد» (مستملی بخاری، ۱۳۶۵: ۱۳۵۱). نهرجوری حزن را رابطه مستقیم عارف با خدا می‌داند و می‌گوید: «هرگاه پروردگرم بخشی از حقی را که بر من دارد بخواهد، آن لحظه، شروع حزن من است و هرگاه در بازگرداندن آن به من مهلت دهد، آن لحظه، شروع سرور من است؛ زیرا او به جود و کرم معروف است و من به ضعف و عجز و نیاز» (ابی نعیم، ۱۹۶۷، ج ۱۰، ۳۵۶)؛ به استناد سخن او می‌توان پی برد که حزن ناشی از ضعف و عجز است و رجا (که در عرفان مقابل خوف قرار می‌گیرد) به جود و کرم خداوند، زایل‌کننده آن است. جنید نیز همین تعریف را از رجا

بررسی‌های فلسفی-کلامی

دارد و در تعریف آن می‌گوید: «رجا اعتماد به جود خداوند کریم است» (رادمه‌ر، ۱۳۸۰: ۱۸۰). احمد غزالی مهمترین و مشمترترین عامل را در راه رسیدن به خدا حزن می‌داند. او می‌گوید: «یقین شناس که هیچ چیز در این راه (راه رسیدن به خدا) مشمتر از اندوه نیست. من یرالله به خیراً جعل فی قلبه نائحه و قال علیه‌السلام: لو أنَّ مَحْزُوناً بَکَى فِی أُمَّةٍ لِرَحِمَ اللهُ تِلْکَ أُمَّةٍ بِبُکَائِهِ وَ الهموم عَقُوبَاتِ الذُّنُوبِ» (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۹۸).

بشر بن حارث می‌گوید: «اندوه پادشاهی است چون جایی قرار گرفت رضا ندهد هیچ چیز باز او قرار گیرد» (قشیری، ۱۳۴۵: ۲۰۹). همچنین در همین مأخذ نقل شده است که «هر دل که اندر وی اندوه نباشد خراب شود همچون سرائی که اندرو ساکن نباشد، خراب شود» (همان: ۲۰۹).

قشیری معتقد است که اندوه بر دو گونه است: اندوه دنیا و اندوه آخرت که اندوه آخرت مذموم است (قشیری، ۱۳۴۵: ۲۰۹)؛ اما ابوعثمان حیری می‌گوید که اندوه به هر روی فضیلت است (همان: ۲۱۰). صوفیانی مانند عبدالخالق غجدوانی و جنید بغدادی نیز حزن را بدون هیچ شرطی از لوازم سلوک به شمار آورده‌اند که قبلاً به سخنان آنان اشاره شد.

برخی تعریف روشن‌تری از اندوه ارائه کرده‌اند و برای آن مراتبی قائل شده‌اند؛ مثلاً خواجه عبدالله انصاری در تعریف حزن می‌گوید: «حزن رنج کشیدن است برای آن چه از دست رفته و تأسف بر آن چه به دست نیاید» (انصاری، ۱۳۶۱: ۴۷).

نجم الدین کبری در این باره می‌گوید: «حزن یا اندوهناکی، سکوت محض است که موجب صیحه نمی‌شود و هرگاه هم صدایی از انسان محزون به گوش برسد، بیش از آه سردی که از دل اندوه رسیده‌ای به گوش برسد، چیز دیگری نبوده و هرگاه حزن، شدت و قوت پیدا کند، صدای محزون از حالت سردی قدم فراتر گذارده و به صورت ناله یا صدای تیری که از کمان خارج شود، به گوش می‌رسد و هرگاه که از ناله هم گذشت حزن به آخر رسیده و نشاط و فرح روی می‌آورد و پیداست که انسان محزون

در چنین حالتی با صفت حزن، ارتباط و انسی ایجاد کرده و ناله و فریادی ندارد برای این که وجود حزن، به دنبال فوت محبوب و از دست دادن اوست و هرگاه نشاط و فرح به وی روی آورد، پیداست که دست به دامن محبوب شده و گمشده خود را یافته است» (نجم الدین کبری، ۱۳۶۸: ۲۱۹).

