

Islamic Denominations

Vol. 10, No. 20, March 2024, 387-412

(DOI) 10.22034/JID.2023.126190.1551

Rereading Ali Safaee Haeri's Account of the Stages of Spiritual Wayfaring: A Comparison with the Teachings of Practical Mysticism¹

Mohammad Hossein Sheikh-Shoae²

Ali Fazli³

Mohammad Mahdi Alimoradi⁴

(Received on: 2022-5-22; Accepted on: 2022-8-22)

Abstract

Stages of spiritual journeying have been the focus of attention in various mystical perspectives. Some contemporary scholars have also referred to these stages using various terms. This research employs the descriptive-analytic method to examine Ali Safaee Haeri's account of the stages of spiritual wayfaring. It delineates a coherent chain of the stages of spiritual journeying based on his works and considers their corresponding elements within mystical doctrines. This study demonstrates that, according to Safaee, the stages of spiritual wayfaring begin with knowledge grounded in remembrance, contemplation, and reasoning, which facilitate the individual's inner emancipation from habits and biases, leading to the blossoming of love and faith in one's heart. Love and faith subsequently translate into action, manifested in three dimensions: remembrance of God, obedience to God, and gratitude toward God. Finally, the wayfarer should cultivate humility by navigating through afflictions (*ibtilā'*), helplessness (*iḍṭirār*), and seeking recourse (*i'tiṣām*). Each of these stages aligns with the teachings of practical mysticism, illustrating that Safaee's perspective on spiritual wayfaring harmonizes with the teachings of practical mysticism and offers significant explanatory power.

Keywords: practical mysticism, spiritual wayfaring, mystical teachings, Ali Safaee Haeri, Ayn Sad.

1. This article is derived from Mohammad Hossein Sheikh-Shoae, "Rereading Ali Safaee Haeri's Account of Spiritual Wayfaring," PhD diss., University of Religions and Denominations, Qom, Iran, 2022.

2. PhD student, Islamic Mysticism, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (corresponding author). Email: mh.shoae@urd.ac.ir

3. Assistant professor and chair of the Department of Mysticism, Research Institute for Islamic Culture and Thought, Qom, Iran. Email: a.fazli@iict.ac.ir

4. Associate professor, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Mysticism, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. Email: alim@urd.ac.ir

بازخوانی مراحل سلوک معنوی از دیدگاه علی صفایی حائری و مقایسه عناصر آن با آموزه‌های عرفان عملی^۱

محمدحسین شیخ شجاعی^۲

علی فضل‌ی^۳

محمد مهدی علیمردی^۴

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۵/۳۱]

چکیده

مراحل سلوک معنوی همواره در نگرش‌های عرفانی مختلف مورد توجه بوده است. در نگاه برخی صاحب‌نظران معاصر نیز به این مراحل با تعبیرهای مختلف اشاره شده است. در این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی به دیدگاه علی صفایی حائری درباره مراحل سلوک معنوی پرداخته شده است و ضمن استخراج سلسله‌ای منسجم از مراحل سلوک معنوی بر اساس آثار وی، عناصر متناظر با اجزای آن در آموزه‌های عرفانی مورد توجه قرار گرفته است. این بررسی نشان می‌دهد مراحل سلوک در نگاه صفایی، با شناختی که از تذکر، تفکر و تعقل بیرون می‌آید شروع می‌شود و زمینه آزادی درونی فرد را از عادت‌ها و تعصب‌ها فراهم می‌کند تا بر اساس آن، عشق و ایمان در قلب فرد شکوفا شود. این عشق و ایمان به عمل می‌انجامد و در سه بُعد ذکر، اطاعت و شکر خود را نشان می‌دهد. سرانجام سالک باید اخبات را با عبور از مسیر ابتلا، اضطراب و اعتصام در خویش محقق کند. هر کدام از مراحل این سیر با آموزه‌های عرفان عملی هماهنگ است و نشان می‌دهد که نگرش صفایی به سلوک معنوی، همراهی‌های متعدد و ظرفیت‌های تبیینی زیادی را در نسبت با آموزه‌های عرفان عملی دارد.

کلیدواژه‌ها: عرفان عملی، سلوک معنوی، آموزه‌های عرفان، علی صفایی حائری، عین صاد.

۱. این مقاله برگرفته از: محمدحسین شیخ شجاعی، «بازخوانی سلوک معنوی از دیدگاه علی صفایی حائری» رساله دکتری،

استاد راهنما: علی فضل‌ی، دانشکده عرفان اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران، ۱۴۰۱، است.

۲. دانشجوی دکتری عرفان اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول) mh.shoae@urd.ac.ir

۳. استادیار و مدیر گروه عرفان، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران a.fazli@iict.ac.ir

۴. دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده عرفان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران alim@urd.ac.ir

مقدمه

در بیشتر نظام‌های عرفانی در دین‌های مختلف، برنامه سلوکی اهمیت دارد و در متون مربوط مطالب بسیاری درباره چگونگی طی مسیر به سوی اهداف بیان شده است که شمارش مراحل برای سلوک عرفانی از جمله این مطالب است. در عرفان اسلامی، طرح‌های مختلفی در این باره وجود دارد؛ از مرحله بندی اسفار اربعه و مراحل هفت‌گانه عطار و مقامات هفده‌تایی سراج طوسی و بیست و پنج‌تایی کلاباذی گرفته تا مراتب صدگانه خواجه عبدالله انصاری و هزار مرحله‌ای روزبهان بقلی. نکته مهم اینکه عارفان نیز دل سپردن به این راه را بدون داشتن آگاهی کافی از چگونگی آن، مخاطره‌آمیز می‌دانند و بر سالک واجب می‌دانند قبل از عمل به آفت‌های آن آگاهی داشته باشد و به شناخت «طریق»، قبل از سلوک دست یافته باشد (محاسبی، ۱۴۲۸: ص ۴۸). اهل معرفت اگرچه از قله‌ها سخن گفته‌اند، از راه رسیدن به آنها نیز غافل نبوده‌اند و اتفاقاً درباره پیچ‌وخم‌های حرکت و آفت‌ها و آداب آن، گنجینه‌پرایی از توصیف‌ها و توصیه‌های عملی بر جای گذاشته‌اند؛ هرچند به تعبیر خود ایشان، دامنه سخن در روش‌ها و برنامه‌ها و کیفیت این راه بسیار وسیع است و «اهل سلوک را چندان مقامات و روش است که ممکن نبود با حصر و عدّ آوردن» (همدانی، ۱۳۴۱: ص ۳۵۱). در ادبیات متفکران و عارفان معاصر، برنامه‌های سلوکی برای زیست معنوی افراد با تعبیرهای مختلفی مورد اشاره قرار گرفته است. یکی از این متفکران که با وجود نفوذ اجتماعی آثارش، دیدگاه او کمتر بررسی شده است، علی صفایی حائری است. دیدگاه وی درباره برنامه مسئله سلوک معنوی با این عنوان و به طور منسجم در جایی از آثار او نیامده است و دریافت آن مستلزم بررسی مجموعه‌ای از گفته‌های او و بیرون کشیدن منظومه‌ای منسجم از مفاهیم و مسائل است. افزون بر این، مقایسه این دیدگاه با سنت عرفانی و گفتارهای عارفان مسلمان به روشن‌تر شدن اصل آن و نیز تمایزها و اشتراک‌های این دو دیدگاه کمک می‌کند. این پژوهش با همین هدف انجام شده است.

