

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱/۱۹

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۳/۲۵

دوره ۲۱- شماره ۸۲- زمستان ۱۴۰۳- صص: ۱-۲۶

مقاله پژوهشی

نوآوری ابونصر سراج طوسی در باب مقامات عرفانی در اللّمع

مرضیه پیوندی^۱

قدرت الله خیاطیان^۲

محمدجواد دانیالی^۳

چکیده

احوال و مقامات یکی از مباحث مهم و اساسی در عرفان و تصوف، در میان اهل سیروسلوک معنوی است. این مقامات، که در نامگذاری، تقسیم، ترتیب و شمارش آن‌ها میان صوفیه و عرفا اختلاف نظر وجود دارد، در قدیم‌ترین و مهم‌ترین کتاب تعلیمی عرفانی در قرن چهارم، «اللّمع فی التّصوف» ابونصر سراج طوسی هفت مقام است که به ترتیب عبارتند از: توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل، رضا. مهم‌ترین اختلاف صوفیه، درباره مقام رضاست که به حال یا مقام بودن رضا برمی‌گردد. سراج مقامات را در طول هم می‌داند و گرنه سیروسلوک و ترقی بی‌معنا می‌شود. با توجه به این که هدف سراج از تألیف اللّمع، منطبق نشان دادن اصول و مبانی عرفان با قرآن و روایات پیامبر (ص) بوده است، او در طرح مقامات عرفانی نیز، به آیات قرآن و روایات پیامبر (ص) استناد نموده است. از آن‌جا که شناخت این مقامات عرفانی، به منظور وصال حق، برای سالک طریقت دارای اهمیت است، در این پژوهش به شیوه توصیفی-تحلیلی، دیدگاه سراج را درباره هر یک از مقامات، تقسیم‌بندی سه‌گانه آن‌ها و ویژگی‌های مقامات عرفانی بررسی و تحلیل خواهیم کرد...

کلیدواژه‌ها: مقامات عرفانی، اللّمع فی التّصوف، ابونصر سراج طوسی، تقسیم‌بندی سه‌گانه، مقام رضا.

۱- دانشجوی دکتری تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه سمنان، ایران.

۲- استاد گروه ادیان و عرفان، دانشگاه سمنان، ایران. نویسنده مسئول: khayatian@semnan.ac.ir

۳- استادیار گروه معارف، دانشگاه سمنان، ایران.

پیشگفتار

سالک و رونده طریق سیروسلوک عرفانی، برای رسیدن به قلّه منیع انسانیت؛ یعنی توحید، باید مراحل و منازل پرفراز و نشیبی را طی کند. صوفیان و عارفان این منازل و مراحل را «مقامات» نام- نهاده‌اند، که سالک بدون عبور از آن‌ها، به هدف نمی‌رسد.

بحث از مراحل سلوک در آثار عرفانی، تا قرن چهارم هجری به صورت پراکنده است و نظام‌مند نیست و تقسیم‌بندی و تبویب منظمی از تعداد و ترتیب احوال و مقامات وجود ندارد و عارفان، تنها به ذکر برخی از احوال و مقامات به شیوه نامنظم پرداخته‌اند. در نیمه دوم قرن چهارم، ابونصر سراج طوسی (وفات: ۳۷۸ هـ. ق.)، ملقب به طاووس الفقرا، از علما، فقها و عرفای بزرگ، با تألیف کتاب «اللمع فی التصوف» و اختصاص یک بخش نسبتاً طولانی به احوال و مقامات، نخستین کسی است که احوال را از مقامات جدا نموده، و با تقسیم‌بندی، تبویب، تعریف و تبیین مقامات، و مرزبندی آن با احوال، آن را به صورت منسجم مطرح کرد و به پختگی رساند. عرفای پس از وی نیز این بحث را دنبال نموده و مطالبی را به رشته تحریر کشیده‌اند.

اهمیت و ضرورت پژوهش

از آن‌جاکه شناخت این مقامات و منازل روحانی برای رسیدن به وصال حضرت حق و کمال و سعادت انسان حائز اهمیت است، در این پژوهش به بررسی مقامات عرفانی در مهم‌ترین متن عرفانی قرن چهارم هجری، یعنی کتاب «اللمع فی التصوف» پرداخته‌ایم.

روش و سؤال پژوهش

این پژوهش به شیوه کتابخانه‌ای و به روش توصیفی-تحلیلی، در پی پاسخ به دو پرسش زیر است: مقامات عرفانی در اللمع ابونصر سراج چگونه تبیین می‌شود؟ موارد مورد مناقشه درباره مقامات عرفانی، در بین عرفا چیست؟ پس از معرفی اجمالی ابونصر سراج طوسی، تعاریف و کلیاتی درباره «مقام» آورده، سپس مقامات عرفانی از دیدگاه وی بررسی و تحلیل و در انتها نتیجه‌گیری ارائه می‌شود.

۱- احوال و مقامات عرفانی (پیدایش، سیر و بالندگی آن در بازه زمانی قرن اول تا پایان قرن پنجم هجری)، قدرت‌الله خیاطیان و سیدحمید دلاور، نشریه ادب و زبان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهیدباهنر کرمان، دوره جدید، شماره ۳۱، بهار ۹۱، صص ۱۲۵-۱۵۵ سیر احوال و مقامات عرفانی تا پایان قرن پنجم را بررسی نموده است.

۲- زندگی و اندیشه‌های عرفانی ابونصر سراج طوسی، احسان فتاحی اردکانی، نشریه هفت آسمان، پیاپی ۳۵، صص ۱۲۵-۱۵۰. این مقاله به شرح حال و اندیشه‌های عرفانی سراج توجه کرده است.

۳- بررسی و مقایسه حال و مقام در اللمع ابونصر سراج و منطق الطیر عطار نیشابوری، فاضله صالحی؛ راهنما عباس محمدیان، ۱۳۹۳، دانشگاه تربیت معلم، سبزوار، دانشکده ادبیات و علوم انسانی. نگارندگان به بررسی مقایسه‌ای احوال و مقامات عرفانی از نظر سراج و عطار، پرداخته‌اند.

۴- بررسی مقامات و احوال در چهار اثر برگزیده نظم و نثر عرفانی (اللمع فی التصوف، رساله قشیریه، منطق الطیر و مثنوی معنوی)، لیلا اکبرزاده، راهنما عباس محمدیان، ۱۳۹۰، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تربیت معلم، سبزوار. نگارندگان به بررسی مقایسه‌ای احوال و مقامات، در چهار اثر منظوم و منثور فوق پرداخته‌اند.

ولی مقاله حاضر، اختصاصاً به توصیف و تحلیل مقامات عرفانی از نظر سراج طوسی به صورت موضوع محور پرداخته که از این نظر، تازگی دارد.

معنای لغوی و اصطلاحی مقام

در فرهنگ‌های فارسی مقام به معنای جای اقامت، جای ایستادن، محل قیام، محل و مکان و نیز به معنای منزلت، رتبه، پایه و جایگاه آمده است (معین، ۱۳۷۱: ۴/۲۸۳).

هجویری (وفات: ۴۶۹ هـ. ق.) در کشف‌المحجوب مقام را این گونه تعریف می‌کند: «مقام به ضم میم اقامت باشد و جای اقامت باشد و مقام به فتح میم قیام باشد و جای قیام نه جای اقامت بنده باشد اندر راه حق، و حق گزاردن و رعایت کردن وی آن مقام را تا کمال آن را ادراک کند؛ چندان که صورت بند بر آدمی و روا نباشد که از مقام خود اندر گذرد بی آن که حق آن بگذارد؛ چنان که ابتدای مقامات توبه باشد، آن گاه انابت، آن گاه زهد، آن گاه توکل و مانند این و روا نباشد که بی توبه، دعوی انابت کند و بی زهد، دعوی توکل کند و ... مقام عبارت بود از راه طالب و قدمگاه وی اندر محل اجتهاد و درجت وی به مقدار اکتسابش اندر حضرت حق تعالی و حال عبارت بود از فضل خداوند تعالی و لطف وی به دل بنده بی تعلق مجاهدت وی» (هجویری، ۱۳۷۵: ۲۲۴-۲۲۵).

تفاوت حال و مقام

میان احوال و مقامات دو تفاوت اصلی وجود دارد: حال وارد غیبی و نتیجه فضل و موهبت الهی است، اما مقام حاصل کوشش و مجاهده، و اکتسابی است. حال مانند برقی جهنده، زودگذر و ناپایدار است و به سرعت زائل می‌گردد، اما مقام دوام، ثبات و پایداری دارد.

در باره تعداد درجات مقامات، مطالب و مباحث عرفا هماهنگ، یکسان و منسجم نیست؛ به گونه‌ای که مقامات و منازل را سه منزل، چهار منزل، و برخی تا دویست و چهل و هشت هزار منزل گفته‌اند (خیاطیان و دلاور، ۱۳۹۱: ۱۴۶). خواجه عبدالله می‌گوید: «مراد از اعداد بیشتر، کثرت و تعدد مقامات است و نه تعیین رقمی معین، و تفاوت راه و منازل آنان، از تفاوت اقدام و استعداد و سرعت سیر و چگونه پیمودن ناشی می‌شود» (انصاری، ۱۳۷۷: ۱۲۸/۲). اگرچه مشایخ در مورد تعداد و ترتیب احوال و مقامات مختلف القول‌اند؛ اما همه آنان معتقدند که مقامات از توبه شروع شده و به فناء فی الله و بقاء بالله خاتمه می‌یابد (گوهرین، ۱۳۸۳: ۳۳۲/۹).

مقامات عرفانی در اللمع ابونصر سراج طوسی

ابونصر سراج، فصل اول کتابش را به موضوع احوال و مقامات اختصاص داده است؛ او پس از تعریف هر دو اصطلاح، مراحل احوال و مقامات را برشمرده و تعریفی از هر کدام ارائه می‌نماید. از آنجا که ابونصر در نگارش اللمع، به دنبال نشان دادن هماهنگی و موافقت عرفان و تصوف با قرآن، سنت و شرع مقدس است و سخنان خود را مستند به آیات قرآن و روایات پیامبر (ص) می‌نماید، در هر یک از مقامات عرفانی نیز، به آیات قرآن و روایات پیامبر (ص) استناد نموده است. الگویی که وی برای منازل سلوک ترسیم می‌کند، متفاوت از پیشینیان و معاصرانش است. از نظر سراج، ترتیب در مقامات و احوال مهم است و چه بسا سالک پس از طی مقامات، بعد از مقام رضا که مقام آخر است، وارد احوال می‌شود.