۴- عوامل ایجاد حزن عارفانه

حزن حالتی روحی است که در تمامی مراحل سلوک، همراه سالک است. اما در هر مرحله از سلوک، عامل به وجود آورنده آن متفاوت است. سه عامل در ایجاد حزن، نقش اساسی دارد که بسته به مقام عرفانی سالک، باعث ایجاد حزن می‌شود. ابوسعید خراز گریه را - که نتیجه ظاهری حزن است - به سه مرتبه یعنی «از خدا» و «به سوی خدا» و «برای خدا» تقسیم می‌کند. او گریه از خدا را به خاطر درازی عذاب و بیم از او می‌داند. گریه به سوی او را ناشی از حرکت دادن روح به سوی خدا می‌داند و این که در حضرت او اشک بریزی، اما از نظر او مرحله دیگر گریه زمانی است که سالک گرانجان گردد و در واقع گریه برای لذت دیدار دوباره و درک مجدد یار است (سراج، ۱۳۸۳: ۲۶۶). مرتبه اول حزن در این تقسیم‌بندی ناشی از خوف به خاطر عقوبات اخروی است. مرتبه دوم حزن، مربوط به دوران سلوک است و حزنی است که با ابزارهای شهودی به وجود می‌آید و معلول انقطاع موقت از حق است که آن را قبض می‌نامند. مرتبه سوم حزن، ناشی از خوف نیست، بلکه ناشی از هیبت است که از مشاهده حق به وجود می‌آید.

خواجه عبدالله انصاری نیز درجاتی برای حزن بیان می‌کند: «درجه نخست، حزن عامه است و آن حزن است از کوتاهی در خدمت از افتادن در ورطه ناهنجاری و از ضایع کردن روزها. درجه دوم حزن اهل اراده است و آن حزن بر این است که وقت به تفرقه تعلق پذیرد و حزن به این که نفس به تفرقه تعلق پذیرد و خاصگان در این مقام حزن چیزی نباشند» (انصاری، ۱۳۶۲: ۴۷). اولین درجه حزن بنا بر عقیده خواجه عبدالله

انصاری حزنی زاهدانه است؛ یعنی ترس از خدا به خاطر نقصان و اهمال در انجام فرمان‌های او. درجه دوم آن، حزنی است که به علت تفرقه به وجود می‌آید و در منابع دیگر آن را قبض نامیده‌اند و به همین سبب می‌گویند که خاصگان در این مقام چیزی نباشند؛ زیرا این حزن نشانه نقصان سلوک است.

قشیری درباره سلسله عوامل ایجاد حزن می‌گوید: «هیبت و انس برتر از قبض و بسط بود؛ چنان که قبض برتر از درجه خوف بود و بسط برتر از منزلت رجا است و هیبت برتر از قبض است و انس تمامتر از بسط. حق هیبت، غیبت بود و هر هائب، غایب بود؛ پس اندر هیبت متفاوت باشند، چنان که اندر غیبت فرق بود. حق انس هوشیاری بود به حق و میان هوشیاران فرق بود و گفته‌اند کمترین محل انس آن است که اگر صاحب آن را اندر دوزخ اندر آری انس برو تیره نگردد» (قشیری، ۱۳۴۵: ۹۷). ابونصر سراج حزن را به سه درجه تقسیم می‌کند: «حزن خاصان که برابر ایمان است و حزن متوسطان که ناشی از بریدگی دل از حق است و حزن عوام که نگرانی دل‌ها ناشی از شوکت و عقاب پروردگار است» (سراج، ۱۳۸۲: ۱۱۱).

بنابراین، دلایل ایجاد حزن در عرفان و تصوف عبارت است از خوف، قبض و هیبت. سالک در هر مرحله از سلوک، ممکن است تحت تأثیریکی از این عوامل قرار بگیرد و حزن بر او عارض شود.

۴-۱- خوف

قشیری در تعریف خوف می‌گوید: «خوف حرکت دل بود از هیبت خدای» (همان: ۱۹۴) و در جایی دیگر می‌گوید: «خائف از خدای با خدای گریزد» (همان: ۱۹۲). او معتقد است که اعمال بد، عامل ایجاد خوف است و در این باره می‌گوید: «هرکس خویشتن را به بد ک داری داند باید که خوف او غلبه دارد بر رجا» (همان: ۱۹۹).

