

بررسی مقامات عرفانی در نهج البلاغه و تذکرة الاولیاء عطار

طاهره مرادزاده مقدم^۱، سید محمودرضا غیبی^{۲*}، ایوب کوشان^۳، ژیل صراطی^۱

۱- گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، واحد شبستر، دانشگاه آزاد اسلامی، شبستر، ایران.

۲- گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، واحد مرند، دانشگاه آزاد اسلامی، مرند، ایران.

۳- گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران.

بهمن ۱۴۰۱، دوره ۱۵، شماره پیاپی ۸۱، صص ۲۱-۱

DOI: 10.22034/bahareadab.2023.15.6681

نشریه علمی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی

(بهار ادب)

چکیده:

زمینه و هدف: «مقامات» از اصطلاحات اساسی و بنیادین تصوف و عرفان اسلامی است که از عمق و گستردگی بسیاری برخوردار است. بسیاری از منابع و کتب معتبر عرفان و تصوف، گستره وسیعی از موضوعات خود را به ذکر و شرح «مقامات» اختصاص داده و بسیاری از عرفا و صوفیه سخنانی موجز و بعضاً مبسوط در باب این اصطلاح بیان نموده‌اند که در اکثر کتب عرفانی ثبت و ضبط شده است. این پژوهش، بر آن است تا ضمن تعمق و تحقیق در تذکرة الاولیاء و نهج البلاغه، به بررسی مقامات در این دو اثر بپردازد. هدف از این پژوهش بیان وجوه اختلافات و اشتراکات مقامات در تذکرة الاولیاء و نهج البلاغه است.

روش مطالعه: این مقاله براساس مطالعات کتابخانه‌ای و با استفاده از روش توصیفی-مقایسه‌ای انجام شده است.

یافته‌ها: در فرهنگ اسلامی، آنچه حالات و مقامات عرفانی نامیده می‌شود، ابتدا بصورت مفاهیم ایمانی و اخلاقی در قرآن کریم و سنت رسول خدا (ص) و بین مسلمانان مطرح شده بود و سپس در عرفان اسلامی، به عوامل سیروسلوک تبدیل شد و عنوان «حالات و مقامات» گرفت. این بحث یکی از موضوعاتی است که عرفا زیاد به آن پرداخته‌اند. عرفان در نهج البلاغه دارای شاخصه‌هایی مهم است که دیدگاه امام علی علیه السلام در عرفان را از برخی عرفا متمایز می‌سازد و بجهت سازگاری با عقل و نقل بر آنها برتری دارد.

نتیجه‌گیری: هفت مقام رایج در عرفان اسلامی در برخی موارد دارای شباهتهایی در نهج البلاغه و تذکرة الاولیاء هستند (مانند شش شرط برای انجام توبه) و در برخی موارد دارای اختلافات هستند (مانند اختلاف در معنای زهد).

تاریخ دریافت: ۲۰ آذر ۱۴۰۰

تاریخ داوری: ۲۲ دی ۱۴۰۰

تاریخ اصلاح: ۰۴ بهمن ۱۴۰۰

تاریخ پذیرش: ۲۳ اسفند ۱۴۰۰

کلمات کلیدی:

بررسی تطبیقی، تذکرة الاولیاء، عرفان، مقامات، نهج البلاغه.

* نویسنده مسئول:

✉ ma_gheibi@maraniau.ac.ir

☎ ۴۲۴۵۳۱۱ (۰۹۸ ۴۱)



ORIGINAL RESEARCH ARTICLE

A study of mystical authorities in Nahj al-Balaghah and Tazkereh al-Awliya Attar

T. Moradzadeh Moghadam¹, S.M.R. Gheibi^{*2}, A. Kooshan³, J. Serati¹

1- Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, Shabestar Branch, Islamic Azad University, Shabestar, Iran.

2- Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, Marand Branch, Islamic Azad University, Marand, Iran.

3- Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, Tabriz Branch, Islamic Azad University, Tabriz, Iran.

ARTICLE INFO

Article History:

Received: 11 December 2021
Reviewed: 13 December 2021
Revised: 24 January 2022
Accepted: 14 March 2022

KEYWORDS

Sufism, authorities,
Nahj al-Balaghah,
Tazkereh al-Awliya.

*Corresponding Author

✉ ma_gheibi@maraniau.ac.ir

☎ (+98 41) 42425311

ABSTRACT

BACKGROUND AND OBJECTIVES: "Officials" is one of the basic and fundamental terms of Sufism and Islamic mysticism, which has a great depth and breadth and has a fundamental role. Many authoritative sources and books on mysticism and Sufism have devoted a wide range of subjects to mentioning and describing the "authorities", and many mystics and Sufis have given concise and sometimes extensive statements about the term, which are recorded in most mystical books. Has been. This study intends to study the authorities in these two works while contemplating and researching Tazkereh al-Awliya and Nahj al-Balaghah. The purpose of this study is to express the differences and commonalities of the officials in Tazkereh al-Awliya and Nahj al-Balaghah.

METHODOLOGY: This article is based on library studies and has been done in a descriptive-analytical manner.

FINDINGS: In Islamic culture, what are called mystical states and authorities were first introduced as concepts of faith and morality in the Holy Qur'an and the Sunnah of the Prophet (PBUH) and among Muslims, and then in Islamic mysticism, these concepts of faith and morality. It became a factor in behavior and took on the title of "states and authorities". This discussion is one of the topics that mystics have dealt with a lot. Also in Nahj al-Balaghah, which is the most important religious book of Muslims after the Holy Quran, the highest and richest mystical themes of the leader of the believers are remembered.

CONCLUSION: The results of the study show that the seven common positions in Islamic mysticism in some cases have similarities in Nahj al-Balaghah and Tazkereh al-Awliya (such as six conditions for repentance) and in some cases have differences (such as differences in the meaning of asceticism)

DOI: [10.22034/bahareadab.2023.15.6681](https://doi.org/10.22034/bahareadab.2023.15.6681)

NUMBER OF REFERENCES	NUMBER OF TABLES	NUMBER OF FIGURES
 28	 0	 0

مقدمه

یکی از مهمترین مباحث عرفان عملی، شرح و تبیین مقامات و منازل عرفانی است. دو اصطلاح احوال و مقامات از طریق تفسیر قرآن و در تفسیر آیه «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ» (صافات/ ۱۶۴) و نیز در تفسیر آیاتی که متضمن معنی توبه، زهد، فقر و توکل بودند، ظاهراً در قرن سوم وارد تصوف شدند و بمرور در میان صوفیه شرح و بسط یافتند. این موضوع آنچنان اهمیت دارد که برخی بزرگان عرفان عملی را «علم منازل آخرت» نامیده‌اند (فناری، ۲۰۱۰: ۱۳۱) و یکی از مباحث پرمناقشه آن عصر، تلقی صوفیان از مفهوم این دو اصطلاح عرفانی و تعیین جوانب آن بوده است. در بسیاری از کتابهای آموزشی صوفیان این دو اصطلاح اولین واژگانی هستند که به آنها پرداخته شده است.

در بین نویسندگان و عارفانی که به بیان منازل و مقامات عرفانی پرداخته‌اند، سه نوع رویکرد وجود دارد. یک رویکرد بیان مقامات و منازل به شیوه مرسوم در قالب کتاب عرفانی و بصورت شمارگان منازل و مقامات سلوکی است (مانند *منازل السائرین* و *صد میدان* از خواجه عبدالله انصاری)، رویکرد دیگر بیان مقامات و منازل در بخشی از کتاب و بصورت استطرادی برای مباحث اصلی است مانند *اللمع فی التصوف* از ابونصر طوسی و *عوارف المعارف* از سهروردی) و رویکرد سوم بیان مطالب درخصوص مقامات، بصورت پراکنده در سراسر اثر است. یکی از کتبی که مطالب مربوط به مقامات در آن بصورت پراکنده دیده میشود، تذکرةالاولیای عطار نیشابوری است. کتاب تذکرةالاولیاء، صرف نظر از ارزش ادبی آن، از منابع مهم تاریخ تصوف ایران بشمار میرود. همچنین بلحاظ اشتغال بر حجمی عظیم از احوال و اقوال مشایخ تصوف، در میان تذکرةهای ادب فارسی از جمله *طبقات الصوفیه*، *نفحات الانس*، *طرائق الحقایق* و *مجالس المؤمنین*، درخشانترین و برجسته‌ترین سند صوفیانه ایرانی است. بهمین دلیل شفیع کدکنی آن را «گل سرسبد تمام آثار عرفانی» مینامد (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۸: ۴۲). از سوی دیگر، بیشتر عرفا مدعیند عرفان خود را با واسطه از امام المتقین علی (ع) گرفته‌اند و سرسلسله خود را به زهد حضرت متصل میدانند. ابونصر سراج ذیل عنوان «یادکرد صحابه پیامبر»، بر آن است که امام اولین فردی است که درمورد مقامات و احوال سخن گفته است (سراج طوسی، ۱۹۱۴م: ۱۲۹-۱۳۱). نهج‌البلاغه دومین کتاب دینی (پس از قرآن کریم) است که آموزه‌های آن دستمایه شاعران و نویسندگان گردیده است و مانند خالقش، هویتی خاص به تاریخ ادبیات ما بخشیده است و کمتر شاعر و نویسنده‌ای در ادبیات فارسی سراغ داریم که از نهج‌البلاغه و جلوه‌های شخصیتی مولا علی (ع) اثر نپذیرفته باشد.

نظر به ایجاد بدعتها، آداب ظاهری و زهدگراییهای افراطی در میان گروههای مختلف تصوف و عرفان، که هرگز با روحیه حقمرداری، شریعتگرایی و تعادل اجتماعی حضرت علی (ع) سازگار نیست، برای آشنایی سالکان حق از مسیر صحیح سیروسلوک و بازشناسی عرفان مثبت و سازنده از عرفان منفی و مخرب، شناسایی شاخصه‌های عرفان امام علی (ع) ضروری بنظر میرسد. بنابراین در این مقاله به شباهتهای تذکرةالاولیاء و نهج‌البلاغه در موضوع مقامات پرداخته‌ایم. عطار و امام علی (ع) در تذکرةالاولیاء و نهج‌البلاغه از مقامات و منازل بطور اختصاصی و مستقل سخن نگفته‌اند. نظرات شخصی امام علی (ع) و عطار درمورد مقامات، طبیعتاً در لابلای سخنانی که آنها از مشایخ ذکر کرده‌اند، نمود پیدا میکند. در راستای ارائه میزان اثرپذیری کتاب تذکرةالاولیاء از نهج‌البلاغه، این پژوهش در پی بررسی وجوه اشتراک و تشابه مضمونی در موضوع مقامات بین این دو کتاب گرانسنگ است.

روش مطالعه

در این مقاله سعی بر آن است که مقامات در تذکرةالاولیاء و نهج‌البلاغه به روش توصیفی-مقایسه‌ای و ابزار گردآوری

کتابخانه‌ای مورد بررسی و مقایسه قرار گیرد و تفاوتها و شباهتهای هر یک ذکر شود.