سراج در تعریف مقامات و احوال چنین می‌گوید: «مقامات، منزلت و شأن بنده در محضر خدای عز و جل، در قیام به عبادات و مجاهدات و ریاضات و بریدن از خلق و پیوستن به خدا است... احوال یعنی آنچه در قلوب وارد می‌شود، و یا صفای حاصل از ذکرها که برای قلوب رخ می‌دهد» (سراج، ۱۳۹۴: ۷۳).

وی در اللمع، ده حال و هفت مقام برای سالک برمی‌شمرد. مقامات به ترتیب عبارتند از: توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل، رضا و غیره؛ و احوال شامل مراقبه، قرب، محبت، خوف، رجا، شوق، انس، طمأنینه، مشاهده، یقین و غیره است (همان: ۷۳-۷۴). با توجه به این که سراج مقامات و احوال را نام برده و در انتها گفته "و غیره"؛ یعنی احوال و مقامات عرفانی منحصر در این موارد نیست؛ هر چند وی از آنها

اسم نبرده‌است. این تقسیم‌بندی سراج که شاید بهترین و مناسب‌ترین تقسیم دربارهٔ مراحل سیروس‌سلوک تا قرن چهارم باشد، نزد صوفیه مشهور است و بر آثار بعد از خود تأثیر فراوانی گذاشته‌است. اصطلاحات «درجه»، «عقبه»، «منزل»، «میدان» و «وادی»، معادل واژهٔ «مقام» هستند و همهٔ این الفاظ ناظر به یک مفهوم‌اند. سراج طوسی (همان: ۷۳) و روزبهان بقلی (بقلی شیرازی، ۱۴۲۶: ۴) واژهٔ مقام را به‌کار برده‌اند. سلمی در درجات‌المعاملات، «درجه» را به‌معنای مقام گرفته (سلمی، ۱۳۶۹: ۴۶۹/۱)، حکیم ترمذی در رسالهٔ «منازل‌العباد من‌العباده» از مراحل سیروس‌سلوک با عنوان «عقبه» نام‌برده (حکیم ترمذی، بی‌تا: ۳۰)، خواجه‌عبدالله انصاری «منزل و میدان» را به‌کار برده (انصاری، ۱۳۶۱: ۱۵) و عطار در منطق‌الطیر هفت «وادی» برای سیروس‌سلوک نام‌برده‌است (قاضی، ۱۳۴۳: ۲۷۰).

تقسیم بندی سه‌گانهٔ سراج

سالک قبل از این‌که مقامات و احوال را طی کند، مبتدی است. سراج در تعریف «مبتدی» می‌گوید: کسی که با نیروی عزم و اراده، راه‌های «منقطعین الی‌الله» (۱) را می‌پیماید و برای انجام آداب آن، سختی و ریاضت می‌کشد و برای تربیت‌شدن، آماده‌می‌شود. وی همچنین در تعریف مرید می‌گوید: «مرید» کسی است که با ارادهٔ خود در سیروس‌سلوک است و در زمرهٔ منقطعین الی‌الله است؛ ولی هنوز به هیچ حال و مقامی نائل نشده‌است و «مراد»، همان عارفی است که اراده‌ای برایش نمانده و به‌طور قطع به «نهایت» رسیده، و از احوال و مقامات گذشته‌است (سراج، ۱۳۹۴: ۳۵۱). سالک بعد از پشت‌سر گذاشتن این مقامات و احوال، صاحب مکان می‌شود و مکان برای اهل کمال و تمکین و به نهایت رسیدگان در سیروس‌سلوک است (همان: ۳۴۵).

سراج در سراسر کتاب خویش، تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای دارد که در هر یک از مباحث کتاب، مصادیق این تقسیم‌بندی را بیان نموده‌است؛ از جمله تقسیم‌بندی او دربارهٔ اهل هر یک از مقامات و احوال، عبارتند از:

- ۱- عموم: به‌نظر می‌رسد منظور همان «مرید» باشد که تعریف آن گذشت (همان: ۳۵۱).
- ۲- خصوص: منظور همان افراد خاص‌اند؛ یعنی کسانی که خداوند آنان را به‌واسطهٔ حقایق و احوال و مقامات، از عامهٔ مؤمنین متمایز ساخته‌است؛ به‌عبارتی کسانی که به نیمهٔ راه رسیده‌اند.
- ۳- خصوص‌الخصوص: همان کسانی هستند که احوال و مقامات را پیموده و از آن گذر کرده و اهل تفرید و تجرید توحید شده‌اند (همان: ۳۴۶-۳۴۷).

مقامات هفتگانه در اللمع

۱. مقام توبه

در تقسیم‌بندی سراج، «توبه» اولین منزل از منازل سلوک و نخستین مقام از مقامات سالکان طریقت است. وی می‌گوید: ابویعقوب یوسف حمدان سوسی (وفات: ۲۳۸ هـ. ق.) گفته‌است: توبه اولین مقام، از مقامات از غیرخدا بریدگان و پردازندگان به خداست. سوسی در پاسخ سؤال از توبه می‌گوید: «توبه یعنی بازگشت از هر آنچه که علم آن را مذمت می‌کند، به سوی آنچه که علم آن را ستایش می‌کند». سهل بن عبدالله (وفات: ۲۸۳ هـ. ق.) گفت: توبه یعنی «گناه خود را به فراموشی نسپاری»؛ اما جنید گفته‌است: «توبه یعنی فراموش کردن گناه». ابونصر، پاسخ سوسی را مربوط به توبه مریدان، متعزضان، طالبان و قاصدان می‌داند که زمان، گاهی به نفع و گاهی به ضررشان است؛ و آن را مطابق با سخن سهل بن عبدالله می‌داند، و سخن جنید را در مورد توبه که فراموش کردن گناه بود، توبه متحققین می‌داند که به خاطر غلبه عظمت حق و ذکر دائمی خداوند به یاد گناهان خود نمی‌افتند، و آن را مطابق با سخن رویم بن احمد (وفات: ۳۰۳ هـ. ق.) دانسته که در پاسخ سؤال از توبه گفته‌است: توبه کردن از توبه (همان: ۷۴-۷۵).

علت اختلاف عقیده سهل بن عبدالله و جنید که یکی توبه را فراموش نکردن گناه و دیگری فراموش کردن گناه می‌داند، این است که: سهل تائب را قائم به خود می‌شمارد؛ بنابراین فراموشی گناه را غفلت می‌داند؛ در حالی که جنید، توبه‌کار را قائم به خدا می‌شمارد و تذکر گناه را شرک می‌داند و تذکر به گناه را، که تذکر به هستی خود است، روا نمی‌داند؛ زیرا تذکر به هستی، خود بزرگترین حجاب برای سالک است (غنی، ۱۳۷۵: ۲/۲۲۳).

همچنین توبه خاص الخواص، همان پاسخ ابوالحسین نوری (وفات: ۲۹۵ هـ. ق.) به سؤال درباره توبه است که گفت: «توبه آن است که به جز از خدای متعال از هر چیز دیگر بازگردی». سراج این سخن را اشاره به گفته ذوالنون (وفات: ۲۴۵ هـ. ق.) می‌داند که: آنچه گناه مقربان است، به منزله حسنات ابرار است؛ لذا توبه‌کننده‌ای، از گناهان و بدی‌ها توبه می‌کند و توبه‌کننده دیگر از لغزش‌ها و غفلت‌ها، و آن دیگری، از رؤیت حسنات و طاعات. ذوالنون می‌گوید: «توبه عوام مردم، از گناهان است و توبه خواص مردم، از غفلت» (سراج، ۱۳۹۴: ۷۴-۷۵).

تقسیم‌بندی توبه

سراج، تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای از توبه ارائه نموده‌است:

۱- توبه عوام: توبه از گناهان است. ۲- توبه خواص: توبه از غفلت است. ۳- توبه خاص الخواص: توبه از هر چیزی غیر از خداست (همان: ۷۵).

وی ابتدا تعاریف متنوعی از توبه، از نگاه دیگر بزرگان ارائه می‌کند. این تعاریف عمدتاً مأخوذ از صوفیه متقدم است. او پس از بیان دیدگاه آنان، به تحلیل نظرات ایشان می‌پردازد و تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای ارائه می‌دهد. سراج در شرح و توضیح مقام توبه، اولاً تعریف مستقلاً از خود بیان نکرده و ثانیاً دلایل قرآنی و یا احادیثی از پیامبر (ص) یا ائمه (ع) در این باره ذکر نکرده است؛ اما به نظر می‌رسد وی اولین کسی باشد که با تنظیم پیشنهادی و ابتکاری خویش، توبه را به عنوان نخستین مقام در سیر و سلوک تثبیت کرده است.

۲. مقام ورع

سراج در چینش مقامات عرفانی، بعد از مقام توبه، مقام «ورع» را قرار داده و می‌گوید: «توبه مستلزم ورع است» (سراج، ۱۳۹۴: ۷۵). پیامبر (ص) فرموده است: «ملاکُ دینکم الورع» (۲). ابن‌سیرین گفته است: «برای من، هیچ چیزی آسان‌تر از ورع نیست؛ چون که اگر چیزی مرا به شبهه اندازد، آن را ترک می‌کنم». ابوسعید خرازی (وفات: ۲۸۶ هـ. ق.) گوید: «ورع آن است که از ستم کردن به مردم، گرچه به مقدار ذره‌ای دوری جویی؛ تا آن که هیچ یک از مردم نسبت به تو، شکایت و ادعا و طلبی نداشته باشد» (همان: ۷۵-۷۶). شبلی (وفات: ۳۳۴ هـ. ق.) گوید: «ورع آن است که از همه چیز پرهیزی، به جز خدای» (ابوعلی عثمانی، ۱۳۷۴: ۱۶۷). بشرحافی (وفات: ۲۲۶ هـ. ق.) گفته است: «ورع، آن بود که از شبهات پاک بیرون آیی و محاسبه نفس در هر طرفه‌العین پیش‌گیری» (عطار، ۱۹۰۵: ۱۱۲/۱). شبلی گفته است: ورع بر سه نوع است: ۱- ورع به زبان: یعنی ترک فضول و سکوت از آنچه بی‌معناست. ۲- ورع به ارکان: که ترک شبهات و دوری کردن از مشکوکات و محرّمات است. ۳- ورع به قلب: که ترک همت‌های پست و اخلاق بد است (سجادی، ۱۳۷۰: ۷۸۴-۷۸۵).

مراتب ورع

سراج برای ورع سه مرتبه قائل شده است:

۱- ورع عموم؛ که ورع مبتدیان و پرهیزکردن از امور شبهه‌ناک است؛ که نه حلال مطلقاًند و نه حرام مطلقاً؛ بلکه بین آن دو هستند.