بررسی دیدگاه صفایی درباره سلوک معنوی، فاقد پیشینه پژوهشی مستقیم است. برخی از مقالاتی که به بررسی اندیشه‌های او پرداخته‌اند، بر دیدگاه تربیت‌تمرکز دارند؛ مانند «مبانی انسان‌شناختی در اندیشه‌های علی صفایی حائری و اصول تربیتی ناظر بر آن» نوشته محمدرضا شرفی و دیگران. مهم‌ترین اثری که کوشیده است نمایی کلی از اندیشه علی صفایی حائری را در آینه آثار او ارائه دهد، «اندیشه‌های پنهان، نگرش سیستمی به حیات معنوی انسان» نوشته علاءالدین اسکندری است. البته این کتاب از دو جهت با آنچه در این پژوهش دنبال می‌کنیم، تفاوت دارد؛ نخست اینکه حیات معنوی مورد اشاره در آن، در برابر «سلوک معنوی» با تعریف و ویژگی‌هایی که اینجا در نظر داریم، متمایز و ناظر به جریان کلی زندگی انسان است؛ دوم اینکه نوع بررسی نویسنده با وجود اتکا و ارجاع به آرای علی صفایی حائری، در صدد شناسایی این دیدگاه در جایگاه یک طرح منسجم و بازخوانی اجزاء و ابعاد آن نیست. سیدمجید سلمان‌پناه در رندان بلاکش به مقایسه تطبیقی اندیشه‌های عرفانی علی صفایی حائری و حافظ پرداخته است که بر خلاف توقعی که از عنوان برمی‌آید و نگرش عرفانی حافظ را تداعی می‌کند، تنها توضیح خلاصه‌گویی‌های «حافظ» با گسترده‌گویی‌های «صفایی» است و نه بیشتر. برخی از شاگردان وی نیز در آثاری پراکنده به شرح برخی کتاب‌های وی پرداخته‌اند که البته دارای روش پژوهشی مصطلح نبوده‌اند. بنابراین پژوهش پیش‌رو نخستین تلاش روشمند برای پرداختن به دیدگاه مرحوم علی صفایی حائری درباره سلوک معنوی است. البته تلاش‌های مشابهی درباره برخی عارفان معاصر انجام شده است؛ از جمله مقاله «معنویت برای کودکان در عرفان اسلامی با تکیه بر دیدگاه آیت‌الله شاه‌آبادی و امام خمینی»، مقاله «منازل و مقامات سالکان در نظریه سلوکی امام خمینی» و مقاله «شیوه‌های سلوک در عرفان شیعی».

در پژوهش حاضر، دو هدف اصلی یعنی استخراج نظامی منسجم بر اساس آرای صفایی حائری درباره مراحل سلوک معنوی و مقایسه اجزای این طرح با آموزه‌های عرفان عملی،

از این طریق دنبال شده است که ابتدا تلاش می‌شود با بررسی اقوال صفایی و با تکیه بر روابطی که بین پدیده‌های مطرح وجود دارد، در طرحی پیشنهادی نظر ایشان بازگو شود، سپس در تناظر با اجزای طرح مذکور آرا و اقوال عارفان ذکر شود تا در نهایت نسبت هم‌گرایی یا تمایز بین آنها آشکار گردد. بنابراین از آنجا که تمرکز اصلی بر فهم منسجم و ساختارمند دیدگاه صفایی بوده است و به تبع آن به سراغ عرفان عملی رفته‌ایم، از ذکر مفصل و جداگانه دستگاه عرفان عملی و مراحل و عناصر آن به‌ویژه با نظر به اختلاف‌ها و مناقشات جاری در آن خودداری می‌شود. باید توجه داشت مقایسه کامل این دو دیدگاه نیازمند دو فعالیت است؛ اول: پرداختن به همه اجزای دیگر سلوک معنوی از قبیل اهداف و مبانی آن؛ دوم: مقایسه بین دو برنامه به طور کلی و نه فقط عناصر و اجزای آن، که این هر دو از فرصت و مأموریت این مقاله خارج است.

۱. مراحل سلوک معنوی از دیدگاه صفایی

چه برنامه سلوکی منسجمی را می‌توان از دیدگاه صفایی در این باره بیرون کشید و ارائه کرد؟ و نسبت اجزای این طرح با عناصر عرفان عملی چیست؟ برای پاسخ به پرسش نخست، توجه به این نکته ضروری است که صفایی روش‌ها، برنامه‌ها، سلسله مراحل و نظام‌های متعددی را در مناسبت‌ها و عنوان‌های متفاوت بیان کرده است که به نظر می‌رسد هر کدام می‌توانند طرحی ثابت دانسته شوند که مراحل سلوک معنوی را بازگو می‌کنند؛ برای مثال ایمان و اسلام و احسان و اخبات مراحل پیش‌روی انسان‌اند (صفایی، ۱۳۸۹ ب: ص ۲۵). در چهار مرحله حرکت، به ترتیب آگاهی، آزادی، تفکر و تذکر قرار دارند و مراحل نظام اخلاقی اسلام، با تفصیل بیشتر از تفکر و شناخت شروع می‌شوند و به عشق و ایمان، تقوا و عمل، آزادی و زهد، رضا و شکر و صبر می‌رسند و چگونه ساخته شدن «انسان» را نشان می‌دهند (صفایی، ۱۳۸۶ الف: ص ۶۹). از سوی دیگر، تدبیر و توجه و تمرکزها غذای فکر را

می‌سازند و فکر شناختی را پدید می‌آورد که غذای عقل است. عقل با سنجش و مقایسه، غذای دل را می‌رویاند که عشق و احساس است و با اطاعتی که به دنبال دارد، غذای روح را فراهم می‌کند که نزدیک شدن به حق است (قرب) (صفایی، ۱۳۸۴: ص ۸۳). در روش تربیتی، ضرورت آزادی به عشق و سپس شناخت رهنمون می‌شود. در جای دیگر وقتی به سلوک می‌نگریم، باز هم گام نخست معرفت حقیقت است و سپس عشق و عمل و بعد بلا و عجز در کنار هم قرار می‌گیرند و معرفت را و از آنجا عبودیت را و در نتیجه یقین را و سرانجام شهودی را رقم می‌زنند که در تسلیم و تفویض محض نمایان می‌شود (صفایی، ۱۳۸۵ ب: ص ۷۶). شبیه همین مسیر در نقد نظام‌های عرفانی دیگر ترسیم می‌شود که باید مورد توجه قرار گیرد: «ما خواستار عرفانی هستیم که انسان را به شناخت‌هایی از خویش و از هستی و از نقش خود در هستی و از راه عظیم خویش برساند. و همراه این شناخت‌ها، در او احساس‌ها و عشق‌ها و عقیده‌ها را برویاند و بر پایه این شناخت و عشق، او را بسازد و بار نظام‌ها و احکام را بر دوش او بگذارد. و او را نه تنها به عشق و آزادی و قدرت، که به عزت و عبودیت - آزادی از آزادی - و ایمان برساند» (صفایی، ۱۳۸۱: ج ۱، ص ۱۰۸).

چنان‌که مشخص است، از آثار صفایی چارچوب‌های متفاوتی را می‌توان نزدیک به مراحل حرکت معنوی بیرون کشید که البته با وجود تفاوت‌ها، از یک ساختار مشابه پیروی می‌کنند؛ اما نمی‌توان هیچ‌کدام از آنها را به تنهایی جامع همه مراحل و مسائل آنها دانست. برخی از این مرحله‌بندی‌ها را می‌توان در دل الگوی دیگری گنجانند، ضمن اینکه با توجه به اشتراک‌های لفظی و معنوی و نیز ظرافت‌های پنهان در برخی مراحل، می‌توان تفاوت‌ها و تناقض‌های ظاهری را از میان برداشت. در این نوشتار، در جستجوی سلسله‌ای از مراحل منسجم که روش و «برنامه معنویت» را سامان دهد، تلاش می‌شود به ویژه با توجه به «گام‌های عبودیت»^۱ (نک: صفایی، ۱۳۸۵ د)، الگویی ترسیم کرد که همه مراحل و لوازم حرکت معنوی را تا اندازه ممکن توضیح دهد. درباره منطق این ساختار باید یادآور شد سلسله این مراتب

بر اساس ضرورتی شکل گرفته است که در هر مرحله وجود دارد و صفایی به آن اشاره کرده است؛ به این ترتیب که رسیدن به اهداف نهایی، اعتصام و استعانت را می‌طلبد و این به عجز نیاز دارد و عجز بلا را ضروری می‌سازد و رسیدن به این مرحله نیازمند درک عبادت و اطاعت در عمل است و این جز با عشق و ایمان حاصل نمی‌شود و از اینجا تزکیه درونی و قبل از آن شناخت، ضرورت می‌یابد (صفایی، ۱۳۸۵: ص ۸۸).

