

حدیث معراج، خاستگاه مقامات عرفانی

علی اصغر گرزین*

مهدی افچنگی**

سیدرضا موسوی***

محمدعلی خالدیان****

◀ چکیده

بعد از توحید، مهم‌ترین مسئله مورد بحث در عرفان، توجه به مراحل و مقامات سیروسلوک برای رسیدن به وصال حضرت حق است. از این‌رو، بحث از چگونگی پیدایش و جایگاه مقامات عرفانی و منازل سیروسلوک و تعداد آن‌ها، اصلی‌ترین مباحثی است که توجه پژوهشگران عرفان را به خود معطوف کرده است. در آثار صوفیه، از قرن سوم به بعد، مسئله «مقامات عرفانی» مطرح شد. از این‌رو، برخی گمان بردند که «مقامات» حاصل تجارب و اندیشه‌های صوفیه و عارفان است که در طول سالیان متمادی شکل گرفته است. برخی، اولین بیانگر «مقامات عرفانی» را امام صادق(ع) می‌دانند. برخی دیگر، آن را در کلام امیرالمؤمنین(ع) و امام سجاده(ع) جستجو می‌کنند. در حالی که نتیجه پژوهش حاضر این است که پس از قرآن کریم، حدیث معراج، نخستین خاستگاه «مقامات عرفانی» است و دیگران هرآنچه گفته‌اند از این سرچشمه نوشیده‌اند. مقامات عرفانی در حدیث معراج عبارت‌اند از: توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل، رضا، تعقل، ذکر، حب و بغض برای خدا، حب دنیا، بیداری در شب، حلال‌جویی و خوش‌اخلاقی.

کلیدواژه‌ها: معراج حضرت محمد(ص)، حدیث معراج، مقامات عرفانی، قرب پروردگار، سیر و سلوک عرفانی.

* گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان/ Ghoorzin3131399@gmail.com

** استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان/ MehdiAfchengi5@yahoo.com

*** استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، نویسنده مسئول/

R3131393@gmail.com

**** استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان/

Pegah.khaledian@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۱/۲۰

تاریخ دریافت: ۹۸/۷/۱۹

۱. مقدمه

پس از توحید، مسئله «مقامات عرفانی»، از جمله مهم‌ترین مباحث در عرفان است. برخی از پژوهشگران درباره منشأ بحث «حالات و مقامات عرفانی»، بر این باورند که «مقامات عرفانی» از سوی صوفیان قرن سوم هجری به بعد مطرح شده و به تدریج کمال یافته و بخش قابل توجهی از آثار صوفیه و عرفان را به خود اختصاص داده است. برخی هم معتقدند که منشأ اولیه «مقامات» را در تعالیم اهل بیت (ع) باید جستجو کرد. امامان شیعه (ع) همواره به عنوان سرآمد و قطب عرفان در میان نحله‌های عرفانی شناخته شده‌اند؛ به‌ویژه امام علی (ع) که پس از پیامبر (ص) ایشان را برترین مرجع معنوی مؤمنان می‌دانند (نصر، ۱۳۸۲: ۱۶۷؛ سیدین، ۱۳۸۷: ۲۱۷).

نزد اهل عرفان مسلم است که بعد از انقطاع نبوت، ولایت منقطع نمی‌شود و متصدی مقام ولایت کلیه و بالآخره ولایتی که «کانت علی قلب محمد»، عترت او می‌باشند و جناب ولایت‌مدار علی بن ابیطالب (ع) را سرسلسله اولیا و سردسته عترت می‌دانند و او به «آدم الاولیا» تعبیر کرده‌اند. اصولاً همه فرق از سلاسل عرفا و متصوفه اسلام، اصول و قواعد خویش را به وساطت باب مدینه علم علی (ع)، از آن حضرت اخذ نموده‌اند و خرقة ارباب عرفان از طرق مختلف به علی (ع) منتهی می‌شود (فرغانی، ۱۳۷۹: ۷۸).

از میان محققان معاصر، لویی ماسینیون به تأثیر امام صادق (ع) بر عارفان به‌ویژه حلاج اشاره کرده است. پل نوپا طرح مقام و احوال در اسلام را از آن امام صادق (ع) دانسته و ضمن رد دیدگاه کسانی که آن را به «ذوالنون مصری» منتسب می‌کنند، بر این عقیده است که «ذوالنون» نیز باید این را از امام صادق (ع) اخذ کرده باشد (نویا، ۱۳۷۳: ۱۴۲-۱۵۶). همچنین ایشان با توجه به تفسیر عرفانی امام صادق (ع) بر قرآن، که بخشی از آن در کتاب حقایق التفسیر ابو عبدالرحمن سلمی (۳۳۰-۴۱۲) آمده، بر این باور است که امام صادق (ع) نخستین بار، در تفسیر باطنی و تأویلی آیات قرآن، درباره مفاهیم عرفان و تصوف اسلامی مانند مقامات و تبیین تجارب صوفیه سخن گفته است (همان: ۱۴۸-۱۵۱). در تفسیر آیه کریمه «تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَ جَعَلَ فِيهَا

سراجاً» (فرقان: ۶۱)، از بروج دوازده‌گانه دل انسان یاد کرده که عبارت‌اند از: «ایمان، معرفت، عقل، یقین، اسلام، احسان، توکل، خوف، رجا، محبت و شوق»، که «سما» را بر دل، و برج‌های دوازده‌گانه آن را بر دوازده مرتبه درونی انسان تطبیق داده است (سُلَمی، ۱۴۲۱: ج ۲، ۶۵ و ۶۶).

ابونصر سراج، بر آن است که امام علی (ع)، اولین فردی است که در باب مقامات سخن گفته است. وی در این باره به روایتی منقول از امام (ع) تمسک جسته و نوشته است: «مردی در پیشگاه امام علی (ع) ایستاد و درباره ایمان از ایشان سؤال کرد. امام پاسخ داد: ایمان بر چهار رکن صبر، یقین، عدل و جهاد استوار است. آنگاه صبر را در ده مقام توصیف فرمود. همچنین هر کدام از مراتب یقین، عدل و جهاد را در ده مقام وصف می‌کند.» سراج سپس اضافه می‌کند: «اگر نسبت این سخن به امام صحیح باشد، پس ایشان اولین کسی است که در احوال و مقامات سخن گفته است» (سراج طوسی، ۱۹۱۴: ۱۲۹—۱۳۱). برخی هم معتقدند که اغلب عارفان سده دوم هجری، به حلقه مکتب امام صادق (ع) و دیگر امامان شیعه (ع) مرتبط بودند (همان: ۱۲؛ نصر، ۱۳۸۲: ۱۷۷؛ نک: عطار نیشابوری، ۱۳۷۶: ۱۰—۱۶، ۷۹۲ و ۷۹۳). بنابراین، ذکر مقامات در تعالیم اهل بیت (ع)، یک واقعیت علمی است که مستندات پرشمار آن را تأیید می‌کند.

اما مدعای این پژوهش این است که خاستگاه مقامات عرفانی، پس از قرآن کریم، حدیث معراج است و این نظریه با دیدگاهی که امامان معصوم (ع) را تجلیگاه مقامات عارفان می‌داند، ناساز نیست؛ چون امامان معصوم (ع) فرموده‌اند هر آنچه گوئیم از چشمه‌سار کلام و اندیشه رسول اعظم (ص) گوئیم. بنابراین، هدف این پژوهش، تبیین خاستگاه «مقامات عرفانی» در حدیث معراج پیامبر (ص) است. روش این پژوهش، توصیفی تحلیلی است. توصیف و تحلیل محتوای حدیث معراج و استخراج مقامات و منازل عرفانی از آن.

۱-۱. پیشینه تحقیق

با بررسی مقالاتی که تاکنون درباره احوال و مقامات عرفانی تدوین شده‌اند، روشن

می‌شود که پژوهش حاضر نو بوده است و در هیچ‌یک از پژوهش‌های عرفانی، «مقامات و مراحل سیروس‌سلوک در حدیث معراج» کار نشده است. مدعای این تحقیق این است که پس از قرآن کریم، حدیث معراج، نخستین خاستگاه «مقامات عرفانی» است و بسیاری از مقاماتی را که در آثار عرفانی پسین آمده، در حدیث معراج به‌وضوح قابل شناسایی است. البته چند مقاله‌ای که از نظر موضوع تا حدودی با پژوهش حاضر نزدیک بود معرفی می‌شود:

— مشهدی نوش‌آبادی در مقاله «نخستین تبیین احوال و مقامات عرفانی در مناجات خَمْسَ عَشْرَه» (۱۳۹۴: ۲۱۵-۲۴۰)، «احوال» و «مقامات» را از مفاهیم اساسی در عرفان اسلامی می‌داند و بر این باور است که مناجات «خَمْسَ عَشْرَه»، اولین طرح مقامات و احوال در جهان اسلام است.

