

بررسی و تحلیل حکمت‌های تجربی در آثار منثور فارسی صوفیه تا قرن هشتم

دکتر سعید بزرگ بیگدلی - فرزاد کریمی

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس - کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی
دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

تاکنون درباره ادبیات تصوف مطالب بسیار گفته و تحقیقاتی گوناگونی انجام شده و درباره حکمت‌های موجود در آن نیز پژوهش‌هایی انجام گرفته است. در این مقاله، ویژگی‌های گونه‌ای خاص از حکمت بررسی شده است. این حکمت‌ها، که از آنها به "حکمت تجربی" یاد می‌شود، بیش از آنکه بر پایه اصول دینی یا مسلکی باشند، برگرفته از تجارب زیستی بشر در طی نسل‌ها هستند. تتبع در تحقیقات انجام شده بر آثار صوفیه، فقدان بحث و بررسی در این زمینه را به روشنی نشان می‌دهد. در پژوهش پیش‌رو، وضعیت این گونه از حکمت در سه اثر عمده صوفیه کشف‌المحجوب هجویری، مرصادالعباد نجم رازی و مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه عزالدین محمود کاشانی از نظر کمی و کیفی بررسی شده است. گذشته از اینکه این آثار از مهم‌ترین مکتوبات اهل تصوف‌اند، سیر تحولات حدود چهار قرن، از قرن پنجم تا قرن هشتم هجری، یعنی دوره اصلی رواج تصوف و ادبیات مربوط به ایشان را دربر می‌گیرند.

کلیدواژه‌ها: نثر عرفانی فارسی، حکمت تجربی، کشف‌المحجوب، مرصادالعباد، مصباح‌الهدایه و

مفتاح‌الکفایه.

تاریخ دریافت مقاله: ۹۰/۲/۱۵

تاریخ پذیرش مقاله: ۹۰/۸/۳۰

Email: bozorghs@modares.ac.ir

مقدمه

در ادبیات فارسی به‌ویژه ادبیات تعلیمی، به‌منظور اثربخشی بیشتر مطالب مورد نظر نویسندگان بر اذهان مخاطبان، از حکمت‌ها به‌فراوانی بهره گرفته شده است. ادبیات تصوف همراه با گسترش ادب فارسی پس از ورود اسلام به ایران، گونه‌ای مهم و تأثیرگذار از ادبیات را شکل داده و آثار ارزشمندی از خود برجای گذاشته است که تاکنون جنبه‌های گوناگونی از آن به‌وسیله محققان نقد و بررسی شده است. در این مقاله، ابتدا کوشش می‌شود تعریفی نسبتاً دقیق از حکمت تجربی ارائه شود و پس از آن، مطابق تعریف، سیر تحول و دگرگونی‌های حکمت تجربی در مهم‌ترین آثار صوفیه تحلیل گردد. برای این منظور آثار منشور صوفیه در فاصله زمانی قرن پنجم تا هشتم هجری بررسی خواهد شد؛ دوره‌ای که می‌توان از آن به‌عنوان دوره اوج شکوفایی ادبیات تصوف یاد کرد.

حکمت یکی از مبادی اساسی در آرا و نظریه‌های صوفیه به‌شمار می‌رود. حکمت تجربی به‌دلیل سهولت در ایجاد ارتباط میان نویسندگان و مخاطب، فراوانی بسیار در این آرا دارد. در این مقاله سعی شده است تا با توجه به محدودیت‌های موجود، میزان کمی و کیفی این‌گونه تأثیرگذار از حکمت بررسی شود تا هم سیر تحولی چگونگی استفاده از حکمت تجربی و هم آثار و پیامدهای آن در ایفاد نیت مؤلفان مشخص گردد. از جمله مهم‌ترین این نیت‌ها، یکی تعلیم و تعلم آموزه‌های صوفیانه به پیروان این آیین است. در این نوشتار، تلاش شده است تا با توجه به چگونگی بهره‌گیری هریک از نویسندگان مورد بحث از حکمت‌های تجربی و با تکیه بر نظریات رایج تعلیم و تربیت، این ویژگی مهم از آثار اهل تصوف بررسی شود. با توجه به اینکه باوجود اهمیت شایان توجه تعلیم و تربیت در تصنیف این آثار، نویسندگان، مقاله تحقیقی جامعی که دربرگیرنده اصول تربیتی استفاده شده صوفیه باشد را نیافته‌اند.

تعریف حکمت تجربی

حکمت، آنچنان که از نامش برمی‌آید، مجموعه‌ای از سخنان پندآمیز است و در آن با بیانی موجز مسائل گوناگون مطرح می‌شود که همین کوتاهی در بیان از علت‌های تأثیر آن بر مخاطب است. «حکمت» شامل هر چیزی است که به عادات و سنت‌ها و تدبیر و کلمات قصار و سخنان نغز مربوط می‌شود. حکمت از تجربه‌های زندگی - یا لاقابل برخی از آنها - به صورت مستقیم و در قالبی انتزاعی سخن می‌گوید» (زلهایم ۱۳۸۱: ۲۰). حکمت‌ها به دلیل وضعیت غیرروایی و تعلیمی خود، بیشتر به شکل مثل در میان عوام رایج نیستند و نسبت به مثل پیچیدگی مفهومی بیشتری دارند. یکی از عمده تفاوت‌های حکمت و مثل را نیز باید در همین آشکار بودن یا نبود تعالیم دانست:

ویلهم گریم گفته است که "ضرب‌المثل‌های [به] راستی مردمی دارای سویه‌های آموزشی آشکار و عمومی نیستند." (احمدی ۱۳۷۸: ۱۵۴)

اصل مثل به ادبیات شفاهی تعلق دارد و با نقل سینه‌به‌سینه در میان مردم هر قوم و اجتماعی رواج پیدا کرده و به ادبیات مکتوب آنان نیز راه یافته است و البته هنوز مثل‌هایی وجود دارد که خاص ادبیات شفاهی است و در ادبیات مکتوب نشانی از آنها نمی‌یابیم، اما حکم بیشتر تعلق به ادبیات مکتوب دارد. نقل‌قول‌هایی از بزرگان و فرهیختگان هر فرهنگ، حاصل قرن‌ها اندیشه‌مندی، پیرایش زواید و برجای ماندن هسته‌های ناب و مؤثر، چون چراغی روشن‌گر راه آیندگان و پویندگان معرفت است. همین امر یکی دیگر از وجوه تمایز حکمت و مثل را باعث می‌شود. مثل به گوینده خاصی نسبت داده نمی‌شود، همان‌گونه که در سخنی منسوب به حضرت علی آمده است: «آنچه را می‌گویند، بگیرید و گوینده را رها کنید» (انصاری ۱۳۷۰: ۱۴۵)، اما حکمت به‌طور عمده منسوب به حکیمی است.

به هر رو، مثل و حکمت مرز ممیز قاطع و روشی ندارند، چنان‌که "مضمون حکیمانه" نیز از ویژگی‌های مثل است:

مثل جمله‌ای است مختصر و مشتمل بر تشبیه یا مضمون حکیمانه که به سبب روانی لفظ و روشنی معنی و لطف ترکیب، شهرت عام یافته باشد و همگان آن را بدون تغییر و یا با اندک تغییر در محاوره به‌کار برند. (بهمینار ۱۳۸۱: ۱۴)

علامه دهخدا نیز در این باره، نظری روشن‌گر دارد. ایشان در بیانی منزلت مثل و حکمت را چنان ترسیم می‌کند که کل ادبیات را شامل می‌شود:

نظم یا نثر را بر دو نوع قسمت توان کرد: مثل و حکمت. مثل تشبیه معقولی به محسوس است، در عبارتی کوتاه و فصیح، برای نیکو تصویر کردن معقول در ذهن [و] تأثیری زیاده دادن بدان. و حکمت: عبارتی فصیح و قصیر باشد که حاوی قاعده طبیعی یا عقلی یا وضعی باشد. و به تسامح عامه هر دو را مثل گویند. (دبیرسیاقی ۱۳۶۶: بیست و هفت)

گزیده حکمت‌ها در این تحقیق مشتمل بر حکمت‌هایی است که بالقوه می‌توانند در میان مردم رایج باشند و یکی از تفاوت‌های اساسی آنها نسبت به امثال، همین بالقوه‌بودن رواج آنهاست. به نظر شادروان بهمینار «سخن مشتمل بر صنعت تمثیل، هرگاه بین عامه مردم و طبقاتی که اکثریت یک قوم و ملت را تشکیل می‌دهند شایع و رایج گردد، جزء امثال سایر محسوب می‌شود، [...] و هرگاه مطلقاً شهرت نیافته یا آنکه بین معدودی از خواص ادبا و نویسندگان مشهور باشد، جزء امثال عامه محسوب نمی‌شود و آنرا حکم یا امثال خاصه خوانند» (عفی ۱۳۷۱: ۱۴). این نوع انتخاب حکم با تعبیری که مرحوم دهخدا از عبارت "فاش‌الاستعمال" به‌دست می‌دهد، آن را به تعریف مثل بسیار نزدیک می‌کند:

مراد گویندگان که می‌گویند "فاش‌الاستعمال" است باید این باشد که درخور فاش‌الاستعمال شدن است یعنی آن لطیفه مثلی در او هست که او را درخور فاش‌الاستعمال می‌کند. (دبیرسیاقی ۱۳۶۶: ۲۴)

برای تفکیک و تمایز این دسته از حکم از مجموعه حکمت‌ها، آنها را

«حکمت تجربی» (ذوالفقاری ۱۳۸۶: ۳۵) می‌نامیم. این تعریف می‌تواند حکمت‌هایی را که ناشی از تجارب زندگی انسان در طی قرون و اعصار باشد، از دیگر حکمت‌ها متمایز سازد و حکمت‌های انتخابی را به این تعریف از مثل نزدیک کند: «از نظر یولس [آندره یولس ۱۸۷۴-۱۹۴۶]، ضرب‌المثل فرمی است بسیار تجربی که ریشه در مشاهده عملی رفتار انسانی دارد» (اسکولز ۱۳۸۳: ۷۳). به این ترتیب، حکمت تجربی را می‌توان همان حکمت تعریف شده در آغاز این مبحث دانست و حکمت را متمایز از عبارات تعلیمی دینی شمرد. این حکمت‌های تجربی، همان‌ها هستند که در صورت رواج در میان مردم، به «حکمت توده» (دهخدا به نقل از: عقیقی ۱۳۷۱: ده) یا همان مثل بدل می‌شوند. بنابراین حکمت تجربی سه تفاوت عمده با مثل دارد: سویه آموزشی آشکار دارد، منسوب به یکی از حکماست و فاش‌الاستعمال نیست.

از دلایلی که باعث شده مجموعه کامل حکمت‌های تجربی از آثار مورد نظر در مقاله ذکر شود، مرز باریکی است که میان این نوع از حکمت با سایر گونه‌های آن وجود دارد و توجه به آن، دقت و ظرافت خاص خود را می‌طلبد. کتابی چون *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*، مشحون از حکمت‌ها و سخنان بزرگان صوفیه است که جابه‌جا نقل می‌شود و مشتمل بر عبارات عربی صوفیه است، حال آنکه *کشف‌المحجوب* بیان سرگذشت بزرگان اهل تصوف است و در *مرصاد‌العباد* نیز به بیان مسائل اصولی تصوف و فرقه‌های گوناگون آن پرداخته می‌شود و چنان‌که گفته شد، برای تأکید بر گفته‌ها از طریق تزییل، عبارات حکمی دستمایه کار قرار می‌گیرند.

