

مروری کوتاه بر بنیان‌های فکری عرفان زاهدانه در متون نثر فارسی (از سده دوم تا سده ششم هجری)

دکتر روح‌اله رحیمی

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانش‌گاه پیام‌نور

چکیده

در این مقاله کوشش شده است که برخی از مضامین اصلی اندیشه‌های زاهدانه بر مبنای آیات شریف قرآن کریم و کلام و سیره عملی حیات پیامبر اسلام (ص) و امیرمؤمنان علی(ع) در سخنان مشایخ بزرگ و صاحب‌نظر در تصوف بررسی گردد. اصلی‌ترین مضامین مورد تاکید در اندیشه‌های مبتنی بر زهد، مذمت دنیا و حکم به ترک آن و ستایش از فقر و درویشی است. این اندیشه در انواع دیگر نگرش‌های عرفانی هم‌چون تصوف با نگرش مبتنی بر عشق، جای‌گاه اصلی ندارد و در کنار ترک دنیا بر لزوم تمتع از نعمات آن نیز تاکید فراوان شده است. غیر از موارد یاد شده، عناصر دیگری نیز در عرفان زاهدانه وجود دارد؛ هم‌چون پرهیز از استعمال لفظ عشق و در مقابل آن وفور کاربرد محبت، نفرین و لعن شیطان که همگی از مضامین اصلی اندیشه‌های زاهدانه محسوب می‌گردند.

واژگان کلیدی: زهد، دنیا، فقر، عرفان زاهدانه، عشق، ابلیس.

۱- مقدمه

پرسش اساسی درباره‌ی مفهوم زهد در اندیشه‌های عرفانی این است که وجه تمایز این نوع و انواع دیگر نگرش‌های عرفانی مانند نگرش عاشقانه و نگرش صوفیانه در چیست؟ در این مقاله به دنبال یافتن پاسخی در خور اعتماد و اتکا، برخی از عناصر اصلی نگرش زاهدانه عرفانی مورد تحقیق قرار گرفته است. به همین منظور، از میان عناصر متعدد چند عنصر مهم و بنیادین هم‌چون دنیا، فقر، محبت و ابلیس همراه با ذکر شواهد گوناگون در متون اصلی نثر عرفانی به عنوان مباحث اساسی مطرح گردیده است.

برخلاف تصوف-که در منشأ ظهور، وجه اشتقاق، بنیان‌های فکری و خاستگاه نظری آن بین محققان اختلاف نظرهای عمیقی وجود دارد- می‌توان گفت که بنیان‌های اصلی زهد عمدتاً قرآنی و روایی است، ولی متاسفانه در موضوع اختصاصی زهد در عرفان اسلامی هیچ‌گونه تحقیق قابل توجهی انجام نگرفته است. به عبارت رساتر، محور غالب تحقیقات عرفانی حول تصوف بوده و هنوز هم این سنت ادامه دارد. بنابراین با توجه به خط مشی و هدف بنیادین این پژوهش، می‌توان به این نتیجه رسید که اولاً زهد، موجودیت مجزا و نظریه‌های سازمان یافته و منسجمی دارد که در تحقیقاتی از این دست آشکار می‌گردد. ثانیاً آن چنان که برخی پنداشته‌اند، مفهوم زهد در همه‌جا و همه زمینه‌ها نکوهیده نیست. نهایت آن است که هر کس بر طبق دریافت‌های درونی و تجربه‌های شخصی خود در تقبیح یا تحسین آن سخنی گفته است. اما از آن‌جا که مبانی اساسی زهد مثل نکوهش دنیا و زیب و زینت آن و ستایش فقر و درویشی در قرآن کریم و احادیث نبوی و سخنان اولیای الهی و بزرگان دین مورد تاکید بسیار قرار گرفته، جنبه ستوده‌ی زهد بیش‌تر نمایان می‌گردد.

مبانی دیگری نیز بر پایه تقید و التزام به آموزه‌های شرع در موضوعات مختلف مانند نفرین و تقبیح ابلیس (شیطان) و تعهد به الفاظ مورد تصریح در قرآن کریم؛ مثلاً لفظ محبت و در مقابل آن بی‌اعتنایی به لفظ موضوعه‌ی عشق در عرفان زاهدانه وجود دارد که در این پژوهش بدان‌ها پرداخته شده است.

بنابر این مطالب، نگارنده خود را مکلف دید که چهره‌ی واقعی زهد را از میان غبار شبهه‌ها و تردیدهای حاصل از قلت منابع تحقیق در این حوزه نشان داده، حساسیت این

موضوع را در اذهان اهل تحقیق برانگیزد. حسن این تحقیق در آن است که به منظور پی‌گیری منطقی و مطالعه‌ی تطبیقی، در کنار اندیشه‌های زاهدانه، اندیشه‌های متفاوت با آن-به ویژه عاشقانه- نیز مورد اشاره قرار گرفته است. لازم به ذکر است که در ارجاع به آیات قرآنی، عدد سمت راست نشان‌گر شماره‌ی سوره و عدد سمت چپ نشان‌گر شماره‌ی آیه می‌باشد.

۲- بحث و بررسی

۲-۱- معنای لغوی و اصطلاحی زهد:

«زهد» (به ضمّ اول و سکون دوم) در زبان عربی، مصدر از ریشه‌ی "زهد" (به تثلث ها)، "یزهد" به معنای رها کردن و روی گرداندن از چیزی است. «(معلوف، ۱۳۸۳، ۳۰۷) و «زهد» (فعلیل به معنی مفعول) به معنای چیز کم و اندک، و زاهد به معنای کسی که از چیزی روی گردان و به آن بی‌میل باشد و به اندک آن خشنود، از همین ریشه است.» (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳، ۱۵۶-۱۵۷) زهد در قرآن کریم تنها یک‌بار در معنای لغوی و در صیغه فاعلی جمع آن به صورت "زاهدین" به کار رفته است: «و شَرَوْهُ بِثَمَنِ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَ كَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ: و او "یوسف" را به بهای اندک و درم‌های چند فروختند، در حالی که از آن روی گردان بودند.» (۲۰/۱۲)

اما معنای اصطلاحی زهد بسیار گسترده‌تر از آن است که بتوان در این مختصر به آن پرداخت. بزرگان عرفان و صوفیه، هر یک از دیدگاهی خاص به موضوع نگریسته و آن را تعریف کرده‌اند: سفیان ثوری (م ۱۶۱هـ) گفت: «زهد کوتاهی امل (آرزو) است.» (خانقاهی، ۱۳۷۴، ۲۲۲) همین تعریف، از قول ابوعبدالرحمن سلمی (م ۴۱۲هـ) (سلمی، ۱۳۶۹، ج ۱، ۴۸۰) و ابوحامد محمد غزالی (م ۵۰۵هـ) (غزالی، ۱۳۸۶، ۴۴۴) نیز نقل شده است. از جنید بغدادی (م ۲۹۷هـ) درباره‌ی زهد پرسیدند، گفت: «زهد، تهی‌دست بودن از ملک و خالی کردن دل از مشغله آن است.» (قشیری، ۱۳۸۵، ۱۷۸) که همین عبارت با تفاوت مختصر به دیگران نیز، از جمله بشرحافی (سراج طوسی، ۲۰۰۷، ۴۵) و ابومحمد رویم (عطّار، ۱۳۸۵، ۴۲۴) و ابوعبدالله خفیف شیرازی (م ۳۷۱هـ) (قشیری، ۱۳۸۵، ۱۷۶) نیز منسوب است. محمدبن کثیر صنعانی گفت: «زهد یعنی چسبیدن به سنت پیغمبر (ص) و همانندی

جستن به اصحاب او.» (ابن جوزی، ۱۳۸۱، ۲۱۲)

در جامع‌ترین تعاریفی که از زهد ارائه شده، مفهوم روی‌گرداندن از دنیا و مال و متاع آن و روی آوردن به آخرت وجود دارد. ابوعثمان حیری گفت: «زهد، دست داشتن از دنیا است و باک نداشتن در دست هر که بود.» (عطار، ۱۳۸۵، ۴۱۹) و فضیل عیاض گفت: «خدای همه شرها در خانه‌ای نهاد، و قفل بر وی نهاد و کلید او دوستی دنیا کرد و همه خیرها اندر خانه‌ای نهاد و زهد کلید او کرد.» (قشیری، ۱۳۸۵، ۱۸۰) محمد بن محمد بن اشعث البیکندی گفت: «هر که اندر زهد سخن گوید و مردمان را پند دهد و اندر مال ایشان طمع کند، خدای تعالی دوستی آخرت از دل وی بیرون کند.» (همان، ۱۷۹) و امام محمد غزالی گفت: «پنج خوی است که از علامات علمای آخرت است؛ ترس‌کاری و فروتنی و تواضع و خوش‌خویی و گزیدن آخرت به دنیا و آن زهد است.» (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۱، ۱۷۸)