— راشدی‌نیا در مقاله «مقامات عرفانی» (۱۳۹۱: ۸۶-۵۳)، مراحل و منازل سلوک را از مهم‌ترین مباحث عرفانی معرفی کرده و می‌نویسد: عارفان از مراحل سلوک، به «مقامات، منازل، احوال، درجات و مواقف...» تعبیر کرده‌اند و چنین بحثی پیشینه‌ای به بلندی خود عرفان دارد.

— مقاله «مراحل سیروس‌سلوک عرفانی از منظر امام خمینی» (وکیلی و هادیان، ۱۳۸۷: ۱۲۷-۱۴۸) که نویسندگان گام‌های اساسی سیروس‌سلوک و چگونگی طی «منازل و مقامات» را از زبان عارف کامل امام خمینی ترسیم نموده و می‌آورند: امام خمینی اختلاف در تعداد «منازل و مقامات» را اعتباری می‌داند و هفت اقلیم، هفت شهر عشق، مقامات چهارگانه یا سه‌گانه... در نظر ایشان نتیجه‌ای واحد دارند که در گفتار افراد متفاوت است.

— مقاله «احوال و مقامات عرفانی (پیدایش، سیر و بالندگی آن در بازه زمانی قرن اول تا پایان قرن پنجم هجری)» (خیاطیان و دلاور، ۱۳۹۱) که پژوهش فوق، مدعی است که برخی از عارفان اهل سنت، اولین شخصیتی که از احوال و مقامات از جنبه عرفانی آن سخن گفته است، سرسلسله عارفان، امام علی (ع) است و پس از ایشان، از

راه اصحاب خاص وی و نیز توسط زاهدان و سالکان راه عرفان، بحث احوال و مقامات مورد توجه و عمل قرار گرفته و به رشد و بالندگی خود رسیده است. ولی پژوهش حاضر، مدعی است که پس از قرآن کریم، نخستین خاستگاه مقامات عرفانی، حدیث قدسی معراج است که به تفصیل شرح آن در متن آمده است.

— مقاله «سیر تطور احوال و مقامات عرفانی تا قرن ششم هجری» (سجادی و جمعه، ۱۳۹۵)، که غایت این پژوهش نمایاندن سیر دگرگونی تعریف اصطلاح مقام و آمیختگی آن با مفهوم اصطلاح حال نزد عرفا از میان قدیم‌ترین متن موجود صوفیان تا تألیفات قرن ششم است. ضمن مقایسه متون گوناگون صوفیه، به اختلاف نظر مشایخ در این زمینه اشاره کرده است.

— مقاله «تأملی در روایات معراج» (عزیزی کیا، ۱۳۸۴) که در آن آمده است: مجموعه اخباری که در باب معراج و جزئیات آن در جوامع روایی آمده (روایات معراجیه)، دارای ابعاد گسترده‌ای است و موجب پدید آمدن آرای متفاوتی شده؛ در نتیجه، بخش عمده‌ای از این معجزه حتمی الهی را در هاله‌ای از ابهام، بلکه تردید قرار داده‌اند.

— مقاله «سیر عرفانی قرب در متون عرفانی تا سده هفتم هجری» (میرباقری فرد و شایان، ۱۳۹۱)، که در آن، با مطالعه کتب عرفانی فارسی و عربی تا پایان قرن ششم هجری، تعاریف و ابعاد مختلف قرب، بررسی و تحلیل جامعی از سیر عرفانی قرب ارائه شده است که بدین طریق در تبیین متون ادب عرفانی سهم بسزایی دارد.

— مقاله «معراج پیامبر و ارتباط آن با محراب مساجد» (شجاری و میرفخرایی، ۱۳۹۴)، با این نتیجه که «در هنر اسلامی جایگاه پیامبر (ص) در این معراج، به صورت یک محراب به تصویر کشیده شده، و بیانگر این نکته است که محراب، تجلی مجسم معراج بوده و از آنجایی که معراج، صورت مثالی نماز است، محراب را می‌توان تجلی مجسم نماز نیز دانست؛ به طوری که تمامی مراحل نماز در آن به تصویر کشیده شده است». اما نتیجه مقاله حاضر این است که نخستین خاستگاه مقامات عرفانی را می‌توان پس از قرآن کریم در حدیث معراج جستجو کرد؛ از این رو، تفاوت این دو پژوهش روشن است.

— مقاله «حالات و مقامات عرفانی از دیدگاه ابن سینا و قشیری» (بهاروند و واعظی، ۱۳۹۶)؛ که محقق نیز به روش تحلیلی به بیان، سنجش و مقایسه نظرات این دو دانشمند پرداخته است. از دیگر یافته‌ها می‌توان تعداد و تقدم و تأخر حالات و مقامات و وجوه اشتراک و افتراق نظر این دو دانشمند را در خصوص حالات و مقامات دانست. — در آخر می‌توان به مقاله «روایت سفر شبانه محمد(ص) گفت‌مان ابن عباس از معراج پیامبر» (بهمنی، ۱۳۹۴) و مقاله «تحلیل جایگاه معراج پیامبر اکرم(ص) در تفسیر کشف الاسرار میبدی» (سرمدی و شیخ، ۱۳۸۶) اشاره کرد؛ گرچه با فرضیه و هدف مقاله حاضر اشتراکی ندارند.

با بررسی پیشینه فوق دانسته می‌شود که هیچ‌یک از پژوهش‌های پیشین، به «خاستگاه و تبیین مقامات عرفانی در حدیث معراج» نپرداخته است؛ از این رو، به‌رغم اشتراک اجمالی، تفاوت اساسی در هدف و نتایج وجود دارد.

۲. معراج در قرآن

دو آیه به‌صراحت از معراج حضرت رسول(ص) سخن می‌گوید:

الف. سورة اسراء: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (اسراء: ۱). معراج، سیری است شبانه که خداوند به پیامبر اکرم(ص) داد و او را از مکه به بیت‌المقدس و از آنجا به آسمان‌ها برد تا نشانه‌های عظمت و قدرت حق را مشاهده کند. معراج پیامبر(ص) به‌عنوان یک باور قرآنی به‌صورت متواتر در احادیث شیعه و سنی نقل شده است، و نیز مشهور و معروف آن است که این سیر زمینی و آسمانی را با جسم و روح با هم انجام داد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۱۵، ۲۳). همچنین نشان می‌دهد که این افتخار و اکرام به‌خاطر مقام عبودیت و بندگی پیامبر(ص) بود، و تعبیر «عبد» این معنا را می‌رساند که این سفر در بیداری انجام شده و این سیر، یک سیر جسمانی بوده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۳، ۸؛ نک: میبدی، ۱۳۷۶: ج ۵، ۵۰۲).

ب. سورة نجم: «وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى. ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى. فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى. فَأَوْحَى إِلَى

عَبْدَهُ مَا أَوْحَى» (نجم: ۵—۱۰). این آیه هم بر معراج حضرت (ص) اشاره دارد و می‌فرماید: درحالی که بر براق سوار و جبرئیل با او بود، از آسمانی به آسمان دیگر بالا می‌رفت و به آیات خدا می‌نگریست و با دیدن او بر یقین و صعود او در افق‌های ایمان افزوده می‌شد تا اینکه به آسمان هفتم رسید. ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى؛ سپس نزدیک و نزدیک‌تر شد (یا فرود آمد) تا اینکه به حجاب‌های نور رسید (مدرسی، ۱۳۷۷: ج ۱۴، ۱۴۶).

۳. حدیث معراج

گفتنی است که روایات مربوط به معراج دو دسته‌اند؛ دسته اول: حدیث قدسی معراج، که ذکر گفت‌وگوی بی‌واسطه خداوند با پیامبر (ص) است. حدیث معراج توسط صحابه و تابعین و محدثین آنقدر نقل شده که به حدّ تَوَاتُر معنوی و اجمالی رسیده است؛ از این رو، صدورش از معصومان (ع) قطعی است و کمتر حدیثی را می‌توان یافت که به اندازه حدیث معراج هم از نظر لفظ و هم از نظر محتوا، جاری در متون روایی، دعایی، عرفانی و زیارات باشد.

دسته دوم: روایاتی است که به روایات معراجیه معروف‌اند و به شرح سفر و واقعه معراج پیامبر (ص) پرداخته‌اند. خود این روایات نیز به چند دسته تقسیم می‌شوند: ۱. روایاتی که به حکم تواتر، قطعی است، مانند اصل واقعه معراج؛ ۲. اخباری که قبول آن‌ها هیچ مانع عقلی ندارد، مانند مشاهده بسیاری از آیات عظیم خداوند در ملکوت؛ ۳. روایاتی که مشتمل بر امور نامعقول و باطل است و محتوای آن‌ها، گواه روشنی بر ساختگی بودن آن‌هاست؛ مانند روایاتی که می‌گویند پیامبر (ص) خداوند را آشکارا دید. اما درباره سند حدیث معراج باید گفت: ابو محمد حسین بن ابی الحسن بن محمد دیلمی در بخش اول کتاب خود، از امیرمؤمنان امام علی (ع) نقل کرده است: «الباب الرابع و الخمسون فیما سأل رسول الله (ص) رَبَّهُ لَيْلَةَ الْمَعْرَاجِ: رَوَى عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) أَنَّ النَّبِيَّ (ص) سَأَلَ رَبَّهُ سُبْحَانَهُ لَيْلَةَ الْمَعْرَاجِ فَقَالَ: يَا رَبِّ، أَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ؟ فَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى لَيْسَ شَيْءٌ أَفْضَلَ عِنْدِي مِنَ التَّوَكُّلِ عَلَى وَ الرِّضَا بِمَا قَسَمْتُ» (دیلمی، ۱۴۱۵: ج ۱، ۲۰۰).