آنچه بیان شد، توصیف منطق و چرایی ساختار پنج‌گانه در مراحل سلوک است و از این پس به توصیف این برنامه خواهیم پرداخت. چنان‌که خواهد آمد، صفایی برای هر کدام از این مراحل نیز اجزائی را بیان می‌کند که می‌توانند به مثابه فرایند درونی این برنامه در نظر گرفته شوند؛ به این معنا که چگونگی تحقق برنامه سلوکی را در سطحی ملموس تر و جزئی‌تر تشریح می‌کنند. بر اساس منطق ذکر شده، مراحل سلوک معنوی در منظر صفایی به ترتیب شامل شناخت، آزادی، عشق و ایمان، عمل و اخبات می‌شوند. ضمن بیان هر کدام از این مراحل، در هر بحث به آموزه‌های عرفانی مرتبط با آن اشاره خواهیم کرد.

۱-۱. شناخت

در نگاه صفایی، برنامه «سلوک معنوی» از آگاهی آغاز می‌شود (صفایی، ۱۳۸۵: ج: ص ۱۰۹). او معتقد است به جای شور و عشق و احساس باید به فکر و شعور و سنجش و مقایسه تکیه کرد که شناخت انسان را رقم می‌زند تا به بحران‌های درونی گرفتار نشویم (صفایی، ۱۳۸۵: ص ۱۰). مهم‌ترین هدف در این شناخت، شناخت معبود و محبوب برتر است تا به این وسیله انسان به سوی آن حرکت کند (صفایی، ۱۳۸۵: ج: ص ۲۶۰)؛ اما برای این شناخت نهایی، انسان به شناخت خویش نیاز دارد (صفایی، ۱۳۸۵: ج: ص ۲۵۷). وقتی این شناخت‌ها در سطح مطلوبی شکل گرفت، سلوک انسان آغاز می‌شود. شناختی که در نگاه صفایی حرکت را رقم می‌زند، در سنت عرفانی نیز می‌تواند

سرچشمه حرکت دانسته شود. در رجوع به متون عرفانی برخی مانند ابوحفص سهروردی و ابونصر سراج مقامات را از توبه آغاز کرده‌اند و پیداست که در کیفیت توبه، گذرکردن از مرحله شناخت ضروری است و بدون حداقلی در شناخت نمی‌توان به توبه و حرکت امید داشت؛ از این رو اگرچه صفایی «توبه» را یکی از گام‌های حرکت بیان نکرده است، تأکید او بر شناخت و اجزای آن، درحقیقت مقدمه‌ای است که انگیزه و آمادگی توبه را در فرد ایجاد می‌کند و به نظر می‌رسد مقدم شدن یقظه (بیداری) بر توبه در دستگاه خواجه عبدالله انصاری (انصاری، ۱۴۱۷: ص ۳۶) نیز به همین دلیل و با توجه به اهمیت آگاهی اولیه باشد.

برای مقایسه دقیق‌تر دیدگاه صفایی با آموزه‌های عرفان عملی، باید اشاره کرد شناخت در نگاه وی در سه مرحله اصلی خلاصه می‌شود: تزکیه، تفکر و تعقل. تزکیه به معنای آزادی از عادت‌ها، تقلیدها، منافع، غریزه‌ها و تعصب‌هایی است که قطب‌نمای تفکر انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهند و نتیجه شناخت را به سمت همین گرفتاری‌ها و نه به سوی «حق» سوق می‌دهند (صفایی، ۱۳۸۶ الف: ص ۷۴). به نظر می‌رسد عین - صاد «خلوت» را نیز به همین دلیل نخستین گام در مسیر عبودیت می‌داند که شرایط را برای آزادی از شلوغی‌های مزاحم فراهم می‌کند. البته این خلوت به معنای انزوا نیست و حتی در جمع می‌توان آن را فراهم کرد (صفایی، ۱۳۸۵ د: ص ۲۹). در مقام مقایسه، خلوتی را که صوفیه اراده می‌کنند نیز باید زمینه‌ای برای همین آزادی اولیه دانست؛ چنان‌که خلاصه و مقصود اصلی از «خلوت» را «کنترل خواطر» دانسته‌اند (ترمذی، ۱۴۲۲: ص ۴۷۲) و عزلت را کناره‌گیری از ویژگی‌های مذموم و نه دوری از مواطن (قشیری، ۱۳۷۴: ص ۱۸۴). تفکر مرحله دوم در شناخت است که با آن مواد خامی سامان می‌گیرند که در ذهن جمع شده‌اند (صفایی، ۱۳۸۶ الف: ص ۱۵). برخی عارفان تفکر را نخستین

چیزی دانسته‌اند که عارف به آن نیاز دارد (خرگوشی، ۱۴۲۷: ص ۸۲). تفکر برای عارفان مسلمان مهم بوده است و حتی درباره آن به عنوان یک فرایند، سخن گفته‌اند و به پیچیدگی‌های آن به ویژه در ارتباط با مفاهیم دیگر کمابیش اشاره کرده‌اند.^۲ در تناظر با آنچه در بیان صفایی می‌بینیم، در کلام عارفان نیز «چرایی زندگی» یکی از چیزهایی است که باید درباره آن تفکر کرد (محاسبی، ۱۴۲۰: ص ۶۳). در مرحله سوم، عقل با ابزار مقایسه و سنجش بر «کجا» رفتن و «چگونه» رفتن نظارت می‌کند (صفایی، ۱۳۸۱: ج ۱، ص ۲۴؛ صفایی، ۱۳۸۱: ج ۵، ص ۱۳۷؛ صفایی، ۱۳۸۶ الف: ص ۶۹). البته در بیان صوفیه، مفهوم عقل کاربردهایی دارد که هیچ‌کدام دست‌کم به تصریح با آنچه صفایی درباره عقل می‌گوید، یکسان نیستند؛^۳ اما اگر از ظاهر واژگان دست بکشیم، نشانه‌هایی از قوه سنجش و نظارت را در ادبیات صوفیه می‌یابیم؛ از جمله درباره این سخن ابراهیم (ع) که بعد از مشاهده افول ستارگان بر زبان جاری کرد «لَا أَحَبُّ الْأَفْلِينَ» (انعام: ۷۶)، گفته‌اند دلالت می‌کند بر اینکه چیزی را باید به عنوان معبود برگزید که دیدنش و دانستنش همیشگی باشد و هرگز از بین نرود (اصبهانی، [بی‌تا]: ج ۱۰، ص ۲۶۵). آنچه ابراهیم (ع) به زبان آورد، در حقیقت مقایسه‌ای میان معبودهایی است که به هر حال عده‌ای را به خود مشغول داشته‌اند و این همان کاری است که صفایی به قوه «عقل» نسبت می‌دهد (صفایی، ۱۳۸۱: ج ۱، ص ۲۳). جالب‌تر نکته‌ای است که در نگاه صفایی نقش کلیدی دارد و ابن عربی به آن توجه می‌کند؛ یعنی مقایسه‌ای که ابراهیم (ع) بر اساس جایگاه بلند انسان انجام داده است؛ در نتیجه عزت نفس و بزرگی جایگاه انسانی‌اش مانع از آن می‌شود که به عبادت چیزی روی بیاورد که خودش فقیر و محتاج است (ابن عربی، [بی‌تا]: ج ۴، ص ۱۷۲). با تکمیل این فرایند و پس از مقایسه معبودها و رسیدن به معبود برتر، زمینه آزادی در انسان فراهم می‌شود.

۱-۲. آزادی

مرحله دوم آزادی است. وقتی انسان با نیروی تعقل، آنچه را در او مؤثر بوده است، سنجید و ناچیزی آن را نمایان دید، از تأثیر آن پاک می‌شود و به مرحله تازه‌ای از «آزادی» می‌رسد (صفایی، ۱۳۸۴: ص ۱۰۹). تفاوت این آزادی با تزکیه‌ای که در مراحل شناخت ذکر شد، در نسبتی است که با قبل و بعد از خود، یعنی شاخت و عشق دارد؛ به‌ویژه اینکه این آزادی بر شناخت استوار است و به همین دلیل به آموزش نیاز دارد؛ همان‌طور که رسولان الهی با تعلیم بشر و نشان دادن برخی حقایق و انتقال برخی شناخت‌ها، رهایی از حقارت‌ها و محدودیت‌ها را نشانه رفته بودند (صفایی، ۱۳۸۵: ص ۶۳). آزادی‌ای که با شناخت به دست آمده است، زمینه ضروری مراحل بعدی است.

