

۳۸. شرح حکمه الاشراق، ص ۴۷۶.
۳۹. اسرارالحکم، ص ۲۹۳-۲۹۴.
۴۰. شرح حکمه الاشراق: ص ۴۷۶؛ اسفار، ج ۹، ص ۷.
۴۱. اسفار، ج ۹، ص ۱۶.
۴۲. اسفار، ج ۹، ص ۲۲-۲۳.
۴۳. کشف المراد، ص ۱۱۳.
۴۴. اسفار، ج ۹، ص ۹-۱۰.
۴۵. اسفار، ج ۹، ص ۲-۳.
۴۶. اقتباس از: سبحانی، جعفر: «منصور جاوید»، ج ۹، ص ۱۹۰.
۴۷. چاپ چهارم انتشارات سروش.

حزن در عرفان اصیل اسلامی

مهدیه سادات کسایی زاده*

چکیده

در برخی تعابیر عرفانی، از مقام بزرگ داشته شده حزن و اندوه، نوعی نالَم و تأسف که در ارتباط با کاستی‌های معنوی است برداشت می‌شود و بر اساس این اعتقاد، وجود آن از خواص نفی می‌شود. در باوری مقابل، نه تنها حزن از مقامات عرفانی به‌شمار نمی‌رود، که یکی از ویژگی‌های اهل عرفان، شادابی و شادرویی ذکر می‌شود. همچنین، مقارنت توبه و حزن در مراتب مختلف سلوکی، دیدگاه‌های گوناگونی را در قبال آن به ظهور رسانده است که به نظر می‌رسد در نوع نفی این رابطه، قابل دفاع

است. بر اساس تحقیق و تحلیل، تناسب غم و اندوه با مقام رضا نیز نه به جهات امور مادی و نه امور معنوی تأیید نمی‌شود. در میان مصادیق حزن در حوزه عرفان مصطلح، نوعی مفرح نیز محقق است، که همان اشتیاق عاشق مشتاق به معشوق می‌باشد.

در حالی که تأیید قرآن کریم می‌تواند حجت ارزش‌گذاری بر انواع دیگر به غیر از نوع اخیر (که به عقیده نگارنده اندوه محسوب نمی‌شود) باشد. در این متن مقدس، تأکید بر صفت بی‌اندوهی بندگانی که شهره به مشرب الهی هستند و انتساب اندوه‌انگیزی به شیطان، به نتیجه‌ای مخالف این انتظار راهبر می‌شود. به نظر می‌رسد ادعیه و مناجات‌های معصومین (ع) نیز مؤید این نتیجه بوده، به همراه کلام خدا، مرجعی جامع برای استخراج آرای عرفانی اصیل اسلامی در مورد حزن در عرصه روابط عبادی به دست می‌دهد.

واژگان کلیدی

حزن، تالم، توبه، فرح، اولیاء الله.

اهمیت موضوع

تأثیرات مخرب حزن و اندوه بر روان، ابعاد گوناگونی دارد که توجه روان‌شناسان را به خود معطوف داشته است. یکی از معضلات ناشی از تداوم حزن، بیماری افسردگی است که در بسیاری از موارد با احساس گناه گره می‌خورد؛ تا جایی که گفته می‌شود: هیچ کتابی در زمینه افسردگی، بدون فصلی در باب احساس گناه، کامل نیست.^۱

بنا به شرح یک روان‌شناس، مفهوم «بدی» نفس، علت اصلی [احساس] گناه است. اگر مسئله بدی نفس در کار نباشد، حاصل عمل اشتباه، به جای [احساس] گناه به احساسی سالم از پشیمانی مبدل می‌شود. پشیمانی، ناشی از آگاهی تحریف‌نشده‌ای است که اثر انجام عملی غیر لازم و بلکه مضر (درباره خود یا دیگران) و با ویژگی عدم سازگاری با معیارهای اخلاقی شخصی شکل می‌گیرد. پشیمانی و گناه، دو احساس متفاوت هستند. افسوس یا پشیمانی، رفتار را نشانه می‌گیرد؛ درحالی که هیچ نشانه‌ای بر شرارت ذاتی انسان وجود ندارد.^۲

همچنین به بیان دیگر گفته شده است که در جریان تصمیم‌گیری برای اصیل بودن، افراد با اضطراب وجودی مسئول بودن در برابر اینکه چه کسی باشند، مواجه می‌شوند. تصمیم‌گیری در

جهت مخالف با اصالت، باعث می‌شود که آنها خود را در قبال از دست دادن این فرصت که می‌توانسته‌اند خود اصيلشان باشند، مسئول بدانند و به گناه وجودی تن در دهند. این گناه روان‌رنجور، نکوهش به دلیل سلب مسئولیت انسان اصیل شدن است که عواقب روانی ناهنجاری در پی دارد.^۳

در واقع منزلت بخشیدن به احساس گناه در کنار حس تواضع در پیشگاه ربوبی که در زمره ارکان نیایش جای گرفته است، عاملی برای ایجاد و بقای حزن بوده، نه تنها ادراک مؤانست با پروردگار را خدشه‌دار یا تضعیف می‌کند، که آسیب‌های روانی هم در پی خواهد داشت. در کنار واقعیت دوم که نظریه‌های یادشده و امثال آنها از دل آن برمی‌خیزند، گرایش روزافزون جوامع به جریان‌های معنوی نوپدید (که اغلب عاری یا کم‌نصیب از درونمایه ادیان توحیدی‌اند)، نشان می‌دهد که احساس نیاز به عناصر مهرورزانه و سرورآفرین که از مشخصات بارز این جریانات است، و درست در مقابل محصولات تقریرات غلط از گزاره‌های دینی قرار می‌گیرد، عامل اصلی این تحولات به‌شمار می‌رود.

یکی از دلایل نوع موضع‌گیری عرفان‌های غیر دینی جدید در برابر حزن و تأکید آنها بر شادمانی، جبران آزرده‌خاطر بودن از مشقت ایقا در گردونه تناسخ و زندگی‌های پیاپی در این عالم است؛ زیرا اعتقاد به تناسخ و بازگشت‌های متوالی به این جهان (در جایگزینی باور معاد یا در غلبه بر آن) که در اکثر قریب به اتفاق این مکاتب رسوخ دارد، وجود مفری برای رهایی از رنج حاصل از آن را ایجاب می‌کند.

علاوه بر این، صرف‌نظر از بررسی احتمال شعارگونگی یا مجازگونگی محور نهادن عشق در این عرفان‌ها، سرور و سرمستی ملازم با حقیقت این تجلی‌شورآفرین، عامل دیگری بر اظهار بیگانگی از اندوه واقع می‌شود؛ به‌عنوان مثال حتی در نوعی از انواع این جریان‌های معنوی که از اصول و مبانی فکری چندانی برخوردار نیست، مطرح است که:

عشق، مأمن اصلی روح است؛ جایی که چون قطره‌ای با افیانوس بیکران هستی متحد می‌شود. مرحله اتحاد، در برگرنده دانش و حکمت، خلاقیت و هماهنگی و نیز خودشناسی، عشق فراگیر و سرور ابدی است.^۴

به این ترتیب و به فراخور سایه گسترده‌ای از خودمحوری (در مقابل خدامحوری)، اعمال عبادی منحصر در طرق تحصیل آرامش، سکون و گاه کسب فیض نیز پرهیز از غم و غمناکی را دنبال می‌کند:

وجد تو حرکتی است به سوی اوج و مراقبه تو حرکتی به سوی زرفا، و آنگاه که هر دو را در کف داری، حیات تو به جشی برشکوه مبدل می‌گردد. کار من این است که زندگی تو را از گذرانی غم‌آلود به جشی برشکوه فرا رویانم.^۵

در مواردی نیز که ارتباط با خدا موضوع قرار می‌گیرد، همچنان بدایت و غایت معنویت، ناظر بر انسان و فرح او است و در عین حال در نظری انحصاری بر تقدس شادمانی، اعتبار اندوه به کلی سلب می‌شود:

شادی تنها جنبه مقدس درون انسان است و در این وضعیت، روح همیشه در تماس با خدا به سر می‌برد ... خدا همواره حالت الهی و جدش را به روی روح جاری می‌سازد. آن روحی که قادر به دریافت این وجد باشد، به سوی مراتب بالا ارتقا پیدا می‌کند و شغف از درون او جاری می‌شود.^۶

آنچه توجه ویژه می‌طلبد این است که در ورای جاذبه کنش‌های ملایم طبع و بینش‌های مربوط به آن (همچون فرو نهادن حزن) فروگاسته شدن از کیفیت تدین، رویداد اجتناب‌ناپذیرگرایش به عرفان‌های نوپدیدی است که حتی با چاره‌جویی تلفیق ظواهری توحیدی با آیین‌های شرقی، پاسخگوی حقیقی به نیازهای آسمانی بشر نیستند. همچنین، عدم التفات به تخلیص فرامین معنوی ادیان آسمانی از انگاشته‌های غیر منطبق بشری، با سلب اصالت الهی این احکام، موجب روگردانی اقشار معناجوی جوامع به آن مکاتب و جریان‌ها می‌شود.

به بیان دیگر، یکی از محورهای معرفی ناصحیح ادیان، اعتباربخشی به حزن و اندوه در مراسم و روابط عبادی است که خواسته یا ناخواسته، به معضلات فردی و اجتماعی و فرهنگی بدل شده است. این قرائت، نه تنها به شریعت (ظاهر دین) که به طریقت (باطن دین) نیز بازمی‌گردد؛ از این رو بررسی جایگاه حزن در روی‌آوری بنده به درگاه الوهی و منزلت آن به‌عنوان شناسه ورود به بازگاه ربوبی، در هر یک از ادیان الهی از جمله دین مبین اسلام و عرفان منسوب به آن ضرورت می‌یابد.

در مکتوب حاضر، این پژوهش تنها در بعد عرفانی اسلام پی گرفته شده است و از آنجا که ملاک ارزیابی دیدگاه‌های موجود و برگزینی عرفان اصیل اسلامی، قرآن کریم و مآثورات اهل‌بیت(ع) است، پس از طرح انواعی از آن آراء، اسناد دینی مذکور مورد مطالعه قرار گرفته است تا امکان تشخیص سره از ناسره فراهم آید؛ البته با توجه به ضرورت بررسی تخصصی روایات (به لحاظ اعتبار اسناد و استناد) و تنوع و گسترده‌گی آنها، و بنا به ظرف محدود مقاله، از جست‌وجوی این منابع صرف‌نظر شده، به لحاظ اختصاص توجه به روابط عبادی (در رابطه با موضوع تحقیق)، نظر بر مناجات‌های آن حضرات(ع) ترجیح یافته است.