اما برخی از عرفا که گرایش به عشق و شور در اندیشه‌ها و اعمال ایشان بیش از زهد و پارسایی است، از منظری دیگر به مساله نگریسته‌اند. معروف‌ترین این‌ها ابوبکر شبلی و بایزید بسطامی است که در رد سخن کسانی که زهد را روی‌گرداندن از دنیا دانسته‌اند، می‌گویند که اساسا دنیا قدر و مرتبه‌ای ندارد که بتوان در آن زهد ورزید: «وقتی صحبت یک نفر از علمای بسطام پیش بایزید در میان آمد، پرسید که وی در چه بابی سخن می‌راند؟ گفتند: در باب زهد ورزیدن نسبت به دنیا. بایزید گفت: دنیا را چه قدری است که بیرزد در باب زهد ورزیدن نسبت به آن سخن راند؟» (زرین‌کوب، ۱۳۶۲، ۴۱) و به عبارت دیگر: "هر که از دنیا زهد پیشه کند، قدر دنیا را در دل خویش نشان داده است." (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۵، ۲۳۲) و شبلی گفت: «کسی که در دنیا زاهد شد، باز نمود حضرت حق را که آن به نزد من قیمت داشت، اگر دنیا را پیش حضرت هیچ قیمت بودی، به دشمنان خود ندادی.» (جامی، ۱۳۸۲، ۷۰) که با عبارت‌های مختلف و مضامین واحد در بسیاری از متون صوفیه نیز از او نقل شده است. در حقیقت همین نگرش عاشقانه به مفهوم زهد است که به جایی می‌رسد که زهد حقیقی را نه زهد و ترک دنیا در ظاهر، بلکه زهد قلبی می‌داند. از سفیان‌ثوری نقل است که گفت: «زهد در دنیا نه پلاس پوشیدن و نه نان جوین خوردن، لکن دل در دنیا نبستن است و امل کوتاه کردن.» (عطار، ۱۳۸۵، ۱۹۷) و حارث محاسبی گفت: «زهد دور کردن قیمت دنیا از قلب است و این که چیزی از

۲-۲- مفهوم دنیا در مبانی اصلی شریعت (قرآن کریم، احادیث نبوی و سخنان امیرمومنان علی(ع)):

اگر از منظر آموزه‌های قرآنی و احادیث نبوی (ص) و سخنان امامان و اولیای الهی به موضوع مهم دنیا بنگریم، می‌بینیم که هم در قرآن کریم و هم در احادیث منقول از پیامبر اکرم (ص) هیچ ترجیح و تفضیلی بین نفس موضوع دنیا و آخرت وجود ندارد بلکه آن چه مهم است عمل انسان در دنیاست که سرنوشت او را مشخص می‌کند. این که لفظ دنیا و آخرت هر کدام به طور یکسان ۱۱۵ مرتبه در قرآن کریم آمده، خود می‌تواند شروع معناداری برای تحقیق در این مقوله باشد. در یک نگاه کلی‌تر باید اذعان کرد که دین اسلام دین میانه‌روی و اعتدال و رعایت جانب حد اوسط در تمامی امور می‌باشد. قرآن کریم در یک موضوع به این مسأله تصریح دارد و امت اسلام را امت وسط معرفی می‌کند: (۱۴۳/۲) و در دو موضوع دیگر به صورت تلویحی و تمثیلی در خطاب به پیغمبر (ص) بدین مطلب اشاره می‌کند و آن حضرت را به اعتدال در راه رفتن (۱۹/۳۱) و پرهیز از افراط و تفریط در سخاوت و بخل (۲۹/۱۷) توصیه می‌فرماید.

در سیره‌ی پیامبر گرامی اسلام (ص) هم این اعتدال در روش و منش مورد توجه بسیار بوده است. چنانچه روایت است که پیامبر (ص) حتی در نماز خواندن و ایراد خطبه جانب میانه‌روی را رعایت می‌فرمود: «جابر بن سمره می‌گوید: با پیامبر (ص) نماز می‌خواندم و ایشان در نماز و ایراد خطبه جانب اعتدال را رعایت می‌فرمود.» (مسلم نیشابوری، ۲۰۰۷، ۳۱۰) مولای متقیان علی (ع) هم در بخشی از نامه‌ای که به محمد بن ابوبکر -هنگامی که حکومت مصر را داشت- نوشته، به بیانی زیبا در همین مضمون می‌فرماید: «آگاه باشید ای بندگان خدا! پرهیزکاران از دنیای زودگذر به سلامت گذشتند و آخرت جاودانه را گرفتند. با مردم در دنیاشان شریک گشتند، اما مردم دنیا در آخرتشان شرکت نکردند. پرهیزکاران در به‌ترین خانه‌های دنیا سکونت کردند و به‌ترین خوراکی‌های دنیا را خوردند و همان لذت‌های را چشیدند که دنیا داران چشیده بودند و از دنیا بهره‌برگرفتند، آن‌گونه که سرکشان و متکبران دنیا بهره‌مند بودند. سپس از این جهان با زاد و توشه فراوان و تجارتی پرسود به سوی آخرت شتافتند.» (نهج البلاغه، نامه ۲۷، ۳۶۲)

اما با این همه، در قرآن کریم در موارد متعددی دنیا مذموم و پست معرفی شده و به

انسان‌ها سفارش شده که از آن دوری گزینند و به آخرت روی آورند. در قرآن کریم از دنیا با اوصاف لهو و لعب (۳۲/۶) و فریبنده (۷۰/۶) و (۳۵/۴۵ و ۵/۳۵ و ۳۳/۳۱) یاد شده و مال و متاع آن اندک دانسته شده است (۳۸/۹ و ۷۷/۴) که در مقابل آخرت که خیر محض (۷۷/۴ و ۳۰/۱۶ و ۱۶/۸۷) است ارزشی ندارد. در احادیث مروی از رسول مکرم اسلام (ص) هم مضامین متعددی در این باره نقل گردیده است. از جمله این‌که: «اللهم اعوذ بک من فتنه الدنیا؛ پروردگارا از فتنه‌ی دنیا به تو پناه می‌برم.» (بخاری، ۲۰۰۸، ۲۱۰) و «رب کاسیه فی الدنیا عاریه فی الآخره؛ ای بسا پوشیده‌ای در دنیا که در آخرت برهنه باشد.» (همان، ۴۹) و «من اشتغل بالدنیا أضرب آخرته و من اشتغل بالآخره أضرب دنياه؛ هر کس به دنیا روی آورد، آخرتش را زیان دارد و هر کس به آخرت روی آورد به دنیایش زیان دارد.» (رجایی، ۱۳۸۶، ۲۵۲) از امیرمومنان هم نقل است که فرمود: «دنیا مرداری است، هر که آن را بخواهد باید بر مزاحمت سگان صبر کند.» (مکی، ۲۰۰۷، ۴۸۸) و «شما را از دنیا پرستی می‌ترسانم، زیرا منزل گاهی است برای کوچ کردن، نه منزلی برای همیشه ماندن، دنیا خود را با غرور زینت داده است و با زینت و زیبایی می‌فریبد. خانه‌ای است که نزد خداوند بی‌مقدار است. خداوند آن‌را برای دوستانش انتخاب نکرد و در بخشیدن آن به دشمنانش دریغ نفرمود. خیر دنیا اندک و شر آن آماده، فراهم آمده‌اش پراکنده و ملک آن غارت شده و آبادانی آن رو به ویرانی نهاده است.» (نهج البلاغه، خطبه ۱۱۳، ۱۵۲)

بنابراین، مساله این‌جاست که با وجود آن‌که در قرآن کریم و در احادیث نبوی (ص) و کلام بزرگان دین، احتمال هیچ‌گونه تناقض‌گویی و خلط مباحث وجود ندارد، پس چرا در یک‌جا حکم به پستی و نفی دنیا داده شده و در جای دیگر در کنار آخرت، دارای ارزش و مرتبه‌ای دانسته شده است؟ پاسخ این پرسش اساسی همان است که قبلاً هم به طور اجمال بیان گردید. یعنی عمل انسان در دنیاست که به مفهوم دنیا در کنار آخرت ارزش و ارج می‌بخشد و به عبارت دیگر نفس دنیا مذموم و نکوهیده نیست، بلکه حالات انسان و برخورد با دنیاست که به آن معنا و مفهوم پسندیده یا ناپسند می‌دهد. از همین رو در ذیل موارد مورد اشاره در قرآن کریم که قول به نکوهش و ستایش در باب دنیا را مقید به نحوه عمل انسان دانسته، ذکر می‌گردد.

۲-۳- عِلل نکوهش و ستایش دنیا در قرآن کریم با تاکید بر نحوه عمل انسان:

۲-۳-۱- عِلل نکوهش دنیا:

الف- بی‌ارزشی مال دنیوی:

مال و متاع دنیا اندک و بی‌ارزش است و نباید آن‌ها را به بهای ملک ابدی آخرت خرید. (۸۶/۲)

ب- اراده و خواست مادی داشتن از دنیا:

اراده و خواست مادی از دنیا و زینت‌های آن باعث بطلان عمل در دنیا می‌گردد. (۱۶/۱۱-۱۵ و ۱۵۲/۳ و ۶۷/۸ و ۱۸/۲۸ و ۲۸/۳۳ و ۷۹/۲۸)

پ- فریبندگی زندگی دنیوی:

زندگی دنیا فریبنده است. (۷۰/۶) و (۳۳/۳۱)

ت- فرجام بد خشنودی و اعتماد به حیات دنیا:

خشنودی و اعتماد به حیات دنیا موجب غفلت انسان از آیات الهی می‌گردد. (۷/۱۰-۸ و ۲۶/۱۳)

ث- فرجام بد، حب دنیا:

حب دنیا فرجامی جز ضلالت و گمراهی ندارد. (۳/۱۴ و ۱۰۷/۱۶)

۲-۳-۲- علل ستایش دنیا:

الف- دنیا محل استغفار و توبه است:

دنیا جای‌گاه استغفار از گناهان و بازگشت به سوی خداست. (۱۴۷-۱۴۸/۳)

ب- دنیا محل کسب ایمان و تقوی است:

ایمان و تقوا در زندگانی دنیا موجب ارزش یافتن حیات مادی و دنیوی می‌گردد. (۳۲/۷ و ۶۴-۶۳/۱۰ و ۹۸/۱۰ و ۲۷/۱۴ و ۵۱/۴۰)