معمولاً خوف را به آینده مربوط می‌دانند؛ جنید می‌گوید خوف «چشم داشتن عقوبت است در هر نفسی» (قشیری، ۱۳۴۵: ۱۹۲؛ عطار، ۱۳۷۴: ۳۸۸) که چشم داشتن به

معنی انتظار است و انتظار نیز به آینده تعلق می‌گیرد. قشیری با صراحت بیشتری به این معنی خوف اشاره می‌کند و می‌گوید «خوف معنی ای بود که به مستقبل تعلق دارد زیرا از آن ترسد که خواهد بود از مکروه‌ها یا فوت دوستی چیزی بود که در آینده امید دارد که به وی رسد؛ اما آن چه در حال موجود بود، خوف به وی تعلق ندارد. خوف از خداوند سبحانه و تعالی آن بود که ترسند از عقوبات او در دنیا یا آخرت و خداوند سبحانه و تعالی خوف فریضه کرده است بر بندگان چنان که گفت و خافون إن کنتم مؤمنین» (قشیری، ۱۳۴۵: ۱۹۰)

محمد غزالی خوف را از مقامات به شمار می‌آورد و می‌گوید «بدان که خوف از مقامات بزرگ است. فضیلت وی درخور اسباب و ثمرات وی است. اما سبب وی علم است و معرفت و برای این گفت حق تعالی: انما یخشی الله من عباده العلماء و رسول صلوات الله علیه گفت رأس الحکمة مخافة الله و اما ثمرات وی عفت است و ورع و تقوی و و این همه تخم سعادت است» (غزالی، ۱۳۵۲: ۷۰۴). احمد غزالی نیز حزن را از مقامات عرفانی به شمار می‌آورد و می‌گوید: «صاحب حزن را در مقام آرزومندی» است (غزالی، ۱۳۷۶: ۵۷).

نقطه مقابل خوف رجا است. هنگامی که سالک با تهذیب و طی مراحل سلوک، به هدف نزدیک‌تر می‌گردد، از اندوهش کاسته می‌شود و چون گمشده خود را بیابد به مسرت و فرح می‌رسد. در این باره ابن خفیف می‌گوید: «رجا شاد شدن است به وجود فضل او» (همان: ۵۲۰). حزن در این مقام برای او نه تنها بی‌معنی است بلکه حجاب او نیز به شمار می‌رود. بنابراین حزنی که از خوف به وجود می‌آید، به بسط و فرح منتهی می‌شود.

عرفا درباره اهمیت خوف و رجا اختلاف دارند و این که کدام یک برتر است؛ احمد غزالی رجا را برتر از خوف می‌داند و معتقد است که رجا مقام شیخ است و خوف مقام مرید (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۳). جنید در تعریف خوف می‌گوید: «برخاستن حشمت

است و به جای ماندن هیبت». کلابادی این سخن جنید را شرح می‌کند و می‌گوید که معنی ارتفاع حشمت آن است که رجا بر خوف غالب باشد (مستملی بخاری، ۱۳۶۵: ۱۳۵۲). ابو محمد جریری نیز خوف را بر رجا تفضیل می‌نهد و می‌گوید «الرجاء طریق الزهد و الخوف طریق الابطال» (انصاری، ۱۳۶۲: ۳۵۴؛ سلمی، ۱۹۵۳: ۲۶۴).

عده‌ای دیگر همانند ابوعلی رودباری و ابو عثمان مغربی و سهل تستری خوف و رجا را مکمل همدیگر می‌شناسند (عطار، ۱۳۳۶، ج ۲: ۲۴۰ و ۲۶۰؛ مستملی بخاری، ۱۳۶۵: ۱۲۷۲). ابو عثمان مغربی می‌گوید: «هر که همه بر مرکب رجا نشیند معطل ماند و هر که بر مرکب خوف نشیند، نومید شود و لیکن یک بار بر این و یک بار بر آن» (قشیری، ۱۳۴۵: ۲۰۰).

لاهیجی معتقد است که خوف گذرنده است و هر چند ممکن است دلیل صادقی برای صحت حال مرید باشد، اما عارفی که به وصال رسیده، از مرحله خوف گذشته است. او در شرح این بیت گلشن راز:

ترسد زو کسی کو را شناسد که طفل از سایه خود می‌هراسد

می‌گوید: «کسی که عارف و شناسای حق باشد از حق نمی‌ترسد؛ زیرا که عارف آن است که از وجود مجازی خود محو و فانی گشته است و خوف و ترس یا به خاطر فقدان حیات صوری است یا به جهت فوت ملایمات یا به جهت وقوع ناملایمات و مکروهات است و چون او از اهل فناء فی الله است، هر چه موجب ترس و خوف است، همه در نظر شهود او فانی و محو است. پس هر آینه او را ترس نباشد» (لاهیجی، ۱۳۷۴: ۳۵۳).