معنا شناسی

واژه «حزن» به‌طور معمول دال بر کیفی نفسانی است که «تقیض فرح و خلاف سرور»^۷ معرفی می‌شود. در تعریف دقیق‌تر این کیفیت گفته شده است که حزن، خشونت در زمین است و همچنین خشونت در نفس، به سبب غمی که برای آن حاصل است.^۸ این نکته نیز دور از نظر نیست که حزن، به اختیار حاصل نمی‌شود؛ اما نهی از آن (در قرآن کریم) نهی از ارتکاب عملی است که این میراث را به ظهور می‌رساند.^۹

از جمله لغاتی که هم‌ردیف حزن و یا هم‌جواری آن به‌کار می‌رود، «هم»، «بث» و گاه «الم» است. «هم» در مفهوم «غم و اندوه»^{۱۰}، اعم از «بث» است که حاکی از اندوهی می‌باشد که شخص قادر به کتمان آن نیست و آن را اظهار می‌کند^{۱۱} و «الم» در معنای «درد» و یا «درد شدید»، با هر دو واژه فاصله مفهومی دارد؛ اما چه‌بسا در مواردی برای همگی، وحدت مصداق صادق گردد. به هر حال چنانکه از مرور تعاریف و لحاظ تعبیر به دست می‌آید، حزن می‌تواند منطبق بر هر یک از این معانی باشد؛ علاوه بر این، با توجه به برخی نتایج تحقیق حاضر، به نظر می‌رسد که خود درد به دو حالت مختلف اطلاق می‌شود که یا منبعث از ناکامی نفسانی یا کاستی معنوی و یا منطبق بر اشتیاق عرفانی و بی‌قراری معنوی است.

۱. جایگاه حزن در عرفان مصطلح

در منابع مدون عرفانی، گاه اهمیت بخشیدن به حزن به قدری رواج دارد که با صراحت به آن توصیه می‌شود. در «نفحات الانس» چنین رویکردی در ارائه این روایت پدیدار است:

من أريد أن يبلغ الشرف فليختر سعي علي سبع: الفقر علي العني و الجوع علي الشبع و الدون علي المرتفع و الدلل علي العز و التواضع علي الكبر و الحزن علي الفرح و الموت علي الحيوه.^{۱۱}

به تعریف خواجه نصیرالدین طوسی، «حزن» عبارت از تألم باطنی است که به سبب وقوع مکروهی که برای دفع آن عذری موجود است و یا به دلیل فوت فرصتی یا امری رغبت‌انگیز که برای تلافی آن عذری وجود دارد، آشکار می‌گردد.^{۱۳}

بر اساس این تعریف، در جایی که گفته می‌شود: «شيع الجنازه لعل ذلك يحرك قلبك و يحزنك فإن الحزين في ظل الله»^{۱۴} از «حزن» معنایی جز تألم حاصل از فوت فرصت که از یادآوری مرگ به دست می‌آید، افاده نمی‌شود و ناصح، نیکویی قرار گرفتن در شرایط تنبه را به آن تألم تسری می‌بخشد.

به هر حال، خواه در این معنا و خواه در مفاهیم یاد شده دیگر، اهمیت حزن به خصوص در مائورات عرفانی تا بدان جا است که به بیان‌های مختلف (و با تمسک به روایاتی به ظاهر همسو) همچون «إن الله يحب كل قلب حزين»^{۱۵} بر آن تأکید شده است و نیاز به بررسی مفهوم و جایگاه «حزن» در عرفان اسلامی را اعتبار بخشیده است.

خواجه عبدالله انصاری که حزن را به درد آمدن از آنچه از دست رفته است و یا تأسف بر آنچه دست نیافتنی است، می‌داند، آن را (در معنای اول) اولین منزل از ده منزل دوم سیر و سلوک برمی‌شمرد و سه درجه برای آن قائل است:

درجه‌ی اول، حزن عامه است که بر کوتاهی در خدمت و فرو غلتیدن در ستم و جفا و تضییع و تباه‌سازی ایام محقق می‌شود؛ درجه‌ی دوم، حزن اهل اراده است بر اینکه وقت بر امور برانگنده تعلق گرفته است و بر اشتغال نفس که آن را از شهود بازداشته است و نیز بر تسلی یافتن از حزن و درجه سوم، حزن بر امور عارض در مقابل خواطر [رحمانی] است و بر امور معارض با خواست [حق] و بر اعتراض‌هایی که در زمینه احکام صورت پذیرفته است.^{۱۶}

خواجه خاطرنشان می‌کند که برای خواص حزنی وجود ندارد^{۱۷} و شبیه این عقیده در «الفتوحات‌المکیه» اظهار شده است. در این کتاب، ابن عربی تصریح می‌کند:

لا يخرج عن مقام الحزن إلا من أقيم في مقام سلب الاوصاف^{۱۸}

در «مصباح‌الشریعه» که منسوب به امام صادق (ع) است، آرای در باب حزن ارائه شده است که اگرچه اطمینانی بر صحت انتساب آن به امام معصوم وجود ندارد، به‌عنوان تفکر موجود در باب رابطه حزن و عرفان قابل توجه است؛ از جمله اینکه بر خلاف خصوصیات «تفکر» که مشترک بین عام و خاص است، «حزن» مختص عارفان اله دانسته می‌شود.^{۱۹} در این اثر، «حزن»، شعار عارفان و سبب آن، کثرت واردات غیبی بر سراسر ایشان و به درازا کشیدن مباهات ایشان ذیل سرکریا بر خواننده شده است.^{۲۰} سپس این توصیف مبهم در بیان تفاوت میان محزون و متفکر تکمیل می‌شود و از آنجا که حزن در انفعالی بودن و سرایت از باطن به ظاهر در مقابل تفکر قرار می‌گیرد، به این دو ویژگی آن اشاره می‌شود:

۳۵۹

المحزون غير المتفكر لأن المتفكر متكلف و المحزون مطبوع و الحزن يبدو من الباطن و التفكر يبدو من رویه المحدثات و بينهما فرق^{۲۱}

خصوصیت توجه‌برانگیز دیگر حزن در این تبیین، مقارنات آن است که انکسار و سکوت می‌باشد.^{۲۲} اشاره به انکسار، حاکی از آن است که حالت غالب بر عارف محزون، گرفتگی و قبض است و این در حالی است که گوینده سخن، ظاهر فرد محزون را در قبض و باطن او را در بسط معرفی می‌کند^{۲۳} و گویا لزومی بر رفع تناقض میان این گفتار (اقرار به تضاد حالات ظاهر و باطن در حاکمیت حزن) و آن سخن که حزن از باطن به ظاهر سرایت می‌کند (طرح هم‌سویی ظاهر و باطن در رابطه با آن) نمی‌بیند!

علاوه بر این، صرف‌نظر از تطبیق یا تمایز آثار درونی و بیرونی حزن، توصیف عارف به این صفت، تأیید عموم صاحب‌نظران را بر نمی‌تابد؛ چنان‌که ابن سینا در مبحث مقامات عارفان در «الاشارات و التنبیها» گوید:

العارف هش بش بسام^{۲۴}

در «مفتاح‌النجات» نیز با استناد به روایت، بر خصوصیات اولیای الهی به گونه‌ای توجه شده است که بر اساس آن نمی‌توان به ایشان هیچ‌گونه حزنی نسبت داد؛ زیرا حاکی از آن است که اولاً، رؤیت هر یک از ایشان موجب ذکر خداوند است و ثانیاً، طبق نص قرآن کریم:

دلیل اینکه ویژگی حزن بر ولی خدا (از آن جهت که رؤیت او یادآور خداوند است) صادق نیست، از آن رو است که با برداشتی از تعریف ابن سینا از ابتهاج ذات حق^{۲۶}، خداوند بنا به کمال ادراک ذات کامل خویش (که کمالی جز به او و بلکه جز او نیست) در صدر ابتهاج است و آیت او هر آن مقدار که از بهجت سرشارتر و از حزن و انکسار دورتر باشد، در جلوه‌گری تمام‌تر است و دلیل دوم نیز خود گویا و بی نیاز از شرح است.

در «المقدمات من نص النصوص» نیز خوف و حزن از ثمرات دوری و جهل دانسته می‌شود.^{۲۷}

چنانکه آشکار است، اقوال جمیع صاحب‌نظران در باب انتساب حزن به عارف، چندان هم‌راستا نیست. اگرچه در این موضع از بررسی می‌توان احتمال داد که «حزن» به‌عنوان یک مشترک لفظی، معانی متعددی بر خود می‌پذیرد، پربشانی برخی آرای فردی در کیفیت‌شناسی و ریشه‌یابی حزن امکان متزلزل بودن باور بر حسن و لزوم آن و یا متصف بودن عارف بدان را تقویت می‌کند.

با این حال، گذری از میان ابیاتی چند از مثنوی معنوی مولوی (به‌عنوان نمونه‌ای از عرفان ادبی) نیز به قصد نزدیک شدن به نتیجه، خالی از لطف نیست.

در مثنوی، هفت مرتبه با به‌کار بردن واژه «حَزَن» (به فتح حروف اول و دوم و به معنای اندوه شدید) به حزن اشاره شده است. در اکثر موارد مذکور، مولانا در مقام وصف حال شخصیت‌های داستانی خویش است و در یک مورد به‌طور مستقیم در مقام طرح نکته‌ای معرفتی برمی‌آید:

یار آینه است جان را در حزن در رخ آینه‌ای جان دم مزن

دفتر دوم مثنوی

اشاره این بیت بر آن است که سالک باید هرآنچه را که ولی خدا گوید بپذیرد؛ هرچند او را ناخوش و حزن‌آور باشد؛ چرا که او آینه صافی است و آنچه از سالک در خاطرش نقش می‌بندد، صحیح است پس شایسته نیست که با گفتار خلاف ادب بر این آینه بدمد و موجب تیرگی آن (یعنی روی برکشیدن ولی خدا) شود.^{۲۸}

اما از آنجا که آرای این عارف نامی در باب «حزن» با وضوح بیشتر، از مضامین ابیاتی برمی‌آید که حکایت از آن را با واژه «غم» پی می‌گیرند، به نمونه‌هایی از این ابیات (در دفتر اول) مراجعه می‌شود.

در بیت:

رنج و غم را حق بی آن آفرید نابدین ضد خوش‌دلی آید بدید

نگرش دوقطبی مولانا به جهان هستی و معرفی عناصر با ضد آنها آشکار می‌شود. در واقع، در این پیام اقرار می‌شود که تنها شأن ارزشمند آندوه، بیدارسازی و معرفی خوش‌دلی است و از این رو در شرح این بیت به «تعرف الاشياء بأضدادها» یادآوری شده است.^{۲۹} همچنین، بر مبنای آن‌که حزن (در معنای عرفی خود) در زمره‌ی عناصر ارزشی شناخته نمی‌شود، چنین تذکر داده می‌شود:

دل که او بسته غم و خندیدن است تو مگو کو لایق آن دیدن است

آن که او بسته غم و خنده بود او بدین دو عاریت زنده بود

در این جا واژه «عاریت»، گویای موقتی و غیر اصیل بودن غم و خنده است.

