

سیمای شادی و تحولات آن در عرفان اسلامی از آغاز تا سده‌ی پنجم هجری

دکتر زینب رضاپور^۱

چکیده

در اندیشه‌ی شمار زیادی از عارفان، شادی به حق تعالی در سیر الی‌الله از اثر ارتقابخش و تعالی‌دهنده‌ی بسیار برخوردار است و سالک را به دریافت حقایقی نائل می‌کند که با سال‌ها نماز و روزه و مجاهده به دست نمی‌آید. با وجود اهمیت این موضوع و تأثیرگذاری آن بر سلوک بسیاری از عارفان، آنچه عمدتاً از عرفان اسلامی انعکاس یافته و برجسته شده، تأکید بر اندیشه‌ی سلبی و حزن‌مدارانه‌ی شماری از متصوفه است که پیوسته اوقات خود را در ترس و اندوه سپری می‌کنند و از هرگونه خوشی رویگردان و از هر لذتی بی‌بهره‌اند. همین امر، باعث شده که سیمای درست و دقیقی از عرفان اسلامی ارائه نگردد و بخش مهم و زیبایی از این جریان فکری و عملی، مخفی بماند. در این مقاله، سیمای شادی در عرفان اسلامی از آغاز تا سده‌ی پنجم بررسی شده و تحولات آن در قرون مختلف و عوامل مؤثر بر آن تبیین گردیده است. رویکرد غالب بر اذهان زاهدان و صوفیان نخستین به دلایلی آکنده از خوف و اندوه است؛ اما سیر تطوّر شادی در عرفان، نشان می‌دهد که با ورود مباحث عمیق عرفانی و طرح موضوعاتی چون معرفت و قرب الهی، رجا و رضا، سکر و فنا، تجلی جمالی، انس و عشق‌ورزی با خدا، نگرش اخروی محض و خوف‌مدارانه در نزد عارفان به تدریج رنگ‌باخته و ایشان در همین دنیا از لذت محبت و شادی معرفت و مشاهده‌ی جمال حق بهره‌مند شده و بهشت و دوزخ خود را در پیوستگی به حق یا جدایی از او دیده‌اند.

واژه‌های کلیدی: عرفان اسلامی، شادی، تطوّر تاریخی، بهشت، محبت.

سال اول (زمستان ۱۳۹۶). شماره ۳ پژوهش‌های نشر و نظم فارسی (صص ۱۰۷ تا ۱۲۹)

تاریخ پذیرش: ۹۷/۳/۱۷

zeinabrezapour@gmail.com

تاریخ دریافت مقاله: ۹۶/۱۲/۱

^۱ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید چمران اهواز.

۱. درآمد

عرفا در آثار خویش، شادی را به همراه مترادفات آن نظیر سرور، شادی، خوشی، لذت، ابتهاج، عیش و نظایر آن به کار برده‌اند و بین این واژگان تفاوت خاصی قائل نیستند. در این میان، خواجه عبدالله انصاری بار معنایی سرور را صافی‌تر و خالص‌تر از فرح می‌داند و معتقد است «سرور» در دو موضع از قرآن و تنها در توصیف حالات اخروی به کار رفته لیکن فرح اسمی عام‌تر است که گاه با حزن درمی‌آمیزد و از همین رو در آیات مختلف قرآنی برای شادی‌های دنیوی نیز از لفظ «فرح» استفاده شده است (انصاری، ۱۴۷۱: ۱۷۶).

شادی در عرفان، معلول عواملی نظیر رجا و بسط و انس و رضا و سکر و سماع و عشق و ایمان و معرفت است؛ لیکن برای آن فوایدی نیز در نظر می‌گیرند که نشان می‌دهد در عین معلول بودن، عامل نیز هست. به عقیده‌ی عارفان، شادی، سالک را از آشفتگی، بیم و حزن و اندوهی که در منازل و عقبات سلوک بر او عارض می‌شود و ممکن است با ایجاد بی‌رغبتی و یأس، وی را از ادامه‌ی راه بازدارد، می‌رهاند و از این طریق، انگیزه، رغبت و امید وی را در سپردن مسیر و نیل به مقصود به شدت افزایش می‌دهد (نک. عطار، ۱۳۸۳: ۱۶۷). ابوالحسن خرقانی می‌گوید: «یک ساعت که بنده به خدای تعالی شاد بود، گرمی‌تر است که سال‌ها نماز گذارد و روزه دارد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۲۵۱).

روزبهران بقلی نیز در سماع، صد هزار لذت متصور می‌داند که با یک لذت آن می‌توان هزار سال راه معرفت طی کرد و این امر با هیچ عبادتی میسر نیست (روزبهران بقلی، ۱۳۸۱: ۵۰).

«شادی» از آغاز تاریخ زهد و عرفان اسلامی، تحولاتی را پشت سر گذاشت. در بررسی جایگاه شادی و پی‌گیری سیر آرا و عقاید زاهدان و عارفان نسبت به آن، آنچه که به ویژه در سده‌های نخستین تاریخ اسلام خودنمایی می‌کند، رویکرد عرفا نسبت به بهشت است. بهشت که در فرهنگ اسلامی به عنوان مکانی سرشار از لذت و سرور و میعادگاه مؤمنین توصیف می‌شود، در نزد عرفا نیز جایگاهی است برای ظهور و بروز شادی‌ها. بهشت و شادمانی در بینش عارفان، همواره رابطه‌ی تنگاتنگ داشته و در کنار هم پیش رفته‌اند؛ به گونه‌ای که تغییر نگرش عرفا نسبت به بهشت و نحوه‌ی ارزش‌گذاری آن، با سیر تکاملی دیدگاه ایشان درباره‌ی شادی پیوند مستقیم دارد. از این رو، بررسی سیر تحولات شادی با پی‌گیری نگرش عرفا نسبت به بهشت، عجین است و جدایی‌ناپذیر. آنچه عمدتاً از عرفان اسلامی انعکاس یافته، تأکید بر اندیشه‌ی سلبی و حزن‌مدارانه‌ی تعدادی از

متصوّفه است که پیوسته اوقات خود را در ترس و اندوه سپری می‌کنند و در مدّت حیات خود هیچ‌گونه لذتی را تجربه نکرده‌اند. همین امر باعث شده رویکرد مثبت و ایجابی عرفا در زندگی آن‌گونه که باید شناخته نشود و سیمای دقیق و مطلوبی از عرفان اسلامی در باور افراد شکل نگیرد. البته بحث شادی در عرفان اسلامی، بسیار گسترده بوده و از جنبه‌های گوناگون قابل بررسی است ولی در این مجال، به سیمای تاریخی آن تا سده‌ی پنجم توجّه شده است.

۲. پیشینه‌ی بحث

تاکنون عوامل شکل‌گیری حزن و تحولات آن در عرفان و تصوّف توسط سیّدعلی میرباقری فرد و دیگران تبیین گردیده و تحقیقات موجود در باب شادی نیز بیشتر آن را به صورت موردی، از دیدگاه عارفانی چون ابوسعید ابوالخیر، سنایی و به ویژه مولوی بررسی کرده‌اند. مانند فریتس مایر که در کتاب «ابوسعید ابوالخیر: حقیقت و افسانه» به تبیین زندگی و عرفان ابوسعید می‌پردازد و باب هشتم کتاب خود را به «خوشدلی ابوسعید» و باب یازدهم را به «هنر ابوسعید در حفظ حال بسط» اختصاص می‌دهد. سیّدعلی اصغر میرباقری فرد و همکاران (۱۳۹۳) نیز در مقاله‌ی «تبیین رویکرد عرفای مسلمان نسبت به فرح و شادمانی با توجّه به آیات و روایات»، به طور کلی بر اساس منابع دینی، دیدگاه عارفان را نسبت به شادی و برخی عوامل ایجادکننده‌ی آن تبیین کرده، اما به بررسی سیمای تاریخی شادی و چگونگی روند تکاملی دیدگاه عارفان در این باب نپرداخته‌اند.

۳. سیمای شادی در سده‌ی دوم هجری

عرفان و تصوّف اسلامی به شکل یک مشرب فکری و عملی معین، از نیمه‌ی سده‌ی دوم هجری آغاز می‌گردد و تا قبل از آن، زهد و ساده‌زیستی در میان مسلمانان رواج داشته است. از این رو، یک سوی این سده با زهد و اندیشه‌های زاهدانه پیوسته است و سوی دیگر آن، با عرفان و موضوعات و تفکرات عرفانی. هر چند آرا و عقاید عارفان نیمه‌ی دوم این سده، به شدّت از افکار زاهدان نیمه‌ی اول متأثر است؛ شکل‌گیری عرفان و مطرح شدن برخی موضوعات مانند عشق و محبّت در آراء و عقاید عارفان، در نگرش آن‌ها نسبت به موضوعاتی چون شادمانی تغییراتی ایجاد کرد که با طرز نگرش زاهدان پیشین تا اندازه‌ای متفاوت بود. از این رو بحث سیمای شادی در سده‌ی دوم هجری را به طور مجزاً در دو بخش: پیش از نیمه‌ی دوم سده‌ی هجری و بعد از آن پی می‌گیریم.