ابوالحسن حصری، ابوبکر واسطی و جنید علاوه بر خوف، رجا را نیز دلیل نقص عارف می‌شمارند و عارف واقعی را کسی می‌دانند که از خوف و رجا گذشته باشد (سلمی، ۱۹۵۳: ۴۹۱؛ قشیری، ۱۳۴۵: ۱۹۲؛ هجویری، ۱۳۸۰: ۲۷۳). حصری و واسطی، خوف و رجا را حجاب می‌دانند و معتقدند که چون از طریق خوف و رجا نمی‌توان به خدا رسید، مشغول شدن به آن را حجاب راه حق می‌دانند (همان).

جنید هر چند رجا را بر خوف ترجیح می‌نهد، ولی ظاهراً معتقد است که خوف و

رجا خاص مبتدیان سلوک است. او با توجه به مبحث «وقت»، خوف و رجا را از عارف، ساقط می‌داند و می‌گوید: «مِنْ صِفَةِ الْوَلِيِّ، أَنْ لَا يَكُونُ لَهُ خَوْفٌ لِأَنَّ الْخَوْفَ تَرَقُّبٌ مَكْرُوهٌ، يَحُلُّ فِي الْمُسْتَقْبَلِ أَوْ ائْتِظَارِ مَحْبُوبٍ يَفُوتُ فِي الْمُسْتَأْنَفِ وَالْوَلِيُّ ابْنُ وَقْتِهِ لَيْسَ لَهُ مُسْتَقْبَلٌ فَخَافَ شَيْئاً وَكَمَا لَا خَوْفَ لَهُ، لَا رَجَاءَ لَهُ لِأَنَّ الرَّجَاءَ ائْتِظَارَ مَحْبُوبٍ يَحْصُلُ أَوْ مَكْرُوهٍ يَكْشِفُ وَذَلِكَ فِي الثَّانِي مِنَ الْوَقْتِ، مَنْ كَانَ فِي ضِيَاءِ الرِّضَا وَرُوضَةِ الْمَوَاقِفَةِ فَايُنْ يَكُونُ لَهُ حَزْنٌ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: أَنْ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (هجری، ۱۳۸۰: ۲۷۳).

واسطی نیز با توجه به مبحث وقت، خوف را [و شاید رجا را نیز] حجاب سالک به‌شمار می‌آورد و می‌گوید: «خوف حجابی بود میان بنده و خدای تعالی و اندر این اشکالی هست و معنی این است که خائف وقت ثانی چشم می‌دارد و ابناء وقت، انتظار مستقبل نکنند» (قشیری، ۱۳۴۵: ۱۹۲). علاوه بر این، واسطی خوف و رجا را به سبب این که نشان بقای حس بشریت است، حجاب به‌شمار می‌آورد و آن را نشان نقص عارف می‌شمارد و معتقد است «هنگامی که حق بر اسرار ظاهر گردد اثری از خوف و رجا نمی‌ماند» (همان: ۱۹۴).

ابو حفص عمر سهروردی نیز خوف و رجا را دلیل نقص سلوک به‌شمار می‌آورد و معتقد است که خوف و رجا نشانه باقی بودن نفس اماره در سالک است و می‌گوید «مادام تا بقیه نفس اماره باقی بود غم و انبساط باقی بود. آن در مقام محبت عام بود و سالک چون ترقی کند از محبت عام به محبت خاص، بسط ظاهر شود و قبض از ظهور صفات نفس تولد کند و بسط از غلبه صفات دل و چون دل سالک از پرده بیرون آید، هیچ حال او را مقید نکند. در این حال او را نه قبض باشد و نه بسط؛ چون دیگر بار دل را وجودی پیدا آید به سبب فنا و بقا، وجود نورانی ظاهر شود و دیگر بار قبض و بسط معاودت کند و چون از فنا و بقا خلاص یابد، از قبض و بسط فلاح یابد» (سهروردی، ۱۳۶۴: ۱۹۰). ابراهیم خواص پا را از این حد فراتر نهاده است و خوف را میثاق شیطان

می‌داند و می‌گوید: «أن لا بلیس وثاقین ما اوثق بنو آدم باوثق منها: الخوف والفقر والطمع»
(ابی‌نعیم، ۱۹۶۷، ج ۱۰: ۱۹۰).