در مقابل، استفاده از واژه غم در ترکیب اضافی «غم الله» که با بار معنایی متفاوتی در ضمن اشعار مولانا ظاهر شده، نوعی تکاپو به سوی پیشگاه الهی را نشان می‌دهد:

عقل خود زین فکرها آگاه نیست در دماغش جز غم الله نیست

چنین غمی که نزد مولانا ممدوح جلوه‌گر می‌شود، نه به لحاظ شأن و نه به لحاظ مدرک با آندوه در معنای عرفی این‌همانی ندارد؛ از این رو در جایی که به عاقل (آنگاه که با کمترین محدودیت یا فوت ارزاق معنوی مواجه است) نسبت داده می‌شود، تنها توصیفی از اشتیاق دل عاقل (به یار دلتواز) است؛ چرا که از سویی همان نسبت دادن «غم» به «دل عاقل» (که به اعتبار آن در ابیات پیشین بیت حاضر آشکار شده است) «غم» را (به خلاف غم عاریتی) معتبر ساخته است:

بر دل عاقل هزاران غم بود گر ز باغ دل خلای کم بود

و از سوی دیگر، عدم سنجیت این نوع غم با غم در معنای دل‌گرفتگی از آن جا آشکار می‌شود که در دفتر سوم اشاره می‌گردد:

سناد از غم شو که غم دام لغاست اندر این ره سوی دستی ارتفاست

به این ترتیب، مولانا در طریق عرفانی خود، جایگاهی برای حزن در معنای عام باقی نمی‌گذارد و جز بر منهج اعلای محمدی (ص) که به تعبیر خود او در دفتر ششم، طریق بسط و سرور است، گام بر نمی‌دارد:

هست اشارات محمد المراد کل گساده اندر گشاده اندر گشاده

اما بنا بر اقوال متنوعی که مطرح شد، باید دانست که آیا حزن در معنای خاص عرفانی خود همواره حالت اشتیاق شایق است و یا مضامین آثار عرفانی، توافقی با این برداشت ندارد. پیش از این بررسی، توجه به دو مقدمه با عناوین «رابطه حزن و توبه» و «رابطه حزن و رضا» به جهت شناسایی لزوم و وجاهت حزن در مفهوم عام آن ضرورت دارد.

۲. رابطه حزن و توبه

در نوعی نگرش به نظر می‌آید که به لحاظ فرهنگ دینی بروز و ظهور حزن، هم به عنوان زیربنای «توبه» و هم به عنوان امر باقی مانده و اجتناب ناپذیر پس از آن که به دلیل تأسف از قصور گذشته است، اهمیت ویژه‌ای دارد.

در مورد مشخصه‌ی اول در «اوصاف الاشراف» آمده است:

حزن اگر به سبب ارتکاب معاصی باشد، یا به سبب فوات مدت گذشته در عطلت از عبادت یا در ترک سیر در طریق کمال، مقتضی تصمیم عزم توبه باشد.^{۳۰}

ابوطالب مکی (بر خلاف موضع موافقی که نسبت به حزن دارد) در زمینه با حقیقت توبه، نخست دیدگاه دو گروه را مطرح می‌کند که در یکی توبه، نصب‌العین کردن گناه و به همین جهت، عامل ناگزیری از حزن مدام بر اثر ذکر آن است و در دیگری، فراموش کردن گناه. آن‌گاه با انتساب اولی به مریدان و خائفان و دومی به عارفان و محبان، در حقیقت، طریق صواب را معرفی می‌کند.^{۳۱}

پوشیده نیست که اساس و مبنای توبه، حصول یا وصول آگاهی و معرفت کافی بنده نسبت به گناه یا فعل غیر مقرب او به درگاه حق است، که تا کافی نباشد، مؤثر نیست و اگر کافی باشد، میان ادراک و پشیمانی و میان پشیمانی و قبول توبه فاصله‌ای نخواهد بود تا در آن فاصله، جایگاهی برای «حزن» لحاظ شود.^{۳۲}

تفصیل این مطلب آن است که اولاً توبه مقدمات سه‌گانه‌ای دارد که هیچ‌یک از آن‌ها حزن نیست و نیز به لحاظ رویداد، انفصال زمانی میان آن‌ها وجود ندارد:

اما احوال سه‌گانه که بر وی متقدم‌اند: یکی تنبیه است، دوم زجر، سوم هدایت. اما تنبیه، حالی است که در بدایت توبت به دل فرود آید و او را از خواب غفلت برانگیزاند و به ضلالت طریق و غی خود بینا گرداند و این حال را تیغ نیز خوانند.

و زجر، حالی است که او را از اقامت و سکون بر ضلالت و غی ازعاج کند و بر طلب طریق مستقیم انگیزاند.

و هدایت، حالی است که بر وجدان طریق مستقیم دلالت کند؛ بر مثال مسافری که راه گم کرده بود و در بیراه خفته؛ ناگاه دلیلی بر سر وی رسد و او را بیدار گرداند و از بیراه به قصد راه برخیزاند و با راه آرد.^{۳۳}

ثانیاً، خود توبه «پشیمانی از گناه» است^{۳۴} و میان پشیمانی تا پذیرش توبه فاصله‌ای موجود نیست. از امام صادق (ع) نقل است:

ما من عبد أذنب ذنباً فندم عليه إلا غفر الله قبل أن يستغفر^{۳۵}

بنابراین، اگر پس از معرفت بنده به خطا و پشیمانی او از آن، حزن‌ی غالب باشد، یا به سبب یأس از رحمت الهی و یا به سبب ناآگاهی از وسعت رحمت الهی است و خداوند رحمان و رحیم می‌فرماید:

لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ^{۳۶}

نقل است که از امام محمد باقر (ع) سؤال شد که «آیا توبه مجدد پس از تکرار خطا مورد پذیرش است؟» و ایشان فرمودند:

أتري العبد المؤمن يندم علي ذنبه و يستغفر منه و يتوب ثم لا يقبل الله توبته.^{۳۷}

پس پرسش چنین ادامه یافت که «اگر بارها و بارها توبه شکسته شود و فرد، دیگر بار توبه کند، باز هم پذیرفته است؟» آن‌گاه پاسخی قرآنی (إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ)^{۳۸} حسن مطلع این جمله گهربار شد که:

فياك أن تقنط المؤمن من رحمه الله^{۳۹}

عزالدین کاشانی با ذکر نتایج توبه، وسعت این رحمت را چنین متذکر شده است:

نتایج توبت چهار چیزند: محبت الهی «إن الله يحب التوابين» و تمحیص ذنوب «التائب من الذنب كمن لا ذنب له» و تبدیل سنات به حنات «اولئك يبذل الله سيناهم حسنات» و اختصاص به دعوت جمله «فاغفر للذين تابوا»^{۴۰}

پس بر این وزان، پروردگار مهرگستر، با غفران و جبران غفلت و جرم و جسارت، محلی از حزن باقی نمی‌گذارد که بر وفاق حال و حدیث حزن‌پسندان و جولانگاه افکار و اوهام کم‌نصیب از ادب عدم یأس از رحمت حضرتش باشد و تقصیر حزن در توبه، خود، محتاج توبه‌ای دیگر است.

۳. رابطه حزن و رضا

از حکیمی پرسیدند که برای عاقل چه چیز سرور آفرین‌تر و چه چیز یاری‌دهنده‌تر بر دفع حزن است؟ گفت: سرور آفرین‌تر، عمل صالح است و یاری‌دهنده‌تر بر دفع حزن، رضا به قضا.^{۴۱}

عمومیت این حکم، نکته‌ای درخور توجه و بر اساس آن حسن رضا در رفع حزن حقیقتی است که تنها بر امور حزن‌آور دنیوی صادق نیست و از آن‌جا که در این مکتوب، همت بر بررسی لزوم حزن در روابط عابد و معبود است، شناخت این نکته که در نگاه عابدان برتر (عرفا)، رابطه هر یک از حزن و رضا با دیگری، رابطه سلبی است و یا ایجابی، اهمیت می‌یابد. در «مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه» در مورد احوالی چون حزن، چنین آمده است: امثال این عوارض، از نفس صوفی دور بود؛ چه صوفی صاحب یقین، به نور توحید، جمله حوادث را از حق - سبحانه - ببند و بدان راضی بود؛ لاجرم باطن او از انارت غضب ایمن باشد و حزن و غم و غل و غش از وی منتفی بود.

و رسول (ص) از منشأ روح و راحت و حزن و هم، چنین خبر داد که: «إن الله تعالی جعل الروح و الراحة فی الرضا و الیقین و جعل الهم و الحزن فی الشک و السخط»^{۴۲} در عین حال، آنچه مستمسک عده‌ای برای تقدس بخشیدن به حزن است، تکیه بر حزن‌انگیزی فراق حق برای عابد حقیقی می‌باشد؛ اما ظریفان با تکیه بر «رضا»، حزن در این هجر نیافته‌اند.

غزالی بر مبنای این قول شاعر:

آرید وصاله و برید هجری فأنزک ما أربد لما برید

تیین می‌کند که خواستن آن‌چه ناخواستنی است و پسندیدن هجر با وجود خواهش بر وصال، محال است؛ مگر آن‌که خواهان، یا به هجر راضی شود تا به واسطه این رضا در آینده به وصال رسد و یا رضای دوست از آن جهت که رضای او است، برای وی مطلوب باشد. در صورت دوم، لذت رضای دوست افزون از لذت وصال او است.^{۴۳}

به این ترتیب و با توجه به این نکته که متعلق حزن (هرچه که باشد) به یمن درجه‌ای از درجات «رضا» از اعتبار حزن‌انگیزی ساقط است، می‌توان گفت که هیچ‌یک از درجات رضا، همراهی حزن را نمی‌پذیرد و از آن رو که هر مرتبه رضا بر اساس مرتبه‌ای از معرفت مصداق می‌یابد، چنانچه طلب وصال معبود به اندوه از هجران انجامد، این عدم غلبه رضا، حاکی از نقصان اعتبار مطلوب است که ناشی از قلت نسبی معرفت به او و موجب رجحان رضای عابد بر رضای معبود شده است.

۴. حزن مفرح در عرفان

ابن عربی شدیدترین حزن قلب را حزنی معرفی می‌کند که بر فائت (از دست رفته) یا به تقصیر تعلق نمی‌یابد و آن حزن مجبول است که از صفات محبان به‌شمار می‌رود و سببی جز حب خاص، و دوایی جز وصال محبوب ندارد.^{۴۴}

اگرچه کسانی چون سید حیدر آملی با توجه به شریفه «ألا إن اولیاءالله لاخوف علیهم و لا هم یحزنون»^{۴۵} می‌کوشند معنای حزن منسوب به اهل‌الله را تفهیم کنند، بر اساس «إنما یخشی الله من عباده العلماء»^{۴۶} آن را خشیت معرفی کرده‌اند^{۴۷} و اگرچه لطیفان، گریه عارفان را از راز و ناز دانسته، می‌گویند «گریستن از حسرت نصیب یتیم است و گریستن شمع بهر ناز!»^{۴۸} نمی‌توان انکار کرد که چنین حزنی که طبق توصیف ایشان از بیم دیدار خدا بر جلال و عظمت او حاصل است^{۴۹}، حتی اگر با آن‌چه ابن عربی از آن سخن می‌گوید، هم‌راستا باشد، هم‌ردیف نیست.

