

فصل‌نامه علمی - پژوهشی عرفانیات در ادب فارسی

سال دوازدهم، شماره ۴۸، پاییز ۱۴۰۰

صفحات ۷۲-۴۵

بررسی تطبیقی تفکرات عرفانی ابوسعید ابوالخیر و عین‌القضات همدانی

شهرام ساری اصلانی^۱

سیاوش مرادی^۲

میرجلال‌الدین کزازی^۳

چکیده

در تأثیرپذیری عین‌القضات از ابوسعید ابوالخیر تردیدی نیست. او به سان ابوسعید، شریعت را مجموعه‌ای از قواعد می‌داند که نه تنها احوال عاشقان در آن مجموعه نمی‌گنجد، بلکه در عالم عرفان، مانند «نگاهبان» و حارسی است که نمی‌گذارد اسرار ربوبیت مجال بحث و پیدایش بیابد. نیمی از تصوف عین‌القضات استمرار تصوف خراسان است و نیم دیگر استمرار تصوف سلسله جبال ایران. عین‌القضات از ابوسعید شناختی دقیق داشته و از طریق محمد حمویه با وی آشنا شده و ظاهراً یکی از مقامات او را هم خوانده بوده است. این دلایل برای همسو بودن بخشی از نگرش‌ها و نگرش‌های قاضی با ابوسعید استوار به نظر می‌رسد و ما با عنایت به همین اصل برخی از وجوه تعالیم عرفانی عین‌القضات همدانی را در تعالیم عرفانی ابوسعید باز یافته‌ایم که نشان از گرایش و تعلق خاطر قاضی به تصوف خراسان و صوفیان خراسان دارد. این وجوه اشتراک به ترتیب عبارت‌اند از: نفی خودبینی، نفی تکبر، نفی تدبیر، نفی مقاومت و حکم وقت. واژگان کلیدی: ابوسعید ابوالخیر، عین‌القضات همدانی، اشتراکات، اندیشه عرفانی.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران.

sh.sariaslani5350@gmail.com

۲. استادیار زبان و ادبیات فارسی، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران. (نویسنده مسئول).

basiyavash@yahoo.com

mjkazzazi@gmail.com

۳. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

تاریخ پذیرش

۱۴۰۲/۷/۴

تاریخ دریافت

۱۴۰۲/۴/۲۷

۱- مقدمه

اهل عراق و اهل خراسان، همگام و همپای هم در تکوین تصوّف نقش داشته‌اند و بدیهی است که یکی میراث فرهنگ عرب را بر دوش می‌کشید و دیگری مرده‌ریگ ایران باستان را همراه داشت. از این‌رو می‌توان این دو را تصوّف ایران و عراق نامید. مکتب خراسان و مکتب عراق، در کنار و پا به پای هم پیش می‌رفتند. صوفیان خراسان تأثیری بسیار عمیق در تکوین و تحوّل تصوّف داشتند و تدوین بسیاری از اصول تصوّف به دست آنان صورت گرفت؛ به نحوی که باید گفت «این منطقه در مورد مسائل نظری و جنبی تصوّف هم، از مقدّم‌ترین نواحی اسلامی بود، زیرا کتب «اللّمع» سراج و «التعرّف» کلاباذی و «طبقات الصوفیّه» سلمی و «رساله قشیریّه» قشیری و «کشف المحجوب» هجویری، که شامل مسائل تصوّف و شرح حال صوفیان بود، در این ناحیه تألیف و تصنیف گردیده بود. هجویری حتّی به کتاب‌های پیشتر از این دوره نیز اشاره کرده و نوشته است: محمد بن علی الترمذی نیز کتابی کرده است، آن را بیان آداب المریدین نام کرده و ابوالقاسم حکیم سمرقندی (۳۴۲) و ابوبکر وراق (محمد بن عمر الترمذی، مقیم بلخ، معاصر خضروبه) نیز اندرین معنی کتب ساخته‌اند.» (کیانی، ۱۳۶۹: ۱۸۲)

رفته‌رفته آن اختلافات فرهنگی در پیروان این دو مکتب آشکارتر شد و به تدریج هر کدام از این مکاتب، رنگ و ویژگی‌های خاص خود را یافت. در قرن سوم با پیدایش فرقه ملامتیّه، شکافی عمیق در صفوف صوفیه پیدا شد و ملامتیان، بیشتر در خراسان جایگزین شدند، آن‌گونه که می‌توان خراسان را محل نشو و نمای ملامتیّه شمرد. از همین دوره است که به دو نام متمایز «صوفی» و «ملامتی» بر می‌خوریم. صوفیان در عراق و سوریه جایگزین شده بودند. بدین گروه در برابر ملامتیان خراسان «عراقیان» می‌گفتند. و اهل ملامت را که در خراسان نشأت یافته و از آن دیار به گوشه و کنار پراکنده شده بودند، ملامتیّه یا اهل خراسان می‌نامیدند. صوفیانی که بعدها در آناتولی به نام «واصلان خراسان» و یا «صوفیان خراسان» نامیده می‌شدند، از این گروه بودند. اگر درباره صوفی می‌گفتند که از اصلان

خراسان است یا خراسانی است، منظور، ذکر زادگاه او نبود، بلکه طریقت وی را مدّ نظر داشتند. (گولپینارلی، ۱۳۶۳: ۲۴۲-۲۴۱)

بدین گونه در حدود پایان سده سوم هجری، بغدادی‌ها و خراسانیان در دو راه متفاوت گام نهادند. ملامتیه از ریا و تظاهر در برابر مردم هراس داشتند؛ مکتب بغداد، ریای خوفناک‌تری را کشف کرد و آن ریا و تظاهر در برابر خویش بود. پیروان این مکتب می‌گفتند: اگر حتی انسان به حدّی برسد که تلاش او برای پاکیزه داشتن دل، از تمام جهان پوشیده بماند، آنگاه گناه بزرگتری دامنگیرش خواهد شد که عبارتست از خیره شدن چشمانش از تقدّس خویش و شعف و وجد از مصائب و آزارهایی که بر خویش هموار کرده است. اگر او حتی پنهان از همگان، خویش را آزار و رنج دهد و امیدوار باشد که در ازای آن پاداشی در زندگی آینده دریافت می‌دارد، این نیز همان سوداگری با «تقدّس» خواهد بود که عاری از هر گونه اطاعت محض از اراده خداوند و مشیت الهی است. ابوالقاسم جنید، از مشایخ مشهور بغداد که «سید الطایفه» و «طاووس الفقرا» لقب داشت، بیش از همه، این تعلیمات را بسط داد. (برتلس، ۱۳۵۶: ۳۳-۳۲) این اختلاف البته با گذشت روزگاران، بیشتر و بیشتر شد تا جایی که صوفیان خراسان که لامحاله در آغاز امر و قبل از رواج کار ملامتیه، تمسک به شریعت را اصل تصوف قرار داده بودند و سماع را به نظر مساعد نمی‌دیدند و رقص و پای‌کوبی را بی‌اصل می‌شمردند و نظر کردن در احداث و صحبت با ایشان را محظور می‌دانستند، رفته‌رفته از این معتقدات خویش عدول کردند و شور و حال، و کار و بار دیگری را در میان آوردند و تحوّل چشمگیر را در تصوف سبب گشتند. (زرین‌کوب، ۱۳۵۶: ۹۵-۹۴)