۲-۴- قبض

پس از گذشتن از مقام خوف، حزن گهگاهی به صورت حال، بر عارف عارض می‌شود و این مرحله از حزن، همان است که به نام قبض شناخته می‌شود و در برابر بسط قرار می‌گیرد. قشیری در این باره می‌گوید: «قبض و بسط دو حال است. پس از آن که بنده از خوف برگردد و از رجا، قبض عارف را همچنان بود که خوف مبتدیان را و بسط عارف را به منزلت رجا بود مبتدی را و فرق میان قبض و بسط و خوف و رجا آن بود که که خوف از چیزی بود که خواهد بود از فوت دوستی یا آمدن بلایی ناگهانی و رجا همچنین بود؛ امید می‌دارد با آمدن دوستی یا رستن از بلایی اندر مستقبل. اما قبض معینی را بود اندر حال حاصل و بسط همچنین. خداوند خوف و رجا دل او معلق بود به آن چه خواهد بود و خداوند قبض و بسط مستغرق بود به واردی غالب بر وی اندر حال» (قشیری، ۱۳۴۵: ۹۵). بنا براین می‌توان تفاوت خوف و قبض را این گونه بیان کرد که: خوف مقامی است که سالک از آن می‌گذرد، ولی قبض، حال است که ممکن است برخی مواقع بر عارف، وارد شود (مجویری، ۱۳۸۰: ۴۸۸؛ سهروردی، ۱۳۶۴: ۱۹۰).
مجویری همچنین می‌گوید که «قبض اندر روزگار عارفان چون خوف باشد اندر روزگار مریدان و بسط اندر روزگار عارفان چون رجا باشد اندر روزگار مریدان» و معتقد است که «چون سرور عارفان جز در وصل نباشد»، آن را بر قبض برتری می‌دهد (مجویری، ۱۳۸۰: ۴۸۸). از جنید همچنین روایتی نقل شده که می‌توان دلیل آن دانست که او قبض و بسط را برتر از خوف و رجا می‌داند و قبض را نتیجه خوف و بسط را نتیجه رجا معرفی می‌کند و می‌گوید: «خوف مرا بر قبض همی دارد و رجا بر بسط» (قشیری، ۱۳۴۵: ۹۷). جنید علاوه بر این که قبض و بسط را برتر از خوف و رجا می‌داند، معتقد است که بسط عامل بقا است و آن را بر قبض رجحان می‌دهد و می‌گوید:

«خوف مرا منقبض می گرداند و رجا مرا منبسط می کند. پس هرگاه که منقبض شوم به خوف، آن جا فنای من است و هرگاه که منبسط شوم به رجا، مرا به من باز دهند (عطار، ۱۳۷۴: ۳۶۷). جنید در جایی دیگر می گوید: «سالکی که قبض به جای زمان بسطش بنشیند، سزاوار است که بر آن تاسف خورد» (سبکی، ج ۴: ۳۶). دقاق نیز بسط را بر قبض ترجیح می دهد و آن را عامل بقا می داند و می گوید که «قبض اوایل فنا است و بسط اوایل بقا و هر که را در قبض انداخت باقی گردانید» (عطار، ۱۳۳۶ ج ۲: ۱۶۷).

۳-۴- هیبت

حزن در ابتدا از خوف ناشی می شود و در مراحل بالاتر سلوک، قبض عامل ایجاد حزن در سالک است؛ اما پس از وصول به حق نیز حزن در عارف دیده می شود که این حزن ناشی از هیبت است. عده ای هیبت و قبض را از انواع خوف به شمار آورده اند و به همین سبب خوف را به اقسامی تقسیم کرده اند، در واقع قبض و هیبت را از درجات والاتر خوف به شمار آورده اند. با توجه به همین مسأله است که دقاق، خوف را به سه مرتبه تقسیم می کند و هر مرتبه را به یک نام می خواند: «خوف را مرتبه هاست؛ خوف است و خشیت است و هیبت، خوف از شرایط ایمان بود؛ قال الله تعالی: «و خافون إن كنتم مومنین» و خشیت از طریق علم است؛ قال الله تعالی: «انما يخشى الله من عباده العلماء» و هیبت از شرایط معرفت است؛ قال الله تعالی: «و يحذرکم الله نفسه» (قشیری، ۱۳۴۵: ۱۹۰). این تقسیم بندی، سخن جنید را به خاطر می آورد که می گوید: «خوف آن است که خشیت بر خیزد و هیبت به جای ماند» (مستملی بخاری، ۱۳۶۵: ۱۳۵۲). دقاق نیز همانند جنید، هیبت را برترین مرحله خوف می داند و به جای ماندن هیبت را دلیل معرفت می شمارد (قشیری، ۱۳۴۵: ۱۹۰). واسطی نیز سخنی در این باره دارد و می گوید: «بلندترین مقام آن بود که ترسد که خدای درو نگرده خشمگین، و او را به مقت گرفتار کند و از او اعراض کند» (عطار، ۱۳۳۶، ج ۲: ۲۳۴) که دلیل هیبت خدا در دل عارف است. محمد غزالی در تقسیم خوف می گوید: «بدان که خوف را سه درجت