به عبارت دیگر، اشاره ابن عربی به تأثیر تجلی جمالی حق بر عارف (حب) و اشاره ابن بزرگان به تجلی جلالی حق بر او است و از آن‌جا که به‌طور عمده، حزن عرفانی در زمینه وصال حق و در غلبه اسمای جمالی حضرتش مطرح می‌شود، معنای اول، و رمزگشایی از آن است که در ساحت عرفان اهمیت می‌یابد.

تفاوت عمده این حزن با اندوهی که حاصل هجر است، آن است که سبب این حب، حق و منشأ آن حب خویشتر است؛ چراکه در این، رضای محبوب منظور است و در آن، رضای محب، و اگر دوی این، همچون دوی آن، وصال محبوب است. همچنان تفاوت باقی است؛ زیرا این حال درد اشتیاق است که به هر مرتبه از تقرب فزونی می‌یابد و وصال که خود بی‌انتهاست، به این وجه دوی این درد اشتیاق خوانده می‌شود که به هر مرتبه وصال، درجه‌ای از آن به ظهور درجه‌ای اعلی و اشد پایان می‌پذیرد؛ حال آن‌که حزن سالک محزون از دوری حق، به هر تجلی محبوب که برای او رنگ وصال داشته باشد، به بسط و سرور (حالت مقابل حزن) فرو می‌نشیند.

به عبارت دیگر، حزن مجهولی که این عربی از صفات محبان برمی‌شمرد، به حکم آن‌که سببی جز حب خاص ندارد، بر معرفی مناسب با حب خاص استوار است که نسبتی با لحاظ انانیت و طلب وصال به‌عنوان مرضی عارف ندارد و منطبق بر توصیفی است که این سینا از رنج لذت‌بخش عاشق دارد.

وی معتقد است که عاشقان مشتاق از آن جهت که عاشق هستند، از لذتی برخوردارند و از آن جهت که مشتاق هستند، در رنجی خواهند بود که چون از سوی معشوق است، رنجی لذت‌بخش است.^{۵۰}

و به یقین، از آن‌جا که اشتیاق، در مسیر صعود و تعالی رو به فزونی دارد، در هر مرحله پایانی ندارد؛ مگر به اشتیاقی افزون (رنجی لذیذتر) که با مرتبه بالاتری از مراتب وصال همراه است. بنابراین، نه تنها چنین حزنی توافقی و تطابق معنایی با اندوه و دلگیری ندارد، که شادی آفرین، لذت‌بخش و کمال‌افزا است؛ از این رو مولانا در دفتر دوم مثنوی گوید:

چون تو را غم، شادی افزودن گرفت / روضه جانت گل و سوسن گرفت

ب. نگرش قرآن کریم

علاوه بر این‌که بررسی آموزه‌های کشف تام نبوی (ص)، از نظر شناسایی ارزش و اعتبار «حزن»، اهمیت ویژه دارد، دیدگاه مبتنی بر لزوم تحمیل حزن بر قرائت این کلام بی‌بدیل، بر ضرورت استخراج مواضع درون‌متنی آن در زمینه مورد نظر می‌افزاید.

در «قوت‌القلوب»، دیدگاه مذکور چنین مطرح می‌شود:

ان القرآن نزل بحزن فاذا قرأتموه فتحزنوا أی أن القرآن لما فيه من التهديد والوعيد والوفاق والظهور بوجوب البكاء والحزن فان لم تحزنوا وجدا ولم نیکوا نفسا یقینا فبناکوا و تحزنوا لفظا لأجل التصدیق والإقرار^{۵۱}

۱. بررسی آماری

در قرآن کریم، ۴۲ لغت از ریشه حزن موجود است. این لغات به صور «لانتحزن» در ۷ مورد، «لایحزننک» در ۵ مورد، «لانتحزنوا» در ۲ مورد و هریک از «لانتحزنی»، «آلا تحزنی»، «لایحزن» و «لایحزنهم» در ۱ مورد و نیز در ترکیب «لا هم یحزنون» در ۱۳ مورد، «لا أنتم تحزنون» در ۲ مورد و «لکیلا تحزنوا» در ۱ مورد به‌کار رفته‌اند و تنها در ۸ مورد، قالبی غیر از نهی یا نفی دارند که البته آیات در بر دارنده آن‌ها همسو با دسته اول است. واژگان مذکور عبارتند از: «حزن»، «حزنی»، «الحزن»، «لیحزن»، «لیحزننک»، «لیحزنی»، «حزنا» (۲ مرتبه).

بر اساس اینکه حزن، تقیض فرح و خلاف سرور است، اشاره می‌شود که در مصحف شریف، ۲۲ لغت از ریشه «فرح» و ۱ لغت «سرورا» در کنار ۳ واژه از ریشه «مرح»، ۳ واژه از ریشه «بهج» و ۳ واژه «روح»، جایگاه شادمانی در دین را معلوم می‌کند. اگرچه هریک از حزن و مسرت صفت وجودی بوده، نسبت ایجاب و سلب یا عدم و ملکه میان آن‌ها حاکم نیست و به عبارت دیگر عدم حزن، مستلزم وجود یا عدم سرور نیست، به‌منظور شناسایی حالت متضاد، بررسی انواع شادی و شغف از نگاه قرآن کریم مکمل این بحث بوده، از اهمیت ویژه برخوردار است؛ اما از آن‌جا که محتوای چنین پژوهشی در این مکتوب نمی‌گنجد، تنها به گزارشی اجمالی از انواع «فرح» بسنده می‌گردد تا همچنان شناسایی درون‌متنی موضوع اصلی دنبال شود:

فرح در قرآن بر سه قسم است: یکی حرام، دیگر مکروه [و] سه دیگر واجب. آنچه حرام است، فرح به معصیت است و آن آن است که رب‌العالمین گفت: «لا تفرح إن الله لا یحب الفرحین» [و] جای دیگر گفت: «إنه لفرح فخور» و آنچه مکروه است، به دنیا شاد بودن است و آن آن است که الله گفت تعالی و تقدس: «و فرحوا بالحیاه الدنیا» [و] جای

دیگر گفت: «ولانفرحوا بما اتاكم» و آنچه واجب است، شادی به حق است و ذلك فی قوله تعالی: «فذلک فلیفرحوا» و قال تعالی: «فاستبشروا بیعکم الذی بایعتم به»^{۵۲}

۲. کسانی که محزون نمی شوند

در ۱۳ آیه از آیات شریف قرآن کریم، مشخصات افرادی ذکر می شود که به طور مطلق، حزن بر ایشان راه ندارد. اگرچه به ظاهر، ویژگی های یاد شده تنوع دامنه داری را شامل می شود، ارتباط تنگاتنگ میان آنها می تواند گویای جمع همگی در هر متعلق باشد (البته این توجه وجود دارد که بدون بررسی جامع، نمی توان در این زمینه رأی قاطعی اعلام کرد). آیات مورد نظر عبارتند از:

۱. فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ^{۵۳}
۲. إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِرِينَ مِنَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلُوا صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ^{۵۴}
۳. مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ^{۵۵}
۴. الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَمْ يَلْبَسُوا مَا انْفَقُوا مِنَّا وَلَا أَدَىٰ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ^{۵۶}
۵. الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ^{۵۷}
۶. إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ^{۵۸}
۷. ... الَّذِينَ قَاتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ...^{۵۹} فرحين بما آتاهم الله من فضله و يستبشرون بالَّذين لم يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ^{۶۰}
۸. إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرِينَ مِنَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلُوا صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ^{۶۱}
۹. وَمَا تُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ^{۶۲}
۱۰. يَا بَنِي آدَمَ إِنَّمَا يَأْتِيكُمْ رَسُولٌ مِّنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنْ اتَّقَىٰ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ^{۶۳}

۱۱. أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ^{۶۴}

۱۲. وَيُنَجِّي اللَّهُ الَّذِينَ اتَّقَوْا بِمَفَازَتِهِمْ لَا يَمَسُّهُمُ السُّوءُ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ^{۶۵}

۱۳. إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ^{۶۶}

از آنجا که جمیع اوصاف نام برده، در مورد «اولیاء الله» صادق است و از آن جهت که مباحث راجع به «ولایت» و «ولی» در مطالعات مربوط به علوم الهیات اهمیت ویژه دارد، در مکتوبات اسلامی از میان آیات ذکر شده، عمده اقبال و توجه به آیه ۶۲ سوره یونس است.

شیخ مفید ذیل این آیه، از امیرالمؤمنین (ع) نقل می کند که منظور از «اولیاء الله» که خوف و حزنی ایشان را فرا نمی گیرد، کسانی هستند که پرستش خود را برای خداوند خالص کرده و به باطن دنیا نگرسته اند (آن گاه که مردم به ظاهر آن چشم دوخته اند) و سرانجام آن را شناخته اند (آن گاه که مردم به نمودهای زودگذر آن فریفته شده اند). پس واگذارند آنچه را که می دانند به زودی ترک خواهند کرد و [از نظر] بمرانند آنچه را می دانند ایشان را [از خیر و کمال] خواهد میراند.^{۶۷}

۳۶۹

صاحب «اوصاف الاشراف» بی آنکه توجهی به علت صدق عدم حزن بر مصادیق دیگر نشان دهد، دلیل میرا بودن اولیای الهی از حزن را، عدم وجود عواملی چون ارتکاب معاصی، کوتاهی در عبادت و ترک سیرکمالی می داند^{۶۸} و قشیری در شرح همین آیه، به علت عدم انتساب حزن به اولیاء الله چنین اشاره می کند که برای ایشان، از آن جهت که به حکم وقت هستند، خوفی و از آن رو که در شادمانی رضا (به آنچه واقع می شود) به سر می برند، حزنی نیست.^{۶۹}

علامه طباطبایی، ضمن اشاره به اتصاف اولیاء الله به والگی و شیدایی در عشق به خداوند و توجه دادن به اینکه ایشان به هیچ چیز جز خدای سبحان توجه ندارند^{۷۰} و تأکید بر این که هم در دنیا و هم در آخرت، متصف به نداشتن حزن هستند،^{۷۱} ذیل آیه ۱۲۷ سوره انعام، به این شرح می پردازد که اولاً، ظهور «دارالسلام» برای ایشان منحصر در آخرت نیست و در دنیا نیز به آن جهت که در فکر چیزی جز پروردگار خود نیستند و زندگی شان همه در خلوت با او می گذرد، برای آنها «دارالسلام» محقق است و ثانیاً، مالک چیزی نیستند تا از دست دادنش، ایشان را دچار خوف یا اندوه کند.^{۷۲}