سابقه پژوهش

با جستجو در منابع اطلاعاتی مشخص شد که تاکنون تحقیقی که مقامات را در دو اثر نهج‌البلاغه و تذکره‌الاولیاء بررسی کرده باشد، منتشر نشده است. البته در برخی مقالات تنها به بررسی یکی از مقامات در نهج‌البلاغه پرداخته شده است، بطور مثال بخشعلی قنبری (۱۳۸۹) در مقاله «توکل در نهج‌البلاغه» به بررسی موضوع توکل و درجات آن در این کتاب پرداخته است. یا شاملی و بناییان اصفهانی (۱۳۹۵) در مقاله «تبیین میدان معناشناسی واژگان ورع و عفت در نهج‌البلاغه» و احمدیان و سعیداوی (۱۳۹۱) در مقاله «تحلیل معنایی درجات تقوا در نهج‌البلاغه» به بررسی موضوع ورع، عفت، زهد و تقوا در نهج‌البلاغه پرداخته‌اند.

بحث و بررسی

حال و مقام

عرفان طریقه متکی بر شهود و اشراق در کسب معرفت است که در سلوک اخلاقی خود به استدلالات عقلی بی‌اعتناست. این روش در مفهومی کلی، سابقه‌ای کهن در تاریخ بشر داشته و قدمت آن در فرهنگهای گوناگون مشهود است. حوزه‌ای از عرفان که در فرهنگ اسلامی رشدونمو یافته به عرفان اسلامی معروف است و «در واقع عرفان، معرفتی است مبتنی بر حالتی روحانی و توصیف‌ناپذیر که در آن حالت برای انسان این احساس پیش می‌آید که ارتباطی مستقیم و بیواسطه با وجود مطلق یافته است» (زرین‌کوب، ۱۳۷۷: ۱۱). سلوک طیّ مراحل و مدارج خاص برای ترقی زندگی روحی است که سالک با گذر از آن به مقصود خویش، که همانا اتصال با حضرت ربوبیت است، نایل میشود. «تصوف و عرفان در ابتدا بصورت زاهدانه بود و در سیر و مقامات خود بیشتر به توبه، ورع، زهد، فقر، توکل، رضا، جهاد نفس توجه میکرد که در طول زمان با ظهور عرفایی چون بایزید بسطامی (وفات ۲۸۳هـ.ق) و حسین منصور حلاج (وفات ۳۰۹هـ.ق) جنبه عاشقانه پیدا کرد و به مقاماتی چون طلب، عشق، استغنا و حیرت توجه بیشتری شد» (حلبی، ۱۳۷۶: ۵۱).

سالک در راه وصول به مقصود خویش، نیازمند عبور از منازل و مراحل گوناگونی چون توبه، مجاهده، عزلت، زهد، صمت، خوف، رجا، جوع، ترک شهوات، خشوع و تواضع است که در گذار از آنها هر دم و هر قدم، به فرازونشیبها و مشقات بی‌نهایتی برمیخورد که غلبه بر آنها، جز به مدد اکسیر عشق و جذبه‌های آن‌سری، دلالت و راهنماییهای پیری واصل و ممارست در مجاهدات و ریاضتها میسر نخواهد بود. عرفای مسلمان، از مراحل سلوک به مقامات، احوال، منازل، مواقف و مدارج تعبیر کرده‌اند. به دیگر عبارت، احوال، مقامات و منازل، مراحل طریقتند و تنها وسیله درک حقیقت، که تصفیه و تزکیه نفس است، با گذر از مقامات و تجربه احوال رخ داده در آنها ممکن خواهد بود. «اولین کسی که به نامگذاری مقامات سلوک پرداخته و کتابی در این زمینه تألیف کرده حکیم ترمذی (متوفی ۲۵۵هـ.ق) است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۱۷۰). بعد از او کسانی چون ابوریحان بیرونی، خواجه عبدالله انصاری، روزبهان بقلی، عطار، ابونصر سراج، عزالدین کاشانی، مولوی به این منازل براساس جهانبینی خود پرداخته‌اند (همان: ۷۰). هدف از پرداختن به منازل و مقامات سیروسلوک در واقع گذاشتن چراغی درمقابل سالکان راه حق بود که این سالکان با داشتن دستور عملی در مراحل رسیدن به حق گام بردارند.

در تاریخ تصوف اسلامی و متون عرفانی بجایمانده، تعاریف مختلفی از حال و مقام ارائه شده است. این اختلاف در

عدد احوال و مقامات و ترتیب و مصادیق آنها نیز بچشم میخورد. از آنجاکه در آغاز پیدایش تصوّف اسلامی در هر طریقی، تعلیم شیخ آن، در پیشبرد معنوی مریدان اصالت داشت، طرق مختلف، هر یک با توجه به آموزشهای پیر خود - که آن هم خود، وابسته به استعداد و میزان درک مریدان بود- تعاریفی برای حال و مقام، قائل شدند و در نتیجه تعاریف، تعداد و مصادیق ثابت و محدودی برای احوال و مقامات، عرضه نگشت. در حقیقت میتوان تفاوت تجارب و مکاشفات شخصی عارفان را، منشأ اختلاف در تعاریف و شمار مراحل حال و مقام دانست. در مجموع میتوان گفت هرچه بر دل پاک سالک، از جانب حق وارد میشود، بی‌تعمّد سالک و باز به ظهور صفات نفس زایل میگردد، آن را حال میگویند، و آنگاه که حال دائمی شد و ملکه سالک گشت، مقام مینامند «لإقامة السالك فيه» (هجویری، ۱۳۹۰: ۲۷۴).

اختلاف تعاریف در حوزه علّت پیدایش احوال و مقامات و تعداد، ترتیب و مصادیق آنها نیز قابل بررسی میباشد. عده‌ای سبب پیدایش احوال را مواهب الهی میدانند: «الاحوال مواهب و المقامات مكاسب» (كاشانی، ۱۳۷۲: ۱۲۵) و برخی اعمال و مجاهدات «الا حوال موارئث الاعمال» (همان: ۸۹). اهمیت بحث حال و مقام، تا آنجا بوده است که در آثار عرفایی چون قشیری و هجویری با دقتی خاص، بخشهایی به تفهیم و روشننگری این مصطلحات، مختص گردیده است. از نظر هجویری، قشیری و سراج، حال نتیجه موهبت الهی و مقام نتیجه اکتساب است و این همان وجه ممیز حال و مقام است: «احوال عطا بود و مقام کسب» (قشیری، ۱۳۸۸: ۱۵۹). میان عرفا، در شمار و ترتیب احوال و مقامات نیز اجماعی نیست. عده‌ای چون ابونصر سراج به هفت مقام به ترتیب: توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا و ده حال از قرار: مراقبه، محبت، خوف، رجا، شوق، انس، اطمینان، مشاهده و یقین فائند که ترتیبی مشهور است. خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین صد مقام برای سلوک قائل شده است. بیشتر بزرگان و صاحب‌نظران عرفان و تصوف، به تبعیت از ابونصر سراج، هفت مقام را پذیرفته‌اند و بعد از مقام اول، هر مقام را نتیجه مقام قبلی شمرده‌اند. عطار در منطق‌الطیر با درهم آمیختن احوال و مقامات به هفت وادی به ترتیب: طلب، عشق، معرفت، استغناء، توحید، حیرت، و فقر و فنا، اشاره کرده است.

گذشته از اختلافاتی که در شمار، ترتیب، سرآغاز و نهایت احوال و مقامات در متون عرفانی بچشم میخورد، چو نیک بنگریم درمی‌یابیم در اکثر این آثار، مقام فقر و فنا، آخرین مقام طریقت و سرانجام سیروسلوک در سنت صوفیانه است. در عرفان، ترتیب مقامات، اصلی مهم است؛ بدین معنا که سالک تنها زمانی قدم در مقام بالاتر میگذارد که مقام قبلی را تکمیل و شرایط آن را ادا کند. به عبارت دیگر لازمه تکمیل یک مقام و ورود به منزل بالاتر، رعایت آداب و مستحسّنات متناسب و مقتضی هر مقام است و سالک پس از مراعات آداب خاص و تحمّل مشقّات لازم و استیفاء حقّ هر مقام، به مقامی بالاتر نائل میشود. قشیری در این باب میگوید: «شرط آن بود که از این مقام به دیگر نیارد، تا حکم این مقام، تمام بجای نیارد. از بهر آنکه هر که را قناعت نبود، توکل وی درست نیاید و هر که را توکل نبود، تسلیم وی درست نیاید» (قشیری، ۱۳۸۸: ۱۵۸).

مقام توبه

در طریق سیر الی الله و سیر رجوعی، نزد برخی عرفا، اول مقامی که سالک سایر عبور بر آن مینماید، مقام توبه است (هجویری، ۱۳۹۰: ۴۲۹). توبه، باب الابواب و کلید تمام خیرات و اصل همه منازل است؛ زیرا اول چیزی که سالک بوسیله آن به مقام قرب میرسد، توبه است. «هنگامیکه بذر تقوا درون دل آماده‌ای افشاندن شود و با آب مراقبه و محاسبه آبیاری گردد، به این معنا که انسان اثر سوء و بد گناهان را درک کند و بهمین خاطر از بازگشت

به گناه امتناع کند، در این هنگام میوه‌های خوف، خشیت، خشوع، توبه، انابه و بازگشت بسوی حق ظاهر و آشکار میشود (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۷: ۶ / ۲۵۶). اهمیت توبه در طی مقامات عرفان، بحدی است که خداوند خود را دوستدار توبه‌کنندگان معرفی کرده است: *إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ* (بقره: ۲۲۲). بهمین دلیل توبه در ابتدای راه سالک قرار میگیرد تا قوام‌بخش حرکت او گردد و ساختار فکری او را مستحکم سازد. حقیقت توبه آن است که سالک راه را از هرچه مانع وصول اوست به محبوب حقیقی، از مراتب دنیا و عقبا اعراض نموده، روی توجّه بجانب حق آورد و جمیع موانع صوری و معنوی را «فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ» گردانیده، مطلقاً نظر بر غیر حق نیندازد (سجادی، ۱۳۵۴: ۱۳۹). مراتب توبه چهار است: اول بازگشتن است از کفر و آن توبه کفّار است. دوم بازگشتن از مناهای مثل فسق و فجور و مخالفات شرعیه و آن توبه فسّاق است. سیم بازگشتن است از اخلاق ذمیمه و اوصاف قبیحه و این توبه ابرار است. چهارم بازگشتن از غیر حق و این توبه کاملان انبیا و اولیا -علیهم السلام- است (لاهیجی، ۱۳۹۱: ۲۱۸-۲۱۹).

توبه از دیدگاه امام علی: امام علی (ع) استغفار را مقام انسانهای بلندمرتبه میداند و برای آن شش شرط برمی‌شمارد: «پشیمانی از گذشته و تصمیم برای اینکه گناهان را برای همیشه ترک نمایی. حقوقی را که از مردم ضایع کرده‌ای و از بین برده‌ای، به آنها بازگردانی؛ بطوریکه هنگام ملاقات پروردگار حقی بر تو نباشد. در نظر داشته باشی تا هر واجبی که از تو فوت شده، حق آن را بجای آوری و قضا کنی. گوشتهایی که از حرام روییده، با اندوه بر گناه، آب کنی تا چیزی از آن نماند و گوشت تازه بروید. به همان اندازه که شیرینی گناه را چشیدی، زحمت طاعت را نیز بچشی؛ پس از انجام این مراحل، بگو استغفر...» (کلمات قصار: ص ۴۳۶). بنابراین از نظر امام (ع) دو رکن اصلی توبه، «پشیمانی» و «عزم بر عدم بازگشت» و شروط توبه واقعی «پشیمانی»، «عزم بر عدم بازگشت»، «رد حقوق مخلوق» و «رد حقوق خالق» هستند.