۲- ورع خصوص؛ ورع اهل دل و متحققان، پرهیز از هر آن چیزی است که قلب از آن بازمی‌ایستد و باطن هنگام پرداختن به آن شبهات در خود نقش می‌بندد. پیامبر (ص) در روایتی فرموده‌اند: «الإثم ما حاک فی صدرک» (۳).

۳- ورع خصوصاً مخصوص؛ ورع عارفان و واجدان از هر امری که توجه آنان را از محبوب و مقصودشان بگرداند. ورعی که ابوسلیمان دارانی (وفات: ۲۱۵ هـ.ق.) گفت: «هر چیزی که تو را از خداوند بازدارد، برای تو شوم است» و شبلی گفت: «آن چنان ورع بورزی که حتی در یک لحظه هم قلب تو از خدای عزوجل، جدا نشود» (سراج، ۱۳۹۴: ۷۵-۷۶).

درباره ورع باید گفت: با وجود این که در شریعت حلال و حرام کاملاً مشخص شده است و سالک طریقت نسبت به امور حلال و حرام شناخت و آگاهی داشته، و به آن‌ها التزام دارد؛ اما در مورد برخی امور، شبهت‌های مکتوم و پوشیده‌ای وجود دارد که سالک حیران و سرگردان می‌شود و انجام آن‌ها ممکن است موجب افتادن در فعل حرام شود؛ لذا باید از انجام این گونه اعمال پرهیز کند.

از آن جا که کلمه ورع در قرآن به کار نرفته، سراج در این باره، تنها به حدیثی از پیامبر (ص) استناد نموده و تعریف مستقلی از خود بیان نکرده است. وی سپس سخنان مشایخ و بزرگان صوفیه را مطرح کرده و تقسیم‌بندی سه گانه‌ای از مراتب ورع ارائه می‌نماید.

۳. مقام زهد

سراج «زهد» را در جایگاه سوم قرار داده و می‌گوید: «ورع مستلزم زهد است». وی آن را مقامی شریف و مرتبه‌ای والا می‌داند که اساس کردارهای نیک و تمام خیرات است و معتقد است، هر که اساس کار خود را در زهد محکم نگرداند، کردارهای دیگرش درست نمی‌شود؛ زیرا که دوستی دنیا منشأ همه گناهان و خطاهاست و دوری از دنیا، منشأ همه خیرات و نیکی‌ها. زهد در مورد چیزهای حلال است، و الا ترک امور حرام و شبهه‌ناک امری واجب است. جنید گفته است: «زهد خالی بودن دست‌ها از املاک و دارایی، و خالی بودن دل‌ها از طمع است». رویم بن‌احمد گوید: «زهد ترک کردن لذات نفس، از هر آنچه که در دنیا است». شبلی گفته است: «زهد، غفلت است؛ زیرا که دنیا، چیزی نیست و زهد نسبت به چیزی که نیست، غفلت است». سری سقطی (وفات: ۲۵۳ هـ.ق.) گوید: «زهد آن است که قلب بنده خالی باشد، از هر آنچه که دستانش از آن تهی است». یحیی بن معاذ (وفات: ۲۵۸ هـ.ق.) گفته است: «دنیا، همچون عروسی است که هر که او را بخواهد، می‌آرایدش و هر که او را نخواهد، چهره‌اش را سیاه می‌کند و مویش را می‌کند و لباسش را می‌درد؛ ولی عارف به خدا پرداخته و به دنیا توجهی نمی‌کند» (همان: ۷۶-۷۷) و نیز گفته است: «به حقیقت زهد نرسی تا در تو سه چیز نباشد: عملی بی‌علاقه، قولی بی‌طمع و عزّی بی‌ریا». حسن بصری (وفات: ۱۱۰ هـ.ق.) گوید: «زهد اندر دنیا آن است که اهل او را دشمن داری و آنچه اندروست» (ابوعلی عثمانی، ۱۳۷۴: ۱۷۸). سفیان ثوری (وفات: ۱۶۱ هـ.ق.) گوید: «زهد در دنیا کوتاهی امل است؛ بدان نیست که جامه خشن پوشی و طعام خشن خوری» (همان: ۱۷۵) فضیل بن عیاض (وفات: ۱۸۷ هـ.ق.) گوید: «خدای همه

شرها در خانه نهاد و قفل بر وی نهاد و کلید او، دوستی دنیا کرد و همه خیرها اندر خانه نهاد و زهد، کلید او کرد» (همان: ۱۸۰).

طبقات زاهدان

در نظر سراج زاهدان سه طبقه‌اند:

۱- مبتدیان: آنان که دست‌ها و قلوب‌شان را از املاک و دارایی تهی کرده و دلبستگی قلبی به مال و دارایی ندارند.

۲- متحققین: کسانی که متحقق در زهداند و تمام لذت‌های نفس و هر آنچه در دنیاست، ترک کرده‌اند؛ حتی، لذتی که در ترک دنیا به زاهد دست‌می‌دهد؛ زیرا برای نفس، در زهد نسبت به دنیا بهره و لذتی است.

۳- زاهدانی که حتی اگر همه دنیا مال آنان باشد و در آخرت برای آن مورد حساب و کتاب قرار نگیرند و از مقام‌شان نزد خدا چیزی کم نگردد، باز هم در دنیا همچنان برای خدای عزوجل زهد می‌ورزند. اگر دنیا در نزد خدا به اندازه بال‌پشه‌ای ارزش داشت، ذره‌ای از آن به کافر نمی‌نوشانید؛ به همین دلیل آنان نسبت به زهدشان نیز زهد می‌ورزند و از آن توبه‌می‌کنند (سراج، ۱۳۹۴: ۷۷).

به نظر می‌رسد زهد بیشتر امری قلبی است. با توجه به این‌که امور دنیوی فانی و امور معنوی باقی است و دنیا دوستی سرمنشأ تمامی لغزش‌ها و خطاهاست، عرفا دنیا را بی‌ارزش دانسته و بیشتر به امور معنوی، مجاهدت و ریاضت روی می‌آورند و دیگران را هم از دنیا دوستی برحذر می‌دارند؛ زیرا علاقه به دنیا و محبت و دلبستگی قلبی به مظاهر آن و دنیا طلبی، انسان را به انواع رذائل، مفاسد و انحرافات می‌کشاند، و مانع وصال سالک به هدف غایی و نهایی او که حق است، می‌شود. گفتنی است که اگر معنای زهد را فرار از دنیا و ترک آن بدانیم، چنان‌که برخی از صوفیه بر همین اساس، رهبانیت و تجرد اختیار نمودند و از مردم و جامعه کناره گرفتند، دیگر انگیزه‌ای برای کار و کوشش و رسیدن به اهداف مورد نظر و تأمین نیازهای زندگی برای شخص باقی نمی‌ماند. دستور اساسی قرآن، اعتدال و میانه‌روی است. اسلام نیز دین اعتدال است و به پیروانش، محروم‌نمودن خود از نعمت‌های دنیوی را دستور نداده، بلکه به تنعم از نعمات دنیوی در حد اعتدال، و در عین حال فراموش نکردن آخرت دستور داده و دنیا را مزرعه آخرت شمرده است.

سراج طوسی پس از بیان توضیح و تعریف خود درباره زهد، تعاریف متنوعی از نگاه دیگر بزرگان صوفیه متقدم بیان می‌کند، و سپس تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای از طبقات زاهدان ارائه می‌دهد. وی در شرح و توضیح مقام زهد، دلایل قرآنی و یا احادیثی از حضرت پیامبر (ص) و ائمه (ع) ذکر نکرده است.

۴. مقام فقر

فقر از واژگان قرآنی است و از جانب خدای متعال، به عنوان صفتی برای عبد، در برابر غنای الهی به کار رفته است: «أنتم الفقراء إلى الله و الله هو الغني الحميد» (فاطر: ۱۵).

سراج، «فقر» را مقام چهارم از مقامات عرفانی مطرح کرده و زهد را مستلزم دربرگرفتن و اختیار کردن فقر می‌داند (سراج، ۱۳۹۴: ۷۷). وی می‌گوید: «خداوند در کتاب خود به توصیف فقرا پرداخته و در کتابش نامشان را آورده و فرموده است: «للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله...» (۴) پیامبر (ص) نیز فرموده است: «الفقر أزين بالعبد المؤمن من العذار الجيد على خد الفرس» (۵) (همان: ۷۸).

طبقات فقیران

سراج، مجموعه‌ای از اقوال مشایخ متقدم را در این باب به تفصیل نقل کرده است. وی فقرا را سه طبقه می‌داند:

۱- آنان که دارای هیچ چیز نیستند و در آشکار و پنهان، چیزی از کسی نمی‌خواهند و از کسی انتظار چیزی ندارند و اگر به آنان چیزی عطا شود، نمی‌پذیرند. این مقام مقربان است. ابوبکر طوسی گفته است: در مورد علت ترجیح فقر بر دیگر امور پرسیدم، نصر بن حمامی در جوابم گفت: «فقر، نخستین منزل از منازل توحید است».

۲- آنان که مالک چیزی نیستند و از کسی چیزی طلب نمی‌کنند؛ ولی اگر چیزی بدون درخواست به آن‌ها عطا شود، می‌پذیرند. سهل بن عبدالله در مورد فقیر صادق گفت: «نه تقاضای کند و نه رد احسان؛ و هرگز بخل نمی‌ورزد». ابراهیم خواص درباره علامت فقیر صادق گفت: «ترک شکایت کردن و پنهان داشتن اثر رنج و بلا». به همین دلیل گفته‌اند: این مقام صدیقان است؛ لذا عارف حقیقی نباید از کسی تقاضای کمک کند؛ زیرا این امر به معنی اعتماد کردن به مخلوقات است و به نوعی شرک محسوب می‌شود.

۳- آنان که دارنده چیزی نیستند و هنگام نیاز، به سوی برخی دوستانشان که با شادی آن‌ها شاد می‌گردند، روی می‌آورند. رویم درباره فقر گفت: از دست دادن دارایی، و درخواست برای دیگران، نه برای خویش. و این مقام صدیقان در فقر است (۶) (همان: ۷۸-۷۹).

نکته قابل ذکر این است که: سراج در تمام مقامات، در تقسیم‌بندی سه‌گانه خود، از مبتدی شروع کرده و به منتهی خاتمه داده است؛ اما در مقام فقر، از منتهیان شروع کرده و به مبتدیان خاتمه داده است.

فقر واقعی فقدان غنا نیست؛ بلکه فقدان میل و رغبت به غناست. یعنی هم قلب صوفی باید تهی باشد و هم دستش. فقیر باید از هر فکر و میلی که او را از خدا منحرف کند، برکنار باشد (غنی، ۱۳۷۵: ۲/۲۷۷).