پ- عمل نیک در دنیا عاقبت نیکویی دارد:

کردار نیک در دنیا باعث جلب حسنات و خیرات الهی است. (۳۰/۱۶)

ت- پاداش مهاجرت در راه خدا در همین دنیا به انسان داده می‌شود:

کسانی که در راه خدا از دیار خود مهاجرت می‌کنند، خداوند در این دنیا به آنان جای‌گاه نیکوی عطا می‌کند. (۴۱/۱۶)

ث- انبیای الهی در همین دنیا جزای نیک یافته‌اند:

خداوند پیامبران خود را در همین دنیا عطای نیکو بخشیده است. (۴۵/۳ و ۱۲۲/۱۶)

اما با این وصف، در عرفان زاهدانه که مبانی اندیشه‌های آن بر ترک دنیا و التزام و تقید به

فقر و درویشی استوار است، به جنبه منفی و نکوهش‌آمیز دنیا بیش‌تر تاکید شده است. این نگرش عمدتاً در قرون اول و دوم هجری شیوع دارد و از قرن سوم به این سو درکنار این اندیشه‌ها، بر تمتع از دنیا و مال و متاع آن نیز تاکید شده و حتی برخی در مدح و ستایش توان‌گری و نکوهش درویشی داد سخن داده‌اند. ذیلاً به ترسیم مختصر خط سیر فکری در باب دنیا و فقر و غنا در آرای مشایخ بزرگ عرفان از قرن دوم تا قرن ششم هجری پرداخته می‌گردد تا از این میان اندیشه‌های اصیل زاهدانه مبتنی بر فضیلت و ستایش فقر روشن‌تر گردد.

۲-۴- سیری در اندیشه‌های مربوط به دنیا (از قرن دوم تا قرن ششم هجری):

پیداست که از نظر عرفان زاهدانه -که ترک و نکوهش دنیا از مضامین اصلی آن است- نکوهش دنیا برجستگی خاصی دارد. این مضمون در قرن دوم هجری که در واقع قرن رواج اندیشه‌ها و اعمال زاهدانه است، بیش از سده‌های متأخر شیوع و شمول دارد؛ حسن بصری (م ۱۱۰هـ) گفت: «به خدا که زر و سیم را کس دوست ندارد که نه خدای-عزوجل-او را خوار گرداند.» (عطار، ۱۳۸۵، ۳۱) و مالک دینار-که شاگرد حسن بصری نیز هست- گفت: «بپرهیزید از سحاره (جادوگر؛ یعنی دنیا) زیرا آن دل‌های عالمان را سحر می‌کند.» (غزالی، ۱۳۸۶، ۱۴۱) و فضیل عیاض گفت: «اگر همه دنیا به من دهند حلال، ننگ دارم از وی چنان‌که شما از مردار ننگ دارید.» (همان) احمد بن ابوالحواری گفت: «دنیا چون مزبله‌ای است و جای‌گاه جمع گشتن سگان. و کم‌تر از سگ باشد آن‌که بر سر معلوم (مال و متاع) دنیا بایستد؛ از آن‌چه سگ از مزبله حاجت خود روا کند و برود و دوست دارنده دنیا از جمع کردن آن برنگردد.» (هجویری، ۱۳۸۳، ۱۸۰)

اما در قرن سوم هجری با وجود آن‌که هنوز مضامین مبتنی بر ترک و مذمت دنیا دیده می‌شود، ولی با ظهور عرفایی که اندیشه عشق و اتحاد با خالق یکتا را به اوج می‌رسانند، نگرش به دنیا و مافیها از موضوع زاهدانه خارج می‌گردد و در همین راستا خود مفهوم زهد نیز مورد انتقاد و اعتراض قرار می‌گیرد. پیش از این به مضمون بی‌ارزشی زهد در دنیا در اقوال شبلی و بایزید و همچنین تغییر نگرش برخی از صوفیان هم‌چون سفیان ثوری و حارث محاسبی از مفهوم زهد ظاهری و جسمی به زهد قلبی اشاره گردید. در این‌جا در مضمون نکوهش زهد در اندیشه‌های برخی از صوفیان و این‌که مقام صوفی و عارف برتر از مقام زاهد است، عبارت‌هایی چند ذکر می‌گردد:

یحیی بن معاذ رازی گفت: «دنیا چون عروسی است، جوینده‌ی او مشاطه‌ی اوست و زاهد اندر او، چون کسی بود که روی وی سیاه کند و موی وی بکند و جامه‌ی وی بدرد و عارف به خدای مشغول بود و با سوی وی ننگرد.» (قشیری، ۱۳۸۵، ۱۸۰) و سری سقطی گفت: «عیش زاهد خوش نبود، که وی به خود مشغول است و عیش عارف خوش بود، چون از خویشتن مشغول بود.» (عطارد، ۱۳۸۵، ۲۹۵) ذوالنون مصری گفت: «زاهد می‌گوید چه بکنم برای او، عارف می‌گوید او برای من چه می‌کند. پس گفت: این قوم (صوفیه) در جمال و جلال او حیرانند.» (نوربخش، ۱۳۸۳، ۲۲۱) و از ابو عبدالله تروغبذی پرسیدند که: «صوفی که بود و زاهد که؟ گفت: الصوفی بر به و الزاهد بنفسه "یعنی صوفی به پروردگارش قایم است و زاهد به نفسش.» (انصاری هروی، ۱۳۸۶، ۴۹۱)

در قرن چهارم و پنجم هجری تنها کسی که احوال و اقوال او درباره دنیا و مسائل پیرامونی آن هم چون فقر و غنا و عزلت و معاشرت قابل توجه و بررسی عمیق است، شیخ ابوسعید ابوالخیر میهنی (م ۴۴۰ ه) می‌باشد. او در ادامه اندیشه‌ی زهد ستیزی و نکوهش اعمال زاهدانه موافق نظر امثال بایزید بسطامی و شبلی و ذوالنون مصری و یحیی بن معاذ رازی در قرن سوم هجری است و سخت معتقد است که زهد در دنیا و ترک و مذمت آن حاصلی ندارد و تنها راه وصول به حقیقت ترک خودی و وجود فانی بشری است؛ «شیخ گفت: این است و بس. و این بر ناخنی توان نبشت که: اذبح النفس و الا فلا تشتغل بترهات الصوفیه» (محمدبن منور، ۱۳۸۵، ۲۸۵) ابوسعید به مفهوم زهد و قرآبی سخت می‌تازد و در طی سخنانی که از او نقل شده این امر روشن می‌گردد: «وقتی شیخ - قه - از میهنه به نیشابور می‌رفت و در راه که به نوقان رسید، زاهدی بود که شیخ چندان توجهی به او نکرد و در جواب سید ابوطالب - دوست شیخ - که علت بی‌تفاوتی او را به زاهد جویا شد، گفت: "نباید زاهد، نباید زاهد، نباید زاهد." پس گفت: "یا سید! با قرآیان صحبت مکن که ایشان غمّازان باشند بر درگاه حق. به گفت ایشان خلق را بگیرد، اما به گفت ایشان رها نکند. و باز این قوم زحمتی باشند بر خلق.» (همان، ۱۶۶) و هم چنین این دو بیت که در همین معنی بر زبان شیخ رفته است:

جز دوزخ و فردوس مکانی دگر است
قرآبی و زاهدی جهانی دگر است
(همان، ۳۲۹)

مارابه جز این جهان، جهانی دگر است
قلاشی و عاشقی است سرمایه‌ی ما

در ارتباط با همین نگرش زهدستیزانه‌ی ابوسعید ابوالخیر، قول او است در فضیلت غنا بر فقر _ فقر یکی از مضامین اصلی اندیشه‌های زاهدانه است _ که تازگی ندارد و به قول ابوالحسن هجویری، دیگران نیز از مشایخ قرن سوم هجری هم چون یحیی بن معاذ رازی و احمد بن ابی الحواری و حارث محاسبی و ابوالعباس بن عطا و رویم بن احمد و ابوالحسن شمعون نیز با او هم عقیده‌اند. (ر.ک. هجویری، ۱۳۸۳، ۲۴) شیخ در واقع موافق نظر کسانی بوده که زهد حقیقی در دنیا را زهد قلبی دانسته‌اند نه زهد در ظاهر و ترک آشکار مال و متاع دنیوی. او بهره‌گیری از مال و متاع دنیوی را منافی اصل زهد نمی‌دانسته است. در احوال او نقل است که: «سلطان طریقت، برهان حقیقت، سالک عالم توحید، شیخ ابوسعید (قه)، دین و دنیا هر دو با هم جمع داشت، تا غایتی که میخ‌های طویله اسبان از زر کرده بود. منکری اعتراض کرد که: شیخ ما را از دنیا منع می‌کند و خود جمع ... شیخ این اعتراض از وی بدید، دست وی بگرفت و به طویله برد و گفت: این میخ که می‌بینی ما را در گل است نه در دل ...». (مایر، ۱۳۷۸، ۱۳۲)