از نگاه امیر مؤمنان، توبه «بانفوذترین شفیع» (حکمت ۳۷۱، ص ۵۱۲) است و با آمرزش و رحمت حق ملازم است: «خداوند در توبه را به روی بنده نمی‌گشاید و در آمرزش را بروی وی ببندد- و استوار بماند» (کلمات قصار: ۳۲۹). «آن را که توبه روزی کردند، از قبول گردانیدن محروم نماند و آن را که آمرزش خواستن نصیب شد، از بخشوده گردیدن محروم نماند» (کلمات قصار: ۳۸۵) و در نامه‌ای به امام حسن، به فضل بسیار حق در قبول توبه اشاره دارد: «در پذیرفتن توبه بر تو سخت نگرفته و حساب گناهت را نکشیده و از بخشایش نومیدت نگردانیده، بلکه بازگشتت تو را از گناه، نیک شمرده و هر گناهت را یکی گرفته و هر کار نیکت را ده بحساب آورده و در بازگشت را برایت باز گذارده است» (نامه ۳۱؛ ص ۳۰۲). امام علی (ع) «دست از گناه برداشتن» را آسانتر از «توبه داشتن» میداند (کلمات قصار: ۲۹۲) و معتقد است: «در دنیا تنها دو کس خیر می‌بینند: یکی گناهکاری که با توبه جبران کند و دیگر نیکوکاری که در کار نیک شتاب کند» (حکمت: ۴۵۹).

امام بر شتاب در انجام توبه تأکید بسیاری دارد: «بدان که شیطان تو را نمی‌گذارد تا به نیکوترین کارت پردازی و اندرزی را که به سود توسست بشنوی، و آویزه گوشت سازی» (۳۶۵). «از آنان مباش که به آخرت امیدوار است بی آنکه کاری سازد، و به آرزوی دراز توبه را واپس اندازد» (کلمات قصار: ۳۸۹) و از به تأخیر انداختن توبه هشدار میدهد: «پس بنده باید پروای پروردگار دارد، خیرخواه خود باشد و پیش از رسیدن مرگ توبه آورد» (خطبه ۶۴؛ ۴۹-۵۰) و در خطبه‌های بسیاری به پایان رسیدن زمان توبه را هشدار میدهند: «به کار خیزید! اکنون که زندگی به ساز است... از آن پیش که چراغ عمل خاموش شود و فرصت ازدست برود و در توبه را ببندند» (خطبه ۲۳۷، ص: ۲۶۷). «پس کار کنید درحالی‌که عمل بسوی خدا بالا میرود و توبه سود میدهد و دعا شنیده میشود» (خطبه

۲۳۰، ص: ۲۶۳). «اندک زمانی دارید از ماندن و مجالی برای اراده کردن و فرصت برای توبت و فراخی برای عرض حاجت» (خطبة ۸۳، ص: ۶۵). «پس بسوی قیامت مبادرت ورزید و پیش از آنکه اجل فرارسد، کار کنید؛ زیرا نزدیک است آرزوی مردم قطع گردد و مرگ آنها را در آغوش کشد و باب توبه به رویشان مسدود شود» (خطبة ۱۸۳؛ ص: ۲۵۲) حضرت درباره مهلت پذیرش توبه میفرماید: «عمری که خدا از فرزند آدم پوزش را میپذیرد، شصت سال است» (همان: ۵۰۵). ایشان توبه و آمرزش خواستن از خداوند را موجب نزول و استمرار روزی میداند: «خداوند بندگان خود را که گناهکارند با کمبود میوه‌ها و جلوگیری از نزول برکات و بستن در گنجهای خیرات آزمایش میکند، برای آنکه توبه‌کننده‌ای بازگردد و گناهکار دل از معصیت بکند...» (خطبة ۱۴۳: ۱۸۷). از نگاه امام، گناهایی که مانع پذیرش توبه میشود شامل موارد زیر است: «در عبادتی که خدا واجب کرده، چیزی را شریک خدا گرداند، یا با کشتن انسانی، خشم خود را فرونشاند، یا عیب کسی را بخاطر کاری که کرده بر زبان راند، یا بدعتی در دین گذارد؛ روایی حاجتش را از مردمان چشم دارد؛ یا با دورویی مردم را دیدار کند؛ یا با دو زبان میان آنها راه رود» (خطبة ۱۵۳؛ ص: ۱۵۱).

توبه از دیدگاه عطار: عطار در تذکرة‌الاولیاء عبادت را جز به توبه راست و مسلم نمیداند؛ زیرا «حق -تعالی- توبت مقدم گردانید بر عبادت، کما قال: التائبون العابدون» (۱۵) و انواع توبه را از قول ذوالنون بر دو قسم توبه انابت و توبه استجابت تقسیم میکند، «توبه انابت آن است که بنده توبه کند از خوف عقوبت حق و توبه استجابت آن است که بنده توبه کند از شرم خدای» (۱۵۲) و معتقد است همه اعضای آدمی دارای توبه هستند: «و گفت: بر هر عضوی توبه‌ای است: توبه دل نیت کردن است بر ترک شهوت حرام، توبه چشم از محارم برهم نهادن، توبه دست ترک گرفتن دست از مناهی، توبه پای نارفتن به مناهی، توبه گوش نگهداشت از شنودن اباطیل، توبه شکم دور بودن از خوردن حرام و توبه فرج دور از فواحش بودن» (همان، ۱۳۱). همچنین شش شرطی که امیر مؤمنان برای توبه قائل است، از زبان ابوبکر کتانی در تذکرة‌الاولیاء نیز آمده است: «توبه اسمی است جامع شش چیز را، اول پشیمانی بر آنچه گذشته باشد، دوم، عزم کردن بدان که پیش به گناه رجوع نکند، سوم بگزاردن هر فریضه‌ای که میان او و خدای است، چهارم ادا کند مظالم حق را، پنجم بگذارد هر گوشت و پوست و شحم که از حرام رسته باشد، ششم تن را الم طاعت بچشاند، چنان که حلاوت معصیت چشانیده است» (۱۲۳).

از میان سخنان عرفا در تذکرة‌الاولیاء دو مفهوم کلی از توبه بدست می‌آید: ۱- پشیمانی از گناه: عطار از قول جنید میگوید: «توبه را سه معنی است: اول ندامت، دوم عزم بر ترک معاودت، سوم خود را پاک کردن از مظالم و خصومت» (۲۲۱)؛ ۲- رجوع از گناه: (رجوع به خدای تعالی) صوفیان توبه را رجوع به خدای تعالی میدانند، عطار به نقل از سهل تستری میگوید: «اول معنای توبه، اجابت است، سپس انابت است، سپس توبه است و سپس استغفار، اجابت به فعل است و انابت به دل و توبه به نیت و استغفار از تقصیر» (۱۵۲).

ورع

پس از استغفار و توبه، سالک به مقام ورع میرسد؛ زیرا انسان تا توبه نکند و از آلودگی خارج نشود، نمیتواند نفس خود را از وقوع در آن بازدارد. «ورع در عرفان، پرهیز از اموری است که هرچند در شرع حرام نشده، اما سالک طریق از آن خودداری میکند. سالک پس از شناخت حرامها و حلالها، خود را ملزم به رعایت آنها میگرداند، اما گاه اموری مشتبه او را سرگردان ساخته و به حیرت میفکند. اینرو از خوف هلاکت و فرونیفتادن در مهلکه از آن امور پرهیز میکند که مبدا این امور زمینه ورود او را به اعمال خلاف و حراف فراهم سازد» (غنی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۶۵۷).

ظاهر ورع، پرهیز و احتراز از امور شبه‌ناک و باطن آن ترس از خداست که از معرفت به عظمت حق تعالی حاصل می‌شود. ورع پایه و اساس همه کمالات معنوی و مقامات اخروی است و عبادت بدون حالت پرهیز از حرام ثمربخش نیست. انسان با ورع، صفحه دل خود را از کدورت و آلودگی عالم ماده و طبیعت رها می‌سازد و با عبادت آن را به نقوش زیبای خدامحوری و خداباوری مزین می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۸۲: ۴۷۳).

ورع از دیدگاه امام علی: با توجه به این که ورع دومین مقام و در حقیقت زیرمجموعه زهد محسوب می‌شود، یعنی هر زاهدی باید در ابتدا پارسایی پیشه کند، بنابراین در کلام امیر مؤمنان، ورع از ارکان زهد محسوب می‌شود: «ای مردم! پارسایی، دامن آرزو درچیدن است و شکر نعمت حاضر گفتن و از ناروا پارسایی ورزیدن» (خطبه ۸۱؛ ص ۵۹). امام در خطبه ۱۷۶ پس از تأکید بر صبر و تلاش، به پارسایی در کارها سفارش و تأکید می‌کند: «به کار برخیزید، به کار برخیزید، پس به پایان رسانید! به پایان رسانید! و پایدار مانید! پایدار مانید! پس شکیبایی! شکیبایی! شکیبایی! پس پارسایی! پارسایی!» (خطبه ۱۷۶، ص ۱۸۳) و در توصیف پارسایی، آن را به سپر و پناهگاه تشبیه می‌کند که مانع ورود شبهات به دل انسان می‌شود: «پرهیزگاری سپر است» (کلمات قصار: ۳؛ ص ۳۶۱)، «پناهگاهی نکوتر از خویش‌تنداری نیست» (کلمات قصار: ۳۷۱؛ ص ۴۲۷). امام در نامه ۴۵ خطاب به عثمان بن حنیف انصاری، استاندار خود در بصره، می‌فرماید: «بدانید که شما توانایی چنین کاری (ساده‌زیستی مانند ساده‌زیستی امام) را ندارید، اما با پرهیزگاری و تلاش فراوان و پاکدامنی و راستی مرا یاری کنید».

در نگاه امام علی (ع) انسانهای پارسا، حیای بیشتری دارند، زیرا حیا از ایمان است: «آن کس که حیایش کم شود، ورعش کاهش پیدا می‌کند و کسی که ورعش کاهش پیدا کرد، قلبش می‌میرد» (حکمت ۳۴۹، ص ۵۰۸) «هر که پر گفت، راه خطا بسیار پویید، و آن که بسیار خطا کرد شرم او کم، و آن که شرمش کم، پارساییش اندک و آن که پارساییش اندک، دلش مرده است، و آن که دلش مرده است راه به دوزخ برده» (کلمات قصار: ۳۴۹؛ ص ۴۲۳).

امام علی (ع) ورع را «بهترین بازدارنده» (حکمت ۳۷۱؛ ص ۵۱۲) میدانند و آن را به دو دسته خودداری از محرمات و خودداری از امور شبه‌ناک (هرچند به حسب ظاهر شرع جایز باشد) تقسیم می‌کند و بهترین ورع را «وقوف در مواجهه با امور شبه‌ناک» میدانند (حکمت ۱۱۳، ص ۴۶۲). آئین الهی حلال و حرام را روشن ساخته، ولی در میان حلال و حرام، امور شبه‌ناکی است که آدمی نمی‌داند حلال است یا حرام و هر فردی گرد آنها بگردد، بیم آن است که در حرام بیفتد، از اینرو هیچ ورعی مانند این نیست که از این امور پرهیز شود، تا مبدا مرتکب فعل حرامی گردد (مطهری‌خواه، ۱۳۷۸: ۳۹). در جای دیگری، در نامه‌ای به مالک، و توصیه به پیوستن به اهل ورع، ورع را به سه دسته ورع به زبان، به ارکان و به قلب تقسیم می‌کند (نامه ۵۳، ص ۴۰۲)؛ بنابراین از منظر امام علی (ع) تنها توجه به اجتناب از محرمات و دوری از شبهات، برای رسیدن به ورع کافی نیست، بلکه کوشش مداوم برای ریاضت نفسانی (اجتهاد) و بازداشتن نفس از آنچه شهوت را بدنبال داشته باشد (عفت) لازم است.