از دیگر خصایص تصوف مکتب خراسان در برابر تصوف مکتب عراق و سایر سرزمین‌ها این است که بر خلاف جاهای دیگر در خراسان، تصوف به صورت سلسله در نمی‌آید. در سایر بلاد، سلاسل متعدّدی چون قادریه، رفاعیه، سهروردیه و... شکل و سازمانی مشخص پیدا می‌کنند و قوانین و قواعد ثابت می‌یابند و با پیگیری دائمی دنبال

می‌شوند و قرن‌ها ادامه می‌یابند؛ اما در خراسان با وجود آن که بزرگانی چون خرقانی و احمد غزالی و دیگران ظهور می‌کنند و در تعلیمات عرفانی سلسله‌های مختلف تأثیر می‌نهند، ولی خود سلسله‌ای را پایه‌گذاری نمی‌کنند. هجویری در اثر گرانقدر خود - کشف المحجوب - اشاره می‌کند که با بیش از سیصد تن از مشایخ صوفیه در خراسان دیدار داشته و هر یک از آنان را صاحب مشربی خاص دیده است. البته تعدادی از این مشایخ، چهره‌ای شاخص از خود نشان می‌داده‌اند و شایستگی‌های آنان، موجب فراهم آمدن صوفیان بسیاری پیرامون آنان می‌شده است؛ اما در این پیروی‌ها، گویا آزادی فردی، محفوظ می‌مانده و این مشایخ در عین رهبری مشتاقانه مریدان خود، آن قدر خودکامه نبوده‌اند که نظریات خود را بر پیروان تحمیل کنند. یکی از روشن‌ترین چهره‌های این‌گونه مشایخ ابوسعید ابوالخیر بوده است. وی با آن همه قدرت رهبری و شایستگی، سلسله‌ای بوجود نیامد و طریقه و روش تربیتی او، با او بنیاد و بدو ختم شد؛ زیرا منشأ و محور حرکت صوفیان معاصر او، وجود شیخ بود، نه قانون ثابت و قاعده منظم و سلسله طریقتی او. یک مثال دیگر این ویژگی تصوف خراسان را با روشنی بیشتر آشکار می‌سازد: از میان دو متفکر و شاعر بزرگ عرفان که تقریباً به فاصله یک نسل پیدا می‌آیند، یعنی شیخ عطار و مولانا جلال الدین؛ اولی مرکز فعالیت خود را نیشابور قرار می‌دهد و با وجود این که از اندیشه‌های او، صوفیان بهره‌ها می‌یابند، سلسله‌ای بنیاد نمی‌نهد و دومی که در قونیه به ارشاد و تعلیم می‌پردازد، سلسله‌ای بنیاد می‌گذارد که دنباله آن تا به امروز نیز کشیده شده است. اسپنسر علل دوام سلسله‌های تصوف در خارج از فلات ایران را در آن می‌داند که: اولاً مکاتیب عرفانی بوسیله حکومت‌ها تأیید می‌شد و ثانیاً ریشه قبیلگی و تعصب پیروان، آن را حمایت می‌کرد؛ در حالی که مکتب‌های عرفانی ایرانی، با دستگاه‌های حکومتی وابستگی نداشتند و زندگی قبیلگی هم در ایران معمول نبود. از طرفی ایرانیان به سبب سابقه فرهنگی خود، تن به سلوک و قبول ریاضت‌های سخت و طاقت‌فرسا نمی‌دادند و حاضر نمی‌شدند از یک رشته دستورات و تشریفات از پیش ساخته شده و مقرر شده

مکتبِ تصوّف تبعیت کنند و از آزادی‌های خویش دست بردارند. نمونه بارز این تن زدن و عدم قبول، از دید او مکتب ملامتیه خراسان است. (کیانی، ۱۳۶۹: ۱۸۴-۱۸۲) به هر روی، رشد تصوّف در خراسان آن قدر بوده است که این سرزمین در قرن‌های چهارم و پنجم هجری به یکی از بزرگ‌ترین مراکز تصوّف تبدیل شود و شاگردان مشایخ بزرگی چون بایزید و جنید در آن پراکنده باشند و با یکدیگر در ترجیح و تفضیل عقاید خود بحث و مجادله کنند. (نفیسی، بی تا: ۷۷ و ۱۰۵-۱۰۳ و ۲۲۴)

قدر مسلم این است که عین‌القضات پیران خراسانی و گستره تصوّف خراسان را از طریق احمد غزالی توسی فریافته است با وجود آن که سهم آرای مشایخ جبال ایران و صوفیان بغداد هم در آثار قاضی مجال انعکاس دارد اما نقشی که از پیران خراسان بر نوشته‌های او نشسته است به قدری برجسته است که می‌توان آثار او را در حلقه نگارش‌های پیران خراسان گذارد. از این رو چندان بیجا نبوده است که سبکی قاضی را از «اهالی خراسان محسوب دارد.» (سبکی، بی تا، ج ۷، ص ۲۳۶) ذوق و سلیقه قاضی درباره توجّه او به مشایخ خراسان، و نیز پیران جبال را نباید نکته‌ای سطحی برشمرد و از مقوله عرف و عادت خانقاهی، زیرا انتخابی که عین‌القضات از مشایخ صوفیه و اقوال و آرای آنان دارد، انتخابی است سنجیده، و به اعتبار شناخت جهان‌بینی او حائز اهمیت فراوان. به هر حال، او غیر از احمد غزالی، با ابو عبدالله محمد بن حمویه جوینی (۵۳۰ ه.ق) نیز مصاحبت داشته است و با کتاب مشهور او - سلوه العارفین فی سیره سید المرسلین - آشنا بوده است (جامی، ۱۳۷۰: ۴۲۰)، هر چند آشنایی قاضی از اقوال و احوال پیران خراسان مانند محمد معشوق طوسی و اشباه او از طریق احمد غزالی صورت بسته است، اما پاره‌ای از این آگاهی‌ها را از زبان محمد حمویه هم روایت می‌کند. با این همه همچنان که شناخت قاضی از اقوال ابوبکر نساج طوسی - پیر و مراد احمد غزالی - مرهون خواجه احمد است (همان: ۳۷۵)، آگاهی او از رای و رباعی ابوالحسن بستنی - پیر و مراد محمد حمویه - درباره «نور سیاه» نیز به احتمال زیاد از طریق محمد حمویه صورت پذیرفته است. توجّه قاضی به ابویزید

بسطامی، ابوالحسن خرقانی، ابوسعید ابوالخیر، خواجه عبدالله انصاری، و نقل و تفسیر سخنان عاشقانه و مستانه آنان نه تنها تأثیر منقولات دو پیر خراسانی - احمد غزالی و محمد حمویه - را بر او محقق می‌دارد بلکه به نگارش‌های او - خاصه تمهیدات و برخی از نامه‌هایش - صبغه‌ای رنگین از تصوف خراسان بخشیده است. (عموماً اقوال پیران خراسان در نوشته‌های قاضی تفسیر و گاه تحلیل می‌شود، از جمله: عین القضاة، ۱۳۸۷، ج ۱، صص ۹۳، ۲۱۱، ۲۱۲؛ همان، ج ۲، ص ۲۵۵؛ همان، ۱۳۸۶: ۲۴۳)