در قرن پنجم هجری بزرگ‌ترین کسی که در حوزه تحقیق تصوف و دفاع از آرای اندیشه‌های زاهدانه گام بلندی برداشت، امام محمد غزالی طوسی است که در تحقیق مفصل خود در باب دنیا بر اساس آموزه‌های استوار قرآن و سنت پیامبر (ص) بهره‌گیری از مال و متاع دنیوی را در سه سطح: حد تنعم و حد حاجت و حد ضرورت مورد بررسی علمی و دقیق قرار می‌دهد و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که تنها سطح ارزش‌مند حد ضرورت در تمتع از دنیاست. تنعم در بهره‌گیری از دنیا سخت مذموم و ناپسند است و به دنیاگرایی و فرو رفتن در شهوات آن منجر می‌گردد. اقتصار به حد حاجت نیز - اگرچه در ارج و مرتبه به قسم سوم یعنی حد ضرورت نمی‌رسد - اما نیکوست و برای حال عوام الناس که توان اکتفا به حد ضرورت در بیش‌تر آن‌ها نیست، مفید می‌باشد. اما اکتفا به حد ضرورت سیره انبیا و اولیای الهی است. (ر.ک. غزالی، ۱۳۸۶، ج ۳، ۴۶۴-۴۶۵) این نظر غزالی کاملاً منطبق با سیره انبیای الهی و بزرگان صحابه و اولیا می‌باشد که به جهت رعایت جانب اختصار، از انبیا پیامبر اسلام (ص) و از بزرگان دین او پس‌قرنی - که موید نظر غزالی است و غزالی از او سخن به میان آورده - یاد می‌گردد. در بخشی از سخنان علی (ع) در توصیف ویژگی اکتفا به ضرورات و حداقل‌ها در سیره عملی حیات پیامبر اسلام (ص) آمده است که: «پیامبر (ص) با دل از دنیا روی گرداند، و یادش را از جان خود ریشه

کن کرد و همواره دوست داشت تا جاذبه‌های دنیا از دیدگانش پنهان ماند و از آن لباس زیبایی تهیه نکند ... او با شکمی گرسنه از دنیا رفت و با سلامت جسم و جان وارد آخرت شد و کاخ‌های مجلل نساخت تا جهان را ترک گفت...» (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۰، ۲۱۴) و غزالی هم درباره‌ی او پس قرن می‌نویسد: «طعام او آن بودی که خسته‌ی (هسته) خرما چیدی و هرگاه که خرما بد یافتی، برای افطار نگاه داشتی، پس اگر مقدار قوت از خرما بد به دست آمدی، خسته‌ی خرما به صدقه دادی و اگر به دست نیامدی، خسته‌ی خرما را بفروختی و در بهای قوت آوردی و لباس او آن بود که در مزبله گشتی، خرقه‌ها چیدی، پس آن را در فرات شستی و بر هم دوختی و بپوشیدی ... و برای این، پیغمبر (ع) کار او را تعظیم فرموده است و گفته: من هر آینه نفس رحمان را از جانب یمن می‌یابم" بر سبیل اشارت بدو.» (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۲، ۴۶۵)^۲

همان‌گونه که ذکر شد، اصلی‌ترین مبحث عرفان زاهدانه، مبحث دنیا و آخرت است و مفهوم زهد نیز با توجه به این دو مقوله مورد بررسی قرار می‌گیرد. اما غیر از این مساله، در عرفان زاهدانه مقوله‌های دیگری نیز مطرح است که ذیلا برخی از آن‌ها به صورت فهرست‌وار و ضمن اشاره به تفاوت دیدگاه‌ها در دو مقوله عرفان عاشقانه و عرفان صوفیانه بیان می‌گردد. اما قبل از ورود به این مطلب، لازم است اشاره‌ای هر چند گذرا به مفهوم دو مقوله عرفان عاشقانه و عرفان صوفیانه شود.

منظور از عرفان عاشقانه، نوع بینش و نگرشی است که اصل و جوهره آموزه‌های خود را بر پایه فرا رفتن از ظواهر اصول و مبانی شرع (یعنی قرآن و سنت) قرار می‌دهد و اندیشه‌های خود را در بستر توجه به باطن و معانی تاویلی آیات قرآنی و احادیث نبوی (ص) عرضه می‌دارد. البته باید توجه داشت که درون‌مایه و رسالت عرفان عبور از ظواهر تعالیم شرعی و ورود به دنیای اسرار درونی آن است و از این منظر هیچ تفاوتی میان انواع نگرش‌های عرفانی چون زاهدانه و عاشقانه و صوفیانه وجود ندارد. این مدعا وقتی اثبات می‌گردد که به برخی از انتقادات و اعتراض‌هایی که فقه‌ها و متشرعان و اهل حدیث و ... بر موضوع تصوف و عرفان وارد کرده‌اند، نگریسته شود. مثلا یکی از این فقها و متشرعان، با استناد به دعایی از پیغمبر (ص) که فرمود: "اللهم اِنِّی اسألك الجنَّة و اعوذ بک من النَّار: پروردگارا بهشت از تو می‌خواهم و پناه می‌گیرم به تو از آتش دوزخ." به شدت بر صوفیه می‌تازد که چرا می‌گویند: «طاعت، نه از بهر طمع بهشت بایدکردن و نه از خوف دوزخ.»

(زرین کوب، ۱۳۶۲، ۲۸۹-۲۹۰) در حالی که از امیر مومنان علی (ع)-که به ادعان تمامی فرق و سلاسل صوفیه، سرسلسله‌دار طریقت است-کلامی نقل شده که فرمود: «گروهی خدا را به امید بخشش پرستش می‌کنند که این پرستش بازرگانان است و گروهی او را از روی ترس عبادت می‌کنند که این عبادت بردگان است و گروهی خدا را از روی سپاس‌گزاری می‌پرستند و این پرستش آزادگان است.» (نهج البلاغه، خطبه ۲۳۷، ۴۸۴) که در حقیقت این نوعی فرا رفتن از اصول ظواهر شرع است که مستوجب هیچ نوع رد و انکاری نمی‌تواند باشد، زیرا امام معصوم (ع) نیز همین گونه می‌اندیشید، در حالی که هیچ خطایی بر سخن او متصور نیست. پس در حقیقت منظور از این که هدف عرفان عاشقانه گذار و فرا رفتن از ظواهر امر شرعی و ورود به باطن و معنای آن می‌باشد، این نوع گذار و این قسم فرا رفتن نمی‌باشد، چه تقریباً هیچ زاهد و عارف و صوفی‌ای نمی‌توان یافت که غیر از این بر زبان آورده و جز این اندیشیده باشد، لکن منظور از این گذار و فرا رفتن، مواردی است که بر خلاف نص صریح قرآن کریم و احادیث نبوی، آرا و اندیشه‌هایی مطرح شده که در بینش معروف به عرفان عاشقانه تبلور یافته است. مثلاً تبرئه‌ی ابلیس و تعظیم مقام او و سخن از عشق و شوق و شور و ادعای وحدت وجود و اتحاد بنده با خالق یکتا، که در عرفان زاهدانه -که بنای آن بر تعالیم ظاهری شرع و سنت است- هیچ یک از این موضوعات مورد اشاره قرار نگرفته است. در دنباله این مقال، کمی مفصل‌تر به این مبحث پرداخته خواهد شد. اما عرفان صوفیانه -به زعم نگارنده این سطور- نوعی از بینش معرفتی است که آرا و نظریه‌هایش بر پایه نقل و نقد نظریه‌های گوناگون عرفان زاهدانه و عرفان عاشقانه مطرح گردیده است. و به سبب این که این طرز بینش و نگرش بیش‌تر در متون تحقیقی صوفیه و از قول مولفان این منابع بیان شده، می‌توان به آن عرفان تحقیقی یا محققانه نیز اطلاق کرد. ابوالحسن هجویری یکی از عرفای صوفی است که در جای جای کتاب ارزش‌مند کشف‌المحجوب، نظریه‌های خود را بدین طریق یعنی نخست نقل، سپس نقد و پس از آن استنتاج و اظهار نظر شخصی بیان نموده است. مثلاً در باب توبه، ضمن نقل دو نوع نظریه که یکی فراموش نکردن گناه (نظریه سهل تستری) و دیگری فراموش کردن گناه است (نظریه جنید بغدادی)، در نقد آن‌ها و نهایتاً استنتاج و اظهار نظر شخصی می‌نویسد که: اگر توبه‌کننده در حال توبه به خود قایم و برای خود قائل به وجودی باشد، نباید گناه را فراموش کند و اگر به حق قایم باشد و از خود فانی، نباید که از گناه یاد کند،

زیرا او در مرحله فنا قرار دارد و در این مرحله حتی نباید از وجود خود نیز آگاه بود و از آن یاد کرد، حال چه رسد به این‌که از گناه یاد شود. (ر.ک. هجویری، ۱۳۸۳، ۴۳۲-۴۳۳)

۲-۵- برخی از عناصر اصلی عرفان زاهدانه:

۲-۵-۱- فضیلت دادن به مفاهیمی چون زهد و ورع و فقر و صبر و توکل و عزلت و تجرد و جوع (گرسنگی) و سهر (شب زنده‌داری)- که پیوندی تنگاتنگ با مضامینی چون قهر و سرکوب نفس و ترک دنیا و مال و متاع آن دارند- و مذمت برخی از مضامین تقابلی این‌ها؛ یعنی غنا و مال‌اندوزی در مقابل فقر و زهد و ورع و شکر در مقابل صبر و اعتماد به اسباب و لوازم مادی در مقابل توکل و مصاحبت و معاشرت با جمع در مقابل عزلت و ازدواج در مقابل تجرد و بهره‌گیری از طعام در مقابل تحمل جوع و خواب در مقابل سهر و شب زنده‌داری که از عناصر بنیادین عرفان زاهدانه است.