برای صوفی فقر معنای زائدی دارد و آن سلب اختصاص همه اعمال، احوال و مقامات از

خود است؛ به گونه‌ای که هیچ عمل و حال و مقامی را از خود نمی‌بیند. برای او، نه وجود است، نه ذات و نه صفت. محو در محو، فنا در فناست و این حقیقت فقر است (همان: ۲۷۹).

نکاتی چند در بحث فقر به نظر می‌رسد؛ از جمله این که: منظور صوفیه و عرفا از فقر، فقدان غنا نیست؛ بلکه فقدان میل و رغبت به غناست. دیگر این که: فقر در دوران اولیه، به معنای لغوی و جنبه عملی آن مورد توجه صوفیه بوده است، و فقر به معنای عرفانی و جنبه نظری آن، در دوره‌های بعد در رفتار و گفتار صوفیان دیده می‌شود. نکته سوم این که: در اکثر منابع اولیه تصوف، فقر حقیقی مورد تمجید و تحسین بوده است و انسان بر اساس آیه «يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ»، در مقابل خدایی که غنی مطلق است، فقیر و نیازمند است. حفظ فقر ظاهری که یکی از منازل طریقت سلوک است، همواره مورد نظر اهل تصوف بوده است؛ اما مفهوم معنوی فقر در ادبیات صوفیانه، نداشتن و فقدان تمایلات مادی و دنیوی است؛ بنابراین فقر حقیقی، همان فقر دل از تعلقات دنیوی است، و غنی بودن دل، به توجه به خداست.

سراج تعریف مستقلی درباره فقر بیان نکرده است. او به آیات قرآن و حدیث پیامبر (ص) استناد نموده و سپس تقسیم بندی سه گانه‌ای از طبقات فقیران ارائه می‌نماید که برخلاف دیگر مقامات، از منتهی شروع کرده و به مبتدی خاتمه می‌دهد و در ضمن آن، تعاریف متنوعی از فقر، از دیگر بزرگان صوفیه نقل می‌کند.

۵. مقام صبر

شیخ ابونصر «صبر» را در جایگاه پنجم قراردادده و فقر را مقتضی صبر می‌داند. وی می‌گوید: خداوند صابران را ستوده و در کتاب خود از آنان یاد کرده و به اجر بی حساب برای صابران تأکید نموده است: «إِنَّمَا يُوفِي الصَّابِرِينَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ» (۷) (سراج، ۱۳۹۴: ۷۹).

مردی از شبلی پرسید: کدام صبر بر صابران سخت تر است؟ گفت: صبر اندر خدای (صبر فی الله) (۸). گفت: نه. گفت: صبر خدای را (صبر لله) (۹). گفت: نه. گفت: صبر با خدای (صبر مع الله) (۱۰). گفت: نه. گفت: پس آنچه صبری است؟ گفت: صبر از خدای (صبر عن الله) (۱۱). شبلی نعره‌ای زد و نزدیک بود جان تسلیم کند (همان؛ ابوعلی عثمانی، ۱۳۷۴: ۲۷۹-۲۸۰؛ کاشانی، ۱۳۹۴: ۳۸۱؛ غزالی، ۱۳۸۶: ۱۳۶/۴). بزرگان عرفان در اهمیت صبر گفته‌اند: «الایمان نصفان، نصف صبر و نصف شکر» (کاشانی، ۱۳۹۴: ۳۷۹)؛ زیرا انجام دادن طاعات و ترک نمودن امور مکروه و منهیات، نیاز مبرم به صبر دارد.

در جایگاه مقام صبر، در میان صوفیه اختلافاتی وجود دارد؛ مثلاً کلابادی (کلابادی، ۱۹۳۳: ۶۵) و ابوسعید خرقوشی (خرقوشی، ۱۴۲۷: ۱۰۱) برخلاف سراج، صبر را مقام بعد از زهد دانسته‌اند و قشیری هم صبر را بعد از مقام یقین قراردادده است (ابوعلی عثمانی، ۱۳۷۴: ۲۷۸).

انواع صبر و صابران

سراج می‌گوید: صبر در نظر ابن‌سالم بر سه نوع است: صبر متصبر، صبر صابر، صبر صبار.

سراج، سپس هرکدام از این اصطلاحات را توضیح می‌دهد:

۱- متصبر: کسی که نفس خود را به صبر وامی‌دارد و صبر فی‌الله دارد، متصبر است؛ بنابراین گاهی سختی‌ها و ناملايمات را تحمل کرده (و در راه خدا صبر می‌کند) و گاهی بی‌تاب و ناتوان است.

۲- صابر: کسی که صبر فی‌الله و لله دارد (یعنی در راه خدا و برای خدا صبر می‌کند)، صابر است. چنین کسی بی‌تابی و جزع و فزع نمی‌کند؛ اما انتظار شکوه از وی می‌رود.

۳- صبار: کسی که صبر فی‌الله، لله و بالله دارد (صبر در خدا، برای خدا و با خدا دارد و بسیار صبور است) و اگر تمام بلاها بر او واقع گردد، ناتوان نمی‌شود، صبار است. به همین جهت تغییری در ظاهر و باطن او ایجاد نمی‌گردد (سراج، ۱۳۹۴: ۷۹-۸۰).

صبرورزیدن، تلاش و مجاهدتی است که در طی طریقت، برای انجام عبادات و ترک معاصی لازم است و سالک در طریق سلوک و وصال به حق، باید رنج‌ها، مرارت‌ها و ناملايمات را تحمل نموده و از آن‌ها نهراسد و صبر و شکیبایی پیشه‌کند، و آلا به مقصد نمی‌رسد.

سراج درباره صبر نیز تعریف مستقلی از خود بیان نکرده و به حدیثی از پیامبر (ص) و ائمه (ع) اشاره‌ای ننموده است. او پس از استناد به آیه قرآن، سخنان مشایخ صوفیه را در مورد صبر مطرح کرده، و سپس تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای از انواع صبر و صابران بیان می‌کند.

۶. مقام توکل

از نظر سراج، صبر مستلزم توکل است (همان: ۸۰). در تقسیم‌بندی وی، «مقام توکل» ششمین جایگاه را به خود اختصاص داده و از جمله ملکات نفسانی است که سالک طریق حق باید آن را کسب کند. خداوند در قرآن امر به توکل فرموده، و آن را قرین ایمان قرار داده و فرموده است: «و علی‌الله فلیتوکل المتوکلون» (ابراهیم: ۱۲)، «و علی‌الله فلیتوکل المؤمنون» (ابراهیم: ۱۱) و «و علی‌الله فتوکلوا إن کنتم مومنین» (مائده: ۲۳). ابو‌عبدالله بن‌جلّا گفت: «توکل، تنها به خدا پناه‌بردن» است. جنید گفته است: «توکل، اعتماد قلب به خداوند متعال در همه حالات» است. ذوالنون در پاسخ به سؤال از توکل گفت: «توکل یعنی، ترک تدبیر نفس و برکندن از قدرت و نیروی خود». رویم گفت: «توکل یعنی، اطمینان به وعده الهی» (همان: ۸۱-۸۲).

سهل‌بن‌عبدالله گوید: «توکل، حال پیغمبر (ص) بود و کسب، سنت اوست؛ هرکه از حال او بازماند، باید که از سنت او بازماند» (ابوعلی عثمانی، ۱۳۷۴: ۲۵۰). انس (وفات: ۹۰ یا ۹۱ هـ.ق.) گوید: «مردی آمد بر اشتري و گفت: یا رسول‌الله، اشتر بگذارم و توکل بر خدای کنم؟ گفت: نه، اشتر ببند و توکل بر خدای کن» (همان: ۲۴۷).

نیکلسون در توضیح عبارتی از نَفَری (وفات: ۳۵۴ هـ.ق.)، از عرفای قرن چهارم می‌گوید: اگر کسی خدا را طلب می‌کند، باید با اخلاص به او توکل کند. اگر با خلوص به خدا توکل نکند و به دیگری اعتماد نماید، هرچقدر هم این توجه کم باشد، اعتمادش به خدا کامل نیست (نیکلسون، ۱۳۴۱: ۷۴). زیرا؛ چنین کسی اهل ظاهر است، و در عالم ظاهر باقی می‌ماند. اعتماد کردن به غیر خدا، سالک را از حق محجوب می‌کند (همان: ۷۶).

انواع توکل و متوکلان

توکل و متوکلان در دیدگاه سراج سه طبقه‌اند:

۱- توکل مؤمنان: توکل مؤمنان آن است که ابوتراب نخشبی (وفات: ۲۴۵ هـ.ق.) گفت: «التوکل طرح البدن فی العبودیة و تعلق القلب بالربوبیة والاطمأنینة الی الکفایة فان أعطی شکر و إن منع صبر راضیاً موافقاً للقدر»؛ (توکل و داشتن بدن است به عبودیت، و دل بستگی قلب به ربوبیت، و اطمینان به کفایت حق؛ اگر به او عطیه‌ای داده شود، سپاس گزار است و اگر از او باز داشته شود، صبر ورزد و خشنود و موافق با قدر باشد).

۲- توکل خاصان: ایشان بر خدا، با خدا، و برای خدا توکل می‌کنند. این توکل همان است که ابن عطا (وفات: ۳۰۹ هـ.ق.) گفت: هر که به خاطر غیر خدا، بر خدا توکل کند، هرگز متوکل بر خدا نیست؛ مگر آن که به واسطه و به خاطر خداوند و بر وی توکل نماید و در توکلش، متوکل بر خدا باشد، نه به خاطر سبب دیگری.

۳- توکل خاص‌الخاص: همان است که شبلی گفته است: «توکل آن است که برای خداوند، آن گونه باشی که گویی هرگز وجود نداشته‌ای و خداوند متعال، برایت به گونه‌ای باشد که همواره بوده است» (سراج، ۱۳۹۴: ۸۱-۸۲).

بعضی از صوفیه مخصوصاً صوفیان قدیم، در موضوع توکل بر خدا مبالغه و افراط کرده‌اند؛ تا جایی که ضروری‌ترین چیزهای زندگی را مخالف توکل شمرده‌اند و هیچ وقت در طلب غذا، لباس و پناهگاه برنیامده و برای تسکین هیچ دردی و معالجه هیچ مرضی دوا به کار نبرده‌اند (غنی، ۱۳۷۵: ۳۰۷/۲-۳۰۸). به نظر زرین کوب، برخی از اندیشه‌های صوفیه مانند توکل به خداوند، که صوفیان بر آن تأکید زیادی می‌کردند، نشان از جبری مشربی دارد (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۳۶).