ورع از دیدگاه عطار: در تذکره‌الاولیاء از قول حسن بصری آمده است که ورع سه مقام است: «یکی آن که بنده سخن نگوید مگر به حق - خواه در خشم باشد و خواه در رضا - دوم آن که اعضای خود نگاه دارد از هرچه خشم خدای عزوجل در آن باشد. سیوم آن که قصد وی در چیزی بود که خدای تعالی بدان رضا داده است» (تذکره‌الاولیاء، ۴۴). حسن بصری ورع را برای تصفیه باطن و رفع کدورت از قلب لازم میدانند: «مثقال ذره‌ای از ورع، بهتر از هزار سال نماز و روزه» (همانجا). همچنین یک تقسیم‌بندی دیگر از ورع: «و گفت: ورع ایستادن بود بر حد علم بی تأویل. ورع بر دو گونه بود: ورعی بود در ظاهر که نجنبید مگر به خدا و ورعی بود در باطن و آن، آن بود که در دلت به جز خدا درنیاید» (۳۲۳).

زهد

عارف پس از آنکه نفس را با توبه و ورع آراست، از هرگونه هوا و هوس پاک میشود و به دنیا و امور مادی بیتوجه میشود و به مقام «زهد» میرسد. مفهوم اولیه زهد به معنای ترک دنیاطلبی و خوف از عذاب الهی است که خمیرمایه عرفان اسلامی و سیروسلوک معنوی است. «مراد از زهد، صرف رغبت است از متاع دنیا و اعراض قلب از اعراض آن و مقام زهد، ثالث مقام توبت و ورع است» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۳۷۳). زهدورزی موجب نزدیکی به خداوند میشود؛ زیرا توجه را از امور فانی به حقیقت باقی معطوف میگرداند، و خداوند پاداش چنین زهدی را تقرب به خود قرار داده است. از سوی دیگر، زهد برای سالک ضرورت است، او قلب خود را با خدا یگانه ساخته است و اگر زهد نوزد و به امور دنیوی توجه کند، حالت «جمع» او به «تفرقه» تبدیل میشود. البته گذشتن از لذات دنیوی و زاهدانه زیستن برای رهایی از عذاب اخروی یا رسیدن به بهشت اگرچه خوب است اما مرتبه عالی سالک نیست؛ زاهد واقعی کسی است که بخاطر حب الهی، بدون هیچ چشمداشتی ماسوای الله را ترک کند.

زهد از دیدگاه امام علی: در نهج‌البلاغه از مذمت دنیا و ترک آن بسیار سخن رفته است، اما زهد در نگاه امام علی (ع) ترک دنیا نیست و با انزوا و عزلت راهبان کاملاً متفاوت است. او در جامعه و با مردم زندگی میکرد، لیکن به دنیا وابستگی نداشت. «شخص علی (ع) از آن جهت زاهد است که نه تنها دل به دنیا نداشت بلکه عملاً از تمتع و لذت‌گرایی ابا داشت و به اصلاح تارک دنیا بود» (مطهری، ۱۳۷۹: ۲۱۴). حضرت علی (ع) نه تنها خودش زاهدی پارسا بود بلکه در خطبه‌ها، نامه‌ها و کلمات قصار بوفور دیده میشود که هم از زهد خویش سخن میگوید و هم کارگزارانش را به زهد توصیه میکند. «خداوند مرا پیشوای خلق قرار داده است و بهمین سبب فرض کرده است که زندگی خود را در خوراک و پوشاک در حد ضعیف‌ترین طبقات اجتماع قرار دهم تا از طرفی مایه تسکین آلام فقیر و از طرف دیگر سبب جلوگیری از طغیان غنی گردد» (مجلسی، بیتا، ج ۹: ۷۵۸). ایشان در سخنان بسیاری به دوری از دنیا سفارش میکند: «دنیا را خواهید هرچند دنیا پی شما آید» (نامه ۴۷، ص ۳۲۱). «دنیا را خردمقدارتر از پر کاه و خشکیده گیاه ببینید» (خطبه ۳۲، ص ۳۳). بنابراین عرفان ناب علوی با رهبانیت کاملاً مخالف است. میبینیم که رهبانیت در دین بشدت نفی شده است: «لَیْسَ فِی رَهْبَانِیَّةٍ وَ لَا سِیَاحَةٍ وَ لَا زَمٍّ» (بحارالانوار، ج ۷۰، ص ۱۱۵، ج ۲) و (جعفری، ۱۳۷۴، ج ۲۱ ص ۱۷۸) و در برخی روایات آمده است که آدمی بجای دست کشیدن از امور عادی زندگی، در جهاد بایستی واقعاً و حقیقتاً از دنیا دست بشوید. «إِنَّمَا رَهْبَانِیَّةُ أُمَّتِی الْجِهَادُ فِی سَبِیلِ اللَّهِ: همانا رهبانیت امت من جهاد در راه خداست» (مکارم شیرازی، ج ۳: ۳۱۰). زهد، کوتاه کردن آرزوهاست، زهد ترک لذت‌گراییهاست اما ترک زندگی و اجتماع نیست (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۵: ۳۷۸). در زهد علوی، تنها مسیر دستیابی به سعادت اخروی از میان زندگی دنیا با مردم است و بدین جهت تلاش برای کسب روزی حلال و هریک از دیگر امور دنیوی که در راه رضای خدا انجام شود متضمن سعادت اخروی هستند. هدف زهد ترک تعلق قلبی و دلبستگی روحی به دنیا بوده و هرگز بدنبال ترک کامل امور دنیوی نیست بلکه این آموزه عرفانی درصدد اصلاح هدف و شیوه زندگی دنیوی اس. (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۲۹۲). امیرالمؤمنین (ع) همانند برخی عارف‌نمایان نیست که بدلیل زهد و رهبانیت از اجتماع فاصله گرفته باشد. او علاوه بر عبادت، نماز، ذکر و عدم دنیاگرایی، در مزارع و کشتزارهای بسیاری به آبادانی زمین، حفر چاه، کاشتن درخت و غیره پرداخت و باوجود ثروت فراوان، نه تنها هیچ تعلقی به آن نداشت، بلکه همه را در راه خداوند انفاق نمود (ناظم‌زاده قمی، ۱۳۷۴: ۱۳).

از منظر امام علی، خواهان دنیا و آخرت بودن بطور توأمان غیرممکن است و مصداقی مشخص و واضح از ریاکاری است: «از آنان مباش که به آخرت امیدوار است بی‌آنکه کاری سازد و به آرزوی دراز توبه را واپس اندازد. درباره دنیا

چون زاهدان سخن گوید و در کار دنیا راه جویندگان دنیا را پوید» (کلمات قصار: ۱۵۰: ۳۸۹). بنابراین زاهد واقعی کسی است که «توانایی بدست آوردن مواهب دنیا را داشته باشد و روی گرداندن او از دنیا بخاطر پست و حقیر شمردن دنیا نسبت به آخرت باشد. پس هرگاه ترک دنیا بخاطر جلب رضایت مردم و یا بدست آوردن امکانات دیگری باشد، به او زاهد نمیگویند» (مهدی نراقی، ۱۹۶۳م، ج ۲: ۵۵-۵۶). از نظر حضرت امیر زهد، مانع خواهش نفس (خطبه ۸۳، ص ۹۶) و عامل کشتن نفس (نامه ۳۱، ص ۳۷۰) است و زهد واقعی «شکر نعمت حاضر گفتن و از ناروا پارسایی ورزیدن» (خطبه ۸۱: ص ۵۹) و «دل نبستن به دنیا و کوتاه کردن آرزو» است (خطبه ۸۱، ص ۹۰)؛ زیرا علاقه به دنیا سرچشمه هر خطائی است و ترک دنیا سرچشمه هر خیری است. برترین زهد در نظر امام علی (ع) «بازایستادن هنگام ندانستن حرام» (کلمات قصار: ۱۱۳، ص ۳۸۰) و «نهفتن پارسایی» است (کلمات قصار: ۲۸، ص ۳۶۴).

امام علی (ع) شکیبایی را یکی از چهار پایه ایمان میدانند که خود بر چهار شاخه «آرزومند بودن، ترسیدن، پارسایی و چشم امید داشتن» استوار است (نامه ۳۱، ص ۳۶۴).

امام در یکی از کلمات قصار خود ضمن تعریف زهد، به اعتدال در آن اشاره میکند و زهد را در دو کلمه موجود در قرآن خلاصه میکند: «همه زهد در دو کلمه قرآن فراهم است: خدای سبحان میفرماید: تا بر آنچه از دستتان رفته دریغ نخورید و بدانچه به شما رسیده شادمان مباشید. آن که بر گذشته دریغ نخورد و به آینده شادمان نباشد، از دو سوی زهد گرفته است» (کلمات قصار: ۴۳۹، ص ۴۴۰). بنابراین زهد و «تقوا از دیدگاه امام علی (ع) امری فردی و روش عملی منفی به معنی انزوا و گوشه‌گیری و کناره‌گیری از محیط و جامعه و ترک تمامی امور مباح در زندگی انسان و عدم ورود به وادی علم و سیاست و فرهنگ نیست، بلکه از منظر امیر مؤمنان (ع) تقوا ملکه‌ای درونی است که فرد را در عین اشتغال به فعالیت‌های فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، نظامی و... به مقام قرب الی الله واصل و وی را از هرگونه نافرمانی خدا دور میکند» (احمدیان و سعیدآوی، ۱۳۹۱: ۷۸). علل و عوامل زهدورزی از نظر امام علی در دو مورد خلاصه میشود، نخست خودآگاهی است، شناخت فلسفه وجودی از علل و عوامل روی آوردن به زهد میشود: «هان! با دنیا چه کند کسی که برای آخرتش آفریده‌اند» (خطبه ۱۵۷، ص ۱۵۸). دومین عامل زهدورزی، شناخت دنیاست: «آنکه بیناست نگاهش از دنیا بگذرد، و از پس آن خانه آخرت را نگیرد» (خطبه ۱۳۲، ص ۱۳۳).

علل و عوامل زهدورزی که در دو مورد شناخت خود و شناخت دنیا خلاصه شد، باعث نتایجی مشابهی در این راستا نیز میشود، کسی که از دنیا رویگردان است به درون متوجه میشود: «آنان که خواهان دنیا نیستند، دل‌هاشان گریان است، هرچند بخندند» (خطبه ۱۱۳، ص ۱۱۱) و آن که زهد میورزد، حقیقت دنیا در نظرش مجسم خواهد شد: «خواهان دنیا مباش، خدا زشتیهای آن را به تو خواهد نمایاند» (کلمات قصار: ۳۹۱، ص: ۴۳۲). آل رسول و مسجدی معتقدند مراد از اعراض از دنیا در بیان امیرالمؤمنین (ع) هرگز ترک دنیا و دوری از اجتماع به معنای جدایی مطلق از آنها نیست، بلکه مقصود یکی از موارد ذیل است: عبور از ظاهر دنیا برای رسیدن به حقیقت والای آن، عدم وابستگی به متاع دنیا، عدم وابستگی معنوی به اجتماع، اجتناب از ریا و خودنمایی (آل رسول و مسجدی، ۱۳۹۲: ۱۸). با جمع‌بندی اینگونه مضامین در نهج‌البلاغه درمییابیم که هدف در زهد مثبت، ایستادگی در برابر هواهای نفسانی بمنظور تقرب به درگاه الهی است. زهد یعنی ترک هر آنچه نفس پلید آدمی آن را طلب کند و نه ترک زندگی اجتماعی.