علامه مجلسی و شیخ حرّ عاملی حدیث را از کتاب *ارشاد القلوب* نقل کرده‌اند: «عَنْ كِتَابِ إِرْشَادِ الْقُلُوبِ لِلدِّلْمِيِّ، رَوَى عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) أَنَّ النَّبِيَّ (ص) سَأَلَ رَبَّهُ سُبْحَانَهُ لَيْلَهُ الْمِعْرَاجَ فَقَالَ: يَا رَبِّ أَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ...» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۷۴، ۲۱). روی شیخ الحسن بن أبی الحسن بن محمد الدیلمی فی کتاب *ارشاد القلوب* إلى الصواب عن أمير المؤمنين (ع) (حرّ عاملی، ۱۳۸۰: ۳۸۲).

فیض کاشانی حدیث معراج را در کتاب *وافی*، از *ارشاد القلوب* آورده و یادآور شده که مرحوم دیلمی حدیث را «مرسله» از امام صادق (ع) آورده است، ولی دیگران حدیث را «مسند» از امام صادق (ع)، از پدرش، و از امیرمؤمنان نقل کرده‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ج ۲۶، ۱۴۲).

از این رو، بسیاری از محدثان، سند حدیث را پذیرفتند. شیخ حرّ عاملی مدعی است که شواهد و قرائن قطعی بر صحت صدور حدیث معراج از پیامبر (ص) وجود دارد و جایی برای تردید و احتمال جعل نیست» (حرّ عاملی، ۱۳۸۰: ۳۶۴).

۴. تعداد مقامات در تصوف

عارفان سده‌های اول و دوم معمولاً به تعداد مراتب سلوک به‌طور دقیق اشاره نکرده‌اند، اما از سده‌های بعدی که کتاب‌های تعلیمی تصوف نوشته شد و دیدگاه عارفان صورت مکتوب یافت، به تدریج مقامات در تعداد مشخص مطرح شد.

در منابع تصوف، ابوالحسن نوری (م ۲۶۵) و ابوسعید خراز (متوفی ۲۸۴)، جزء اولین صوفیه‌ای هستند که سلوک را در مراتب مشخص دسته‌بندی کرده‌اند. نوری مراحل سلوک را چهار و از آن به‌عنوان دریا یاد می‌کند (دهباشی و میرباقری فرد، ۱۳۸۸: ۲۱۰—۲۱۱). ابوسعید این مراتب را منزل نام نهاده و تعداد آن را هفت در نظر گرفته است (اصفهانی، ۱۳۵۷: ۲۴۸). ابوبکر واسطی این منازل را به چهار مرتبه تقسیم کرده است (سهروردی، ۱۳۸۴: ۱۹). این تقسیم‌بندی در *اللمع فی التصوف* (وفات ۳۷۸) شامل هفت مقام و نه حال است (سراج طوسی، ۱۹۱۴: ۴۳—۷۳).

ابوبکر کلابادی مراتب سلوک را ۳۲ منزل ذکر کرده و از تقسیم این مراتب به حال

و مقام خودداری کرده است (کلابادی، ۱۳۷۱: ۲۷۷-۴۴۳). همچنان که ابوسعید ابوالخیر نیز دسته‌بندی چهل‌گانه از مراتب به دست داده و از تقسیم آن به مقام و حال دوری گزیده است (دامادی، ۱۳۶۷: ج ۵۸، ۲۷ و ۶۲). خواجه عبدالله انصاری تعداد منازل را صد و آن را در دسته‌بندی‌های ده‌گانه جای داده است (نک: کاشانی، ۱۳۷۲: ۹-۱۵۰). در بیان تعداد و نوع مقامات وحدت نظر وجود ندارد. ابن‌نصر سراج در کتاب *اللمع فی التصوف*، مقامات هفت‌گانه «توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا» را قول مشهور مشایخ دانسته است. برخی دیگر همچون صاحب *مصابح الالهاده* به ده مقام قائل شده و «شکر و خوف و رجا» را بر آن هفت مقام پیش گفته افزوده‌اند.

۵. تعریف مقام

در *رساله قشیریه* آمده است: «حال، معنایی است که بر دل درآید، بی‌آنکه ایشان را اندر وی اثری باشد. حال، عطا بود و مقام، کسب. احوال، از عین جود بود، و مقامات از بذل مجهود؛ و صاحب‌مقام اندر مقام خویش متمکن بود و صاحب حال برتر می‌شود» (قشیری، ۱۳۷۴: ۹۲). مقام را به دلیل استقرارش «مقام» گفته، و «حال» را به سبب تحول و دگرگونی، «حال» نامیده‌اند. «مقام» را سالک در کوشش ویژه خود، به دست می‌آورد و کسبی است؛ اما «حال» در دل سالک بدون کوشش وی فروز می‌آید و موهبتی است که از خداوند متعال — اگر بخواهد — بر بنده ارزانی می‌شود؛ زیرا حال، عنایت و عطای خداست، اما مقام حاصل جهد و تلاش سالک است. لذا گفته‌اند: «الاحوال مواهب و المقامات مکاسب» (انصاری، ۱۴۱۷: ج ۱، ۷؛ سجادی، ۱۳۷۵: ۳۰۷؛ گوهرین، ۱۳۸۲: ج ۹، ۳۳۰؛ سراج طوسی، ۱۹۱۴: ۴۱).

نجم‌الدین کبری در *فوایح الجمال* در این باره می‌گوید: «حال، توشه و آشامیدنی و مرکبی است که رونده را تقویت می‌کند و در سفر معنوی او را یاری می‌دهد که به مطلوب کلی خود برسد و سفر، بدون استطاعت حرام است؛ ولی مقام، برای فروز آمدن و استراحت کردن از رنج مسافرت است. پس حال، مانند اسباب سفر، و مقام مانند منزلی است که در راه‌ها تعبیه کرده‌اند. یا می‌گوییم حال، مانند دو بال است برای پرنده

و مقام، آشیانه اوست (نوربخش، ۱۳۷۲: ج ۴، ۲۶۸؛ نک: نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۸). بنابراین مقام مرتبه‌ای است از مراتب سلوک که در تحت قدم سالک آید و زوال نپذیرد؛ از این رو، «مقام» اکتسابی است و سالک باید با ریاضت و مجاهدت به مقامی دست یابد و در آن مقیم شود، و پس از تحصیل اوصاف یک مقام، آنگاه قابلیت ورود به مقامی دیگر را پیدا می‌کند. عبدالرزاق کاشانی در *اصطلاحات الصوفیه* می‌نویسد: «مقام عبارت است از استیفا و دریافت تمام حقوق مراسم. چون تا بنده حقوق آنچه را در منازل است به‌طور کامل دریافت نکند، ترقی و رفتن به مقام و منزل بالاتر برایش درست نمی‌شود، همچنان که تا هرکس به قناعت متحقق نشود، و قناعت در او ملکه نگردد، برایش توکل درست نشده [و ترقی به آن مقام برایش محال است] و هرکس تا متحقق به حقوق توکل نشود، تسلیم برایش درست نمی‌شود، و همین طور در تمامی مراسم و منازل و مقامات» (انصاری، ۱۴۱۷: ۶؛ کاشانی، ۱۳۹۴: ۱۲۵). به نظر عزالدین کاشانی، منشأ اختلاف اقوال مشایخ در احوال و مقامات از اینجاست که یک چیز را بعضی حال خوانند و بعضی مقام (کاشانی، ۱۳۹۴: ۱۲۵؛ نک: انصاری، ۱۴۱۷: ۷).

۶. مقامات عرفانی در حدیث معراج

حدیث معراج و ماجرای سفر آسمانی پیامبر اکرم(ص)، جهانی از معانی اخلاقی و عرفانی را در خود جای داده است و برای کسانی که در وادی سیروسلوک گام نهاده‌اند، موجی از روشنایی پدیدار ساخت و فرهنگ عارفانه خود را از حدیث معراج اخذ کرده‌اند.