اگرچه اغلب عرفا در جمع و تلفیق توکل و کسب سخن گفته‌اند، برخی از ایشان به تضاد میان توکل و کسب، تصریح کرده‌اند. تلقی شقیق بلخی از توکل، مبنی بر تعارض آن با کسب، مورد انتقاد بوده است. حارث محاسبی در کتاب المکاسب، که عنوان آن نشان‌دهنده اهمیت موضوع کسب است، تفسیر شقیق از توکل را نقد کرده و با توسل به کتاب و سنت پیامبر (ص) می‌کوشد نشان دهد که کسب،

نافی توکل نیست. همچنین بایزید بسطامی بر شیوه توکل شقیق خرده گرفته و نشستن به حکم توکل و منتظر روزی ماندن را امتحان خدا دانسته است (عباسی، ۱۳۸۳: ۵۹۲/۸).

به زعم نگارندگان، اگر توکل را به همان معنا که برخی از صوفیه متقدم معتقد بودند و آن را منافی تلاش و کسب روزی می دانستند، در نظر بگیریم، می توان نسبت جبری بودن را بر این نوع توکل حمل کرد؛ اما اگر توکل را اعتماد به خداوند و تفویض امور بدانیم و در عین تلاش، به خدا توکل کرده و نتیجه را به او واگذار کنیم، در این صورت نمی توان در این توکل نشانی از جبر یافت؛ چنان که برخی از صوفیه، معاش خود را با کار و تلاش تهیه می کردند و شماری از مشایخ آنان نیز از اصحاب حرف بودند از جمله: ابونصر سراج طوسی.

توکل به معنای افراطی آن، که حتی با کارکردن برای تأمین معاش و کسب رزق و روزی مخالف باشد، در اسلام هیچ اساس و بنیانی ندارد. اتفاقاً در تعالیم اسلامی، کسب و کار هیچ منافاتی با توکل ندارد. اگر با استناد به این که به خدا توکل کرده و امور و کارهایمان را به او سپرده ایم، مشغول دعا و تضرع و طلب حاجت از خداوند باشیم و کوششی برای انجام امور خود نکنیم، چنین چیزی شانه خالی کردن از بار مسئولیت به شمار می رود، و با اصل و سنت الهی ناسازگار است. انسان بایستی اموری را که از عهده انجام آن‌ها برمی آید و تحت اختیار و اراده اوست، انجام دهد و در عین حال، نتیجه آن را به خداوند واگذارد. همچنین در مورد اموری که تحت اختیار و اراده او نیست، باید به خدا توکل کرده و در برابر آنچه خداوند برایش مقرر نموده، تسلیم و راضی باشد.

اما از نظر برخی از صوفیه، لازمه توکل، حذف اراده شخصی و به عبارتی تسلیم صرف است؛ مانند بدن میت در دست غسل. درباره جایگاه و اهمیت توکل باید گفت: اساس توکل، واگذار کردن تمامی امور به پروردگار است. کسی که یقین بالایی دارد، باید در هر حالتی، از ماسوی الله روی برتافته و تنها به خدا توکل و اعتماد نماید. فرد متوکل، هیچ گونه درخواست و تقاضایی از غیر خدا ندارد. او فقط نظر به مسبب الاسباب دارد و تمامی اسباب و علل را نادیده می گیرد؛ لذا بر همین اساس، توکل از فروع توحید شمرده شده است. همچنین، توکل هیچ منافاتی با تلاش و کوشش ندارد؛ زیرا همان طور که اشاره شد، در احادیث اسلامی از توکل به عنوان حال پیغمبر (ص)، و کسب و تلاش به عنوان سنت رسول الله یاد شده است؛ لذا مجاهدت و کوشش سالک در طریقت عرفانی، زمانی او را به مقصود می رساند که با توکل همراه باشد.

چنان که بیان شد، سراج، اقوال فراوانی از مشایخ را در مورد توکل گزارش کرده و توکل را به معنای انقطاع از امور و اسباب، و توجه به خدا معرفی کرده است. او درباره توکل تنها به آیات قرآن استناد نموده و حدیثی از پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) نیآورده است. همچنین در تقسیم بندی سه گانه خود، انواع توکل و متوکلان را بیان نموده است. به گفته عرفا، حقیقت توکل برای هیچ کسی از مردم به نحو کمال، تحقق نمی یابد.

۷. مقام رضا

سراج توکل را مستلزم رضا می‌داند. در الگوی تعلیمی وی، رضا عالی‌ترین و آخرین مقام عرفانی است و در تعریف آن می‌گوید: «رضا آن است که قلب بنده در تحت حکم خدای عزوجل، آرامش یابد». سراج رضا را باب اعظم الهی و بهشت دنیا معرفی می‌کند. او به آیات قرآن استناد می‌کند: «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ» (مائده: ۱۱۹)؛ خدا از آنان خشنود است و آنان نیز از او خشنودند. این آیه، رضا را یک رابطه دوسویه معرفی نموده و رضایت خدا را مقدم بر رضایت بنده دانسته و میان آن‌ها رابطه تنگاتنگی برقرار کرده است، به طوری که بدون تحقق یک طرف، طرف دیگر محقق نمی‌شود. و نیز «رضوانٌ من الله اکبر» (توبه: ۷۲)، خشنودی و رضای حق نسبت به بندگانش را، مقدم و بزرگتر از خشنودی بندگان نسبت به خداوند تفسیر می‌کند. ذوالنون درباره رضا گفته است: «شادمانی قلب به تلخی قضا» و قناد گوید: «آرامش قلب به جریان قضا». جنید می‌گوید: «رضا یعنی کنارزدن اختیار» (سراج، ۱۳۹۴: ۸۲).

ابن عطا گفت: «رضا نظر کردن قلب به ازلی بودن اختیار خدای متعال برای بنده است؛ زیرا بنده می‌داند که برترین چیز برایش برگزیده شده است؛ پس بدان خشنود گشته و ترک خشم می‌کند». واسطی گفت: «استعمل الرضا جهدک و لا تدع الرضا يستعملک فتکون محجوباً بلذته و رؤیة حقیقه» (همان، ۱۹۱۴: ۵۴) در تلاش خویش رضا را به کارگیر و آن را وامگذار تا تو را به کارگیرد، که در آن صورت از لذت و رؤیت حق، بی بهره می‌گردی (همان، ۱۳۹۴: ۸۳). در این عبارت، واسطی بر تلاش و کوشش برای به دست آوردن رضا تأکید کرده، که ناظر بر اکتسابی بودن مقام رضاست. در رساله قشیری این مطلب با افزودن عبارتی در انتهای جمله، معنای دیگری پیدا کرده است: «و قال الواسطی: استعمل الرضا جهدک و لا تدع الرضا يستعملک فتکون محجوباً بلذته و رؤیة عن حقیقة ما تطالع» (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۹۹). در اللمع منظور عبارت این است که، برای کسب رضا جهد و تلاش کن، زیرا با رها کردن رضا، رضا بر تو مسلط می‌شود و تو در آن جمود پیدامی‌کنی، و این حجاب و مانعی می‌شود که تو را از لذت و رؤیت حق، محجوب و بی نصیب می‌گرداند؛ اما در عبارتی که قشیری نقل کرده، منظور این است که، رضا را رها نکن که تو را منفعل کند و به آن اکتفا کنی و به لذت آن قانع شوی؛ زیرا در این صورت لذت رضا و رؤیت نشاط آن، مانع درک حقیقتی می‌شود که از ورای رضا طلوع می‌کند. به عبارتی همان لذت، حجاب و مانعی می‌شود که فرد نمی‌تواند حقیقت را درک کند. بنابراین رضایت هم جلوه‌ای از آن حقیقت است که اکتفای به آن مانع رسیدن به حقیقت حق می‌شود. رضایت آرامشی به سالک می‌دهد که برایش بسیار لذت بخش و بهجت آفرین است و چه بسا سالک به همین دلخوش و اسیر رضا شده و در آن مقام ماندگار می‌شود و از آن بالاتر نمی‌رود. این همان انفعال در برابر رضاست.

قشیری در ادامه، همین مطلب را از واسطی درباره طاعات هم نقل کرده است: «هم واسطی گوید: نگر به لذت طاعت [و حلاوت آن] غره نشوی که آن زهر قاتلست» (ابوعلی عثمانی، ۱۳۷۴: ۲۹۸). در این عبارت، واسطی سالک را از این که شیرینی طاعت او را بگیرد، برحذر داشته است. یعنی نباید جذب شیرینی طاعت شود، بلکه باید از آن هم گذر کند. به همین خاطر دل بستن به شیرینی طاعات را سم مهلکی برای سالک دانسته است.

نقل‌های ابونصر سراج از صوفیه و عرفا، بیشتر ناظر بر رضای بنده به قضاو قدر الهی است؛ یعنی رضا به مسائل و اموری که از حیطة خواست و اراده انسان خارج هستند؛ مانند سخن ذوالنون که گفت: «رضا شادمانی قلب به تلخی قضا» است، و یا سخن جنید که گفت: «رضا یعنی کنارزدن اختیار». لذا وقتی انسان اختیار را کنار نهد و به خشنودی و رضای خدا تن دهد، به آن چیزهایی که خداوند بر اساس حکمت خود نصیب و قسمت او کرده و برای او رقم زده، راضی و خشنود است. چنان که از نظر گذشت، ترک اختیار برای رسیدن به رضای حق، از مواردی است که مورد تأکید برخی عرفای بزرگ بوده است. این رفع اختیار از خود برای کسب رضای پروردگار را، می‌توان بالاترین مرتبه رضا دانست. با وجود اقوال و عبارات مختلفی که مشایخ درباره رضا گفته‌اند، اما همه آنان رضا را بالاترین مقام دانسته و همه اقولشان ناظر به یک معنای واحد است که، بنده باید در مقابل خواست و اراده خداوند تسلیم باشد و در هر حالتی راضی به قضای الهی باشد، و ناراضی نباشد و به حکم خداوند گردن نهد.

انواع اهل رضا

در نظر سراج اهل رضا سه قسم‌اند:

۱- کسانی که در جهت از بین بردن جزع اقدام نموده، تا قلبشان با خداوند در احکام الهی نسبت به سختی‌ها، مشکلات، راحتی‌ها و منع و عطا همسو گردد (سراج، ۱۳۹۴: ۸۳). در مراتب رضا، این مرحله اول است که در واقع، همان رضا به قضای الهی است. این افراد، به هر آنچه به آنان برسد، راضی هستند؛ چون می‌دانند خداوند بر اساس علم و حکمت، بهترین چیز را برای آن‌ها در نظر گرفته است.