ویژگی‌های آثار صوفیه

در این پژوهش، آثار منثور صوفیه در محدوده زمانی قرون پنجم تا هشتم هجری بررسی شده است تا سیر تحولی و چگونگی استفاده از حکمت‌های

تجربی در این دوره بازنمایانده شود. چه نثر صوفیانه فارسی، از اوایل قرن سوم آغاز شده و در قرن پنجم به اوج خود رسیده است. این اوج تا قرن هشتم ادامه می‌یابد و در قرن نهم با افول سبک‌های درخشان ادبیات فارسی این بخش از ادبیات نیز دچار خمودی و سستی می‌گردد. اگرچه از اوایل قرن ششم، شعر عارفانه نیز در ادبیات ایران منزلتی والا یافته است، اما به دلیل پاره‌ای نظریات بزرگان صوفیه که شعر را قالب مناسبی برای بیان مقاصد دیدگاه‌های خویش نمی‌دانستند، عمده مطالب ایشان را باید در میان آثار متشور یافت. «تصوف که از مشرب ذوق و الهام سرچشمه می‌گیرد، البته با شعر و شاعری مناسبت تمام دارد. با این‌همه، صوفیه که در آغاز حال اهل زهد و پرهیز بوده‌اند، در اوایل احوال چندان رغبتی به شعر و شاعری نشان نمی‌داده‌اند.» (زرین‌کوب ۱۳۵۳: ۱۳۹-۱۴۰)

به‌طور کلی، خلاف دیگر آثار موجود از دوره مورد بحث، مانند آثار علمی در تاریخ، جغرافیا، طب، حکمت و فلسفه و یا آثار ادبی (که مخاطبان آنها قشرهای باسواد آن‌زمان که بیشتر طبقات مرفه و وابسته به حاکمان بودند و خود نویسندگان نیز بیشتر در دربارها رفت‌وآمد داشتند)، مخاطبان آثار صوفیه، عوام و قشرهای فرودست اجتماعی بودند. بنابراین، آن آثار که داعیه دعوت توده‌های مردم به خدا و آشنایی با زوایای گوناگون دین را داشتند می‌بایست با زبان مردم کوچه و بازار سخن بگویند. به این ترتیب است که بسیاری از عبارات رایج در میان عموم مردم به این کتاب‌ها راه می‌یابند و حکمت‌های ساده‌بیان‌شده آنها گفتار جاری بر زبان مردم می‌شود.

متون صوفیه که یا ترجمه از اصل عربی بوده است و یا تألیف کسانی که خود را تالی صحابه و تابعین می‌دانستند، آکنده از نقل‌قول‌هایی از بزرگان دین است که بیشتر به‌صورت اصل عربی در متن آمده‌اند و در ادامه، مؤلف، یا به‌طور مستقیم ترجمه فارسی آنها را می‌آورد و یا با توضیح و حواشی منظور گوینده را شرح

می‌دهد. ذکر اقوال حکیمانۀ بزرگان تصوف در کنار گزیده‌هایی از قرآن، سخنان پیامبر و خلفای راشدین، نشان از اهمیتی است که صوفیه برای این اقوال قائل بوده‌اند و به‌گونه‌ای قصد ایجاد همبستگی میان این گفتارها نیز در بین بوده‌است. گاهی این حکمت‌ها به‌دلیل غنای معنایی و مفهومی، خود نیاز به تفسیر می‌یابد و در کنار موضوع اصلی، دستمایۀ تأویلات و تعبیرها قرار می‌گیرند و نویسندۀ «با استفاده از این نکته در پوشش حکایات و امثله پایۀ نظریۀ لازم را می‌گذاشت و در کنار موضوع اصلی موعظۀ خود، به تفسیر آن می‌پرداخت و از این رهگذر به آنچه که می‌خواست، دست می‌یافت.» (برتلس ۱۳۸۲: ۶۵-۶۶)

کتب صوفیه، به‌دلیل پرداختن به مسائل دینی، فقهی و اخلاقی، انباشته از اشارات مختلف به آیات قرآن و احادیث بزرگان دین است. ارجاع به آیات قرآنی را می‌توان قابل اعتمادترین بخش از حکمت‌هایی دانست که در این کتب ذکر شده‌اند و نسبت اقوال دیگر به پیامبر اسلام، خلفای راشدین، ائمه و دیگر بزرگان فرق مختلف تصوف، در پاره‌ای موارد جای تأمل دارد. اصولاً تا آن زمان، اقوال به‌صورت سینه‌به‌سینه منتقل می‌شدند و چه‌بسا بسیاری حب و بغض‌های فرقه‌ای و منفعت‌طلبی‌های فردی نیز باعث ایجاد خلل و ناراستی در اقوال می‌شدند.

مکتوبات صوفیه همچنین از کتب پیش از خود تأثیر پذیرفته و بسیاری حکایات و اقوال را از آنها به عاریت گرفته است. نقل روایات مشابه در کتاب‌های گوناگون، نشان از آگاهی نویسندگان از وجود آثار پیشین و مطالعه دقیق آنهاست؛ به این ترتیب، این کتاب‌ها به‌تدریج کامل‌تر و غنی‌تر می‌شوند و البته امکان ورود روایات مجعول نیز، هرچه از اصل منابع دورتر می‌رویم، بیشتر می‌شود. چرا که مباحث کلامی نیز با گذشت زمان جدی‌تر می‌شود و گاه شکل مجادله به خود می‌گیرد و کار به تکفیر دیگران می‌کشد که لازمه اثبات حقانیت خود، استفاده از تمامی روایات موجود است، حتی اگر سند متواتری در میان نباشد.

دلایل انتخاب آثار

منابع اصلی این پژوهش در استخراج عبارات، کتب کشف‌المحجوب از ابوالحسن علی‌بن‌عثمان هجویری، مرصاد‌العباد از نجم رازی و مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه از عزالدین محمود کاشانی است. علت این انتخاب اهمیت بسیار این آثار در نزد صوفیه و تعلق آنها به یک دوره متوالی از قرن پنجم تا قرن هشتم هجری قمری، یعنی زمان اوج نثر صوفیانه است. در واقع این کتاب‌ها از نظر زبانی، سبکی و مفهومی، از آثار اصلی صوفیه‌اند که ترجمان سیر تحولی بینش مشایخ و بزرگان اهل تصوف و تطور سبک نگارش ایشان در این دوره مهم و پرارزش هستند.

دلیل دیگر این انتخاب، تألیف کتب مزبور به زبان فارسی است. دیگر آثار مهم صوفیه، از قبیل اللمع ابونصر سراج، طبقات‌الصوفیه سلمی، رساله قشیریه و فصوص‌الحکم ابن عربی و نظایر آن، به زبان عربی تألیف شده‌اند. در این مقاله به تبیین چگونگی پردازش حکمت‌های تجربی در مصنفات فارسی صوفیه پرداخته شده است، هرچند بسیاری از حکم یادشده در کتب فارسی ایشان، به زبان عربی است. در ادامه، ضمن معرفی مختصر آثار انتخاب شده، حکمت‌های تجربی موجود در هر اثر به ترتیب الفبایی ذکر می‌شود.

کشف‌المحجوب

"کشف‌المحجوب" را باید اولین کتاب فارسی صوفیانه دانست، زیرا تا پیش از آن فقط کتاب شرح تعرف مستملی بخاری به زبان فارسی نگاشته شده بود که آن هم ترجمه‌ای بود از کتاب *التعرف لمذهب‌التصوف* کلابادی. همچنین تا پیش از کشف‌المحجوب، به زبان عربی نیز تنها سه کتاب صوفیانه تألیف شده بود: *اللمع فی‌التصوف* سراج طوسی، *طبقات‌الصوفیه* سلمی و *رساله قشیریه*؛ از این رو می‌توان این کتاب را از مقدم‌ترین آثار در ادبیات تصوف دانست که مرجعیتی مؤثر برای آثار

بعدی این ادبیات نیز به‌شمار می‌رود. این کتاب در قرن پنجم هجری تصنیف شده که همراه با قرون چهارم و ششم، مرحله نظم و کمال آیین تصوف است. (یثربی ۱۳۶۸: ۱۱۷-۱۶۸). در زیر حکمت‌های تجربی مستخرج از این کتاب ذکر می‌شود.^(۱)

- ۱- اذا طلع الصباح استغنى من المصباح (ابوالحسین نوری) (۳۷۲)
- ۲- از دانه طمع ببر که رستی از دام (منسوب به بایزید بسطامی) (۱۲۸)
- ۳- أنت لاتعمل بما تعلم كيف تطلب ما لاتعلم (ابراهیم ادهم) (۱۹)
- ۴- الألسنته مُسْتَنْطَقَاتٌ تحت نُطْقِهَا مُسْتَهْلِكَاتٌ (حسین بن منصور حلاج) (۲۳۳)
- ۵- أَلَدُّنَا يَوْمٌ و لنا فيها صومٌ (ابوالفضل محمد بن الحسن ختلی) (۲۵۳)
- ۶- الزلة ذله (سهل بن عبدالله) (۱۵۵)
- ۷- السلامة في الوحده (منسوب به اویس قرن) (۱۵۵)
- ۸- الشيخ في قومه كالنبي في امته (حدیث نبوی) (۷۵)
- ۹- الصدق سيف الله في ارضه ما وضع على شيء الا قطعهُ (ذوالنون مصری) (۱۵۵)
- ۱۰- العجز من دري الأدراك أدراك و الوقف في طرق الأخيار أشراك (۲۸)
- ۱۱- العلم صفة يصير الحي بها عالماً (۳۵)
- ۱۲- الفقر بحر البلاء و بلاءه كله عز (شبلی) (۳۹)
- ۱۳- الفقر عز لاهله (حدیث نبوی) (۳۱)
- ۱۴- الفوت اشد من الموت (۷۲)
- ۱۵- المتعبد بلا فقه كالحمار في الطاحونه (حدیث نبوی) (۱۷)
- ۱۶- المحبه استقلال الكثير نفسك و استكثار القليل من حبيبك (بایزید بسطامی)
- ۱۷- المحبه ما لا ينقص بالجفاء ولا يزيد بالبر و العطاء (یحیی ابن معاذ) (۱۲۹)
- ۱۸- المشاهدات موارث المجاهدات (۲۷۹)
- ۱۹- الندم توبه (حدیث نبوی) (۳۷۹)
- ۲۰- الوقت سيف قاطع (پیرامام شافعی) (۲۵۴)
- ۲۱- بار امانت جز به قوت ظلومی و جهولی نتوان کشید.
- ۲۲- تفكر ساعة خير من عباده سنه (حدیث نبوی) (۱۶۵)
- ۲۳- جانوری که از سرکه خیزد اندر هر چه افتد بمیرد.
- ۲۴- چون اول خنوب دردی بودی آخر آن چگونه باشد.

- ۲۵- چیزی که اهل را عز بود، مر نااهل را ذل بود. (۳۱)
- ۲۶- حق مادر نگاه داشتن بهتر از حج کردن است. (بو حازم مدنی)
- ۲۷- حقیقه‌المعرفه العجز عن المعرفه (منسوب به شبلی)
- ۲۸- دارُ اسست علی البلوی بلا بلوی مُحال (عمر بن خطاب) (۹۹)
- ۲۹- رد خلق چون قبول ایشان بود و قبول ایشان چون رد.
- ۳۰- سبب یافتن طلب بود و سبب طلبیدن یافت.
- ۳۱- سیرخوردگی کار ستوران است.
- ۳۲- صحیت را صحت باید (جنید)
- ۳۳- علامهُ الفقرِ خوفُ الفقیر (یحیی بن معاذ) (۳۶)
- ۳۴- كاذبُ الفقْرِ أَنْ یكونَ كَفْراً (حدیث نبوی) (۱۲)
- ۳۵- کار با خرقة نیست با خرقة است.
- ۳۶- کسی را که شفا از احتما باید طلبید، او از تناول طلبید، از مردمان نباشد.
- ۳۷- كلُّ مَيْسَرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ (حدیث نبوی) (۷)
- ۳۸- گرسنگی عمارت باطن کند و سیرخوردگی عمارت بطون.
- ۳۹- لَأَنَّ الْأَمَارَةَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ النَّدَامَةُ (۱۵۲)
- ۴۰- لَأَنَّ الْمَحَبَّةَ الْمَوَافِقَةَ (۱۵۱)
- ۴۱- لَأَنَّ الْمُشَاهِدَةَ لَا يَجَاهِدُ (شبلی) (۳۱۶)
- ۴۲- لَيْسَ الْفَقِيرُ مَنْ خَلَا مِنَ الزَّادِ، أَمَّا الْفَقِيرُ مَنْ خَلَا مِنَ الْمُرَادِ (۳۶)
- ۴۳- مارایت انصف من الدنيا ان خدمتها خدمتك و ان تركتها تركتك (ابو عبدالله مغربی)
- ۴۴- مداهنت را با هوا موافقت باشد و نصیحت را مخالفت (ابوالحسن نوری)
- ۴۵- مَنْ أَحَبَّ قَوْمًا فَهُوَ مَعَهُمْ (حدیث نبوی) (۶۶)
- ۴۶- مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ (حدیث نبوی) (۶۳ و ۲۷۹)
- ۴۷- مَنْ لَمْ يَعْرِفْ سِوَى رَسْمِهِ لَمْ يَسْمَعْ سِوَى اسْمِهِ (۳۰)
- ۴۸- نَعَمْ الدَّلِيلُ كُنْتُ وَ أَمَّا الْإِسْتِغَالُ بِالْذَّلِيلِ بَعْدَ الْوُصُولِ مُحَالٌ (احمد بن ابی الحواری) (۱۸۱)
- ۴۹- هِمَّةُ الْعُلَمَاءِ الدَّرَايَةُ وَ هِمَّةُ السُّفَهَاءِ الرَّوَايَةُ (انس بن مالک) (۱۹)