۱-۶. مقام (قرب حق)

غایت خلقت، رسیدن انسان به مقام قرب حق است که بالاترین مدارج یقین شهودی و لقاءالله است به فرموده قرآن کریم: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق: ۶). بدین ترتیب، منتهای سیر و حرکت انسان، بازگشت به سوی اوست. عبادت و ریاضت و تصفیة نفس و پالایش روح، انسان را به مرحله‌ای از عرفان و شهود می‌رساند که شایستگی دریافت وجدانی و حضوری از حقایق جهان هستی را می‌یابد و

جز خدا نبیند و جز به رضای او نیندیشد و خویشتن و همه عالم را برای خدا بخواهد و دل را از آنچه رنگ تعلق می‌پذیرد رها سازد و به لقای جمیل مطلق و مشاهده آیات و جلوه اسماء و صفات او مبتهج و مسرور باشد. در شرح جنون، به نقل از شیخ شمس‌الدین تبریزی می‌خوانیم: «بدانید که ما را هم معراجی تواند بود که به صاحب و رسول کریم خویش نزدیک شویم. چون مسلمان و بنده خدا شویم و به او نزدیک گردیم، راز مسلمانی را در گوش ما خواهد گفت و ما را به دیدار خواهد برد. شمس‌الدین تبریزی می‌فرماید: محمدی، آن است که به دنبال رسول خویش به راه افتد و به معراج رود» (بهشتی شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۸۸). مفهوم قرب در معراج، نوعی قرب معنوی است که بنده در راه خدا به معنای واقعی تسلیم حق شده و از قید هستی رهیده و به قرب حق نائل آمده است.

در شب معراج پیامبر(ص) در مقام «قاب قوسین» از مرتبه «واحدیت» گذر کردند و به مقام «احدیت» رسیدند. به تعبیر دیگر، همه موجودات عالم، مظهر خداوند هستند و عالم به اشراق حق به وجود آمده است. نور حق از ذات «احدیت» تابیدن گرفت و اول چیزی که به وجود آمد، اسماء و صفات حق بود، آنگاه اسماء و صفات حق، کل جهان و مخلوقات را به وجود آورد. پس مقام «احدیت»، همان حضرت «الوهِیت» است که حضرت ذات و اسماء و صفات و افعال حق تعالی است، و مقام «واحدیت»، همان حضرت «ربوبیت» است که اسماء و صفات و افعال حق تعالی، منهای ذات است؛ یعنی مقام «احدیت»، بالاتر از مقام «واحدیت» است، و خلاصه آنکه عالم «احدیت» یا حضرت الوهِیت، بر همه کائنات مخفی است و ما هیچ درک و توصیفی از آن نداریم و در نابینایی مطلق هستیم. اوج سیر پیامبر(ص) تا انتهای عالم «واحدیت» و ابتدای عالم «احدیت» است. انبیای گذشته به معراج رفته‌اند، اما مقام «قاب قوسین» و «آو آدنی» مخصوص پیامبر عظیم الشان اسلام است (قیصری، ۱۳۸۳: ۷۶۹). بنابراین، مراد از قرب این است که آدمی با انتخاب و حرکت اختیاری و انجام واجبات و دوری از پلیدی‌ها به مقامی برسد که مورد عنایت ویژه الهی قرار گیرد به‌طوری که همه خواسته‌هایش به

اجابت برسد؛ یعنی به جایی برسد که «إِنْ دَعَانِي أُجِبْتُهُ وَإِنْ سَأَلْنِي أُعْطِيْتُهُ»، اگر مرا بخواند، او را اجابت می‌کنم، و اگر از من چیزی بخواهد به او عطا می‌کنم (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۲، ۳۵۲؛ نک: مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵، ۲۸۴).

۲-۶. مقام (أو أدنی)

معراج صوری، همان است که پیغمبر(ص) برای حصول به جمیع امکنه شریفه آسمان‌ها، از مسجدالحرام تا مسجد اقصی و از آنجا به آسمان‌ها و از سماوات به کرسی و از کرسی به عرش گذر فرمود. اما معراج معنوی، عبارت از مشاهده حقایق موجودات است آنطور که هستند چنان‌که فرمود: «اللَّهُمَّ أَرِنَا الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ»، و عبور از آن مرحله است تا وصول به حضرت حق تعالی و وجود مطلق صرف، از طریق توحید حقیقی که آن را «عالم وحدت» یا مقام «أو أدنی» نامند (نورعلی‌شاه، ۱۲۸۳: ۲۸۶).

در تفسیر قمی به سند خود از ابن سنان روایت آورده است: «امام صادق(ع) در معنای قاب قوسین فرمود: چون رسول خدا(ص)، نزدیک‌ترین خلایق بود به خدا، و آنقدر نزدیک بود که در شب معراج وقتی به آسمان بالا می‌رفتند جبرئیل مرتب می‌گفت: جلوتر برو ای محمد، برو که در جایی قدم نهاده‌ای که نه هیچ ملک مقرب قدم نهاده و نه هیچ رسول مرسل. و اگر روح و جان آن حضرت نمونه‌ای از آن عالم نبود، هرگز نمی‌توانست به آنجا برسد و در نزدیکی به خدا به حدی رسید که خدای تعالی درباره‌اش فرمود: «فكان قاب قوسين أو أدنی» (نجم: ۹). یعنی بلکه کمتر از دو قوس در احتجاج از علی بن الحسین(ع) روایتی طولانی آورده که در ضمن آن فرمود: من فرزند کسی هستم که بلندمرتبه بود، و بلندمرتبه می‌شد تا آنجا که از سدره المنتهی گذشت و نسبت به خدای تعالی آنقدر نزدیک شد که بیش از دو قوس و بلکه کمتر فاصله نماند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۹، ۳۴).

۳-۶. مقام قاب قوسین

کلمه «قاب» و «قیب» به معنای مقدار هر چیز است (طبرسی، ۱۴۱۵: ج ۹، ۱۷۳)؛ و کلمه «قوس» به معنای کمان است که در تیراندازی استعمال می‌شود. این کلمه در لغت اهل

حجاز بر «ذراع» اطلاق می‌شود (آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۲۷، ۴۸). معنای جمله این است که دوری او به قدر دو قوس و یا به قدر دو ذراع و یا کمتر از آن است. پس معنای «فکان قاب قوسین او ادنی» این است که: پیامبر آنچنان به خداوند نزدیک شد که گویی میان او و معبودش فاصله به مقدار فاصله میان دو سر کمان یا کمتر از آن بود. در این بیان، خداوند برای فهم حقیقت آن شهود معنوی به ذهن انسان‌های مأنوس با پدیده‌های مادی، از تعبیری استفاده کرده تا با تشبیه معقول به محسوس، درک این تجربه معنوی را نزدیک سازد. شیخ طوسی در *امالی* از ابن عباس از پیامبر اسلام (ص) نقل می‌کند: «هنگامی که به آسمان معراج کردم آنچنان به ساحت قدس پروردگارم نزدیک شدم که میان من و او فاصله قوسین یا کمتر بود» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ج ۵، ۱۴۹). اهل معرفت تقریباً اتفاق نظر دارند که منظور از «قاب قوسین» مرتبه «واحدیت» است و منظور از «أو أدنی» مرتبه «احدیت» است (صدر المتألهین، ۱۳۸۷: ۱۳۶؛ نک: تهانوی، ۱۹۹۶: ج ۱، ۱۱۱).

۷. مقامات در حدیث معراج

پژوهش حاضر بر این باور است که حدیث معراج، یکی از منابع مهم، بلکه نخستین خاستگاه مقامات عرفانی مانند «توبه، تقوا و ورع، زهد، فقر، جوع و گرسنگی، صبر، توکل، رضا، تعقل، ذکر الله، و حب و بغض برای خدا» است، که در ذیل به آن‌ها اشاره خواهد شد.

۱-۷. توبه

توبه، مقام نخستین در عرفان عملی است و در لغت به معنای دست کشیدن از گناه و بازگشتن به طریق حق است (معین، ۱۳۸۸: ج ۱، ۱۱۶۰). توبه در لغت، به معنی بازگشتن است و در شرع به معنی بازگشتن از نکوهیده‌ها به پسندیده‌هاست (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۳۷). اما در اصطلاح عرفانی، یکی از مقامات اولیه سالک الی الله است. توبه، رجوع و بازگشت از کژی و نافرمانی است به سوی راستی و فرمانبرداری، بازگشت از جهل است به سوی علم، بازگشت از معصیت است به طاعت. پس درمی‌یابیم که

«توبه»، مقامی در آغاز راه است و در اصطلاح عرفا از «بدایات» محسوب می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶۶). حضرت امام صادق (ع) می‌فرماید که توبه و رجوع از گناه و نافرمانی حق، بندی است که به وسیله او مجرمان و گناهکاران، به رحمت الهی نزدیک و مشمول لطف و عنایت ربّانی می‌شوند. و ناچار است آدمی را، از مواظبت و مداومت توبه در جمیع حالات؛ چراکه از جمله مقدمات عفو و غفران الهی آن است که بنده در هیچ حالی از حالات، خود را از تقصیر بری ندانسته، و همواره از هجوم جنود معاصی، خود را به حصن حصین انابت و مامن استغفار کشد و آتش خشم و سخط الهی را به قطرات اشک ندامت و اعتذار فرونشاند (گیلانی، ۱۳۹۴: ۴۸۴).

