

An Analysis of 'Tawakkul', 'Sadiq' and 'Iqin' in the Qur'an and Hadiths from the Perspective of Al-Manazil Al-Saerin and Manaqib Sufiyyah

Tahere Rahimi * 

PhD student in Persian literature, Euclid Branch, Azad Islamic University, Shiraz, Iran

Mohammadreza Taghieh 

Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Euclid Branch, Azad Islamic University, Shiraz, Iran

Hashem Kakaie 

Instructor, Department of Islamic Education, Shiraz University of Medical Sciences, Shiraz, Iran

Abstract

The three concepts of 'trust', 'truth' and 'certainty' are key concepts in religious teachings, which have been extensively discussed in the Qur'an and Sunnah. They have also been discussed in some Islamic sciences. In practical mysticism, authorities and houses of conduct place significant attention on the three concepts of 'trust', 'truth' and 'certainty'. In this article, the views of the renowned mystic Khwaja Abdullah Ansari and famous Sufism are explored in the key spiritual text Manazil al-Saareen. The book addresses the themes of trust, truth, and certainty, highlighting the authority of both Ansari and Mansour bin Ardeshir Ebadi Marozi, a preacher and mystic of the ۷th and ۸th centuries of Hijri, and their documented analysis on "Tawakkul", "Sadiq", and "Yekin", including their degrees and examples. Additionally, the theories of Ansari and Marozi have been analyzed, adapted lexically, and interpreted, and their respective critiques have been established.

Keywords: Khwaja Abdallah Ansari, Manaqib al-Sufiyyah, Manazil al-Saerin, Ebadi Marozi, trust, truth, certainty.

Corresponding Author: rahimi۱۱۰۵@gmail.com

How to Cite: Farzishoub, M. & Ashabi, O. (۲۰۲۳). An Analysis of 'Tawakkul', 'Sadiq' and 'Iqin' in the Qur'an and Hadiths from the Perspective of Al-Manazil Al-Saerin and Manaqib Sufiyyah. *Mysticism in Persian Literature*, Vol. ۲, No. ۳, ۶۳-۹۵.



«توکل»، «صدق» و «یقین» در قرآن و روایات و بررسی آن‌ها از منظر منازل السائرین و مناقب الصوفیه

دانشجوی دکتری ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد واحد اقلید، شیراز، ایران

طاهره رحیمی *

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد واحد اقلید، شیراز، ایران

محمدرضا تقیه

مربی گروه معارف اسلامی، دانشگاه علوم پزشکی شیراز، شیراز، ایران

هاشم کاکائی

چکیده

سه مفهوم «توکل» و «صدق» و «یقین» از مفاهیم کلیدی و دایر در تعالیم دینی هستند که در قرآن و سنت هم بسیار به آن‌ها پرداخته شده است که به تبع آن‌ها در برخی از علوم اسلامی درباره آن‌ها سخن به میان آورده شده است؛ از جمله در عرفان عملی در قالب مقامات و منازل سلوک به آن‌ها اهتمام ورزیده شده است. در این مقاله، دیدگاه‌های عارف بزرگ و نامی تصوف خواجه عبدالله انصاری در این باب در کتاب مهم منازل السائرین مورد توجه واقع شده است که هر کدام از مقامات را در درجاتی مورد تحقیق قرار داده است و این نظریات با اقوال منصور بن اردشیر عبادی مروزی، واعظ و عارف قرون پنجم و ششم هجری در این باره سنجیده شده و به تحلیل مستند هر کدام از «توکل» و «صدق» و «یقین» و درجات و مصادیق آن‌ها از دید این دو عارف پرداخته و سعی شده است نظریات این دو تحلیل و تطبیق لغوی و تفسیری شده و مورد نقد و بررسی قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها: خواجه عبدالله انصاری، مناقب الصوفیه، منازل السائرین، عبادی مروزی، توکل، صدق، یقین..

مقدمه

از آموزه‌هایی که در معرفت دینی و زندگی اخلاقی مورد توجه واقع شده و در قرآن و روایات اسلامی اهتمام بسیاری به آن‌ها شده است؛ مفاهیم «توکل» و «صدق» و «یقین» می‌است که به پیروی از قرآن و روایات، گروه‌های مختلف مذهبی، اخلاقی، کلامی و عرفانی به آن‌ها پرداخته‌اند. از جمله این مسائل که در دامن فرهنگ اسلامی زاده شد، رشد یافت و تکامل پیدا کرد، علم عرفان است که به یک معنا «تصوف» هم نامیده می‌شود. عرفا و متصوفه یک انشعاب مذهبی در اسلام تلقی نمی‌شوند، خود نیز مدعی چنین انشعابی نیستند و در همه فرق و مذاهب اسلامی حضور دارند و در عین حال یک گروه وابسته و به هم پیوسته اجتماعی هستند (شیروانی، ۱۳۸۷: ۱).

«توکل، صدق و یقین» از این جهت نزد عرفا و متصوفه مهم تلقی می‌شود که بحث درباره مقامات و منازل سلوک همواره مورد علاقه ایشان بوده و از قدیم، هم در رساله‌ها و کتاب‌های مفصل و هم در دستینه‌های صوفیانه درباره آن سخن گفته‌اند. این بحث مبتنی بر تصویری بود که صوفیه از سیر کمال اخلاقی و معنوی خود به منزله سفری باطنی داشتند. همانطور که در سفر ظاهری، فرد در منازل گوناگونی فرود می‌آید و اقامت می‌کند در طول سفر باطنی هم سالک از منازل و مقامات مختلف عبور می‌کند و در این مقامات احوالی به او دست می‌دهد.

در صدر تاریخ تصوف تعداد این منازل و مقامات بسیار محدود بود. شقیق بلخی (متوفای ۱۹۴) در رساله‌ای به نام آداب عبادات از چهار منزل سخن گفته است که عبارت است از: زهد، خوف، شوق، محبت. در قرن‌های بعد بر تعداد مقامات و منازل افزوده شد. ذوالنون مصری از نوزده مقام، ابونصر سراج از هفت مقام و ده حال، خواجه عبدالله انصاری از صد میدان یا منزل و روزبهان بقلی شیرازی از هزار و یک مقام یاد کرده‌اند (مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۱: ۳۵۸۵).

از کسانی که در این باره قلم‌فرسایی کرده‌اند واعظ معروف قرون پنجم و ششم هجری، ابومنصور مظفرالدین اردشیرعبادی مروزی، متولد سنج عباد از قرای مرو است. وی در کتاب التصفیه فی احوال المتصوفه و همچنین مناقب الصوفیه، مقامات صوفیه را تشریح

کرده است. او در کتاب مناقب الصوفیة به سه صفت «توکل» و «صدق» و «یقین» به عنوان شمه‌ای از صفات و اخلاق و احوال صوفیه ورود کرده است.

او در رکن دوم این کتاب می‌گوید: «در آنچه تعلق به باطن دارد از اعمال و احوال و تحقیق در دو اصل پدید کنیم». هر کدام از این دو اصل را در پنج فصل توضیح داده و اصل اول را که در باب اعمال است در پنج فصل به ترتیب: توکل، صدق، یقین، رضا و تفکر تبیین کرده است (عبادی، ۱۳۹۹: ۳۵).

همچنین از مهم‌ترین کتبی که در مقامات عارفان نگارش یافته، منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری، عارف بزرگ قرون چهارم و پنجم هجری قمری است که در تصوف مقام والایی دارد. او در این کتاب به این سه موضوع دینی و قرآنی به عنوان مقامات عرفانی و منازل پرداخته است.

در گفتار حاضر، سعی می‌شود که ضمن مراجعه به قرآن و روایات به بررسی دو منبع مورد اشاره مبادرت شود و به تحلیل نظریات آن دو درباره این سه صفات با استناد به منابع قرآنی و روایی پرداخته شود.

۱. پیشینه پژوهش

یکی از کتب مشهور درباره منازل و مقامات عرفانی که تألیف شده، منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری است. او در ضمن این کتاب، درباره توکل، صدق و یقین به تفضیل سخن گفته که شرح‌های مختلفی برای آن موجود است؛ از جمله «شرح منازل السائرین» عزالدین کاشانی، شرح تلمسانی و شروح بسیاری دیگر. همچنین عبادی مروزی در کتاب مناقب الصوفیه به مقامات مذکور پرداخته و در کتاب دیگر خود «التصفيه فی احوال المتصوفه» به آن‌ها اشاره کرده است. البته چون صدق، توکل و یقین از اصطلاحات قرآنی است، مفسرین در این باره قلم‌فرسایی کرده‌اند. علمای اخلاق چون محقق طوسی، فیض کاشانی، ملا مهدی و ملا احمد نراقی و... در متون مربوطه به تشریح آن‌ها همت گمارده‌اند و در بین محققین معاصر به وفور از مقالات پژوهشی یاد می‌شود که به بررسی این سه صفت پرداخته‌اند؛ حال چه در ارتباط با خواجه عبدالله انصاری و چه به صورت مستقل. به دلیل کثرت این آثار و عدم ترجیح برخی بر بعضی دیگر از ذکر آن‌ها صرف‌نظر می‌شود. البته

نظر به اینکه کتاب مناقب الصوفیه مطالعه و ملاحظه شد که این کتاب به مناقب و اوصاف و مقامات صوفیه که مندرج در منازل السائرین است، توجه کرده، تصمیم گرفته شد که مطالعه تطبیقی از زاویه خاص بین این کتاب و منازل السائرین انجام شود.

۲. روش پژوهش

روش پژوهش به صورت کتابخانه‌ای و یادداشت‌برداری بوده است. ابتدا کتاب‌های مناقب الصوفیه و منازل السائرین مطالعه شد و از موضوعات «توکل، صدق و یقین» یادداشت‌برداری شد، سپس کتاب‌هایی که درباره موضوعات عرفانی بود و کلمات «توکل، صدق و یقین» در آن‌ها ذکر شده بود، استنساخ شد و با توجه به همانندی موضوعات متن‌ها، تفکیک و طبقه‌بندی و این پژوهش حاصل شد.