جلوه‌های آزادی درونی را در برخی گفتارهای عارفان نیز می‌توان دید، به‌ویژه در معنای تفرید و تجرید (کلابادی، ۱۹۳۳: ص ۸۱). خلاصه این دو مقام آن است که در تجرید، چیزی را مالک نیستی و در تفرید، چیزی مالک تو نیست (و فقط بنده خدایی). اگر این آزادی درونی را معادل یا مقارن «طهارت قلب» و «تهذیب نفس» و مفاهیم مشابه آن بدانیم، دلالت‌های بی‌شماری را از اهل معرفت در برابر اهمیت و ضرورت آن دریافت خواهیم کرد؛ برای مثال گفته شده است «قلبی که به عنوان ظرف ظهور یقین، با آزاد شدن از تعلقات و رهایی از اشتغال به شهوات صیقل یافته است، امور آخرت و ملکوت و آسمان‌ها و عرش را بازتاب می‌دهد و قابل مشاهده می‌سازد» (ترمذی، ۱۴۱۳: ص ۳۵)؛ به همین دلیل اساساً وسیله سیر الی الله، پاکی و طهارت قلب است نه عمل (ترمذی، ۱۴۲۶: ص ۴۶). صوفیه با این نگاه، حقیقت زهد را از بین رفتن تعلقات قلبی می‌دانند و نه نداشتن امکانات مادی: «از بهر آنکه امامان در زهد انبیاء‌اند و ملک همه دنیا سلیمان را بود» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ج ۳، ص ۱۲۲۰). از سوی دیگر رابطه زهد و عقل (ترتیب زهد بر عقل) که با تصریح بیشتر نیز

بیان شده است،^۴ با توجه به مسیری که صفایی ترسیم می‌کند (از عقل به آزادی)، قابل توجه و نشان‌دهنده هماهنگی این دو دیدگاه در این باره است. این آزادی درونی، زمینه تحقق مرحله بعد یعنی عشق و ایمان است.

۳-۱. عشق و ایمان

با آزادی که البته برآمده از شناخت است، انسان آماده ایمان و عشق می‌شود. در واقع تحول شناخت، ناچار تأثیر عمیقی بر احساس دارد (صفایی، ۱۳۸۵ ب: ص ۷۷) و هر شناختی ناچار احساسی می‌آفریند که در مورد خوبی‌ها، عشق و در مورد بدی‌ها، نفرت است. عقیده، در واقع همین عشق و نفرت است (صفایی، ۱۳۸۵ د: ص ۱۰). صفایی ایمان را حد قلبی مذهب و «جهت» می‌داند که در عشق و نفرت انسان وجود دارد (صفایی، ۱۳۸۵ د: ص ۹۰؛ صفایی، ۱۳۸۶ الف: ص ۶۷). بر این اساس ایمان چیزی نیست جز عشق به کسی که عالی‌تر از ماست (صفایی، ۱۳۸۸: ص ۵۰) و هر کدام از اعضا و جوارح ما که از این گرایش و عشق بهره برده‌اند، به ایمان می‌رسند؛ تا آنجا که «روح‌الایمان» در تمامی وجود انسان سایه می‌گستراند (صفایی، ۱۳۸۵ د: ص ۹۱). به این ترتیب سلوک معنوی انسان با عشق به یکی از مهم‌ترین مراحلش می‌رسد و با عشق که باطن ایمان به خداوند است، همراه می‌شود. یگانگی عشق و ایمان اگرچه در عرفان مورد تصریح نبوده است، برخی نسبت میان این دو را به گونه‌ای ترسیم کرده‌اند که از مقارنت آنها حکایت دارد؛ چنان‌که برای مثال عین‌القضات وحدت حاکم بر عشق را حاکی از تقابل آن با کفر و شرک می‌داند: «عشق همه را نیست کند و یکی بجا دارد این سخن اتقیا و جمله عاقلان است و همه عاشقان برین اند و کفر و بت پرستی و شرک با عشق چون جمع شود؟» (همدانی، ۱۳۴۱: ص ۴۰۹). از این شعر ابن عربی «ادین بدین الحبّ ائی توجهت/ رکائبه فالحب دینی و ایمانی» (ابن عربی، ۱۴۲۰:

ص ۳۲)؛ نیز می‌توان چنین برداشتی کرد و اشعار دیگری از این قبیل را بیان کرد: «در جان چو سوز عشق نباشد کجا برد / مشکات دل ز شعله مصباح دین ضیا» (حلاج، ۲۰۰۲: ص ۳). در رابطه عشق و معرفت نیز نشانه‌هایی از این همراهی وجود دارد: «این محبت هم نتیجه دانش است / کی گزافه بر چنین تختی نشست» (مولوی، ۱۳۷۳: ص ۲۱۷). بنابراین یگانگی مذکور بی سابقه در ادبیات عرفان نیست.

مسئله دیگر، رابطه عقل عاشق با عشق اوست. مشهور چنین است (و عین - صاد نیز به آن اشاره می‌کند) که در ادبیات عرفانی، عقل و عشق بایکدیگر سرناسازگاری دارند؛ اما چند نکته را در این باره باید در نظر داشت؛ نخست: باید میان مراتب و معانی مختلف عقل تفاوت قائل شد و این انکار را به عقل جزء نگر نسبت داد: «عقل جزوی عشق را منکر بود / گرچه بنماید که صاحب سر بود» (مولوی، ۱۳۷۳: ص ۸۲). دوم: در ادبیات عارفان نیز عشق عاشق را با عقل خود او سنجش و ارزش‌گذاری می‌کنند و آن را بر فراز عقل‌های بی‌خبر می‌نشانند؛ آنچنان‌که بی‌عشق، در واقع مجنون‌تر از عاشق است (همدانی، ۱۳۴۱: ص ۹۸). سوم: مقایسه‌ای که میان عشق‌ها شده است؛ کاری که در واقع از سوی قوه عقل انجام می‌شود:

ز آنکه عشق مردگان پاینده نیست / ز آنکه مرده سوی ما آینده نیست

عشق آن زنده‌گزين کاو باقی است / کز شراب جان فزایت ساقی است (مولوی، ۱۳۷۳: ص ۱۱). بنابراین عشق به باطن و مغز سلوک تبدیل می‌شود و از اینجا به بعد آن را پیش می‌برد؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت سلوک بر پایه این عشق استوار می‌شود و بدون آن طی مراحل بعد امکان‌پذیر نیست. اما در مقایسه دیدگاه صفایی با عرفان عملی به این نکته باید توجه کرد که عشق مورد اشاره در اینجا یکی از مراحل سلوک، غیر از عشق از سوی خداوند است؛ البته صفایی در جای خود به عاشق بودن خداوند اشاره می‌کند و از این رو با ادبیات عرفانی همراه است. نکته دیگر اینکه صفایی عشق را نه یکی از راه‌های سلوک، بلکه مسیر

همگانی سلوک مطرح کرده است. این نکته را باید افزود که شاید بتوان خود عشق را در مراحل شدید آن، یکی از مسیرهایی دانست که برای برخی مایه مراحل دیگری مثل بلا و عجز را هم فراهم می‌کند.

۱-۴. عمل

با شکل گرفتن عشق و ایمان در قلب سالک، «عمل» ضرورت می‌یابد و سالک با اشتیاق به رفتاری متناسب با این عشق روی می‌آورد. این عمل که حالا در زمینی مساعد کاشته می‌شود، باید ویژگی‌هایی داشته باشد تا شکوفا شود و ثمر داشته باشد. بر اساس تأکیدهای صفایی در آثار خود، سه بُعد اصلی را می‌توان در کیفیت عمل برجسته کرد: ذکر، اطاعت و شکر. وقتی عمل این سه ویژگی را داشته باشد، عمل مطلوب دانسته می‌شود.