۲- گروهی که به دلیل آیه: «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ» رضای خدا از بنده را به رضای بنده از خدا ترجیح می‌دهند (همان). در مرتبه دوم، فرد از رضا به قضای الهی عبور کرده و به دنبال رضایت خداست؛ یعنی به مرحله‌ای رسیده که فقط می‌خواهد خدا از او راضی باشد.

۳- کسانی که به جهت سبقت داشتن رضای الهی نسبت به خلق، از این حد نیز پا فراتر نهاده و هم از جانب رؤیت رضای الهی نسبت به خویش، و هم از رؤیت رضای خویش نسبت به خدا گذشته‌اند (همان).

در دیدگاه سراج، مرتبه سوم از آن متتهیان است که به فنا فی الله رسیده‌اند، و دوگانگی خود و خدا را نمی‌بینند و از صفات خدا، به خود خدا توجه دارند. پس، نه رضای خود را از خدا می‌بینند و نه رضای خدا را از خود. در این مرتبه، سالک دیگر اراده‌ای جز اراده حق ندارد و اراده او در اراده حق فانی می‌شود. در مرتبه اول و دوم، سالک اراده دارد. در مرتبه اول، اراده‌اش آن است که خودش را با آن چیزهایی که خدا می‌خواهد، هماهنگ کند، که در این صورت نزول نعمت و بلا برایش یکسان می‌شود، که این همان رضا به قضای الهی است. در مرتبه دوم، اراده او بر جلب رضایت حق از خودش است و رضوان الهی را طلب می‌کند. در مرتبه سوم، اصلاً اراده‌ای وجود ندارد که سالک آن را مطابق رضای خدا قراردادد. او نه به رضا به قضای الهی توجه می‌کند و نه دنبال رضایت خداست؛ بلکه از این‌ها فراتر رفته و به فنا فی الله رسیده‌است.

حال یا مقام بودن رضا

از همان ابتدا، درباره «رضا» بین آرای مشایخ صوفیه اختلاف نظر و مناقشاتی بوده‌است. یکی اختلاف در جایگاه و مرتبه مقام رضا در مراتب سلوک است. سراج آن را در جایگاه هفتم قرار داده، و نظر غالب هم همین است. دیگر این‌که، برخی از صوفیه رضا را مقام، و بعضی از زمره احوال دانسته‌اند. این مهم‌ترین اختلاف در مورد رضا است که در ذیل به آن اشاره می‌شود.

قشیری در بیان اختلاف صوفیه عراق و خراسان درباره رضا می‌گوید: خراسانیان معتقدند رضا از جمله مقامات است و این نهایت توکل است، و بنده با کسب و مجاهدت به آن می‌رسد؛ و عراقیان بر آنند که رضا از جمله احوال است و با کسب حاصل نمی‌شود؛ بلکه مانند دیگر احوال، در دل بنده فرودمی‌آید (ابوعلی عثمانی، ۱۳۷۴: ۲۹۵-۲۹۶). با وجود این، قشیری بر آن است که می‌توان بین این دو نظر جمع کرد و پیوندی میان آن‌ها برقرار کرد. زیرا گفته شده‌است: رضا در ابتدا از مکاسب و حاصل تلاش و کوشش است و از مقامات است، و در نهایت از احوال است و حاصل کسب و مجاهدت نیست (ن.ک: همان: ۲۹۶).

هجویری در کشف‌المحجوب اشاره می‌کند که برخی از مشایخ، مانند حارث محاسبی، رضا را از جمله احوال می‌دانند. گفتنی است، این که حارث محاسبی رضا را از احوال دانسته نه از مقامات، دلیلی بر ناپایداری رضا نیست؛ زیرا وی معتقد به دوام حال است (هجویری، ۱۳۷۵: ۲۲۵). وی همچنین می‌گوید: «بدان که رضا نهایت مقامات است و بدایت احوال، و این محلی است که یک طرفش در کسب و اجتهاد است و یکی در محبت و غلیان آن، و فوق آن مقام نیست و انقطاع مجاهدت اندر آن است. پس ابتدای آن از مکاسب بود و انتهای آن از مواهب» (همان: ۲۲۶). چنان‌که ملاحظه می‌شود، از نظر هجویری، مقام که حاصل مجاهدت و کسب است، به احوال می‌انجامد که موهبت الهی است (همان ۱۳۸۹: ۲۷۶). غنی در کتاب تاریخ تصوف می‌نویسد: پیروان حارث محاسبی که غالباً

صوفیه خراسان بودند، رضا را از جمله احوال می دانند و عراقیان برخلاف عقیده حارث محاسبی، آن را از مقامات می دانند (غنی، ۱۳۷۵: ۳۱۶/۲). آنچه غنی نوشته است، با سخن هجویری که گفته حارث محاسبی، رضا را از جمله احوال می داند، مطابقت دارد (گنج بخش، ۱۳۸۹: ۱۲۱-۱۲۲).

باتوجه به مطالب فوق، ظاهراً گفته هجویری مخالف نظر قشیری است؛ اما عابدی در تعلیقات و توضیحات خود بر کشف المحجوب درباره سخن هجویری می نویسد: «از آنجاکه به احتمال قریب به یقین مأخذ هجویری رساله قشیریه بوده است، باید گفت که در نقل عبارت سهو پیش آمده است، و سخن درست چنین است: آن گاه اهل عراق این قول را گرفتند و خراسانیان گفتند: رضا از جمله مقامات است» (هجویری، ۱۳۸۹: ۷۹۰)؛ که در این صورت اختلافی بین سخن قشیری و هجویری نیست.

به نظر می رسد دلیل تعارض و تشّت آرا و نظرات صوفیه در مورد رضا، نبودن اتفاق نظر درباره ویژگی های احوال و مقامات، و نیز جایگاه سالک در طی طریقت سلوک باشد، که هریک از آنان، از دیدگاه خود و تحت تأثیر حالات روحانی و تجارب خود در طریق سیروسلوک، در این باره سخن گفته اند، اما با وجود این پراکندگی و تشّت آرا، اکثر صوفیه رضا را جزو مقامات می دانند که بالاترین مقام در مراحل سیروسلوک است و مقامی بالاتر از آن نیست.

سراج می گوید: «رضا آخرین مقام از مقامات است و پس از این، اقتضا دارد به احوال عارفان و مطالعه غیوب و تهذیب اسرار، برای صفای اذکار و حقایق احوال پرداخته شود» (سراج، ۱۳۹۴: ۸۳). بنابراین، وی رضا را مرز میان مقام و حال معرفی کرده و آخرین پله تکامل در مقام های روحی دانسته که پس از آن احوال دل پدید می آید. همین نظر گویی بعدها در میان برخی از صوفیان رواج یافته است؛ چنان که هجویری هم، رضا را مرز مقام و حال می داند و معتقد است، رضا مقامی است که می تواند سالک را در حالی که در کشف و جذب قرار دارد، به حال متصل کند» (اتحادی، ۱۳۹۶: ۸).

سراج تعریفی درباره رضا بیان نموده، و پس از استناد به آیات قرآن، سخنان مشایخ و بزرگان صوفیه را در مورد رضا مطرح می کند. سپس، تقسیم بندی سه گانه ای از اهل رضا بیان می نماید. وی در مورد رضا به حدیثی از پیامبر (ص) و ائمه (ع) اشاره ای نکرده، و تنها به ذکر آیاتی از قرآن اکتفا نموده است.

باتوجه به مطالبی که بیان شد، روشن می گردد که هریک از مقامات دارای ویژگی هایی است و سالک طریقت، در هر مرحله وظیفه خاصی برعهده دارد. سراج برای حیات روحانی سالک، مقاماتی را ترسیم می کند که هدف نهایی آن فنای در حق است. وی هرکدام از این مقامات هفت گانه را نتیجه مقام قبلی خود دانسته است و به نظر می رسد به این دلیل باشد که این مقامات را به دنبال هم، فراهم کننده تربیت اخلاقی و زهد صوفیانه می داند. یعنی طریق صوفی به پایان نمی رسد، مگر این که به ترتیب آنها را طی نموده و از همه مقامات عبور کند و در هر مقامی، پیش از رسیدن به مقام بعدی، نفس خود را تکامل بخشد تا بتواند به مقامات بالاتر و عالی تر سلوک، ترقی کند.

احتمالاتی درباره طرح مقامات هفت‌گانه

غنی در کتاب تاریخ تصوف در اسلام، یکی از شباهت‌های بوداییان و طریقه تصوف را در مورد مقامات دانسته، که در طریقه بوداییان هشت مقام و منزل در راه سلوک تا رسیدن به مقام فنا مطرح شده است؛ اگرچه تعالیم آنان، در نام و جزئیات شروط سلوک و خصوصیات مقامات با یکدیگر فرق دارد. بدیهی است که این تفاوت ناشی از عوامل مکان و زمان، مذهب، نژاد و سایر خصوصیات محیطی است که هر یک را به شکل مخصوصی درآورده است، اما در عین حال، در اصول مشترک هستند (غنی، ۱۳۷۵: ۲/ ۱۶۵).

به نظر می‌رسد ابونصر سراج، در طرح مقامات از تعالیم هندی اقتباس کرده است. در مذهب بودایی برای این که شخص به مرحله کمال و هدف نهایی برسد، باید مرحله به مرحله از مقامات هشت‌گانه بگذرد، سراج نیز با الهام از این طریقه بودایی، برای سیروسلوک سالک جهت وصول به حقیقت و فناء فی الله، مقامات هفت‌گانه را مطرح می‌کند.

همچنین به نظر می‌رسد وی در طرح این هفت مقام، از هفت مقام موجود در سنت باستانی ایران اقتباس کرده باشد که بسیار شبیه به هفت مقام میتزایی است (کومن، ۱۳۸۰: ۱۴۵، ۱۵۵؛ ۱۵۷-۱۵۸). و این تقدس هفت جایگاه، چند بار در ایران باستان و سنت زردشتی و به تبع آن در مانوی و مزدکی، تکرار می‌شود. ولی از آنجا که ابونصر خود را به شدت در چهارچوب شرعی اسلامی قرار می‌دهد، شاید هفت مقامش، ناشی از تقدس عدد هفت در اسلام باشد، آن‌چنان که در بسیاری از موارد، عدد هفت دیده می‌شود: هفت دور سعی صفا و مروه، هفت طواف در حج ابراهیمی و ... که خود نشان از جایگاه عدد هفت است و شاید این از مسائل مشترک اخلاقی و سلوکی باشد که در نهاد همه دین‌ها وجود داشته و دارد و لزوماً اقتباس از مسلک و روش خاصی را نشان ندهد.