ادبیات تطبیقی از شاخه‌های گسترده ادبیات است که در آن تشابه و تفارق نمونه‌های مختلف آثار ادبی بررسی می‌شود. در ادبیات تطبیقی آنچه مورد نظر محقق و نقاد است، نقش اثر ادبی نیست، بلکه تجلی و انعکاسی است که اثر ادبی قومی در ادبیات قوم دیگر پیدا می‌کند. (بهبودیان و پالیزبان، ۱۳۸۷: ۶۲) در پژوهش حاضر در پی تطبیق اندیشه‌های دو عارف نامی ایران؛ ابوسعید ابوالخیر و عین‌القضاة همدانی، یکی از شرق و دیگری از غرب هستیم و می‌خواهیم به این پرسش اصلی پاسخ دهیم که اشتراکات اندیشه‌های دو عارف مذکور کدامند و این تأثیر و تأثر از چه جنبه‌ها و جهاتی است؟

۱-۱. پیشینه پژوهش

پژوهش‌هایی که تا کنون در حوزه تفکرات عرفانی ابوسعید و عین‌القضاة همدانی انجام گرفته است، ناظر به کلیات تفکرات عرفانی این دو عارف بزرگ، آن هم به صورت تفکیکی بوده است و به نظر می‌رسد تا به حال پژوهشگری تحقیقی تحت عنوان «بررسی تطبیقی تفکرات عرفانی ابوسعید ابوالخیر و عین‌القضاة همدانی» کار نکرده باشد، اما تحقیقات مشابهی در زمینه عرفانی مرتبط با عین‌القضاة و ابوالخیر انجام شده است که از آن جمله می‌توان به تحقیقات زیر اشاره کرد:

مسعود حسنی و فرهاد درودگر (۱۴۰۱) در مقاله‌ای تحت عنوان «بازنمایی گذار عرفانی ابوسعید ابوالخیر در چارچوب نظریه مناسک گذار» گذار عرفانی وی را مورد بررسی قرار داده‌اند که در پایان به یک ضد ساختار در تصوف آن روزگار تبدیل می‌شود. احمد وفایی

بصیر (۱۴۰۱) کتابی با عنوان: عرفان نظری عین‌القضات همدانی تألیف کرده که در دو فصل کار شده است؛ فصل اول کتاب درباره‌ی خاستگاه عرفان ایران، تعریف تصوف و عرفان، زندگی نامه، آثار و استادان عین‌القضات می‌باشد و فصل دوم نیز به بررسی عرفان نظری وی پرداخته است. مریم دهبندی در سال ۱۳۹۶، پژوهشی با عنوان: جایگاه ابوسعید ابوالخیر در عرفان به رشته تحریر درآورده است که به تفکرات عرفانی ابوسعید و جایگاه عرفان، در زندگی وی می‌پردازد. شهرام ساری اصلانی در سال ۱۳۹۵، مقاله‌ای با عنوان «معرفت النفس از منظر عین‌القضات همدانی» تدوین نموده است که به تفکرات عرفانی عین‌القضات پرداخته است. تقی اژه‌ای و محمد مهدی غلامی نیز در سال ۱۳۹۳، مقاله‌ای تحت عنوان: سیر راهیابی مفاهیم شیعی در رباعیات منسوب به ابوسعید ابوالخیر و دیگران، را تدوین نموده‌اند که تنها به چگونگی ورود مفاهیم شیعی به عرصه عرفانی در اشعار منسوب به ابوسعید پرداخته‌اند.

با توجه به پیشینه مذکور درمی‌یابیم که این پژوهشگران سعی بر آن داشته‌اند تا دیدگاه عرفانی این دو عارف بزرگ را به صورت مجزا مورد بررسی قرار دهند و هیچ یک تفکرات عرفانی ابوسعید و عین‌القضات را به شیوه تطبیقی کار نکرده‌اند.

۲- بحث اصلی

۲-۱- اشتراکات ابوسعید ابوالخیر و عین‌القضات در حوزه اندیشه عرفانی

۲-۱-۱- نفی خودبینی (تکبر) در تعالیم ابوسعید

ابوسعید خودبینی را عملی «شیطانی» می‌دانست و سعی می‌کرد تا مردم را با این تصویر مضموم، به ترک «خودبینی» برانگیزد. وی جهالت ابلیس را به خاطر آن‌ها می‌آورد که از دستور خداوند و سجده در برابر «آدم» سرپیچی کرد و به خاطر این اشتباه هزار سال طاعت و اطاعت از خداوند را از دست داد. «گویند ابلیس در بازارها می‌گردد و می‌گوید با مردمان نگر تا منی نکنی و نگویند «من» و بنگرید تا چه آمد بر من از منی کردن». (منور، ۱۳۳۲: ۳۱۰؛ و همو، ۱۸۹۹: ۳۹۱-۳۹۰) مشابه این هشدار را حسین یوسف رازی (متوفی ۳۰۴)

نیز درباره کبر ابلیس داده بود: «انَّ ابْلِيسَ تَكْبَرُ فَلَمْ يَنْفَعَهُ مَعَهُ شَيْءٌ»^۱ (سلمی، ۱۹۵۳: ۱۸۹؛ و همو، ۱۹۶۰: ۱۸۰) ابوسعید ابلیس را مانند اکثر صوفیه، و متفاوت با دیدگاه حلاج توصیف کرده و از او به عنوان اولین مشرک نام برده است. وی ندا در می‌دهد که: «ای مسلمانان! تا کی از من و من؟ شرم دارید! مکنید چیزی که در قیامت نتوانید گفت، این جا مگویید که آن بر شما وبال باشد. این منبت دمار از خلق برآرد. این منبت درخت لعنت است. اول کسی که گفت «من» ابلیس بود و درخت لعنت او آن «من» بود. هر که می‌گوید «من» ثمره آن درخت بدو می‌رسد و هر روز از خدای دورتر می‌شود. جابرین عبدالله در حجره رسول علیه‌السلام بزد، رسول علیه‌السلام گفت آن کیست؟ جابر گفت: آنا. رسول علیه‌السلام برخاست و می‌آمد تا در باز کند و می‌گفت: انا انا؟ اما انا فلا أقولُ آنا.^۲ چون او از منی خود بیزار شد و در آن درست و راست بود گفتند: اکنون به دستوری ما بگوی: قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا^۳ (منور، ۱۳۳۲: ۳۱۸-۳۱۷ و همو، ۱۸۹۹: ۴۰۱-۴۰۰) این که ابوسعید خطای ابلیس را ناشی از مشیت خداوند دانسته است (منور، ۱۳۳۲: ۲۶۷) با این اعتقاد قابل توجیه است که هیچ چیز به وقوع نمی‌پیوندد مگر با اراده الهی.