مثلا شیخ ابوطالب مکی به عنوان یکی از محققان عرفا که گرایش زاهدانه در آرای و نظریه‌های او بسیار است، در بحث از مفهوم صبر و فضیلت آن بر دیگر مضامین طریقت هم چون شکر، ضمن استناد به چندین آیه از قرآن کریم مثلا: (۵۴/۲۸ و ۱۰/۳ و ۱۷۷/۲ و ۱۸۶/۳ و ۴۳/۴۲)، در نهایت صبر را که مفهوم خوف و زهد و سخت‌گیری بر نفس در آن مندرج است، بر شکر ترجیح می‌نهد و بدین دلیل که در شکر، نعمت و غنا و توان‌گری مضمون است، مقام آن را فروتر از صبر ذکر می‌کند. (ر.ک. مکی، ۲۰۰۷، ۴۲۸) او برای اثبات مدعای خود روایتی از پیامبر (ص) نیز نقل می‌کند که مفهوم آن بزرگ‌داشت جانب فقر و درویشی بر غنا و توان‌گری است. روایت این است که پیامبر (ص) فرمود: «آخرین کسی که در روز قیامت وارد بهشت می‌شود از پیامبران الهی سلیمان بن داوود (ع) - به سبب ملک و پادشاهی - و از صحابه عبدالرحمن بن عوف - به سبب غنا و توان‌گری‌اش - می‌باشد.» (همان، ۴۰۹) پس همان‌گونه که ملاحظه می‌گردد در توضیح برخی از مضامین عرفانی مورد بحث، مضامین دیگری نیز ذکر می‌گردد و ارتباط آن‌ها با یک‌دیگر نشان داده می‌شود. مثل همین مورد که از شیخ مکی در مفهوم صبر بیان گردید و از زبان او گفته شد که: صبر با فقر و درویشی مرتبط است و شکر با نعمت و توان‌گری و چون در عرفان زاهدانه، فقر و درویشی بر نعمت و توان‌گری فضیلت دارد، پس صبر هم بر شکر برتری خواهد داشت. به نظر نگارنده این نوع تحقیق در عرفان نشان‌دهنده اوج نبوغ آکادمیک در طرح موضوعات مورد تحقیق است و در کتب عرفانی دیگر نیز هم‌چون **کشف‌المحجوب**

هجویری نظایر دیگری هم دارد که در این جا ورود به آن مقدور نیست.

در مضمون برتری فقر به غنا، از مشایخ صوفیه، عمدتاً مشایخ قرن دوم و سوم هجری، اقوال متعددی نقل شده که می‌توان به این موارد اشاره کرد: «بشرین حارث حافی گفت: عبادت شایسته توان‌گری نیست. مثل عبادت توان‌گر، مانند گل در مزبله است و مثل عبادت درویش، مانند گردن‌بند مروارید برگردن زن زیباروی است.» (همان، ۵۱۱-۵۱۲) و «یکی ده هزار درهم پیش ابراهیم ادهم آورد، ابراهیم از او نپذیرفت. پس از اصرار بسیار، ابراهیم گفت: می‌خواهی که بدین مقدار نام خویش از جریده درویشان بیفکنم؟ هرگز این نکنم.» (غزالی، ۱۳۸۶، ۴۲۴) و درباره‌ی ستایش سفیان ثوری از فقرا، نقل است که یکی گفت: «در هیچ مجلسی توان‌گر را خوارتر و بی‌مقدارتر و درویش را عزیزتر و ارجمندتر ندیدم جز در مجلس سفیان ثوری. و دیگری گفت: وقتی در مجلس سفیان ثوری حاضر می‌شدیم آرزو داشتیم که از فقرا باشیم، زیرا او به فقرا بسیار توجه می‌کرد و آنان را بزرگ می‌داشت.» (مکی، ۲۰۰۷، ۵۱۶)

در قرن سوم هجری هم کسانی چون شاه‌بن‌شجاع کرمانی و جنید بغدادی بودند که در فضیلت فقر بر غنا داد سخن داده‌اند. خواجه عبدالله انصاری می‌گوید که: «شاه شجاع کرمانی کتابی در رد نظر یحیی بن معاذ رازی_ که معتقد به فضیلت غنی بر فقر بود_ تالیف کرده و در آن جا در فضیلت فقر بر غنا سخن گفته است.» (انصاری هروی، ۱۳۸۶، ۲۸۹) و همچنین جنید بغدادی به دلیل این‌که ابوالعباس بن عطاء آدمی غنا را بر فقر برتری داده بود، او را نفرین کرد و از نزد خود راند. (ر.ک. مکی، ۲۰۰۷، ۵۲۶)

در قرن چهارم و پنجم هجری نیز اغلب مشایخ و محققان نام‌دار صوفیه از قبیل ابو عثمان مغربی (م ۳۷۳هـ) و ابو عبدالله بن خفیف (م ۳۷۱هـ) و شیخ ابوالحسن هجویری، قائل به فضیلت فقر بر غنا بودند. ابو عثمان مغربی گفت: «هر که صحبت توان‌گران بر صحبت درویشان برگزیند، الله -تعالی- وی را به مرگ دل مبتلا کند.» (انصاری هروی، ۱۳۸۶، ۲۹۳) و ابو عبدالله خفیف شیرازی هم حدیثی از پیغمبر (ص) روایت کرده که فرمود: «درویشان روز قیامت محشرگاهی شناسند هم چون کبوتر و از قبل حق-تعالی- به ایشان خطاب رود که: ایشان را بدارید که حساب باز دهند و سیئات خود عرضه دهند، ایشان جواب دهند که: از ما جرمی صادر نشده است که از ما واخواستی کنند یا عقوبتی فرمایند. آن‌گه ندا آید که: بندگان راست می‌گویند، ایشان را بگذارید تا به بهشت روند.» (دیلمی،

بی‌تا، ۹۲-۹۱) که ابن‌خفیف این حدیث را در معارضه با حدیثی که ابوالعباس بن عطا روایت کرده بود، می‌آورد که در آن حدیث به فضیلت اغنیا بر فقرا اشاره شده بود. و او نظر ابن‌عطا را که به فضیلت غنی بر فقر معتقد بود رد می‌کند و آن را خروج از نهج شریعت و قانون سنت می‌داند. (ر.ک. همان)

از محققان صوفیه نیز شیخ ابوالحسن هجویری در کتاب **کشف‌المحجوب** خود ضمن این‌که نظر برخی از مشایخ هم‌چون حارث محاسبی و ابوالعباس بن‌عطاء و ابوسعید ابوالخیر- که معتقد به فضیلت غنی بر فقر بودند- رد می‌کند و ادعای برخی از اینان که گفته‌اند: چون خداوند غنی است و بنده فقیر، پس اتصاف به اوصاف خداوند - که غنا یکی از آن اوصاف است- به‌تر از اتصاف به اوصاف بنده، یعنی فقر می‌باشد، مورد اعتراض و ایراد قرار می‌دهد و به دلایل متعددی ترجیح و تفضیل فقر را بر غنا اثبات می‌گرداند از جمله این‌که:

۱- مشارکت در اوصاف خداوند مقتضی مماثلت و مشاکلت با اوست و چون بشر - که حادث است- با خداوند - که قدیم است- هیچ مماثلتی ندارد، پس اشتراک در وصف نیز نمی‌تواند درست باشد.

۲- غنا صفت حقیقی خداوند است و فقر صفت حقیقی بنده و اگر هم صفت غنا در مورد خلق به کار رود مجازی بیش نیست و بین مفهوم دو غنا تفاوت بسیار وجود دارد.

۳- در قرآن کریم شکر موجب مزید نعمت ذکر شده است: «لئن شکرتم لأزيدنکم» (۷/۱۴) و صبر موجب مزید قربت: «إن الله مع الصابرين» (۱۵۳/۲) و پیداست که مقام قربت بالاتر از نعمت است ... (ر.ک. هجویری، ۱۳۸۳، ۳۱-۳۴)

۲-۵-۲- ابلیس یا شیطان در عرفان زاهدانه مورد طرد و تکفیر و لعن قرار گرفته و بارها از او به عنوان دشمن اصلی انسان یاد شده است. لفظ ابلیس ۱۱ بار و لفظ شیطان ۷۰ بار در قرآن کریم آمده که در تمام موارد، مفهوم بدی و زشتی از آن بر می‌آید. در ۹ مورد از ۱۱ موردی که از او با لفظ ابلیس یاد شده، ماجرای سجده نکردن به آدم مورد اشاره قرار گرفته و این عمل او ناشی از کبر و غرور دانسته شده و شدیداً تقبیح شده است. به عنوان نمونه این ماجرا به صورت فشرده و بلیغ در آیات ۷۱ تا ۷۴ از سوره مبارکه (ص) نقل شده است: «ای رسول یاد کن هنگامی را که خدا به فرشتگان گفت که من بشر را از گل می‌آفرینم. پس آن‌گاه او را به خلقت کامل بیاراستم و از روح خود درو بدمیدم همه به امر

من بر او به سجده در افتید. پس به فرمان خدا تمام فرشتگان بدون استثنا سجده کردند. مگر شیطان که (برآدم) غرور و تکبر ورزید و از زمهری کافران گردید.»