۳. ۱ شادی در نیمه‌ی اول سده‌ی دوم هجری

به طور کلی شادی در قرون اولیه‌ی تاریخ اسلام در احوال زاهدان و صوفیان نخستین، جایگاه قابل توجهی ندارد و نشان آن را جز در جهان آخرت نمی‌توان یافت. اندیشه‌ی مرگ و ناپایداری جهان، تفکر غالبی بود که در دوره‌های آغازین اسلامی بر نگرش مردم سایه افکنده و ابعاد گوناگون زندگی ایشان را تحت تأثیر قرار داده بود. دنیا در نظر آن‌ها دامگاه پرجذبه و نیرنگی بود که انسان را از تعالی و توجه به حیات اخروی باز می‌داشت. از این رو، حیات جاودانه‌ی آخرت، نظر مردم را به شدت جلب کرده بود و آن‌ها را به روی گردانی از دنیا و شادی‌ها و لذات آن سوق می‌داد. زاهدان معتقد بودند برای برخورداری از لذات اخروی باید لذات دنیوی را ترک گفت و هر اندازه در این دنیا لذت ببرند، از لذت اخروی آنان کاسته می‌شود. درباره‌ی یکی از زاهدان به نام عطا سلمی که زندگانی خود را در اندوه کامل به سربرد، روایتی نقل شده است مبنی بر اینکه حزن دائمی وی در دنیا، او را به شادی ابدی و والاترین درجات در جهان آخرت رسانید (قشیری، ۱۳۷۴: ۷۱۶).

همچنین در قرآن کریم و روایات پیامبر (ص) هشدارهای فراوانی وجود دارد که افراد را از عذاب الهی بیم می‌دهد و از شادی‌های دنیوی و سرمستی و فخر و غرور به نعمت‌های دنیا بر حذر می‌دارد. توجه به این دسته از آیات و روایات و همچنین برخی بحران‌های سیاسی و اجتماعی، زاهدان را در جستجوی رستگاری به اختیار حزن و گریز از دنیا برمی‌انگیخت و از شادی، روی گردان می‌ساخت (نک. ابونعیم، ۱۳۵۷، ج ۲: ۱۳۴؛ نیز میرباقری فرد و دیگران، ۱۳۸۶: ۹۴-۹۰). به اعتقاد ایشان، دنیا سرای خنده و غفلت و بی‌خبری نیست؛ بلکه مکان توبه و گریستن بر فرصت‌های از دست‌رفته و طاعات ترک شده و گناهانی است که انسان مرتکب شده است. همه‌ی سخنانی که بر زبان‌شان جاری شده، عاری از شادی و خالی از نشانه‌های مسرت و آرامش خاطر است.

عامر بن عبدقیس از زهاد ثمانیه می‌گفت: «الهی مرا بیافریدی و با من مشورت نکردی! و بمیرانی و مرا اعلام نکنی! و با من دشمنی بیافریدی و چنان گردانیدی که در مجاری خون من می‌رود و مرا می‌بیند و من او را نبینم! پس مرا گفתי خود را نگاه دار! الهی چگونه خود را نگاه دارم اگر مرا نگاه نداری! الهی در دنیا غم و اندوه است، و در آخرت حساب و عقوبت، پس راحت و شادی کجاست؟» (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۷۲۴). ابو حازم سلمه بن دینار مدنی معتقد بود ماهیت دنیا چنان است که تنها از آن غم و اندوه برمی‌خیزد و شادی محض در آن آفریده نشده است (ابونعیم، ۱۳۵۷، ج ۳: ۲۲۹؛ عطار، ۱۳۸۶: ۶۷). حسن بصری به حزن و اندوه توجه زیادی داشت و بر این باور بود که خنده‌ی زیاد، قلب را

می‌میراند (بدوی، ۱۹۷۸: ۱۷۱). سفیان ثوری معتقد بود دنیا جایگاه رنج و سختی است نه منزل فرح و راحتی. کسی که دنیا را شناخت به گشایش آن شاد و به سختی‌اش اندوهگین نمی‌گردد. خوشی و آسایش، تنها در جهان آخرت امکان‌پذیر است (ابن خمیس موصلی، بی‌تا، ج ۲: ۲۵۷).

این دوران، دوران زهد محض و تفکر غالب در آن، دنیا‌گریزی، محاسبه‌ی نفس و ترس از دوزخ است. شدت خوف از جهنم در برخی از زاهدان به اندازه‌ای بود که گاه امکان اندیشیدن به بهشت را نیز از آنان سلب می‌کرد. به گونه‌ای که ابوسلیمان دارانی درباره‌ی عطاء سلمی یکی از زهاد آن عصر می‌گوید: «کان عطاء السّلمی قد اشدّ خوفه و کان لا یسأل الله الجنّه ابدًا. فاذا ذکرت عنده الجنّه، قال: نسأل الله العفو» (ابونعیم، ۱۳۵۷، ج ۹: ۲۶۶).

۲.۳ شادی در نیمه‌ی دوم سده‌ی دوم هجری

تصوّف در چنین شرایطی به عرصه‌ی جریان‌های فکری و اجتماعی گام نهاد و اساس آن در آغاز پیدایش و رواج، بر زهد و چشم‌پوشی از زیورهای دنیوی و فقر استوار بود. یعنی همان رویکرد سلبی نسبت به دنیا و تعلّقات آن، در نیمه‌ی سده‌ی دوم به صورت مکتبی فکری و نظری، ابعاد اجتماعی و فرقه‌ای پیدا کرد و هم‌چنان خوف از خدا و بیم مکافات گناه به عنوان میراث زاهدان اولیّه بر آن سایه افکنده بود. بر این اساس، سلوک عرفانی نیز با زهد و ریاضت که میراث قرآن و سیرت رسول (ص) بود، آغاز گردید و نکوهش دنیا، دعوت به زهد و دوری از شادی‌های ناپایدار دنیوی، محاسبه‌ی نفس و موضوعاتی از این قبیل، در رأس تعالیم صوفیانه قرار گرفت. بسیاری از اندیشه‌ها و بن‌مایه‌های فکری صوفیان نخستین، هنوز متأثر از افکار و اندیشه‌های زاهدان پیشین بود و در بسیاری از موارد از جمله اختیار حزن و شاد نبودن در دنیا، بدان مشابهت زیادی داشت، لیکن بارقه‌هایی از تحوّل نیز در نگرش آن‌ها در این‌باره دیده می‌شود. به طور کلی می‌توان خطوط اصلی اندیشه‌ی صوفیان این دوره را در باب شادی، در موارد زیر ترسیم نمود:

۱- آثار زهد آغازین که قبل از شکل‌گیری تصوّف رواج داشت، در نگرش صوفیان نخستین، کاملاً مشهود است. در اندیشه‌ی ایشان، خداوند موجود باعظمتی است که آدمی هر چه به او نزدیک‌تر شود، خود را حقیرتر می‌یابد و همین احساس ضعف و ناتوانی در برابر قادر مطلق، احساس گناه و اندوه را در آنان برمی‌انگیخت. از این رو «اقوال و احوال مشایخ این دوره نشان می‌دهد که آن‌ها بیشتر به خوف توجّه می‌کرده‌اند» (دهباشی و میرباقری‌فرد، ۱۳۸۶: ۲۵۵). به زعم آن‌ها اعتقاد به

رجا و احساس امنیت و آسایش نسبت به فضل و رحمت خداوند، سهل‌انگاری در عبادات را به دنبال داشت و انسان را از عمل به واجبات و ترک منهیات مانع می‌شد. از این‌رو در ایجاد خوف و پرورش آن در وجود خویش مصمم بودند و آن را بر رجا ترجیح می‌دادند. عبدالله بن مبارک مروزی از صوفیان و زاهدان این دوره معتقد است که خوف مقدمه‌ی رجاست و رجای اصلی آن است که از خوف پدید آید و هر رجا که در مقدمه‌ی آن خوف نباشد، سالک را به سبب احساس امنیت مفراط، به سکون و کندی در سلوک سوق می‌دهد (عطار، ۱۳۸۶: ۲۱۹).