است: ضعیف و قوی و معتدل» (غزالی، ۱۳۵۲: ۷۰۸). بنابراین خوف و قبض و هیبت در امتداد یکدیگر قرار دارند و هرکدام از آن‌ها مربوط به یک مرحله سلوک است. این مراتب خوف در هر مرحله که بر سالک عارض شود او را گرفتار حزن و اندوه می‌کند. هجویری نیز انس را در برابر هیبت قرار می‌دهد و می‌گوید: «سلطان هیبت با نفس بود و از هوای آن و فنا گردانیدن بشریت، و سلطان انس با سر بود و پروردن معرفت؛ پس حق با تجلی جلال، نفس دوستان را فانی سازد و به تجلی جمال، سر ایشان را باقی گرداند. پس آنان که اهل فنا بودند، هیبت را مقدم داشتند و آن‌ها که اهل بقا بودند انس را تفضیل نهادند» (هجویری، ۱۳۸۰: ۴۹۰). شبلی در تعریف انس می‌گوید: «انس آن باشد که ترا از تو وحشت گیرد و معنی این سخن آن است که چون بنده را با حق انس افتد، از هرچه غیر او است وحشت گیرد» (مستملی بخاری، ۱۳۶۵: ۱۳۵۶).

قشیری حتی هیبت و انس را دلیل نقص عارف می‌داند و معتقد است که «حال هیبت و انس اگرچه بزرگ است اهل حقیقت نقص شمرند؛ برای آن که بنده را اندر وی تغییر است و اهل تمکین، حال ایشان از تغییر برگزیده است و ایشان محو باشند اندر وجود عین ایشان را نه هیبت بود و نه انس و نه علم و نه حس» (قشیری، ۱۳۴۵: ۹۷).

۵- فواید حزن

حزن در عرفان، معلول خوف و قبض و هیبت است و قشیری گفته که نشانه ظاهری آن بسیاری ناله است؛ اما گذشته از این، برای آن فوایدی نیز در نظر می‌گیرند که نشان می‌دهد در عین معلول بودن، عامل نیز هست؛ حسن بصری با وجود این که حزن را نعمتی الهی می‌شمارد، آن را عاملی برای تعمیق دین مؤمن می‌داند (ابی‌نعم، ۱۹۶۷، ج ۲: ۱۳۳) و معتقد است که تعمیق دین، باعث می‌شود که عمل صالح بیشتر انجام شود (همان). او حزن را تقویت کننده روح می‌داند در برابر خنده که کشنده روح است (همان، ۱۵۲). بنا بر عقیده حسن بصری، این خصلت از طریق تأثیر در دین و روح، رابطه‌ای دو طرفه ایجاد می‌کند که با وسعت دادن دین و انجام عمل صالح، باعث

تقویت روح می‌شود و از طرفی با تقویت روح، عمل به دین و انجام احکام آن را راحت‌تر و ضروری‌تر می‌کند.