مرصادالعباد

مرصاد/العباد حاصل دوره‌ای است که تصوف خشک و زاهدانه به سمت نوعی انعطاف پیش‌رفته بود و عرفان یا تصوف عاشقانه، با تأثیر از آموزه‌های ابوسعید

ابوالخیر و سنایی، به تدریج نضح می‌گرفت تا با مولوی به اوج خود برسد. به‌همین سبب در حکم *مرصادالعباد*، کم و بیش عبارات عارفانه نیز یافت می‌شود، مانند: «با یار نو از غم کهن باید گفت» (نجم رازی ۱۳۸۰: ۱۵) یا «چاره عشاق را دانم که در بیچارگی ست» (همان: ۲۴) یا «شیر از قدح شرع به مستان ندهند» (همان: ۲۲۲). به این ترتیب *مرصادالعباد* کتابی است مشتمل بر حکمت‌های صوفیانه اما آمیخته به عبارات عرفانی. همچنین زمان تصنیف این کتاب (قرن هفتم) در دوره‌ای است که مرحله شرح و تعلیم اصول صوفیانه به‌شمار می‌رود (یثربی ۱۳۶۸: ۱۱۷-۱۶۸). در نتیجه، *مرصادالعباد* به اثری حکمی و پر از پند و اندرز تبدیل شده و در کنار *گلستان سعدی* از کتاب‌های مهم تعلیمی قرن هفتم به‌شمار می‌رود که بر گویندگان پس از خود تأثیری انکارناپذیر داشته است. حکمت‌های تجربی موجود در این کتاب به شرح زیر است:

- ۱- آسان نماید جنگ بر نظامگان. (۳۷۹)
- ۲- آنچ از دل آید بر دل آید. (۴۹۲ و ۶۶۳)
- ۳- آنچ یک پیرزن کند به سحر نکند صد هزار تیر و تبر (۴۷۴)
- ۴- اذا طلع الصباح استغنی عن المصباح (۱۴۲-۱۴۳)
- ۵- از خورشید جز گرمی نبیند چشم نابینا (سنایی) (۱۱۹)
- ۶- اگر بار خارست خود کشته‌ای (فردوسی) (۹۶)
- ۷- الأذن تعشق قبل العين أحياناً (بشار بن برد تخارستانی) (۱۱)
- ۸- الحزم سوء الظن (حدیث نبوی) (۵)
- ۹- السخاء شجرة تنبت في الحبه (نهج البلاغه) (۵۰۷)
- ۱۰- السعيد من سعد في بطن امه (حدیث نبوی) (۳۳۴)
- ۱۱- الطلب رذ و السبيل سد (۲۲۳)
- ۱۲- العاریه مردوده (حدیث) (۶۲)
- ۱۳- المرء صح من احب (حدیث نبوی) (۳۴۷)
- ۱۴- المرء يطير بهمه كالطائر بجناحه (۴۲۴)

- ۱۵- الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا (۴۶۸)
- ۱۶- الندم توبه (حدیث نبوی) (۳۵۵)
- ۱۷- اندرین راه اگرچه آن نکنی دست و پایی بزنی زیان نکنی (سنایی) (۴۹۰)
- ۱۸- این رنگ گلیم ما به گیلان کردند (۳۳۴ و ۶۳۹)
- ۱۹- بار امانت جز به قوت ظلومی و جهولی نتوان کشید. (۴۱)
- ۲۰- باز چون بر سر عمل آیند همه چون شمر و چون یزید شوند (۱۵)
- ۲۱- با یار نو از غم کهن باید گفت. (۳۲۷)
- ۲۲- بدیخت اگر بر لب دریا باشد جز با لب خشک، همچو دریا نبود (متنبی) (۳۷۲)
- ۲۳- بضدها تبیین الاشیاء (۶۷۱ و ۵۴۳)
- ۲۴- بط را چه زیان اگر جهان گیرد آب (ابوشکور بلخی) (۴۵۱)
- ۲۵- به دانای فرمای همواره کار (۵۴۲)
- ۲۶- به رنج اندر است ای خردمند گنج (۱۱۵)
- ۲۷- پایش رها کن که پی‌اش اینک (۲۷۴)
- ۲۸- تیر وقتی حمایت کند که از ترکش سلطان ستانند (۲۴)
- ۲۹- چاره عشاق را دانم که در بیچارگی است (۱۵۱)
- ۳۰- چون بکاری درختی شود، چون بخوری مردی شود. (۲۰۴)
- ۳۱- دل را همه آفت از نظر می‌خیزد. (احمد غزالی) (۳۱۴ و ۶۳۱)
- ۳۲- رستم را هم رخس رستم کشد. (۶۲۰ و ۲۳۲)
- ۳۳- زبان غیب هم اهل غیب دانند. (مجدالدین محمد اسفزاری) (۳۲ و ۶۹۴)
- ۳۴- زبان لالان هم مادر لالان داند (اثیرالدین اخسیکتی) (۳۰)
- ۳۵- سودای میان‌تهی ز سر بیرون کن (۲۲۷)
- ۳۶- سوری که در او هزار جان قربان است چه جای دهل‌زنان بی‌سامان است (حدیث نبوی) (۵۳۶)
- ۳۷- سیدالقوم خادمهم (۲۲۲)
- ۳۸- شیر از قدح شرع به مستان ندهند (۵۰)
- ۳۹- عاقبت مرتبه خاکی در آب طلب باید کرد. (۴۸۷)
- ۴۰- عشق آمدنی بود نه آموختنی (۸۱)
- ۴۱- عشق آن خوشتر که با ملامت باشد (۴۵۴)
- ۴۲- عضوی ز تو گر دوست شود با دشمن دشمن دو شمر، تیغ دو کش، زخم دو زن (حدیث نبوی) (۲۳)
- ۴۳- فاذا اصبت فالزم (حدیث نبوی) (۲۵۴)
- ۴۴- فان الذی انزل الداء انزل الدواء

- ۴۵- کین ره نه به پای هرکسی بافته‌اند (۲۳۲)
- ۴۶- لیس الخیر کالمعاینه (حدیث نبوی) (۱۱۵)
- ۴۷- مَنْ جُعِلَ قَاضِياً فَقَدْ ذُبِحَ بِغَيْرِ سَكِين (حدیث نبوی) (۴۹۸)
- ۴۸- من صمت نجا (حدیث نبوی) (۲۸۴)
- ۴۹- مَنْ كَانَ لِلَّهِ كَانَ اللَّهُ لَهُ (حدیث نبوی) (۴۶۷)
- ۵۰- می‌زده را هم به می علاج کنند. (منوچهری) (۳۸۰)
- ۵۱- نزدیک را بیش بود حیرانی (۵۹ و ۵۸۰)
- ۵۲- نه هرچ تو بینی بتو بخشند ای دل. (۳۱۲)
- ۵۳- نه هرکه بدوید گور گرفت، اما گور آن گرفت که دوید. (خواججه ابوبکر شانیان) (۳۱۸)
- ۵۴- وصل عروس بایدت خدمت پیشکاره کن. (۱۲۸)
- ۵۵- هر آنچه در بند آنی بنده‌ی آنی. (ابوسعید ابوالخیر) (۲۳۷ و ۶۲۱)
- ۵۶- هر کجا آب آمد تیمم به خاک نتوان کرد. (۱۵۴)
- ۵۷- هرکجا داغ بایدت فرمود چون تو مرهم نهی ندارد سود (سنایی) (۴۷۲)
- ۵۸- هرکه گل کند گل خورد (۱۵۱)
- ۵۹- هیچ طایفه‌ای نیست که از حرفت او راهی به حق نیست (۳۳)
- ۶۰- و مالمسلطان الالبحر عظماً و قرب البحر محذورالعواقب (صاحب بن عباد) (۵۰)

مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه

مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه، مشتمل بر حکمی است عابدانه و متشرعانه و تا حد زیادی عاری از مضامین عارفانه. در حکمت‌های این کتاب (همانند کشف‌المحجوب)، از واژه "عشق" هیچ استفاده‌ای نشده است؛ حال آنکه در حکم مرصاد‌العباد بارها به این واژه برمی‌خوریم. شاید تنها عبارت شماره ۴۴ را بتوان دارای مضمون عارفانه یا عاشقانه دانست که البته آن هم از اشعار عاشقانه پیش از اسلام است. این امر افزون بر نوع بینش نویسنده، به دلیل تأثیر فراوانی است که کتاب از عوارف‌المعارف شیخ شهاب‌الدین سهروردی گرفته است:

عزالدین محمود یک‌نفر صوفی متشرع زاهد و عابد است نه قلندر وارسته، و از جنس سهروردی که کتاب *مصباح‌الهدایه* گاهی به کتاب فقه و ادعیه و اعمال سنوی شبیه‌تر است تا به کتاب تصوف و عرفان. (همایی از مقدمه عزالدین محمود کاشانی ۱۳۸۱: ۴۶)

همچنین تنها یک حکمت فارسی در میان عبارات کتاب یافت می‌شود: «تا ز اول نشد خمش مریم/ در نیامد مسیح در گفتار» (عزالدین محمود کاشانی ۱۳۸۱: ۱۲۲) و به جز این، سایر عبارات حکمی کتاب به زبان عربی است.

کتاب‌های *مرصاد‌العباد* و *مصباح‌الهدایه*، خلاف آثاری چون *تذکره‌الاولیاء*، *فصل‌الخطاب* و *نفحات‌الانس*، کمترین میزان تأثیرپذیری را از کشف‌المحجوب دارند و این نیز یکی از دلایل انتخاب این دو کتاب برای تحقیق بود تا جایی که امکان دارد از تکرار عبارات جلوگیری شود؛ هرچند که با وجود این، تعداد حکمت‌های تجربی مشترک در سه کتاب، قابل توجه است. حکمت‌های تجربی این کتاب عبارت‌اند:

- ۱- أَخَذُ الْفَقِيرَ الصَّدَقَةَ مِمَّنْ يُعْطِيهِ لِامَنَّ تَصِلَ إِلَيْهِ عَلَى يَدِهِ (۱۷۸)
- ۲- ادب الخدمته أَعَزُّ مِنَ الْخِدْمَةِ (عبدالله بن مبارک) (۱۴۵)
- ۳- إِذَا اشْتَبَكَتْ دُمُوعٌ فِي حُدُودٍ تَبَيَّنَ مَنْ بَكَى مِمَّنْ تَبَاكَ (۱۷۷)
- ۴- إِذَا صَحَّتِ الْمَحَبَّةُ تَأَكَّدْتُ عَلَى الْمَحَبِّ مَلَازِمَةَ الْإِدْبِ (ابوعثمان حیرى) (۱۴۶)
- ۵- إِذَا صَحَّتِ الْمَحَبَّةُ سَقَطَ شُرُوطُ الْإِدْبِ (۱۵۰)
- ۶- إِذَا طَلَعَ الصَّبَاحُ أُسْتَعْنَى عَنِ الْمَصْبَاحِ (۵۰)
- ۷- إِذَا طَلَعَ الصَّبَاحُ نَجْمٌ رَاحَ تَبَيَّنَ كُلُّ سَكْرَانَ وَصَاحَ (۱۸۱)
- ۸- إِذَا كُنْتَ لِاشْكٍ مُسْتَشْرِبًا فَمِنْ اعْظَمِ التَّلِّ فَاَسْتَشْرِبِ
وَإِنْ كُنْتَ لِابْدَاءٍ مُسْتَشْرِبًا فَمِنْ اعْظَمِ النَّهْرِ فَاَسْتَشْرِبِ (۱۷۶)
- ۹- إِذَا كُنْتُمْ ثَلَاثَةً فِي سَفَرٍ فَأَمِّرُوا أَحَدَكُمْ (۱۸۷)
- ۱۰- اصبت فالزم (حدیث نبوی) (۲۲)
- ۱۱- الاحوالُ موارِثُ الاعمالِ (۱۹)
- ۱۲- الادبُ فی العملِ علامَةُ قبولِ العملِ (انس مالک) (۱۴۶)
- ۱۳- الالتفاتُ الی ماضی شُغْلٌ عَمَّا هُوَ آتٍ (جنید) (۹۹)
- ۱۴- الأُنْسُ هُوَ وَحْشَتُكَ مِنْكَ (شبللی) (۲۹۴)