۲- گفته شد که افکار صوفیان نخستین به شدت تحت تأثیر فضای فکری حاکم بر اندیشه‌ی زاهدان پیشین بود و از آن مایه می‌گرفت. براین اساس، دیدگاه صوفیه نیز در آغاز تاریخ تصوف، دیدگاهی اخروی است و ایشان عقیده دارند که غایت تجربه‌های معنوی و عرفانی و کمال شادی حقیقی انسان در آخرت تحقق می‌یابد. به عبارت دیگر تفکر غالب بر نگرش زاهدان و صوفیان نخستین، این بود که بین شاد بودن در دنیا و کامرانی و شادمانی در بهشت نسبت معکوس برقرار است و ایشان بر اساس برخی احادیث نبوی و روایات دینی، محرومیت و حزن دائم در این دنیا را برای برخوردار بودن از شادی پایدار اخروی لازم می‌شمردند. چنانکه از پیامبر اکرم (ص) منقول است: «انْ أَكثَرَ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَمَانًا، أَكْثَرُهُمْ فِكْرًا فِي الدُّنْيَا؛ وَ أَكْثَرَ النَّاسِ ضِحْكًَا فِي الْآخِرَةِ، أَكْثَرُهُمْ بُكَاءً فِي الدُّنْيَا؛ وَ أَشَدَّ النَّاسِ فَرَحًا فِي الْآخِرَةِ أَطْوَلُهُمْ حُزْنًَا فِي الدُّنْيَا.» (فیض کاشانی، ۱۴۲۶، ج ۱: ۱۵۸؛ نیز مکی، ۱۳۱۰، ج ۱: ۹۸) و در جای دیگر فرمود: «ناگزیر مؤمن آنگاه که دنیا را پشت سر گذاشت، هموم و احزان را هم پشت سر می‌گذارد و مؤمن بعد از مرگ هیچ اندوهی ندارد بلکه دائم در فرح و سرور است» (ترمذی، ۱۴۲۲: ۴۲). آن‌ها با نقل این حدیث پیامبر که: «أَطْلَبُ فَرَحًا لِاحْزَنَ فِيهِ، بِحُزْنٍ لِافْرَحَ فِيهِ»، معتقد بودند فرحی که در آن هیچ اندوهی نیست، فرح بهشت و لقای خداوند است و حزنی که در آن هیچ فرحی نیست، حیات دنیوی است که شادی واقعی در آن یافت نمی‌شود (و چگونه شادمانی بود در زندگانی که نفس آخرت در پیش بود و غم سؤال‌گور و خوف نامه خواندن بر دل غالب شده باشد و اندوه سرد و راه باطن او را فرو گرفته باشد و غم سنجیدن اعمال در دل او نشسته باشد و از صراط لغزان بران، ترسان و لرزان بود. پس درین زندگانی دنیا که این چندین غم و اندوه قرین بود، چه فرح خواهد بود؟» (مایل هروی، ۱۳۸۱: ۴۱۶).

بر اساس این سخنان، خوف آخرت و اندوه سؤال و جواب پس از مرگ و حسابرسی قیامت، جای هیچ‌گونه شادمانی در دنیا باقی نمی‌گذارد و شادی دایمی را تنها باید در بهشت و لقای حق تعالی

جستجو کرد که آن نیز مستلزم حزن دایمی در این جهان است. در این دنیا باید همواره محزون بود تا در آن دنیا از شادی بهشتی برخوردار شد.

حارث محاسبی نیز از این تفکر پیروی می‌کرد و معتقد بود آن‌ها که به امر آخرت و اخبار قیامت، واقف و از ثواب عظیم و عذاب شدید آن نیز مطلع‌اند در این دنیا پیوسته محزون و از پرداختن به نعمت‌ها و خوشی‌های دنیوی و مجالست با آن روی‌گردانند (محاسبی، ۱۹۶۸: ۳۱). وی با نقل روایاتی چون «ما حَزَنَ عَبْدِي فِي الدُّنْيَا، إِلَّا فَرَحْتُهُ غَدًا فِي الْآخِرَةِ» و «لَا سَرَّ مُؤْمِنٌ فِي الدُّنْيَا إِلَّا أَحْرَزَنَهُ اللَّهُ غَدًا فِي الْآخِرَةِ» (همان: ۲۰۳) بر لزوم محزون بودن عبد در دنیا برای برخورداری از شادی اخروی تأکید می‌کرد و می‌گفت: «إِذَا حَزَنَ فِي الدُّنْيَا لِلْآخِرَةِ فَهُوَ الْمَفْرُوحُ غَدًا فِي جِوَارِ اللَّهِ، وَإِذَا حَزَنَ فِي الدُّنْيَا لِلدُّنْيَا فَهُوَ الْقَاصِي عَنِ قُرْبِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» (همان‌جا).

آثار محاسبی در تصوّف اسلامی از اهمّیت فراوانی برخوردار است. روی کار آمدن بنی‌امیه، تغییرات اساسی در جامعه‌ی اسلامی ایجاد کرد و حکومت ایشان از نظر اندیشه، سیاست و امور اجتماعی با دوره‌ی خلفا کاملاً تفاوت داشت. این امر، تأثیر بسیاری بر جامعه‌ی اسلامی گذاشت و در نتیجه‌ی آن اسلام و مسلمین ماهیت حقیقی خود را از دست دادند و اقبال عمومی به زهد کاهش یافت و مردم بیش از پیش به تجمّل و ظواهر و لذّات دنیوی روی آوردند. از این رو محاسبی در آثار خود به منظور تشویق دین‌داری عوامانه، بر توصیفات حسی و جسمانی از بهشت و لذایذ آن تأکید می‌کند. وی در بخش‌هایی از کتاب معروف خود «الرعاية لحقوق الله و التقيام بها»، ضمن نکوهش شادی‌ها و لذّات دنیوی، بر شادی‌ها و لذّات وصف‌ناپذیر اخروی تأکید می‌کند و مخاطبان را به مبارزه با نفس و انجام تکالیف دینی برای برخورداری از نعیم آخرت ترغیب می‌کند. فریتس مایر در این باره می‌نویسد: «اندیشه‌ی پاداش نزد حارث محاسبی کاملاً زنده و سرشار از حیات است. روح انسان، سختی‌های ناشی از انجام دادن فرایض را به سهولت تحمّل می‌کند اگر به حلاوت پاداشی که در انتظارش است فکر کند و حارث ابایی ندارد که به همان تجربه‌ی نفسانی در مشاغل دنیوی اشاره کند. بازرگان و معمار و نظیر آن‌ها رنج و مشقّت را فقط به خاطر مزدی که دارد بر خود هموار می‌کند» (مایر، ۱۳۷۸: ۴۱۹).

محاسبی برای القای مقصود خود و تغییر نگرش دنیامدارانه‌ی مردم عصر، به این تشبیه متوسّل می‌شد که تاجران دنیوی، مرارت سفر و گرما و سرما و خطر حیوانات وحشی و راهزنان را به جان می‌خرند، چون به حلاوت سودی که از این تجارت، عایدشان می‌شود امید دارند؛ معامله‌گران با

خدا نیز آنگاه که به پاداش و شادی دایمی آن جهان بیندیشند و بدانند ذرّه‌ای به آنان ستم نمی‌شود و سود ایشان کاخ‌هایی است پابرجا از جنس درّ و یاقوت و زمرد و مشک و زعفران در حالی که تمام غم‌ها از قلبشان زدوده شده است. پس سوداگران با خدا اولی که تکالیف خود را در مقابل حلاوت بیکران پاداش اخروی آسان بشمرند و با طیب خاطر برای گزاردن آن قیام کنند (محاسبی، ۱۴۲۰: ۱۲۰-۱۲۱). البته این تشبیه محاسبی در مراحل اولیه‌ی شکل‌گیری عرفان و به مقتضای فضای فکری و روحیه‌ی حاکم بر مردمان عصر بیان شده است و در دوره‌های بعدی چنین مقایسه و نگاه نفسانی نسبت به لذات اخروی در تفکر عرفا جایی ندارد و بلکه تقبیح می‌شود.

۳- علی‌رغم همه‌ی مشابهاتی که در آرا و عقاید زاهدان و صوفیان سده‌ی دوم هجری دیده می‌شود، لیکن در نیمه‌ی دوم این سده، تحوّلی در نوع نگرش عارفان نسبت به شادی دیده می‌شود که در نزد زاهدان پیشین سابقه نداشت. در واقع هر چند در آغاز، اهتمام به لذات بهشتی، وجه غالب و جنبه‌ی مثبت و مسلط بر روحیه‌ی زاهدان محسوب می‌شد؛ اما با شکل‌گیری مشرب فکری و عملی جدیدی به نام عرفان که بر محور توحید بنا شده بود، اهل معرفت، نهایت شادی و بهشت خود را نه در رهایی از دوزخ و یا برخورداری از لذات بهشتی، که در قرب حق تعالی و محبت و معرفت او جستجو کردند و این امر یکی از بنیان‌های فکری تصوّف است: «او اصل این طایفه، آن است که هر چه جز حق است، همه محنت و بلا دانند. نعمت و راحت ایشان جز حق نیست. اگر کسی قوت این وقت ندارد، آن نیکوتر که این دعوی نکند» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۳: ۱۱۸۵). عامل دیگر این تغییر نگرش، مطرح شدن عشق و محبت در مباحث عرفانی بود. «ارزیابی روند تکامل جنبش زهاد، نشان می‌دهد که آن زهاد و پارسایانی که از عشرت‌طلبی‌های عامه اعراض کردند و معتکف خانقاه‌ها و زاویه‌ها بودند، رفته‌رفته خود صاحب مجامعی شدند و آدابی و تربیتی پدید آوردند و زهد سرد و خشک و غم‌انگیز زاهدان قدیم، تدریجاً بوی ذوق و محبت یافت» (زرین کوب، ۱۳۶۷: ۵۷). در حقیقت، ورود عشق و محبت بی قید و شرط نسبت به خداوند در تعالیم زاهدان نخستین، تصوّف را رنگ عرفان حقیقی بخشید. محبت، رابطه‌ای بین انسان و خدا بود و همه‌ی هستی وی را فارغ از متاع دنیا و بهشت، متوجّه خداوند می‌ساخت.