زهد از دیدگاه عطار: عطار در تذکرة الاولیاء از زهد معنای دوری از دنیا را اختیار کرده است و از قول حسن

بصری نقل میکند که «به نزدیک من زیرک و دانا آن است که خراب کند دنیا را و بدان خرابی دنیا، آخرت را بنیاد کند و خراب نکند آخرت را و بدان خرابی آخرت، دنیا را بنا نهد» (عطار، ۱۳۹۱: ۳۶). همچنین در جای دیگری به تأویل سه حرف موجود در واژه زهد پرداخته و بر همین بینش میگوید: «و گفت: زهد سه حرف است: زا و ها و دال. اما «زا» ترک زینت است و «ها» ترک هوا و «دال» ترک دنیا. از زهد سخاوت خیزد به ملک و از حبّ سخاوت به نفس و روح و گفت: زهد آن است که ترک دنیا کند و گفت: زهد آن است که به ترک دنیا حریصتر بود از حرص بر طلب دنیا» (۳۲۳).

فقر

اینچنین سالک در سیر عرفانی خویش، نخست از گذشته بازمیگردد و توبه میکند، آنگاه از ارتکاب زشتیهای گذشته پرهیز میکند و ورع میورزد، سپس از دنیا که سبب قرار گرفتن او در منهیات است، رویگردان شده، زهد پیشه میکند و چون علاقه‌ای به دنیا ندارد به مقام فقر میرسد.

فقر از دیدگاه امام علی: درخصوص موضوع فقر در نهج‌البلاغه دو نکته قابل توجه است، نکته نخست، فقر و نیاز مردم به خداوند است و تنها اوست که برآورنده نیازهای آدمیان است: «اعتراف آفریدگان بدین حقیقت که سراسر ناتوان و فقیرند و نیازمند و حقیر، و اوست که باید بر آنان رحمت آورد و به قوت خود برپایشان دارد» (خطبه ۹۱، ص ۷۵) بر همین اساس، امیر مؤمنان از زبان همه آدمیان چنین نجوا میکند: «مرا به درگاه تو نیازی است که آن نیاز را جز فضل تو به بی‌نیازی نرساند و آن درویشی را جز عطا و بخشش تو به توانگری مبدل نگرداند» (خطبه ۹۱، ص ۸۴). نکته مهم دیگر، وارستگی خداوند از ساحت فقر است: «سپاس خدایی را که نابخشیدن و بخل ورزیدن بر مال او نیفزاید و دهش و بخشش او را مستمند ننماید» (خطبه ۹۱، ص ۷۴).

عرفا درمورد فقر دو دیدگاه دارند، گروهی فقر را فقر مادی و بیبهره بودن از مواهب و نعمتهای مادی و دنیوی میدانند و عده‌ای فقر را به معنای احساس نیاز عارف به خداوند تصور میکنند که این فقر با ثروتمند بودن از نظر مادیات هیچ‌گونه منافاتی ندارد. از این منظر، منظور از فقر، فقر الی الله است، زیرا تعالیم ائمه، رهایی از فقر را برای بنده تنها با اتکای به غنای الهی و درخواست او ممکن میدانند؛ بنابراین نتیجه فقر الی الله، استغنا و بینبازی از غیر اوست و فقیر با هر فکر و اندیشه‌ای که نشانی از توانمندی غیر از خالق داشته باشد، مخالف است.

فقر از دیدگاه عطار: در تذکرة الاولیاء منظور از فقر نوع دوم است و عطار از قول ابوعلی شقیق، سه چیز را نتیجه فقر میدانند: «گفت: سه چیز فقرا را است: فراغت دل و سبکی حساب و راحت نفس» (۲۰۶).

صبر

سالک پس از مقام فقر به مقام صبر میرسد و صبر فراگیرترین اصطلاح برای تمامی ارزشها و فضائل اخلاقی است. بدین معنا که بسیاری از مفاهیم اخلاقی و دینی، ذیل این عنوان قرار میگیرد؛ از همین رو میتوان شاهد اهمیت آن در آموزه‌های اخلاقی و عرفانی نیز بود. در متون صوفیه، صبر در اصطلاح، ترک شکایت است از سختی بلا نزد غیر خدا و صابر کسی است که خود را با بلا چنان قرین کرده باشد که از آمدن بلا، باکی به دل نداشته باشد (سجادی، ۱۳۵۴: ۲۹۸). در بینش صوفیه، نجات و رستگاری منوط به ریاضت و تحمل انواع رنجهاست؛ از این منظر سختیها اگرچه موجب تضعیف جسم میشود، اقتدار روح و بقای آن را در پی دارد؛ چراکه صبر و استقامت در برابر مشکلات، موجب شکوفایی نیروهای بالقوه معنوی و اتصال به منشأ کمال میگردد تا آنجا که میتوان گفت

ظهور هر نوع کمال و ترقی درونی در گرو شکیبایی در مواضع رنج است.

صبر دو مفهوم در کتب عرفا دارد: حبس نفس که در اصطلاح شرعی، بازداشتن و حبس نفس است در عمل به آنچه عقل و شرع حکم میکنند یا ترک آنچه عقل و شرع از آن نهی کرده‌اند. و خودداری از شکوه به غیر خدا یا خویش‌تنداری و تحمل شداید بدون شکایت به کسی و خرسندی و رضا به قضای الهی (انصاریان، ۱۳۸۶: ۱۴۷). صبر نقش مهمی در ایفای وظایف عبادی، اخلاقی و اجتماعی سالک دارد. سالک واقعی همه رویدادها را نتیجه قضا و قدر الهی میداند و هرگز امری را خارج از اراده خداوندی نمیداند؛ از اینرو اگر امری مورد دلخواه او واقع شد، شاکر میشود و اگر امری مکروه حادث شد، بر آن صبر میکند.

صبر از دیدگاه امام علی: اولین نکته در مورد صبر در کلام امیر مؤمنان، ارتباط صبر و ایمان از نظر ایشان است. امام در هنگام تعریف ایمان، به بیان اهمیت صبر در ایمان میپردازد و نخستین پایه ایمان را صبر میداند: «ایمان بر چهار پایه استوار است: شکیبایی، یقین، داد و جهاد.» و صبر را بر چهار دسته «آرزومند بودن، ترسیدن و پارسایی و چشم امید داشتن» تقسیم میکند و آرزومندی به بهشت را باعث زدودن دل از شهوتها، ترس از دوزخ را باعث دوری از حرام، پارسایی و دوری از دنیا را باعث تحمل و آسانی مصیبتها و پیش چشم داشتن مرگ را باعث اشتیاق به انجام کارهای نیک معرفی میکند: «شکیبایی را چهار شاخه است: پس آن که مشتاق بهشت بود، شهوتها را از دل زدود، و آن که از دوزخ ترسید، از آنچه حرام است دوری گزید، آن که ناخواهان دنیا بود، مصیبتها بر وی آسان نمود، آن که مرگ را پیش چشم داشت، در کارهای نیک پای پیش گذاشت» (کلمات قصار: ۳۱، ص ۳۶۴). امام در موارد دیگری نیز به ارتباط و همبستگی صبر و ایمان اشاره کرده است: «بر شما باد شکیبایی، که شکیبایی ایمان را چون سر است تن را، و سودی نیست تنی را که آن را سر نبود و نه در ایمانی که با شکیبایی همبر نبود» (کلمات قصار: ۸۲، ص ۳۷۳) «هیچ ایمان چون آزر و شکیبایی نیست» (کلمات قصار: ۱۱۳، ص ۳۸۰). وی صبر و شکیبایی را جلوه‌ای از شجاعت میداند (کلمات قصار: ۴، ص ۳۶۱) و صبر را راز موفقیت و پیروزی معرفی میکند: «خدا بیمارزد مردی را که ... شکیبایی را مرکب نجات ساخت و پرهیزگاری را برگ روز وفات» (خطبه ۷۶، ص ۵۶). همچنین به رابطه شکر و صبر اشاره میکند، سالکی که صابر و شکرگزار است، به یقین سعادتمند خواهد شد: «شکیبایی به اندازه مصیبت فرودآید، و آن که بهنگام مصیبت دست بر رانهایش زند، صوابش بدست نیاید» (کلمات قصار: ۱۴۴، ص ۳۸۶). ایشان ناشکیبایی در مصیبتها را نوعی شکوه از پروردگار میداند: «آن که از مصیبتی که بدو رسیده گله آرد، از پروردگار خود شکوه دارد» (کلمات قصار: ۲۲۸، ص ۳۹۹) و مؤمن حقیقی را شخصی میداند که شکیبایی را پیشه خود ساخته باشد: «شادمانی مؤمن در رخسار اوست و اندوه وی در دلش، سپاسگزار است، شکیبایی پیشه است» (کلمات قصار: ۳۳۳، ص ۴۲۱).

امام علی (ع) صبر را بطور کل بر دو دسته تقسیم میکند: «شکیبایی بر آنچه خوش نمیشماری و شکیبایی از آنچه دوست میداری» (کلمات قصار: ۵۵: ۳۷۰). صبر نوع اول، نیروی پایداری و مقاومت و در نوع دوم نیروی بازدارنده است، نوع اول شامل صبر بر مصیبت، فقر، سختیها و... میشود که در کلام امیر مؤمنان موارد بیشماری دارد، بعنوان مثال در وصیت به فرزندش میگوید: «خود را به شکیبایی عادت ده در آنچه ناخوشایند است، که شکیبایی ورزیدن عادت پیسنیده و ارجمند است» (نامه ۳۱، ص ۲۹۷) یا در خطبه همام، یکی از صفات متقین را صبر بر سختیها معرفی میکند: «و از نشانه‌های آنان این است که ... در سختی شکیبایی کردند» (خطبه ۱۹۳، ص ۲۲۶). همچنین در خطبه الاشباح، صبر بر فقر را محک آزمودن اراده اشخاص توسط خداوند میداند: «قسمتی کرد به عدالت تا آن را که خواهد بیازماید در زندگانی آسان یا دشوار و بیازماید سپاس و شکیبایی را در توانگر و نادار» (خطبه ۹۱، ص

۸۳). از نظر امام، انسان در مصیبت‌ها دو راه دارد، یا مانند آزادگان شکیبایی کند و یا مانند نادانان فراموشی اختیار کند: «در مصیبت‌ها چون آزادگان شکیبایی باید و یا چون نادانان فراموش کردن شاید» (کلمات قصار: ۴۱۳، ص ۴۳۴)

و نوع دوم شامل صبر بر گناه می‌شود: «پارسایی، دامن آرزو درچیدن است و شکر نعمت حاضر گفتن و از ناروا پارسایی ورزیدن» (خطبه ۸۱، ص ۵۹). امام، صبر بر معصیت کردن را همپایه جهاد در راه خدا میدانند (کلمات قصار: ۴۷۴، ص ۴۴۵).