- ۱۵- التَّوْبَةُ أَنْ تَتُوبَ مِنَ التَّوْبَةِ (رویم) (۵۸)
- ۱۶- التَّوْبَةُ أَنْ تَنْسِيَ ذَنْبَكَ (۲۵۸)
- ۱۷- التَّوْبَةُ أَنْ لَا تَنْسِيَ ذَنْبَكَ (سری) (۲۵۸)
- ۱۸- الحَفْظُ فِي الصَّغَرِ كَالنَّقْشِ فِي الْحَجَرِ (حدیث نبوی) (۱۱)
- ۱۹- الْخُلُوءُ أَصْلٌ وَالْخُلُطَةُ عَارِضٌ (۱۶۶)
- ۲۰- الرِّفِيقُ، ثُمَّ الطَّرِيقُ (حدیث نبوی) (۲۰)
- ۲۱- السَّلَامَةُ عَشْرَةُ أَجْزَاءٍ تَسَعَةٌ فِي الصَّمْتِ وَوَاحِدَةٌ فِي الْغَزَلِ (۱۶۶)
- ۲۲- الشُّكْرُ هُوَ الْغَيْبَةُ عَنِ الشُّكْرِ (۲۶۵)
- ۲۳- الشَّوْقُ اسْتِبْطَاءُ الْمَوْتِ (۲۸۷)
- ۲۴- الصَّبْرُ أَنْ تُصْبِرَ فِي الصَّبْرِ (۲۶۵)
- ۲۵- الصَّبْرُ عَلَى الْعَافِيَةِ أَشَدُّ مِنَ الصَّبْرِ عَلَى الْبَلَاءِ (سهل عبدالله) (۲۶۴)
- ۲۶- الصَّبْرُ عَنْهُمْ خَيْرٌ مِنَ الصَّبْرِ عَلَيْهِمْ وَالصَّبْرُ عَلَيْهِمْ خَيْرٌ مِنَ الصَّبْرِ عَلَى النَّارِ (سهل عبدالله) (۱۷۹)
- ۲۷- الصَّدْقُ أَصْلٌ وَهُوَ الْأَوَّلُ وَالْإِخْلَاصُ فِرْعٌ وَهُوَ تَابِعٌ (جنید) (۲۴۰)
- ۲۸- الصَّوْلَةُ عَلَى مَنْ هُوَ فَوْقَكَ قِحَةٌ وَعَلَى مَنْ هُوَ مِثْلُكَ سُوءٌ أَدَبٌ وَعَلَى مَنْ هُوَ دُونَكَ عَجْزٌ (۱۷۱) (ابوعلی رودباری)
- ۲۹- الْعَادَةُ طَبِيعَةٌ خَامِسَةٌ (۱۹۷)
- ۳۰- الْعَبْدُ حَرٌّ مَاقِنَعٌ وَالْحُرُّ عَبْدٌ مَا طَمَعَ (بنان حمال) (۲۴۵)
- ۳۱- الْعَجْزُ عَنْ دَرَكِ الْأَدْرَاكِ ادْرَاكٌ (منسوب به ابوبکر) (۱۴)
- ۳۲- الْعَدَالَةُ خَلِيفَةُ الْمَحَبَّةِ (۲۵۴)
- ۳۳- الْعُلَمَاءُ سُرُجٌ لَا زَمَنَهُ (حضرت علی) (۳۸)
- ۳۴- الْفَقِيرُ الَّذِي لَا يَمْلِكُ وَلَا يَمْلِكُ (ابوبکر بصری) (۱۲)
- ۳۵- الْفَقِيرُ لَا يَحْتَاجُ إِلَى اللَّهِ (نوری) (۱۷۶ و ۲۶۳)
- ۳۶- الْقَنَاعَةُ سَيْفٌ لَا يَنْبُو (حضرت علی(ع)) (۲۴۴)
- ۳۷- الْقَنَاعَةُ مَالٌ لَا يَنْفَدُ (حدیث نبوی) (۲۴۴)
- ۳۸- الْقَنَاعَةُ مِنَ الرِّضَا كَمَا أَنَّ الْوَرَعَ مِنَ الزُّهْدِ (ابوسلیمان دارانی) (۲۲۴)
- ۳۹- الْمَاءُ يَتَلَوَّنُ بِلَوْنِ إِنَانِهِ (۲۱)
- ۴۰- الْمُرَاخُ فِي الْكَلَامِ كَالْمَلْحِ فِي الطَّعَامِ (۲۵۳)
- ۴۱- الْمَعْرِفَةُ وَجُودٌ جِهْلِكَ عِنْدَ قِيَامِ عِلْمِهِ (جنید) (۵۶)
- ۴۲- الْمَعْرِفَةُ هِيَ الْمَعْرِفَةُ بِالْجِهْلِ (سهل عبدالله) (۵۶)
- ۴۳- الْمَكَاتِبُ عَبْدٌ مَابَقِيَ عَلَيْهِ دَرَاهِمٌ (۱۷۷)

- ۴۴- اِنَّ السَّلَامَةَ عَنْ سَلْمِي وَ جَارَتِهَا اَنْ لَا تُحَلَّ عَلَى حَالِ بُوَادِيهَا (۲۵۹)
- ۴۵- اِنَّ خَيْرَ الْخَيْرِ خِيَارُ الْعِلْمَاءِ وَ اَنْ شَرَّ الشَّرِّ شِرَارُ الْعِلْمَاءِ (حديث) (۳۶)
- ۴۶- اَلنُّصْحُ بَيْنَ الْمَلَأِ تَقْرِيعٌ (حضرت علی) (۱۷۱)
- ۴۷- اَلنَّفْسُ اِذَا اطْمَعَتْ طَمَعَتْ وَ اِذَا اَقْنَعَتْ قَنَعَتْ (۱۸۳)
- ۴۸- اَلنَّفْسُ مُرَائِيَةٌ عَلَى جَمِيعِ الْاِحْوَالِ مُنَافِقَةٌ فِي اَكْثَرِ الْاِحْوَالِ مُشْرِكَةٌ فِي بَعْضِ الْاِحْوَالِ (۵۹)
- (ابوبکر وراق)
- ۴۹- الْوَرَعُ تَرْكُ الْكُلِّ فَاِنَّ الْاُمُورَ مُمْتَزِجَةٌ (جنید) (۲۵۹)
- ۵۰- الْوَقْتُ سَيْفٌ (۹۸)
- ۵۱- اِنَّمَا يَكُونُ الشُّوقُ اِلَى الْغَائِبِ وَ مَتَى يَغِيْبُ الْحَبِيبُ مِنْ الْحَبِيبِ حَتَّى يَشْتَاقَ اِلَيْهِ (۲۸۶)
- ۵۲- تا ز اول خمش نشد مریم در نیامد مسیح در گفتار (سنایی) (۱۲۲)
- ۵۳- تَرَكَ الْاَدَبَ بَيْنَ اَهْلِ الْاَدَبِ اَدَبٌ (ابوالعباس ابن عطا) (۱۵۰)
- ۵۴- حُسْنُ الْاَدَبِ فِي الظَّاهِرِ عُنْوَانُ اَدَبِ الْبَاطِنِ (ابوحفص نیشابوری) (۱۴۴)
- ۵۵- ذَكَرَ الْجَفَاءَ فِي حَالِ الصَّفَاءِ جَفَاءٌ (جنید) (۲۵۸)
- ۵۶- سَنَةُ الْوَصْلِ سَنَةٌ وَ سَنَةُ الْهَجْرِ سَنَةٌ (۱۹۷)
- ۵۷- شَرُّ الْاُمُورِ مُخْدَتَاتُهَا وَ كُلُّ بَدْعٍ ضَلَالَةٌ (حديث) (۱۰۵)
- ۵۸- فَاِنَّ الْخُرَّ يَكْفِيهِ الْاِشَارَةُ (۶۴)
- ۵۹- فَكَالسَيْفِ اِنْ لَا يَنْتَهَ لِانْ مَسَّهُ وَ حِدَاهُ اِنْ خَاشَتَهُ خَشِنَانِ (۹۸)
- ۶۰- قَدَّرَ لِرَجُلِكَ قَبْلَ الْخَطْوِ مَوْضِعَهَا فَمَنْ عَلَا زَلْجًا عَنْ عِرَّةٍ زَلْجًا (۱۷۷)
- ۶۱- كُلُّ الصَّيْدِ فِي جَوْفِ الْفَرَى (مصنفات فارسی سمنانی) (۲۸۰)
- ۶۲- كَيْفَ يَزْهُو مَنْ رَجِيعُهُ اَبَدَ الدَّهْرِ ضَجِيعُهُ (۲۷۴)
- ۶۳- لَا تَحْمِلْ عَطَايَا الْاَمْطَايَا (۱۴ و ۲۸۳)
- ۶۴- لَا خَيْرَ فِي مَنْ لَا يَأْلَفُ وَ لَا يُؤْلَفُ (۱۶۵)
- ۶۵- لَوْ تَحَابَّ النَّاسُ وَ تَعَاطَوْا الْمَحَبَّةَ لَأَسْتَغْنَوْا بِهَا عَنِ الْعَدَالَةِ (۲۵۴)
- ۶۶- لَوْلَمْ يَكُنْ فِي الْقِنَاعِ اَلْاَلْتَمَتُّ بِالْعَزِّ لَكَفَى صَاحِبَهُ (بشرین حارث) (۲۴۴)
- ۶۷- لَيْسَ الشَّدِيدُ مَنْ غَلَبَ النَّاسَ اِنَّمَا الشَّدِيدُ مَنْ غَلَبَ نَفْسَهُ (۵۸)
- ۶۸- مَا اَلْتَقَى الْمُؤْمِنَانِ اِلَّا اسْتَفَادَا احْدَهُمَا مِنَ الْاٰخَرِ خَيْرًا (۱۶۶)
- ۶۹- مَا ظَهَرَتْ الْفِتْنَةُ اِلَّا بِالْخُلْطِهِ مِنْ لَدُنْ اَدَمَ اِلَى يَوْمِنَا هَذَا وَ مَا سَلَّمَ اِلَّا مِنْ جَانِبِ الْوَحْدَةِ وَ الْخُلُوةِ (۱۰۶۶)
- (ابوبکر وراق)
- ۷۰- مَامَلَأَ اَدَمِيُّ وَعَاءَ شَرًّا مِنْ بَطْنِ اَدَمِي (۱۹۱ و ۲۳۲)
- ۷۱- مِثْلُ الْمُؤْمِنِينَ اِذَا التَّقِيَا كَمِثْلِ الْيَدَيْنِ يَغْسِلُ احْدِيهِمَا الْاٰخَرَى (۲۶۷)

- ۷۲- مثلُ النفسِ مثلُ ماءٍ صافٍ واقفٍ انْ حَرَكْتَهُ مَاتَعَهُ مِنَ الحَمَاهِ والنَّسَنِ (ابوبکر وراق) (۵۹)
- ۷۴- مَنْ اذْرَكَ وَقْتَهُ فَوْقَتَهُ وَقْتٌ وَمَنْ ضَمَّعَ وَقْتَهُ فَوْقَتَهُ مَقْتٌ (۹۹)
- ۷۵- مَنْ رَأَى لِنَفْسِهِ قِيمَةً فَلَيْسَ لَهُ فِي التَّوَضُّعِ (فضیل عیاض) (۲۴۷)
- ۷۶- مَنْ حَامَ حَوْلَ الحَمَى يُوْشِكُ انْ يَقَعَ فِيهِ (حدیث نبوی) (۱۹۳ و ۲۵۹)
- ۷۷- مَنْ جَلَسَ عَلٰی بِسَاطِ الرِّضَا لَمْ يَنْلَهُ مَكْرُوهُ (حضرت علی (ع)) (۱۸۰)
- ۷۸- مَنْ صَامَ الْاَبَدَ فَلَا صَامَ وَ لَا فَطَرَ (حدیث نبوی) (۲۳۳)
- ۷۹- مَنْ غُصَّ دَلْوِي بِشَرْبِ المَاءِ غُصَّتُهُ فَكَيْفَ يَصْنَعُ مَنْ قَدَّغُصَّ بِالمَاءِ (۳۷)
- ۸۰- مَنْ لَمْ يَتَأَذَّبْ لِلْوَقْتِ فَوْقَتَهُ مَقْتٌ (ابوالحسین نوری) (۱۴۹)
- ۸۱- مَنْ لَمْ يَنْفَعَكَ لِحِظَةٌ لَمْ يَنْفَعَكَ لَفْظَةٌ (۴۹ و ۱۶۱)
- ۸۲- مولائی یرزقُ الکلبَ و الخنزیرَ تَراهُ لایرزقُ ابایزید؟ (بابزید بسطامی) (۱۷۶)
- ۸۳- نَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الحَوْرِ بَعْدَ اَللُّوْرِ (حدیث) (۴۸)
- ۸۴- وَاتَّسَعَ الخَرْقُ عَلٰی الرَّاقِعِ (۱۲۲)
- ۸۵- وَحَدَةُ الْاِنْسَانِ خَيْرٌ مِنْ جَلِيسِ السَّوْءِ عِنْدَهُ وَ جَلِيسِ الْخَيْرِ خَيْرٌ مِنْ جَلِيسِ الْمَرْءِ وَحَدَةُ (۱۶۷)
- ۸۶- وَ فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ (قرآن: یوسف: ۷۶) (۱۸)
- ۸۷- وَ كُلُّ مَا يَفْعَلُ الْمَحْبُوبُ مَحْبُوبٌ (۲۸۰)
- ۸۸- وَمَنْ يَكُ ذَا قِمٍ مُرٍ مَرِيضٍ يَجِدُ مُرًا بِهِ الْمَاءِ الزَّلَالَا (۳۱)
- ۸۹- هَلْ يَفْسِدُ النَّاسُ اِلَّا النَّاسُ (عبدالله عباس) (۱۶۶)
- ۹۰- يُحْرِقُ بِالنَّارِ مَنْ يُحْسِبُ بِهٍ فَمَنْ هُوَ النَّارُ كَيْفَ مُخْتَرَقٌ (۲۹۹)