از نخستین کسانی که هم موضوع محبت بین بنده و خدا را مطرح کرد و هم سخن از محبت و لقای پروردگار در بهشت به میان آورده است، عبدالواحد بن زید (۱۷۷) است. عبدالواحد که خود در دو صفت ورع و حزن شهرت زیادی داشت، نظر به وجه پروردگار را بزرگترین شادی و لذتی

دانسته است که در آخرت، نصیب محبّان و اولیاءالله می‌گردد. وی در یکی از مناجات‌های خود می‌گوید: «قسم به عزّت تو که محبّت تو را هیچ شادی جز لقای تو و شفایی که از دیدن جلال روی تو در سرای کرامت دست خواهد داد، نمی‌شناسم» (ابونعیم، ۱۳۵۷: ج ۶: ۱۵۶).

رابعه از جمله زنان عارفی بود که تصوّف را از زهد خشک همراه با خوف و بیم، به تعبّد آمیخته با شور و دلدادگی سوق داد. وی تنها عبادت عاشقانه را اصیل می‌دانست و انگیزه‌هایی چون ترس از دوزخ و یا طمع به بهشت در عبادت را نفی و نکوهش می‌کرد. این نوع نگرش نسبت به بهشت و مانع بودنش برای مهرورزی با خدا، بعداً به عنوان هدف عرفا، عارف را از غیر عارف متمایز می‌کرد. عارف در مسیر اتّصال به محبوب، «حتی بهشت را هم چون تعلق به ماسوی دارد در سر راه خویش نادیده می‌گیرد و چون حیات و بقای خود را به عشق موقوف می‌یابد بدانچه با ماسوای آن ارتباط دارد سر فرود نمی‌آورد» (زرّین کوب، ۱۳۶۴، ج ۲: ۷۴۶-۷۴۸).

۴- گفته شد که با شکل‌گیری عرفان و مبنا قرارگرفتن توحید در مناسبات عرفانی و نیز طرح سخنانی در باب مهرورزی با خداوند، بهشت و شادی‌های بهشتی در نظر عارفان رنگ باخت و ایشان به شادی برتر و بسی والاتر از بهشت توجه نشان دادند و آن شادی به بهشت‌آفرین بود. با این تغییر نگرش، عرفا شوق به نعمت‌های بهشتی را منزلی در طریق کمال و اتّصال به درگاه حق دانستند و در نظر ایشان دیگر بهشت نه یک لذّت نفسانی، بلکه نظرگاه عارف و دریچه‌ای گشوده به روی محبّت خدا تلقی می‌شد. به قول پیرهرات: «بهشت، مزدور را بنه‌گاه است و عارفان را نظرگاه» (انصاری، ۱۳۷۷، ج ۲: ۵۱۶).

شقیق بلخی از نخستین کسانی است که محبّت به خداوند را به عنوان منزلی و رای بهشت و برانگیزاننده‌ی شادی و سرور در قلب عارف معرفی می‌کند و بعدها حکیم ترمذی، آرای شقیق را در باب شادی به محبّت خداوند و مقصد ندانستن بهشت ترویج می‌دهد. شقیق در رساله‌ی *آداب العبادات* (شقیق بلخی، بی‌تا: ۱۲). چهار مرحله را برای سلوک اهل صدق تا وصول به خدا مقرر می‌دارد: زهد، خوف، شوق به بهشت، محبّت خدا. در نظر شقیق، در منزل سوم، انسان با واسطه‌ی بهشت و تفکّر در نعمت‌های بهشتی به خداوند عشق می‌ورزد ولی در منزل محبّت، مهرورزی او به حق، بی‌واسطه است (نیز نک. پورجوادی، ۱۳۸۵: ۲۰۹).

به عقیده‌ی شقیق، کسانی که همه‌ی منازل را به سوی خدا پشت سر می‌گذارند، در آسایش و رحمت الهی جای می‌گیرند و خداوند آن‌چنان بر قلب‌هایشان غالب است که مایه‌ی انس و سکون و شادی

ایشان در دنیا کسی جز خدا نیست. «این محبتی که به قول شقیق در آخرین منزل، جانشین خوف خدا و شوق به بهشت می‌شود و عاطفه‌ی غالب روح زاهد می‌گردد، همان شعله‌ی زفت شرکت‌سوز افروخته در بیشه‌ی اندیشه‌های زاهد است، که بعدها نام عشق می‌گیرد و در پرتو آن صوفیان را جز دیدار جمال و وصال یار، هیچ هوای دیگری در دل نمی‌ماند» (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۶).

۵- با پیدایش عرفان و طرح نظریاتی در باب عشق و محبت، بحث شادمانی، از بهشت، به خداوند معطوف گردید و مشاهده‌ی جمال دوست به عنوان هدف عارف و غایت تجارب عرفانی وی تثبیت شد؛ اما بیشتر صوفیان نخستین بر اساس دیدگاه اخروی خویش که پیش از این بدان اشاره شد، برخوردار از این دیدار را نه در دنیا که در آخرت امکان‌پذیر می‌دانستند. به اعتقاد آن‌ها این دیدار، ناب‌ترین و عالی‌ترین شادمانی را در قلب بنده ایجاد می‌کند. البته در سده‌ی دوم و سوم دیدگاه بیشتر صوفیان همچنان متأثر از فضای فکری زاهدان پیشین است و در برخی متون عرفانی به موازات سخن گفتن از شادی لقاءالله، توصیف بهشت و لذات آن نیز در مرتبه‌ای پایین‌تر هنوز مورد توجه است و فی‌المثل در سخنان عبدالواحد بن زید، ابراهیم ادهم و حارث محاسبی، دیدار حق تعالی به عنوان غایت تجارب عرفانی و کمال شادمانی عارف، در بهشت تحقق می‌یابد.

محاسبی در کتاب *التوهم* به طور مبسوط به وصف بهشت و مراتب آن و نعمت‌های گوناگونی که نصیب بهشتیان می‌گردد، می‌پردازد و سرور و شادی بی‌نظیری را که در بهشت، نصیب اهل آن می‌گردد، یادآور می‌شود. به عقیده‌ی محاسبی هر چند در بهشت، همه‌ی مقدمات عیش و تنعم و شادی و خوش‌دلی برای عامه‌ی مؤمنان آماده است؛ اما کمال شادی برای خواص مؤمنان، در بهشت با دیدار دوست و شنیدن سخن او حاصل می‌شود و این بشارتی است که پس از درک لذات بهشتی به خواص مؤمنان داده می‌شود (محاسبی، ۱۴۲۸: ۱۹۷).

۴. شادی در سده‌ی سوم هجری

دیدگاه عارفان سده‌ی سوم هجری، از برخی جهات ادامه‌ی رویکرد عارفان سده‌ی پیشین، نسبت به شادی تلقی می‌شود و در برخی جنبه‌ها نیز تفاوت‌هایی وجود دارد. این سده در عرفان اسلامی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و آن هم به سبب ظهور شخصیت‌های بزرگ عرفان و تصوف و مطرح شدن مباحث متنوع و عمیقی است که دوره‌های متمادی، عرفان اسلامی را تحت تأثیر خود قرار داده بود. ترمذی، عالم، محدث و عارف سده‌ی سوم هجری از جمله کسانی است که

در این دوره مباحثی در این باب بیان می‌دارد و کتاب *ریاضه‌النفس* را - که از لحاظ مضمون، شباهت‌های زیادی با *آداب‌العبادات*» شقیق دارد- به طور کامل، به بیان نظرات خود درباره‌ی «شادی» اختصاص می‌دهد. ترمذی هم از جمله کسانی است که برای بهشت ارزش چندانی قائل نیست و آن را صرفاً منزلی در سلوک الی‌الله می‌داند که نباید بر آن متوقف شد؛ بلکه مقصد، اتصال به حق و اتصاف به صفات خداوندی است که شادی حقیقی را برای عبد به دنبال دارد. به عقیده‌ی ترمذی نیز عشق به حق، جایی برای چشم‌داشت به پاداش اخروی و شادمانی بدان در نزد مؤمن باقی نمی‌گذارد؛ زیرا بهشت نیز از مخلوقات خداست و قلبی که از شور و شعف نسبت به خالق لبریز است، محال است که از نیل به مخلوق شادمان باشد. چنانکه نور ستاره در جوار نور خورشید محو است و جلوه‌ای ندارد. مایر در این باره گفته است: «ترمذی مانند شقیق بلخی به آن گروهی تعلق دارد که برخلاف محاسبی هر نوع اندیشه‌ای را درباره‌ی پاداش اخروی تا حدّ زیادی سرکوب کرده و بهشت را فقط یک مرحله‌ی ابتدایی تلقی می‌کنند. آنچه برای آن‌ها حائز اهمیت است، اتصال به حضرت ربوبی است و از این رو در وجود خداوند است که شورانگیزترین شادی‌های آن‌ها مشتعل می‌شود» (مایر، ۱۳۷۸: ۱۶۸).

در باور ترمذی، اهل صدق کسانی هستند که با ریاضت و تأدیب نفس، قلب خود را طهارت داده و سزاوار قرب حق تعالی شده‌اند. ایشان فرح به خداوند را بر شادمانی به هوا و هوس دنیا ترجیح داده و در مسیر خود به بهشت هم توجهی ندارند، بلکه مقصود ایشان حق تعالی است و خداوند نیز برای آن‌ها راهی را به سوی خودش باز می‌کند (نک. ترمذی، ۱۴۲۲: ۳۵).