صاحب «بیان السعاده»، ذیل آیه ۶۹ سوره مائده، از نظر صفت مورد بررسی، به اهل ایمان و عمل صالح اقبال می‌کند و می‌گوید: خوف و اندوه از صفات نفس است و ایشان از سرای نفس خارج و به سرای دل داخل شده‌اند؛ پس خوف آنان به خشیت از خداوند، و اندوهشان به قبض بدل شده است.^{۷۴} اما گویا خود او توجه دارد که حزن در معنای عام خود، شامل قبض نیز می‌باشد؛ از این رو در تفسیر خود متزلزل است و در ذیل آیه ۴۸ انعام اظهار می‌کند، حزن کسی که از حدود نفس خارج و به حدود قلب وارد شده است، به اشتیاقی مبدل است که در فارسی به آن «درد» گویند و سپس به این شعر اشاره می‌کند:

قدسیان را عشق هست و درد نیست درد را جز آدمی در خورد نیست^{۷۵}

در نگاه کلی و چنان‌که از ظاهر آیات سیزده‌گانه حاضر برمی‌آید، قرآن کریم حزن را از کسانی دور می‌داند که از هدایت الهی بهره‌مند بوده، با روحیه تسلیم و تقوا، با ایمان و عمل صالح، با اتفاق بی‌آزار و منت، با اقامه نماز و پرداخت زکات و با احسان و استقامت در عبودیت «الله»، از مهالک وابستگی‌های ریشه یافته در جهل و انانیت، به مقامات دل‌بستگی‌های معنا یافته در عشق و عبودیت درآمده‌اند؛ تا آن‌جا که در راه خدا کشته می‌شوند و یا از آن‌جا که در راه خدا کشته می‌شوند.^{۷۶}

اگرچه نمی‌توان به یقین اظهار کرد که تنها در جمع همه این اوصاف، نعمت دوری از حزن حاصل است و نه به مجرد ارتقا یافتن به مرتبه هریک از آن‌ها، دور از نظر نیست که پیوندی عمیق میان هریک از این ویژگی‌ها با دیگری وجود دارد که به نحو حداقل در نسبت یافتن با رضای الهی خلاصه می‌شود.

۳. هشدار درباره به عوامل حزن‌آفرین

با اینکه حزن مرد خدا نسبتی با مطالبات شخصی او ندارد و پدیداری احتمالی آن در پی بیگیری مقاصد الهی او و به تبع روگردانی جاهلان و معاندان از طریق سعادت عارض است، نه تنها حائز شرافتی الهی نیست، که در هدایت قرآنی از آن نهی می‌شود.

در آیات ۳۱ و ۳۳ از سوره مبارکه انعام (قد خسر الذین کذبوا بلفاء الله ... قد نعلم انه لیحزنک الذی یقولون ...) گویی خداوند از حزن نبی اکرم(ص) در برابر قول تکذیب‌کنندگان لقاءالله خیر می‌دهد؛ اما چه معنای منتقل شده به ذهن مخاطب قرآن، حتمی بودن این حزن را

تأیید کند و چه درباره آن تردیدی باقی گذارد، آنچه مسلم است، تحذیر خداوند از این اندوه، در قالب تشبیه است که با یادآوری سوابق تاریخی و مشیت الهی به پیام «فلا تکونن من الجاهلین»^{۷۷} ختم می‌شود.

گذشته از این، در ۵ آیه از قرآن کریم، خداوند به صراحت، رسول گرامی اسلام(ص) را از حزن درباره آنچه هم جهت با اهداف رسالت ایشان نیست، بر حذر می‌دارد. متعلق این حزن، در یک مورد «کفر»^{۷۸}، در دو مورد «کفر ورزان»^{۷۹}، در یک مورد «قول کافران»^{۸۰} و در یک مورد «قول کسانی که قیامت را تکذیب می‌کنند»^{۸۱} است.

در صورت تکمیل بررسی، رویارویی با آیه ۸ از سوره مبارکه «قصص» (که حکایت از حزن‌آفرینی موسی بن عمران برای آل فرعون دارد)^{۸۲} در کنار آن‌چه ذکر شد، ابتدا متذکر این مطلب می‌شود که مواجهه با صبغه کفر، امکان‌آفرین کدورت حزن بر اهل ایمان و مواجهه با جلوه ایمان، حزن‌آفرین برای اهل کفر است.

اما پژوهش دقیق‌تر، نتیجه کامل‌تری به دست می‌دهد. آیه ۱۰ سوره «مجادله» (انما النحوی من الشیطان لیحزن الذین آمنوا ...) نجوا را به شیطان نسبت می‌دهد و آن را عامل حزن معرفی می‌کند. اگرچه برداشت برخی از مفسران از این آیه، گویای نقش‌آفرینی شیطان در به نجوا و داشتن منافقان و ایجاد اندوه برای مؤمنان (به سبب آن)^{۸۳}، در «مخزن‌العرفان» اشاره شده است که قسمی از نجوا، نجوای شیطانی است؛ آن‌گونه که چیزی در خواب یا بیداری به انسان القا می‌شود تا او را محزون کند و این، عمل شیطان است.^{۸۴}

تفسیر دوم، به وجهی اعم از تفسیر اول و مبین این معنا است که در میان عوامل حزن‌آفرین یادشده در قرآن کریم، شیطان است که به تصمیم و اراده خود (عامدانه) اقدام به ایجاد این دگرگونی(حزن) می‌کند؛ پس چه بسا حزن کفری‌بیشگان در پیروی از نجوای او تحقق یابد و به سبب قطعیت این رابطه باشد که اهل ایمان، حتی از اندوه بر گفتار و کردار کفرآمیز اهل کفر، در معرض مورد هشدار قرار می‌گیرند.

به عبارت دیگر، از آن‌جا که سنخیت ایمان و حزن بیش از این مردود شناخته شد و بدان جهت که خداوند، بر حذردارنده از حزن، و شیطان برانگیزاننده بر آن است، می‌توان به این حکم عمومی اذعان داشت که: «حزن، همواره در پیوند با شیطان محقق می‌شود و نه در پیوند با رحمان.»

بر همین اساس، قشیری رهایی از این دام شیطان (القای حزن) را در گرو غلبه مشاهده، حضور قلب، توکل صحیح [به خداوند] و نظر از موضع صائب برمی شمرد و می‌افزاید [آن نجوا] برای افراد ضعیف است [که ویژگی‌های نام برده را ندارند].^{۸۵}

۴. مصادیق شبهه‌برانگیز حزن

یک حکایت قرآنی که در مواجهه نخستین می‌تواند نتیجه‌گیری از آیات سیزده‌گانه در مورد نفی حزن از اهل‌الله را مورد تردید قرار دهد، شرح حال یعقوب نبی(ع) در دوری از فرزندش، یوسف(ع) است:

وَ تَبَيَّنَتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ^{۸۶}

اما نکته جالب توجه این است که این پیامبر الهی به شایسته نبودن این حزن برای خود چنان واقف است که می‌فرماید:

إِنَّمَا أَشْكُوا بِنِيِّ وَ حُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَ أَكْثَرُ مِنْ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ^{۸۷}

و چه بسا علمی که ایشان به دانستن آن اشاره می‌کند، علم به این باشد که از میان‌برنده خصیصه حزن‌آلودی، کسی جز خداوند متعال نیست؛ چنان‌که اهل جنات عدن اقرار می‌دارند:

... الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحُزْنَ...^{۸۸}

بر همین مبنا، آیه متعاقب دو آیه متوالی مورد بحث، حاکی از آن است که فقط کافران از روح الهی مأیوس می‌شوند.^{۸۹} (البته سطوح و متعلق‌های حزن متعدد است؛ اما با توجه به اشارات قرآن کریم، هم به لحاظ جایگاه ارزشی و هم در موضوع فاعل برطرف کننده آن، حکم واحدی بر همگی صادق است.)

مصادیق دیگری از «حزن» که دستاویز عده‌ای برای بزرگ‌داشت آن شده است،^{۹۰} آیه ۹۲ سوره توبه^{۹۱} است. در این آیه، توصیفی از کسانی وجود دارد که به رغم اشتیاق به جهاد در راه خدا و به سبب عدم امکان تجهیز به مرکب و اسلحه، از این هدف بازماندند. توصیف قرآن کریم از ایشان، حزن‌آلودی و اشک ریختن است. در عین حال، اشاره‌ای مبنی بر تحسین این حالت وجود ندارد و تنها نکته‌ای که نظر برخی از اصحاب تفسیر را به خود جلب کرده است، اشتیاق ایشان برای شرکت در جهاد است که در مقابل فرار و اجتناب عده‌ای دیگر قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر از سیاق آیه، نیکوداشتی در قبال حزن‌آلودی ایشان بر نمی‌آید و در

نظر بر آیات بعدی، فقط می‌توان اشتیاق به جهاد نزد آنان را نسبت به فقدان آن نزد بسیاری دیگر تحسین کرد.

از سوی دیگر، قرآن کریم در جایی دیگر نیز به «أعينهم تفيض من الدمع» اشاره می‌کند که از نظر مبنا، تفاوتی اساسی با گریستن از شدت اندوه دارد؛ در آیه شریفه ۸۳ از سوره مائده^{۹۲}، محور سخن، معرفت حق است و ماهیت قسمی از «گریستن» در ارتباط با آن معلوم و معتبر می‌شود. در این آیه بیان می‌شود که ادراک آنچه به سوی رسول خدا (ص) نازل شد، موجب فرو ریختن اشک از چشمان کسانی می‌شود که به آن ادراک نائل می‌گردند، زیرا ایشان به ایمان و معرفتی دست می‌یابند که مزید آن را در قالب «فاکتبنا مع الشاهدين» طلب می‌کنند و به یقین، چنین معرفتی که اولاً، نسبت به حق تعالی و ثانیاً، برانگیزاننده میل به فزونی آن است، نمی‌تواند مناسبتی با حزن و اندوه داشته باشد و خود، گویای شوقی است که تنها با اشک شوق و نه اشک حزن تناسب دارد.

علاوه بر این، تحسین الهی نسبت به صاحبان این معرفت، که در آیات متعاقب نمودار است، نشانه دیگری بر تمایز ارزش‌مدار این گروه نسبت به گروه پیشین (که اندوه ایشان مورد هیچ‌گونه تجلیلی واقع نشده است) است. در «قوت القلوب» با تأکید بر فقر گروه پیشین و میل ایشان به افزونی آن، که از آرزوی توانمندی در انفاق (یعنی بخششی که به فقر بازمی‌گرداند) برمی‌آید، به تمجید آنان پرداخته می‌شود و بی‌توجه به تفاوت ماهوی این فقر مادی با فقر عرفانی که در روایات ستوده می‌شود، بر تعدادی از این روایات تکیه می‌گردد؛ همچنین، مبنای دیگر این بزرگ‌داشت، ارتباط داشتن آیه مربوط به ایشان، به این بخش از آیه پیشین قلمداد می‌شود که:

ما على المحسنين من سبيل^{۹۳}

اما توجهی به این نکته وجود ندارد که:

من أسلم وجهه لله و هو محسن فله أجره عند ربه و لا خوف عليهم و لا هم يحزنون^{۹۴}

۱. حزن در آداب عبادی

در اغلب کتب اسلامی، موضع‌گیری دوگانه‌ای در قبال حزن به چشم می‌خورد که ریشه در باور لزوم رفع حزن از مصائب دنیوی، و ضرورت حفظ و تقویت حزن نسبت به معایب معنوی دارد.