وی خود «من» را نیز طاغوت شمرده و آیه ۲۵۶ سوره بقره «يَكْفُرُ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنُ بِاللَّهِ»^۴ را این چنین تفسیر می‌کند: «طَّاغُوتُ كُلُّ أَحَدٍ نَفْسَهُ»^۵ تا بنفس خویش کافر نگردی به‌خدای مؤمن نشوی. طاغوت هرکسی نفس اوست، آن نفس که تو را از خدای تعالی دور می‌دارد و می‌گوید که فلان با تو زشتی کرد و بهمان با تو نیکی. همه سوی خلق راه نماید و این همه شرک است. هیچ چیز به خلق نیست همه بدوست. این چنین باید دانست و باید گفت و چون گفته باشی برین باید ایستاد و استقامت باید کرد و استقامت آن باشد که چون یکی گفتی دیگر دو نگویی و خلق و خدای دو باشد.» (منور، ۱۳۳۲: ۲۹۶-۲۹۵) «شیخ را پرسیدند که مَا الشَّرُّ وَ شَرُّ الشَّرِّ؟ شیخ گفت: الشَّرُّ أَنْتَ وَ شَرُّ الشَّرِّ أَنْتَ^۶ و تو می‌دانی.» (همان، ۳۲۰)

وی هستی انسان را زندان او نامید. «روزی درویشی به میهنه رسید و همچنان با پای‌افزار پیش شیخ آمد و گفت: ای شیخ بسیار سفر کردم و قدم فرسودم و نه آسودم و نه

آسوده‌یی را دیدم. شیخ گفت: هیچ عجیب نیست این سفر که تو کردی مراد خود جُستی. اگر تو در این سفر نبودی و یکدم بترک خود گفتی هم تو بیاسودیی و هم دیگران به تو بیاسودندی. زندان مرد «بود» مرد است، چون قدم از زندان بیرون نهاد به راحت رسید.» (همان، ۲۲۲) دو جمله اخیر را ابوسعید در خصوص مسئله دیگری نیز بیان کرده است: «نَفْسُكَ سِجْنُكَ إِنْ خَرَجْتَ مِنْهَا وَقَعْتَ فِي رَاحَةِ الْأَبْدِ» [نفس تو زندان تست. اگر آن را ترک کنی به آسایش ابدی می‌رسی] (منور، ۱۳۳۲: ۳۱۵ و همو، ۱۸۹۹: ۳۹۷) روایت دیگری در متن نشان می‌دهد که این حکمت از دو سه نسل پیش از ابوسعید در یک دهکده دور افتاده کوهستانی از نواحی نزدیک و یا دور نیشابور رواج داشته است. یکی از اهالی سالخورده روستای طُرُق این حکم را از تعالیم پیری که ابوسعید به زیارت مزارش رفته بود و آن مرد روستایی هنوز وی را به یاد داشت، نقل کرده است.^۸ ابوسعید آن مرد را با اکرام مرخص می‌کند و روی به مریدان خود کرده می‌گوید: «مَا كُلُّ هَذَا إِلَّا نَفْسُكَ إِنْ قَتَلْتَهَا وَالْأَقْتَلْتِكَ وَإِنْ صَدَمْتَهَا وَالْأَصَدَمْتِكَ وَإِنْ شَغَلْتَهَا وَالْأَشْغَلْتِكَ» [این همه نیست الا نفس تو، اگرش کشتی فبها وگرنه او ترا خواهد کشت و اگر صدمه بر آن زد فبها وگرنه او بر تو صدمه خواهد زد و اگر تو او را مشغول کردی فبها وگرنه او کار به دستت خواهد داد.] پس شیخ گفت: لَا يَصِلُ الْمَخْلُوقُ إِلَى الْمَخْلُوقِ إِلَّا بِالسَّيْرِ إِلَيْهِ وَلَا يَصِلُ الْمَخْلُوقُ إِلَى الْخَالِقِ إِلَّا بِالصَّبْرِ عَلَيْهِ وَالصَّبْرُ عَلَيْهِ بِقَتْلِ النَّفْسِ وَالْهَوَى. (منور، ۱۳۳۲: ۲۵۴-۲۵۳ و همو، ۱۸۹۹: ۳۱۵-۳۱۴)، (بی‌نا، ۱۳۴۱: ۸۹)

۲-۱-۲- نفی خودبینی در تفکر عرفانی عین‌القضات

درک و شناخت و معرفت مفاهیم و اصطلاحات عرفانی باعث معرفت نفسی می‌شود که خاصه تفکرات عرفانی عارفان است. «معرفت به قول عین‌القضات آن معناست که:» هرگز تعبیری از آن متصور نشود مگر به الفاظ متشابه. الفاظ هنگامی متشابه هستند که نتوانند مقصود و مفهومی را که در آنها گنجانیده شده برسانند. از آن جا که این الفاظ برای معانی دیگر ساخته شده‌اند هنگامی که به سمع می‌رسند بناچار معانی ظاهری آنها درک

می‌شود بدین دلیل الفاظی که عارف به کار می‌برد دام علمای قشری و اهل استدلال و جدل می‌باشد زیرا آنان هرگاه آن الفاظ را بشنوند فوراً گمان می‌کنند که مقصود عارف را دریافته‌اند لیکن در واقع آنان تنها معانی ظاهر را فهمیده‌اند و باب فهم معانی حقیقی آن الفاظ بر روی آن‌ها بسته مانده است» (ساری اصلانی، ۱۳۹۵: ۱۸۹) از دیگر اموری که تکمیل کننده ترک عادت و عادت ستیزی به شمار می‌آید و شاید به یک معنی همان عادت ستیزی باشد، ترک خودپرستی و خودبینی است. قاضی بر این باورست که انسانی که در پی نفس اماره و خواهش‌های نفسانی است راه وصولی به حق تعالی ندارد و از نجوا با حق که شرط نماز مقبولست بی نصیب و محروم می‌شود: «المُصَلِّي يُنَاجِي رَبَّهُ^{۱۰} و تا تو باشی و نفس تو باشد، راه نیست به خدای تعالی. اَبَى اللهُ اَنْ يَكُونَ لِصَاحِبِ النَّفْسِ اِلَيْهِ سَبِيلاً^{۱۱} پس با نفس تو مناجات کی دست دهد؟ و تا مناجات نبود نماز نیست. اکنون چون به نماز رسی، مناجات پدید آید و چون خدمت بسیار کنی، باشد که تو را معرفتی دست دهد.» (عین الفضات، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۱۲) در موضعی دیگر از مکتوبات آدمیان را دو دسته می‌داند: عاشق یا خودپرست و می‌گوید: «اگر حرکات و سکنات تو به دست تو بود، خودپرستی باشی و اگر زمام تو به دست غیری بود، عاشقی، و مرکب یا بی لگام بود، مسیب بود و به حکم خود بُود، یا مُلجَم بود و او را هیچ اختیاری نه. لعمری! اختیارش تبع اختیارِ راکب بُود. و آن جا بدانی که «اَفْرَأَيْتَ مَنْ اَتَّخَذَ اِلَهَهُ هَوَاهُ»^{۱۲} چه بود، و التَّقِيُّ مُلجَمٌ^{۱۳} چیست. و این غیر اگر جلال ازل بود دشوار بود به غایت، و عاقبت بس با خطر بود. و اغلب آن به مرگ کشد پیش از وقت یا به جنون، تا راه بر او نزنند که آن کس را که یل و یهدی هر دو صفت او بود، او پیری را چون بشاید.» (همان، ج ۲: ۸۶-۸۵)