۳. بررسی مقامات و احوال از دو منظر مختلف

خواجه عبدالله انصاری و عبادی مروزی، هر کدام از زاویه‌ای خاص و هدفی مشخص نظر به این سه موضوع داشته‌اند؛ یعنی عبادی مروزی چنان که از نام کتابش مناقب الصوفیه مشخص است برای رفع اتهام از صوفیه و دفاع از آن‌ها در برابر موهنین و مطعنین متصوفه با استفاده از این صفات و حالات ضمن گزارش کیفیت زندگی و اعتقادات و طریقه اعمال و اخلاق و رفتار آن‌ها به مدح و ستایش ایشان مبادرت ورزیده است. چنان که در مقدمه کتاب در توضیح انگیزه خود از تصنیف آن چنین می‌گوید: «در این وقت، جوانی که آراسته صورت بود در شریعت و پیراسته صفت بود در طریقت، از سر صدقی تمام، به حکم جدی که داشت، درخواست کرد بر طریق سئوال که تا ورقی چند نوشته شود در احوال و اعمال اهل صفة تا حقایق ایشان معلوم شود» (عبادی، ۱۳۹۹: ۴).

اما قصد خواجه عبدالله انصاری از فراهم کردن «منازل السائرین» تعلیم و دستگیری از راهبان این مسلک بوده و کتاب وی آموزش و راهنمای مریدان برای طی طریق تصوف به سوی معرفت و عرفان الهی است، چنان که خود گوید: «گروهی از فقراى اهل هرات و دیگران که مایل به استقرار در منزلگاه‌های مسافری به سوی حق بودند و درخواست آن‌ها زمان طولانی را سپری می‌کرد، خواهش کردند که توضیحی در شناخت آن‌ها (منازل و

مقامات) بدهند و بعد از استخاره و استعانت از حق (دعوت) آن‌ها را اجابت کردم» (خواجه عبدالله انصاری، ۱۴۱۷: ۶).

بالطبع وقتی که خواجه عبدالله به این وادی ورود می‌کند، ترتیب و توالی و تقدم و تأخر هر کدام از مقامات و منازل را رعایت کرده و هر کدام را با تفصیل و موشکافانه توضیح می‌دهد. اما عبادی مروزی چنان که بیان شد در مقامی نبوده است که همان ملاحظاتی را که خواجه عبدالله انصاری در نظر داشته، منظور کند. او اعتقادات و اعمال اهل طریقت را براساس ظاهر و باطن در ارکان و اصول تقسیم‌بندی و به صورت اجمالی بیان کرده است و هرگز مقید به رعایت منویات خواجه عبدالله نیست. روند بیان این دو نیز با هم متفاوت است هرچند که این مانع بررسی و تحلیل گفتار این دو در مورد جایگاه «توکل»، صدق و یقین» در تعالیم دینی به طور عام و در عرفان اسلامی به خصوص نمی‌شود.

۴. توکل

یکی از خصوصیات و مشخصه‌های اخلاقی، جوانحی و قلبی که از اعتقادات توحیدی برمی‌خیزد و از شاخه‌های توحید عملی بوده و در علم اخلاق یکی از ارکان تخلق به صفات حمیده تلقی می‌شود، صفت «توکل» است.

۴-۱. «توکل» در تعلیمات قرآنی

«توکل» از جمله واژه‌هایی است که در موارد بسیاری قرآن کریم بیان فرموده و در بعضی موارد به آن توصیه کرده است. این کتاب شریف «توکل» را معادل ایمان دانسته است و آنجا که پس از گوشزد به اینکه عمل صالح به شرط ایمان منتج به نتیجه مطلوب است، می‌فرماید: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ * آنه لیس له سلطان علی الذین آمنوا و علی ربهم یتوکلون^۱. قرآن مجید پناهجویی به خداوند را «توکل» و «ایمان» می‌داند که این دو را هم عرض یکدیگر شمرده است.

در مواردی دیگر، قرآن مجید به این فعل، امر کرده است و می‌فرماید: ﴿وَالِيهِ يَرْجِعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكُفَىٰ بِهِ ذُنُوبًا عَبَادَةً خَيْرًا﴾^۱ همچنین فرموده است: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلًا﴾^۲. در این دو آیه، فعل امر «توکل» به کاربرده شده است که دلالت بر وجوب «توکل» می‌کند با این توضیح که امر به آن وجوبی به غیر از تأکید بر حکم عقل نشان نمی‌دهد؛ به این معنا که اعتقاد به توحید افعالی موجب می‌شود که انسان به لازمه ایمان به آن که توکل برخداوند باشد، ملتزم شود.

۴-۲. توصیه به «توکل» در روایات

در سنت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و ائمه اطهار (علیهم السلام) مکرر به این امر توصیه شده است. چنانکه امام جعفر صادق (علیه السلام) «توکل» را از جنود عقل محسوب کرده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۱). در حدیث دیگری از ایشان به نقل از علی (علیه السلام) ایمان دارای چهار رکن است: «توکل به خدا، تفویض امر به خدا، رضا به قضای الهی و تسلیم امر خدای عزوجل» (همان).

۴-۳. جایگاه اخلاقی «توکل»

در اخلاق هم «توکل» به عنوان یک فضیلت مورد توجه است و آن را منزلی از منازل سالکین و مقامی از مقامات موحدین، بلکه برترین درجات موقنین می‌دانند (نراقی، ۱۳۷۸: ۲۲۱). از فیض کاشانی است که «توکل منزلی از منازل دین و مقامی از مقامات موقنین و بلکه از عالی‌ترین درجات مقربین است» (فیض کاشانی، ۱۳۷۶، جلد ۷: ۳۷۷).

در تحلیل اقوال علمای اخلاق می‌گوییم که «توکل»، لازمه اخلاقی اعتقادات اسلامی است و اقتضای سرسپردگی به توحید افعالی است. همچنین اذعان به این است که تنها مؤثر در هستی، خدای تعالی است، که نتیجه اش توصیه به توکل، و عنایت و توجه به آن است.

۱. سورة فرقان، آیه ۵۸

۲. سورة نساء، آیه ۸۱

۴-۴. ارزش‌گذاری «توکل» در نزد صوفیه

صوفیه و عرفا هم به موضوع «توکل» عنایت داشته‌اند که آن را متعلق امر خداوند دانسته‌اند (السراج الطوسی، ۱۹۱۴: ۵۱). از آنجا که عرفان را علم اسرار می‌دانند و آن را مملو از راز و معرفت به باطن امور می‌دانند، بعضی از این طایفه آن را رازی نامیده‌اند بین بنده و خداوند (کلاباذی، ۱۹۶۲: ۷۳). همچنین می‌گویند که بالاترین اخلاق، یقین و شناختی است که «توکل» حقیقی برخداوند به جا گذارد (البکری، ۱۴۲۱: ۱۶).

۴-۵. معنای لغوی «توکل»

پیش از ارائه هر بحثی پیرامون «توکل» ضروری است که ضمن ریشه‌یابی لغت «توکل» به معنای آن از زوایای مختلف مطابق با دیدگاه‌های لغویون بپردازیم تا به کمک این معانی، تحلیل دیدگاه‌های دو عارف مورد نظر تسهیل یابد؛ به عنوان مثال، دقت در دیدگاه لغوی ابن فارس، ما را به این دلالت می‌رساند که «توکل از ریشه «وکل» است که به معنای اعتماد به غیر بوده و اظهار عجز در امری و اعتماد در آن به غیر خود است» (ابن فارس، ۱۴۰۴، جلد ۶: ۱۳۶) و یا منظور خلیل فراهیدی از معنای توکل این است که «شخص در امورش به دیگری تکیه کند و او عهده‌دار امورش باشد» (خلیل فراهیدی، ۱۴۰۹، جلد ۵: ۴۰۵).

یکی از منابع معتبر برای تحصیل معانی لغات مستعمل در قرآن کریم، کتاب تفسیر مجمع البیان است که در ضمن تفسیر آیات قرآنی به تحلیل لغوی آن می‌پردازد. طبرسی در آنجا درباره‌ی واژه «توکل» می‌گوید: «توکل عبارت است از اظهار عجز و اعتماد بر غیر، واصل آن اتکال است به معنای اعتماد کردن، در امری مورد احتیاج، به کسی که آن امر به او مستند است» (طبرسی، ۱۳۷۲، جلد ۲، ۸۶۸).

۴-۶. «توکل» در اصطلاح صوفیان

جهت بررسی و توضیح معنای توکل و دیگر مقامات و صفات کمالی در منابع عرفانی لازم است که معانی و مفاهیم اصطلاحی آن‌ها را بجویم. در اصطلاح صوفیان و عارفان برای توکل در هر رتبه و مقام عرفانی، یک معنا منظور می‌شود که آن‌ها را به صورت‌های زیر بیان کرده‌اند:

۱- ترک محرمات و انجام واجبات، ۲- حول و قوه انجام کار را از خدا دانستن، ۳- سپردن امور به مالک آن‌ها و تکیه و اعتماد بر فعل او، ۴- شرم و حیا از توکل با علم به اینکه کسی مالک چیزی نیست تا آن را به خدا بسپارد، ۵- تکیه به توفیق خدا در عزم و اراده و اعتماد به او در سیر و سلوک، ۶- جدایی از عقل خود و استناد به علم و فضل خدا، ۷- تقید به کشش الهی و فرو رفتن در محبت او و کننده شدن از تحصیل خود، ۸- فنا در افعال خدا به جای فعل خود با ظهور تولی و عهده‌داری خدا نسبت به همه امور، ۹- شهود مالکیت حق تعالی و قدرت او و مشاهده ناتوانی بندگان از عبودیت به دلیل اصالت نیستی آن‌ها و ۱۰- انجام همه امور با خدا نه با خویش (کاشانی، ۱۴۲۶: ۱۱۲).

۴-۷. توکل» در مناقب الصوفیه و منازل السائرین

عبادی مروزی در احوال صوفیه، «توکل» را در مقام بیان اعمال باطنی صوفیان ذکر کرده است. در حالی که خواجه عبدالله انصاری آن را در توالی مقامات صوفیه آورده است و در ابواب ده گانه معاملات، بعد از قسم بدایات و ابواب توضیح داده است. همان طور که در مقدمه اشاره شد، انگیزه این دو عارف از ورود به این بحث متفاوت است؛ با مرور کتاب مناقب الصوفیه و درنگ در صفت «توکل» اینچنین می‌یابیم که عبادی مروزی پس از آنکه توکل را در سه نوع توکل جاهلان، توکل غافلان و توکل مخذولان می‌شناساند، توکل اهل حق که صوفیان را داخل آنان کرده است، توکل اهل ایمان می‌داند (عبادی، ۱۳۹۹: ۴۵-۴۶).