بحث و بررسی درباره مقامات

سؤالی که درباره مقامات به ذهن می‌رسد این است که: آیا مقامات از نظر ابونصر سراج طوسی در طول هم هستند یا در عرض هم؟

در این باره دو رویکرد وجود دارد: یکی این که می‌توان مقامات را در عرض هم در نظر گرفت؛ بدین گونه که: وقتی سراج می‌گوید: «التوبه تقتضى الورع»، به این معنا نیست که کمال مقام توبه، مقام ورع است و به نظر می‌رسد ناظر به همراهی باشد. مقصود سراج این نیست که به صورت پلکانی، از کمال مقام قبلی، مقام بعدی حاصل می‌شود؛ بلکه منظور وی پیوسته بودن و شبکه‌ای بودن این مقام‌هاست.

همچنین وقتی بعد از مقامات، احوال را مطرح می‌کند و می‌گوید: «المقامات ثم يقتضى من بعد ذلك احوال ارباب القلوب»، این بدان معنا نیست که احوال بعد از مقامات است و این بعدیت، بعدیت رتبی

نیست؛ بلکه بعدیت رتبه بیان است یعنی بعد از این که مقامات را بیان کردیم، اکنون احوال را بیان می‌کنیم و این‌ها اقتضای یکدیگر را دارند؛ یعنی همه این مقامات با هم و با احوال مرتبط‌اند؛ زیرا امور هم‌عرض نمی‌توانند یکدیگر را به وجود آورند؛ بلکه دارای تأثیر و تأثرند. ارتباط مقامات، به صورت رتبه‌ای و مرتبه به مرتبه و پلکانی نیست؛ بلکه به صورت هماهنگ با هم است. یعنی مقام توبه، مقام ورع را هم می‌آورد و مقام ورع، مقام زهد را هم می‌آورد. این‌طور نیست که مقام ورع به پایان برسد و بعد مقام زهد شروع شود. به عبارتی وقتی انسانی تائب شود، اهل ورع و زهد هم می‌شود؛ یعنی در توبه پایمردی کرده و به مقام رسیده و درختش در او ریشه گرفته و منور به نورش گردیده است. وقتی به جایگاه ورع برسد، هم از انوار توبه برخوردار می‌شود، زیرا نورش در وجودش هست؛ و هم در مقام ورع در حال رشد است که قطعاً همراه با زهد است. بنابراین، این مقامات به صورت پیوسته و در عرض هم هستند و با هم مرتبط‌اند و نمی‌توانند از هم جدا باشند.

رویکرد دیگر، در طول هم بودن مقامات است، که به نظر می‌رسد با توجه به دلایل زیر، طولی بودن مقامات در دیدگاه ابونصر ترجیح دارد:

- ۱- از ظاهر متن می‌توان استنباط کرد که: اولاً وقتی سرآج اول و آخر را مطرح می‌کند و می‌گوید: توبه اولین مقامات است و رضا آخرین آن‌ها، یعنی آن‌ها را در طول هم در نظر گرفته است.
- ۲- ثانیاً وقتی می‌گوید: این مقام مقتضی و مستلزم مقام بعدی است، یعنی مقام بعدی بایستی به دنبال مقام قبلی حاصل شود و سالک از مقام فعلی به مقام بعدی که بالاتر است، برود و تا مرتبه قبلی محقق نشود، رفتن به مرتبه بعدی ممکن نخواهد بود. در واقع مقام قبلی، مقدمه و ایجاد ظرفیت برای فهم مقام بعدی است و سلوک در هر مقامی، سالک را برای وصول به مقام بالاتر مستعد می‌کند و کمال در آن مقام، لازمه ترقی و رسیدن به مقام بعدی است. بنابراین از صحبت‌های سرآج، یک سیر بالاروندگی به دست می‌آید که می‌تواند دلیلی بر ترجیح طولی بودن مقامات در اندیشه وی به شمار آید.
- ۳- اخلاق حالت سکون و ایستایی دارد؛ اما عرفان دیالکتیک، متحرک و پویاست و در آن سخن از نقطه آغاز و سیر و سلوک و پیمودن منازل تا به سر منزل و مقصد نهایی است. در این سیر و سلوک، انسان مرحله به مرحله و منزل به منزل پیش می‌رود و رسیدن به منزل بعدی، بدون گذر از منزل قبلی غیرممکن است (مطهری، ۱۳۹۴: ۲۰۷). فرارفتن از هر مقامی، تنها زمانی امکان‌پذیر است که سالک شایستگی دستیابی به مرحله و مقام بعدی را داشته باشد (نصر، ۱۳۸۲: ۱۲۳). این تبیین از مراحل طریقت، می‌تواند ناظر بر این باشد که مقامات در طول هم‌اند.

نتیجه‌گیری

بحث از مراحل سلوک در آثار عرفانی، تا قرن چهارم هجری پراکنده و غیرنظام‌مند است و تقسیم‌بندی و تبویب منظمی از تعداد و ترتیب احوال و مقامات وجود ندارد. ابونصر سرآج طوسی،

نخستین کسی است که در «اللمع فی التصوف»، احوال را از مقامات جدانموده، و با تقسیم‌بندی، تبویب، تعریف و تبیین مقامات، و مرزبندی آن با احوال، آن را به صورت منسجم مطرح کرد و به پختگی رساند.

سراج در چهارچوب مبانی اسلام، و یافته‌های خود و دیگر عرفا، هفت مقام و ده حال را برای سالک طریقت، در مسیر سیروسلوک بیان می‌کند. این طبقه‌بندی ابونصر از قرن چهارم به بعد، ملاک آثار و تألیفاتی که به بحث مقامات و احوال پرداخته‌اند، قرار گرفته‌است، که این ملاک قرارگرفتن تقسیم هفتگانه مقامات در طول سلسله‌های عرفانی، نشان از جایگاه ویژه و تبحر او در گنجاندن همه سلوک در هفت مقام دارد.

سلسله مراتب و مقاماتی که ابونصر آن‌ها را بیان می‌کند، در هفت مقام عرفانی خلاصه می‌شود که شاید نشان از دیدگاه خاص او درباره تقدیس عدد هفت باشد، که در عرفان و مباحث اسلامی نیز، تقدیس برخی اعداد مطرح شده است؛ یا آن‌که حاکی از ادغام یک مقام در مقامات دیگر باشد؛ چراکه بعد از نام‌بردن هفت مقام، می‌گوید: «و غیره...».

سراج در بررسی مقامات، برای شرح و توضیح هریک از مراحل، تقریباً شیوه یکسانی را برمی‌گزیند؛ به گونه‌ای که در بیشتر آن‌ها به آیات قرآنی و روایاتی از پیامبر (ص) استناد می‌کند و تعریف یا توضیحی درباره آن می‌دهد؛ و سپس سخنان و اقوال متنوعی را از دیگر مشایخ، در این زمینه بیان می‌کند. وی درباره بیشتر مقامات عرفانی، تعریفی مستقل از خود ارائه نکرده و تنها به سخنان دیگران در آن باره، بسنده کرده‌است. ممکن است این مسئله، به این دلیل باشد که وی همان سخنان را در بیان مطالب کافی دانسته‌است. وی در بعضی مقامات مانند توبه و زهد، به آیات قرآنی و احادیث و روایات استناد نکرده، و در مورد بعضی مقامات مانند: صبر، توکل و رضا، تنها به آیات قرآن استناد نموده و به احادیث و روایات استناد نکرده‌است. بنابراین اللمع به‌عنوان منبع باارزشی از تأویل‌های عرفانی و سخنان عرفا و مشایخ صوفیه به‌شمار می‌رود؛ به‌ویژه کسانی که نوشته‌ها و آثارشان برجای نمانده‌است. مهم‌ترین ویژگی مقامات اکتسابی بودن و ثبات و دوام آن است که تقریباً تنها موردی است که همه صوفیان بر آن اتفاق نظر دارند. با توجه به بررسی به‌عمل آمده، به‌نظر می‌رسد عمده اختلافات آرای صوفیه، درباره مقام رضاست و به حال یا مقام‌بودن رضا برمی‌گردد، که خود این امر، درخور توجه و تأمل است.

در آثار صوفیه و عرفا، تعداد و ترتیب و مصادیق مقامات یکسان نیست، و گزارش‌های صوفیان در این موارد با هم اختلافاتی دارد، که به‌نظر می‌رسد این اختلافات برحسب تجارب عرفانی هر عارف و ناشی از اختلاف در مرتبه، جایگاه و درجه فهم آنان باشد که هریک بر آن اساس، احوال و مقامات را توصیف کرده‌اند.

بر اساس مطالب بیان شده، مقامات در طول هم هستند و گر نه سیروسلوک و ترقی بی معنا می شود و در پیمودن هر یک از منازل سلوک، تا یک مرحله از مقامات برای سالک به فعلیت نرسد و محقق نشود، حرکت به سمت مقام بعدی کاری بی فایده است.

ویژگی تقسیم بندی سه گانه سراج که در همه مقامات نیز به چشم می خورد، در کتاب او هر چند حالت کلیشه ای یافته، اما باعث ایجاد نظم در بیان مطالب شده است. سراج در همه مقامات از مرحله مبتدی شروع می کند و به مرحله منتهی می رسد؛ اما در مورد مقام فقر، از منتهی شروع می کند و به مبتدی خاتمه می دهد.

بنابراین می توان نتیجه گرفت که در الّمع سراج، هفت مقام عرفانی، با هدف مشخص کردن خط مشی سلوک عرفانی و سلسله مراتبی که می بایست طی کرد تا به سر منزل غایی که رضای الهی است، رسید، بیان شده است و ناگفته مشخص است که سراج این هفت مقام را مختص سلوک عرفانی می داند و در اغلب موارد به خلاصه گویی یا نقل قول جهت ارجاع، یا مثالی از عارف خاصی بسنده می کند. بنابراین مقامات مختص و برای هدف ویژه نگاشته شده است که حد و مرز سلوک عرفانی را مشخص می کند، و پایه و اساس بودن مقامی نسبت به مقام دیگر را بیان می کند، تا سالک بداند برای گذر از این مرحله، می بایست مزین به کدام مقام باشد تا به رضای الهی که بالاترین جایگاه است، برسد.