قاضی مثال پنبه و آتش را که رمزی از وصال عاشق به معشوق است می‌زند تا به مخاطب خود بفهماند که تا او و خودخواهی او باقی مانده به درگاه معشوق راهی ندارد: «ای جوانمرد! اگر پنبه با آتش عشق بازی کند آتش با او چه گوید؟ گوید: وصال ما مبذول است تو را از جانب کرم ما، ولیکن موقوف است این وصال بر فنای تو. تا تو باشی هرگز

وصال نبود. اندر ره عشق یا تو گنجی یا من. دَعْ نَفْسَكَ وَ تَعَالَ. ^{۱۴} آتش را با پنبه قرب ظاهر بیاید در بدایت. اما چون سوخته وصال شد دیگر فراق را دست به دامن دولت او نرسد که آن آتش او را خاکستر کرد و او را رفیق لازم گشت. گفت: خود را در طلب وصال ما درباختی، حق بود بر کرم ما که تو را در دایره وصال جا کنیم، چنان که هرگز هجران را آن جا جا نبود. اما تا پنبه پندارد که وصال را وجود او درباید، عاشق وجود خود بود، و هرگز از او هیچ نیاید.» (همان: ۱۷۳-۱۷۲) از پوست خود به درآمدن هم که همان ترک خودبینی است از دیگر سفارش‌هایی است که قاضی به مریدان خود می‌کند: «تو از پوست خود به درآی تا قرآن بشنوی و بدانی! تو که عاشق پوست خودی این حدیث را کی باشی و چه باشی؟ «وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً.» ^{۱۵} اگر بایست آنت بودی که از پوست به در آیی نشانش بر تو ظاهر بودی.» (همان: ۱۷۶)

۳-۱-۲- نفی خودرأیی در تعالیم عرفانی ابوسعید

ابوسعید «خواستی» را که منجر به قیام نگردد، محکوم کرده بود. «شیخ را پرسیدند که اصل ارادت چیست؟ شیخ گفت: آن که خواستش خاست گردد و فرق است میان خواست و خاست. در خواست تردّد درآید خواهد کند و خواهد نکند، ^{۱۶} و در خاست مویی را راه نبود. خواست جزوی بود و خاست کلی، حدیثی درآید، برقی بجهد، کشتی پدید آید، پس کوششی پدید آید، پس بینشی پدید آید، آن گاه خُرُّ مملکت ^{۱۷} گردد.» (منور، ۱۳۳۲: ۳۲۸ و بی‌نا، ۱۳۴۱: ۹۴) روزی شیخ به راهی می‌رفت «ماری عظیم بیامد و خویشان را در پای شیخ می‌مالید و به وی تقرّب می‌نمود. در خدمت شیخ درویشی حاضر بود از آن حالت تعجب کرد. شیخ درویش را گفت که این مار به سلام ما آمده است، تو خواهی که ترا هم چنین باشد؟ مرد گفت: خواهم! شیخ گفت: هرگز ترا این نباشد چون می‌خواهی.» (منور، ۱۳۳۲: ۲۹۱)

با این طلب ابوسعید قدم در راهی گذاشت که متقدمین صوفیه پیش از او آن را پیموده بودند. پیش از او بسطامی هر نوع تفکر درباره خواستن را کنار گذاشته بود. وقتی احمد بن

خضرویه به وی گفت که: او خواسته است که دیگر هیچ اختیاری در برابر اختیار خداوند نداشته باشد. بسطامی او را سرزنش کرد که: همان وقتی که تو اراده و اختیاری از خود نشان دادی در واقع همه چیز را خواسته ای. (سلمی، ۱۹۵۳: ۱۰۵) ابوبکر واسطی که مطالب زیادی در این باره از خود بر جای گذاشته است گفته است که: «نخستین مقام مرید آن است که حق تعالی را بجوید از راه بازهشتن اراده.» (قشیری، ۱۳۸۶: ۱۴۶) یحیی بن معاذ رازی (متوفی ۲۵۸) گفته بود: «تا زمانی که انسان در طلب معرفت است، به وی هشدار می دهند که اختیار نکن و ارادت نکن تا این که به معرفت دست یابد. زمانی که معرفت حاصل شد، اذنی از غیب رسد که اینک اگر می خواهی اختیار کن و اگر نمی خواهی اختیار نکن، زیرا که همه این ها تابع ارادت و اختیار غیب می گردند.» (سهروردی، ۱۹۳۹: ۳۳۷)، (کاشانی، ۱۳۲۳: ۳۷۴) "اقتباس از فوائج الجمال نجم کبری، بند ۱۵۱" ابوسعید این سخن را بشکل دیگری بیان کرده است: «شیخ گفت یحیی معاذ رازی گوید: مادام تا بنده در طلبست او را گویند ترا به اختیار چکار؟ تو امیر نئی در اختیار خویش، پس چون بنده بفنا شد، گویند او را اگر خواهی یله کن که اگر اختیار کنی اختیار تو بماست و اگر یله کنی یله کردن تو هم بماست. اختیار تو اختیار ماست و کار تو کار ماست.» (منور، ۱۳۳۲: ۲۶۰)

از این قبیل سخنان در اسرارالتوحید فراوان آمده است. ابوسعید اینجا نیز توانسته است به پیر و مرشد خود ابوالعباس قصاب استناد کند. «شیخ گفت روزی مریدی را، که به مراد مرساد که هر که را مراد در کنار نهادند، بدرش بیرون کردند و هر که در «وایست» و «ناوایست» خود ماند دست از وی بشوی که بالای خود و خلق گشت. پس گفت: هر کسی را وایستی است و وایست ما آن است که ما را وایستی نبود. آن گاه گفت: روزی ما بنزدیک شیخ ابوالعباس قصاب بودیم. سخنش می رفت، در میان سخنانش این کلمه برفت که هر کسی را بایستی است و ابوالعباس را بایست آن است که او را هرگز بایست نبود.» (منور، ۱۳۳۲: ۳۰۸ و بی نا، ۱۳۴۱: ۹۵) بنابراین ابوالعباس قصاب و ابوسعید سخنان احمد بن خضرویه را تکرار کرده اند.

۴-۱-۲- نفی خودرأیی در تعالیم عین‌القضات

محور تعالیم عین‌القضات متکی بر ترک خودرأیی و جایگزین کردن رأی و نظر پیر و مرشد راه رفته در امور سلوکی و سایر شئون زندگی می‌باشد. خود او این تعالیم را به حد کمال رسانده و برای محقق شدن آن چندین سال خدمت کفش اولیاء خدا را کرده و سپس مریدان را هم به همین خدمت فرا می‌خواند قاضی در خصوص حقیقت پیر و مرید و این که مرید تا چه حد بایستی پیر را اطاعت نماید در نامه‌ها و مکتوبات خویش می‌نگارد: «در این ورق بیش نویسم اشکال بیش بود و اما علی‌الجملة بدان که مرید آن بود که خود را در پیر بازد، اول دین در بازد و پس خود را بازد؛ دین باختن دانی چون بود؟ آن بود که اگر پیر خلاف دین او را کاری فرماید آن را باشد زیرا که اگر در موافقت پیر خلاف راه دین خود نرود پس او هنوز مرید دین خود بود نه مرید پیر ... اگر راه مراد خود می‌رود او خودپرست بود؛ مریدی پیرپرستی بود و زنا داشتند در حق خدای تعالی و رسول - صلعم - چه می‌شنوی! دریغا نه قوت تست، ندانم که قوت که خواهد بود! از همدان تا بغداد قرب صد فرسنگ است، این سلامت است از تو تا این حدیث هزار هزار فرسنگ است! این کس اقتراح کرده است که در این فصول چند کلمه التماس کرد و از بهر خود نه از بهر تو. قرآن می‌گوید: *يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ*؛ اما از این کافر هیچ قوت نخورد که از غمزه‌ی جمال معشوقان، عاشقان سوخته قوت نخورد ...» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۴۹)