در حدیث معراج می‌خوانیم: «یا أَحْمَدُ! وَعِزَّتِي وَجَلَالِي، مَا أَوَّلُ عِبَادَةِ الْعِبَادِ وَتَوْبَتِهِمْ وَفَرَّتِهِمْ، إِلَّا الصَّوْمُ وَالْجُوعُ...؛ ای احمد! به عزت و شکوهم سوگند، نخست مرحله توبه و تقرب انسان، جز روزه و گرسنگی و سکوت طولانی و دوری گزیدن از مردم نیست» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۷۴، ۲۸۲۱).

۲-۷. تقوا و ورع

تقوا از ماده «وقایه» به معنای نگهداری است و در فرهنگ قرآن و روایت، عبارت است از حفظ نفس از مخالفت اوامر و نواهی حضرت حق و در طلب رضایت او بودند. (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۲۰۶). ورع، عبارت است از نگهداری کامل و حفظ نفس در آخرین مرتبه، و در عین حال، هراسان بودن از لغزش، یا سخت‌گیری بر نفس است برای تعظیم حق» (همو، ۱۳۹۴: ۴۷۴؛ نک: غنی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۶۵۷).

در حدیث معراج آمده است: ای احمد! ورع و پرهیزکاری را شیوه و شعار خود ساز؛ زیرا ورع اول و وسط و آخر دین است و به وسیله آن می‌توان به خداوند تقرب جست. ای احمد! ورع، زینت مؤمن و ستون دین است و مانند کشتی در دریاست که هرکس بر آن سوار شود نجات یابد و زاهدان نجات نمی‌یابند مگر به داشتن ورع (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۷۴، ۲۵).

«یا أَحْمَدُ! هَلْ تَدْرِي مَتَى يَكُونُ الْعَبْدُ عَابِدًا؟ قَالَ: لَا، يَا رَبِّ! قَالَ: إِذَا اجْتَمَعَ فِيهِ سَبْعُ

خِصَال: وَرَعَ يَحْجُزُهُ عَنِ الْمَحَارِمِ ای احمد!؛ آیا می دانی بنده چه وقت، حقیقتاً عبادتگر است؟ گفت: نه. فرمود: آنگاه که هفت ویژگی در او فراهم آید: ورع و پرهیزکاری که او را از حرام‌ها باز دارد. سکوتی که او را از افعال و سخنان بیهوده نگاه دارد. خوف و ترسی که هر روز بر گریه‌اش بیفزاید. حیا و شرمی که سبب شود در خلوت و نهان از من حیا کند. به اندازهای که ناچار است بخورد (در خوردن حد نگه دارد). دنیا را دشمن بدارد؛ زیرا من آن را دشمن می‌دارم. آخرت را دوست بدارد چون من آن را دوست دارم (همان‌جا).

۷-۳. زهد

ابونصر سراج زهد را مقامی شریف و اساس احوال پسندیده و اولین قدح قاصدان خداوند می‌داند و حبّ دنیا را منشأ همه گناهان به شمار می‌آورد و معتقد است که هرکس اساسش با زهد استوار نشود، دیگر کارهایش درست نمی‌شود (سراج طوسی، ۱۹۱۴: ۱۴۷). امام خمینی در تعریف زهد می‌نویسد: «اگر زهد عبارت باشد از ترک دنیا برای رسیدن به آخرت، از اعمال جوارحی است؛ و اگر عبارت باشد از بی‌رغبتی و بی‌میلی به دنیا که با ترک دنیا ملازمت داشته باشد، از اعمال جوانحی و قلبی به حساب می‌آید» (۱۳۸۸: ۲۹۳).

خداوند در حدیث معراج به حبیبش فرمود: «يَا أَحْمَدُ! إِنْ أَحْبَبْتَ أَنْ تَكُونَ أَوْرَعَ النَّاسِ، فَازْهَدْ فِي الدُّنْيَا، وَارْغَبْ فِي الْآخِرَةِ...؛ ای محمد اگر می‌خواهی با ورع‌ترین مردم باشی، در دنیا زهد پیشه کن و به آخرت گرای. گفت: پروردگارا! چگونه در دنیا زهد بورزم و به آخرت بگرامیم؟ فرمود: به ناچیزی از خوراک و نوشیدنی و پوشاک دنیا بسنده کن و برای فردای خود چیزی پس‌انداز نکن و همواره به یاد من باش» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۷۴، ۲۱). ... ای احمد! آیا میدانی زاهدان نزد من چه مقامی دارند؟ عرض کرد: نه خدای من. فرمود: در روز رستاخیز که مردم به پای حساب می‌روند و به اعمالشان سختگیری می‌شود، ایشان از حساب در امان‌اند و کوچک‌ترین چیزی که در آخرت به زاهدان می‌بخشم، همه کلیدهای بهشت است تا هر دری را که می‌خواهند بگشایند (همان‌جا).

۷-۴. فقر

فقر به معنای دل پریدن از دنیا و اسباب آن و احساس نیاز به خدا، یکی از مراحل عرفان است که سالک در آن مرحله، بی‌نیازی از غیر و نیازمندی به حق را تجربه می‌کند (سجادی، ۱۳۷۵: ۶۲۳). پیامبر اسلام (ص) به سبب آگاهی کامل به اهمیت فقر در سیر الی الله، فقر را مایه افتخار خویش معرفی فرمودند: «الفقر فخری و به افتخر علی سائر الانبیاء» (نوری، ۱۴۰۸: ج ۱۱، ۱۷۳). میدی در تفسیر آیه ۴۶ سورة احقاف به اهمیت جایگاه فقر نزد پیامبر (ص) اشاره می‌کند: «آن مهتر عالم و سید ولد آدم، خاتم پیغامبران، چون دانست که لذات و شهوات دنیا را حاصل نیست و جوینده و خواهنده آن، جز نادانی غافل نیست، از آن اعراض کرد و بر قدر قوام اقتصار کرد و فقر و فاقت اختیار کرد» (میدی، ۱۳۷۶: ج ۹، ۱۶۹؛ نک: عبادی، ۱۳۶۸: ۲۵۶).

در معراجیه می‌خوانیم: «یا اَحْمَدُ! اِنَّ الْمَحَبَّةَ لِلَّهِ، هِيَ الْمَحَبَّةُ لِلْفُقَرَاءِ وَ التَّقَرُّبُ اِلَيْهِمْ...» ای احمد! محبت و دوستی من، دوستی با فقرا و معاشرت و آمیزش با ایشان است، پرسید: فقرا چه کسانی هستند؟ فرمود: کسانی هستند که به اندک از مال دنیا خرسندند، و بر گرسنگی صبر می‌کنند و در نعمت و آسایش سپاسگزارند، و از گرسنگی و تشنگی خود به کسی شکوه نمی‌برند و دروغ نمی‌گویند و بر من خشم نمی‌گیرند، و به آنچه از دنیای ایشان فوت شده، غمگین و محزون نمی‌گردند و به آنچه به ایشان رسیده، خوشحال نمی‌شوند. ای احمد! دوستی با من، دوستی با فقرا است. پس به ایشان نزدیک شو و آنان را به خود نزدیک کن و در مجالسشان حاضر شو تا من به تو نزدیک شوم و از توانگران و مجالسشان دوری کن؛ زیرا فقرا دوستان من هستند... ای احمد! این گونه نیست که هرکس بگوید: خدا را دوست دارم، مرا دوست داشته باشد؛ مگر اینکه این اوصاف را در خود گرد آورد: از دنیا به اندازه قوت روزانه برگیرد و لباس ساده بپوشد و در حال سجده به خواب رود و نماز و عبادت را طول دهد و سکوت را شعار خود سازد، و بر من توکل کند و بسیار بگرید و اندک بخندد و با هوای نفس مخالفت کند و مسجد را خانه خود گیرد و دانش را صاحب گردد، و با

زهد همنشین شود، و علما را دوست گیرد و با فقرا مأنوس گردد و رضایت مرا طلب کند و سخت از گناهکاران بگریزد (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۷۴، ۲۸-۲۱).

۵-۷. جوع و گرسنگی

همهٔ فرق صوفیه در ضرورت «جوع»، به عنوان یکی از ارکان اساسی سیروسلوک اتفاق نظر دارند. در چیهستی معنای جوع، گروهی «جوع» را به معنای «به اندازه خوردن» و گروهی آن را معادل «روزه» دانسته‌اند و برخی نیز آن را تا حد «سد جوع» (نخوردن مگر به ضرورت) معنا کرده‌اند (شعبانی آزاد، ۱۳۹۸: دوره ۱۵، شماره ۹). جوع در نظر صوفیان، کم خوردن است؛ به گونه‌ای که منجر به احساس گرسنگی یا دست‌کم نداشتن احساس سیری شود (مکی، ۱۹۹۵: ج ۲، ۳۲۰؛ غزالی، ۱۴۱۲: ج ۳، ۲۲۳؛ ابن عربی، ۱۴۱۲: سفر ۴، ۲۵۹؛ نسفی، ۱۳۴۱: ج ۱، ۱۰۴). آنان این کم خوردن را جزء شرایط سلوک دانسته و برای آن نتایج معنوی قائل شده‌اند. واژه جوع به تدریج در میان صوفیان متقدم و متون اولیهٔ تصوف به معنای گرسنگی اختیاری به کار رفت و اهمیت سلوکی یافت. در همین زمینه در کتب عرفانی، احادیث بسیاری نقل شده که در آن‌ها جوع معنای مثبتی دارد و سفارش شده است که برای رسیدن به خدا، به جوع پناه ببرید. چنان‌که از پیامبر اسلام (ص) نقل کرده‌اند که پیوسته با گرسنگی در بهشت را بکوبید (مکی، ۱۹۹۵: ج ۲، ۳۳۲؛ نک: غزالی، ۱۴۱۲: ج ۳، ۲۱۵؛ همدانی، ۱۳۵۰: ج ۲، ۱۰۷).