عبادی مروزی بیشتر از اینکه بخواهد به چند و چون «توکل» پردازد، «توکل صوفیان» را از سایرین ممتاز می‌گرداند و به تمذیح پیروان این طریقه می‌پردازد، سپس در راستای بسط توضیحات خود به سببی که باعث می‌شود که صوفی «توکل» کند و در عین حال ثمره آن در قالب تعریفی که از توکل می‌دهد، می‌پردازد. از نظر او «توکل یعنی همه چیز را در احاطه قدرت خداوند تعالی دانستن و پذیرفتن عطا و منع اوست» (عبادی، ۱۳۹۹: ۴۶). در این تعریف، منشأ «توکل» علم به احاطه قدرت خداست؛ کسی که به وسعت قدرت خدا بر همه چیز و بر همه امور آگاهی دارد، خواه ناخواه بر او توکل می‌کند و نتیجه آن تسلیم عطا و منع خدا بودن است و حاصل استعمال چنین علمی هم نیل به معرفت اعلی است. چنین کسی تمام افعال و حرکات و سکناات خودش و دیگر موجودات و همه اسباب

و مسببات را مقهور خدا و قدرت و رحمت او می‌داند؛ چنانکه در تفسیر کلام الهی که فرمود: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾^۱.

از سهل بن عبدالله نقل کرده‌اند که «کسی که ادعای تقوای الهی دارد مدعی حول و قوه‌ای نیست و از حول و قوه خودش تبری می‌جوید و آن را به حول و قوه خداوند بازمی‌گرداند» (ابو نعیم اصفهانی، جلد ۱۰: ۱۹۳)؛ یعنی هرکاری را که انجام می‌دهد در انجام آن به قوه خود مایل نشود، بلکه قدرت خدا را بنگرد و در جهت رفع موانع انجام آن هم به حول و حرکت خود توجه نداشته باشند و تنها به حول الهی مستظهر شود.

عبادی مروزی باز در موقع ستایش اهل تصوف به «کیفیت توکل» آن‌ها می‌پردازد و چنین می‌نگارد که: «در هیچ چیز دل نبندند، از همه منقطع شوند و به حق تعالی متصل گردند» (عبادی، ۱۳۹۹: ۴۶). او بر آن است که عدم تعلق و وارستگی متصوفه از اسباب و امور جزئی و دنیوی و کناره‌گیریشان از آن‌ها، تنها از سر توکل به خداست و حرکت به سوی غایت آمال عرفا، اتصال به حق تعالی، است و در این باره نقل است که: «ازذوالنون پرسیدند، علامت توکل چیست و پاسخ داد، بریده شدن از جایگاه و مقام طمع» (ابوسعبد واعظ، ۱۴۲۷: ۱۱۲).

و هم از اوست که «توکل عزل عبودیت غیر خدا و قطع کردن اسباب است» (ابوسعبد واعظ، ۱۴۲۷: ۱۱۲) و در این باره جنید گفته است: «توکل این باشد که کاملاً به پروردگارت عزوجل روی آوری و از غیر او رویگردان شوی» (ابوسعبد واعظ، ۱۴۲۷: ۱۱۳) و در آیه ﴿الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾^۲ توکل را به اعراض قلب از غیر پروردگار تفسیر کرده‌اند (القشیری، ۱۹۸۱، جلد ۳: ۱۰۳).

در کتاب مناقب الصوفیة بعد از تفهیم معنای «توکل» از راه حکایت احوال، نظر آن‌ها را در این باره ذکر کرده است که «متصوفه اعتماد به خدا و وعده‌های او را «توکل» دانسته و برای نیل به آن، لگدکوب کردن نفس و پرهیز از دنیا و اهل آن را لازم می‌دانند» (عبادی، ۱۳۹۹: ۴۷-۴۶).

۱. سورة طلاق، آیه ۲

۲. سورة عنکبوت، آیه ۶۰

اما خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین برای استفاده سالکین به بررسی «توکل» به عنوان یکی از مقامات سلوک عرفانی پرداخته است؛ از این رو، به تعریف «توکل» پرداخته است و آن را سپردن امر به مالکش - که همان خدای متعال است - و اعتماد به وکالت او معنا کرده است (خواجه عبدالله انصاری، ۱۴۱۷: ۶۵). با این بیان، مبنای توکل ایمان به مالکیت خداوند تعالی و باور به ربوبیت او در همه امور و اعتقاد به توحید در حاکمیت و حاکم دانستن او در خیر و فضل است و یقین به این است که هر نعمت و رزقی در دست اوست (خمینی، ۱۳۸۷: ۲۲۴). این معنا براساس مفهوم لغوی کلمه «توکل» است که پیش از این گفته شد؛ یعنی با این فرض که «از نظر قرآن و آموزه‌های دینی و در نزد اهل معنا خداوند تعالی مالک همه چیز و بلکه تنها او به حقیقت معنا مالک است، توکل در نزد خواجه عبدالله و دیگر عرفا به سپردن امر به خدای متعال یا همان مالک حقیقی، باز تعریف شده است. از آن جهت که انسان در دام خودفراموشی افتاده است و خود حقیقی او از نظرش پنهان شده و خود را به غیر از خدا، مالک می‌داند چنانکه خدای تعالی فرموده است: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^۱.

فراموشی و نسیان حقیقت وجودی خود باعث می‌شود که انسان از این مطلب غافل شود و برای خودش مالکیتی را بپندارد به همین دلیل خواجه عبدالله طریق توکل را راه سختی می‌داند که عموم مردم در طی آن دچار مشکل هستند (خواجه عبدالله انصاری، ۱۴۱۷: ۲۲۲) و «صعوبتش برای ایشان به سبب حب نفس است که آن‌ها را در پرده اسباب مستور می‌گرداند و بیم از ضرر و تلف نفسانی، توکل بر خدا را، برایشان سخت و دشوار می‌کند (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۵: ۳۲۱). خواجه عبدالله در عین حال که به همگان هشدار می‌دهد که التزام به توکل برای عموم بسی دشوار است آن را در نزد خواص ضعیف و پیش پا افتاده می‌داند (خواجه عبدالله انصاری، ۱۴۱۷: ۶۵) و این نه از آن نظر است که او معتقد باشد خواص به راحتی از عهده ایفای امر «توکل» برمی‌آیند، بلکه با این دید است که با توجه به مرتبه معرفتی خواص، آن‌ها در «توکل» نمانده و از آن عبور کرده‌اند و برایشان محلی برای «توکل» باقی نمی‌ماند.

سؤالی که پیش می‌آید، این است که پس در این صورت چرا قرآن مجید عموم مردم را به توکل فراخوانده است و خواص را از این حکم مستثنی نکرده است؟ شارحان منازل السائرین توضیح می‌دهند که هر چند که خدای تعالی در قرآن کریم عموم را به توکل دعوت کرده است، اما خواص از آن جهت مخاطب هستند که در ذیل عموم مردم قرار گرفته‌اند؛ یعنی با وجودی که آن‌ها از این مرحله گذشته‌اند، اما خطاب به صورت عمومی باقی مانده است (عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۸۵: ۳۲۲)؛ به این معنا که خداوند محدوده معرفتی عموم در شرایط عادی را در نظر گرفته است و به حکم عقل آن‌ها را مکلف به توکل کرده است. بالطبع خواص از جهتی که انسان هستند و در شرایط طبیعی ذیل این حیطه معرفتی قرار می‌گیرند، مخاطب این امر هستند و در زمانی که پرده‌های معرفتی برایشان کنار رفت از جهت سالبه به انتفاء موضوع از شمول این حکم خارج می‌شوند. با تأمل در معنای لغوی و تحلیل آن، تفاوت توکل در نزد دو گروه خواص و عوام روشن می‌شود؛ «توکل» از نگاه لغت یعنی کسی در انجام امری که مالک آن است به واسطه وثوق و اطمینان به دیگری وکالت دهد. فی الواقع هنگامی که کسی غیر خود را وکیل خویش می‌کند از او می‌خواهد که متکفل انجام امرش شود (ابن منظور، ۱۴۱۴، جلد ۱: ۷۳۴).

«توکل» زمانی معنا می‌دهد که کسی مالک امری باشد و انجام آن را به دیگری واگذار کند، اما در رابطه بین عبد و مولا از برای بندگان مالکیتی نیست. مالک حقیقی او است و بندگان را مالکیتی نیست چنان که اسماعیل مستملی بخاری می‌گوید: «و نیز حق تعالی مالک و ملک است بی‌تملیک غیر. پس درست گشت که مالک و ملک اوست نه دیگران» (اسماعیل مستملی بخاری، ۱۳۶۳، جلد ۱: ۲۴۹). قرآن کریم نیز می‌فرماید: ﴿اللهم مالک الملک تؤتی الملک من تشاء و تنزع الملک ممن تشاء﴾^۱ (ای خدایی که مالک ملک هستی و ملک را به هر که بخواهی می‌بخشی و از هر که بخواهی می‌ستانی). بنابراین، هیچ احدی در قبال خداوند مالک امری نیست تا که او وکیل آن‌ها در انجام امورشان باشد. در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: ﴿لیس لک من الامر شیء﴾^۲ (ای پیامبر هیچ امری از آن تونیست)

۱. سورة آل عمران، آیه ۲۶

۲. سورة آل عمران، آیه ۱۲۸

که حق تعالی همه عالم و حتی رسول اکرم صلی الله علیه و آله را از مالکیت اشیا مأیوس فرموده است (خواجه عبد الله انصاری، ۱۴۱۷: ۶۵).

بر مبنای عقیده عرفا و صوفیه بر وحدت وجود، جز خدا هیچ موجودی در جهان نیست تا آن موجود مالک چیزی باشد و در انجام آن به خداوند وکالت دهد؛ هر کس موکل و متوکل فرض شود، نیست و معدوم است. چنان که در توضیح الله لا اله الا هو می گویند: «هر که را به غیر او پیوستند در حقیقت خدا را پرستیده اند چه بدانند و چه ندانند؛ زیرا به غیر از او موجودی (در جهان) نیست» (ابن عربی، ۱۴۲۲، جلد ۱: ۸۳).

خواص با درک چنین حقیقتی از توکل عبور کرده اند و توکل به عوام و ضعفاء اختصاص یافته است (التلمسانی، ۱۳۷۱: ۱۹۸).

خواجه عبد الله انصاری در کتاب منازل السائرین «توکل» برای عوام را به دو معنی تصویر کرده است که با توجه به معنای لغوی و اصطلاحی آن به هیچ وجه ناروا نیست و آن را طی می کنند، اما او به دنبال این دو، مرتبه و درجه ای از «توکل» را بیان می کند که حمل «توکل» به معنی حقیقی بر آن صحیح نماید. وی در بیان «توکل» می گوید: «توکل با معرفت به توکل که در آن فرد از سبب توکل خلاص می شود به طوری که مالکیت خداوند به اشیا را مالکیت قاهرانه و عزت مدارانه می داند و در آن شریکی برای او نمی شناسد که لازمه عبودیت، خدا را به تنهایی، مالک اشیا دانستن است» (خواجه عبد الله انصاری، ۱۴۱۷: ۶۵). پس در این عرصه، بلکه اعمال سالکین در این رتبه و درجه «توکل»، شکلی و صوری است. با توجه به مطالب پیشگفت در واقعیت امر باید اذعان کرد که «توکل» با دو معنای حقیقیش، تنها، تمرینی است برای نیل سالکین به مقامات توحیدی و امری است که طریقت دارد نه موضوعیت.