قشیریه^{۱۰۰} فایدهٔ حزن را در جهت تقویت دین می‌داند اما با زبانی دیگر بیان می‌کند؛ «... این تأثیر را از طریق انجام عمل صالح می‌داند و قشیری فایدهٔ حزن را برای تربیت دین، در خصلت بازدارندگی آن می‌داند. او معتقد است که «اندوه از طعام باز دارد و هم از گناه» (قشیری، ۱۳۴۵: ۲۱۰) و همین عقیده را ابن‌خفیف این‌گونه بیان می‌کند که «معنای اندوه بازداشتن نفس است در طلب طرب» (همان: ۲۰۹). نصرآبادی نیز دربارهٔ فایدهٔ خوف و رجا می‌گوید که «رجا به طاعت کشد و خوف از معصیت دور کند و مراقبت به طریق حق راه نماید» (عطارد، ۱۳۳۶، ج ۲: ۲۶۶). شاه شجاع کرمانی نشان رجا را نیکویی طاعت می‌داند (قشیری، ۱۳۴۵: ۱۹۹) و ابوعثمان مغربی صدق خوف را پرهیز از گناهان ظاهر و باطن می‌داند (قشیری، ۱۳۴۵: ۱۹۳).

مستملی بخاری در ذکر چگونگی بازدارندگی خوف از گناه می‌گوید: «خوف محرق است، باطن را از نظر غیر حق بسوزاند و ظاهر را از اشتغال غیر به حق آرد که نشان خوف ترک مراد است و ترک خلاف. چون شیطان دید آثار خوف، نیارد قصد او کردن که خوف محرق است؛ بترسد که آتش خوف او را بسوزاند و چون خوف غلبه گیرد، از مشاهدات جلال گیرد که جلال هیبت واجب کند و هیبت، خوف پدید آرد و با جلال هر دو کون طاقت ندارد، دیو چگونه طاقت آرد (مستملی بخاری، ۱۳۶۵: ۱۲۶۷). محمد غزالی نیز خوف را به آتشی تشبیه می‌کند که در دل بنده است و از معرفت به وجود می‌آید (غزالی، ۱۳۵۲: ۷۰۶) و فایدهٔ آن را بازداشتن از شهوت و حرام می‌داند. (همان: ۷۰۷).

فواید دیگری نیز برای خوف و رجا ذکر کرده‌اند: ابن‌جلاء، خائف را کسی می‌داند که همهٔ مخلوقات از او ایمن هستند (مستملی بخاری، ۱۳۶۵: ۱۲۶۷). واسطی خوف و رجا را مانع از بی‌ادبی به شمار می‌آورد (عطارد، ۱۳۳۶، ج ۲: ۲۳۲) و سرّی سقطی، فایدهٔ آن را در این می‌داند که تمام توجه سالک معطوف به خداوند می‌شود و چیز

برخی از این فواید کلی

دیگری را در دل جای نمی‌دهد تا در نهایت، اخلاص او کامل گردد (ابو نعیم، ۱۹۶۷، ج ۱۰: ۱۲۴). ابوعلی کاتب می‌گوید اگر خوف در قلب جای گیرد، زبان از گفتار بیهوده باز ماند (ابن جوزی، ۱۹۸۵، ج ۴: ۳۲۳؛ سلمی، ۱۹۵۳: ۳۸۷).

نتیجه

۱- حزن و اندوه که در آغاز اسلام به خاطر ترس از دوزخ و قهر الهی پدید آمده بود، در سده اول به سبب حوادث و بحران‌های آن تقویت شد و پس از شکل‌گیری عرفان و تصوف، مورد توجه خاص صوفیان قرار گرفت. اهمیت حزن در تصوف اسلامی به حدی است که آن را به عنوان نشانه‌ای از حالات درونی سالک می‌دانند.

۲- حزن به محض ورود در مباحث عرفانی، مورد توجه خاص قرار گرفت و برای آن مراتبی قائل شدند. حزن در عرفان و تصوف اسلامی لازمه سلوک سالک به شمار می‌آید. سالک با وقوف کامل بر آن، مکان و موقعیت خویش را در سلوک بهتر می‌شناسد.

۳- حزن فراتر از یک مقام عرفانی است و حالتی است که در مقام‌های متفاوت همراه سالک است.

۴- حزن در هر مرحله از سلوک به دلیل عوامل مشخصی به وجود می‌آید؛ در ابتدای سلوک از خوف ناشی می‌شود. پس از آن ممکن است سالک به سبب قبض، دچار حزن شود. بعد از این مرتبه، هنگامی که عارف به وصال کامل و فنای در حق برسد، از خوف و قبض، فراتر می‌رود و مدهوش هیبت حق می‌گردد و حزن و اندوهش به دلیل مشاهده هیبت حق است. پس حزن ناشی از هیبت را می‌توان بالاترین نوع حزن صوفیانه به شمار آورد.