در حدیث معراج است: «قال: یا رَبِّ! ما میراثُ الجُوع؟ قال: الْحِکْمَةُ، وَ حِفْظُ الْقَلْبِ، وَ التَّقَرُّبُ إِلَیَّ...»؛ آن مهتر عالم پرسید: پروردگارا ثمرهٔ گرسنگی چیست؟ خداوند فرمود: حکمت، حفظ قلب، تقرب به من، اندوه همیشگی، سبکباری، حق‌گویی و بی‌پروایی از سخت و آسان زندگی... ای احمد! آیا میدانی بنده در چه وقت به من تقرب می‌یابد؟ عرضه داشت: نه، ای پروردگار من. فرمود: هنگامی که گرسنه (و روزه) باشد و یا در حال سجده.. «یا أَحْمَدُ! هَلْ تَدْرِي بَأَيِّ وَقْتٍ يَتَقَرَّبُ الْعَبْدُ إِلَیَّ؟ قال: لا، یا رَبِّ! قال: إِذَا كَانَ جَائِعاً أَوْ ساجِداً.» ای احمد! بی شک، بنده هرگاه شکمش را خالی گرداند و زبانش را بند نهد، حکمت را به او بیاموزم (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۷۴، ۲۸-۲۱).

۶-۷. صبر

صبر، خودداری از شکوه و شکایت در عین دردمندی درونی است (کاشانی، ۱۳۷۲: ۱۹۵). صبر یعنی ثبات و آرامش نفس در سختی‌ها و بلاها و مصائب، و پایداری و مقاومت در برابر آن‌ها، به‌طوری که از گشادگی خاطر و شادی و آرامشی که پیش از آن حوادث داشت بیرون نرود، و زبان خود را از شکایت، و اعضای خود را از حرکات ناهنجار نگاه دارد (نراقی، ۱۳۱۲: ۲۸۰).

در حدیث معراج فرمود: ای احمد! محبت و دوستی من، دوستی با فقرا و معاشرت و آمیزش با ایشان است، پرسید: فقرا چه کسانی هستند؟ فرمود: «وَصَبْرًا عَلَى الْجُوعِ...»؛ کسانی هستند که بر گرسنگی صبر می‌کنند و در نعمت و آسایش سپاسگزارند... و به آنچه از دنیای ایشان فوت شده، غمگین و محزون نمی‌گردند و به آنچه به ایشان رسیده، خوشحال نمی‌شوند (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۷۴، ۷۴-۲۱).

۷-۷. توکل

توکل در تصوف و عرفان، یکی از مقامات عرفانی است (قشیری، ۱۳۷۴: ۴۷۵). عرفا و مشایخ نیز در جاهای متعدد توکل را اعتماد و امید به خدا معنا کرده‌اند، اعتماد و امیدی که مبدأ آن حسن ظن به خداوند و باعث آرامش و اطمینان قلبی است (سراج طوسی، ۱۹۱۴: ۵۳).

در حدیث معراج آمده است: ای احمد! این‌گونه نیست که هرکس بگوید: خدا را دوست دارم، مرا دوست داشته باشد؛ مگر اینکه این اوصاف را در خود گرد آورد: از دنیا به اندازه قوت روزانه بگیرد و لباس ساده بپوشد و در حال سجده به خواب رود و نماز و عبادت را طول دهد و سکوت را شعار خود سازد، و بر من توکل کند و بسیار بگیرد و اندک بخندد و با هوای نفس مخالفت کند (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۷۴، ۷۴-۲۱).

امام صادق (ع) از پدر بزرگوارش و ایشان از جدش امیرمؤمنان (ع) نقل کرده که پیامبر (ص) در شب معراج از پروردگار پاک و منزّه خود پرسید: پروردگارا، برترین کارها کدام است؟ خدای عزوجل پاسخ فرمود: نزد من چیزی بافضیلت‌تر از توکل بر

من و خشنودی به آنچه قسمت و روزی کرده‌ام، نیست (دیلمی، ۱۴۱۵: ۱۱۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۷۴، ۲۱؛ فیض کاشانی، بی تا: ج ۲۷، ۸۷). محبت خود را نسبت به کسانی که به من پیوسته و افرادی که بر من توکل نموده‌اند، لازم دیدم. «وَوَجَبْتُ مَحَبَّتِي لِلْمُتَوَكِّلِينَ عَلَيَّ».

۸.۷. رضا

امام خمینی «رضا» را از جنود عقل، و «سخط» را مقابل آن از جنود جهل برشمرده‌اند (خمینی، ۱۳۸۸: ۱۶۴). ایشان مقام رضا را خشنودی بنده از خداوند و مقدرات او می‌دانند (همان: ۱۶۲). سالک در مقام رضا، وقوفی صادقانه و حقیقی دارد. بدین گونه که افزون بر چیزی که خداوند بر او رقم زده است نمی‌خواهد. در هر شرایطی که قرار گیرد، راضی و خشنود است البته این مقام برای خاصان آسان و هموار است، اما برای مبتدیان و عامه مردم بسیار سخت و دشوار است (کاشانی، ۱۳۷۲: ۲۰۴).

در معراج است که فرمود: «مَنْ عَمِلَ بِرِضَايَ، أَلْزِمَهُ ثَلَاثَ خِصَالٍ: أَعْرِفَهُ شُكْرًا لَا يُخَالِفُهُ الْجَهْلُ...؛ پس کسی که ملتزم به کسب رضایت من گشت، سه خصلت را به او می‌دهم: شکرگزاری‌ای را به او می‌آموزم که خالی از جهل باشد، و ذکر را به او بدهم که با فراموشی همراه نگردد، و حالتی به او بدهم که محبت مرا بر محبت مخلوقان مقدم بدارد و چون مرا دوست بدارد او را دوست دارم و چشم دلش را به عظمت خویش متوجه سازم و ذکر و یادی که فراموشی به آن راه نداشته باشد و محبتی به او بچشانم که هیچ‌گاه محبت مخلوق را بر محبت من ترجیح ندهد. آنگاه که محبت مرا به دل گرفت او را دوست می‌دارم و خلق را بر دوستی او وامی‌دارم و چشم دلش را به روی جلال و عظمتم بگشایم. علم بندگان خاصم را از او پنهان ندارم. در تاریکی شب و روشنایی روز با او نجوا کنم تا از هم‌سخنی و همنشینی با مخلوق یکسره دست بکشد (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۷۴، ۲۱-۲۸).

۹.۷. تعقل

عقل به نیرویی می‌گویند که آماده پذیرش علم است. همچنین به علمی که به وسیله آن

به دست آید (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۷۷). علامه طباطبایی می‌گوید: «خدای متعال در قرآن، عقل را به نیرویی تعریف کرده که انسان در دینش از آن بهره‌مند شود و به وسیله آن، راه را به سوی حقایق معارف و اعمال صالح پیدا نموده و در پیش گیرد» (۱۴۱۷: ج ۲، ۲۵۰).

در معراج است که فرمود: «يَا أَحْمَدُ! لاَ غِنَاءَ لِمَنْ لاَ عَقْلَ لَهُ...»؛ ای احمد! آن را که عقل نیست، هیچ نیازی نباشد و آن‌که در وجودش نادانی نیست، فقر و ناداری نخواهد داشت و آن‌که به نعمت اندک همچون نعمت فراوان خشنود نیست، هیچ خشنودی ندارد (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۷۴، ۲۸۲۱)؛ و می‌خوانیم: ای احمد! خرد خود را به کار گیر پیش از آنکه از دست برود؛ زیرا هرکه عقل خود را به عرصه عمل آورد، نلغزد و سرکشی نکند. به دانشی که تو را آموخته‌ام عمل کن، تا اولین و آخرین دانش‌ها نزد تو فراهم آید و من بر دلت چنان مهر و نشانی از معرفت بنهم که هیچ کس وصف آن نتواند (همان‌جا).