در روایات متعددی هم که از پیغمبر (ص) نقل شده از شیطان به بدی یاد گردیده است، مثلا این که: «مردی را که شراب خورده بود به نزد پیامبر (ص) آوردند. پیامبر (ص) دستور داد که او را حد بزنند. ابوهیره می‌گوید که او را با دست و کفش و لباس می‌زدیم. هنگامی که این حد تمام شد، یکی او را گفت: خداوند تو را خوار کند. پیامبر (ص) هم فرمود: چنین مگویند که در این صورت شیطان را بر ضد او یاری داده‌اید.» (بخاری، ۲۰۰۸، ۱۷۰۱) و هم از آن حضرت روایت است که فرمود: «اگر یکی از شما خواست که به پیش زنش رود، این دعا را بخواند که: خداوندا ما را از شیطان دور دار. اگر در این هنگام فرزندی از آن دو متولد شود، شیطان هرگز نمی‌تواند به او زبانی رساند.» (همان، ۱۸۵۲)

در میان فقها و متشرعین و عرفای زاهد مشرب هم قول به انکار و لعن ابلیس از مضامین مورد توجه اندیشه‌های ایشان بوده است. در این باره نقل است که «احمد بن حنبل - پیشوای یکی از فرق اهل سنت به نام حنبلیان - شخصی به نام یحیی بن معین را که به نوعی از شیطان جانب‌داری کرده و گفته بود که: اگر شیطان چیزی به من دهد، آن را از او می‌پذیرم، از نزد خود طرد کرد.» (مکی، ۲۰۰۷، ۳۴۲) از مشایخ بزرگ صوفیه که اندیشه‌های زاهدانه در آرای ایشان بسامد بالای دارد، می‌توان از جنید بغدادی و امام محمد غزالی و شیخ احمد جام نامقی نام برد که هر سه ابلیس را لعن و نفرین کرده و به زشتی از او یاد نموده‌اند. در طی گفت‌گویی که بین جنید بغدادی و ابلیس روی داده، «جنید از ابلیس می‌پرسد که: یا ملعون! چه چیز تو را از سجده کردن بازداشت آدم را؟ و ابلیس پاسخ می‌دهد که: یا جنید! تو را چه صورت بندد که من غیر وی (خدا) را سجده کنم. جنید می‌گوید که من از پاسخ او دچار حیرت شدم، به سرم ندا دادند که: ای جنید، به او بگو که: دروغ می‌گویی که اگر تو بنده بودی، از امر (فرمان) او (خدا) بیرون نیامدی و به نهیش تقرب نکردی. ابلیس هم این ندا را از سر من شنید و به من گفت که: ای جنید مرا سوختی، و از نزد من ناپدید گردید.» (هجویری، ۱۳۸۳، ۱۹۹) شیخ احمد جام هم می‌گوید: «ابلیس ملعون ما را دشمن بزرگ است و دیرینه است و با پدر ما - آدم (ع) - همین کرده است که گفت: "اِئْتِي لَكُمَا لِمَنِ النَّاصِحِينَ فَذَلِيهِمَا بَغْرُورٌ" (۲۰-۲۱/۷۰) سوگند به دروغ می‌خورد، تا آن گاه که او "آدم" را بفریفت و از بهشت بیفکند و از راه خدای عزوجل ببرد.» (جام نامقی، ۱۳۷۳،

۱۳۵) امام محمد غزالی هم در مقابل نیکویی و نیکوخویی پیامبر (ص) که در قرآن کریم نیز بدان موصوف شده است آن‌جا که می‌فرماید: «إِنَّكَ لَعَلَىٰ خَلْقٍ عَظِيمٍ» (۴/۶۸) شیطان را بدخویی مطلق و در غایت زشتی توصیف می‌کند و درباره‌ی کسی که در نهایت درجه‌ی بدخویی و زشتی باطن است می‌نویسد «... واجب بود وی را از میان خلق بیرون کردن که وی نزدیک بود به صورت شیطان؛ که شیطان به غایت زشتی بود و زشتی شیطان، زشتی باطن و صفات و اخلاق است، نه زشتی ظاهر و صورت.» (غزالی، ۱۳۸۶، ۹)

اما در عرفان عاشقانه به دلایل متعددی که ذکر مفصل آن‌ها در این مختصر مقدور نیست، از ابلیس دفاع شده و با توجیهاات مختلف از تمامی اتهامات تبرئه گشته است. از جمله این دلایل می‌توان به این دو اشاره کرد: الف: مساله‌ی غیرت در عشق و این‌که عمل ابلیس در سجده نکردن بر آدم (ع) برخاسته از اندیشه توحید حقیقی اوست که پیش از این در طی گفت‌گویی که بین او و جنید رخ داده، از زبان خود ابلیس بدان اشاره گردید و گفته شد که ابلیس دلیل این عمل خود را این می‌داند که موحد حقیقی آن است که غیر از خدا، به هیچ موجود دیگری سر تعظیم فرود نیاورد. ب: بینش وحدت وجودی برخی از عرفا که خداوند را تنها موجودی می‌دانند که تجلی صفات او در نمادهای خیر و شر به صورت رحمانیت و جباریت در وجود پیامبر (ص) و ابلیس نمودار گشته است. این مطلب برای نخستین بار در سخنان احمد غزالی و عین القضاة همدانی آمده است. حال به صورت مختصر سخنان برخی از عرفا که در مضمون دفاع از ابلیس بر زبان آن‌ها رفته نقل می‌گردد. جالب آن است که اندیشه‌ی دفاع از ابلیس سابقه طولانی دارد و در قرن دوم هجری به حسن بصری نیز می‌رسد. عین القضاة همدانی از قول حسن بصری روایتی از پیامبر (ص) نقل کرده که از آن مضمون دفاع از ابلیس بر می‌آید: «ای دوست! فریاد از دست حسن بصری که این مقام را شرح چگونه می‌دهد: "إِنَّ نُورَ ابْلِيسِ مِنْ نُورِ الْعَزَّةِ" لقوله تعالى: خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ» (۱۲/۷ و ۷۶/۳۸) «پس از این گفت: "ولو اظهر نوره للخلق لعب دالها" گفت: اگر ابلیس نور خود را به خلق نماید، همه او را به معبودی و خدایی بپرستند.» (همدانی، ۱۳۴۱، ۲۱۱) ^۳ اوج اندیشه دفاع از ابلیس، در قرن سوم و در طی سخنانی از برخی عرفا که گرایش‌های عاشقانه و وحدت وجودی داشتند دیده می‌شوند. مثلا ابوالحسین نوری، ابوبکر واسطی، ابوبکر شبلی، بایزید بسطامی و مخصوصا حسین بن منصور حلاج. «نقل است که ابوالحسین نوری با یکی نشست به هر دو زار می‌گریستند. چون

آن کس برفت، نوری روی به یاران کرد و گفت: "دانستید که این شخص که بود؟" گفتند: "نه" گفت: ابلیس بود و حکایت خدمات خود می‌کرد و افسانه‌ی روزگار خود می‌گفت و از درد فراق می‌نالید و چنین که دیدی می‌گریست و من نیز می‌گریستم.» (عطار، ۱۳۸۵، ۴۰۹) ابوبکر واسطی هم گفت: «راه رفتن از او (ابلیس) بیاموز، که در راه باطل سر بیفکند و ملامت عالم از او (خدا) در پذیرفت و در راه خود مرد آمد...» (همان، ۶۴۳) و نقل است که چون وفات شبلی نزدیک شد «چشمش تیرگی گرفته بود. خاکستر خواست و بر سر ریخت و چندان بی‌قراری در وی پدید آمد که صفت نتوان کرد. گفتند: این همه اضطراب چیست؟ گفت: از ابلیسم رشک می‌آید و آتش غیرت جانم می‌سوزد، که من این‌جا نشسته و او (خدا) چیزی از آن خود به دیگر کس دهد: "و إِنَّ عَلَیْكَ لَعْنَتَیْ إِلَى یَوْمِ الدِّینِ" (۷۸/۳۸) آن اضافت لعنت به ابلیس نمی‌توانم دید...» (همان، ۵۵۵) و بالاخره این‌که زیباترین دفاعیات که در قرن سوم از ابلیس شده، از آن حلاج است. او در "طاسین الأزل والالتباس" از مجموعه الطوسین خود سراسر به دفاع از ابلیس پرداخته است. مهم‌ترین قسمت این طاسین آن جاست که حلاج، موسی و ابلیس را در عقبه‌ی طور برابر یک‌دیگر می‌نهد: «موسی با ابلیس در عقبه‌ی طور به هم رسیدند. موسی گفت: چه منع کرد تو را از سجود؟ گفت: دعوی من به معبود واحد، و اگر سجود کردمی آدم را، مثل تو بودمی که تو را ندا کردند یک‌بار، گفتند: "انظر الی الجبل" (۱۴۳/۷) بنگریدی، که در حالی که مرا ندا کردند هزار بار که: "اسجد و الادم" (۳۴/۲ و ۱۱/۷ و ۶۱/۱۷ و ۵۰/۱۸ و ۱۱۶/۲۰) و سجود نکردم. دعوی من معنی مرا (یعنی دعوی من با معنی بود). موسی گفت: امر بگذاشتی، گفت: آن ابتلا بود نه امر. موسی گفت: لاجرم صورتت بگردید. گفت: ای موسی! آن تلبیس بود و این ابلیس است. حال را معول (اعتماد) بر آن نیست، زیرا که بگردد. لیکن معرفت صحیح است. چنان‌که بود نگریدید و اگر چه شخص (صورت) بگردید. موسی گفت: اکنون یاد کنی او را؟ گفت: ای موسی! یاد یاد نکنند، من مذکورم و او مذکور است...» (حلاج، نقل از: نیکلسون، ۱۳۸۲، ۱۴۹-۱۵۰)

در قرون چهارم و پنجم نیز دو تن از بزرگان عرفان، یعنی شیخ ابوالحسن خرقانی (م ۴۲۵هـ) و شیخ ابوالقاسم گرکانی به آشکارترین وجهی از ابلیس و عمل او دفاع می‌کنند. ابوالحسن خرقانی می‌گوید: «نگر تا از ابلیس ایمن نباشی که در هفت‌صد درجه در معرفت سخن گوید.» (عطار، ۱۳۸۵، ۶۰۸) و نقل است که شیخ ابوالقاسم گرکانی ابلیس را با لقب