۱-۴-۱. ذکر

ذکر یادآوری همه دستاوردهای قلبی به‌ویژه در مرحله شناخت است (صفایی، ۱۳۸۵: ص ۹۲)؛ بنابراین با همه مراحل همراه است تا پایه‌های اصیل این حرکت استوار بمانند. با این نگاه، هر چیزی که این کارکرد را داشته باشد و یادآور شناخت و آزادی و عشق سالک باشد، ذکر است. این ذکر ممکن است در نماز یا در خود رسول یا در قرآن صورت یابد و محتوای آن می‌تواند نعمت خدا، خود خدا، عباد صالح و روح‌های راه‌رفته یا نشانه‌های خدا باشد (صفایی، ۱۳۸۵: ج: ص ۱۸۹). این ویژگی در ذکر آن را از عادت رفتاری ظاهری به تأثیر قلبی تبدیل می‌کند و اگر به ادبیات عرفانی نیز رجوع کنیم، اولین نکته در ذکر، اهمیت تأثیر قلبی ذکر است (محاسبی، ۱۴۲۱: ص ۷۵)؛ به همین دلیل هرچه در قلب نفوذ بیشتری داشته باشد، پاداش و پیامدهای آن عظیم‌تر است (سراج، ۱۹۱۴: ص ۲۱۹).

همچنین اینکه ذکر را حقیقتی فراتر از ذکر زبانی می‌دانند (تستری، ۱۴۲۳: ص ۷۰) و آن را از سویی به ایمان و شکر (رازی، ۱۴۲۳: ص ۱۲۳) مرتبط می‌دانند و از سوی دیگر به اطاعت و عبودیت (میبدی، ۱۳۷۱: ج ۱، ص ۴۱۴)، با تصویر ارائه شده صفایی از شکر هماهنگ است؛ بر این اساس می‌توان گفت در عرفان عملی نیز ذکر نوعی یادآوری ای است که می‌تواند در هر کاری تجلی کند.

۲-۴-۱. اطاعت

در نگاه صفایی رفتارها و تلاش‌های ما «سبیل»‌هایی هستند که به اندازه هماهنگی با صراط مستقیم یعنی اطاعت محض از خداوند ارزش می‌یابند (صفایی، ۱۳۸۵ ه: ج ۱، ص ۳۱۱) و شکل و مقدار خود اعمال مهم نیستند. «اطاعت» حق در جایگاه ملاکی اساسی، در فضای عرفان اسلامی نیز به شدت پررنگ است؛ چنان‌که آغاز این راه را توبه از معصیت خدا دانسته‌اند (کاشانی، [بی تا]: ص ۳۶۶) و بر مراقبت از رابطه مولا و عبد، یعنی اطاعت محض تأکید دارند؛ آنچنان‌که به نظر می‌رسد نفس اطاعت در امر و نهی است که دارای اهمیت است و نه صلاح و فساد که در پشت آن نهفته است: چون کریمی گوید آتش در آ / اندر آ زود و مگو سوزد مرا (مولوی، ۱۳۷۳: ص ۴۲۵). البته نوآوری‌هایی که صفایی در طرح معیارهای فهم امر و نهی دارد، دست‌کم به شکلی نظام‌مند در عرفان اسلامی مطرح نشده است و عمده نگاه‌ها در تشخیص خواست مولا، بر شریعت متمرکز است.

۳-۴-۱. شکر

ویژگی سوم، مصداق «شکر» بودن عمل است. می‌توان آن را قاعده‌ای نام برد که «سلوک معنوی» را در مرحله عمل، با وجود پیچیدگی‌ها و ابهام‌های راه ممکن می‌سازد؛ به این

ترتیب که شکر را به معنای «عمل به دانسته‌ها» برای حرکت سالک، کافی و ضروری می‌داند. به عبارت دیگر، شکر منشی فراگیر در «عمل» و رفتار است؛ اینکه «آنچه را می‌فهمیم، به کار ببندیم» (صفایی، ۱۳۸۹ الف: ص ۷۹). بر همین اساس نزدیکی انسان به خداوند، در گرو «شکر» و کفر او در برابر حقیقت دانسته می‌شود (صفایی، ۱۳۸۵ ه: ج ۱، ص ۱۶۶). در نگاه عارفان نیز به این نگرش تصریح شده است؛ چنان‌که شکر بدنی، عمل به اقتضای «وفا» و «خدمت» در برابر حضرت حق دانسته شده است (قشیری، ۱۳۷۴: ص ۲۷۶) و برخی از اهل تصوف، شکر را معرفت قلبی به نعمت دانسته‌اند (خرگوشی، ۱۴۲۷: ص ۴۹۰)؛ یعنی همین که چیزی را نعمت بدانند، شکر را به جا آورده‌اند. غزالی ضمن اینکه معرفت قلبی به نعمت بودن داشته‌ها را کمترین حد شکر می‌شمارد، در کنار آن از ضرورت پرهیز از سرکشی و مخالفت در برابر پروردگار سخن می‌گوید (غزالی، ۱۴۱۶: ص ۲۱۵). او در جای دیگر نیز شکر نعمت را به این می‌داند که نعمت او را در مسیر اطاعتش قرار دهیم (غزالی، ۱۳۸۳: ج ۱، ص ۱۹۵). بنابراین می‌توان همسویی را در این دو دیدگاه، هرچند با ادبیات متفاوت مشاهده کرد که شکر یک منش است و از نسبتی بین رفتار ما و حقایق حکایت می‌کند.

۱-۵. اخبات

«اخبات» منزل نهایی در برنامه سلوکی صفایی است و آنچه را ممکن است بعد از آن شمرده شود، می‌توان از عوارض و نتایج اخبات دانست. صفایی در شرح اخبات، به نارسایی استدلال و اشراق و عرفان و شریعت و طریقت اشاره می‌کند که به تنهایی جز خستگی و غرور و نخوت و نمایش، نتیجه‌ای ندارد (صفایی، ۱۳۸۵ د: ص ۱۴۷)، بلکه مطلوب خداوند از طاعت و عصیان، اخبات و انکسار است. بر این اساس نه با طاعت‌ها می‌توان متوقع و مغرور بود و نه در عصیان‌ها ناامید (صفایی، ۱۳۸۹ ب: ص ۵۰)، بلکه حتی با گناهان،

انتظار اجر می‌رود (صفایی، ۱۳۸۹ ب: ص ۲۵). به این ترتیب، اخبات پس از ایمان و اسلام و تقوا، حتی فراتر از احسان، انسان را به رحمت حق متصل می‌کند (صفایی، ۱۳۸۹ ب: ص ۲۵). اگر به آموزه‌های عرفان عملی نیز مراجعه کنیم، این جایگاه مهم را در اخبات می‌یابیم. ابوطالب مکی اخبات را بهترین لباس و مصداق صبغة الله برای عارفین معرفی می‌کند (مکی، ۱۴۲۴: ج ۱، ص ۲۱۵). درباره جایگاه و اهمیت اخبات در برابر مقامات و منازل دیگر اقوال متفاوتی وجود دارد؛ اما نکته مهم تفاوت در مراتب اخبات است؛ چنان‌که به «إخبات العوام، إخبات المتوسطين، إخبات الخواص و إخبات البالغين» (کاشانی، ۱۴۲۶: ج ۱، ص ۲۷) اشاره کرده‌اند و گفته‌اند: «اول آنها تواضع و خشوع است و آخر آنها انجذاب و اشتیاق است» (راز شیرازی، ۱۳۶۳: ج ۱، ص ۴۰) و سراج ظاهراً ناظر به مراتب بالای اخبات، آن را فراتر از همه مقاصد تصوف، در کنار محبت و تعلق به حضرت حق می‌شمارد (قشیری، ۲۰۰۸: ص ۱۲). همچنین برخی شارحان فصوص، اخبات در کلام ابن عربی (ابن عربی، ۱۹۴۶: ج ۱، ص ۷۲) را به مراتب تجلی و توحید در افعال و اسماء گره زده‌اند (خوارزمی، ۱۳۷۹: ص ۲۷۶) که ناظر به مراتب نهایی سلوک عرفان است. ما با توجه به توضیح‌هایی که صفایی درباره اخبات داده است و نیز مراحل که در مسیر عبودیت برمی‌شمرد، اخبات را در سه مرحله ابتلا، اضطراب و اعتصام بررسی می‌کنیم و درحقیقت به ترسیم فرایندی برای شکل‌گیری اخبات دست می‌یابیم. در این سه مرحله، هماهنگی‌های بیشتری را بین دیدگاه صفایی و عرفان عملی مشاهده خواهیم کرد.