۵- اندوه تا مرحله هیبت ملازم سالک است و همین که خورشید حق روی نماید،

سردی اندوه از قلب عارفان برچیده می‌شود. سالک پس از پیمودن همه مراحل سلوک و با رسیدن به انس، کاملاً از حزن رها می‌شود.

۶- مرتبه اول حزن که به دلیل خوف از عقوبت اخروی و کوتاهی در عبادات به وجود می‌آید، مربوط به مبتدیان طریقت است که به نام حزن شناخته می‌شود. مرتبه دوم آن که مربوط به عارفان است، با انقطاع موقت از حق به وجود می‌آید و آن را قبض می‌نامند. مرتبه نهایی حزن که مربوط به واصلان و فانیان دریای حقیقت است، از مشاهده شکوه و عظمت محبوب ایجاد می‌شود و آن را هیبت می‌نامند. عارفان بزرگی چون عمر سهروردی، نجم‌الدین کبری، جنید بغدادی و هجویری به این مرتبه از حزن اشاره کرده‌اند.

۷- در برابر خوف و قبض و هیبت که به فنا ختم می‌شود، رجا و بسط و انس قرار دارد که بنا بر عقیده بسیاری از عرفا از جمله جنید، سهروردی و هجویری، به بقا منتهی می‌شود و به همین دلیل، رجا و بسط و انس را از خوف و قبض و هیبت برتر می‌دانند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن مجید
۲. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد. المنتظم، تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا. بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۹۹۲.
۳. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد. صفة الصفة، تحقیق محمود فاخوری، بیروت: دارالمعرفة، ۱۹۸۵.
۴. ابی‌نعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله. حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء. بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۹۶۷.
۵. انصاری، خواجه عبدالله. طبقات الصوفیة، تصحیح محمد سرور مولایی. تهران: انتشارات توس، ۱۳۶۲.

٦. انصاری، خواجه عبدالله. منازل السائرين. ترجمه و شرح روان فرهادی، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۱.
٧. بدوی، عبدالرحمن. تاریخ التصوف الاسلامی من البدایة حتى نهاية القرن الثاني. كويت: وكالة المطبوعات، ۱۹۷۸.
٨. سبکی، تاج الدين. طبقات الشافعية الكبرى، مصر: مطبعة الحسينية المصرية، بی تا.
٩. سراج، ابونصر. اللعق فی التصوف، ترجمه مهدي محبتی، تهران: انتشارات اساطير، ۱۳۸۲.
١٠. سلمی، ابو عبدالرحمن. طبقات الصوفیه، تحقیق نورالدین شریبه. قاهره: جماعة الازهر للنشر والترجمة، ۱۹۵۳.
١١. سهروردی، ابو حفص عمر. عوارف المعارف، ترجمه ی ابومنصور عبدالمومن اصفهانی. تهران: انتشارات علمی - فرهنگی، ۱۳۶۴.
١٢. شعيب، شيخ محمده. مرآة الاولياء. تصحيح غلام ناصر مروت. اسلام آباد: انتشارات مركز تحقيقات فارسى ايران و پاكستان، ۱۳۷۹.
١٣. عطار، فريدالدين. تذكرة الاولياء، تصحيح نيكلسون، با مقدمة محمد قزوينی. تهران: چاپخانه مظاهری، ۱۳۳۶.
١٤. _____ . تذكرة الاولياء، تصحيح محمد استعلامی، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۴۶.
١٥. غزالی، احمد. مجموعه آثار فارسی، به اهتمام احمد مجاهد، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
١٦. غزالی، محمد. کیمیای سعادت. تهران: کتابخانه مرکزی، ۱۳۵۲.
١٧. قشیری، عبدالکریم بن هوازن. الرسالة، ترجمه ی ابوعلی حسن بن احمد العثماني، تصحيح بديع الزمان فروزانفر، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب،

۱۳۴۵.

۱۸. لاهیجی، شمس‌الدین محمد. مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و... . تهران: انتشارات زوار، ۱۳۷۴.
۱۹. مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد. شرح التعرف لمذهب التصوف، مقدمه محمد روشن. تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۶۵.
۲۰. نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر بن محمد. فوائح الجمال و فواتح الجلال، ترجمه‌ی محمدباقر ساعدی، تهران: انتشارات مروی، ۱۳۶۸.
۲۱. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. کشف المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، تهران: انتشارات طهوری، ۱۳۸۰.