"خواجehی خواجگان" و "سرور مهجوران" یاد می‌کرده و از فرط احترام نسبت به ابلیس، هیچ‌گاه نام او را بر زبان نمی‌آورده است! (ر.ک. نیکلسون، ۱۳۸۲، ۱۵۷) در حقیقت از قرن پنجم بدین سو، اندیشه دفاع از ابلیس و رفع اتهامات از او، محور اصلی مباحثی را تشکیل می‌دهد که از آن به عنوان عرفان عاشقانه تعبیر می‌شود. این اندیشه‌ها نیز از احمد غزالی و عین القضاة همدانی - شاگرد احمد غزالی - چونان مضمون و تم اصلی نظریه‌هایی از این نوع رواج می‌یابد و از سنایی به محیی‌الدین ابن عربی و مولانا جلال‌الدین بلخی می‌رسد و البته دفاع از فرعون و برائت او از کفر و شرک نیز به آن‌ها افزوده می‌گردد و اندیشه‌های ژرف و شگرفی در ادبیات عرفانی بوجود می‌آورد که در این‌جا مجال پرداختن به آن‌ها نیست.^۴

۲-۵-۳- استفاده از لفظ محبت برای بیان معنای دوستی در عرفان زاهدانه و بی‌توجهی به مسأله‌ی عشق (مخصوصاً نوع مجازی آن) و شاهدبازی و ... عرفایی که در اقوال خود گرایش زاهدانه دارند، در بیان معنای دوستی، از لفظ محبت استفاده می‌کنند. نگاهی کوتاه به عناوین مورد بحث در کتب اصلی تصوف هم‌چون: **قوت القلوب** مکی، **اللمع** سراج، **التعرف** کلابادی، **الرساله القشیریه** امام قشیری، **کشف المحجوب** هجویری و **شرح تعرف** مستملی نجاری ثابت می‌کند که در هیچ‌یک از این کتاب‌ها لفظ عشق عنوان فصل یا باب مجزایی قرار نگرفته است و همه‌جا سخن از محبت می‌باشد. سبب اصلی این امر هم این است که به لفظ عشق در **قرآن کریم** و احادیث نبوی (ص) تصریح نشده است. ابوالفرج بن جوزی حنبلی، فقیه متشرع ضد صوفی که در کتاب **تلبیس ابلیس** خود، به رد و انکار صوفیه و اقوال ایشان پرداخته، از قول ابوالحسن نوری می‌آورد که: "أنا أعشق الله عزّ و جلّ و هو یعشقتنی" و می‌گوید که نوری در این‌جا عشق را در معنای حب در آیه‌ی "یحبّهم و یحبّونه" (۵۴/۵) تفسیر کرده است. ابن جوزی به سه دلیل به این سخن نوری ایراد می‌گیرد: اول این که لفظ عشق در لسان اهل لغت، در جایی به کار می‌رود که طرف موضوع نکاح باشد، دوم این که صفات خدا نقلی و توقیفی است یعنی نمی‌توان صفتی بر خدا منتسب داشت که در **قرآن کریم** به آن تصریح نشده است چنان که می‌توان درباره‌ی خداوند "یحب" گفت زیرا در قرآن آمده است. اما نمی‌توان یعشقت گفت. سوم این که از کجا می‌داند که خداوند هم به او عشق می‌ورزد، در صورتی که از پیامبر (ص) روایت است که هر که مدعی شود که از اهل بهشت است، جای‌گاه او جهنم است. (ر.ک. ابن جوزی،

شیخ ابوالحسن هجویری هم به چند دلیل به استعمال لفظ عشق در معنای محبت بنده نسبت به خداوند انتقاد می‌کند که به طور خلاصه این‌هاست:

۱- عشق تجاوز از حد است و خداوند محدود نیست، پس روا نیست که بنده را عاشق خداوند بدانیم.

۲- عشق مستلزم ادراک ذات است و ذات خداوند قابل ادراک نیست، اما می‌توان صفات او را درک کرد که این درک صفات به وسیله محبت صورت می‌گیرد.

۳- عشق بر چیزی صورت می‌گیرد که قابل رویت باشد، در حالی که خداوند را در این جهان نمی‌توان رویت نمود.

۴- عشق را ضد هست و خداوند ضدی ندارد تا بتوان او را به عشق درک کرد. (ر.ک. هجویری، ۱۳۸۳، ۴۵۴-۴۵۵)

در حقیقت به سبب همین مسأله‌ی عدم استعمال عشق- به معنای آنچه بعدها از آن اراده می‌شود- در اقوال و آثار مشایخ تا قرن پنجم هجری است که آن را از نظر بینش و طریقه‌ی معرفتی از قرون بازپسین متمایز می‌سازد. محققى در این باره می‌نویسد: «تا قرن پنجم هجری، صوفیه بیش‌تر از محبت دم می‌زدند و "محبت" یکی از مقامات ده‌گانه تصوف به شمار آمده ... و از قرن پنجم به بعد، عشق در عرفان و آثار منظوم و منثور عرفانی وارد شده که از آن جمله، آثار خواجه عبدالله انصاری و اشعار منسوب به ابوسعید ابوالخیر است.» (سجادی، ۱۳۷۸، ۲۸۲) او در ادامه به آثار منظوم و منثور عرفانی که در قرن ششم پدید آمده‌اند اشاره می‌کند، هم‌چون **عشق‌نامه** سنایی (م ۵۲۵هـ) و **سوانح العشاق** احمد غزالی (م ۵۲۰هـ) و **تمهیدات** از عین القضات همدانی (م ۵۲۵هـ) و **رساله فی حقیقه‌العشق** از شیخ شهاب‌الدین سهروردی (شیخ اشراق، م ۵۸۷هـ) و **عبهرالعاشقین** از شیخ روزبهان بقلی شیرازی (م ۶۰۶هـ)، که در آن‌ها -چنان‌که از نام برخی از آن‌ها نیز پیداست، اختصاصاً در باب عشق و حالات و اطوار مختلف آن سخن رفته که پرداختن بدان‌ها در حیطه‌ی تحقیق این مقال نمی‌باشد.^۵

نکته‌ای که ذکر آن در این‌جا ضروریست، این است که در سخنان برخی از عرفای قرون دوم و سوم هجری نیز لفظ عشق و تعریف و توصیف آن بارها آمده است. اما نه به معنای آنچه در قرون پنجم و ششم در اقوال و آثار بزرگان و عرفا-که ذکر برخی از آن‌ها

رفت - دیده می‌شود. بلکه در نظر عرفای قرون متقدم -مخصوصاً قرن دوم هجری- از عشق تفسیر زاهدانه و متشرعانه‌ای شده است. مثلاً از حاتم اصم نقل است که گفت: «اصل طاعت سه چیز است: خوف و رجا و عشق. و اصل معصیت هم سه چیز است: کبر و حرص و حسد.» (گوهرین، ۱۳۸۳، ۱۳۳) اما در قرن سوم هجری مخصوصاً در سخنان بایزید بسطامی و حلاج، مفهوم عالی‌تری از عشق ارائه گردیده که همین مفهوم بعدها دست‌مایه‌ی خلق مضامین عالی در باب عشق گردیده است. بایزید بسطامی گفت: «عشق او آمد و هرچه جز دون او بود برداشت و از ما اثری نگذاشت، تا یگانه ماند چنان‌که یگانه است.» (همان، ۱۳۴) و «نقل است که درویشی، در آن حال که منصور حلاج را بردار کشیده بودند و مثله‌اش می‌کردند. از او پرسید: عشق چیست؟ گفت: امروز بینی و فردا و پس‌فردا، آن روزش بکشتند و دیگر روز بسوختند و سیم روز به باد بردادند؛ یعنی عشق این است.» (عطار، ۱۳۸۵، ۵۱۶) و هم‌چنان که در این دو عبارت از بایزید و حلاج دیده می‌شود، عالی‌ترین مفهوم فنا و نابودی بشر در مقابل اراده و خواست الهی به تصویر کشیده شده است، چیزی که در قرن دوم و سوم هجری در احوال و اقوال بسیاری از مشایخ بزرگ عرفان دیده نمی‌شود.

ناگفته نماند که غیر از این سه عنصر مورد تاکید در عرفان زاهدانه، عناصر دیگری نیز در این نگره وجود دارد که فرصت پرداختن به آن‌ها در این مجال مختصر فراهم نگردید؛ مانند اهمیت موضوع کرامات و خوارق عادات و دلالت لفظ بر معنی و پرهیز از کاربرد مجازها و استعارات غریب و سمبل و ... و دوری از تفاسیر و تاویل شخصی در مورد آیات قرآنی و احادیث نبوی(ص) که در عرفان عاشقانه و صوفیانه نظریه‌های دیگری ارائه شده و در این جا مجال پرداختن بدان‌ها نیست.

۳- نتیجه‌گیری

هم چنان‌که از اقوال مشایخ مختلف در سیر تاریخی اندیشه‌های مبتنی بر زهد بر می‌آید، مفهوم زهد در سده‌های آغازین اسلام غالباً ترک و مذمت دنیا بود و بزرگان عرفان اسلامی در ستایش فقر و درویشی و نکوهش غنا و توان‌گری -با توجه به اصول این آموزه‌ها در منابع اصلی عرفان زاهدانه یعنی قرآن کریم و سنت نبوی (ص)- اندیشه‌های خود

را رواج داده‌اند. ستایش از فقر و درویشی و ترک و مذمت دنیا از عناصر بنیادین عرفان زاهدانه می‌باشد. از دیگر عناصر این نوع بینش عرفانی، تکفیر ابلیس و احتیاط در کاربرد و یا عدم کاربرد لفظ "عشق" و اهمیت دادن به لفظ "محبت" است که در این مقاله بدان‌ها پرداخته شده است.