۱-۵-۱. ابتلا

گام نخست و ضروری، دچار شدن به بلاهاست. ابتلا از دید صفایی همان کاری است که باغبان برای آماده‌کردن زمین انجام می‌دهد (صفایی، ۱۳۸۵: ص ۱۱۱)؛ از این رو رکن اصلی سلوک است (صفایی، ۱۳۸۹ الف: ص ۸۳). بلاها و فشارها همان طور که متناسب

با افراد و موقعیت‌های متفاوت تنوع می‌گیرند، در مقداری هم متناسب با درجات معرفت و یقین متفاوت‌اند (صفایی، ۱۳۸۹ الف: ص ۹۶) و برای آنهایی که آماده‌ترند، شدیدتر و برنده‌تر خواهند بود (صفایی، ۱۳۸۵ د: ص ۱۲۲). صفایی حالت‌ها و واکنش‌های مختلف در برابر بلا را در سه دسته قرار می‌دهد؛ برخی سرکش‌اند، برخی صبر می‌کنند و برخی شکر (صفایی، ۱۳۸۵ د: ص ۱۱۸).

اهمیت ابتلا و تناسب آن با حال سالک و واکنش‌های متفاوت افراد، نکاتی است که در نوشته‌های عارفان مسلمان نیز مورد توجه بوده است؛ چنان‌که مستملی در فروع‌الاصول حاشیه‌ها را طریق حق می‌خواند. تفصیل همین کلام موجز، در جای خود می‌تواند جایگاه بلا را در سلوک عرفانی مشخص کند. همچنین عارفان مقدار بلا را به قدر ایمان و معرفت و یقین افراد می‌دانند (محاسبی، ۱۹۸۶: ص ۳۰۹) و وجوه متفاوت بلا را بر اساس وضعیت و درجه معنوی افراد مورد توجه قرار داده‌اند و کسی را از آن استثنا نکرده‌اند.^۵ البته در فضای خاص عرفان اسلامی که طریق محبت است، این بلا ممکن است از این جنس باشد: «با جز دوست آرام نه و رسیدن به دوست روی نه؛ و هیچ بلا از این عظیم‌تر نباشد» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ج ۴، ص ۱۴۴۴). واکنش‌ها نیز همان تفاوت را دارد: برخی آرام و قرار ندارند: «بنگر اندر نخودی در دیگ چون/ می‌جهد بالا چو شد ز آتش زبون؛ که چرا آتش به من در می‌زنی/ چون خریدی چون نگونم می‌کنی» (مولوی، ۱۳۷۳: ص ۴۶۳) و برخی در برابر بلا، صبر پیشه می‌کنند (محاسبی، ۱۹۸۶: ص ۱۳۱) و از این فراتر، برخی نه تنها صبر می‌کنند، بلکه در سختی‌ها شکرگزارند (انصاری، ۱۴۱۷: ص ۷۲).

۲-۵-۱. عجز و اضطرار

نتیجه بلا، عجز است. انسان با بلا، خود را اساساً ناتوان از آن می‌بیند که کاستی‌ها را خودش جبران کند و از عملش بهره‌بردار (صفایی، ۱۳۸۶ ب: ص ۲۱۶)؛ بنابراین همواره خوبی‌های

عمل خود را کم و بدی‌های آن را زیاد می‌داند (صفایی، ۱۳۸۹ ب: ص ۷۷ تا ۸۰). عجز، شرط ادامه مسیر است (صفایی، ۱۳۸۹ الف: ص ۷۴) و سالک باید هم در معرفت و هم در قرب، به احساس عجز برسد تا همه چیز را از او بخواهد (صفایی، ۱۳۸۴: ص ۱۰۷). در دیدگاه اهل تصوف نیز سالک، هم اعمال خود را کم می‌داند (محاسبی، ۱۹۸۶: ص ۳۰۷) و هم در معرفت احساس عجز می‌کند (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ج ۲، ص ۸۳۳). با احساس عجز، راه برای اعتصام باز می‌شود و بنده «چون این عجز خویش بیند، به وی سپارد» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ج ۲، ص ۸۹۴). درحقیقت غفلتی که سبب می‌شود انسان خود را صاحب توانایی و به تعبیر صوفیه «مالک امر خویش» بداند، با بلاز بین می‌رود و جای آن را درک عجز می‌گیرد تا بر اساس آن به خداوند پناه آورد (محاسبی، ۱۴۲۱: ص ۹۳)؛ چنان‌که پیداست، در منطق اهل تصوف نیز بلازمینه‌ای برای عجز و سپس اعتصام است.

۳-۵-۱. اعتصام و تفویض

سالک با درک اضطرار، ناگزیر به اعتصام روی می‌آورد و همه امور خود را به خداوند می‌سپارد: «مؤمن باگذشتن از گذرگاه ابتلا و اضطرار، موفق می‌شود از دل تنهایی و غربت سنگین خویش، به توحید راه بگشاید» (صفایی، ۱۳۸۵ ه: ج ۱، ص ۳۸۰). صفایی معتقد است اعتصام سبب می‌شود حتی «در متن شطح و در اوج استغراق عاجز، جز فتوحات حق و رسیدن به حق حق، هیچ چیز، نه "جبه" ای و نه "من"ی در میان نباشد» (صفایی، ۱۳۸۶ ب: ص ۱۹۲). این حالت، حقیقت توکل را دربر دارد که نه بی‌توجهی به وسیله‌ها، بلکه تکیه نکردن به آنهاست (صفایی، ۱۳۸۵ د: ص ۱۴۱). انسان در این حالت نه بر فکر و عقل، نه بر عشق و ایمان، نه بر عمل و اطاعت، بلکه تنها بر خداوند و توجه او تکیه می‌کند و بس.

در سنت عرفانی نیز مسیر حرکت سالک تا اعتصام و توکل و تفویض ادامه دارد. عارفان حتی شناخت خود را از این رو مقدمه توحید دانسته‌اند که در شناخت خویش به عجز و ضعف

خویش می‌نگریم و به شناخت بزرگی و قدرت خداوند منتقل می‌شویم (رازی، ۱۴۲۳: ص ۱۸). از دیدگاه آنان نیز اصل توکل، درک ناداری و بیچارگی است (سراج، ۱۹۱۴: ص ۵۲) و توکل به خداوند وقتی واقعاً جریان می‌یابد که امید به هر چیز دیگری غیر خداوند از میان رفته باشد (محاسبی، ۱۴۲۸: ص ۱۴۱). در تفویض نیز همین معنا با گستره بیشتری وجود دارد. خواجه عبدالله در این باره توضیح می‌دهد که درجه اول تفویض، ندیدن هیچ‌توان و استطاعتی برای خود قبل از عمل است و درجه دوم، درک اضطرار و نفی همه علت‌ها. درجه سوم، شهود این حقیقت است که تنها خداوند صاحب حرکت و سکون و قبض و بسط و تحول در احوال است (انصاری، ۱۴۱۷: ص ۶۶). این نکته نیز قابل توجه است خواجه عبدالله که اعتصام را به فراتر رفتن از همه توهم‌ها معنا می‌کند، در شرح درجات آن، مراتب انفصال و اتصال سالک را بیان می‌کند و در وجوه انفصال، به انفصال از دو عالم، انفصال از دیدن همین انفصال و در نهایت انفصال از اتصال اشاره می‌کند (انصاری، ۱۴۱۷: ص ۱۳۱). این توصیف را در بیان عارفان معاصر نیز مشاهده می‌کنیم که گفته‌اند ندیدن «انقطاع»، کمال انقطاع مطلوب موحدان ناب است و فرق بین «قطع» و «انقطاع» یا «کمال انقطاع»، همان امتیاز بین مقام «فناء» و «فناء از فناء» به عنوان مایه «بقاء بعد از فناء» و «صحو بعد از محو» است (خمینی، ۱۳۸۳: ص ۱۱). بر این اساس سالک در اوج اعتصام، همه غایات برشمرده شده در عرفان عملی را درک می‌کند؛ از این رو می‌توان آن را در تناظر با دیدگاه صفایی، بستر اخبات در جایگاه منزل نهایی دانست.

نتیجه

۱. در آثار صفایی، مرحله‌بندی‌های متعددی بیان شده است که برای برنامه سلوکی قابل استفاده است؛ اما از مجموع این طرح‌ها و بالحاظ شباهت‌ها و هم‌پوشانی‌ها و مستند به برخی گفته‌های صفایی می‌توان این مراحل را به ترتیب شامل شناخت، آزادی، عشق و ایمان، عمل و اخبات دانست.