صبر از نظر عطار: بعلت نقش بنیادین صبر در طریقت عرفانی، بخشهایی از کتب مهم صوفیه از جمله *التعرف* / *مذهب اهل التصوف*، *قوت القلوب* و ترجمه *رساله قشیریه* به صبر اختصاص یافته است. این آثار معمولاً صبر را در سه درجه تقسیم‌بندی کرده‌اند: ۱- صبر از معصیت، ۲- صبر در برابر سختیهای طاعت، ۳- صبر در برابر مصائب و همچنین سه وجه برای آن قائل شده‌اند: ۱- صبر عوام که بازداشت و حبس نفس است. ۲- صبر زهاد و عباد و اهل تقوا که بمنظور نیل به ثواب آخریست. ۳- صبر عارفان که بعضاً از مکروهات لذت می‌برند.

در مجموعه آداب ریاضت در متون صوفیه، صبر مصادیق گوناگونی یافته است؛ صبر در برابر گرسنگی، بیخوابی، عبادات طاقت‌فرسا و ملامت خلق، همگی دربردارنده مفهوم استقامتند. صبر در برابر ملامت و جفای خلق از آنجاکه به شکسته شدن نفس و تجلی نیروهای بالقوه در روح مینجامد، در سنت صوفیه و تذکره الاولیاء عطار مورد توجه ویژه قرار دارد. از ابوالقاسم نصرآبادی نقل است که «یک روز بنزدیک جهودی شد و گفت: «ای خواجه نیمدانگ سیم بده تا از این دکان، فُقاعی بخورم». القصه چهل بار می‌آمد و نیم درم می‌جست و جهود به درشتی و زشتی او را میراند و یک ذره تغیر در بشره او ظاهر نمیشد و هر بار که می‌آمد، شکفته‌تر و خوشوقت‌تر می‌بود و آن جهود را از آنهمه صبر بر خشونت و درشتی و زشتی او عجب آمد. گفت: «ای درویش تو چه کسی که از برای نیم درم این همه بر جفا و خشونت تحمل کردن که ذره‌ای از جا نشدی؟» نصرآبادی گفت: «درویشان را چه جای از جای شدن است؟ که گاه باشد که چیزها برایشان برآید که آن بار ایشان را کوه نتواند کشیدن» (۷۸۷-۷۸۸).

در تذکره/اولیا به یکسانی صبر در نعمت و مصیبت اشاره شده است: [ابومحمد جریری] گفت: صبر آن است که فرق نکند میان حال نعمت و محنت، به آرام نفس در هر دو حال و صبر سکون نفس است در بلا» (۵۰۷).

در متون صوفیه به آثار و نتایج صبر نیز اشاره می‌شود، در تذکره الاولیا از قول ابوعلی جوزجانی آمده است: «هر که ملازمت کند بر درگاه مولی، بعد از ملازمت چه بود جز در گشادن؟ و هر که صبر کند به خدای، بعد از صبر چه بود جز وصول به حق؟» (۵۶۳). آرام قلب، ترک شکایت، تقوی، توکل، رضا و قبول قضا به دلخوشی، همگی از آثار صبر در مدارج والای عرفان است. جنید میگوید: «غایت صبر، توکل است». ابومحمد حریری گفته است: «صبر آن است که فرق نکند میان حال نعمت و محنت به آرام نفس در هر دو حال و صبر، سکوت نفس است» (۵۸۱). مجموع سخن، گویاست که صبر عاملی اساسی در تکامل زندگی فردی و اجتماعی بشر بشمار می‌آید و آنگونه که راغب اصفهانی نیز بدان اشاره کرده، صفتی است که انسان در پرتو آن در سرکوبی شهوات و غلبه بر آنها از حیوانات متمایز می‌شود. نمود عالیترین مراتب این صفت را میتوان در عرفان مشاهده کرد؛ رهروانی که رنج بسیار بر خود حمل میکنند و حتی از آن لذت می‌برند نه بخاطر ترس از جهنم یا نیل به بهشت بلکه تنها بمنظور تأمین رضای الهی.

توکل

در عرفان اسلامی، مقوله توکل بر خدا و تسلیم در برابر رضای او، گستره معنایی وسیع و حائز اهمیتی یافته است؛ این اهمیت تا آنجاست که صوفیان مقدم یکی از هفت مقام از مقامات سلوک را به توکل اختصاص داده‌اند. «مراد از توکل، تفویض امر است با تدبیر و کیل علی الاطلاق و اعتماد بر کفالت کفیل ارزاق عمت نعاؤه و تقدست اسمائه. این مقام بعد از رجا است. چه معامله تفویض و اعتماد با کسی رود که اول کرم او ملاحظه رفته باشد و توکل نتیجه حقیقت ایمان است به حسن تدبیر و تقدیر عزیز علیم... و گفته‌اند مراد از این توکل عنایت است یعنی اعتماد بر صدق کفالت و توکل کفالت داخل بود در توکل عنایت من غیر عکس» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۳۹۶). خاستگاه توکل در اندیشه اسلامی، قرآن کریم است. آیات بسیاری به اهمیت و نتایج توکل اختصاص یافته است.^۱ خاستگاه قرآنی توکل و توجه ویژه‌ای که در آیات مکرر و مؤکد قرآنی یافته، چنان اهمیتی بدین مضمون در معرفت صوفیه بخشیده که مشایخ و عارفان بسیاری در قالب فصول و ابوابی مجزا به تشریح و تبیین آن در قالب اصطلاحاتی ویژه پرداخته و در ذکر مراتب متفاوت آن قلم‌فرسایی نموده‌اند.

توکل از نظر امام علی: امام علی (ع) در جای‌جای نهج‌البلاغه به توکل بر خداوند اشاره و امر میکند: «به او تکیه میکنم که بسنده است و یاور» (خطبه ۸۳، ص ۶۰). «آن را که بر وی توکل کرد بسنده است.» (خطبه ۹۰، ص ۷۳). «توفیق من جز به خدا نیست. بر او توکل کردم و بسوی او باز میگردم» (خطبه، ۱۹۰). ایشان در نامه خود به محمد بن ابی‌بکر آورده است: «بر خدا توکل میکنم، توکلی که بازگشت بسوی اوست و از او راه میجویم، راهی که به بهشت میرساند و بدانجا که خواست اوست» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۶۱، ص ۱۶۴) و توفیق خود را نتیجه توکل میداند: «من نمیخواهم جز آنکه کار را بسامان آرم، چندانکه در توان دارم و توفیق من جز به خدا نیست. بر او توکل کردم و بسوی او باز میگردم» (خطبه ۲۸، ص ۲۹۳). امام (ع) معتقد است با توکل به خدا میتوان بر مشکلات روحی و اخلاقی فائق آمد، چراکه خداوند بهترین پشتوانه است: «بخل و ترس و آز سرشتهایی جداداست که فراهم آورنده آنها بدگمانی به خداست» (نامه ۵۳، ص ۳۲۸). «توکل حقیقی از خودخواهی و تکبر و نفرت در موقع موفقیت در کارها جلوگیری مینماید، یعنی آن انسانی که پس از تلاش در بدست آوردن شناسایی کار و پس از تفکرات لازم و صرف انرژیهای عضلانی، توکل به خدا نموده و اقدام به کار کرده است، موفقیت در آن کار را بدون «ماشاءالله، لا حول و لا قوة الا بالله» تفسیر و توجیه مینماید» (نهج‌البلاغه، ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه، ج ۱۵؛ ص ۱۰۲-۱۰۳).

امام برخلاف نظریه جبرگرایی، معتقد به اختیار و انجام تلاش همراه با توکل به خداوند است: «پای پی نگذارم و بایستم تا شمشیر مشرفی از نیام برآید و سر از تن ببرد و پاها این سو و آن سو افتد و از آن پس خدا هرچه خواهد کند» (خطبه ۳۴، ص ۳۵). بعلاوه، نسبت میان توکل و ایمان که در قرآن هم آمده، در کلام امیر مؤمنان نیز دیده میشود: «ایمان بنده راست نباشد، جز آنگاه که اعتماد او بدانچه در دست خداست بیش از اعتماد وی بدانچه در دست خود اوست بود» (کلمات قصار: ۳۱۰، ص ۴۱۷). توکل در نهج‌البلاغه، هم در معنای اخلاقی و هم در معنای عرفانی بکار رفته است. علی (ع) در نهج‌البلاغه، از جهات مختلف بر اهمیت توکل تأکید کرده و آن را پایه ایمان، عامل متانت اخلاقی، راهی برای دستیابی به فقر عرفانی و عامل تفکر دانسته‌اند. توکل در این کتاب هرگز جانشین کوشش آدمی معرفی نشده است، بلکه توکل در جایی کاربرد دارد که دست آدمی از اقدام آن کوتاه است (قنبری، ۱۳۸۹: ۶۱).

^۱. برای نمونه میتوان به این آیات اشاره کرد: «و علی الله فتوکلوا ان کنتم مؤمنین» (سوره مائده، آیه ۲۳) «وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ» (سوره طلاق، آیه ۳) «وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ» (آل عمران: ۱۲۲).

توکل از نظر عطار: در عرفان اسلامی، توکل بر خدا، مؤلفه‌ای کارساز در وصول به رستگاری، محسوب می‌شود. توجه به عواید و مضراتی که نیات و اعمال در پی دارد، ذهن محاسبه‌گر آدمی را همواره دچار تزلزل در تصمیم می‌کند و در پی چنین دغدغه‌ای، روح، استواری خود را بتبع تعلق خاطر به پیامدها از دست داده و از درک حقیقت باز میماند. سالک آنگاه که صاحب یقین و ایمان به وجودی کارساز گشت، به این حقیقت واثق می‌شود که فاعل مؤثری جز خدا نبوده و کفایت کلیه امور در ید مقتدر اوست. آنگاه در کمال تمکین و طمأنینه قلبی، به آنچه به انجامش مکلف است، پرداخته و عاقبت را بی‌هیچ تشویشی به خدا وامیگذارد. ترقی روحانی و استقامت سالک در این مرتبه، بدانجا مینجامد که هیچ حالتی، روح مجموع و پقرار او را متغیر نساخته و برهر تلخ و شیرینی که برایش پیش آید، سر تسلیم و رضا فرودمی‌آورد.

در پی تجربه ایمان و یقین قلبی، مفهوم توکل و واگذاری نتیجه افعال به مبدأ هستی، نمودی آشکار مییابد؛ بدان معنا که فرد در عین مکلف و موظف دانستن خود به اعمالی که مقتضای حق است، ذهن خود را از بند نتایج نیک و بد آن فارغ داشته و در این راه بر وکیل خود اعتماد نماید و در نهایت به هر آنچه حق مقدر نموده به دیده رضا و تسلیم بنگرد. «متوکل حقیقی آن است که در نظر شهود او جز وجود مسبب‌الاسباب وجودی دیگر نگنجد و توکل او به وجود و عدم اسباب متغیر نگردد و این توکل کسی بود که به ذروه مقام توحید رسیده باشد و تا رسیدن بدین مقام، متوکل در تصحیح مقام خود به ترک اسباب محتاج بود. چه اعتبار وجود آن در توکل او قած باشد لاجرم پیوسته در رفع اسباب کوشد» (سجادی، ۱۳۵۴: ۲۷۳).