دیری نمی‌گذرد که این نوع اندیشه‌های زاهدانه، در بستر و زمینه‌ای دیگر جای خود را به لزوم بهره‌گیری از دنیا و توجه به غنا و کثرت مال دنیوی می‌دهند. این نوع نگرش عمدتاً در بستر مفهوم عشق بالیده شده و تحت عنوان عرفان عاشقانه ظهور کرده است و دقیقاً به همین سبب است که برخی از عرفای قرن سوم هجری مانند بایزید بسطامی، ابوبکر شبلی و حسین بن منصور حلاج که گرایش‌های عاشقانه داشته‌اند، از زهد و عناصر آن هم‌چون ترک دنیا و التزام فقر و درویشی به سختی انتقاد نموده‌اند.

می‌توان گفت که قرن سوم هجری اوج اندیشه‌های عاشقانه است. چه در این دوران از بسیاری از مشایخ دیگر نیز هم‌چون یحیی بن معاذ رازی، احمد بن ابی الحواری، ابو عبدالله حارث محاسبی، ابوالعباس بن عطاء و رویم بن احمد سراغ داریم که در مضمون فضیلت توان‌گری بر درویشی داد سخن داده‌اند. اگرچه به رغم کسانی چون بایزید و شبلی و حلاج - به صراحت در رد و مذمت زهد سخنی نگفته‌اند. در قرن چهارم و پنجم هجری - صرف نظر از برخی عرفا هم‌چون ابوسعید ابوالخیر، ابوالحسن خرقانی و ابوالقاسم گرکانی که در مضامین عاشقانه‌ی تمتع از نعمات دنیوی و دفاع از ابلیس و تبرئه و تعظیم مقام او سخن گفته‌اند - اندیشه‌ی غالب همان اندیشه‌های مبتنی بر عناصر اصلی عرفان زاهدانه است که در سده‌های آغازین اسلام رواج داشت. گواه اثبات این مدعا این است که بزرگ‌ترین مولفان کتب اصلی تصوف هم‌چون ابوطالب مکی، ابوالقاسم قشیری، ابوالحسن هجویری و امام محمد غزالی همه‌جا به دفاع از مبانی اصلی این نوع از اندیشه‌های زاهدانه پرداخته‌اند و افزون بر آن که در مضمون ستایش فقر و درویشی به عالی‌ترین عبارات سخن گفته‌اند، این موضوع را با دلایل مختلف نقلی - آیات قرآن کریم و احادیث پیامبر (ص) و سخنان بزرگان دین - و عقلی، در حوزه تحقیق مسائل عرفانی به اثبات رسانده‌اند. و این کار باعث غنای مفهومی آرا و اندیشه‌های زاهدانه در تمامی دوره‌ها گردیده، به طوری که می‌توان قرون چهارم و پنجم را دوران طلایی عرفان زاهدانه در طول تاریخ تفکرات عرفانی دانست.

پانوشت‌ها:

- ۱- قرآیی (به ضم اول و تشدید ثانی) به معنای زهد خشک و متعصبانه در ادبیات عرفانی فارسی است. در این باره ر. ک: محمدبن منور؛ اسرار التوحید، ج ۲، ص ۵۳۶ (تعلیقات مصحح) و جام نامقی: **مفتاح النجات**، صص ۲۳۴-۲۳۶ (تعلیقات مصحح)
- ۲- از این حدیث در کتب احادیث و صحاح نشانی یافت نشد.
- ۳- در صفحه‌ی ۲۶۷ از این کتاب، این سخن از پیامبر (ص) دانسته شده است.
- ۴- جهت اطلاع بیشتر ر. ک. نیکلسون، **تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا**، صص ۱۴۴-۱۷۰ (یادداشت‌های مترجم).
- ۵- جهت اطلاع بیشتر ر. ک. سجادی؛ **مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف**، صص ۲۸۲-۲۹۱.

منابع

- ۱- **قرآن کریم**. (۱۳۸۴). ترجمه‌ی محیی‌الدین الهی‌قمشه‌ای، چاپ سوم، قم: مطبوعات دینی.
- ۲- سید رضی. (۱۳۸۴). **نهج البلاغه**، ترجمه‌ی سیدمحمد دشتی، چاپ سی و چهارم، قم: موسسه تحقیقاتی امیرالمومنین (ع).
- ۳- ابن جوزی، ابوالفرج. (۱۳۸۱). **تلبیس ابلیس**، ترجمه‌ی علی‌رضا ذکاوتی‌قراگزلو، چاپ دوم، تهران: مرکز نشر دانش‌گاهی.
- ۴- انصاری هروی، خواجه عبدالله. (۱۳۸۶). **طبقات الصوفیه**، تصحیح محمد سرور مولایی، چاپ دوم، تهران: توس.
- ۵- بخاری، ابو عبدالله محمد ابن اسماعیل. (۲۰۰۸). **الجامع المسند الصحیح**، تخریج و ضبط و تنسیق الحواشی صدقی جمیل العطار، الطبعة الاولى، بیروت: دار الفكر للطباعة.
- ۶- جام‌نامقی، احمد. (۱۳۷۳). **مفتاح النجات**، تصحیح علی فاضل، چاپ دوم، تهران: پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۷- جامی، نورالدین عبدالرحمن. (۱۳۸۲). **نفحات الانس من حضرات القدس**، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، چاپ چهارم، تهران: اطلاعات.

- ۸- رجایی، احمدعلی. (۱۳۸۶). خلاصه شرح تعرف، چاپ دوم، تهران: پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۹- دیلمی، ابوالحسن. (۱۳۶۳). سیرت الشیخ الکبیر ابو عبدالله ابن الخفیف الشیرازی، ترجمه‌ی رکن‌الدین یحیی‌بن جنیدشیرازی، تصحیح ا. شیمیل - طاری، به کوشش دکتر توفیق سبحانی، چاپ اول، تهران: بابک.
- ۱۰- راغب اصفهانی، _____، (۱۳۸۳). کتاب المفردات فی غریب القرآن، ترجمه و تحقیق، غلام‌رضا خسروی حسینی، چاپ سوم، تهران: مرتضوی.
- ۱۱- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۲). ارزش میراث صوفیه، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر.
- ۱۲- سجادی، سیدضیاء‌الدین. (۱۳۷۸). مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، چاپ هفتم، تهران: سمت.
- ۱۳- سراج طوسی، ابونصر عبدالله بن علی. (۲۰۰۷). اللمع فی تاریخ التصوف الاسلامی، ضبطه و صححه، کامل مصطفی‌الهنداوی، الطبعة الثانية، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۱۴- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۵). دفتر روشنایی (از میراث عرفانی بایزید بسطامی)، چاپ سوم، تهران: سخن.
- ۱۵- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۸۵). تذکره الاولیاء، به تصحیح محمد استعلامی، چاپ هفدهم، تهران: زوار.
- ۱۶- همدانی، عین‌القضات. (۱۳۴۱). تمهیدات، به کوشش عقیف‌عسیران، چاپ سوم، تهران: دانش‌گاه تهران.
- ۱۷- غزالی، ابو حامد محمد. (۱۳۸۶). احیاء علوم الدین، ترجمه‌ی مویدالدین حسین خوارزمی، به کوشش حسین خدیوچم، چاپ پنجم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۸- _____ (۱۳۸۶). کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیوچم، چاپ هفتم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۹- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم. (۱۳۸۵). الرساله القشیریة، باتصحیحات و استدرکات بدیع‌الزمان فروزان‌فر، ترجمه‌ی ابوعلی عثمانی، چاپ نهم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۰- گوهرین، سیدصادق. (۱۳۸۳). شرح اصطلاحات تصوف، چاپ اول، تهران: زوار.
- ۲۱- مایر، فریتس. (۱۳۷۸). ابوسعید ابوالخیر، حقیقت و افسانه، ترجمه‌ی مهرآفاق

- بایبوردی، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانش‌گاهی.
- ۲۲- محمد بن منور. (۱۳۸۵). **اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید**، به تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ هفتم، تهران: آگاه.
- ۲۳- مستملی بخاری، ابوابراهیم اسماعیل بن محمد. (۱۳۷۳). **شرح التعرف لمذهب التصوف (نور المریدین و فزیحه المدعین)**، به تصحیح محمد روشن، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
- ۲۴- نیشابوری، مسلم بن حجاج. (۲۰۰۷). **بی‌نام**، صحیح مسلم، الطبعة الخامسة، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۲۵- معلوف، لوئیس. (۱۳۸۳). **المنجد فی اللغة**، چاپ سوم، تهران: اسلام.
- ۲۶- مکی، ابوطالب. (۲۰۰۷). **قوت القلوب فی معامله المحبوب و وصف طریق المرید الی مقام التوحید**، الطبعة الثالثة، راجعه سعید نسیب مکارم، بیروت: دارصادر.
- ۲۷- نوربخش، جواد. (۱۳۸۳). **ذوالنون مصری**، تهران: یلدا قلم.
- ۲۸- نیکلسون، رینولد. ا. (۱۳۸۲). **تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا**، ترجمه‌ی محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ سوم، تهران: سخن.
- ۲۹- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۳). **کشف المحجوب**، به تصحیح محمود عابدی، چاپ اول، تهران: سروش.