به طور کلی ویژگی‌های شادی در سده‌ی سوم را می‌توان در موارد زیر طرح کرد:

۱- در این دوره هر چند در آراء برخی عارفان، کمال شادی‌ها در بهشت و لقای خداوند تحقق می‌یابد، لیکن در پرتو محبت خداوند، به تدریج مباحث جدید و درون‌گرایانه‌ی معرفتی و شهودی نیز در عرفان مطرح گردید و عرفا از سکر و فنا و شهود حق تعالی در همین دنیا سخن گفتند. روح عارف، از طریق فنای فی‌الله، از اسارت تن و تعلقات دنیوی رهایی می‌یافت و در عوالم شهودی به پرواز درمی‌آمد و از تجاربی شبیه آنچه پس از مرگ برای مؤمن پدیدار می‌شود، برخوردار می‌شد. بر این اساس، مشاهده‌ی خداوند نیز دیگر محدود به جهان آخرت نبود و عارف با نیل به مراتب والای معرفتی، از لذت شهود حق در همین دنیا برخوردار و از شراب این دیدار سرمست می‌شد. به عبارت دیگر، مسئله‌ی رؤیت خدا تدریجاً از اواخر سده‌ی دوم و اوایل سده‌ی سوم از آخرت به

دنیا نیز منتقل می‌گردد و عارف از دریچه‌ی قلب خویش، دیده‌ی ایمان و نظر بصیرت را به تماشای محبوب می‌گشاید. هر چند عرفا همواره کمال این تجربه را به دلیل محدودیت‌های عالم ماده و نیز نقصان آدمی در این جهان، در عالم آخرت ممکن می‌دانند (نک. غزالی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۵۸۹).

ذوالنون مصری که به عنوان یکی از بنیانگذاران نظریه‌ی معرفت در عرفان مطرح است، ضمن برشمردن انواع معرفت، عالی‌ترین درجه را که مختصّ به اهل ولایت است، شهود حق می‌داند که به وسیله‌ی قلب عارف صورت می‌گیرد و خداوند بر ایشان، آنچه را که بر هیچ یک از عالمیان آشکار نکرده است، ظاهر می‌گرداند (نک. عطار، ۱۳۸۶: ۱۵۰-۱۵۱). این شهود قلبی با تجلی حق بر باطن عارف همراه است و می‌تواند در دنیا نیز رخ دهد (همان: ۱۵۴). بایزید نیز نه تنها از لقای خداوند در بهشت سخن گفته است (سهلگی، ۱۳۸۴: ۲۳۸؛ عطار، ۱۳۸۶: ۱۸۹)، بلکه به سبب قرار گرفتن در اعلا مراتب سکر و فنا، از تجربه‌ی وصال و دیدار خداوند در همین دنیا نیز عباراتی دارد. چنان‌که می‌گفت: «هفت سال بود تا در حجب دنیا بودم، اما چهار سال است تا او را می‌بینم، چنان‌که مپرس و روزگار حجاب از عمر نباشد» (عطار، ۱۳۸۶: ۱۹۹؛ نیز همان: ۱۶۴-۱۶۵).

۲- ظهور بایزید بسطامی در سده‌ی سوم هجری، فرح و شادمانی را رسماً به حوزه‌ی سلوک عرفانی وارد ساخت و بدین مقوله در احوال و مناسبات عرفانی عبد با معبود جایگاه ویژه‌ای بخشید. بایزید، مشرب عرفانی خود را بر سکر و مستی بنیان نهاد و آنچه که در حالت سکر بر آن تأکید می‌شود، شهود جمال خداوند و شادمانی و سرور حاصل از آن است که «چون بنده را کشف کنند به نعت جمال، سکر حاصل آید و طرب روح، و دلش از جای برخیزد» (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۱۲). عشق، رضا، رجا، بسط، انس و سماع و وجد و سکر از مهم‌ترین مبانی عرفان خراسان بود که در همه‌ی این موارد بر فرح و شادمانی عارف تأکید می‌شد. بایزید، پیشرو عرفان خراسان و پرچم‌دار جریان عرفانی است که در طی دوره‌های متمادی بر شادمانی در سلوک تأکید می‌کرد و از راه مستی و طرب و خوش‌زیستی، به وادی دوست گام می‌نهاد. آرا و اقوال پیروان عرفان بایزید و به عبارت دیگر رهروان عرفان خراسان، مشحون از لحظات سکر و مستی از مشاهده‌ی جمال محبوب است که در آن حال، جانشان از انبساط و نشاط و فرح لبریز گردیده و عنان صبر را از کف ایشان ربوده است. ابوسعید ابوالخیر در سده‌ی پنجم و جلال‌الدین محمد بلخی در سده‌ی هفتم، از جمله عارفان اهل سکر و پیروان عرفان خراسان‌اند که طرب و نشاط بر بینش عرفانی و احوال ایشان غلبه داشته است.

بایزید از نخستین کسانی است که از رابطه‌ی خود و خدا تعبیر به عشق می‌کند و در حدود خراسان، زهد را به تصوّف واقعی اعتلا می‌دهد (زرین‌کوب، ۱۳۶۷: ۳۵). او بهشت را حجاب اکبر می‌دانست «زیرا که اهل بهشت به بهشت آرام یافته‌اند و هرکه به چیزی جز حق آرام گیرد، در حجاب است» (عطار، ۱۳۸۶: ۲۷۴). در باور او عاشقان خداوند به بهشت التفاتی ندارند و به بهره‌مندی از آن نمی‌اندیشند و ذره‌ای حلاوت محبت خداوند را بر هزار قصر در فردوس اعلیٰ ترجیح می‌دهند (همان: ۱۶۴ و ۲۸۶).

۳- با رواج تدریجی عشق و محبت در مناسبات سالک با معبود و نیز شکل‌گیری مشرب عرفانی بایزید در سده‌ی سوم هجری که در آن بر اوصاف جمال پروردگار تأکید می‌شد، به تدریج «رجا» که نقطه مقابل خوف و نشانی از رحمانیت ذات اقدس الهی است و در آن از شادی و آرامش انسان به فضل و کرم پروردگار سخن گفته می‌شود، در آرای عرفانی جایگاه ویژه‌ای پیدا کرد و برخی از عرفا در برتری رجا بر خوف سخن گفتند و رجا در عقاید ایشان به عنوان عامل بسط و انس طرح شد. در واقع مسیر تاریخی تصوّف، حرکت تدریجی از خوف به سوی رجاست و تفکر رجامدارانه، در آرای افرادی چون یحیی بن معاذ و سپس ابوسعید ابوالخیر و مولانا به طور گسترده مطرح می‌شود. بنابراین در این سده، بحث از رجا در متون عرفانی رونق می‌گیرد و برخی آن را بر خوف ترجیح می‌نهند چیزی که تا آن زمان بی‌سابقه بود. یحیی بن معاذ رازی از جمله کسانی است که در این سده، طریقه‌ی عرفانی خود را بر رجا بنیان می‌نهد و در اقوال و نیایش‌های خود، بر فضل و رحمت و جود و کرم خداوند تأکید می‌کند و از آن شادمان است (نک. ابونعیم، ۱۳۵۷، ۱۰: ۶۸؛ هجویری، ۱۳۷۵: ۱۵۳؛ عطار، ۱۳۸۶: ۳۱۶).

بینش رجامحور یحیی، خوف و حزن حاصل از گناهان را کاهش می‌داد و وی را در برابر فضل و رحمت بی‌منت‌های خداوند، از شور و شغف بسیار برخوردار می‌کرد. در این سده، با وجود رونق تدریجی مباحثی چون رجا، سکر و عشق، رویکرد حزن‌مدارانه‌ی زاهدان و صوفیان نخستین همچنان بر بینش عرفانی عارفان غالب بود و حامیان بسیار داشت.

۴- با تغییر رویکرد زاهدانه به بهشت، وجهی همّت و هدف زاهد و عارف و متعاقباً عیش و خوشی آن دو نیز از هم متمایز شد. در واقع فرق بین اعمال و رفتار عابدان زاهد و عارفان عاشق در این نکته‌ی اساسی است که در عارفان عاشق، اطاعت اوامر الهی نه برای کسب و بهره و سود، که از سر عشق و شور است و بر اساس هدف غایی هر گروه، کیفیت شادی و عیش ایشان نیز از

هم متمایز گردیده است. هر چند «تصوّف تا سده‌ی سوم هنوز بر بنیاد زهد استوار بود و بسیاری از عارفان این دوره را زاهد نیز می‌نامیدند» (دهباشی و میرباقری فرد، ۱۳۸۶: ۶۹)؛ اما به تدریج زهد به طایفه‌ای از پارسیان اطلاق شد که در روی‌گردانی خود از دنیا و لذّات و شادی‌های آن، صرفاً مقاصدی چون در امان ماندن از عذاب دوزخ، تنعم در بهشت و برخورداری از لذّت‌های بهشتی را دنبال می‌کردند و به همین دلیل از عارفان که فارغ از بهشت و دوزخ، تنها به خداوند دل‌بسته بودند و بهشت حقیقی و غایت شادی‌های خود را در او متمرکز می‌دیدند، متمایز شده‌اند. در واقع، زاهد در این دنیا به سبب اشتغال به خویشتن و توجّه مدام به عیش یا عقوبت اخروی از خوشی فراغت از خویش و تماشای یار بازمانده است؛ اما برای عارف که رها از خود و بی‌توجّه به دنیا و آخرت، محو جمال الهی است، مقام عیش حقیقی محقق شده است. نخستین بارقه‌های این تغییر نگرش نسبت به زاهد و عارف، در همین سده‌ی سوم و در سخنان برخی عارفان دیده می‌شود. چنان‌که سرّی سقطی در این باره گفته است: «عیش زاهد خوش نبود که وی به خود مشغول است و عیش عارف خوش بود چون از خویشتن مشغول بود» (عطار، ۱۳۸۶: ۲۹۵).