به‌عنوان مثال، نمونه‌ای از شق اول در جایی است که جهت رهایی از غم و اندوه، به ذکر یونسیه (لا اله الا انت سبحانک انی کنت من الظالمین) توصیه می‌شود.^{۹۵} نکته جالب توجه این است که در صورت صدق این ادعا، اقرار به ظلم در این ذکر نه تنها موجب حزن نیست، بلکه بر آن تأثیر فرونشاندن نیز دارد.

اما در عین حال، در رویکرد دوم، امثال این عبارات دعایی، تجلیگاه بیشترین غم و اندوه است. به عبارت دیگر، جمیع مراسم عبادی، اعم از گوش دل نهادن به کلام حق و یا روی دل نهادن به نیایش حق، در آمیختگی با اندوهی عمیق دنبال می‌شود.

فیض کاشانی، در «المحجۃ البیضاء» با اشاره به روایاتی از «الکافی» (که گویای ضرورت قرائت حزن‌آلود قرآن و حتی امر به موسی بن عمران، در پیروی از همین نحو از قرائت در مورد تورات است) به تأمل بر تقصیر در اوامر الهی و به تبع آن، حزن توأم با گریستن تأکید می‌ورزد؛ سپس می‌افزاید که حزن و گریستن، مخصوص صاحبان قلوب صاف است. بنابراین، باید بر فقدان حزن و گریستن گریست؛ چراکه از عظیم‌ترین مصائب است.^{۹۶}

عبدالصمد همدانی نیز توصیف دلخراشی از نحوه انجام رسالت و مقدمات عبادت داوود نبی(ع) ارائه می‌دهد که به حقیقت تعجب‌برانگیز است:

در کتاب «ادب‌النفس» وارد است که: داوود^(ع) چون می‌خواست بر نفس خود زاری کند، هفت روز از خوردن و نوشیدن و هم‌خوابی با زنان دست می‌کشید؛ سپس دستور می‌داد منبری در صحرا برپا کنند و به سلیمان^(ع) می‌فرمود، بر فراز آن رود و ندا دهد: ای وحشیان و درندگان! ای مردان و زنان! ای عابدان و زاهدان! و ای صومعه‌نشینان و دیرنشینان! برای شنیدن زبور از داوود^(ع) گرد آید.

پس مردم در آن صحرا جمع می‌شدند و داوود^(ع) بر بالای آن منبر می‌رفت و شروع به خواندن زبور می‌کرد، چون به ذکر مرگ و هراس‌های قیامت می‌پرداخت، مردم می‌گریستند و زاری می‌کردند؛ تا جایی که از هر جنسی، افراد زیادی می‌مردند.

[از جمله یک بار] چون سلیمان^(ع) این منظره را مشاهده کرد، عرض کرد: ای پیامبر خدا! از گریه تو به خاطر یادآوری گناهان، جگرها پاره و دل‌ها شکافته و فریادها به گریه بلند و کسانی که از این امور جان سیرده‌اند، بسیار شده است؛ چرا اندکی کوتاه نمی‌آیی؟ پس داوود^(ع) شروع به دعا کردن نمود. یکی از زهاد بنی اسرائیل از آن میان صدایش زد که: چه زود در طلب اجر و مزد بر آمدی! داوود^(ع) از این سخن بیهوش شد.

سلیمان^(ع) برخاست و صدا زد: ای مردم! مردگان خود را تجهیز کنید و هر کس مرده‌ای دارد، کنار آن ایستد و بدان پردازد و آن‌ها را به خاک بسپارید که باد بهشت و دوزخ آنان را کشته است.^{۹۷}

در مقابل چنین تبلیغی از حزن، الگوی دیگری از قرآن کریم، در نفی اعتبار معنوی حزن (و ستودن اشک شوق) فضایی از انس و محبت می‌آفریند که مناجات را در بستر آن به برترین بار می‌نشانند.

این عربی (به رغم پسندیدن حزن) در تفسیر آیه «إِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ حَرُّوا سُجَّدًا وَ بُكِيًّا»^{۹۸} آگاهی می‌دهد که این، گریه فرح و سرور است؛ در سجودی که مقارن با آیات رحمان است و رحمت، نه اقتضای قهر و عظمت، بلکه اقتضای لطف الهی دارد. پس اشک به نتیجه بشارت‌های الهی جاری می‌شود؛ اشکی که نه از فرط حزن، بلکه به اقتضای مقام اسم رحمان، زاییده فرح و شادمانی است.^{۹۹}

در حقیقت، در قرآن کریم، شواهدی مبنی بر رابطه معکوس تقرب به درگاه الهی و ادراکات متعالی با حزن موجود است و مرجع دیگری که در کنار آن، راهگشای شناخت رسم بندگی، به لحاظ زدودن یا پروراندن حزن است، سیره اهل‌بیت عصمت و طهارت(ع) است که به نحو اخص، در مناجات‌ها و ادعیه برجای مانده از ایشان، مورد تفحص واقع می‌شود.

اگرچه صحت انتساب جمیع ادعیه موجود، به معصومان(ع) مورد تردید است و پیش از تحلیل، تأیید کارشناسانه در مورد آن لازم است، به فرض صدق و اعتبار انتساب همگی این مأثورات به آن اولیا(ع) و به دنبال جست‌وجوی لغت حزن در این متون، نتیجه تحقیق در موضوع مورد بررسی ارائه می‌شود.

یکی از مصادیق حزن که مورد نکوهش هر انسان متعالی واقع می‌شود، حزن بر دنیا و امور دنیوی است. در دعایی مربوط به اعمال ماه مبارک رمضان، این موضوع این‌گونه مطرح می‌شود:

اللهم ... لا تجعل الدنيا على سجننا ولا تجعل فراقها على حزننا^{۱۰۰}

گاه به‌نظر می‌رسد که این واژه در معنای سختی و خشونت به کار رفته باشد؛ اما در هر صورت و با هر معنا و مفهوم، عارضه نامقبولی است که در رفع آن دست به دعا برداشته می‌شود و چنین درخواستی از چنان اهمیتی برخوردار است که در طلب خیر برای حجاج بیت‌الله‌الحرام و ملازمان این مکان مقدس، در مقام دوم طلب قرار می‌گیرد:

اللهم اطو لحجاج بيتك الحرام و عتاره البمد و سهل لهم الحزن.^{۱۰۱}

با این حال، گاه در مناجات‌ها رویکرد دوگانه‌ای در قبال حزن گره خورده با امور معنوی وجود دارد که قابل توجه است. در مناجاتی معروف به «دعای ادریس» که مناجات‌کننده خود را محزون معرفی می‌کند، آثاری از خوف از عذاب الهی نیز پدیدار است که نشان می‌دهد حاکی از مرتبه بالایی از بندگی نیست و به‌نظر می‌رسد که این سطح از مناجات برای کسانی مطرح است که به لحاظ سطح معرفت خود، هنوز به درجه عبادت حقیقی راه نیافته‌اند؛ زیرا نقل است که عبادت‌کنندگان سه دسته‌اند: گروهی خداوند را از روی خوف عبادت می‌کنند، که آن عبادت بردگان است؛ گروهی دیگر به طلب ثواب او را عبادت می‌کنند، که عبادت تاجران است و گروه سوم از حب به خداوند، او را عبادت می‌کنند، که این، عبادت آزادگان و افضل عبادات است.^{۱۰۲}

از این رو، سوابقی چون «هذا مقام العائذ بك من النار؛ هذا مقام المستجير بك من النار؛ هذا مقام المستغيث بك من النار؛ هذا مقام الهارب اليك من النار» به‌عنوان علت برای لواحق

چون «هذا مقام المحزون المكروب؛ هذا مقام المحزون المغموّم المهموم»^{۱۰۳} ناظر بر این است که نمی‌توان منزلتی والا برای این حزن قائل شد.

در مقابل این نحوه از مناجات، در دعای «ابوحمزه ثمالی» کسی دست به دعا برمی‌دارد که نشانه‌های حب به خداوند از کلام او هویدا است. این مناجات‌کننده، این فقره از دعا را که «اللهم ... يبيّض وجهي بنورك و اجعل رغبتى فيما عندك و توفنى فى سبيلك و على ملة رسولك» به این پناه‌جویی می‌پیوندد که:

اللهم أعوذ بك من الكسل و القسل و الهم و الحزن^{۱۰۴}

در واقع، گویی اظهار می‌کند که در ساحت نورانیت وجه و رغبت متعالی و رفتن در راه خدا و رسولش، حزن ضد ارزشی است که لازم است از آن به خداوند پناه جست.

شواهد متعدد دیگری نیز مبنی بر طلب رفع حزن از خداوند، یا اتصاف خداوند به این عنایت وجود دارد که شامل است بر:

۱. أنت يا ربّ... مفرّج كلّ حزن^{۱۰۵}

۲. ... يا مفرّج حزن كلّ محزون^{۱۰۶}

۳. اللهم أنت عدتني إن حزنت^{۱۰۷}

۴. اللهم ما أكرهتني إن لم تفرّجه و أطول حزني إن لم تخلصني^{۱۰۸}

۵. أسئلك ... أن تكشف عني غمي و همي و كربتي ... و تكفيني ... حزوني من أخاف حزونته^{۱۰۹}

۶. اللهم فرّج همي و غمي و حزني كما كشفت عن رسولك همّه و غمّه و حزنه^{۱۱۰}

۷. اللهم ... و اصرف عني الهمّ و الحزن^{۱۱۱}

نکته دیگری که جالب توجه است، نظر معصوم به رابطه حزن و قرآن است:

اللهم ... فأسئلك ... أن تجعل القرآن ربيع قلبي و نور بصري و جلاء حزني و ذهاب همي و غمي^{۱۱۲}

یکی از آموزه‌های برآمده از متن این دعا، خاصیت حزن‌زدایی قرآن‌کریم است که نمی‌تواند با تلاوت حزن‌انگیز این کتاب آسمانی (که روایتی در خصوص آن نقل شد) تناسبی داشته باشد. به بیان دیگر، صدق یکی از دو شاهد روایی و دعایی موجود منتفی می‌شود، که حداقل به لحاظ نتایج تفحص قرآنی، قضاوت در مورد آن چندان دشوار نیست.