توکل در تصوّف، دل برداشتن از اسباب مادی دنیا و حواله کردن کارها به خداوند است بی‌اضطراب و تشویش از پیش آمدها، سالک با اعتماد بر حق و واگذاری امور بر او، از تدابیر کارهای دنیوی، دست میکشد و یکسره دل در خداوند میندود. حمدون قصار میگوید: «اگر توانی که کار خود به خدای - تعالی - بازگذاری بهتر از آنکه به حيله و تدبیر مشغول شوی» (۴۰۴). آرام گرفتن بدانچه حق تعالی ضمانت کرده است و ثبات دل در قبال آنچه خداوند به بنده میرساند، از علامات توکل نزد صوفیه است. «[ابوتراب نخشبی] گفت: توکل آن است که خود را در دریای عبودیت افگنی و دل در خدای بسته داری. اگر دهد شکر گویی و اگر بازگیرد صبر کنی» (همان: ۳۱۳). فضیل عیاض نیز میگوید: «حقیقت توکل آن است که به غیر خدای - عزوجل - اومید ندارد و از غیر او نترسد، متوکل آن بود که واثق بود به خدای عزوجل. نه خدای - عزوجل - را در هر چه کند متهم دارد، و نه شکایت کند». یعنی ظاهر و باطن در تسلیم، یکرنگ دارد (۹۸).

در تذکره الاولیاء به نقل از ابوتراب نخشبی، توکل از اسباب نیل به حقیقت، خوانده شده است: «سبب وصول به حق، هفده درجه است: آذناء آن اجابت است و اعلاء آن توکل کردن بر خدا به حقیقت و توکل آن است که خود را در دریای عبودیت افگنی و دل در خدای بسته داری اگر دهد شکر گویی و اگر بازگیرد، صبر کنی» (۳۵۹). بنابراین توکل دو مفهوم در سخنان عرفا دارد: انقطاع از غیر خدا و واگذاری امور به خداوند.

رضا

آخرین مقام و آخرین پله در تکامل روحی سالک، مقام رضا است که سالک پس از مقام توکل بدان میرسد. مقام رضا، نهایت مطلوب و منتهای مقصود عارف است، وی در این مقام کار خود را به خداوند واگذار نموده و برای خود چیزی برنمیگزیند. رضا عبارتست از رفع کراهیت قلب از مقدرات و شیرین شدن سختیهای احکام قضا و قدر که بعد از عبور از منزل توکل و نهایت مقام سالکان است. سالک پس از واگذار کردن امور خود به دست خداوند، از

تصمیمات و احکام صادر از ناحیه وکیل خود ناراضی و ناخشنود نیست. «رضا عبارت است از رفع کراهت و استحلالی مرارت احکام قضا و قدر و از این تفسیر محقق شود که مقام رضا بعد از عبور بر منزل توکل باشد... و مقام رضا نهایت مقامات سالکان است، توصل به پایه رفیع و ذروه منیع آن هر رونده را مقدور و میسر نه» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۳۹۹). «نیز گفته‌اند رضا در اصطلاح اهل سلوک تلذذ به بلوی است و گفته‌اند رضا خروج از رضای نفس و آمدن در رضای حق است» (سجادی، ۱۳۵۴: ۴۱۶). در پی ترک نتیجه اعمال و دل بستن به رضای مبدأ کائنات و واثق گشتن به برتری شعور خلاق ایزدی، حالتی از تسلیم و آرامش در دل رهرو پدید می‌آید، سکون و ثباتی که وجود او را از بیقراری و تزلزلی که در گرو دلبستگی‌هاست مصون میدارد. مصادیق این حالت در عرفان اسلامی بوفور یافت می‌شود.

در طریق عملی صوفیه، آنجا که توکل، زاد و توشه سفر معنوی مرید گشته، بیشک، مقام رضا و حالتی از تمکین، رهاورد چنین سلوکی گشته است. متوکل راستین از آنجاکه منع و عطا را از خدا میداند، در خوشی و ناخوشی و سود و زیان متغیر نمیگردد؛ چراکه رنج و مئونت خود از خلق برگرفته و نتیجتاً از آنچه بدو رسد، شکایت نمیکند. درواقع آنکه به مقام رضا برسد نه تنها به قضای الهی اعتراضی نمیکند، بلکه از آن خشنود نیز میشود. بر همین اساس است که هجویری، رضا را استواری دل بر دو طرف قضا - خواه منع و خواه عطاء - و نهایت مقامات میداند (کشف‌المحجوب: ۲۷۶ و ۲۶۹).

رضا از دیدگاه امام علی: امام علی (ع) خشنودی خداوند را برتر از خشنودی بندگان میداند: «خدا! به تو پناه میبرم که برونم در دیده‌ها نیکو نماید و درونم در آنچه از تو نهان میدارم به زشتی گراید، تا خود را به بندگان تو نزدیک گردانم و از خشنودی تو به کنار مانم» (نامه ۲۷۶، ص: ۴۱۳) و در نامه‌اش به محمدبن ابوبکر -والی مصر- رضای خداوند را بالاترین چیزها میداند: «خدا را بخاطر خشنودی هیچیک از آفریدگانش به خشم میاور که خشنودی خدای، جانشین دیگر چیزهاست و چیزی نیست که توان گفت جای‌نشین رضای خداست» (نامه ۲۷، ص ۲۹۰) و سه چیز را باعث خشنودی خداوند ذکر کرده است: نخست اقرار به یگانگی خداوند: «گواهی به یگانگی خداوند، نشانه استواری ایمان است و سرلوحه نیکوکاری و احسان و مایه خشنودی خدای رحمان» (خطبه ۲، ص ۸) و دوم، پذیرفتن دین اسلام: «خدا نهایت خشنودی خود را در اسلام قرار داده است» (خطبه ۱۹۸، ص ۲۳۳) و سوم، پرهیزگاری که «آن را نهایت خشنودی خود و خواستش از بندگان قرار داده است» (خطبه ۱۸۳، ص ۱۹۴). ایشان به تلاش پیامبر (ص) در راه خشنودی خداوند با تحمل سختیهای فراوان اشاره میکند (خطبه ۱۹۴، ص ۲۲۸) و خود را «گردن‌نهاد» به فرمان و قضای الهی (خطبه ۳۷، ص ۳۷) و در «طلب خشنودی» خداوند، «پویا» معرفی میکند (خطبه ۷۲، ص ۵۴) حتی صلح با دشمن را در صورتیکه رضای خداوند در آن باشد، پسندیده میداند (نامه ۵۳، ص ۳۳۸) و همواره خواستار خشنودی و رضای خداوند است (خطبه ۹۱، ص ۸۴).

رضا از دیدگاه عطار: در تذکره‌الاولیا نیز علاوه بر قرارگیری مقام رضا بعد از توکل، به رفع کراهت احکام قضا و قدر اشاره شده است. ذوالنون مصری در وصف مقام رضا میگوید: «رضا شاد بودن دل است در تلخی قضا و... تلخی نایافتن بعد از قضا» (۱۵۴). این موضوع در داستانی مربوط به رابعه آشکارا مشخص است. در طی این حکایت، رابعه پس از مرگ پدر و مادرش به دست ظالمی اسیر و به کارهای سخت وادار میشود: «روزی [در راه] از نامحرمی بگریخت. بیفتاد و دستش بشکست. روی بر خاک نهاد و گفت: الهی! غریبم و بی مادر و پدر و اسیرم و دست‌شکسته. مرا از اینهمه هیچ غم نیست الا رضای تو میباید تا بدانم که راضی هست یا نه؟ آوازی شنید که غم مخور، فردا جاهیت خواهد بود چنان که مقربان آسمان به تو نازند» (۶۲).

نتیجه‌گیری

در بررسی و مقایسه مقامات در نهج‌البلاغه و تذکره‌الاولیاء نتایج زیر بدست آمد:

امام علی (ع) توبه را از ضروریات اعمال بنده میدانند که هر انسان طالب کمالی، با هر درجه و جایگاه، ناگزیر از آن است. از نگاه امام، توبه در دو مرحله «بیداری و هوشیاری» و «ندامت» انجام میشود. ایشان استغفار را مقام انسانهای بلندمرتبه میدانند و برای آن شش شرط برمیشمارد و به شتاب در انجام توبه تأکید بسیاری دارد و در خطبه‌های بسیاری بپایان رسیدن زمان توبه را هشدار میدهد. عطار در تذکره‌الاولیاء انواع توبه را از قول ذوالنون بر دو قسم توبه انابت و توبه استجابت تقسیم میکند. همچنین شش شرطی که امیر مؤمنان برای توبه قائل است، از زبان ابوبکر کتانی در تذکره‌الاولیاء نیز آمده است.

در کلام امیر مؤمنان، ورع از ارکان زهد محسوب میشود و آن را به دو دسته خودداری از محرمت و خودداری از امور شبهه‌ناک تقسیم میکند. همچنین در نامه‌اش به مالک، و توصیه به پیوستن به اهل ورع، ورع را به سه دسته ورع به زبان، به ارکان و به قلب تقسیم میکند. در نگاه امام علی (ع) انسانهای پارسا، حیای بیشتری دارند. نظیر تقسیم‌بندی امیر مؤمنان از ورع در تذکره‌الاولیاء (از قول حسن بصری) نیز دیده میشود: ورع در زبان، ورع در اندام، ورع در قلب.

زهد در نگاه امیر مؤمنان نقطه مقابل زهد در تذکره‌الاولیاء است، زهد علوی غیر از رهبانیت (یعنی بریدن از مردم جامعه و روی آوردن به عبادت فردی) است که براساس آن، دنیا و آخرت دو مقوله از هم مجزا و غیرقابل جمع هستند و لذا هر فرد، بناچار باید یکی از آن دو را انتخاب کند. درخصوص موضوع فقر در نهج‌البلاغه دو نکته قابل توجه است، نکته نخست، فقر و نیاز مردم به خداوند است نکته مهم دیگر، وارستگی خداوند از ساحت فقر است. منظور از فقر، در هر دو اثر فقر الی الله، به معنای احساس نیاز عارف به خداوند است. امام (ع) صبر را بر دو قسمت تقسیم میکند، صبر در سختیها و مصیبت که نیکو و پسندیده است و صبر در برابر کارهایی که خوشایند ولی حرام است. امام صبر نوع دوم را بهتر از نوع اول میدانند. ارتباط صبر و ایمان و رابطه شکر و صبر نکته مهم دیگری است که در نهج‌البلاغه به آن اشاره شده است. در تذکره‌الاولیاء به یکسانی صبر در نعمت و مصیبت اشاره شده است.

از نگاه امیر مؤمنان هرکه ایمانش قویتر باشد، توکلش درستر است. امام (ع) معتقد است با توکل به خدا میتوان بر مشکلات روحی و اخلاقی فائق آمد و معتقد به اختیار و انجام تلاش همراه با توکل به خداوند است. در تذکره‌الاولیاء توکل از اسباب نیل به حقیقت، خوانده شده است و آرام گرفتن بدانچه حق تعالی ضمانت کرده است و ثبات دل در قبال آنچه خداوند به بنده میرساند، از علامات توکل نزد صوفیه است.

امام علی (ع) خشنودی خداوند را برتر از خشنودی بندگان میدانند و آن را بالاترین چیزها میدانند. در تذکره‌الاولیاء نیز علاوه بر به قرارگیری مقام رضا بعد از توکل، به رفع کراهت احکام قضا و قدر اشاره شده است.