۵. شادی در سده‌ی چهارم هجری

در سده‌ی چهارم دیدگاه‌های پراکنده و متنوعی که در سده‌ی سوم در باب موضوعات مختلف مطرح شده بود، نظم و ثباتی می‌یابد و مدوّن می‌گردد؛ لیکن تحوّل عمده‌ای در رویکرد عرفا نسبت به شادی دیده نمی‌شود. در این دوره، عارفان به منظور تثبیت آرا و عقاید عرفانی، آثاری تعلیمی پدید آوردند و در آن با استناد به اقوال و احوال بزرگان عرفان و تصوّف، به تعریف و دسته‌بندی موضوعات پرداختند. بر این اساس، برخی مباحث نظیر رجا و انس و رضا که به عنوان عوامل ایجادکننده‌ی شادی شناخته می‌شوند و در آرای عارفان سده‌ی سوم هجری برای نخستین بار و به صورت پراکنده مطرح گردیده بود، در این سده، سامان می‌گیرند و از آن‌ها تعاریف و دسته‌بندی‌های مشخصی ارائه می‌گردد. این تعاریف و دسته‌بندی‌ها زمینه را برای رشد و ترویج این مباحث در سده‌های بعدی مهیا ساخت. ابونصر سراج، ابوطالب مکی و ابوبکر کلاباذی از جمله کسانی هستند که در این زمینه نقش عمده‌ای ایفا کردند. از دیگر عارفان این سده، شبلی، واسطی و ابوالعبّاس سیّاری نیز اقوالی در باب پیوند شادی با برخی موضوعات عرفانی بر جای مانده است.

۶. شادی در سده‌ی پنجم هجری

در سده‌ی پنجم با پیشرفت و گسترشی که در مباحث مرتبط با شادی و عوامل تأثیرگذار بر آن، نظیر عشق و محبت و معرفت و رضا و رجا و بسط و انس و سماع و سکر حاصل می‌شود، بحث از لذت و شادی در آثار عارفان، جایگاه ویژه‌ای می‌یابد. به طور کلی ویژگی‌های شادی در سده‌ی پنجم هجری عبارتند از:

۱- در این سده، برای نخستین بار، برخی از اهل معرفت نظیر خواجه عبدالله انصاری و رشیدالدین میبیدی جایگاه مستقلی برای لذت و شادمانی در آثار خود در نظر می‌گیرند و برای آن تعاریف، اقسام و مراتبی قائل می‌شوند. خواجه عبدالله از جمله عارفانی است که طریقه‌ی خود را تلفیقی از صحو و سکر قرار داده و به سبب اینکه مشرب عرفانی خود را بر عشق بنا نهاده است، در رویکرد خود به شادی و عوامل ایجادکننده‌ی آن، گاه به آرای خراسانیان و اهل سکر بسیار نزدیک می‌شود. وی با استناد به آیات قرآنی شادی را به شادی حرام، مکروه و واجب تقسیم می‌کند و شادی حرام را فرح به معصیت، شادی مکروه را فرح به دنیا و شادی واجب را فرح به حق تعالی می‌داند. وی برای هر کدام از انواع شادی، آثاری نیز بر می‌شمرد. شادی حرام، دل را می‌میراند و از درک حقایق باز می‌دارد و دوست را دشمن می‌گرداند. شادی مکروه، باعث اتلاف عمر، کاهش آبرو و ایجاد فتنه است... والاترین مرتبه، شادی محبتی که به دوستی خداوند شادمان است. علت شادی در این مرتبه این است که خداوند عبد را بدون مزاحمت غیر، به خود انس داده و او را بدون نیاز به گنج و سپاه، عزت و توانگری بخشیده است (انصاری، ۱۳۷۷، ج ۱: ۳۲۹).

خواجه بارها از شادمانی حاصل از دوستی خداوند سخن گفته است و بر انس با او تأکید می‌کند. به نظر می‌رسد سرور و انس نزد خواجه از اهمیت زیادی برخوردار است و بر هیبت برتری دارد؛ چراکه از انس و سرور در میدان نود و پنجم و مراحل پایانی سلوک الی‌الله و از هیبت در میدان چهل و یکم یاد می‌کند. وی بهشت محسوس و مادی را وقتی نمی‌نهد و در بسیاری از گفته‌ها یا سروده‌های خویش تأکید می‌کند آن بهشت که مورد نظر زاهدان و توده‌ی عوام است، نهایت آرزو و اشتیاق وی نیست (انصاری، ۱۳۸۲: ۲۰۸).

خواجه عبدالله نیز همانند دیگر عارفان سده‌ی پنجم، بر برتری عیش و شادی اتصال به حضرت حق بر همه‌ی شادی‌های بهشتی تأکید می‌کرد و می‌گفت: «الهی، من به حور و قصور کی‌نازم، اگر نفسی با تو پردازم، از آن هزار بهشت برسام» (انصاری، ۱۳۸۲: ۲۱) یا «بریدن ازو بزرگتر از دوزخ

است و پیوستن بدو خوش‌تر از بهشت او» (انصاری، ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۹۶). وی همچنین زهر فراق و دوری از حق را از رفتن در دوزخ تلخ‌تر و خوشی هم‌نشینی با یاد و ذکر خداوند را بر عیش بهشت رجحان می‌دهد (همان‌جا). به زعم وی شادی حقیقی نصیب طالبان حق است: «طالب دنیا رنجور است و طالب عقبی مزدور است و طالب مولا مسرور است» (همان، ج ۲: ۴۵۳).

۲- ظهور ابوسعید ابوالخیر در سده‌ی پنجم از اهمّیت زیادی برخوردار است و شادی در اعمال و اقوال او چنان جایگاه ویژه‌ای می‌یابد که تا آن زمان بی‌سابقه بود. او که به عنوان یکی از پیروان عرفان خراسان شناخته می‌شود، نخستین عارفی است که به طور کامل طریقه‌ی عرفانی خود را بر سکر و سماع و خوش‌باشی بنیان می‌نهد و شادی محور اصلی آرا و عقاید و تعلیمات او قرار می‌گیرد. ابوسعید، شاد بودن به خداوند در دنیا و شادی اخروی را در طول هم می‌دانست و معتقد بود کسی که در این دنیا از یاد خداوند و اوامر او شاد و متنعم نباشد، در آخرت نیز به بهشت و دیدار وی شادمان نخواهد بود (محمد بن منور، ۱۳۷۱: ۳۲۴). زندگی شادمانه‌ی ابوسعید خود گواه این مدعا بود و آرا و اعمال و اقوال او بر فرح‌مندی الهی وی صحه می‌گذاشت. به اعتقاد او شادی و آسایش در جایی است که نزدیکی به خداوند احساس شود، خواه در دنیا و خواه در آخرت (همان: ۳۱۳).

رقص و سماع که از عوامل مهم ایجاد شادمانی در مسیر دشوار سلوک و نزدیک کردن سالکان و مستمعان به خدا و نیز تمهیدی برای حفظ حالات خوشی است، برای نخستین بار توسط ابوسعید مورد توجه قرار می‌گیرد و رواج بسیار می‌یابد و سپس مبانی نظری و انواع و حدود و ثغور آن در آثار کسانی چون محمد غزالی و مستملی بخاری تبیین می‌گردد و در عرفان مولوی به اوج خود می‌رسد. سماع، نزد عارفان، بهاری است که ارواح سالکان را از افسردگی خارج می‌کند و به هستی و جان عاشقان، روحی تازه می‌بخشد. از این رو آن را فرح روح و آسایش عاشقان مجروح دانسته‌اند (روزبهان بقلی، ۱۳۷۴: ۶۳۳).