در جایی دیگر پیر و مرشد اکابر صوفیه را خود خداوند می‌داند و می‌گوید: «حسین منصور را پرسیدند که تو بر کدام مذهبی؟ گفت: «أنا على مذهبِ رَبِّي» گفت: من بر مذهب خدایم زیرا که هر که بر مذهبی بود که آن مذهب نه پیروی بود، مختلط باشد؛ و بزرگان طریقت را پیر خود خدای تعالی بود؛ پس بر مذهب خدا باشند و مخلص باشند نه مختلط. اختلاط توقف است و اخلاص ترقی، و اخلاص در طالب خود شرط است.» (عین‌القضات، ۱۳۸۶: ۲۲).

۵-۱-۲- نفی تدبیر در تعالیم عرفانی ابوسعید

ابوسعید با هرگونه تدبیر و برنامه‌ریزی مخالف بود: «از راه تدبیر برخیز و بر راه تقدیر برنشین.» (منور، ۱۳۳۲: ۲۰۹) «رَاحَهُ النَّفْسِ كُلُّهَا فِي التَّسْلِيمِ وَ بَلَاؤُهَا فِي التَّدْبِيرِ.»^{۱۸} (منور، ۱۳۳۲: ۲۹۷) «لَا يَجِدُ السَّلَامَةَ أَحَدٌ حَتَّى يَكُونَ فِي التَّدْبِيرِ كَأَهْلِ الْقُبْرِ. لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الْخَلْقَ مُضْطَرِّينَ لَا حِيلَةَ لَهُمْ.» [هیچ کس روی سلامت نبیند مگر این که در تدبیر مانند اهل قبور باشد، زیرا خداوند مردم را مضطر و بدون چاره‌ای آفرید.] (منور، ۱۳۳۲: ۳۲۳) «شیخ را سؤال کردند که یا شیخ هر چند تدبیر می‌کنیم درین معنی نمی‌رسیم. شیخ گفت: التَّدْبِيرُ تَدْمِيرٌ.^{۱۹} تدبیر کار بی‌خبران بود و هیچ راهزن عظیم‌تر از تدبیر نیست. ایشان گفته‌اند: أَطْلُبُوا اللَّهَ بِتَرْكِكُمْ التَّدْبِيرِ، فَإِنَّ التَّدْبِيرَ فِي هَذَا الطَّرِيقِ تَزْوِيرٌ.^{۲۰} ابله‌ترین خلق کسی بود که در حق دوست با دشمن تدبیر کند. این تدبیر از قلت معرفت بود.» «الْمُتَكَلِّفُ مَحْجُوبٌ بِتَدْبِيرِهِ مَقْطُوعٌ بِلَدَعْوَاهِ فِي جَمِيعِ أُمُورِهِ [مرد تکلف پیشه با تدبیر خویش همیشه با مانع مواجه می‌شود و در همه کارهای خویش با دعوی منیت مطرود.] (منور، ۱۳۳۲: ۳۲۶)

در اینجا ابوسعید از یک جهان بینی متداول و رایج صوفیانه پیروی می‌کند. ذوالنون مصری توجه به نفس و تدبیر نفس را یکی از مخفی‌ترین و قوی‌ترین حجاب‌ها توصیف کرده بود. (سلمی، ۱۹۵۳: ۱۸) حمدون قصار (متوفی ۲۷۱ هجری) در نیشابور تفویض را بجای تدبیر طلب کرده بود. (سلمی، ۱۹۵۳: ۱۲۷) سهل تستری بارها در نفی تدبیر سخن گفته بود: «در ضرورت (یعنی وابستگی به خداوند) تدبیر جایی ندارد. کسی که تدبیر را انتخاب می‌کند، از ضرورت انقیاد خارج می‌شود و کسی که ضرورت انقیاد و وابستگی به خداوند را احساس نمی‌کند، مدعی نفس خود است (برای نفس خود چیزی را می‌خواهد)» (سلمی، ۱۹۵۳: ۲۰۸) تنها تدبیری را که ابوسعید قبول داشت تدبیری بود که از طرف پیامبر امر شده بود. مردی در مجلس شیخ برپای خاست و گفت: ای شیخ پس ما را چه تدبیر است؟ شیخ گفت: «التَّدْبِيرُ فِي الْعَقْلِ تَدْمِيرٌ وَ التَّدْبِيرُ فِي الْعِشْقِ تَزْوِيرٌ.»^{۲۱} هیچ خطایی بتر از آن نبود که در حق دوست و خداوند خویش با دشمن خود تدبیر کنی. تدبیر صفت نفس

است و نفس دشمن است، اگر تدبیر خواهی کرد با زیرکی باید کرد و از اول عهد تا منقرض عالم زیرک‌تر از مصطفی صلی الله علیه و آله نبود و نخواهد بود. تدبیر با وی کن و بنگر تا چه گفته است بر آن رو و از آن چه نهی کرده است از آن دور باش». این سخنان بیان مشروح‌تری است از نظریات پیشین ابوسعید در معادل شمردن تدبیر با تدبیر. او خواسته است توضیح خود را با بیتی که غالباً و در موقعیت‌های مختلف بر زبان او جاری می‌شده، استحکام بیشتری بخشد:

گفتار دراز مختصر باید کرد وز یار بدآموز حذر باید کرد

ولی این بار با این تفسیر که: « یار بدآموز تو نفس تو است » « أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوِيَّةً؟^{۲۲} نَفْسُكَ سِجْنُكَ إِنْ خَرَجْتَ مِنْهَا وَقَعْتَ فِي رَاحَةِ الْأَبَدِ » [نفس تو زندان تست. اگر آن را ترک کنی به آسایش ابدی می‌رسی] در تکمیل این گفتار و پیروی از شریعت رسول اکرم (ص) می‌توان تعالیم ابوسعید را نیز منظور داشت که بر اساس آن «صوفی آنست که هر چه کند به پسند حق کند، تا هرچه حق کند او بیسندد.» (منور، ۱۳۳۲: ۳۰۲)