درمجموع عرفان در نهج‌البلاغه دارای شاخصه‌هایی مهم است که دیدگاه امام علی علیه‌السلام در عرفان را از برخی عرفا متمایز میسازد و بجهت سازگاری با عقل و نقل بر آنها برتری دارد که التزام به شریعت و پابندی به ظواهر و احکام شرعی، جهاد و مبارزه و دوری از گوشه‌نشینی و خمودگی، تدبیر و تعقل و دانش‌اندوزی، تعامل صحیح با دنیا و داشتن یک زندگی عادی در جامعه (نه دنیاپرستی نامشروع و نه دنیاگریزی نامعقول)، عزت و کرامت نفس و احترام به شخصیت آدمی از مهمترین آنها هستند.

مشارکت نویسندگان

این مقاله از رساله دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی مصوب در دانشکده علوم انسانی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شبستر استخراج شده است. آقای دکتر سید محمودرضا غیبی راهنمایی این رساله را برعهده داشته و طراح اصلی این مطالعه بوده‌اند. سرکار خانم طاهره مرادزاده مقدم بعنوان پژوهشگر این رساله در گردآوری داده‌ها و تنظیم متن نهایی نقش داشته‌اند. آقای دکتر ایوب کوشان و سرکار خانم دکتر ژیلای صراطی به عنوان مشاوران نیز در تجزیه و تحلیل داده‌ها و راهنماییهای تخصصی این پژوهش نقش داشته‌اند. در نهایت تحلیل محتوای مقاله حاصل تلاش و مشارکت هر چهار پژوهشگر بوده است.

تشکر و قدردانی

نویسندگان بر خود لازم میدانند مراتب تشکر خود را از مسئولان آموزشی و پژوهشی دانشکده علوم انسانی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شبستر که نویسندگان را در انجام و ارتقاء کیفی این پژوهش یاری دادند، اعلام نمایند.

تعارض منافع

نویسندگان این مقاله گواهی مینمایند که این اثر در هیچ نشریه داخلی و خارجی به چاپ نرسیده و حاصل فعالیتهای پژوهشی تمامی نویسندگان است، و ایشان نسبت به انتشار آن آگاهی و رضایت دارند. این تحقیق طبق کلیه قوانین و مقررات اخلاقی اجرا شده و هیچ تخلف و تقلبی صورت نگرفته است. مسئولیت گزارش تعارض احتمالی منافع و حامیان مالی پژوهش به عهده نویسنده مسئول است، و ایشان مسئولیت کلیه موارد ذکر شده را بر عهده میگیرند.

REFERENCES

The Holy Quran

- Ahmadian, Hamid and Ali Sae'edavi. (2012). Semantic analysis of piety in Nahj al-Balaghah, *a new exploration of Quranic knowledge*, 1 (1), pp. 65-78.
- Al-Naraqi, MohammadMahdi. (1963). Jame Al-Sa'adat, edited by Seyyed Muhammad Kalantar, Third Edition, Al-Najaf Al-Ashraf, (2004) Qom: Ismaili Press Institute), vol. 2: 55-56.
- Al-Rasoul, Susan & Masjedi, Fatemeh. (2013). Religiosity and Secularism in Nahj al-Balaghah, *Alavi Research Journal*, 4 (2), pp. 1-18.
- Ansarian, Hossein. (2007). The beauties of ethics, Qom: Dar al-Irfan, p. 147.
- Attar Neyshabouri, Farid al-Din Mohammad. (2006). Manteq Al-Tair, by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani, Tehran: Sokhan, p. 170.
- Attar Neyshabouri, Farid al-Din Mohammad. (2012). Tazkereh al-Awliya, edited by Mohammad Estelami, Tehran: Zavvar.
- Ghanbari, Bakhshali. (2010). Relying on Nahj al-Balaghah, *Islamic Studies*, No. 4, pp.

84-61.

- Ghani, Qasem. (2010). History of Sufism in Islam, Tehran: Zavvar, p. 657.
- Ghoshiri, Abolghasem, Abdul Karim ibn Hawazen. (2009). Qashiri treatise, translated by Abu Ali Hassan ibn Ahmad Osmani, corrected by Badi'at al-Zaman Forouzanfar, Tehran: Zavvar, p. 158.
- Halabi, Ali Asghar. (1997). Principles of mysticism and the state of mystics. Tehran: Asatir, p.51.
- Hojviri, Abolhassan Ali ibn Osman. (2012). Kashf al-Mahjoub, edited by Mahmoud Abedi, seventh edition, Tehran: Soroush, p. 274.
- Ja'fari, MohammadTaghi. (1996). Translation and Interpretation of Nahj al-Balaghah, Tehran: Islamic Culture Publishing House, p. 51.
- Javadi Amoli, Abdullah. (2001). The Mystical Life of Imam Ali (as), Tehran: Asra'a, p. 292.
- Kashani, Ezat al-Din Mahmoud. (1994). Mesbah al-Hedayeh and Meftah al-Kifaye, edited by Jalal al-Din Homayi, fourth edition, Tehran: Homa, p. 399.
- Lahiji, Shamsuddin Mohammad. (2012). in the Explanation of Golshan Raz, edited by Mohammad Reza Barzegar Khaleghi and Effat Karbasi, 10th edition, Tehran: Zavvar, pp. 218-219.
- Majlesi, MohammadBaqer. (ND). Bahar Al-Anwar, Beirut: Offset; p.758.
- Makarem Shirazi, Nasser. (2011). Imam's message, a new commentary on Nahj al-Balaghah, Qom: Maktab al-Islamiyyah, vol. 3, p. 310
- Motahari, Morteza. (2000). A Journey in Nahj al-Balaghah, Tehran: Sadra, p. 214.
- Motahari, Morteza. (2006). Notes of Master Motahhari, Tehran: Sadra, p. 378.
- Motaharikhah, Zabih. (2000). Mystical authorities in Nahj al-Balaghah, Qom, Dar al-Ghadir, P.39.
- Mousavi Khomeini, Ruhollah. (2003). Explanation of the Hadith of the Soldiers of Wisdom and Ignorance, Tehran: Imam Khomeini Publishing House, p. 473.
- Nahj al-Balaghah. (2005). translated by Mohammad Dashti, Qom: Tolu' Mehr.
- Sajjadi, Seyyed Ja'far. (1975). Dictionary of Mystical Words, Terms and Interpretations, Tehran: Tahoori, pp. 273-298-448.

فهرست منابع فارسی

قرآن کریم

نهج البلاغه (۱۳۸۳) ترجمه محمد دشتی، قم: طلوع مهر.

آل رسول، سوسن، و مسجدی، فاطمه (۱۳۹۲) دینمداری و دنیاداری در نهج البلاغه، پژوهشنامه علوی، (۲) ۴،

صص: ۱-۱۸.

- احمدیان، حمید و سعیداوی، علی (۱۳۹۱) تحلیل معنایی تقوا در نهج‌البلاغه، کاوشی نو در معارف قرآنی، (۱)، صص: ۶۵-۷۸.
- انصاریان، حسین (۱۳۸۶) زیباییهای اخلاق، قم: دارالعرفان، ص: ۱۴۷.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۴) ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه، تهران: انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ص ۵۱.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰) حیات عارفانه امام علی علیه‌السلام، تهران: اسراء، ص: ۲۹۲.
- حلبی، علی‌اصغر (۱۳۷۶) مبانی عرفان و احوال عارفان، تهران: اساطیر، ص ۵۱.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۷) ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۵۴) فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: طهوری، صص: ۲۷۳-۲۹۸-۴۴۸.
- سراج طوسی، ابونصر (۱۹۱۴م) اللمع فی التصوف، تصحیح رینولد نیکلسن، لیدن: مطبعة بریل، ص: ۱۲۹-۱۳۱.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۸) زبور پارسی، گزیده غزلیات عطار، تهران: آگاه، ص: ۴۲.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۸۵) منطق‌الطیر، به تصحیح محمدرضا شفیع کدکنی، تهران: سخن، ص: ۱۷۰.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۹۱) تذکره‌الاولیاء، به تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوآر.
- غنی، قاسم (۱۳۸۹) تاریخ تصوف در اسلام، تهران: زوآر، ص: ۶۵۷.
- فناری، شمس‌الدین محمد حمزه (۲۰۱۰م) مصباح الانس بین المعقول و المشهود، محقق و مصحح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص: ۱۳۱.
- قشیری، ابوالقاسم، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۸۸) رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی حسن ابن احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: زوآر، ص: ۱۵۸.
- قنبری، بخشعلی (۱۳۸۹) توکل در نهج‌البلاغه، اسلامپژوهی، شماره چهارم، صص: ۸۴-۶۱.
- کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۷۲) مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه، تصحیح جلال‌الدین همایی، چاپ چهارم، تهران: هما، ص: ۳۹۹.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۹۱) مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، چاپ دهم، تهران: زوآر، ص: ۲۱۸-۲۱۹.
- مجلسی، محمدباقر (بی تا) بحارالانوار، بیروت: افست؛ ج ۹: ص ۷۵۸.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۹) سیری در نهج‌البلاغه، تهران: صدرا، ص: ۲۱۴.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵) یادداشت‌های استاد مطهری، تهران: صدرا، ص: ۳۷۸.
- مطهری‌خواه، ذبیح (۱۳۷۸) مقامات عرفانی در نهج‌البلاغه، قم، دارالغدیر، ص: ۳۹.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۹۰) پیام امام، شرح تازه‌ای بر نهج‌البلاغه، قم: مکتب الاسلامیه، ج ۳، ص ۳۱۰.
- موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۸۲) شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ص: ۴۷۳.

النراقی، محمد مهدی (۱۹۶۳م) جامع السعادات، تصحیح سید محمد کلانتر، الطبعة الثالثة، النجف الاشرف، (۱۳۸۳)، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ج ۲: ۵۵-۵۶.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۹۰) کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی، چاپ هفتم، تهران: سروش، ص ۲۷۴.

معرفی نویسندگان

طاهره مرادزاده مقدم: دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، واحد شبستر، دانشگاه آزاد اسلامی، شبستر، ایران.

(Email: moradzadetahere@iaushab.ac.ir)

سید محمود رضا غیبی: استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، واحد مرند، دانشگاه آزاد اسلامی، مرند، ایران.

(Email: ma_gheibi@maraniau.ac.ir : نویسنده مسئول)

ایوب کوشان: استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران.

(Email: kooshan@iaut.ac.ir)

ژیلا صرّاتی: استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، واحد شبستر، دانشگاه آزاد اسلامی، شبستر، ایران.

(Email: serati.iaushab.ac.ir)

COPYRIGHTS

©2021 The author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited.

Introducing the authors

Tahereh Moradzadeh Moghaddam: PhD Student, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, Shabestar Branch, Islamic Azad University, Shabestar, Iran.

(Email: moradzadetahere@iaushab.ac.ir)

Seyyed Mahmoud Reza Gheibi: Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, Marand Branch, Islamic Azad University, Marand, Iran.

(Email: ma_gheibi@maraniau.ac.ir : Responsible author)

Ayyub Kooshan: Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, Tabriz Branch, Islamic Azad University, Tabriz, Iran.

(Email: kooshan@iaut.ac.ir)

Jila Serati: Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, Shabestar Branch, Islamic Azad University, Shabestar, Iran.

(Email: serati.iaushab.ac.ir)