۷-۱۰. ذکر الله

ذکر در کلمات عارفان به معنای یاد کردن، مواظبت بر عمل، حفظ، طاعت، نماز، قرآن و... آمده است (سجادی، ۱۳۷۳: ج ۱، ۴۰۲). امام خمینی می‌گوید: «گرچه ذکر حق از صفات قلبیه است و اگر قلب متذکر شد، تمام فوایدی که برای ذکر است بر آن مترتب می‌شود، بهتر آن است که ذکر قلبی منعقب به ذکر لسانی نیز گردد» (۱۳۹۴: ۲۹۲).

ای احمد! می‌دانی خوش‌ترین زندگانی و ماندگارترین حیات کدام است؟ گفت: خدایا! نه. فرمود: زندگانی گوارا و خوش آن است که شخصی هیچ‌گاه از یاد من آرام نیابد و نعمت‌هایم را فراموش نکند و از من غافل نگردد و به حق من نادان نباشد و شبانه‌روز در پی خشنودی من باشد (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۷۴، ۲۶).

ای احمد! دلواپسی‌هایت را یک جهت، زیانت را یکی ساز و بدنت را فروتن قرار ده تا هرگز از من غافل نگردی که هرکه از من غفلت ورزد، نیندیشم که در چه وادی به هلاکت رسد (همان: ج ۷۴، ۲۸۲۱).

۱۱-۷. حب و بغض برای خدا

حب و بغض از صفات نفسانیه است و متقابل با هم و حقیقت آن‌ها واضح است (خمینی، ۱۳۹۴: ۴۵۲). حقیقت محبت، رابطه‌ای اتحادی است که محب را با محبوب یگانه می‌سازد؛ جذبه‌ای است از جذبات محبوب که محب را به‌سوی خویش فرامی‌خواند (همو، ۱۳۷۳: ۴۰۶).

در حدیث معراج است: «یا أَحْمَدُ! وَجَبَتْ مَحَبَّتِي لِلْمُتَحَابِّينَ فِيَّ، وَ وَجَبَتْ مَحَبَّتِي لِلْمُتَقَاتِعِينَ فِيَّ...»؛ ای محمد! محبت من برای کسانی حتمی و لازم است که تنها به خاطر من با یکدیگر دوستی کنند و دشمنی بورزند و به هم پیوندند و تنها بر من توکل نمایند و محبت را علت و پایانی نیست (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۷۴، ۲۱). ای احمد! دنیا و دنیازدگان را دشمن بدار و با آخرت و آخرت‌گرایان دوست نما. گفت: پروردگارا دنیازدگان و آخرت‌گرایان کیان‌اند؟ فرمود: دنیازده کسی است که خوراک و خنده و خواب و خشمش فراوان و خشنودی‌اش اندک است. از آن‌که در حقش بدی کرده، پوزش نمی‌طلبد و آن را که به او عذرخواهی آمده، عذر نمی‌پذیرد (همان: ج ۷۴، ۲۱-۲۸). در مقابل، دوستی دنیا بزرگ‌ترین عامل دوری از یاد خداست. پس در نظر ایشان هر چیزی که انسان را از یاد خدا بازدارد، دنیاست (خمینی، ۱۳۷۲: ۳۰). حب دنیا و حب النفس، ام الامراض می‌باشند (همان: ۳۰۴).

۱۲-۷. حلال‌جویی

سالک در حلال و مباح گشاده‌دستی نمی‌کند، چه رسد به اینکه گرد حرام بگردد، سالک جز حلال نمی‌خورد، جز حلال نمی‌پوشد؛ سالک می‌داند که حرام یعنی معصیت و معصیت با طاعت که روح سالک است تناقض دارد. گاه یک لقمه حرام مدت‌ها سالک را از وظایف و توفیقات محروم می‌سازد. سالک از مشتبه هم‌گریزان است (رضایی، ۱۳۹۳: ۳۲۱-۳۲۲).

در حدیث معراج می‌خوانیم: «یا أَحْمَدُ! إِنَّ الْعِبَادَةَ عَشْرَةَ أَجْزَاءَ: تَسْعَةٌ مِنْهَا طَلَبُ الْحَلَالِ؛ ای احمد! پرستش ده جزء دارد که نه جزء آن کسب روزی حلال است هرگاه

خوراک و نوشیدنی خود را پاک و پاکیزه گردانی، در حفظ و حمایت من خواهی بود» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۷۴، ۲۸۲۱).

۱۳-۷. خوش خلقی

حسن خلق، عبارت است از خوش رویی، خوش رفتاری، حُسن معاشرت و برخورد پسندیده با دیگران. امام صادق(ع) دربارهٔ خوش رویی می فرماید: «تُكَلِّمُ جَانِبَكَ وَ تُطِيبُ كَلَامَكَ وَ تَلْقَى أَخَاكَ بِبَشِيرٍ حَسَنٍ»؛ حسن خلق آن است که برخوردت را نرم و سخت را پاکیزه و برادرت را با خوش رویی دیدار کنی (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۷۱، ۳۸۹؛ نک: نراقی، ۱۳۷۷: ج ۱، ۳۷۳). در حدیث معراج است که «يَا أَحْمَدُ! هَلْ تَدْرِي لَأَيِّ شَيْءٍ فَضَّلْتُكَ عَلَى سَائِرِ الْأَنْبِيَاءِ؟ قَالَ: اللَّهُمَّ! لَا. قَالَ: بِالْيَقِينِ، وَ حُسْنِ الْخُلُقِ...؛ ای احمد! می دانی از چه رو تو را بر دیگر پیامبران برتری دادم؟ گفت: خدایا! نه. فرمود: به یقین، خوش اخلاقی، گشاده دستی توأم با خشنودی و مهرورزی با مردم. اولیاء الله در زمین نیز به چنین ویژگی هایی به مقام ولایت رسیده اند» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۷۴، ۲۸۲۱).

۸. نتیجه گیری

معراج پیامبر(ص) به عنوان یک باور قرآنی به صورت متواتر در احادیث شیعه و سنی نقل شده است و کمتر حدیثی را می توان یافت که مانند حدیث معراج، از نظر لفظ و معنا، در متون روایی و دعایی و عرفانی پر شمار باشد. معراج، وصال حبیب، به مقام قرب الهی (قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى) است، مقامی که حتی جبرائیل(ع) هم به آنجا نتواند بار یابد. در سفر معراج، خداوند اسرار ظاهر و باطن را به او آموخت. در سفر معنوی معراج، کرامت مصطفی(ص) بر عالمیان آشکار شد. مکتب تربیتی و عرفانی معراج پیامبر(ص)، بسیار درس آموز است. هدف آن، رسیدن پیامبر(ص) به شهود باطنی، دیدن آیات و پی بردن به عظمت خداوند، مشاهدهٔ ملکوت و امور غیبی و دیدار با ارواح پیامبران، با هدف رسیدن به مقام قرب «قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» بود.

مهم ترین مقاماتی را که در سدهٔ دوم هجری در میان عارفان و صوفیه مطرح بود عبارت اند از: زهد، صدق، اخلاص، نکوهش دنیا، محاسبه و تزکیهٔ نفس، فقر، رضا،