مطلب نهایی در باب حزن، ظهور آن در وداع از ماه مبارک رمضان است که تنها مورد به‌ظاهر مخالف با نفی حزن در روابط عبادی است. در دعایی منقول از «ابی‌محمد هارون بن

موسی»، تعلق حزن بر مفارقت رمضان به عنوان ماه سرشار از رحمت، و تأسف از قصور کوشش و به عبارتی تأسف از فوت فرصت است:

فلو عقلنا مصیبتنا لمفارقة شهر ایام صومنا علی ضعف اجتهادنا فیه، لاشد لذک حزنا^{۱۱۳}

در صحیفه سجاده نیز در دعای وداع ماه مبارک رمضان اظهار اندوه شده است؛ اما نکته درخور توجه این است که در این دعا اظهار اندوه، توصیفی از اشتیاق به این ماه مبارک است. از آن رو که گفته شده است:

فنحن مودعوه وداع من عزّ فراقه علینا^{۱۱۴}

و در بدرود با آن بیان شده است:

السلام علیک من مطلوب قبل وقته و محزون علیہ قبل فوته^{۱۱۵}

از طرف دیگر، در فراز «غَمْنَا و أَوْحَشْنَا انصرافه عَنَّا»^{۱۱۶}، وحشت قرین با غم (که نمی تواند از اندوه فراق مطلوب باشد) متذکر این معنا از جمله است که غم و وحشت در صورتی عارض می گردد که رمضان روی گردان شود؛ به این مفهوم که آثار معرفتی آن باقی نماند (نه از آن جهت که زمان آن سیری شود). به همین دلیل در فراز بعدی بر لزوم نگاهداری عهد آن و رعایت حرمتش تأکید می شود:

و لزمنا له الذمام المحفوظ و الحرمة المرعیه^{۱۱۷}

به این ترتیب، همچنان می توان بر این عقیده بود که در دیدگاه پیشوایان دین، نه تنها غم و اندوه منزلتی ندارد، که اجتناب از آن با رعایت عهد بندگی و پناه جستن به خداوند لازم است. بنابراین و به طریق اولی، ابقای این انگاره که حزن از عناصر مقارن با مناجات است، ابقای خرافه ای است که پشتوانه ای از کتاب و سنت برای اعتبار بخشیدن به آن وجود ندارد. در عین حال، نگاهی به مضامین ادعیه به منظور بازبایی جایگاه حزن در مناجات، در سنجش قوت این ادعا مؤثر خواهد بود.

۳. جایگاه حزن در مناجات اهل بیت (ع)

از آن جا که عامل اساسی حزن در روی آوری بنده به سوی پروردگار، احساس گناه است و بیشترین نمود آن در مقام توبه تجلی می یابد، سیر تحقیقی در باب جایگاه حزن در مناجات، با

کاوشی متکی بر همین محور، در مناجات «خمس عشره» و «مناجات شعبانیه» (به عنوان دو منتخب از مناجات های عارفانه) پی گرفته می شود.

به طور کلی، اهم نکاتی که از مطالعه مناجات شعبانیه زمینه با نسبت حزن با خطا و گناه مناجات کننده برمی آید، عبارت است از:

۱. عامل جبران دوری از خداوند (دوری به سبب عملی که ایجاد تقرب نمی کند)، اقرار به گناه است.

۲. مناجات کننده با اعلام این مطلب، امید خود به دنو و نزدیکی را بر هر احساس ناامید کننده غلبه می بخشد.

این موارد از این فراز از دعا برمی آید:

إن کان قد دنا أجلي و لم يدنني منك عملی فقد جعلت الاقرار بالذنب إلیک وسیلتی

ممکن است به نظر رسد که اقرار به گناه، بدون احساس گناه ممکن نیست و احساس گناه، خود، عامل حزن است؛ پس چنین برداشت شود که اگر اقرار به گناه عامل تقرب است، می توان گفت که حزن توأم با آن در این تقرب نقش دارد. اما متن دعا پیام دیگری دارد؛

۳. معصوم، در نزدیک شدن به معبود، همه اعتبار را به اشتیاق می بخشد و نقشی برای حزن لحاظ نمی کند:

الهی هب لی قلبا یدنیه منك شوقه

۴. به دنبال فرض عدم آمرزش، بر و نیکی الهی در ایام حیات یادآوری می شود و یأس از حسن نظر حضرتش (پس از مرگ) مغلوب این یادآوری می گردد:

الهی قد جرت علی نفسی فی النظر لها فلها الویل إن لم تغفر لها. الاهی لم یزل برک علی آیام حیاتی فلا تقطع برک عتی فی معاتی. الاهی کیف ایس من حسن نظرك لی بعد معاتی و أنت لم تولئی إلا الجمیل فی حیاتی

۵. طلب حفظ حسن گمان، شاهدی است بر این که نه تنها ساحت مناجات بلکه به نحو اعم، ساحت عبودیت چو لنگاه حزن ناشی از احساس گناه نیست:

الهی لم أسلط علی حسن ظنی قنوط الأیاس و لا تقطع رجائی من جمیل کرمک

و اوج این بینش و معرفت در فرازهای بعدی نمایان است که اهمیت حسن توکل به خداوند و یقین و معرفت به عظمت و آلاء او را در پوشاندن هرگونه آثار نامبارک خطا و گناه و غفلت، نمایان می‌کند:

الهیٰ اِن کانت الخطایا قد اسقطتی لیدیک فاصفح عَنّی بحسن توکلی علیک* الہی اِن حطّتی الذنوب من مکارم لطفک فقد نَبَہنی الیقین اِلی کرم عطفک* الہی اِن اَنَامتِی الفقله عن الاستعداد للفتاک فقد نَبَہتِی المعرفه بکرم آلائک

(مشابه فرازهای ذکرشده اخیر، در «مناجات‌الراغبین» از مناجات «خمس عشره» نیز به چشم می‌خورد.)

اما بر اساس همان محور پیشین (موضوع توبه) و نیز با دقت نظر بر رویکردهای زاهدانه و عارفانه (که انتظار می‌رود موضع مشخصی له یا علیه حزن داشته باشند) گزیده‌ای از نکات استخراج شده از مناجات «خمس عشره» به شرح ذیل است:

۱. بر خلاف این تصور که در مناجات زاهدانه، نقش محوری درخواست خروج حب دنیا از قلوب، بر پایه اندوه از انگیزه‌های دنیوی شکل می‌گیرد، پشتوانه این تقاضا، معرفتی است که زیربنای طلب محبت الهی بوده، سایه هرگونه اندوه احتمالی را برمی‌چیند:

الہی اُغرس فی اُفئدتا اشجار محبتک^{۱۱۸}

۲. در مقام پناهجویی به خداوند (مناجات اعتصامی) نیز نه تنها آثاری از حزن وجود ندارد، که به‌مناسبت درخواست وجهی نورانی از محبت خداوند، امتیاز این روگشادگی بر هر گونه گرفتگی آشکار می‌شود:

...أستلک ... أن تفتنی وجوهنا بأنوار محبتک^{۱۱۹}

۳. مناجات عارف در حال غوطه‌وری در محبت الهی شکل می‌گیرد و این لذت و طلب فزونی آن هیچ مناسبتی با حزن ندارد؛ زیرا در حالی که سوز محبت الهی مسثلت می‌شود (فاجعلنا من الدین ... أخذت لوعه محبتک بمجامع قلوبهم)^{۱۲۰} به ادراک طعم دل‌انگیز آن اعتراف می‌شود:

و ما أطیب طعم حبک^{۱۲۱}

۴. در مناجات‌التائبین، پس از اقرار به «مذلت»، «مسکنت» و «جنایت»، درخواست حیات قلب می‌شود و خداوند متعال، در آغاز سؤال، نه با اسمائی چون «تواب» و «غفار»، که با عناوین «أملی، بغیتی، سؤلی و منیتی» خوانده می‌شود. این بیان خود حاوی دو نکته است:

الف. سائل به‌رغم اقرار به خردی و خطا، فائض را در نسبت با خود لحاظ می‌کند و نه تنها با وجود مجرم بودن، نظر اندوه‌آمیز و اندوه‌انگیز بر خود ندارد، بلکه در فضای لحاظ علو تمنای متعالی خود (که نه فقط ناشی از امید سرشار به رحمت فراگیر ربوبی؛ که حاکی از امید به وصال اوست) از هر حزنی به دور می‌باشد:

الہی اُلبستی الخطایا ثوب مذتّی و جلتنی التّباعد منک لباس مسکنتی و امان قلبی عظیم جنایتی فأحیہ بتوبہ منک یا أملی و بغیتی و یا سؤلی و منیتی

ب. گزارش از گناه و دوری و مرگ قلب در سه جمله مطرح می‌شود و درخواست احیای قلب بر اساس کیفیت و کمیت چهار عبارت عاشقانه، بر ظلمت ناشی از آن سه، غالب می‌شود و به حزن‌انگیزی احتمالی آن اجازه سیطره نمی‌دهد. حجت بهجت و لذت حاکم بر مناجات کننده همان عبارات «یا أملی و بغیتی و یا سؤلی و منیتی» می‌باشد که به پشتوانه اعتقاد استواری که در مناجات «الراجین» مطرح می‌شود، تزلزل بر آن راه ندارد:

یا من إذا سنله عبد أعطاه و إذا أمّل ما عنده بلّغه مناه و إذا أقبل علیہ قرّبہ و أذناه

۵. در همان «مناجات‌التائبین»، اظهار تأسف و اندوه در جملات «وا أسفاه من خجلتی و افتضاحی» و «وا لهفاه من سوء عملی و اجتراحی» به‌دنبال فرض طرد شدن از درگاه حق مطرح شده است که با اذعان به گستره غفران و تکمیل آن به جبران از درجه اعتبار ساقط می‌شود و با رد این فرض، بار اندوه از تأسف برمی‌خیزد:

فإن طردتني من بابك فبمن ألوذ و إن رددتني عن جنابك فبمن أعوذ فوا أسفاه من خجلتی و افتضاحی و وا لهفاه من سوء عملی و اجتراحی* أستلک یا غافر الذنب الکبیر و یا جابر العظم الکبیر ...

(همچنین، متذکر می‌شود که همگی فرازهای مناجات مورد نظر، به حکم اسمایی که بر آن‌ها مترتب است، تفصیلی از بخش اول محسوب می‌شوند که با بدایت «اللهم» حکم جامعیت و با در بر داشتن لبّ مناجات، حکم اجمال بر آن‌ها دارد و در حالی که حزنی بر بخش اجمالی غالب نباشد، بر بخش‌های تفصیلی نیز غالب نخواهد بود.)

- ۴۷ . المقدمات من نص النصوص، ص ۲۶۲.
- ۴۸ . خلاصه تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید، ج ۱، ص ۴۹۴.
- ۴۹ . همان.
- ۵۰ . الاشارات و التنبیحات، ص ۳۵۱.
- ۵۱ . قوت القلوب، ج ۱، ص ۸۸.
- ۵۲ . كشف الاسرار و عده الابراز، ج ۴، ص ۳۵۶.
- ۵۳ . بقره (۲): ۳۸.
- ۵۴ . بقره (۲): ۶۲.
- ۵۵ . همان: ۱۱۲.
- ۵۶ . همان: ۲۶۲.
- ۵۷ . همان: ۲۷۴.
- ۵۸ . همان: ۲۷۷.
- ۵۹ . آل عمران (۳): ۱۶۹.
- ۶۰ . همان: ۱۷۰.
- ۶۱ . مائده (۵): ۶۹.
- ۶۲ . انعام (۶): ۴۸.
- ۶۳ . اعراف (۷): ۳۵.
- ۶۴ . یونس (۱۰): ۶۲.
- ۶۵ . زمر (۳۹): ۶۱.
- ۶۶ . احقاف (۴۶): ۱۳.
- ۶۷ . أمالی المفید، ص ۸۶-۸۷.
- ۶۸ . اوصاف الاشراف، صص ۵۲-۵۱.
- ۶۹ . لطایف الاشارات، ج ۲، ص ۱۰۵.
- ۷۰ . المیزان، ج ۳، ص ۶۷.
- ۷۱ . همان، ج ۱۰، ص ۹۰.