۲. طرح صفایی از سلوک معنوی، این ویژگی را دارد عناصری مانند رابطه عشق و عقل را که در عرفان اسلامی مطرح بوده است؛ اما هماهنگی آنها با یکدیگر و با طرح کلی عرفان نیاز به توضیح داشته است، به هماهنگی می‌رساند.
۳. شناخت اولین مرحله از حرکت سالک در دیدگاه صفایی است که هم در کلیت آن و هم در فرایند آن یعنی تزکیه، تفکر و تعقل با برخی آموزه‌های عرفانی در این باره هماهنگی دارد و می‌توان با تحلیل برخی عناصر ظاهراً نامرتبط، برای مثال در مورد «توبه»، به جایگاه و کارکرد شناخت در عرفان عملی دست یافت.
۴. انسان با شناخت، از قید تعلقات معبودهای دیگر آزاد می‌شود. این آزادی که حقیقت زهد را تشکیل می‌دهد، در عرفان عملی نیز سابقه دارد و با عناوینی مثل تفرید و تجرید، تهذیب، زهد و... مورد توجه بوده است.
۵. عشق و ایمان در پیوستگی با هم، نتیجه طبیعی آزادی‌اند و انسانی که به آن آزادی از معبودهای دیگر دست یافته است، عاشقانه به معبود برتر ایمان می‌آورد. در عرفان اسلامی هم ردپای یگانگی و هم اهمیت و کارکرد عشق را می‌توان دریافت؛ حتی در نسبت با عقل با تفصیلی که عارفان ذکر کرده‌اند، هماهنگی با رویکرد صفایی مشهود است.
۶. نمود عشق و ایمان در عمل مشاهده‌شدنی است و عمل باید مبتنی بر عشق و ایمان باشد؛ اما عملی که هم ذکر باشد، هم اطاعت و هم شکر. این سه ویژگی به عمل سلوکی هویت می‌دهند؛ همچنان که در سنت عرفانی بر این سه تأکید شده است.
۷. قله سلوک، اخبات است و می‌توان برای آن فرایندی شامل ابتلا، اضطرار و اعتصام در نظر گرفت. در مقایسه با آموزه‌های عرفانی، هم خود اخبات و مراتب بالای آن می‌تواند در تناظر با دیدگاه صفایی جای بگیرند و هم توصیف‌هایی که از منازل نهایی شده است با اخبات هماهنگی دارند. افزون بر این، فرایند سه‌گانه آن نیز در ادبیات صوفیانه سابقه مند است.

پی‌نوشت‌ها

۱. گام‌های عبودیت عبارت‌اند از: ۱. خلوت و توجه؛ ۲. فکر و شناخت معبودها؛ ۳. عقل و سنجش؛ ۴. انتخاب؛ ۵. عشق و ایمان؛ ۶. جهاد و مبارزه؛ ۷. بلا و ضربه‌ها؛ ۸. عجز و اضطراب؛ ۹. اعتصام و استعانت. به نظر نگارنده، طرح ارائه‌شده شامل همه این موارد و دربردارنده انسجام بیشتری است؛ برای مثال انتخاب در ایمان گنجانده شده است و جهاد در جایگاه وجه عملی حرکت در نظر گرفته شده است.
۲. برای نمونه آنجا که تفکر را به اجتماع همت نسبت داده‌اند و عوامل اجتماع همت را بررسی کرده‌اند (نک: محاسبی، ۱۴۲۰: ص ۹۶).
۳. البته تعبیری وجود دارند که ممکن است مشیر به این معنا دانسته شوند؛ برای مثال در این تشبیه مولوی که گفته است: «عقل ایمانی چو شحنه‌ی عادل است/ پاسبان و حاکم شهر دل است؛ همچو گربه باشد او بیدار هوش/ دزد در سوراخ ماند همچو موش»، نظارت عقل جلوه‌گر است (مولوی، ۱۳۷۳: ص ۵۶۷).
۴. برای نمونه: «کل زاهد زده علی قدر معرفته، و معرفته علی قدر عقله» (محاسبی، ۱۴۲۰: ص ۱۵).
۵. درباره فراگیری و تفاوت کارکرد بلا، نک: بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ص ۶۲۵؛ میبیدی، ۱۳۷۱: ج ۴، ص ۳۰؛ بقلی شیرازی، ۲۰۰۸: ج ۳، ص ۱۸۰؛ باخرزی، ۱۳۸۳: ص ۲۷۱؛ سلمی، ۱۳۸۹: ج ۳، ص ۱۸۲.

کتاب‌نامه

قرآن کریم

- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۹۴۶ م)؛ مکحلا ص و صفی؛ قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۴۲۰ ق)؛ ق او شلا ن امجرت ح رشد قلا-علا رئاخذ؛ بیروت: دار الکتب العلمیة.

_____ [بی‌تا]؛ تمیکملا تاحوتفلا؛ بیروت: دار الصادر.

اصبهانی، ابونعیم احمد بن عبدالله [بی تا]؛ عایفصلا تا قبط و عایلولا تمیلح؛ قاهرة: دارام القراء للطباعة و النشر.

انصاری، خواجه عبدالله (۱۴۱۷ ق)؛ نیرناسلا لزانه؛ تهران: دارالعلم.

باخرزی، یحیی (۱۳۸۳ ش)؛ بادلا صوصف و بابجلا دارو؛ تهران: دانشگاه تهران.

بقلی شیرازی، روزبهان (۲۰۰۸ م)؛ نارقلا قناقدی فن ایلا س نارع ریسفت؛ بیروت: دارالکتب العلمیه.

_____ (۱۳۷۴ ش)؛ تایحطشد حرش؛ تهران: طهوری.

ترمذی، حکیم (۱۴۲۲ ق)؛ عایلولا متخ؛ بیروت: مهد الآداب الشرقیه.

_____ (۱۴۱۳ ق)؛ س فنلا بداء؛ قاهره: دارالمصریه اللبنانیه.

_____ (۱۴۲۶ ق)؛ س فنلا تمضایر؛ بیروت: دارالکتب العلمیه.

تستری، سهل بن عبدالله (۱۴۲۳ ق)؛ یرتستلا ریسفت؛ بیروت: دارالکتب العلمیه.

حلاج، حسین بن منصور (۲۰۰۲ م)؛ جلاحلا ن اوید؛ بیروت: دارالکتب العلمیه.

خرگوشی، ابوسعید عبدالملک بن محمد (۱۴۲۷ ق)؛ فوصتلا لوصأی فرارسللا بیذهت؛ بیروت:

دارالکتب العلمیه.

خمینی، سیدروح الله (۱۳۸۳ ش)؛ قلاصلا رس؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

خوارزمی، تاج الدین حسین (۱۳۷۹ ش)؛ مکحلا صوصف حرش؛ قم: بوستان کتاب.

رازی، ابوزکریا یحیی بن معاذ (۱۴۲۳ ق)؛ فوصتلا رهاوج؛ قاهره: مکتبه الآداب.

راز شیرازی، ابوالقاسم (۱۳۶۳ ش)؛ تمعیرشلا حابصم حرش فی فقرعمل راونا ج هانم؛ تهران: خانقاه

احمدی.

سراج طوسی، ابونصر (۱۹۱۴ م)؛ فوصتلا فی عمللا؛ لیدن: مطبعة بریل.

سلمی، ابو عبدالرحمن (۱۳۶۹ ش)؛ یملسلا راتاً عمومجم؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

صفایی حائری، علی (۱۳۸۱ ش)؛ دقذشور؛ ۵ جلد، قم: لیله القدر.

_____ (۱۳۸۴ ش)؛ یذرا ونشب؛ قم: لیله القدر.

- مستملی بخاری، اسماعیل (۱۳۶۳ ش)؛ فوصلتا بهذمه فرعتلا حرشد؛ تهران: اساطیر.
مکی، ابوطالب (۱۴۲۴ ق)؛ بولقلا ملء؛ بیروت: دار الکتب العلمیة.
_____ (۱۴۱۷ ق)؛ بوبحملا نلماعمی فبولقلا توق؛ بیروت: دار الکتب العلمیة.
مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۳ ش)؛ یونعمی ونثم؛ تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
میبدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۷۱ ش)؛ راربلأ اءء و رارسلأ فشک؛ تهران: امیرکبیر.
همدانی، عین‌القضات (۱۳۴۱ ش)؛ تادیهمت؛ تهران: دانشگاه تهران.