تطورات سبکی

در یک بررسی کلی، می‌توان حکم مستخرج از سه کتاب مهم صوفیه را در جدولی به شرح زیر نشان داد:

جدول فراوانی حکمت‌های تجربی نسبت به کل صفحات اثر

تعداد صفحات	تعداد حکمت‌های تجربی	نسبت حکمت‌های تجربی به کل اثر
۳۱۸	۴۹	۰/۱۵
۴۱۴	۶۰	۰/۱۴
۲۹۹	۸۹	۰/۳۰

کشف‌المحجوب را می‌توان متعلق به دوره نثر مرسل دانست. «شیوه نگارش کتاب بر روی هم ساده است. علاوه بر این، در کتاب به نمونه‌هایی از نثر موزون نیز بازمی‌خوریم» (صفا ۱۳۶۲: ۸۰). با این حال پاره‌ای از ویژگی‌های نثر بینابین نیز در آن دیده می‌شود. از جمله این ویژگی‌ها یکی «شروع به استعمال آیات و احادیث و اشعار و امثله و استعارات برای آراستن کلام در حدی متعارف و خالی از تکلف» (شمیسا ۱۳۸۱: ۵۷) است. کشف‌المحجوب اگرچه به نثر ساده نوشته شده، اما میزان قابل توجهی از آیات و احادیث و حکم را در خود جای داده است. به این دلیل می‌توان آن را اثری پیشرو در ادبیات فارسی دانست که سرمشقی برای نویسندگان بعدی برای ورود به دوره نثر فنی است.

افزایش سطح سواد عمومی جامعه و کتاب‌هایی که در موضوعات گوناگون علمی و معرفتی به قلم دانشمندانی چون ابوعلی سینا، ابوریحان بیرونی، امام محمد غزالی و ... تألیف می‌شدند، در یک رقابت ناپیدا سبب می‌شد نویسندگان مطالب خود را در قالبی مقبول‌تر عرضه کنند و این دوران، دوران علاقه روزافزون به حکمت برای دستیابی به این منظور بود. اگرچه از اواخر قرن دوم هجری امثال‌نامه‌هایی نوشته شده بود، اولین مجموعه معتبر امثال و حکم، یعنی *مجمع‌الامثال میدانی* در همین زمان (اواخر قرن پنجم یا اوایل قرن ششم) پدید آمد. قرن هفتم زمان اوج نثر فنی است و *مرصاد‌العباد*، به‌عنوان اولین کتاب صوفیه که به نثر فنی است، حاصل همین دوره است. «استفاده از آیات و احادیث و ضروب‌الامثال و اشعار عربی» (همان: ۷۶) از خصیصه‌های بارز نثر فنی است که در *مرصاد‌العباد* به‌شیوه‌ای معتدل استفاده شده است. حکمت در این کتاب، چنان‌که از مشخصات نثر فنی سراغ داریم، بیشتر برای تزیین و آرایه‌بندی کلام به‌کار رفته است و به‌عنوان ابزاری برای تحکیم و تقویت زبان ادبی از آن بهره برده شده است.

در قرن هشتم هجری، در کنار نثر مصنوع، نثر ساده‌ای رواج یافت که از یک‌سو ناشی از تاراج مواریث ادبی در نتیجه حمله مغول و از یک‌سو نتیجه سقوط حکومت عباسی و رواج دوباره زبان فارسی در مکاتبات دیوانی بود. نثر مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه نثری ساده است که از حکمت، و به‌ویژه حکمت‌های عربی به فراوانی بهره گرفته است. این حکمت‌ها نه به‌صورت تزیین، که به‌عنوان بخشی از اصل متن به‌کار رفته است. در واقع نثر مصنوع که بر اثر افراط در بهره‌گیری از ادبیات عرب به‌وجود آمده بود، بدون اینکه در سبک نگارش کتاب تأثیر چندانی داشته باشد، در شکل حکمت‌هایی به‌زبان عربی در متن نمود یافته است. به‌رحال پس از تألیف کتاب‌های حکمی چون *مرصادالعباد* و *گلستان سعدی*، دیگر کتاب حکمی فاقد حکمت تجربی نمی‌توانست جذابیت چندانی برای مخاطب داشته باشد و این می‌تواند دلیل اصلی افزایش چشمگیر حکمت تجربی در *مصباح‌الهدایه* و *مفتاح‌الکفایه* باشد.

حکمت‌های تجربی فارسی و عربی

در بررسی دیگری می‌توان به چنین نتایجی رسید:

جدول فراوانی حکمت‌های تجربی فارسی به کل حکمت‌های اثر

درصد حکمت‌های تجربی فارسی به کل حکمت‌ها	حکمت‌های تجربی فارسی	کل حکمت‌های تجربی	
۲۷	۱۳	۴۹	کشف‌المحجوب
۶۸	۴۱	۶۰	مرصادالعباد
-	۱	۸۹	مصباح‌الهدایه

در این جدول، برای درصد حکمت‌های تجربی فارسی، سیری صعودی و سپس نزولی می‌بینیم. این سیر صعودی و پس از آن نزولی، معلول چند عامل است:

عامل اول نقشی است که وجود حکم در تفهیم مطالب به مخاطب ایفا می‌کنند. این استفاده با نزدیک کردن زبان علمی دین به زبان جاری جامعه، شرایط و زمینه‌های برقراری ارتباط با آحاد اجتماعی را فراهم می‌سازد. چه تصوف در آغاز به عنوان نهادی معترض نسبت به روابط سیاسی حاکم بر جامعه و یا حداقل سرخورده از آن بود و نیاز به حضور در بطن مردم و جذب توده‌ها را داشت. پس از آنکه این اندیشه دارای سازمان، نظام‌مندی‌ها و سلسله‌مراتب شد، به تدریج این نیاز از بین رفت، دست‌یافتن به شیخ کامل به واسطه نیاز پیدا کرد، بزرگان متصوفه از متن مردم جدا افتادند و تصوف در همه ابعاد از سادگی و بی‌پیرایگی به پیچیدگی و آراستگی رسید؛ موضوعی که بارها بزرگان تصوف با نارضایتی از وضع موجود بیان می‌کردند که تصوف پیش از این رسم بود و اسم نبود و اکنون اسم است و رسم نیست! به همین دلیل نیاز به استفاده از ابزارهای بیانی مردم کاهش یافت و با کم‌شدن نقش حکمت‌های فارسی، حکم عربی جای آنها را گرفت. به این ترتیب می‌بینیم در کتاب *کشف‌المحجوب* که متعلق به قرن پنجم هجری است، تنها ۲۷٪ از حکمت‌ها فارسی هستند، آن‌هم جملاتی فارسی که بیشتر به ترجمه عبارات عربی شبیه است تا به کلامی تألیفی از پارسی‌زبانان، و چه از نظر سلامت بیان و چه از نظر مفهومی، یادآور همان عبارات عربی هستند. اما در مقابل در کتاب *مرصادالعباد* (در قرن هفتم)، نه تنها میزان این سیاق کلام به کمتر از سه برابر، یعنی ۶۸٪ می‌رسد، بلکه به نمونه‌ای از بیان شیوای فارسی و روح لطیف ایرانی، با چاشنی اندکی از مطایبه، بیان مفاهیم سهل در قالبی رسا و عامه‌فهم و در بعضی موارد عاشقانه تبدیل می‌شود، ضمن آنکه زبان عربی به‌کار رفته در آن نیز زبانی قابل درک برای فارسی‌زبانان است و از پیچیدگی زیادی برخوردار نیست.

در این میان پاره‌ای ادبیات حکمی (به‌ویژه از سنایی) وجود دارد که تا پیش از

آن بی‌سابقه است و نثری که در حکم فارسی آن به چشم می‌خورد نیز نثری موزون و دلنشین است که گاه برمی‌آید مصراعی از شعری باشد. پس از آن با *مصباح‌الهدایه* و *مفتاح‌الکفایه* روبه‌رو می‌شویم. در این اثر که متعلق به قرن هشتم هجری است، حکمت‌های تجربی فارسی به شدت ناچیز است. این موضوع به این دلیل است که با فرارسیدن قرن هشتم و گسترش علوم گوناگون از طریق توسعه مدارس همچون نظامیه‌ها، صوفیه برای تثبیت جایگاه خود و حفظ تمایز با سایرین، ناگزیر از بیان مطالب در قالبی سنگین‌تر و مفاخره‌آمیزتر بودند و البته حکم عربی، قاطعیت بیشتری را نیز در بیان مسائل به‌همراه داشتند تا عبارات نغز فارسی.

عامل دوم، تأثیر تطورات سبکی است. کشف‌المحجوب در عصری تألیف می‌شود که ادبیات عرب رونق خود را در ایران آغاز کرده است و استفاده از این زبان، نوعی تفاخر در سخن به‌شمار می‌رود. نویسندگان صوفیه به دلیل نوع مطالب و مفاهیم مورد استفاده، از پیشگامان این شیوه‌اند. از سویی حضور استاد سخن، سعدی، در قرن هفتم ناخودآگاه بر بسیاری مکتوبات و مصنفات تأثیر می‌گذارد. حرکت ادبیات در قرون هشتم و نهم به سمت وسویی می‌رود که دو جریان را در خود جای می‌دهد؛ یکی نثر مصنوع که با زیاده‌روی در تکلف و استفاده نابجا از عبارات دشوار عربی نوعی سرخوردگی ایجاد می‌کند و دیگری نثری ساده، که به دلیل حوادث روزگار، خلاف نثر مرسل قرون چهارم و پنجم، استواری و جذابیت ندارد. نثر *مصباح‌الهدایه*، نثری ساده است که وجود لغات و اصطلاحات عربی از سلاست و روانی آن کاسته و در عین حال، بیشتر عبارات حکمی را نیز به زبان عربی در خود جای داده است. یعنی می‌توان به‌طور هم‌زمان هر دو شیوه نثرنویسی قرن هشتم را در آن دید.

تأثیر عقاید و مشرب‌های فکری بر حکمت تجربی

نکته جالب توجه این است که اگرچه هر سه نویسنده عقاید و مشرب‌های فکری خاص خود را دارند که ناگزیر در نوشته‌هایشان جلوه می‌کند، اما حکمت‌هایی که در این آثار تحلیل شده‌اند، به‌تمامی بری از تعصبات فکری و فرقه‌ای است و در اصل با تعمق در این جملات، امکان کشف فرقه و مشرب نویسنده وجود ندارد؛ نه در عزالدین محمود که در اصول و فروع عقایدش می‌توان نشانه‌هایی از باورهای شافعی، اشعری، شیعی و اعتزالی را جست و نه در نجم رازی با وجود تعصبی که بر مذهب عامه دارد. این موضوع به‌ویژه دربارهٔ هجویری جالب توجه است که با تحقیق در حکمت‌های موجود در کتاب او می‌توان به عقاید اشعری او پی برد، ضمن اینکه برخی عبارات موجود در همین کتاب آشکارا خلاف عقاید اشاعره است.