محبت، حب الهی، شکر، توبه، ورع و توکل. در این میان، نوعی گرایش به «ملاطمت، فقر، حزن و رضا» از جایگاه برجسته‌ای برخوردار بود. در دیگر مکاتب عرفانی، «ذم دنیا، زهد، حُبّ الهی، صبر، توبه، شکر و صدق» بنیان مقامات عرفانی بود. در بیان تعداد مقامات در میان عارفان وحدت نظر وجود ندارد. برخی مقامات هفت‌گانه «توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا» را قول مشهور مشایخ می‌دانند. برخی دیگر، به ده مقام قائل شده‌اند و «شکر و خوف و رجا» را بر آن هفت مقام پیشین افزودند. اما پژوهش، خاستگاه و سرچشمه مقامات عرفانی و اساس سیروسلوک عرفانی را، پس از قرآن کریم، حدیث معراج می‌داند. مقاماتی همچون توبه، تقوا و ورع، زهد، فقر، جوع و گرسنگی، صبر، توکل، رضا، تعقل، ذکر الله، حب و بغض برای خدا، حلال‌جویی و خوش‌خلقی... از جمله آن است که به‌روشنی از حدیث معراج قابل استخراج است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی بغدادی، شهاب‌الدین محمود (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب.
۳. ابن عربی، محیی‌الدین (۱۴۱۲)، الفتوحات المکیه، سفر ۴، قاهره: چاپ عثمان یحیی.
۴. اصفهانی، احمد بن عبدالله (۱۳۵۷ق)، حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء، مصر: مطبعة الاستقامة.
۵. انصاری، خواجه عبدالله (۱۴۱۷)، منازل السائرین، تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران: دار العلم.
۶. بهاروند، محمود و سید حسین واعظی (۱۳۹۶)، «حالات و مقامات عرفانی از دیدگاه ابن‌سینا و قشیری»، فصلنامه عرفان اسلامی، سال چهاردهم، شماره ۲۵، ۱۷۵-۱۹۷.
۷. بهشتی شیرازی، احمد (۱۳۷۱)، شرح جنون تصویر موضوعی دیوان حافظ، تهران: روزبه.
۸. بهمنی، کبری (۱۳۹۴)، «روایت سفر شبانه محمد(ص) گفت‌مان ابن‌عباس از معراج پیامبر»، فصلنامه نقد کتاب قرآن و حدیث، سال اول، شماره ۴، ۱۶۹-۱۹۸.
۹. تهمانوی، محمدعلی (۱۹۹۶)، کشف اصطلاحات الفنون والعلوم، چ ۱، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۸۰ش)، الجواهر السنیه فی الاحادیث القدسیه، ترجمه زین العابدین کاظمی خلخالی، چ ۳، تهران: فقیه.
۱۱. خمینی، روح‌الله (۱۳۸۸)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۱۲. _____ (۱۳۹۴)، شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۳. _____ (۱۳۷۳)، مصباح الهدایه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۴. _____ (۱۳۷۲)، آداب الصلوة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۵. خیاطیان، قدرت‌الله و سید حمید دلاور (۱۳۹۱)، «احوال و مقامات عرفانی (پیدایش، سیر و بالندگی آن در بازه زمانی)»، نشریه تئریژوهی ادب فارسی (ادب و زبان)، شماره ۳۱، ۱۲۵-۱۵۵.
۱۶. دامادی، محمد (۱۳۶۷)، شرح بر مقامات اربعین در تصوف با مبانی سیروسلوک عرفانی، دانشگاه تهران.
۱۷. دهباشی، مهدی و علی اصغر میرباقری فرد (۱۳۸۸)، تاریخ تصوف، تهران: انتشارات سمت.
۱۸. دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۱۵ق)، ارشاد القلوب، قم: منشورات الشریف الرضی.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، المفردات، بیروت: دارالعلم.
۲۰. راشدی‌نیا، اکبر (۱۳۹۱)، «مقامات عرفانی»، مجله معارف عقلی، شماره ۳، ۸۶-۵۳.
۲۱. رضایی، علی (۱۳۹۳)، سیروسلوک (طرحی نو در عرفان)، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۲. سجادی، سید جعفر (۱۳۷۵)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: طهوری.
۲۳. سجادی، سید علی محمد و معصومه جمعه (۱۳۹۴)، «سیر تطور احوال و مقامات عرفانی تا قرن ششم هجری»، عرفانیات در ادب فارسی، جلد ۷، شماره ۲۶، ۱۴۶-۱۲۶.
۲۴. سراج طوسی، ابونصر (۱۹۱۴)، اللمع فی التصوف، تصحیح رنولد آلن نیکلسون، بریل: لیدن.
۲۵. سرمدی، مجید و محمود شیخ (۱۳۸۶)، «تحلیل جایگاه معراج پیامبر اکرم (ص) در تفسیر کشف الاسرار مبینی»، پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره ۹، ۷۶-۶۱.
۲۶. سلمی، ابو عبدالرحمن (۱۴۲۱)، حقایق التفسیر، تحقیق سید عمران، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۷. سهروردی، شهاب‌الدین عمر (۱۳۸۴)، عوارف المعارف، ترجمه ابومنصور اصفهانی، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۸. سیدین، علی (۱۳۸۷)، پشمینه‌پوشان، فرهنگ سلسله‌های صوفیه، تهران: نشر نی.
۲۹. شعبانی آزاد، حسن (۱۳۹۸)، «بررسی مفهوم جوع از نگاه عرفا از ابتدا تا قرن هفتم»، عرفان اسلامی، دوره پانزدهم، شماره ۳۳۳، ۳۵۱-۵۹.
۳۰. شجاری، مرتضی و اشرف السادات میرفخرایی (۱۳۹۴)، «معراج پیامبر و ارتباط آن با محراب مساجد»، پژوهشنامه عرفان، شماره ۱۳، ۷۳-۵۱.
۳۱. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷ش)، سه رسائل فلسفی، ج ۳، قم: دفتر تبلیغات اسلام.
۳۲. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۳۳. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (۱۴۱۵ق)، تفسیر مجمع البیان، بیروت: مؤسسه اعلمی.
۳۴. عبادی، قطب الدین ابوالمظفر (۱۳۶۸)، صوفی‌نامه، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: علمی و فرهنگی.
۳۵. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، تفسیر نورالتقلین، قم: اسماعیلیان.
۳۶. عزیزی کیا، غلامعلی (۱۳۸۴)، «تأملی در روایات معراج»، مجله معرفت، شماره ۹۶، ۵۲-۵۹.
۳۷. عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۷۶)، تذکره الاولیا، تصحیح رنولد آلن نیکلسون، تهران: میلاد.
۳۸. زالی، محمد بن محمد (۱۴۱۲)، احیاء علوم الدین، بیروت: دار المعرفه.
۳۹. غنی، قاسم (۱۳۸۰)، تاریخ تصوف در اسلام، تهران: زوار.
۴۰. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (۱۴۰۶ق)، الوافی، ج ۱، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین (ع).
۴۱. فرغانی، سعیدالدین سعید (۱۳۷۹)، مشارق الدراری (شرح تائیه ابن فارض)، مقدمه و تعلیقات استاد سید جلال الدین آشتیانی، ج ۲، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۲. قشیری، عبدالکریم بن هوزان (۱۳۷۴ش)، رساله قشیریه، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، ترجمه حض بن احمد عثمانی، تهران: علمی و فرهنگی.
۴۳. قیصری، محمد داوود دروی (۱۳۸۳)، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
۴۴. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۲)، شرح منازل السائرین، تحقیق بیدارفر، قم: بیدار.
۴۵. کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۹۴)، مصباح الهادی و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال الدین همایی، تهران: سخن.
۴۶. کلابادی، ابوبکر بن محمد (۱۳۷۱)، کتاب تعرف (متن و ترجمه)، به کوشش محمدجواد شریعت، تهران: اساطیر.
۴۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چ ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۸. گوهرین، صادق (۱۳۸۲)، فرهنگ اصطلاحات تصوف، تهران: زوار.
۴۹. گیلانی، عبدالرزاق (۱۳۹۴)، ترجمه مصباح الشریعه، تهران: پیام حق.
۵۰. مشهدی نوش آبادی، محمد (۱۳۹۴)، «نخستین تبیین احوال و مقامات عرفانی در مناجات خمس عشره»، مطالعات عرفانی، شماره ۲۲، ۲۱۵-۲۴۰.
۵۱. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۵۲. مدرسی، سید محمدتقی (۱۳۷۷)، تفسیر هدایت، چ ۱، مشهد: ترجمه بنیاد پژوهش‌های اسلامی

آستان قدس رضوی.

۵۳. مکی، ابوطالب (۱۹۹۵)، *قوت القلوب*، بیروت: چاپ سعید نسیب مکارم.
۵۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، ج ۱، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۵۵. معین، محمد (۱۳۸۸)، *فرهنگ معین*، تهران: امیرکبیر.
۵۶. مبینی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۷۶ش)، *کشف الاسرار و عدة الابرار* (معروف به *تفسیر خواجه عبدالله انصاری*)، به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.
۵۷. میرباقری، سید علی اصغر و الهام شایان (۱۳۹۱)، «سیر عرفانی قرب در متون عرفانی تا سده هفتم هجری»، *متن شناسی ادب فارسی*، دوره جدید، سال چهارم، شماره ۱ (پیاپی ۱۳)، ۱۴۱-۱.
۵۸. نجم الدین کبری، احمد (۱۳۶۸)، *فوایح الجمال و فواتح الجلال*، ترجمه محمدباقر ساعدی خراسانی، تهران: مروی.
۵۹. نسفی، عزیزالدین بن محمد (۱۳۴۱)، *مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الكامل*، تهران: ماریزان موله.
۶۰. نراقی، محمد مهدی (۱۳۱۲ش)، *جامع السعادات*، بیروت: اعلمی.
۶۱. — (۱۳۷۷ش)، *علم اخلاق اسلامی*، ترجمه سید جلال الدین مجتبی، ج ۴، تهران: نشر حکمت.
۶۲. نصر، حسین (۱۳۸۲)، *آموزه های صوفیانه*، ترجمه حسین حیدری و هادی امینی، تهران: قصیده سرا.
۶۳. نوپا، پل (۱۳۷۳)، *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۶۴. نوری، حسین (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل*، قم: آل البيت.
۶۵. نوربخش، جواد (۱۳۷۲)، *فرهنگ نوربخش (اصطلاحات تصوف)*، تهران: مؤلف.
۶۶. نورعلیشاه (۱۲۸۳ق)، *جامع الاسرار ضمیمه حق الیقین*، تهران: منوچهری.
۶۷. وکیلی، هادی و الهه هادیان رستانی (۱۳۸۷)، «مراحل سیروسسلوک عرفانی از منظر امام خمینی»، *فصلنامه متین*، شماره ۴۱، ۱۴۸-۱۲۷.
۶۸. همدانی عین القضا، عبدالله بن محمد (۱۳۵۰)، *نامه های عین القضا همدانی*، علینقی منزوی و عقیف عسیران، تهران: اساطیر.