References

The Noble Quran.

Anṣārī, Khwāja ‘Abd Allāh al-. 1417 AH. *Manāzil al-sā’irīn*. Tehran: Dār al-‘Ilm.

Bākhārī, Yaḥyā al-. 1383 Sh. *Awrād al-aḥbāb wa-fuṣūṣ al-ādāb*. Tehran: University of Tehran.

Baqī al-Shīrāzī, Rūzbihān al-. 1374 Sh. *Sharḥ shaḥīyyāt*. Tehran: Tahoori.

Baqī al-Shīrāzī, Rūzbihān al-. 2008. *Tafsīr ‘arā’is al-bayān fī ḥaqā’iq al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.

Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad al-. 1383 Sh. *Kīmīyāyi sa’ādāt*. Tehran: Elmi va Farhangī.

Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad al-. 1416 AH. “Minhāj al-‘arīfīn.” In *Majmū‘a rasā’il al-Imām al-Ghazālī*. Beirut: Dār al-Fikr.

Ḥallāj, al-Ḥusayn b. Manṣūr al-. 2002. *Dīwān al-Ḥallāj*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.

Hamadānī, ‘Ayn al-Quḍāt al-. 1341 Sh. *Tamhīdāt*. Tehran: University of Tehran.

Ibn al-‘Arabī, Muḥyī al-Dīn. 1420 AH. *Dhakhā’ir al-a’lāq sharḥ tarjumān al-ashwāq*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.

Ibn al-‘Arabī, Muḥyī al-Dīn. 1946. *Fuṣūṣ al-ḥikam*. Cairo: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyya.

Ibn al-‘Arabī, Muḥyī al-Dīn. n.d. *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Beirut: Dār al-Ṣādir.

Iṣbahānī, Abū Na’īm Aḥmad b. ‘Abd Allāh al-. n.d. *Hilyat al-awliyā’ wa-ṭabaqāt al-asfiyā’*. Cairo: Dār Umm al-Qurā li-l-Ṭibā’ wa-l-Nashr.

- Kalābādihī, Abū Bakr Muḥammad b. Ibrāhīm al-. 1933. *Al-Ta'arruf li-madhhab al-taṣawwuf*. Egypt: Maṭba'at al-Sa'āda.
- Kāshānī, 'Abd al-Razzāq al-. 1426 AH. *Laṭā'if al-a'lām fī ishārāt ahl al-ilhām*. Cairo: Maktabat al-Thiqāfat al-Dīniyya.
- Kāshānī, 'Izz al-Dīn Maḥmūd al-. n.d. *Miṣbāḥ al-hidāya wa-miftāḥ al-kifāya*. Tehran: Homa.
- Khargūshī, Abū Sa'd 'Abd al-Malik b. Muḥammad. 1427 AH. *Tahdhīb al-asrār fī uṣūl al-taṣawwuf*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Khomeini, Sayyid Ruhollah. 1383 Sh. *Sirr al-ṣalāt*. Tehran: Institute for the Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini.
- Khwārazmī, Tāj al-Dīn Ḥusayn al-. 1379 Sh. *Sharḥ fuṣūṣ al-ḥikam*. Qom: Boostan-e Ketab.
- Makkī, Abū Ṭālib al-. 1417 AH. *Qūt al-qulūb fī mu'āmalat al-maḥbūb*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Makkī, Abū Ṭālib al-. 1424 AH. *Ilm al-qulūb*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Mawlawī, Jalāl al-Dīn Muḥammad al-. 1373 Sh. *Mathnawī ma' nawī*. Tehran: Ministry of Islamic Guidance.
- Maybudī, Abū al-Faḍl Rashīd al-Dīn al-. 1371 Sh. *Kashf al-asrār wa-'uddat al-abrār*. Tehran: Amir Kabir.
- Muḥāsibī, Ḥārith b. al-Asad al-. 1420 AH. *Al-Ri'āya li-ḥuqūq Allāh*. Egypt: Dār al-Yaqīn.
- Muḥāsibī, Ḥārith b. al-Asad al-. 1421 AH. "Kitāb al-'aql." In *al-masā'il*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Muḥāsibī, Ḥārith b. al-Asad al-. 1421 AH. *Kitāb al-'aql (al-masā'il)*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Muḥāsibī, Ḥārith b. al-Asad al-. 1428 AH. *Ādāb al-nufūs*. Beirut: Mu'assasat al-Kutub al-Thiqāfiyya.
- Muḥāsibī, Ḥārith b. al-Asad al-. 1986. *Al-Waṣāyā*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Mustamlī al-Bukhārī, Ismā'īl al-. 1363 Sh. *Sharḥ al-ta'arruf li-madhhab al-taṣawwuf*. Tehran: Asatir.
- Qushayrī, Abū al-Qāsim al-. 1374 Sh. *Al-Risālat al-Qushayriyya*. Qom: Bidar Publications.
- Qushayrī, Abū al-Qāsim al-. 2008. *Naḥw al-qulūb*. Cairo: al-Hay'at al-Miṣriyyat al-Āmma li-l-Kitāb.

- Rāz Shīrāzī, Abū al-Qāsim. 1363 Sh. *Manāhij anwār al-ma'rifā fi sharḥ miṣbāḥ al-sharī'a*.
Tehran: Khanghah-e Ahmadi.
- Rāzī, Abū Zakariyyā Yaḥyā b. Ma'ādh al-. 1423 AH. *Jawāhir al-taṣawwuf*. Cairo:
Maktabat al-Ādāb.
- Safāee Haeri, Ali. 1381 Sh. *Ravish-i naqd*. Qom: Laylat al-Qadr.
- Safāee Haeri, Ali. 1384 Sh. *Bishnaw az nay*. Qom: Laylat al-Qadr.
- Safāee Haeri, Ali. 1385a Sh. *Andīshih-yi man*. Qom: Laylat al-Qadr.
- Safāee Haeri, Ali. 1385b Sh. *Insān dar du faṣl*. Qom; Laylat al-Qadr.
- Safāee Haeri, Ali. 1385c Sh. *Ḥarakat*. Qom: Laylat al-Qadr.
- Safāee Haeri, Ali. 1385d Sh. *Ṣirāṭ*. Qom: Laylat al-Qadr.
- Safāee Haeri, Ali. 1385e Sh. *Taḥhīr bā jārī-yi Qur'ān*. Qom: Laylat al-Qadr.
- Safāee Haeri, Ali. 1386a Sh. *Mas'ūliyyat va sāzandigī*. Qom: Laylat al-Qadr.
- Safāee Haeri, Ali. 1386b Sh. *Nāmih-hāyi bulūgh*. Qom: Laylat al-Qadr.
- Safāee Haeri, Ali. 1388 Sh. *Rushd*. Qom: Laylat al-Qadr.
- Safāee Haeri, Ali. 1389a Sh. *Fawz-i sālik*. Qom: Laylat al-Qadr.
- Safāee Haeri, Ali. 1389b Sh. *Ikhbāt*. Qom: Laylat al-Qadr.
- Sirāj al-Tūsī, Abū Naṣr al-. 1914. *Al-Luma' fi al-taṣawwuf*. Leiden: Brill.
- Sullamī, Abū 'Abd al-Raḥmān al-. 1369 Sh. *Majmū'a āthār al-Sullamī*. Tehran: Markaz-e
Nashr-e Daneshgahi.
- Tirmidhī, al-Ḥakīm al-. 1413 AH. *Adab al-naḥs*. Cairo: Dār al-Miṣriyya al-Lubnāniyya.
- Tirmidhī, al-Ḥakīm al-. 1422 AH. *Khatm al-awliyā'*. Beirut: Maḥd al-Ādāb al-Sharqiyya.
- Tirmidhī, al-Ḥakīm al-. 1426 AH. *Riyāḍat al-naḥs*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Tustarī, Sahl b. 'Abd Allāh al-. 1423 AH. *Tafsīr al-Tustarī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.