دلیل شکوفایی تصوف و ادبیات مربوط به آن در قرون پنجم تا هشتم هجری، ضعف تدریجی فلسفهٔ مشایی است. فلسفهٔ مشایی که بر پایهٔ استدلال استوار بود، در قرن چهارم با ظهور کلام اشعری و در اواخر قرن پنجم با اندیشه‌های امام محمد غزالی و امام فخر رازی رو به سستی نهاد تا اواسط قرن ششم که سهروردی، فلسفهٔ اشراق را بنا نهاد. «شیخ اشراق وصال به معرفت و حقیقت را از طریق صرفاً استدلالی مشائیان ممکن ندانست بلکه عقیده‌مند بود که استدلال و ذوق که در اثر تطهیر و تزکیهٔ نفس حاصل می‌شود، باید با هم توأم باشد و حکیم متأله که به عالی‌ترین مقام معرفت رسیده است، باید از فلسفهٔ نظری و تربیت قوای استدلالی و نیز از ذوق و اشراق و شهود عارفان و سالکان طریقت برخوردار باشد.» (حقیقت ۱۳۷۸: ۵۸)

اگرچه بیشتر کلام برجای مانده از بزرگان اولیهٔ صوفیه، بیش از آنکه برمبنای استدلالات عقلی باشد بر کشف و شهود باطنی استوار است، اما کتاب‌های

ارزشمند صوفیه که در دوره اوج حکمت اشراقی نوشته شده‌اند، به روشنی حاوی استدلال‌اند؛ به گونه‌ای که اقوال و کلام بزرگان دین و علمای تصوف نیز به گونه‌ای روشمند و معطوف به حصول نتیجه در این کتب آمده‌اند؛ یعنی درهم آمیختن شهود با منطق. در واقع پدیدآورندگان این کتاب‌ها سعی بر این داشته‌اند تا تصوف را که در این زمان به گونه‌ای خمودی و خانقاه‌نشینی مبتلا شده بود، به تحرک و جنب‌وجوشی وادارند که متناسب با تحولات علمی چشمگیر آن دوران باشد. چنان‌که سهروردی نیز عمل را از ضرورت‌های حکمت می‌دانست:

حکمت بر دو قسم است: یکی علم و دیگر عمل. اما علم تصور است به حقایق موجودات، و اما عمل نظام فعل است که از ذات فاعل صادر همی شود. (سهروردی ۱۳۴۸: ۴۱۶)

این روند سبب تصنیف کتابی چون *مرصادالعباد* در قرن هفتم شده است که تصوف را در قالبی عرفانی و آمیخته به انواع حکمت‌های تجربی و کم‌تر فقهی و دینی در اختیار مخاطبان خود گذارده است. البته این روند مانع از آن نیست تا در قرن هشتم کتابی چون *مصباح‌الهدایه*، با رویکردی بیشتر زاهدانه تألیف شود و چندان توجهی به فلسفه اشراق نداشته باشد.

برای نشان دادن نزدیکی و ویژگی‌های حکمت تجربی به حکمت اشراق، تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای را که سهروردی برای حکیمان ذکر کرده است، بیان می‌کنیم: «۱- آنان که در حکمت اشراقی مهارت یافته، اما در فلسفه استدلالی دستی ندارند (مانند بایزید و خرقانی) ۲- آنها که در فلسفه استدلالی به کمال رسیده‌اند، ولی با عرفان بیگانه‌اند (مانند فارابی) ۳- کسانی که هم به فلسفه استدلالی هم به حکمت شرقی دست یافته‌اند.» (امین‌رضوی ۱۳۷۷: ۹۲). سهروردی گروه سوم را شایسته مقام «خلیفه‌الهی» می‌داند و همچنان‌که گفتیم، اگر نه خود بزرگان صوفیه، اما نویسندگانی چون نجم رازی، فلسفه استدلالی‌اش را بر حکمت شرقی بنا نهاده است. نتیجه این امر، تبدیل حکمت اشراقی به حکمت تجربی

است؛ حکمت‌هایی که هم نتیجه شهود و ادراکات مشایخ صوفیه‌اند و هم قوام‌یافته به وسیله تجربه‌های زیستی نسل‌های انسانی.

نقش تربیتی حکمت‌های تجربی

صوفیه از مکتوب‌کردن دانسته‌ها و آموخته‌های خود، به یقین قصد انتقال مفاهیم به دیگرانی داشته‌اند که یا شاگرد و مرید آنها بوده‌اند و یا در روزگاران آینده به این آثار مراجعه خواهند کرد. البته نباید از نظر دور داشت که «میل صوفیان به علوم الهامی است نه تعلیمی و لذا به تحصیل علم و خواندن کتب و بحث از ادله عالمان نمی‌پردازند» (غزالی، نقل از سروش ۱۳۸۴: ۵۶). در هر حال این تضادی است میان اهل تصوف که ضمن اولویت‌دادن به علوم الهامی، به اهمیت نقش تعلیم و تربیت در میان مخاطبان خود نیز آگاه بوده‌اند: «الشیخُ فی قومه کالتبی فی امته» (هجویری ۱۳۶۲: ۷۵). این مسئله به نوع دسته‌بندی اهل تصوف بازمی‌گردد. قشری محدود حائز شرایط الهام‌اند و سایرین می‌بایست بیاموزند:

بعضی دل‌ها را به الهام الهی به طریق کشف علم حاصل می‌شود، و بعضی را به تعلیم و کسب؛ بعضی را به زودی حاصل آید، و بعضی را به‌دیری. و در این مقام علما و حکما و اولیا و انبیا مختلف است. (غزالی ۱۳۷۴: ۱۸)

از آن‌جا که علم پیامبر اسلام، علمی الهی بوده است، صوفیه بر این باورند که این‌گونه علم معتبر و کامل‌ترین علوم است. آن‌گونه که پیداست این علم در اختیار طبقه‌ای خاص از دین‌ورزان است که قابل تعلیم و تعلم نیز نیست:

از جنبه فردی و شخصی قطعاً راه اهل دل کامل‌تر است، ولی شخصی است، یعنی نمی‌توان آن را به صورت یک علم قابل تعلیم و تعلم برای عموم درآورد. برخلاف علم و فلسفه که از طریق تعلیم و تعلم تمام دریافت‌های افراد به یکدیگر منتقل می‌گردد. (طباطبایی ۱۳۵۰: ۵۵)

دلیل استفاده بسیار صوفیان از حکمت‌های تجربی را نیز باید در همین امر دانست. حکمت‌های تجربی به شکل غیرمستقیم، نقشی کاملاً تربیتی ایفا می‌کنند. این‌گونه

حکمت‌ها حداقل سه پایه از چهار پایه تعلیم را که فردریک مایر ذکر می‌کند، دارند: تعلیم دارای چهار پایه است؛ یعنی باید محسوس، مداوم، ترقی‌دهنده و مربوط به زندگی باشد. (مایر ۱۳۷۴: ۳۸۰)

حکمت تجربی بیش از هر حکمت و آموزه دیگری محسوس، ترقی‌دهنده و به‌ویژه مربوط به زندگی است. استفاده از این جنبه‌های حکمت تجربی، اهل تصوف را از روآوردن به فلسفه نیز بی‌نیاز می‌کند. صوفیه اگرچه در بسیاری نوشته‌ها از اصول فلسفه در استدلال‌های خود بهره می‌گیرند، اما بنابر مقتضیات اندیشگانی‌شان فلسفه را طرد می‌کنند:

هیچ‌کس از شریعت بنی‌هاشمی (ص) دورتر از یک فیلسوف نیست. (شیمل ۱۳۸۴: ۶۲)

این موضوع، به‌ویژه در تقابل حکمت‌های تجربی با حکمت‌های فلسفی برای نوع آموزه‌های متصوفه با اهمیت است؛ تا آن‌جا که این نوع حکمت را مترادف با کفر می‌شمارند:

کی شناسی دولت روحانیان	در میان حکمت یونانیان
تا از آن حکمت نگردی فرد تو	کی شوی در حکمت دین مرد تو
کاف کفر این‌جا به حق‌المعرفه	دوست‌تر دارم ز فای فلسفه

(عطار ۱۳۶۳: ۲۹۱)

آنچه در آموزه‌ها و تعالیم صوفیه اصل به‌شمار می‌رود "زهد" است. «زهد، قلمرو اصلی آموزش‌های اخلاقی قدماست و ستون فقرات هرگونه کتاب تربیت دینی است. (شفیعی کدکنی ۱۳۸۵: ۴۹). زهد بیش از آنکه بر الهام استوار باشد بر اکتساب استوار است. درواقع متصوفه قصد دارند با مکتوبات خود، علمی را که به‌صورت الهامی دریافته‌اند، با ابزار حکمت بدل به علوم تعلیمی کنند و در اختیار پیروان خود قرار دهند تا ایشان را برای رسیدن به زهد یاری دهد.

طبیعت / مابعدالطبیعه

از میان فلسفه‌های عمده سستی تربیتی یعنی ایده‌آلیسم، رئالیسم و تومیسم (ر.ک. به:

گوتک ۱۳۸۸: ۱۷ و ۱۸)، بزرگان تصوف به دلیل اعتقاد راسخ به ماوراءالطبیعه، گرایش به نوعی ایده‌آلیسم داشته‌اند. امور ذهنی، روحی، آرمانی و ارزش‌های مطلق و تغییرناپذیر، مبنای واقعیت در این مکتب است. «ایده‌آلیست‌ها به ما گوشزد می‌کنند که در جست‌وجوی ارزش به هسته اخلاقی نوع بشر که در طول تاریخ پایدار مانده است، بنگریم. سلوک اخلاقی از جنبه‌های دائمی سنن اجتماعی و فرهنگی سرچشمه می‌گیرد که در واقع شامل خرد عصر گذشته است که در زمان حال فعلیت دارد» (همان: ۳۶). خرد عصر گذشته که در زمان حال فعلیت دارد، همان حکمتی است که حاصل تجربه نسل‌هاست و از سنن اجتماعی و فرهنگی‌یی سرچشمه می‌گیرد که در طول زمان ثابت مانده‌اند. سنت‌های متغیر و زودگذر نمی‌توانند جزئی از حکمت تجربی به‌شمار آیند.

حکمت‌های تجربی، جنبه فردی / جنبه اجتماعی

آموزه‌های صوفیه بیشتر متکی به پرورش روحی و اخلاق فردی هستند؛ مانند فقر، قناعت، توبه، علم، صدق، محبت، سکوت، صبر و ... این پرورش و خودسازی با خانقاه‌نشینی و کناره‌گیری از جمع به‌دست می‌آید. اگر از محدود حکمت‌هایی که به‌صورت گذرا به پاره‌ای امور اجتماعی اشاره دارند بگذریم، عمده حکمت‌های صوفیانه به امور فردی ارجاع دارند و حتی در بسیاری حکمت‌ها به‌طور مستقیم بر لزوم این فردانیت تأکید شده است: «السلامة فی الوحده» (هجویری ۱۳۶۲: ۱۵۵) و «السلامة عشره اجزاء تسعة فی الصمت و واحد فی العزله» (عزالدین محمود کاشانی ۱۳۸۱: ۱۶۶). بنابراین صوفیه چندان به "مدینه فاضله" موردنظر فارابی عقیده‌ای ندارند. (ر.ک. پژوهشکده حوزه و دانشگاه ۱۳۸۴: ۲۶۸)

تحلیل موضوعی

از نظر موضوعی، می‌توان حکمت‌های تجربی استخراج شده از متون صوفیانه را در چهار گروه طبقه‌بندی کرد:

- حکمت‌های فقهی که برای بیان پاره‌ای مسائل فقهی و بیشتر دربردارنده راهکارهایی عملی برای انجام آداب و شعائر مذهبی‌اند؛ مانند: النَّدم توبه (هجویری ۱۳۶۲: ۳۷۹)، الحزم سوء الظن (نجم رازی ۱۳۸۰: ۵۰) و الْوَرَعُ تَرْكُ الْكُلِّ فَإِنَّ الْأُمُورَ مُمْتَرِجَةٌ. (عزالدین محمود کاشانی ۱۳۸۰: ۲۵۹)

- حکمت‌های تجربی محض که تنها بازگوکننده یافته‌های ناشی از تجربه زندگی انسان بر زمین هستند و در خارج از محدوده‌های اندیشگی دینی یا صوفیانه نیز به‌همین شکل قابل تجربه‌اند؛ مانند: جانوری که از سرکه خیزد اندر هرچه افتد بمیرد (هجویری ۱۳۶۲: ۳۱)، آسان نماید جنگ بر نظامیان (نجم رازی ۱۳۸۰: ۳۷۹) و الْعَادَةُ طَبِيعَةٌ خَامِسَةٌ (عزالدین محمود کاشانی ۱۳۸۰: ۱۹۷)