۳- تفکیک عیش زاهد از عیش عارف که نخستین بارقه‌های آن در سده‌ی سوم آشکار شده بود، در این دوره شدت می‌گیرد و عارفان سده‌ی پنجم در آثار خود در توصیف بهشت عارف و تفاوت آن با بهشت مورد نظر زاهد، سخنان بسیار گفته‌اند. غزالی در ذیل بحث زهد، لذات را به دو قسم حسی و غیرحسی تقسیم می‌کند و لذات غیرحسی را مختص زاهدانی می‌داند که به بالاترین درجات زهد دست یافته‌اند. در تقسیم‌بندی وی می‌توان روند تکاملی زهد و عرفان را از نازل‌ترین مراتب یعنی بیم از دوزخ، امید به بهشت و برخورداری از لذایذ آن تا والاترین مراتب یعنی لذت

محبت حق تعالی و شادی حاصل از مشاهده‌ی جمال ربوبیت که در سده‌ی پنجم رواج تام یافته‌بود، مشاهده کرد (غزالی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۴۴۲؛ نیز نک. ابن سینا، ۱۳۶۴: ۴۴۱). بر این اساس، بهشت و شادمانی برای عارف، جز در وجود خداوند مفهوم پیدا نمی‌کرد و ایشان بهشت حقیقی را در نزد او می‌جستند، چنان‌که دوزخ حقیقی نیز در گسستن از حق پدیدار می‌شد. سخنان برجای‌مانده از عرفا در سده‌ی پنجم به همین موضوع اشاره دارد:

ابوعلی دقاق می‌گفت ما را با بهشت و دوزخ کار نیست؛ چراکه قلب ما آکنده از شادی به بقای حق است (سمعانی، ۱۳۸۴: ۴۱). اقوالی از ابوالحسن خرقانی نیز حاکی از آن است که وی خوشی و راحتی را نه در بهشت که در همراهی با حق می‌دیده است و دوزخ را در جدایی از او. چنان‌که گفت: «روی به حق کردم، گفتم: الهی! خوش و راحت به تو درستی. تو اشارت به بهشت کردی؟» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۲۷۷ و ۳۳۳).

این سخنان همگی ناظر بر این مدعایند که تلقی این قبیل عارفان از بهشت و نعمت‌های بهشتی، محسوس و مادی نیست و ایشان به حقیقتی ورای بهشت موعود و حور و قصور آن می‌اندیشند. بهشت عارف، مصداقی دیگرگون دارد و در وجود بهشت‌آفرین تبلور یافته است. بر اساس چنین نگرشی، این تصور قدیمی که بین شاد بودن در دنیا و نیل به بهشت، نسبت معکوسی وجود دارد از بین رفت و عارف با احساس شادمانی از تقرّب به خداوند، بهشت را به زمین آورد و حیات اخروی را ادامه‌ی زندگی این دنیا دانست. به عبارت دیگر، برخلاف تفکر حاکم بر قرون اولیه‌ی تاریخ اسلام که فرح و سرور را تنها در عالم آخرت ممکن می‌دانستند و با روی‌گردانی از شادی‌های دنیوی هیچ جایگزین مطلوبی برای آن نیافته و زندگی خود را به طور کامل در حزن سپری می‌کردند، در دوره‌های بعد و به‌ویژه در سده‌ی پنجم و ششم و هفتم، عارف شادی به خداوند را به عوض شادی‌های دنیوی روا دانست و از طریق معرفت و محبت و استغراق در حق، بهشت موعود و شادی حقیقی را در همین دنیا برای خویش مهیا می‌کرد. بهشتی لایتناهی که پیوسته در آن به تنعم می‌پردازد. ثمرات تجلی در آن همیشگی است و کدورات دنیوی و رذائل اخلاقی در آن راه ندارد. هر اندازه معرفت عارف بیشتر باشد، از این بهشت و بوستان انس، بهره و لذت بیشتری می‌برد؛ زیرا محبت و انس به خداوند نتیجه‌ی معرفت اوست (غزالی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۵۸۶؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۴: ۵۳۵).

عواملی که در عشق الهی، شادمانی عارف را به دنبال دارند، عبارتند از: اتصال به سرچشمه‌ی بی پایاب شادی‌ها، احساس عزت نفس، رهاشدن از نفس و صفات نفسانی و مشاهده‌ی جمال حق در همه‌ی هستی. مستملی بخاری به شادمانی و احساس عزتی که در پرتو محبت خداوند به بنده ایجاد می‌شود، اشاره کرده است: «بنده ضعیف عاجز را، لئیم عاصی، مقصّر مخطی را می‌گوید: تو سزای ما بودی و شایسته‌ی صحبت ما بودی. کدام شادی از این برتر باشد، و کدام ملک از این بزرگ‌تر باشد که ملک هفت آسمان و هفت زمین، با بی‌نیازی خویش بنده ضعیف نیازمند را سزای صحبت خود گرداند؟! شاید اگر عارفان بدین بنازند و دل‌های ایشان ببرد» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۱: ۶۶). مستملی بخاری، اصل و حقیقت محبت را در عشق حق به بنده می‌داند و معتقد است نتیجه‌ی این عشق، روی گردانی بندگان برگزیده از دو عالم و التفات تام ایشان به جانب حق و عیش و سرور و مباهاتی بی‌اندازه است (همان‌جا).

۴- نگرش خاص عارفان نسبت به بهشت و مصداق‌های متفاوت آن در نزد ایشان و مردم عوام، موجب شد تا در سده‌ی پنجم در متون عرفانی نسبت به این مفهوم تقسیم‌بندی‌هایی پدید آید و از بهشت موعود با عنوان بهشت عوام و از آستان دوست به سبب شادی‌آفرینی برای عارف به بهشت خواص تعبیر شود (نک. غزالی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۰). به عقیده‌ی غزالی، نظاره‌ی جمال الوهیت، بهشت دل است و آن‌گاه که لذت دیدار دوست دست دهد، همه‌ی شهوت‌ها و همّت‌ها در آن، محو و دل مستغرق آن نعمت می‌گردد. در این حالت «اگر او را در آتش اندازند به سبب استغراق درنیابد، و اگر نعمت بهشت بر او عرضه کنند بدان التفات ننماید، برای آن که کمال نعمت یافته باشد، و به غایتی رسیده که و رای آن غایتی نیست» (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۳۸۷).

۵- از دیگر ویژگی‌های سده‌ی پنجم که در ارتباط با شادی قابل ذکر است، مطرح شدن مباحثی در باب کیفیت و مراتب لذت و رابطه‌ی آن با سعادت در آثار افرادی چون ابن سینا، محمد غزالی و سهروردی بود. چنان‌که بدیع‌الزمان فروزانفر نیز اذعان داشته است از اوایل سده‌ی پنجم، حکمت به تصوف نزدیک گردید و بعضی از متصوفه و حکمای سده‌ی پنجم، مانند ابوعلی سینا که در ضمیمه‌ی کتاب «*شارات*»، فصلی را به مقامات عرفا اختصاص داده و عین‌القضات که تصوف را با فلسفه جمع کرده بود، مقدمات ارتباط آن دو رشته را فراهم‌ساختند و کمتر حکیمی بود که عرفان نداند و یا صوفی و عارفی که بر مبادی حکمت آگاهی نداشته باشد (نک. فروزانفر، ۱۳۵۱: ۱۶۲). *شارات* ابن سینا جزو آخرین و دقیق‌ترین آثار اوست و در نمط هشتم و نهم آن مطالبی عرفانی

راجع به شادمانی، نیکبختی و مقامات عرفا ذکر شده است. در برخی روایات آمده که بوعلی، نمط هشتم و نهم اشارات را هم به اشاره‌ی ابوسعید، بدان کتاب افزوده است (نک. شفیعی کدکنی، ۱۳۷۱: ۵۵). به هر حال آرای ابن سینا درباره‌ی لذت، انواع و مراتب آن، شادی، بهجت و سعادت، بر عرفای بعد از خود به ویژه امام محمد غزالی و شهاب‌الدین سهروردی که دستی در فلسفه داشتند، بسیار مؤثر افتاد. «سهروردی با وجود اینکه حکیمی اشراقی بود، ولی از فلسفه‌ی مشایی، بخصوص صورت ابن سینائی آن متأثر بود» (پورجوادی، ۱۳۸۰: ۳). مطالب بخشی از «صغیر سیمرخ» و «یزدان شناخت» سهروردی، تا حدّ زیادی برگرفته از نمط هشتم و نهم کتاب «اشارات و تنبیهات» ابن سینا است و با آن مطابقت دارد.

ابن سینا و غزالی و سهروردی با استفاده از مطالبی که درباره‌ی لذت، انواع و مراتب آن بیان می‌دارند، در صدد اثبات وجود لذت در دوستی و محبت حق تعالی هستند. مجموع آرای این سه نفر درباره‌ی رابطه‌ی لذت و سعادت مبین این است که لذت، مراتبی دارد و بالاترین درجه‌ی آن، لذت درونی و پایدار حاصل از سعادت است که با لذائذ محسوس و ناپایدار تفاوت دارد. این درجه از لذت، زمانی تحقق می‌یابد که انسان به درک شهودی از حق نائل شود و خداوند در قلب او تجلی یابد. هر سه معتقدند که انسان از جایگاه اصلی خود، یعنی آستان الهی به دور افتاده است و کمال سعادت و لذت ناب و بی‌شائبه که در گرو مجاهده، روی گردانی از ماسوی الله، به دست آوردن علم و حکمت و تهذیب اخلاق است، به دلیل محدودیت انسان و تنگناهای دنیای مادی، در این عالم، به دست نمی‌آید و نیازمند بازگشت به موطن حقیقی اوست (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۴۳۱-۴۲۷؛ غزالی، ۱۳۸۶: ج ۴: ۵۳۴؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۲: ۵۸۷-۵۹۹؛ نیز نک. سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۳: ۳۳۰-۴۳۵).