۵. صدق

از صفاتی که در قرآن و سنت پسندیده شمرده شده است و علمای اخلاق و حکمت عملی و همچنین عرفای بزرگ بر ارزش و اهمیت آن پای فشرده اند، صفت «صدق» است.

۱-۵. «صدق» و جایگاه آن در قرآن

در قرآن مجید خداوند کسانی را که متصف به درجات عالی از «صدق» هستند در صف پیامبران، صالحان و شهدا قرار داده و آن‌ها را از جمله کسانی که صراطشان مستقیم است، شمرده است و پاداش اطاعت خدا و عمل صالح همراهی و رفاقت با آن‌ها قرار داده است که می‌فرماید: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾^۱.

حق تعالی مؤمنین مجاهد را به سبب صدقشان در وفای به عهد و پایداری و استقامتشان در ادای آن مدح کرده است، این گونه که می‌فرماید: ﴿مَنْ الْمُؤْمِنِينَ رَجَالَ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا﴾^۲.

از مومنان مردانی‌اند که در عهد خود، راست گفتند و (برخی) از آنان به عهد خویش وفا کردند (شهد شدند) و برخی چشم به راهند (که شهید شوند) و (آن) را هیچ تغییر ندادند. و مومنین را امر به همراهی صادقین می‌کند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾^۳.

و آیاتی دیگر که در این باره نازل شده است.

۲-۵. «صدق» در سنت و منابع روایی و ارزش آن در قرآن

به تبعیت از قرآن مجید در کتب روایی هم به وفور از «صدق» گفته شده است و دربارهٔ رفعت جایگاه آن و ارزش و لوازمش سخن به میان می‌آید که در مقاله حاضر دو نمونه از آن‌ها بازگو می‌شود. از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است: «الصدق عز» (کلینی، ۱۴۰۱، جلد ۱: ۲۶) و هم از ایشان است که «ان الله عزوجل وضع الايمان على سبعة اسهم على البر والصديق واليقين والرضا والوفاء والعلم والحلم» (کلینی، ۱۴۰۱، جلد ۲: ۴۳).

همانا که خدای عزوجل ایمان را بر هفت جزء قرارداد بر نیکوکاری و صدق و یقین و رضا و وفا (به عهد) و علم و حلم و بردباری و در اخلاق می‌گویند که آن شریف‌ترین

۱. سورة نساء، آیه ۶۹

۲. سورة احزاب، آیه ۲۳

۳. سورة توبه، آیه ۱۱۹

صفات پسندیده و سرآمد فضایل نفسانی و انسانی است (ملا مهدی نراقی، ۱۳۷۸، جلد ۲: ۳۴۳).

صوفیه و عرفا هم «صدق» را موجب امانت و هدایت و اطاعت و انقیاد به مودت دانسته‌اند و انگیزه خود را از تمسک به آن، پاکی از گناه و توجه به خدای عزیز جبار اعلام کرده‌اند (البکری، ۱۴۲۱: ۷۹).

۳-۵. «صدق» در لغت

«صدق» به معنای محکمی و سختی است (ازهری، ۱۴۲۱، جلد ۸: ۲۷۶). ریشه این لغت دلالت بر قوت در گفتار و غیر آن را دارد و به این سبب، «صدق» نامیده شده است، به خلاف کذب که نیرو و قوتی ندارد و باطل است (ابن فارس، ۱۴۰۴، جلد ۳: ۳۳۹). اصل صدق تمامیت و کمال، سلامت از خلاف، حقانیت است و در موارد مختلف معانی متفاوتی دارد (مصطفوی، ۱۳۶۸، جلد ۶: ۲۱۴-۲۱۵). بالجمله «صدق» استحکام، صحت، حقانیت سخن، فعل و هر امر دیگری است.

۴-۵. «صدق» در اصطلاح صوفیه

«صدق» در فرهنگ صوفیانه، منزلی است از منازل سلوک عارفان. آنان «صدق» را تصدیق علمی و قولی و عملی پیام رسولان الهی دانسته‌اند و صدیق را کسی می‌دانند که در این مسیر به مراحل عالی و کمال رسیده باشد؛ کمالی را که با صفای باطن و قرب به باطن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تحصیل می‌کنند و با آن در صف پیامبران قرار گرفته‌اند؛ ﴿فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا﴾^۱ و نیز «صدق» را بهترین از هر چیز و منتخب آن گفته‌اند (کاشانی، ۱۴۲۶: ۶۵) و قدم «صدق» را در آیه ﴿و بشر الذين آمنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم﴾^۲؛ سابقه و گذشته زیبا و اعطای وافر قلمداد کرده‌اند که خداوند تعالی برای بندگان صالحش محقق فرموده است (عبد الرزاق کاشانی، ۱۴۲۶: ۶۵).

۱. سورة نساء، آیه ۶۹

۲. سورة یونس، آیه ۲

۵-۵. تبیین «صدق» در بیان عبادی مروزی و خواجه عبدالله انصاری

چنان که گذشت روش عبادی مروزی در مناقب الصوفیه با آنچه خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین دنبال می‌کند، متفاوت است، چراکه عبادی مروزی درصدد توصیف حالات صوفیه همراه با ذکر شواهد و اقوالی از بزرگان این طریقت است، اما خواجه عبدالله در جایگاه تعلیم رهروان معرفت و طریقه نزول به منازل سلوک و قیام در مقامات عرفانی است و به همین دلیل در این باب دقیق‌تر سخن می‌گوید. به هر حال، هر کدام از این دو با رویکرد خویش به این موضوع و بحث درباره آن پرداخته‌اند؛ به این ترتیب که خواجه عبدالله پس از بررسی مفهوم و ماهیت صدق، درجات آن را در سه مرتبه به تصویر کشیده و توضیح می‌دهد (خواجه عبدالله انصاری، ۱۴۱۷: ۷۴)، اما عبادی مروزی به جایگاه‌ها و مواقع ظهور صدق توجه نشان داده و و بیشتر به مصادیق عینی آن پرداخته است (عبادی، ۱۳۹۹: ۴۸).

اگر بخواهیم «صدق» را به صورتی که شیخ هرات تعقیب کرده است، تبیین کنیم اصل حقیقت و واقعیت یک شیء به صورت تمام و کامل و موجودیتی که سزاوار آن شیء است، «صدق» خوانده می‌شود (عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۸۵: ۳۷۸). هر امری که به صورت کامل و با تمام حقیقت آن به جا آورده شود در ذیل «صدق» و عمل صادقانه جای می‌گیرد؛ به این معنا که حقیقتی که استعداد و قوه‌اش به فعلیت درآمده و کمالات شایسته مناسب با آن حاصل شده باشد، متصف به «صدق» می‌شود (همان: ۳۷۸). این معنا را که در اصطلاح عرفانی خواجه عبدالله انصاری یافت می‌شود، می‌توان از استعمال قرآنی آن استنتاج کرد که می‌فرماید: ﴿مَنْ الْمُؤْمِنِينَ رَجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ مِنْهُمْ مِنْ قَضَىٰ نَحْبِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ مَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا﴾^۱. قرآن مجید در این آیه، اداء و بجا آوردن تعهد و نذر مومنین را به «صدق» تعبیر کرده است که با در نظر گرفتن معانی وفا و مشتقات آن مثل «توفی و توفیه» و «ایفاء و استیفاء» می‌توانیم به مقصود برسیم.

کلاً وفاء در لغت به معنای اتمام و اکمال امری است (ابن فارس، ۱۴۰۴، جلد ۶: ۱۲۹). پس وفای به عهد و شرط، اتمام و اکمال آن دو است و «صدق» عهد و نذر برآوردن آن به کمال و تمام است و به همین دلیل عرفا در پاسخ به چیستی صدق، آن را وفای به عهد

دانسته‌اند. چنان که ابوسعید خزاز گفته است: «دو فرشته را دیدم که از آسمان بر من فرود آمدند و پرسیدند که صدق چیست؟ گفتم: وفای به عهد و آنان گفتند درست گفتی. و در حالی که به آن‌ها می‌نگریستم (یعنی در خواب) به طرف آسمان بالا رفتند» (ابونصر سراج، ۱۹۱۴: ۲۱۶). پس «صدق» دانستن وفای به عهد به معنای به انجام رساندن کامل و تمام آن با تعریف خواجه عبدالله انصاری از «صدق» همخوانی دارد که «صدق» را به «حقیقت شیء از نظر وجود و حصول» تعریف کرده است (خواجه عبدالله انصاری، ۱۴۱۷: ۷۴)؛ زیرا تحقق حقیقت هر چیزی؛ یعنی واقع شدن حقیقتش به طوری که چیزی از آن فوت نشود و این به معنی اتمام و اکمال آن است و این مفهوم ممکن است در قالب قول یا فعل و یا حتی عقیده حاصل شود. از این رو، عبادی مروزی بنا بر شیوه متبوع خود به بحث مصداقی ورود کرده است و یکی از مصداقی صدق را که صدق قولی باشد، توضیح داده است و برای وصول به این غرض به سنت عرفانی و اقوال صوفیه تمسک کرده است. او از فضیل عیاض چنین نقل می‌کند: «هیچ چیز مکرم‌تر از زبان راستگویی نیست» (عبادی، ۱۳۹۹: ۴۸). از اینکه تکریم راستگویی از جانب فضیل را شاهی بر مکرمات «صدق قولی» آورده است، می‌توان نتیجه‌گیری کرد که معنای مرتکز در ذهن او از «صدق قولی» همان «صدق خبر» است که در منطق از آن بحث می‌شود یعنی قول صادق، خبری است که مطابق با واقع و حکایت‌گران باشد و در تفسیر آیات ﴿و من اصدق من الله حدیثا﴾^۱ و ﴿و من اصدق من الله قیلا﴾^۲ هم برخی «صدق حدیث و قول» را به «صدق در خبر» تفسیر کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، جلد ۳: ۱۳۲-۱۷۵).