- حکمت‌های صوفیانه که بیان مسائلی درباره آداب صوفی‌گری و روش‌های دینداری برخی فرقه‌های تصوف‌اند و در این میان پاره‌ای کلام‌ها به سطح می‌گراید؛ مانند: کار با خرقة نیست، با خرقة است (هجویری ۱۳۶۲: ۷)، الطَّلَبُ رَدٌّ وَ السَّبِيلُ سَدٌّ (نجم رازی ۱۳۸۰: ۲۲۳) و الْعَجْزُ عَنِ الدَّرَكِ الْاِدْرَاكِ ادْرَاكٌ. (عزالدین محمود کاشانی ۱۳۸۰: ۲۱۴)

- حکمت‌های دینی که مشتمل بر احادیث پیامبر اکرم(ص) یا منسوب به ایشان است و مبانی اصولی و بنیادین دین را بیان می‌کنند. آن مبانی که گستره‌ای فراتر از حکمت‌های فقهی یا صوفیانه را دربر می‌گیرند، مانند: تَفَكَّرْ سَاعَةً خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةِ سَنَةٍ (هجویری ۱۳۶۲: ۱۶۵)، التَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ كَمَا لَا ذَنْبَ لَهُ (نجم رازی ۱۳۸۰: ۳۵۵) و لَا يَكْمَلُ اِيْمَانُ الْمَرْءِ حَتَّى يَكُوْنَ النَّاسُ عِنْدَهُ كَالْاِبَاعِرِ. (عزالدین محمود کاشانی ۱۳۸۰: ۵۹)

جدول فراوانی موضوعی حکمت‌های تجربی

حکمت فقهی	حکمت تجربی محض	حکمت صوفیانه	حکمت دینی	
۵	۲۰	۱۵	۹	کشف‌المحجوب
۶	۳۷	۶	۱۱	مرصادالعباد
۱۸	۴۶	۱۶	۹	مصباح‌الهدایه

جدول درصد فراوانی موضوعی حکمت‌های تجربی

حکمت دینی	حکمت صوفیانه	حکمت تجربی محض	حکمت فقهی	
٪۱۹	٪۳۰	٪۴۱	٪۱۰	کشف‌المحجوب
٪۱۸	٪۱۰	٪۶۲	٪۱۰	مرصادالعباد
٪۱۰	٪۱۸	٪۵۲	٪۲۰	مصباح‌الهدایه

بررسی جدول بالا نشان می‌دهد چنان‌که پیش از این نیز گفته شد، مصباح‌الهدایه کتابی است که در حکمت‌های تجربی آن، حکمت فقهی بیش از دو کتاب دیگر (دوبرابر) وجود دارد. این در حالی است که حکمت‌های دینی نزدیک به نیمی از میزان آن در دو کتاب دیگر رسیده است. این روندی است که ادامه آن در قرون بعد و حکومت صفوی، فقه را به جزء مهمی از دین بدل می‌سازد. این بدان معناست که تعالیم مذهبی در آغاز، بیشتر روش‌های کلی دین‌ورزی را بیان می‌کرده‌اند و هرچه از آغاز اسلام دورتر می‌شویم، مشاهده می‌شود که برای کوچک‌ترین اعمال مؤمنان نیز دستورالعمل‌های جامع تنظیم شده است و این وضعیت وقتی مشخص‌تر می‌شود که نسبت حکمت‌های فقهی به حکمت‌های دینی در کشف‌المحجوب و مرصادالعباد، دقیقاً روندی عکس این نسبت در مصباح‌الهدایه را نشان می‌دهد.

درصد بالای فراوانی حکمت تجربی محض در مرصادالعباد، در زمان شکوفایی نثر فنی اتفاق افتاده است و اثر خود را بر شیوه‌های نوشتار در آثار قرون بعد گذاشته است. همین عامل سبب شده است تا حکمت‌های صوفیانه سیر معکوسی نسبت به حکمت تجربی محض نشان دهد. در واقع با گذر زمان و افزایش سطح عمومی سواد و آگاهی بیشتر نویسندگان و مخاطبان، حکمت‌های صوفیانه که بیشتر به سطح شبیه‌اند، جای خود را به حکمت‌های تجربی محض می‌دهند که از میزان تعقل و استدلال بیشتری برخوردارند.

همچنین درصد فراوانی حکمت‌های تجربی محض و حکمت‌های صوفیانه در کشف‌المحجوب اختلاف کمی را نشان می‌دهد، حال آنکه این نسبت‌ها در *مرصادالعباد* و *مصباح‌الهدایه* اختلاف زیادی دارند و این روندی است که به تدریج تصوف را به عرفان پیوند می‌دهد و به عبارت بهتر، عرفان را جایگزین تصوف می‌کند.

یادآوری این نکته ضروری به نظر می‌رسد که فراوانی این حکمت‌ها در مجموعه حکمت‌های تجربی بررسی شده و حکمت‌های فقهی صوفیانه یا دینی خارج از این مجموعه، در این جا موضوع بحث نبوده است. اما این نکته را نیز باید همواره در نظر داشت که لب لباب حکمت‌های موجود در کتب معتبر عرفانی و حکمی، همین حکمت‌های تجربی‌اند و حکمت‌های دینی یا فقهی غیرتجربی را باید تعلیم قوانین دینی و آداب مذهبی دانست تا حکمت در معنای تعریف‌شده آن.

عوامل تاریخی و اجتماعی

صوفیه - به‌ویژه در آغاز- پایگاه اجتماعی مستحکمی داشته و از جمله گروه‌های مورد اعتماد مردم به‌شمار می‌آمده‌اند. «بی‌گمان صوفیه به جهت ارتباط فوق‌العاده نزدیکی که با توده‌های مردم داشته‌اند، دقیق‌ترین نوع تأملات اجتماعی را در آثار خود منعکس کرده‌اند» (شریفیان ۱۳۸۶: ۱۰۵). از جمله این تأملات، اهمیتی است که ایشان برای نوع تجربی حکمت در مصنفات و تألیفات خود قائل بوده و آثار صوفیه را به کتاب‌هایی غنی از بیان رفتارها و تفکرات اجتماعی بدل ساخته‌اند.

تفاوت قابل توجه *مصباح‌الهدایه* با دو کتاب دیگر، از نظر بسامد حکم عربی و نیز میزان عبارات ترجمه شده آنها را می‌توان معلول یک عامل تاریخی مهم دانست: حمله مغول. (در کشف‌المحجوب ۱۶ عبارت، در *مرصادالعباد* ۱ عبارت و در *مصباح‌الهدایه* تمامی عبارات به جز هفت مورد ترجمه شده‌اند). پس از حمله

مغول، به دلیل پایداری فرهنگی قوم مغلوب (که عمق دیرینه فرهنگی داشتند)، نیاز معنوی ایرانیان به آثاری که از بین رفته بود - به محض به دست آمدن اندک آرامشی - نمودی بارز می‌یابد. کسانی که به این سو و آن سو گریخته بودند، آثار خود را عرضه می‌کنند که هم آثار دینی را شامل می‌شود و هم فلسفه، کلام و عرفان را. آثار دینی، بیشتر به زبان عربی و آثار فلسفی و عرفانی بیشتر به زبان فارسی بودند. از سویی دیگر، این زمان، زمان برقراری مجدد زبان فارسی در امور دیوانی، محو تدریجی زبان عربی از تألیفات ایرانیان و گسترش زبان فارسی حتی تا هندوستان است. بنابراین، ترجمه قسمتی از حکم به فارسی (مانند کشف‌المحجوب) نیز نمی‌توانسته پاسخگوی نیاز پارسی‌زبانان باشد. بدین شکل است که می‌بینیم در مصباح‌الهدایه عبارات حکمی بیشتر به زبان عربی و با ترجمه فارسی است. در این زمان، خلاف دوره آغازین رواج تصوف، چنین آثاری بیشتر برای درک و دریافت خواص نوشته می‌شد و ایشان از مفاهیم مشترک در میان خویش برای انتقال مقصود بهره می‌گرفته‌اند، اما تحت تأثیر عوامل پیش‌گفته، ناگزیر به ذکر ترجمه فارسی آن نیز بودند.

استفاده از این عبارات، این کتب را افزون بر بار مذهبی و فقهی، به گنجینه‌ای گران‌سنگ از تجربیات عام انسانی و اندرزهای زیستی بدل می‌سازند. بنابر آنچه گفته شد، سه هدف کلی را می‌توان برای بیان حکمت‌های تجربی در لابه‌لای مکتوبات صوفیانه ذکر کرد: یا خود هدف نویسنده‌اند، چراکه هر حکمتی فی‌نفسه بار معنایی و معرفتی و در بیشتر موارد پندی و اندرزی در دل خود دارد؛ یا برای برقراری بهتر، سریع‌تر و دقیق‌تر ارتباط میان متن و خواننده، توضیح گفتاری که به دلایلی مبهم و سرپوشیده بیان شده باشد و یا ارجاع به حکایت و داستانی آشنا به ذهن، که گوینده را از توضیح اضافات بی‌نیاز می‌کند. نیز جذب طیف‌های گوناگون از مردم به مطلبی که بیشتر به دلیل تعلیمی بودن، متنی خشک و بدون

انعطاف است؛ به‌ویژه در دورانی که سطح سواد عمومی پایین بوده و دغدغه اساسی بیشتر مردم نیز چنین مسائلی نبوده است، همسان‌کردن معارف بیان شده با ذهنیت خواننده، تأثیری بسزا در جذب و جلب ایشان داشته است.

درواقع مؤلف *مرصادالعباد* با بهره‌گیری از بعضی لطایف سخن و پاره‌ای صنایع ادبی، صبغه ادبی اثر خود را افزون کرده است و با استفاده از این صبغه، بر بار مفهومی متن نیز افزوده و در نتیجه این کتاب نفوذ و شهرتی درخور یافته است. کشف‌المحجوب را هم می‌توان کتابی ادبی - تعلیمی دانست که به این هردو مورد اهمیت داده و به این سبب از تبدیل شدن به کتابی خشک و فاقد جذابیت‌های بیانی پرهیز کرده است. این در حالی است که *مصباح‌الهدایه*، بیشتر تعلیمی بوده و بیشتر اهتمام خود را بر تعلیم مستقیم آموزه‌های صوفیانه قرار داده و تا حد زیادی اثر خود را از پیرایه‌های ادبی بی‌نیاز کرده است و شاید همین یکی از دلایل مهجور ماندن این اثر باشد. نتیجه اینکه استفاده از امکانات ادبی زبان، افزون بر اینکه اثر را ماندگار و ارزشمندتر می‌سازد، آن را در افاده هرچه بهتر مقصود، که همان تعلیم اصول و مبانی مورد نظر صوفیه است، خوش‌تر می‌سازد.

قرن پنجم، زمان شکوفایی ادبیات تصوف بود؛ دوره‌ای که هنوز عرفان (در معنای مصطلح آن) وارد در ادبیات متصوفه نشده بود و از این نظر کشف‌المحجوب، که حاوی موارد متعددی از حکمت‌های عارفانه است، را می‌باید کتابی پیشرو در زمینه خود دانست. قرن هفتم نیز که زمان شکوفایی عرفان و ادبیات ملازم با آن است (با آثار ابن عربی در خارج از ایران، مولوی و پیش از آن سنایی)، تأثیرگذاری کاملاً مشهودی بر نوع حکمت‌های *مرصادالعباد* داشته است. قرن هشتم، زمان جدایی کامل عرفان از تصوف است؛ دوره‌ای که هم‌زمان با رواج عرفان، تصوف اندک اندک دچار ضعف می‌شود و ناگزیر ادبیات متصوفه در این زمان به‌عنوان واکنشی در برابر عرفان، به تولید آثار زاهدانه و تاحدی فارغ

از مضامین عارفانه می‌پردازد. در واقع کتابی مانند *مصباح‌الهدایه* اثری می‌شود کاملاً صوفیانه، در برابر مواردی متعدد که می‌باید آنها را آثاری بیشتر عارفانه دانست.