۶-۱-۲- نفی تدبیر بنده در تعالیم عرفانی عین‌القضات

نفی تدبیر بنده در تمهیدات عین‌القضات جز با بی‌وجود شدن و بی‌وجود زیستن ممکن نمی‌گردد و کسی که می‌خواهد به مرتبه و مقام بی‌وجودی برسد، چاره‌ای جز بیرون آمدن از زندان نفس ندارد: «از کفر نمی‌دانم که چه فهم می‌کنی! کفرها بسیار است زیرا که منزل‌های سالک بسیار است. کفر و ایمان هر ساعت رونده را شرط و لازم باشد، چنان که سالک خیری دارد و هنوز خود را چیزی باشد، از دست راهزن «وَلَا ضِلَّ لَهُمْ» خلاص نیابد؛ چون خلاص یافت به سدره‌المتهی رسد، او را در آن راه داده‌اند؛ اما چون از انتها و ابتدا و وجود و عدم و امر و نهی و آسمان‌ها و زمین‌ها و عرش و فرش و جمله موجودات واپس گذاشت، و از بند رسیدن و نارسیدن خود برخاست، و از توقع دیدن و نادیدن پاک شد، از همه آفت‌ها و بلاها رست. هیچ بلای سخت‌تر از وجود تو در این راه نیست، و هیچ زهری قاتل‌تر در این راه از تمنای مریدان نیست. از سر همه برآید خاست:

ما را خواهی تن به غمان اندر ده چون شیفتگان سر به جهان اندر ده
دل پر خون کن بدیدگان اندر ده وان گه ز ره دو دیده جان اندر ده
(عین القضاة، ۱۳۸۶: ۵۰-۴۹)

در مکتوبات عین القضاة نفی تدبیر با عقیده او در باب مسخر مختار بودن انسان ارتباط نزدیک و تنگاتنگی می‌یابد. در حقیقت قاضی بخلاف ابوسعید ابوالخیر برای انسان اندک اختیاری (= تدبیری) قائلست؛ متنها این اختیار یا تدبیر هم در راستای حصول و اکتساب همان سعادت یا شقاوت ازلی آدمی است که پیش از ولادتش رقم خورده است. از نظر قاضی آدمی مسخر مختارست، مسخر بودنش ناظر به مجبور بودنش و مختار بودنش ناظر به اختیار داشتنش. از این‌روست که وی آدمی را مختار مضطر می‌داند، یعنی مختاری که در عین اختیار مجبورست. وی برآنست که هر چیزی در عالم خاصیتی و اثری دارد که از آن عدول نمی‌کند، چنان که آتش می‌سوزاند، نان سیر می‌کند و آب رفع عطش می‌نماید؛ اما انسان تنها موجود عالم است که بسبب برخورداری از گوهر عقل که فوق‌غریزه و طبیعت حیوانی است، یک اثر و خاصیت معین ندارد و مسخر یک کار مشخص نیست، بل اختیار جبلی اوست، او را محل اختیار کرده‌اند و او را جز مختار بودن قدرت کاری دیگر نیست. (همان: ۵۶۱-۵۶۳)

قاضی انجام فعل یا ترک فعل را از روی اختیار و در عین حال از روی مقهوری و اضطرار آدمی می‌داند و منشا این فعل یا ترک مختارانه را از ناحیه تقدیر و قضا می‌داند: «مقصود از این همه آنست که یقین بدانی که اگر نویسم، و اگر ننویسم در هر دو مقهور و مضطر باشم؛ زیرا که چون بنویسم اگرچه به اختیار نویسم در به اختیار نوشتن مضطر باشم؛ و چون ننویسم، اگرچه به اختیار ننویسم در نانوشتن مضطر باشم. و چون مرا مختار نبستن یا نانوشتن کردند از جانب قهر تقدیر ازلی و قضاء حتم سرمدی و حکم جزم الاهی، جز مختار نوشتن یا نانوشتن نتوانم بود.» (عین القضاة، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۳۳۸) وی بر این باورست که این افعال از روی اختیار که به اضطرار از آدمی صادر می‌شود یا سبب سعادت ابدی او

هستند یا سبب شقاوت ابدی اش. آن که ازو حرکات سعادت‌مندانه سر می‌زند از ازل او را سعید آفریده‌اند و آن که ازو حرکات شقاوت‌مندانه سر می‌زند از ازل او را شقی آفریده‌اند. به اعتقاد نگارنده سطور این سعادت و شقاوت بر اساس عین ثابت و قابلیت آدمی در علم ازلی الاهی در لوح محفوظ رقم خورده فلذا این جبر نبوده و عین عدل و انصافست. (همان: ۳۳۸)

۷-۱-۲- نفی مقاومت در تعالیم عرفانی ابوسعید

ابوسعید هر نوع ایستادگی و مقاومت در برابر خداوند- تقدیر- احکام شرعی و اراده کونیه و دینیه را طبق مشرب و سنت صوفیه رد می‌کرد. امام الحرمین ابوالمعالی جوینی (۴۷۸-۴۱۹ هجری) «گفت که روزی پدرم شیخ محمد جوینی گفت که برخیز و بنزدیک ابوسعید ابوالخیر رو و هر چه شیخ گوید یاد دار تا با من بگویی. من به خدمت شیخ رفتم، سلام گفتم: شیخ مرا بپرسید و گفت: چه می‌خوانی؟ گفتم خلافتی! [علم خلاف] شیخ گفت: خلاف نباید! خلاف نباید! خلاف نباید! من بازگشتم و به خدمت پدر آمدم و گفتم که بر زفان شیخ چه رفت. پدرم گفت: بعد از این خلافتی مخوان؛ فقه و مذهب خوان.» (منور، ۱۳۳۲: ۲۴۱) هرچند این حکایت موضع ابوسعید را دقیقاً روشن می‌کند ولی از لحاظ نفوذی که در جهت تغییر مسیر تحصیلات جوینی داشته است در خور اعتقاد و اعتبار کافی نیست.

یک‌بار نیز وی به عبارتی از کلیله و دمنه اشاره کرده می‌گوید: «... و مثل این چون حشیش تر باشد که هر گاه که باد غلبه کرد خویشتن فرا باد دهد تا در زمین همی گرداندش و آخر نجات یابد، و درخت‌های قوی که گردن ندهند از بیخ بیرون کند(منور، ۱۳۸۵: ۲۴۵) و سپس اندرز می‌دهد که: «چون شیر را بینی و ازو بترسی، در زمین غلط و تواضع کن تا برهی که شیر عظیم بود اما کریم بود.» (منور، ۱۳۳۲: ۲۵۸) بنابراین در برابر سلطان مقتدری چون پروردگار هیچ نوع مقاومتی نتوان کرد. این تندباد تقدیر، که لازمست انسان خود را در برابر آن خم کند می‌تواند بهمان نسبت نیز یک رفتار نسنجیده یا نامطلوبی از طرف یک

همنوع دیگر باشد که عمداً از خود نشان می‌دهد. «شیخ گفت که بنزدیک عبدالرحمن سلمی در شدم. اول کُرت که او را دیدم مرا گفت ترا تذکره‌ای نویسم بخط خویش؟ گفتم: بنویس. بخط خویش بنوشت: سَمِعْتُ أَبَا الْقَاسِمِ جُنَيْدَ بْنَ مُحَمَّدٍ الْبَغْدَادِي يَقُولُ: التَّصَوُّفُ هُوَ الْخُلُقُ. مَنْ زَادَ عَلَيْكَ بِالْخُلُقِ زَادَ عَلَيْكَ بِالتَّصَوُّفِ وَ أَحْسَنَ مَا قِيلَ فِي تَفْسِيرِ الْخُلُقِ مَا قَالَهُ الشَّيْخُ الْإِمَامُ أَبُو سَهْلٍ الصُّعْلُوكِيُّ: الْخُلُقُ هُوَ الْإِعْرَاضِ عَنِ الْإِعْتِرَاضِ.»^{۳۳} (منور، ۱۳۳۲: ۲۷۰)

به اعتقاد ابوسعید انسان به جای این که به مبارزه برخاسته و خود را از حملات و صدمات وارده در امان دارد، لازم است که خود را تسلیم کرده و بگذارد که لگدکوبش کنند. «وقتی درویشی در پیش شیخ خانقاه می‌رفت، شیخ گفت: ای اخی چون گوی می‌باش در پیش جاروب، چون کوهی مباح در پس جاروب» (منور، ۱۳۳۲: ۲۸۷) احتمالاً منظور شیخ این نیست که بگذار جاروب حوادث از بالای سر تو بگذرد بدون این که ترا لمس کرده باشد، بلکه: بگذار هر چه خاشاک هست بر سر تو فرو ریزد زیرا که خُلق خوب در عرفان اسلامی معادل است با: رضا به داده دادن و از جبین گره گشادن.