- ۲۳ . همان.
- ۲۴ . الاشارات و التنبیحات، ص ۳۶۴.
- ۲۵ . فرهنگ ماثورات متون عرفانی، ص ۱۴۳.
- ۲۶ . الاشارات و التنبیحات، ص ۳۶۴.
- ۲۷ . المقدمات من نص النصوص، ص ۲۶۲.
- ۲۸ . شرح مثنوی، ج ۵، ص ۱۲.
- ۲۹ . شرح جامع مثنوی معنوی، ج ۱، ص ۳۸۲.
- ۳۰ . اوصاف الاشراف، ص ۵۱.
- ۳۱ . قوت القلوب، ج ۱، ص ۳۲۳.
- ۳۲ . در مواردی نیز که اعاده حق الناس لازم است، نه حزن که همت رهگشا است و بلکه در این مرحله، حزن نشانی از ضعف توکل است.
- ۳۳ . مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، ص ۲۵۵-۲۵۶.
- ۳۴ . الکافی، ج ۲، ص ۴۲۶.
- ۳۵ . همان، ص ۴۲۷.
- ۳۶ . زمر (۳۹): ۵۳.
- ۳۷ . کافی، ج ۲، باب توبه، ص ۴۳۰.
- ۳۸ . شوری (۴۲): ۲۵.
- ۳۹ . الکافی، ج ۲، ص ۴۳۴.
- ۴۰ . مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، ص ۲۵۷.
- ۴۱ . احیاء علوم الدین، ج ۱۰، ص ۱۸.
- ۴۲ . مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، ص ۲۴۸.
- ۴۳ . احیاء علوم الدین، ج ۱۲، ص ۱۵۸.
- ۴۴ . الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۳۴۱.
- ۴۵ . یونس (۱۰): ۶۲.
- ۴۶ . فاطر (۳۵): ۲۸.

۷۲. جایی که آفاتی از قبیل غم و اندوه، فرد وارد شده بر آن را تهدید نمی‌کند. (المیزان، ج ۷، ص ۳۴۵)
۷۳. المیزان، ج ۷، ص ۳۴۵.
۷۴. بیان السعاده، ج ۲، ص ۱۰۴.
۷۵. همان، ص ۱۳۱.
۷۶. دو جمله پایانی اشاره‌ای به آیات ۱۶۹ و ۱۷۰ سوره آل عمران است.
۷۷. اتمام (۶): ۳۵.
۷۸. لقمان (۳۱): ۲۳.
۷۹. آل عمران (۳): ۱۷۶؛ مائده (۵): ۴۱.
۸۰. یس (۳۶): ۷۶-۷۰.
۸۱. یونس (۱۰): ۶۰ و ۶۵.
۸۲. فالتقطه آل فرعون لیکون لهم عدوا و حزنا ...
۸۳. تفسیر جامع، ج ۷، ص ۸۶؛ المیزان، ج ۹، ص ۲۱۵.
۸۴. مخزن العرفان، ج ۵، ص ۱۸۸.
۸۵. لطایف الاشارات، ج ۳، ص ۵۵۳.
۸۶. یوسف (۱۲): ۸۴.
۸۷. همان: ۸۶.
۸۸. فاطر (۳۵): ۳۴.
۸۹. یوسف (۱۲): ۸۷.
۹. منازل السائرین، ص ۴۹.
۹۱. ...الذین إذا ما أتوک لتحملهم قلت لا أجد ما أحملکم علیه تولّوا و أعینهم تفیض من الدمع حزنا أآا یجدوا ما ینفقون.
۹۲. و إذا سمعوا ما نزل إلى الرسول ترى أعینهم تفیض من الدمع ممآ عرفوا من الحقّ یقولون ربّنا ءامنآ فاکتبنا مع لشاهدین.
۹۲. قوت القلوب، ص ۴۲۸.
۹۲. بقره (۲): ۱۱۲.

۹۵. المحجبه البيضاء، ج ۲، ص ۳۳۸.
۹۶. همان، ص ۲۲۶.
۹۷. بحر المعارف، ج ۱، ص ۳۳۵-۳۳۶.
۹۸. مریم (۱۹): ۵۸.
۹۹. الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۵۱۱.
۱۰۰. الاقبال، ج ۱، ص ۱۰۸، ص ۱۳۵، ص ۳۰۴.
۱۰۱. همان، ص ۴۴۰.
۱۰۲. الکافی، ج ۲، ص ۸۳.
۱۰۳. الاقبال، ج ۱، ص ۱۷۸.
۱۰۴. همان، ص ۱۷۴.
۱۰۵. مفاتیح الجنان، دعای یستشیر.
۱۰۶. الاقبال، ج ۱، ص ۲۲۸.
۱۰۷. الصحیفه السجادیه، ص ۹۰۸. (دعای مکارم الاخلاق)
۱۰۸. الاقبال، ج ۱، ص ۲۶۶.
۱۰۹. مفاتیح الجنان، دعای علقمه.
۱۱۰. الاقبال، ج ۲، ص ۲۳۰-۲۳۱.
۱۱۱. همان، ج ۳، ص ۳۲.
۱۱۲. همان، ج ۲، ص ۲۱۸ (اعمال روز عید فطر)؛ ج ۳، ص ۱۷۶ (اعمال شب اول ماه رجب)
۱۱۳. همان، ج ۱، ص ۴۳۸.
۱۱۴. الصحیفه السجادیه، ص ۱۹۸.
۱۱۵. همان، ص ۲۰۰.
۱۱۶. همان، ص ۱۹۸.
۱۱۷. همان.
۱۱۸. مفاتیح الجنان، مناجات خمس عشره، مناجات الزاهدین.
۱۱۹. همان، مناجات المعتصمین.

۱۲۰. همان، مناجات العارفين.

۱۲۱. همان.

منابع

* قرآن کریم

* مفاتیح الجنان

- الصحیفه السجادیه، بی‌جا، دفتر نشر الهادی، ۱۳۷۶ش.

- مصباح الشریعه، بی‌جا، موسسه علمی للمطبوعات، ۱۴۰۰ هـ. ق.

- آملی، سید حیدر، المقدمات من کتاب نص التصوص، بی‌جا: توس، ۱۳۶۷ش.

- آموزگار، حبیب‌الله، خلاصه تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید (خلاصه کشف الاسرار و عده‌الابرار)، تهران، اقبال، ۱۳۷۸ش.

- ابن طاووس، محمد بن موسی، الاقبال بالاعمال الحسنه فیما يعمل مره فی السنه، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ش.

- ابن سینا، الاشارات و التنبیها، تحقیق: مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱ش.

- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ هـ. ق.

- ابن عربی، محی‌الدین، الفتوحات المکیه، تحقیق: عثمان یحیی، بیروت، دار صادر، ۱۴۰۵ هـ. ق.

- اشو، آفتاب در سایه، مترجم: عبدالعلی یراتی، تهران، نسیم دانش، ۱۳۸۱ش.

- امین اصفهانی، مخزن العرفان در علوم قرآن (کنز العرفان)، تهران، نهضت زنان مسلمان ۱۳۶۱ش.

- انصاری، خواجه عبدالله، منازل السائرین، تصحیح: محمد خواجوی، تهران، دار العلم، ۱۴۱۷ هـ. ق.

- باگینسکی، بودوجی؛ شارامون، شلیلا، ریکی، شیوه جامع اترزی‌درمانی، مترجم: اکرم افشار، تهران، روزنه، ۱۳۷۷ش.

- بروجردی، ابراهیم، تفسیر جامع، تهران، انتشارات صدر، ۱۳۴۱ش.

- برنز، دیوید، روان‌شناسی افسردگی، ترجمه: مهدی قراچه داغی، بی‌جا، اوحدی، ۱۳۷۵ش.

- پروجاسکا، جمیز او و جان. سی نورکراس، نظریه‌های روان‌درمانی، ترجمه: یحیی سید محمدی، تهران، رشد، ۱۳۸۵ش.

- تونیچل، پال، اکتکار، کلید جهان‌های اسرار، ترجمه: هوشنگ اهریور، تهران، سی گل، ۱۳۷۸ش.

- الجنابذی، محمد، بیان السعاده فی مقامات العباده، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۴ش.

- راغب اصفهانی، حسین، المفردات فی غریب القرآن، دمشق، دارالعلم الدارالشامیه، ۱۴۱۲ هـ. ق.

- زمانی، کریم، شرح جامع مثنوی، تهران، اطلاعات، ۱۳۸۶ش.

- شهیدی، جعفری، شرح مثنوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳ش.

- صدری‌نیا، باقری، فرهنگ ماثورات متون عرفانی، تهران، سروش، ۱۳۸۰ش.

- طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۷ هـ. ق.

- طوسی، خواجه نصیر، اوصاف الاشراف، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳ش.

- فراهیدی، خلیل بن محمد، کتاب العین، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.

- غزالی، ابو حامد، احیاء علوم الدین، بیروت، دارالکتب العربی، بی‌تا.

- فیض کاشانی، ملا محسن، المحجبه البیضاء فی تهذیب الاحیاء، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، قم، موسسه انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ هـ. ق.

- فیومی، احمد بن محمد، مصباح المنیر، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.

- قرشی، علی‌اکبر، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ش.

- قشیری، عبدالکریم، لطایف الاشارات، مصر: هیئته المصریه العامه للکتاب، بی‌تا.

- کاشانی، عزالدین محمود، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، مقدمه و تصحیح: عفت کرباسی، محمد رضا برزگر: تهران، زوار، ۱۳۸۲ش.

- کلینی، الکافی، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۲ش.

- مفید، امالی‌المفید، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۲ هـ. ق.

- مکی، ابوطالب، قوت القلوب، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ هـ. ق.

- مهیار، رضا، فرهنگ ابجدی عربی - فارسی، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.

- میدی، رشیدالدین، کشف الاسرار و عده‌الابرار، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ش.

- مینی، محمد بن منور، اسرار التوحید فی مقامات‌الشیخ ابی‌سعید، تهران، فردوس: عطار، ۱۳۷۸ش.

- همدانی، عبدالصمد، بحرالمعارف، تحقیق و ترجمه: حسین استاد ولی، تهران، حکمت، ۱۳۸۱ش.