حال باید بررسی شود که آیا تطبیق «صدق» در تعریف خواجه عبدالله بر «صدق قولی و خبری» در بیان عبادی مروزی ممکن است؟ این امکان زمانی فراهم می‌شود که بدانیم راستگویی که «صدق در خبر» است، تحت عنوان کلی قول حسن قرار می‌گیرد و یکی از انواع به شمار می‌آید همانکه خداوند تعالی بدان توصیه کرده و می‌فرماید: ﴿قولوا للناس حسنا﴾^۳.

۱. سورة نساء، آیه ۸۹

۲. سورة نساء، آیه ۱۲۲

۳. سورة بقره، آیه ۸۳

در لغت و عرف، فعلی را حسن و نیکو می‌دانند که کمالات متناسب با خودش را داشته باشد و مطابقت با واقع کمال شایسته خبری است که حکایت از حقیقت می‌نماید و همچنین براساس آیه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾^۱.

«قول سدید» همان «قول محکم» بوده که راستگویی مصداقش است. «قول سدید» را چنین توصیف کرده‌اند: «سخنی استوار که مستلزم حق است؛ یعنی گفتار راست و درست، درباره مومنین گفتار راست و درست در مورد مومنان و این مأخوذ است، از سد، یسد، سدودا، مراد به آن نهی است از ضد آن؛ یعنی دروغ مگویید و ناراستی مکنید» (ملا فتح الله کاشانی، بی‌تا، جلد ۷: ۳۳۷) که با «صدق» به معنای حصول و وجود حقیقت شی که در بیان منازل السائرین آمده است، همپوشانی دارد که همان وجود تام و فعلیت یافته یک شی است. کما اینکه به نیزه قوی و سخت که تمام آثار نیزه کامل را داشته باشد، صدق الکعوب می‌گویند (تلمسانی، ۱۳۷۱، جلد ۱: ۲۴۱).

تفسیر جامع از قول سدید چنین است: «قول سدید سخنی است که صدق باشد نه کذب، صواب بود نه خطا، جد باشد نه هزل، خالص بود نه آمیخته، پس به این نوع سخن گویند» (ملا فتح الله کاشانی، جلد ۷: ۳۳۷).

با این تفصیل، «صدق» نه تنها بر «صدق قولی» به معنایی که عبادی مروتی منظور داشته، منطبق است، بلکه هر سخن مستحکمی که نیکو و پسندیده باشد و کمالاتش نمو و فعلیت یافته باشد را شامل می‌شود و صدق قولی اعم از خبر مطابق با واقع می‌شود. عبادی مروتی پس از این در ضمن بیان مصادیق «صدق» به «صدق» در احوال می‌پردازد (عبادی، ۱۳۹۹: ۴۸).

احوال ازدیدگاه صوفیه، مواهبی است که از جانب پروردگار به بنده‌اش افزوده می‌شود که یا نتیجه عمل صالحی است که باعث تزکیه نفس و صفای قلب می‌شود و یا بخشش محض است (عبدالرزاق کاشانی، ۱۴۲۶: ۱۱). پس «صدق در حال»، موهبتی الهی است که به بندگان عطا می‌شود و عملی قلبی و جوانحی مربوط به جان و نفس است در مقابل «صدق قولی» که عملی خارجی و جوارحی است. عبادی مروتی «صدق در حال» را موافقت با حق در ظاهر و باطن می‌داند که برگرفته از سخن جنید در باب حقیقت «صدق» است

۱. سورة نساء، آیه ۹

(فریدالمزیدی، ۱۴۲۷، ۲۲۲) صوفیه سرسپردگی قلبی به حقیقت را که همان خدای تعالی است، «صدق» می‌دانند؛ سودای حق داشتن به این معنی که انسان خود را در برابر آن متعهد گرداند و بر این تعهد استقامت بورزد تا در زمرهٔ رجالی قرار بگیرد که به کسوت صدقوا ما عاهدوا الله درآمده‌اند و با قلب خود به مقصد شایسته اقبال کرده‌اند و پیوند و اتصال قلبی خویش را به حقیقت استحکام بخشیده‌اند و باز در این مقام، «صدق» به معنای حصول و وجود عینی حقیقت و ذات شیء که مطابق تعریف خواجه عبدالله است، ظهور یافته و عینیت پیدا می‌کند.

عبادی مروزی پس از بحث در اعمال صوفیه و «صدق حالی» می‌گوید: «این معانی که شرح داده شد در میان متصوفه باز یابند که اساس کار ایشان بر صدق است لاجرم پیوسته چنان باشد که رضای حق سبحانه و تعالی بدان متصل باشد» (عبادی، ۱۳۹۹: ۵۱) به نظر می‌رسد او قصد داشته است در این مجال، «صدق در عمل» را توضیح دهد و آن را تحصیل رضایت حق تعالی براساس عمل به دستورات حق تعالی از طریق کتاب و سنت دانسته است. او در کتاب التصفیه فی احوال المتصوفه می‌گوید: «و چون صدق در دل و زبان پدید آید به مدد آن دوم قدمه، صدق در افعال پدید می‌آید تا جمله معاملات آن مدت، عبادت و طاعت و متابعت شریعت گردد، از دست معاصی و آفات و ضلالت باز رهد» (عبادی، ۱۳۴۷: ۱۲۱).

خواجه عبدالله علاوه بر توضیح «صدق درجات»، آن را نیز در شدت و ضعف، توضیح می‌دهد در حالی که کتاب مناقب الصوفیه اشاره‌ای به این درجات نکرده است که در این مقاله به همین اندازه بسنده می‌شود.

۶. «یقین»

از منازل و مقاماتی که مورد بررسی قرار می‌گیرد، صفت «یقین» است. برای رعایت ترتیب مذکور در قسمت‌های قبلی این مقاله، پیش از ورود به مباحث «یقین»، نخست ارزش «یقین» را در منظر قرآن و سنت و اهمیت آن را در دیدگاه علمای اخلاق و جایگاهش را در نزد صوفیه می‌نگریم.

همچنین فرموده است که نشان دادن ملکوت به ابراهیم علیه السلام جهت رسیدن او به مقام «یقین» بوده است: ﴿وَكَذَلِكَ نَرَىٰ اِبْرَاهِيْمَ مُلْكُوتَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ لَيَكُوْنُ مِنَ الْمَوْقِنِ﴾^۴ و متقین را بر یقینشان به آخرت ستوده است که می فرماید: ﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ یَّوْقِنُوْنَ﴾^۵؛ یعنی از مشخصه های متقین، یقینشان به آخرت است، چرا که تقوی بدون «یقین» به آخرت تمام و کامل نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰، جلد ۱: ۴۶) و مؤمنین را برای یقینشان به آخرت می ستاید: ﴿وَبَشِّرِ الصَّٰلِحِیْنَ الَّذِیْنَ یُقِیْمُوْنَ الصَّلٰوةَ وَیُؤْتُوْنَ الزَّكٰوةَ وَهُم بِالْآخِرَةِ هُمْ یَّوْقِنُوْنَ﴾^۶.

۱. سورۃ ذاریات، آیہ ۵۶
۲. سورۃ جاثیہ، آیہ ۲۰
۳. سورۃ سجدہ، آیہ ۲۴
۴. سورۃ انعام، آیہ ۷۵
۵. سورۃ بقرہ، آیہ ۴
۶. سورۃ نمل، آیات ۲ و ۳

علاوه بر این، هدف از تدبیر امر و تفصیل آیات الهی را «یقین» به لقاء پروردگار دانسته است: ﴿اللّٰهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرْوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾^۱.

۲-۶. «یقین» در روایات معصومین علیهم السلام

در روایات معصومین علیه السلام هم به اندازه‌ای به «یقین» اهمیت داده شده است که علی علیه السلام، اسلام را همان «یقین» می‌داند: «الاسلام هو التسليم و التسليم هو اليقين» (قمی، ۱۴۰۴، جلد ۱: ۱۰۰) و رسول خدا صلی الله علیه و آله آن را همه ایمان خوانده‌اند: «الصبر نصف الايمان و اليقين كله» (سیوطی، ۱۴۰۴، جلد ۱: ۱۵۳) و همو صلی الله علیه و آله در نفاست «یقین» فرموده است: «خير ما وقر في القلوب اليقين»؛ بهترین چیزی که در قلب ها می‌نشیند یقین است (سیوطی، ۱۴۰۴، جلد ۲: ۲۲۹).

از امام رضا علیه السلام نقل است که فرمود: «و لم يقسم بين بني آدم شئ افضل من اليقين» (حمیری، ۱۴۱۳: ۴۵۵)؛ و بین فرزندان آدم چیزی برتر از «یقین» قسمت نشده است.

۳-۶. «یقین» و اخلاق

ارباب اخلاق هم در آثار خود به «یقین» اهتمام داشته‌اند و «یقین» را شریف‌ترین و مهم‌ترین فضایل اخلاقی و بالاترین کمالات نفسی دانسته، آن را کبریت احمری یاد کرده‌اند که تنها اندکی از بزرگان عرفان و شمار کمی از خردمندان حکیم به آن دست می‌یابند (ملا مهدی نراقی، ۱۳۷۸، جلد ۲: ۱۵۵) و یادآور شده‌اند که در الهیات و تعلیمات دینی به سبب استناد ایمان به آن، مؤثرترین راه برای تحصیل سعادت اخروی و رشد معنوی است و ایمان متوقف به آن است و بلکه اصل و عین ایمان بوده و سایر علوم، شاخ و برگ آن است که رستگاری در آخرت بدون آن حاصل نمی‌شود و فقدان آن باعث دخول انسان در بین کفار می‌شود و تاج «یقین» بر سر هر کس قرار بگیرد او در حرم قدس پا گذاشته است (ملا مهدی نراقی، ۱۳۷۸: ۱۱۲) و در ترتیب مقامات و منازل قرب به حضرت الهیه نخستین مقامش خوانده‌اند (ابو نصر سراج، ۱۴۱۳: ۱۰۶).

«یقین» را سرمایه دین محسوب کرده‌اند و صاحبش را از گزند گناه نجات یافته دانسته‌اند (امام محمد غزالی، جلد ۱: ۱۲۳-۱۲۲)

۴-۶. منزلت «یقین» در آثار عرفا

«یقین» در نزد عرفا و متصوفه هم، عالقدر و ارزشمند است و جایگاه مهمی را به خود اختصاص داده است و به آن تأکید و ترغیب کرده‌اند؛ در نگاه آنان یقین موجب اطمینان و آرامش و سکون در نزد حضرت حق تعالی و پروردگار است (عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۷۰: ۳۰۷)، چنانکه از بعضی بزرگان‌شان منقول است: «یقین که به قلب برسد موجب نورانیت آن است» (القشیری، ۱۳۷۴: ۲۸۰) و در توصیف «یقین» می‌گویند که آن اول زندگانی و حیات و خوشی است و برتری مردمان در روز قیامت نسبت به یکدیگر به میزان «یقین» آن‌ها است (ابو نعیم اصفهانی، جلد ۱۰: ۱۹۹) و از بعضی از دیگران است که «یقین شعبه‌ای از ایمان است» (القشیری، ۱۳۷۴: ۲۸۲).