نتیجه

حکمت‌های تجربی، با اهداف گوناگونی در کتب صوفیه آمده است. گاهی این حکمت‌ها جزئی از خود متن‌اند که حذفشان مفهوم را دستخوش کاستی می‌کند؛ مانند بیشتر عبارات حکمی در *مصباح‌الهدایه* و *مفتاح‌الکفایه* عزالدین محمود کاشانی. گاهی این جملات نقش تکمیل و متمیم مفهوم را دارند؛ جملاتی که پس از گفتار اولیه مؤلف می‌آیند و با بیانی کلی‌تر به کلام جنبه عمومیت می‌بخشند (تذییل)، مانند بیشتر عبارات حکمی در *مرصاد‌العباد* نجم رازی و پاره‌ای مواقع این عبارات در حکم امثالی هستند که برای تأکید بیشتر بر عبارات و یادآوری گفتار پیشینیان در هر باب بیان می‌شود که حذف آن خدشه‌ای بر مفهوم اصلی وارد نمی‌کند (ارسال‌المثل)، چنان‌که بیشتر حکم در *کشف‌المحجوب* هجویری چنین هستند.

نوع حکمت‌های به‌کاررفته در آثار مورد بررسی نشان می‌دهد که *مرصاد‌العباد*، کتابی بیشتر حکمی است تا فقهی و دینی، اما دو اثر دیگر، کتاب‌هایی دینی هستند که از حکم به‌منظورهای پیش‌گفته در لابه‌لای نوشته‌های خویش بهره برده و کوشش کرده‌اند تا از این طریق بتوانند هرچه بیشتر معارف الهی را همگانی کنند.

پی‌نوشت

(۱) شماره‌های انتهای هر سطر شماره صفحه در مأخذ مورد نظر است.

کتابنامه

احمدی، بابک. ۱۳۷۸. *ساختار و تأویل متن*. چ ۴. تهران: مرکز.
اسکولز، رابرت. ۱۳۸۳. *درآمدی بر ساختارگرایی در ادبیات*. ترجمه فرزانه طاهری. چ ۲.

تهران: آگه.

امین‌رضوی، مهدی. ۱۳۷۷. *سهروردی و مکتب اشراق*. ترجمه مجالدین کیوانی. تهران: مرکز.

انصاری، قاسم. ۱۳۷۰. *مبانی عرفان و تصوف*. تهران: کتابخانه طهوری.
برتلس، یوگنی ادواردویچ. ۱۳۸۲. *تصوف و ادبیات تصوف*. ترجمه سیروس ایزدی.
چ ۳. تهران: امیرکبیر.

بهمنیار، احمد. ۱۳۸۱. *داستان‌نامه بهمنیاری*. چ ۲. تهران: دانشگاه تهران.
پژوهشکده حوزه و دانشگاه. ۱۳۸۴. *فلسفه تعلیم و تربیت*. ج ۱. چ ۷. تهران: سمت.
حریرچی، فیروز. ۱۳۷۵. *امثال و حکم*. محمدبن ابی‌بکر عبدالقادر رازی، تهران: دانشگاه تهران.

حقیقت، عبدالرفیع (رفیع). ۱۳۷۸. *سهروردی*. شهید فرهنگ ملی ایران. تهران: بهجت و کومش.

دبیرسیاقی، سیدمحمد. ۱۳۶۶. *گزیده امثال و حکم علامه دهخدا*. چ ۴. تهران: تیرازه.
ذوالفقاری، حسن. ۱۳۸۶. «*بررسی ساختار ارسال مثل*». پژوهش‌های ادبی. س ۴. ش ۱۵.
زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۵۳. *ارزش میراث صوفیه*. چ ۳. تهران: امیرکبیر.
زلهایم، رودولف. ۱۳۸۱. *امثال کهن عربی*. ترجمه احمد شفیع‌ها. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

سروش، عبدالکریم. ۱۳۸۴. *قصه ارباب معرفت*. چ ۶. تهران: صراط.
سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. ۱۳۴۸. *مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق*. تصحیح و تحشیه و مقدمه: سید حسین نصر، مقدمه و تجزیه و تحلیل فرانسوی: هنری کرین.
تهران: قسمت ایران‌شناسی انستیتوی فرانسوی پژوهش‌های علمی در ایران.

شریفیان، مهدی. ۱۳۸۶. *جامعه‌شناسی ادبیات صوفیه*. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۳۸۵. *تازیه‌های سلوک*. چ ۵. تهران: آگه.

شمیسا، سیروس. ۱۳۸۱. *سبک‌شناسی نشر*. چ ۶. تهران: میترا.

شمیل، آنه‌ماری. ۱۳۸۴. *ابعاد عرفانی اسلام*. ترجمه و توضیحات عبدالرحیم گواهی.

- چ ۵. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- صفا، ذبیح‌الله. ۱۳۶۲. گنج و گنجینه. تهران: فردوس.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۵۰. اصول فلسفه و روش رئالیسم. ج ۵. قم: مطبوعات دارالعلم.
- عطار. ۱۳۶۳. منطق‌الطیر. تصحیح و مقدمه و تعلیقات و حواشی: محمدجواد مشکور. تهران: الهام.
- عفیفی، رحیم. ۱۳۷۱. مثل‌ها و حکمت‌ها. تهران: سروش.
- غزالی، ابوحامد محمد. ۱۳۷۴. احیاء علوم‌الدین. ترجمه: مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو‌جم. چ ۳. تهران: علمی و فرهنگی.
- هجویری. ۱۳۶۲. کشف‌المحجوب. به تصحیح محمود عابدی. چ ۲. تهران: سروش.
- گوتک، جرال‌د. ال. ۱۳۸۸. مکاتب فلسفی و آراء تربیتی. ترجمه محمدجعفر پاک‌سرشت. چ ۹. تهران: سمت.
- مایر، فردریک. ۱۳۷۴. تاریخ اندیشه‌های تربیتی. ترجمه علی‌اصغر فیاض. تهران: سمت.
- نجم رازی. ۱۳۸۰. مرصادالعباد. به تصحیح محمدامین ریاحی. تهران: علمی و فرهنگی.
- عزالدین محمود کاشانی. ۱۳۸۱. مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه. به تصحیح جلال‌الدین همایی. چ ۶. تهران: هما.
- _____ . ۱۳۸۰. مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه. به کوشش عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی. تهران: زوار.
- میدانی، ابوالفضل. ۱۹۷۳. مجمع‌الامثال. به اهتمام محمد محی‌الدین عبدالحمید. بیروت، دارالجلیل.
- یثربی، یحیی. ۱۳۶۸. سیر تکاملی و اصول مسائل عرفان و تصوف. تبریز: دانشگاه تبریز.

References

- Afifi, Rahim. (1992/1371H). *Masal-ha va Hekmat-ha*. Tehran: Soroush.
- Ahmadi, Bābak. (1999/1378H). *Sākhṭār va Ta'vil-e Matn*. 4th ed. Tehran: Markaz.
- Amin Razavi, Mehdi. (1998/1377H). *Sohrevardi va Maktab-e Eshrāgh*. Tr. by Majdoddin Keivāni. Tehran: Markaz.
- Ansāri, Ghāsem. (1991/1370H). *Mabani-e Erfān va Tasavvof*. Tehran: Ketabkhane-ye Tahuri.
- Attār. (1984/1363H). *Mantegh-ot Teir*. Ed., intro., and commentary by Mohammad Javad Mashkoor. Tehran: Elham.
- Bahmanyār, Ahmad. (2002/1381H). *Dāstān-nāme-ye Bahmanyāri*. 2nd ed. Tehran: University of Tehran.
- Bertles, Evgenii Eduardovich. (2003/1382H). *Tasavvof va Adabiat-e Tasavvof*. Tr. by Sirus īzadi. 3rd ed. Tehran: Amir Kabir.
- DabirSiāghi, Seyyed Mohammad. (1987/1366H). *Gozideye Amsal va Hekam-e Allameh Dehkhoda*. 4th ed. Tehran: Tirazheh.
- Ezzoddin Mahmood Kāshāni. (2002/1381H). *Mesbāh al Hedāya va Meftāh al Kefāyah*. Ed. by Jalāloddin Homāyī. 6th ed. Tehran: Homā.
- (2001/1380H). *Mesbāh al Hedāya va Meftāh al Kefāyah*. With the efforts of Effat Karbāsi and Mohammad Reza Barzegar Khāleghi. Tehran: Zavvār.
- Ghazzālī, Abu Hamed Mohammad. (1995/1374H). *Ehya-e Olumoddin*. Tr. by Moayyedoddin Mohammad Kharazmi. With the efforts of Hossein Khadiv Jam. 3rd ed. Tehran: Elmi va Farhangi.
- Gutek, Gerald L. (2009/1388H). *Makateb-e Falsafi va Ara'e Tarbiati (Philosophical and Ideological Voices in Education)*. Tr. by Mohammad Ja'far Pākseresht. 9th ed. Tehran: Samt.
- Haghighat, Abdol Rafi' (Rafi'). (1999/1378H). *Sohrevardi: Shahid-e Farhang-e Melli-e Iran*. Tehran: Behjat va Koomesh.
- Harirchi, Firouz. (1996/1375H). *Amsal o Hekam*. Mohammad Ibn Abi Bakr Abdol Ghader Razi. Tehran: University of Tehran.
- Hojviri. (1983/1362H). *Kashf-ol Mahjub*. Ed. by Mahmood Abedi. 2nd ed. Tehran: Soroush.
- Mayer, Frederick. (1995/1374H). *Tarikh-e Andishe-haye Tarbiati (A History of Educational Thought)*. Tr. by Ali Asghar Fayyaz. Tehran: Samt.
- Meidāni, Abolfazl. (1973/1352H). *Majma-ol Amsāl*. With the efforts of Mohammad Mohioddin Abdolhamid. Beirut: Dar-ol Jalil.
- Najm-e Rāzi. (2001/1380H). *Mersad-ol Ebad*. Ed. by Mohammad Amin Riahi. Tehran: Elmi va Farhangi.
- Pazhouheshkade-ye Howze va Dāneshgāh. (2005/1384H). *Falsafe-ye Ta'lim va Tarbiat*. Vol. 1. 7th ed. Tehran: Samt.
- Safā, Zabihollah. (1983/1362H). *Ganj va ganjineh*. Tehran: Ferdows.

- Schimmel, Annemarie. (2005/1384H). *Ab'ād-e Erfāni-e Eslam*. Tr. and Interpretation by Abdol Rahim govahi. 5th ed. Tehran: Daftar-e Nashr-e Farhang-e Eslami.
- Scholes, Robert. (2004/1383H). *Darāmadi bar Sākhtār Gerāyi dar Adabiāt (Structuralism in Literature)*. Tr. by Farzāneh Tāheri. 2nd ed. Tehran: Āgah.
- Sellheim, Rudolf. (2002/1381H). *Amsal-e Kohan-e Arabi (Die Klassisch-Arabischen Sprichwortsammlungen)*. Tr. by Ahmad Shafii haa. Tehran: Markaz-e Nashr-e Daneshgahi.
- Shafi' ī Kadkani, Mohammad Reza. (2006/1385H). *Tāziāne-hāye Soluk*. 5th ed. Tehran: Agāh.
- Shamisa, Sirus. (2002/1381H). *Sabk Shenāsi-e Nasr*. 6th ed. Tehran: Mitra.
- Sharifian, Mehdi. (2007/1386H). *Jāme'e Shenāsi-e Adabiāt-e Sufieh*. Hamedan: Bu Ali Sina University.
- Sohravardi, Shahaboddin Yahya. (1969/1348H). *Majmoo'e Asār-e Farsi-e Sheikh-e Eshrāgh*. Ed. and Intro. by Seyyed Hossein Nasr. French Annotation, Commentary and Introduction by Henry Corbin. Tehran: Ghesmat-e Iranshenasi-e Institute Faransavi-e Pazhouhesh-haye Elmi dar Iran.
- Sorush, Abdolkarim. (2005/1384H). *Ghesse-ye Arbāb-e Marefat*. 6th ed. Tehran: Serat.
- Tabātaba'ie, Mohammad Hossein. (1971/1350H). *Osul-e Falsafe va ravesh-e Realism*. Vol. 5. Qom: Matbu'āt-e Darol Elm.
- Yasrebi, Yahya. (1989/1368H). *Seir-e Takāmoli va Osul-e Masa'el-e Erfan va Tasavvof*. Tabriz: Daneshgah-e Tabriz.
- Zarrin koub, Abdol Hossein. (1974/1353H). *Arzesh-e Miras-e Sufieh*. 3rd ed. Tehran: Amir Kabir.
- Zolfaghari, Hassan. (2007/1386H). "Barrasi-e Sakhtar-e Aرسال-e Masal". *Pazhouhesh-haye Adabi*. 4th year. Vol. 15.