پی نوشت

۱. کسانی که از غیر خدا بریده و به خدا پیوسته اند.
۲. معیار دین شما، ورع است.
۳. گناه آن است که در سینهات، نقش بندد.
۴. بقره: ۲۷۳ زکات برای فقرایی است که در راه خدا فرو مانده اند.
۵. فقر برای بنده مؤمن، زیباتر است از لگام زیبا بر گونه اسب.
۶. گرچه در متن عربی الّمع، صدیقان آمده است، ولی صادقان صحیح است (بر اساس نظر استاد راهنما).
۷. زمر: ۱۰ بی تردید، صابران پاداش خود را بی حساب و به تمام خواهند یافت.
۸. صبر فی الله: ثبات و استقامت بر تحمل بلائات، ترک لذات، و دفع موانع در راه حق تعالی.
۹. صبر لله: عبارت است از حبس نفس از جزع و فزع هنگام وقوع امری مکروه یا از بین رفتن امری مطلوب.
۱۰. صبر مع الله: صبر اهل دل و اهل حضور در وقت بروز موانع و ظهور آثار نفس است (ن.ک: انصاریان، ۱۳۹۱: ۳۲۹/۱۲).
۱۱. صبر عن الله: صبر بر دوام محاضره و مکاشفه است. صبر عن الله خاص ترین مقام مشاهده است و آن وقتی است که حیای بنده و عظمت مقام خدا مانع از شهود حق می شود. لذا، صبر بر این حجاب بسیار سخت است (ن.ک: سهروردی، ۱۴۲۷: ۵۴۸/۲).

- (۱) قرآن کریم.
- (۲) ابوعلی عثمانی. (۱۳۷۴). *ترجمه رساله قشیریه*. محقق و مصحح بدیع الزمان فروزانفر. چ ۴. تهران: علمی و فرهنگی.
- (۳) اتحادی، حسین. (۱۳۹۶). بررسی مبانی رضا در متون صوفیه. *چهارمین کنگره بین‌المللی پژوهش‌های کاربردی علوم انسانی اسلامی*. گروه زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه آزاد اسلامی. واحد زابل.
- (۴) اکبرزاده، لیلا و محمدیان، عباس و تسنیمی، علی. (۱۳۹۰). بررسی مقامات و احوال در چهار اثر برگزیده نظم و نثر عرفانی (اللمع فی التصوف، رساله قشیریه، منطق الطیر و مثنوی معنوی). دانشکده ادبیات و علوم انسانی. دانشگاه تربیت معلم: سبزوار.
- (۵) انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۶۱). *منازل السائرين*. ترجمه و شرح روان فرهادی. تهران: مولی.
- (۶) ----- (۱۳۷۷). *مجموعه رسائل فارسی خواجه عبدالله انصاری*. ج ۲. محمدسرور مولایی. تهران: توس.
- (۷) انصاریان، حسین. (۱۳۹۱). *عرفان اسلامی؛ شرح مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه*. ویرایش و تحقیق محسن فیض‌پور و محمدجواد صابریان. ج ۱۲. چ ۱. قم: دارالعرفان.
- (۸) بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۴۲۶ق). *مشرّب الأرواح*. محقق و مصحح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی. چ ۱. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- (۹) حکیم ترمذی، محمد بن علی. (بی تا). *منازل العباد من العبادة*. محقق محمد ابراهیم جیوشی. بی جا: دارالنهضة العربیة.
- (۱۰) جامی، عبدالرحمن. (۱۸۵۸م). *نفحات الأنس*. محقق و مصحح ناسولیس ولیام و غلام عیسی مولوی و عبدالحمید مولوی. کلکته: مطبعة لیس.
- (۱۱) خرگوشی، ابوسعید عبدالملک بن محمد. (۱۴۲۷ق). *تهذیب الاسرار فی اصول التصوف*. مصحح امام سید محمد علی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- (۱۲) خیاطیان، قدرت‌الله و دلاور، سید حمید. (۱۳۹۱). احوال و مقامات عرفانی (پیدایش، سیروبالندگی آن در بازه زمانی قرن اول تا پایان قرن پنجم هجری). *نشریه ادب و زبان*. دانشکده ادبیات و علوم انسانی. دانشگاه شهید باهنر کرمان. دوره جدید. ش ۳۱. صص ۱۲۵-۱۵۵.
- (۱۳) زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۳). *تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن*. ترجمه مجدالدین کیوانی. چ ۱. تهران: سخن.

- (۱۴) سجادی، سیدجعفر. (۱۳۷۰). *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. ج ۱. تهران: طهوری.
- (۱۵) سراج طوسی، ابونصر. (۱۳۹۴). *ترجمه اللمع فی التصوف*. تصحیح نیکلسون. ترجمه قدرت‌الله خیاطیان و محمود خورسندی. سمنان: دانشگاه سمنان.
- (۱۶) سلمی، ابوعبدالرحمن محمدبن‌الحسین. (۱۳۶۹). *درجات المعاملات (مجموعه آثار سلمی)*. ج ۱. چ ۱. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- (۱۷) سهروردی، شهاب‌الدین ابوحفص. (۱۴۲۷ق). *عوارف المعارف*. محقق و مصحح احمد عبدالرحیم السایح و توفیق علی وهبه. ج ۱. قاهره: مکتبه الثقافه‌الدینیة.
- (۱۸) صالحی، فضه و محمدیان، عباس و رحیمی، ابوالقاسم. (۱۳۹۳). *بررسی و مقایسه حال و مقام در اللمع ابونصر سراج و منطق الطیر عطارنیشابوری*. دانشکده ادبیات و علوم انسانی. دانشگاه تربیت معلم: سبزوار.
- (۱۹) عباسی، بابک، (۱۳۸۳)، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۸، زیر نظر غلامعلی حدادعادل، چ ۱، تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.
- (۲۰) عزالدین محمود کاشانی. (۱۳۹۴). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. مصحح جلال‌الدین همایی. ج ۱۲. تهران: سخن.
- (۲۱) عطارنیشابوری، فریدالدین. (۱۹۰۵م). *تذکره الأولیاء*. محقق و مصحح رینولد آلین نیکلسون. لیدن: مطبعة لیدن.
- (۲۲) غزالی، ابوحامدمحمد. (۱۳۸۶). *ترجمه احیاء علوم‌الدین*. ج ۴. ترجمه مؤیدالدین خوارزمی. محقق و مصحح حسین خدیوچم. چ ۶. تهران: علمی و فرهنگی.
- (۲۳) غنی، قاسم. (۱۳۷۵). *بحث در آثار و افکار و احوال حافظ؛ تاریخ تصوف در اسلام*. ج ۲. چ ۷. تهران: زوآر.
- (۲۴) فتاحی اردکانی، احسان. (۱۳۸۶). *زندگی و اندیشه‌های عرفانی ابونصر سراج طوسی*. هفت آسمان. پیاپی ۳۵. صص ۲۱۵-۲۵۰.
- (۲۵) قاضی، نعمت‌الله. (۱۳۴۳). *به سوی سیمرغ (منظومه منطق الطیر شیخ عطارنیشابوری)*. چ ۱. تهران: چاپخانه حیدری.
- (۲۶) قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم. (۱۳۷۴). *الرسالة القشیریة*. مصحح محمود عبدالحلیم و محمودبن شریف، چ ۱. قم: بیدار.
- (۲۷) کلاباذی، ابوبکر محمدبن‌ابراهیم. (۱۹۳۳م). *التعرف لمذهب أهل التصوف*. چ ۱. مصر: مطبعة السعادة.

- ۲۸) کومن، فرانتس، (۱۳۸۰). آیین پر رمز و راز میترایی، ترجمه و پژوهش هاشم رضی، چاپ اول، تهران: بهجت.
- ۲۹) گنج‌بخش، درویش، (۱۳۸۹). *گزیده کشف‌المحجوب*، انتخاب و توضیح محمود عابدی، چاپ ششم، تهران: سخن.
- ۳۰) گوهرین، سیدصادق. (۱۳۸۳). *شرح اصطلاحات تصوف*. ج ۹. چ ۱. تهران: زوار.
- ۳۱) مطهری، مرتضی. (۱۳۹۴). *کلیات علوم اسلامی*. چ ۱۷. تهران: صدرا.
- ۳۲) معین، محمد. (۱۳۷۱). *فرهنگ فارسی*. ج ۴. چ ۸. تهران: امیرکبیر.
- ۳۳) نصر، سیدحسین. (۱۳۸۲). *آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز*. ترجمه حسین حیدری و محمدهادی امینی. چ ۱. تهران: قصیده‌سرا.
- ۳۴) نیکلسون، رینولد الین. (۱۳۴۱). *اسلام و تصوف*. ترجمه محمدحسین مدرّس نهاوندی. تهران: زوار.
- ۳۵) هجویری، ابوالحسن علی‌بن عثمان. (۱۳۷۵). *کشف‌المحجوب*. محقق و مصحح ژوکوفسکی و والتین آلکسی یریچ. چ ۴. تهران: طهوری.
- ۳۶) ----- (۱۳۸۹). *کشف‌المحجوب*. مقدمه تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. چ ۵. تهران: سروش.

Received: 2023/4/8
Accepted: 2023/6/15
Vol.21/No.82/winter2025

scientific quarterly journal of Islamic mysticism
(Erfan.eslami.zanjan@gmail.com)
<https://sanad.iau.ir/journal/mysticism>

Abu Nasr Sarraj Tousi's Innovation in the Issue of Mystical States in Al-Luma'

Marziyeh Peyvandi¹, Ghodratollah Khayatian^{2*}, Mohammadjavad Daniyali³

PhD Student, Islamic Mysticism & Sufism, Semnan University, Semnan, Iran.

Professor, Department of Religions and Mysticism, Semnan University, Semnan, Iran.

*Corresponding Author, khayatian@semnan.ac.ir

Assistant Professor, Department of Theology, Semnan University, Semnan, Iran.

Abstract

Mystical states and stations (Ahval va Maghammat) are one of the most important and fundamental issues in mysticism and Sufism, among the people of spiritual wayfaring. There is disagreement between Sufis and mystics on the division, order, and enumeration of stations. In the oldest and most important mystical teaching book in the fourth century, "Al-Luma' Fi-Al-Tasawwuf", Abu Nasr Sarraj Tousi stations counted seven numbers, which are: repentance, piety, asceticism, poverty, patience, Repent, Ridha. The most important difference in sufism, is about the station of Ridha which goes back to the state or station of Ridha. Sarraj knows the stations along the way, otherwise wayfaring and ascent will be meaningless. Sarraj referred to the verses of the Qur'an and the narrations of the Prophet in the design of mystical stations. Since the identification of these mystical stations is important for the mystic students in order to connect the truth, in this descriptive-analytical study, Sarraj's view about each of the mystical stations, their three divisions and the characteristics of mystical stations has been explained and analyzed.

Keywords: Mystical states, Al-Luma' Fi-Al-Tasawwuf, Abu Nasr Sarraj Tousi, Triple Classification, state of Ridha.