در دید آن‌ها، نسبت بین «یقین» و عمل مانند روح و جسم است. همان سان که پایایی و قوام جسد به روح است، عمل هم بدون «یقین» صحیح و سالم نبوده و دارای استقامت نیست (عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۸۰: ۴۹۷) و حقیقت تقوی را در کلام خدا: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَا إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾^۱ وصول و رسیدن به «یقین» تفسیر کرده‌اند (الشعرانی، ۱۴۲۵: ۳۰۶).

۵-۶. «یقین» در لغت

«یقین و علم و معرفت در لغت از نظر معنا نظیر یکدیگرند» (طبرسی، ۱۳۷۲، جلد ۱: ۳۶۹). البته تناظر معنا به معنای مترادف آن‌ها نیست؛ هر سه ادراکند ولی «یقین»، ادراکی شدید با خصوصیت و حالتی خاص است (طباطبایی، ۱۳۹۰، جلد ۲: ۲۴۸). در مدارک لغوی، «یقین» را از نوع علم می‌دانند؛ به این صورت که «یقین» علمی است که از آن شک زایل شده باشد و یقنت الامر، یقنت، استیقنت و یقنت همه به یک معنا هستند (جوهری، ۱۳۷۶، جلد ۶: ۲۲۱۹).

۱. سورة آل عمران، آیه ۱۰۲

در بیان افتراق یقین از علم و تمایز آن دو از یکدیگر می‌توان گفت امری که به آن اعتقاد پیدا شود یا مطابق با واقع است و یا نه، اگر با واقع مطابقت داشته باشد، علم نامیده می‌شود و علم اگر به حدی شدت یابد که موجب سکون و اطمینان قلبی شود، یقین خوانده می‌شود (ابو هلال عسکری، ۱۴۰۰: ۷۳). پس «یقین» اعتقاد جازم و ثابتی است (بدون همراهی شک) که مطابق با واقعیت و حقیقت باشد؛ یعنی علمی که به یک نسبت مشخص به حدی در قلب جای گرفته و مستقر شود که قابل انهدام و زوال نباشد (مصطفوی، ۱۳۶۸، جلد ۱۴: ۲۶۳).

«یقین» مقابل شک است همان طور که علم مقابل جهل است (ابن منظور، ۱۴۱۴، جلد ۱۳: ۴۵۷).

۶-۶. «یقین» در عرف صوفیان

«یقین» در نزد اهل تصوف و عرفان عبارت است از: ادراک واضح و آشکار حقایق با کمک قدرت ایمان، نه به واسطه دلیل و برهان و همچنین مشاهده امور غیبی با صفا و خلوص دل‌ها و نفوذ و نظر در اسرار با گفت و گو و محافظت از افکار و گاهی هم با مکاشفه (الرازی، ۱۴۲۲: ۱۳۱) و در پاره‌ای از معاجم اصطلاحی صوفیه آن را ایجاد تصدیق قلبی به غیب با از بین بردن هرگونه ظن و گمان تعریف کرده‌اند (ابی خزام، ۱۹۹۳: ۱۹۰). کاشانی در اصطلاحات صوفیه چنین می‌گوید: «اصل یقین در این موضع توقف در حقایق به وسیله کشف است» (عبدالرزاق کاشانی، ۱۴۲۶: ۱۲۶). سپس او صورت و شکل و مصداق یقین در هر مرتبه از سلوک را با معنای خاص در آن مرتبه بیان می‌کند (عبدالرزاق کاشانی، ۱۴۲۶: ۱۲۷-۱۲۶).

۷-۷. «یقین» در نگاه عبادی مروزی و خواجه عبدالله انصاری

ظاهراً چون این دو «یقین» را بی‌نیاز از تعریف و واضح دانسته‌اند، تنها به توصیف آن پرداخته‌اند و هیچ کدام به تعریف دقیق آن نپرداخته‌اند.

خواجه عبدالله انصاری، «یقین» را مرکبی معرفی می‌کند که سالک در پیمایش سبیل وصول به حقیقت بدان نیازمند است (خواجه عبدالله انصاری، ۱۴۱۷: ۸۴) و بدون آن عبور از پیچ و خم طریقت ناممکن است.

عبادی مروزی فضیلت «یقین» را اعانت در قطع علایق - که همان معنای تصوف است - دیده است (عبادی، ۱۳۹۹: ۵۱). او در جای دیگر می‌گوید: «چون کمال یقین حاصل آید، حرکات فرو ایستد و طلب‌ها منقطع گردد و کسب‌ها باطل شود. مدار این جمله بر شک است که از شک حرص و طمع تولد کند و آدمی را به کسب و طلب مشغول گرداند» (عبادی، ۱۳۴۷: ۱۲۱).

از آنجا که مانع سیر و حرکت رونده‌ی وادی سلوک و دافع انتقال به منزل مقصود، ظلمت و کدورت قلب است و ظلمات نفسانی حائل است برای رسیدن به درجات رفیعۀ معنوی و شک به معنای شرک و ظلمت است و از تابش نور الهی جلوگیری می‌کند (همان: ۱۲۲). رهایی از ظلمت شک و گمان زمانی دست یافتنی است که بتوان بر مرکب یقین سوار شد و تاخت؛ زیرا با یقین است که اطمینان حاصل شده و هرگونه اضطرابی محو می‌شود. از اینجا استنتاج می‌شود که توکل، زهد، استقامت و... همه بر بستر «یقین» روییده می‌شود و از «یقین» به حقیقت هستی و اطمینان به مالکیت خدا و تدبیر امور به دست او و «یقین» به حضور و قدرت الهی است که باب این مقامات گشوده می‌شود. کسی که قلبش مملو از اطمینان و وثوق به ضمانت و کفایت خدا از برای بنده‌اش است، لا محاله به او «توکل» می‌کند و با اطمینان قلبی به اینکه تمام نعمت‌ها، کمالات و عطایا از خداست، قلبش از رنجش حرص آسودگی می‌یابد و «یقین» دارد که یگانه خالق روزی بخش، خداست چنانکه می‌فرماید: ﴿هل من خالق غیر الله یرزقکم من السماء و الارض﴾^۱. غیب و شهادت را در کف خدا می‌بیند و می‌داند که ﴿الا له الخلق و الامر تبارک الله رب العالمین﴾^۲ و دلش با ربوبیت و تدبیر او آرامش می‌گیرد و از هر بخشایشگری بجز او بی‌نیازی می‌جوید (المحاسبی، ۱۴۲۸: ۱۴۱) و مطابق آیه ﴿و من یتوکل علی الله فهو حسبه وان الله بالغ امره قد جعل الله لكل شیء قدراً﴾^۳، اساس توکل، «یقین» به کفایت خدا برای افراد و اطمینان به تحقق حتمی آنچه از پیش برایشان مقدر شده، است به نحوی که بنده قلبش مطمئن و راحت بوده ناخوش نباشد (القشیری، ۱۹۸۱: ۶۰۰).

۱. سورة فاطر، آیه ۳

۲. سورة اعراف، آیه ۵۳

۳. سورة طلاق، آیه ۳

عبادی مروزی از جنید نقل می‌کند که «از سری سقطی (رحمه الله) شنیدم که گفت یقین آرام گرفتن بود آنکه که ارادت در دلت پدید آید از آنکه دانسته باشی که حرکت تو هیچ منفعت نکند تو را و هر چه بر تو قضا کرده‌اند از تو باز ندارد» (عبادی، ۱۳۹۹: ۵۳). این نقل علاوه بر اینکه شاهی بر ابتناء «توکل» بر «یقین» است، قرینه‌ای برای توقف وصول به مقام رضا، بر «یقین» به تقدیر الهی و «یقین» به انجام رسیدن آنچه در ازل مکتوب شده است و هم او به نقل از ابراهیم خواص «یقین» به قدرت خدا را مولد توکل بر خدا می‌داند (عبادی، ۱۳۹۹: ۵۳) و در ردیف «توکل» و رضا، زهد نیز محصول «یقین» است. چنانکه می‌فرماید: ﴿ما اصاب من مصیبة فی الارض ولا فی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان نراها ان ذلک علی الله یسیر لکیلا تأسوا علی ما فاتکم ولا تفرحوا بما آتاکم والله لایحب کلّ مختال فخور﴾^۱.

از آیات برداشت می‌شود که عدم تأسف بر نداشته‌ها و عدم شادی و فرح بر داده‌ها، ثمره «یقین» به تقدیر حوادث قبل از وقوع آن‌ها است و التزام به این دو، چیزی بجز زهد نیست. همان گونه که امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرموده‌اند: «الزهد کله بین کلمتین من القرآن قال الله تعالی .. لکیلا تأسوا علی ما فاتکم ولا تفرحوا بما آتاکم... ومن لم یأس علی الماضي ولم یفرح بالآتی فقد اخذ الزهد بطرفیه» (سید رضی، حکمت ۴۳۱: ۴۹۶) و در کنار اینها استقامت نیز که از مقامات و منازل سلوک است، فرع بر یقین به ربوبیت پروردگار عالم است که فرمود: ﴿ان الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل علیهم الملائکه الا تخافوا ولا تحزنوا وأبشروا بالجنة الّتی کنتم توعدون﴾^۲. هر چند خواجه عبدالله انصاری «یقین» را برای عامه نهایت و آخرین درجه کمال و آن را برای خواص، اولین قدم در سیر و حرکت به سوی مطلوبشان می‌داند (خواجه عبدالله انصاری، ۱۴۱۷: ۸۴). این در حالی است که عبادی مروزی به این نکته اشاره ای نکرده است.

خدای تعالی در قرآن مجید می‌فرماید که ﴿و اعبد ربک حتی یاتیک الیقین﴾^۳ که عبادت عموم مردم و مکلفین منتهی به «یقین» است و برای آن‌ها مقام است، اما این نهایت

۱. سورة حدید، آیات ۲۲ و ۲۳

۲. سورة فصلت، آیه ۳۰

۳. سورة حجر، آیه ۹۹

هدف و مقصد خواص نیست و بر ایشان مقامی نیست، بلکه مبدأ و آغاز راهشان است و آن‌ها در یقین توقف نمی‌کنند و آن تنها نخستین قدم برای رسیدن به عین‌الجمع و مقام فنا است و اراده و همت آن‌ها منصرف به این دو است و به کمتر از آن‌ها راضی نمی‌شوند (ابوبکر الدمشقی، ۱۴۲۵: ۵۷۶).