۷. نتیجه

عرفا با تمسک به آیات و روایات، شادی به معصیت و سرمستی و بطر نسبت به لذات دنیوی را مانعی بزرگ در سیر و سلوک انسان و رسیدن به شادی حقیقی و پایدار قلمداد می‌کنند. از منظر دین و عرفان، شادی حقیقی ناشی از انگیزه‌های عقلانی است و توجه به منعم و سپاس‌گزاری از او و رضایت خداوند را در پی دارد و نیل به آن از طریق گام نهادن در مسیر طاعت و قرب الهی میسر است. زاهدان و صوفیان اولیه به دلایلی از جمله بی‌اعتباری دنیا و ترس از عقوبت گناهان و عذاب آخرت، روحیه‌ای نومیدانه و نگاهی سلبی به جهان داشتند و معتقد بودند برای برخوردارگی از

لذات اخروی باید لذات دنیوی را ترک گفت و هر چه در این دنیا لذت ببرند، از لذت اخروی آنان کاسته می‌شود. با شکل‌گیری عرفان و مبنا قرار گرفتن توحید در مناسبات عرفانی و ورود تدریجی مباحث درون‌گرایانه‌ی معرفتی و شهودی نظیر عشق و محبت بی‌قید و شرط نسبت به خداوند در تعالیم عارفانه، این تصوّر قدیمی که بین شاد بودن در دنیا و نیل به بهشت نسبت معکوسی وجود دارد از بین رفت و عارف با احساس شادمانی از معرفت و محبت خداوند و استغراق در حق، بهشت موعود و شادی حقیقی را در همین دنیا برای خویش مهیا کرد و حیات اخروی را ادامه‌ی زندگی این دنیا دانست. به عبارت دیگر، هراندازه توجّه به بهشت و لذا ید آن در نزد عارفان رنگ باخته و به خداوند بهشت معطوف شده است، به همان میزان، نگرش ایشان به غایت شادی‌ها ارتقا یافته و در وجود بهشت‌آفرین متمرکز شده است. بایزید بسطامی در سده‌ی سوم هجری، شادمانی را به حوزه‌ی سلوک عرفانی وارد می‌سازد و بدین مقوله در احوال و مناسبات عرفانی عبد با معبود جایگاه ویژه‌ای می‌بخشد و نگرش عرفانی وی در دوره‌های بعد توسط پیروانش نظیر یحیی بن معاذ، ابوسعید ابوالخیر، خواجه عبدالله انصاری و مولوی دینال می‌گردد. رجا و بسط و انس و وجد و سماع و سکر و رضا که در عرفان اسلامی و به ویژه مشرب بایزید بر آن تأکید می‌شود همگی برای ایجاد شادی و خوش‌دلی در سالک است تا وی از طریق خوش‌زیستی و شور و شوق بسیار بدون احساس ملال و رنج و ناراحتی، در اندک زمانی طیّ طریق کند و چنان‌که بزرگان عرفان گفته‌اند، یک‌شبهه ره صد ساله بپیماید و به دریافت حقایق نائل شود که با سال‌ها عبادت و ریاضت امکان‌پذیر نیست.

پی‌نوشت

- ۱- نگارنده در پایان‌نامه‌ی دکتری تحت عنوان «نقد و تحلیل فرح در عرفان اسلامی از آغاز تا سده‌ی هفتم هجری» ابعاد مختلف شادی در عرفان اسلامی را کاویده است.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن خمیس موصلی، حسین (بی تا). مناقب الأبرار و محاسن الاخیار فی طبقات الصوفیه. تحقیق سعید عبدالفتاح. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴). الاشارات و التنبیها. شرح حسن ملکشاهی. تهران: سروش.
- ابوطالب مکی، محمد بن علی (۱۳۱۰ق). قوت القلوب فی معامله المحبوب. قاهره: مکتبه احمد البابی الحلبی.
- ابونعیم، احمد بن عبدالله (۱۳۵۷ق). حلیه الاولیا و طبقات الاصفیا. قاهره: دار ام القراء للطبعه و النشر.
- انصاری، عبدالله بن محمد (۱۴۱۷ق). منازل السائرین. تهران: دارالعلم.
- _____ (۱۳۷۷). مجموعه رسائل فارسی. به کوشش محمد سرور مولائی. چ دوم، تهران: نشر توس.
- _____ (۱۳۸۲). مناجات نامه. کرمان: انتشارات خدمات فرهنگی.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۷۵). دیدار با سیمرخ. چ دوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۵). رؤیت ماه در آسمان. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۸۰). اشراق و عرفان (مقاله‌ها و نقدها). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ترمذی، محمد بن علی (۱۴۲۲ق). ریاضه النفس، تحقیق احمد عبدالرحیم السایح. قاهره: مکتبه الثقافه الدینیه.
- دهباشی، مهدی و میرباقری فرد، سیدعلی اصغر (۱۳۸۶). تاریخ تصوف. چ دوم. تهران: سمت.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۷). جستجو در تصوف ایران. چ سوم، تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۶۴). سرّنی. تهران: علمی.
- رضایپور، زینب (۱۳۹۲). «نقد و تحلیل فرح در عرفان اسلامی از آغاز تا سده‌ی هفتم هجری با تأکید بر مشرب خراسان». پایان نامه دکتری زبان و ادبیات فارسی. دانشکده ادبیات و علوم انسانی. دانشگاه اصفهان.

- سمعانی، احمد (۱۳۸۴). *روح الأرواح فی شرح أسماء الملک الفتاح*. تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: علمی فرهنگی.
- سهلگی، محمد بن علی (۱۳۸۴). *دفتر روشنائی: از میراث عرفانی بایزید بسطامی*. ترجمه‌ی محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۲، تهران: سخن.
- سهروردی. یحیی بن حبش (۱۳۵۵). *مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح هانری کربن. تهران: انجمن فلسفه‌ی ایران.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۴). *نوشته بر دریا: از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی*. تهران: سخن.
- شقیق بلخی (بی تا). *آداب العبادات، نصوص صوفیه غیر منشوره*. حقیقها و قدم لها بولس نوبیا السیوعی، بیروت.
- عطار، فریدالدین (۱۳۸۶). *تذکره الاولیا*. تصحیح محمد استعلامی. چ شانزدهم. تهران: زوار.
- _____ (۱۳۸۳). *منطق الطیر*. به اهتمام سیدصادق گوهرین. چ ۰۲. تهران: علمی فرهنگی.
- غزالی، محمد (۱۳۸۳). *کیمیای سعادت*. به کوشش حسین خدیوچم. ج ۱ و ۲. تهران: علمی فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۶). *احیاء علوم‌الدین*، ترجمه‌ی مؤیدالدین محمد خوارزمی. چ ۳. تهران: علمی فرهنگی.
- فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۵۱). *مجموعه‌ی مقالات و اشعار*. با مقدمه‌ی عبدالحسین زرین کوب. تهران: دهخدا.
- فیض کاشانی، محسن (۱۴۲۶ق). *المحجّه البیضاء فی تهذیب‌الاحیاء*. ج ۱. قم: حسنین
- قشیری، عبدالکریم (۱۳۷۴). *ترجمه‌ی رساله قشیریه*، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- کازرونی. محمود (۱۳۵۸). *فردوس المرشديه فی اسرار الصمدیه*. به کوشش ایرج افشار. چ سوم. تهران: انجمن آثار ملی.
- مایر، فریتس (۱۳۷۸). *ابوسعید ابوالخیر (حقیقت و افسانه)*. ترجمه‌ی مهرآفاق بایبوردی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- مایل هروی، نجیب (۱۳۸۱). *این برگ‌های پیر: مجموعه‌ی بیست اثر چاپ نشده از قلمرو تصوف*. گردآوری و تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: نشر نی.
- محاسبی، ابو عبدالله حارث بن اسد (۱۴۲۸ق). *آداب النفوس و یلیه کتاب التوهم*. تحقیق عبدالقادر احمد عطا. بیروت: موسسه‌ الکتب الثقافیه.
- _____ (۱۴۲۰ق). *الرعايه لحقوق الله*، شرح عبدالرحمن عبدالحمید البر. مصر: دارالیقین.
- _____ (۱۹۶۸م). *النصایح، القصد و الرجوع الی الله، بدء من اُناب الی الله*. تحقیق عبدالقادر احمد عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- محمد بن منور (۱۳۷۱). *اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید*، مقدمه و تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، ج ۱، چ ۳، تهران: آگاه.
- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد (۱۳۶۳). *شرح التعرف لمذهب التصوف*، مقدمه‌ی محمد روشن. تهران: اساطیر.
- میدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۷۱). *تفسیر کشف الاسرار و عدّه الابرار*، تهران: امیرکبیر.
- میرباقری فرد، سیدعلی اصغر، حسین آقا حسینی و مهدی رضائی (۱۳۸۶). «عوامل شکل‌گیری حزن و تحولات آن در عرفان و تصوف». *فصل‌نامه‌ی پژوهش‌های فلسفی و کلامی*، دانشگاه قم. سال نهم. ش دوم.
- میرباقری فرد، سیدعلی اصغر (۱۳۹۳). «تبیین رویکرد عرفای مسلمان نسبت به فرح و شادمانی با توجه به آیات و روایات». *دوفصل‌نامه‌ی انسان‌پژوهی دینی*. ش ۱۳.