خواجه عبدالله انصاری و عبادی مروزی، هردو به مانند تمام محققین از اهل اخلاق و عرفان و... با تأسی از قرآن مجید که ﴿ثم كلا سوف تعلمون﴾ کلا لو تعلمون علم‌الیقین* لترونّ الجحیم* ثم لترونّها عین‌الیقین* ﴿همچنین﴾ اما ان كان من المكذّبين الضالین* فنزل من حمیم* وتصلیة جحیم* ان هذا لهو حق‌الیقین*^۱ این درجات را به علم‌الیقین و عین‌الیقین و حق‌الیقین تقسیم کرده‌اند و در حالی که خواجه عبدالله انصاری هر کدام از این اقسام را تبیین کرده است (خواجه عبدالله انصاری، ۱۴۱۷: ۸۴)، عبادی مروزی عنایتی به توضیح آن‌ها نداشته است.

خواجه عبدالله انصاری علم‌الیقین را هر چه از حق ظاهر شده است و پذیرفتن آنچه به جهت حق غائب است و بسنده به براهین و دلائلی که از جانب حق بر پا می‌شود، توصیف کرده است (خواجه عبدالله انصاری، ۱۴۱۷: ۸۵-۸۴)؛ به این معنا که علم‌الیقین ایجاد عقیده و تحصیل ایمان یقینی به واسطه نقل از رسول خدا صلی الله علیه و آله و اندرز و موعظه علمای ربانی و نیز باور و ایمان به احاطه و علم خداوند به آدمی از راه ادله عقلی و نقلی است (رازی، ۱۴۲۳: ۸۳). به رأی او عین‌الیقین، درجه دوم یقین و بی‌نیاز از استدلال و دلائل نقلی است و برخلاف علم‌الیقین که در آن دلائل و اقوال حائل می‌شود در آن یقین و اطمینان بدون حجاب و با کشف و شهود حاصل می‌شود (خواجه عبدالله انصاری، ۱۴۱۷: ۸۵) که سالک پس از عبور از علم‌الیقین به آن درجه می‌رسد. چنان که از مغربی نقل شده است که «علم‌الیقین افعال را نشان می‌دهد پس با انجامشان و اخلاص در آن‌ها و با ظهور دلائل روشن، علم‌الیقین تبدیل به عین‌الیقین می‌شود» (ابن‌الخمیس الموصلی، ۱۴۲۷: ۲۰۰) و درجه سوم یقین را که حقیقت و اصل یقین است، حق‌الیقین نامیده است؛ یعنی علم

۱. سورة تکوثر، آیات ۴ تا ۷

۲. سورة واقعه، آیات ۹۳ تا ۹۵

خدای تعالی که حق و واقعیت است. چنین یقینی، کننده شدن از رسوم و فانی شدن در حق تعالی است (عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۸۵: ۴۵۰).

از تأمل در معانی علم یقین و عین یقین و حق یقین استنتاج می شود که اقصی درجه یقین، حق یقین و ادنی مرتبه آن علم یقین بوده و واسطه این دو عین یقین است. علم یقین نقلی یا برهانی و عین یقین شهودی و حق یقین فنای شاهد در مشهود است. گفته اند: «یقین را سه وجه است، اول علم یقین و مثالش آن است که کسی با استدلال از مشاهده شعاع و ادراک حرارت در وجود آفتاب بی گمان بود. دوم عین یقین و مثالش آن است که کسی به مشاهده جرم آفتاب، در وجود او بی گمان بود. سوم حق یقین و مثالش آن است که بتلاشی و اضمحلال نور بصر در نور آفتاب در وجود او بی گمان بود پس در علم یقین معلوم محقق و مبین شود و در عین یقین مشاهد و معاین و در حق یقین رسم دویی از مشاهد و مشاهد و معاین و معاین برخیزد، بیننده دیده شود و دیده بیننده» (عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۸۵: ۷۵).

از آیات ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾^۱ برداشت شده است که علم یقین در دنیاست و از هنگام مرگ تا قیامت یقین شدت می یابد که هنگام مرگ به عین یقین می رسد و اما حق یقین در قیامت حاصل می آید. معرفت به امور دینی و فرائض شرعی در دنیا علم یقین است و معرفت در حال نزع و هنگام وفات عین یقین است و معرفت در بهشت و قیامت که آدمی به خدای تعالی بالعیان یقین دارد، حق یقین است. برخی، به جهت اشراف یافتن بر مرگ در همین دنیا به مقام عین یقین می رسند و نقطه فنا عشاق به سبب اعراض از دنیا و مخلوقات مقام حق یقین است (هجویری، ۱۴۲۸: ۴۲۴). با وجود اینکه غالباً عین یقین را مخصوص زمان مرگ و حق یقین را مختص به پس از مرگ می دانند، عبادی مروزی حق یقین را نزد جان دادن و عین یقین را پس از آن گفته است (عبادی، ۱۳۹۹: ۵۲) و ممکن است که او از این دو، معانی دیگری را منظور کرده باشد. با این وجود، او در کتاب التصفیه فی احوال المتصوفه چنین می نگارد: «پس هر که را خلعت یقین دادند همه دولت ها به وی دادند. اول علم یقین بدهند تا اسرار بداند، آنگاه عین یقین بدهند تا آنچه بداند ببیند به قرب اتصال بدو کند»

(عبادی، ۱۳۴۷: ۱۲۳) و پس از آن چنین می نویسد: «و در این سه مرتبه تا حقیقت یقین سخن بسیار است» (عبادی، ۱۳۴۷: ۱۲۴).
چنین می نماید که در اینجا -برخلاف مناقب- با توجه به ترتیب این سه مرتبه، حق یقین را درجه ای بالاتر از عین یقین می داند و شاید هم آنچه در مناقب است از تصحیف ناسخ باشد.

نتیجه گیری

آنچه مورد بررسی قرار گرفت نظریات عبادی مروزی و خواجه عبدالله انصاری پیرامون توکل و صدق و یقین است که عبادی با همان دقت انصاری به مسئله ورود نکرده است؛ زیرا که او مترصد بیان سیره عملی و احوالات متصوفان بوده است به خلاف حریف او که به دنبال تعلیم اصول و مقامات تصوف بوده است. از این رو، مقاله حاضر پیشتر از لحاظ نظری جانب خواجه عبدالله را حفظ کرده است و در طرف عبادی صرفاً در تایید انصاری نقل قول های عبادی آورده شده است و احیاناً مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

ORCID

Tahere Rahimi



<http://orcid.org/۰۰۰۰-۰۰۰۱-۶۳۸۷-۱۷۶۸>

Mohammadreza Taghieh



<http://orcid.org/۰۰۰۰-۰۰۰۳-۱۵۱۱-۶۳۰۸>

Hashem Kakaie



<http://orcid.org/۰۰۰۹-۰۰۰۴-۷۴۵۸-۵۴۰۸>

منابع

- ابن الخمیس الموصلی. الخسین بن نصر محمد (۱۴۲۷). مناقب الابرار ومحاسن الاخیار فی طبقات الصوفیه. جلد ۱. قاهره: دارالکتب العلمیه.
- ابن فارس. احمد بن فارس (۱۴۰۴.ق.). معجم مقاییس اللغة. جلد ۳. قم: مکتب الاعلامی للمطبوعات.
- ابن قیم الجوزیه. ابو عبدالله محمد بن ابی بکر الدمشقی (۱۴۲۵). مدارج السالکین. بیروت: دارالکتب.

- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴). لسان العرب. جلد ۱۱. بیروت: دارالصادر.
- ابوسعبد واعظ. عبدالملک بن محمد خرگوشی (۱۴۲۷). تهذیب الاسرار فی اصول التصوف. بیروت: دارالکتب علویه.
- ابونصر السراج طوسی. ابو عبدالله بن علی (۱۹۱۴). اللمع فی التصوف. لیدن: چاپخانه بریل - لیدن.
- ابونعیم اصفهانی. احمد بن عیدالله (بی تا). حلیۃ الاولیاء و طبقات الاصفیاء. جلد ۱۰. قاهره: دارام القراء للطباعة والنشر.
- ابوهلال عسکری. حسن بن عیدالله (۱۴۰۰). الفروق فی اللغة. بیروت: دارالافاق الجديدة.
- ابی خزام، انور فواد. (۱۹۹۳). معجم المصطلحات الصوفیة. بیروت: مکتب لبنان الناشرین.
- اسماعیل مستملی بخاری، اسماعیل. (۱۳۶۳). شرح التعرف لمذهب التصوف. جلد ۱. تهران: انتشارات اساطیر.
- البکری، عبدالرحمان بن محمد. (۱۴۲۱). الانوار فی علم الاسرار و مقامات الابرار. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- التلمسانی، عقیف الدین سلیمان بن علی. (۱۳۷۱). شرح منازل السائرین. قم: انتشارات بیدار.
- کلینی. محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). کافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶). الصحاح، تاج اللغة، صحاح العربیة. جلد ۶. بیروت: انتشارات دارالعلم الملایین.
- حمیری، عبدالله بن جعفر. (۱۴۱۳). قرب الاسناد. قم: موسسه اهل البيت علیهم السلام.
- خمینی، روح الله. (۱۳۸۷). شرح چهل حدیث. قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- خواجه عبدالله انصاری. (۱۴۱۷). منازل السائرین. تهران: انتشارات دارالعلم.
- رازی، محمد بن ابوبکر. (۱۴۲۲). حدائق الحقایق. قاهره: مکتبه الثقافه الدینیة.
- الزهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱). تهذیب اللغة. جلد ۸. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر. (۱۴۰۴). الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور. جلد ۱. قم: کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- شیروانی، علی. (۱۳۸۷). درآمدی بر تصوف. پرتال جامع علوم انسانی. قم: موسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان و نشر الکترونیکی عرفان.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: انتشارات ناصر خسرو.

عبادی مروزی، ابوالمظفر بن منصور بن اردشیر. (۱۳۹۹). مناقب الصوفیة تهران: انتشارات مولی
_____ . (۱۳۴۷). التصفیة فی احوال المتصوفه. تهران: بنیاد

فرهنگ ایران.

کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۲۶). اصطلاحات الصوفیه. بیروت: دارالکتبه العلمیه.
_____ . (۱۴۲۲). تفسیر ابن عربی (تاویلات عبدالرزاق). جلد ۱. بیروت: داراحیاء التراث

العربی.

_____ . (۱۳۷۰). شرح فصوص الحکم. قم: انتشارات بیدار.
_____ . (۱۳۸۰). مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی. تهران: میراث مکتوب.
_____ . (۱۳۸۵). شرح منازل السائرین. قم: انتشارات بیدار.
عزالدین کاشانی محمود بن علی. (بی تا). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه. تهران: نشر هما.
غزالی، محمد. (بی تا). محمد بن محمد، احیاء علوم الدین. بی جا: دارالکتاب العربی.
فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹). العین. قم: نشر هجرت.
فرید المزیدي، احمد. (۱۴۲۷). الامام الجنید سید الطائفتین. بیروت: دارالکتب العلمیه.
القشیری، ابوالقاسم عبدالکریم. (۱۳۷۴). الرسالة القشیریة. قم: انتشارات بیدار.
القشیری، ابوالقاسم عبدالکریم. (۱۹۸۱). لطایف الاشارات. مصر: الهیئة المصریة العامه للكتاب.
قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴). تفسیر القمی. قم: دارالکتاب.
کلاباذی، ابوبکر محمد بن ابراهیم. (۱۹۶۲). التعرف لمذهب التصوف. مصر: مطبعة السعادة.
المحاسبی، حارث بن اسد. (۱۴۲۸). آداب النفوس. بیروت: مؤسسة المكتبة الثقافية.
مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد
اسلامی.

ملا احمد نراقی. (۱۳۷۸). احمد بن مهدی معراج السعادة. قم: موسسه انتشارات هجرت.
ملا فتح الله کاشانی. فتح الله بن شکرالله (بی تا). منهج الصادقین فی الزام المخالفین. تهران:
کتابفروشی اسلامیة.

ملا محسن فیض کاشانی. محمد بن شاه مرتضی، (۱۳۷۶). محجة البیضاء فی تهذیب الاحیاء. قم:
جامعه مدرسین.

ملا مهدی نراقی. محمد بن ابی ذر (۱۳۷۸). جامع السعادات. تهران: موسسه الاعلمی للمطبوعات.

هجویری، ابوالحسن علی. (۱۴۲۸). *کشف المحجوب (معرب)*. قاهره: مکتبه الثقافة الدينية.

یحیی بن معاذ، ابوزکریا (۱۴۲۳). *جوهر التصوف*. قاهره: مکتب الاداب.

References

- Ibn Al-Khamis Al-Museli.H.(۲۰۰۷AD). *Manaqib al-abrar -va-Mahasin al-Akhyar fi Tabaqat al-Sufiyyah*, Volume ۱, Dar al-Kitab al-Alamiya, Cairo. [In Persian]
- Ibn Fares,A(۱۹۸۴.AD). *Almoaqam Al-Muqais Al-Laghat*, Volume ۳, Qom School of Islamic Studies. [In Persian]
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah,M. (۲۰۰۵AD). *Madarj al-Salkin, Dar al-Kutb*, Beirut.
- Ibn Manzoor, Muhammad bin Makram. (۱۴۱۴ A.H.). Arab Language, Volume ۱۱, Dar al-Sadr, Beirut. [In Persian]
- Abu Saad Waez .A.(۲۰۰۷AD). *Tahzib al-Asrar-fi- osul-al- Sufieh*, Darul-e-Kitab Alaviyeh, Beirut. [In Persian]
- Abunasr Sarraj.A (۱۹۱۴AD). *Al-Loma fi al-Tasuf*, Brill-Leiden printing house. [In Persian]
- Abu Naim Isfahani, A. *Heliyat al-Awaliya va Taqabat al-Asfiya*, volume ۱۰, Daram al-Qara for printing and publishing, Cairo. [In Persian]
- Abuhlal Askari.H (۱۹۸۰.AD) *al-Farooq fi al-Lagheh*, Dar al-Afaq al-Jadidah, Beirut .[In Persian]
- Abu Khazam,A. (۱۹۹۳ AD). *Ma'jam Al-Tharmidh al-Sufi*, Maktab Liban Al-Nashroon, Beirut.
- Ismail Mostamli Bukhari, A. (۱۹۴۴AD). *Sharh o al taarof le mazhab o tasavvof*, Volume ۱, Asatir Publications, Tehran. [In Persian]
- Al-Bakri,A. (۲۰۰۱.AD). *Al-Anwarfi Alam al-Asrar and Maqamat al-Abrar*, Dar al-Kitab al-Alamiya, Beirut. [In Persian]
- Al-Talmsani, A.. (۱۹۵۲.AD). *sharhe Manazel al-Saerin*, Bidar Publications, Qom. [In Persian]
- Koleini,M. (۱۹۸۷.AD). *Kafi*, Darul Kitab al-Islamiya, Tehran. [In Persian]
- Johari, Ismail bin Hammad. (۱۹۵۷.AD). *Al-Sahah, Taj al-Laghah, Sahah al-Arabiyyah*, Volume ۶, Dar al-Alam Al-Malayin Publications, Beirut. [In Persian]
- Hemyari.A.. (۱۹۹۳.AD). *qorb al.asnad*. qom, ahlal Al Bayt institute, [In Persian]
- Khomeini,R. (۱۹۶۸.AD). *Commentary hadiths on forty*, Imam Khomeini's (R.A.) Editing and Publishing Institute, Qom. [In Persian]
- Khawja Abdullah Ansari, (۱۹۹۷.AD). *Manazel al-Saerin*, Dar al-Alam Publishing House, Tehran. [In Persian]
- Razi,M. (۲۰۰۲.AD). *Hadaieq al-Haqayeq*, School of Al-Thaqaf al-Diniyah, Cairo. [In Persian]
- Al-Zuhari,M. (۲۰۰۱.AD). *Tahzeeb al -loghat*, Volume ۸, Darahiya al-Trath al-Arabi, Beirut. [In Persian]

- Siyuti, A. (۱۹۸۴.AD). *Al-Dorr al-Manthor-fi -al-Tafseer al-Manthur*, volume ۱, the library of Hazrat Ayatollah Grand Ayatollah Murashi Najafi, Qom. [In Persian]
- Shirvani,A. (۱۹۶۸.AD). *Introduction to Sufism, comprehensive humanities portal*, Tebian Cultural and Information Institute, Irfan Electronic Publishing House, Qom. [In Persian]
- Taba Tabayi,M. (۱۹۷۱.AD). *Al-Mizan- fi-Tafsir al-Qura'n*, Scientific Institute for Press, Beirut, [In Persian]
- Tabarsi,F. (۱۹۵۳.AD). *Magma'-al-bayan-fi-tafsir-al-Qura'n*, Nasser Khosrow, Tehran. [In Persian]
- Ebadi Marvzi, M. (۱۹۷۹.AD). *Manaqib –al-Sufiyeh*, [In Persian]
- (Al-[In Persian]*Al-Tasfiyah Fi Ahvalat al-Mutosavefeh*, Farhang Iran Foundation, Tehran. [In Persian]
- Kashani.A (۲۰۰۶.AD). *estelahat-al-sufieh*, Dar al-Kotob- al-Alamiya, Beirut. [In Persian]
- (۲۰۰۲.AD). *Tafsir - Ibn Arabi*, Volume ۱, Al-Arabi Heritage, Beirut. [In Persian]
- (1951.AD)*Sharh-al-fosus-al-hekam*, Bidar Publications, Qom. [In Persian]
- (۱۹۶۱.AD). *Collection of Kashani's essays and works*, written heritage, Tehran. [In Persian]
- (۱۹۶۶.AD).*Sharh-al-manazel-al-saerin*, Bidar Publications, Qom. [In Persian]
- Ezzeddin Kashani, M, *Misbah al-Hedaye and Meftah al-Kefaye*, Nashr-homa, Tehran. [In Persian]
- Ghazali, M.Ehya'- al- Ulum -al-Din, Dar al-Kitab al-Arabi,bija [In Persian]
- Farid- al-Mazidi,M. (۲۰۰۷.AD). *Al-Imam Al-Junaid Seyyed -al-taiftin*, Dar al-Kitab al-Alamiya, Beirut. [In Persian]
- Al-Qosheiri,A. (۱۹۵۵.AD). *Al-Qashiri Letter*, Bidar Publications, Qom. [In Persian]
- (۱۹۸۱ AD). *Lataif al-esharat*, l-Masriyya Al-Katab, Egypt. [In Persian]
- Qomi,A. (۱۹۸۴.AD.). *Tafsir al-Qomi*, Darul Kitab- Qom. [In Persian]
- Kalabazi,A. (۱۹۶۲ AD). *Al-ta'rrof-le-mazhab-al-tasavvof*, Al-Saada Press, Egypt. [In Persian]
- Al-Mohasebi,H. (۲۰۰۷.AD). *Adaab al-Nufus*, Al-Maktab Al-Thaqafiyya Institute, Beirut. [In Persian]
- The center of the great Islamic encyclopedia, [In Persian]
- Mustafawi,H. (۱۹۵۹.AD). *Research in the words of the Holy Quran*, Ministry of Culture and Islamic Education, Tehran. [In Persian]
- Naraghi.A. (۱۹۵۹ AH). *Mearaj -al-Saadat*, Hijrat Publications Institute, Qom. [In Persian]
- Kashani,f. *Manhaj al-Sadiqin- fi –elazam- al-Mokhalifin*, Islamic Bookstore, Tehran. (Bita). [In Persian]
- Faiz Kashani.M.(۱۹۵۷.AD). *Mohajjat- al-Biza',fi- Tahzeeb al-Ehia*, the community of teachers, Qom. [In Persian]

- Naraghi.M. (۱۹۵۹.AD). *Jamea'- Al-Sa'adat*, Scientific Institute for the Press, [In Persian]
Hajowiri,A. (۲۰۰۷.AD). *Kashf –al-(Arab)*, Al-Taqfah al-Diniyah School, Cairo. [In Persian]
Yahya bin Moaz Razi.A. (۲۰۰۳.AD). *Jawaher-al- tasavvof*, School of Literature, Cairo. [In Persian]



استناد به این مقاله: رحیمی، طاهره، تقیه، محمدرضا، کاکائی، هاشم. (۱۴۰۲). «توکل»، «صدق» و «یقین» در قرآن و روایات و بررسی آن‌ها از منظر منازل السائرین و مناقب الصوفیه، *عرفان پژوهی در ادبیات*، (۳)، ۲، ۶۳-۹۵.



Mysticism in Persian Literature is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial ۴.۰ International License.