۸-۱-۲- نفی مقاومت در تعالیم عرفانی عین القضات

عین القضات در پایان شکوی الغریب فصلی را به ایمان به خداوند و صفات او اختصاص داده است و در بخشی از این فصل به نفوذ قدرت حق و تقدیر او در عوالم وجود و ضعف موجودات در برابر او و تقدیرش اشاره کرده و می‌گوید: «همه چیز فرمانبردار عظمت او و زمین‌ها و آسمان‌ها در قبضه قدرت اوست. نگاهی، از اراده، و جهشی از مشیت او بیرون نیست. هر چه خواست، شد و هر چه نخواهد نمی‌شود. هر پدیده‌ای از کاینات، در زمانی معلوم چنان که اراده ازلی او تعلق گرفته و علم قدیم او معلوم داشته (بدون فزونی و کاستی و پیشی و پستی) به وجود می‌آید. (عین القضات، ۱۳۸۵: ۶۱-۶۰)

اما قاضی در «زبده الحقایق» به خلاف مشرب ابوسعید نه تنها برای انسان قائل به قدرت می‌شود بلکه بین قدرت انسان و قدرت خداوند رابطه‌ای لازم و ملزومی و دو سویه هم می‌یابد: «شک نیست که خداوند متعال در انسان معنائی آفرید که در اصطلاح مردم قدرت

نامیده می‌شود، و انسان با آن معنی می‌تواند، مثلاً، پس از سکوت هر وقت که بخواهد سخن بگوید. بنابراین، سبب ظاهر در وجود کلام پس از سکوت از نظر عامه مردم همان معنائی است که قدرت نام دارد. پیداست که در این حالت، سبب کلام یعنی قدرت، موجودست، و معلول آن، یعنی کلام هنوز موجود نیست. نه از آن حیث که در سبب خللی باشد بلکه به سبب نبودن شرطی که آن مشیت است. بنابراین وجود کلام از سبب خود، که اصطلاحاً بدان قدرت گوئیم، موقوف بر وجود شرطی است که آن مشیت است و محالست که مشروط به وجود آید و شرط معدوم باشد. و این امر محال مقدور نمی‌شود، زیرا، اثر قدرت فقط در مقدور ظاهر می‌گردد؛ چنان که اثر بینایی جز در مبصرات ظاهر نمی‌شود و اثر بویایی نیز جز در مشمومات، و بهمین نحو در سایر مدرکات. برای مثال ستارگانی که بواسطه حجاب ابر پنهان می‌شوند، آن گاه که چشم امکان دیدن آن‌ها را ندارد، دلیل بر آن نیست که در بینایی چشم اختلالی ایجاد شده است. همین طور اگر شیء معدوم، به حجاب عدم شرط، ناپیدا باشد، قدرت ازلی تا هنگامی که این حجاب برطرف نشود، آن را ایجاد نمی‌کند، نه این که در قدرت او نقصانی باشد بلکه از آن رو که وجود معدوم با فقدان شرط، محال است و هرگاه حجاب از روی آن بکنار رود، ممکن می‌گردد، و از ناحیه قدرت ازلی وجودش واجب می‌شود؛ چنان که وقتی حجاب ابر برطرف شد، زمین برای پذیرش نور خورشید آماده است.» (عین‌القضات، ۱۳۷۹: ۵۲)

۹-۱-۲- حکم وقت در تعالیم عرفانی ابوسعید

مفهوم وقت از دیدگاه ابوسعید همان «دم» یا «لحظه» خاصی است که باید بدون درنگ از آن استفاده کرد، زیرا این لحظه موجب اتصال به الله است و یا این که اثبات شایستگی آن را طلب می‌کند. وقت برای ابوسعید عبارت بود از اوقاتی که حالات متضادی را با خود می‌آورد و انسان می‌باید خود را با آن‌ها انطباق دهد و آن «دم» بخصوص و یا وقت صحیحی است که باید در انتظار فرارسیدن آن بود و بهره‌کاملی از آن گرفت. واسطی می‌گوید: «الْوَقْتُ أَقْلٌ مِنْ سَاعَةٍ فَمَا أَصَابَكَ مِنْ نِعْمَةٍ أَوْ شِدَّةٍ - قَبْلَ ذَلِكَ الْوَقْتُ فَأَنْتَ عَنْهُ

خَالَ إِنَّمَا يَنَالِكَ فِيهِ مَا فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ وَ مَا كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَا تَدْرِي أَيَّصِلُ إِلَيْكَ أَمْ لَا.» (سلمی، ۱۹۵۳: ۳۰۵) همچنین در این باره گفته است: «اختیار آن چه در ازل رفتست ترا بهتر از معارضه وقت» (قشیری، ۱۳۸۶: باب دعا) ابوسعید جمله دوم کلام واسطی^{۲۴} را «اِخْتِيَارُ مَا جَرَى لَكَ فِي الْأَزْلِ خَيْرٌ مِنْ مُعَارَضَةِ الْوَقْتِ - الْخَيْرُ أَجْمَعُ فِيمَا اخْتَارَ خَالِقُنَا وَ اِخْتِيَارُ سِوَاهُ الشَّرُّ وَالشُّؤْمُ»^{۲۵} نقل می‌کند سعی می‌کند که اوقات خود را به معنی و جدهای متداول در سماع استدلال و تفهیم کند و با کمی استهزاء این معنی وقت را در جذب سماع بگنجانند. (منور، ۱۳۳۲: ۲۷۷-۲۷۶) «روزی شیخ در سماع در حالتی بود و نعره‌ها می‌زد و رقص می‌کرد در حلقه جمع. چون بنشست و ساکن گشت گفت: هفتصد پیر در ماهیت تصوف سخن گفته‌اند. تمام‌ترین و بهترین قول‌ها اینست که: اِسْتِعْمَالُ الْوَقْتِ بِمَا هُوَ أَوْلَى بِهِ»^{۲۶} (همان: ۳۱۲).

«چون شیخ را حالت به درجه ای رسید که مشهورست، بر در مشهد مقدس [که بعداً قبر شیخ در آن قرار گرفت] نشسته بود. مردی از مریدان شیخ سر خربزه شیرین به کارد می‌برگرفت و در شکر سوده می‌گردانید تا شیخ می‌خورد. یکی از منکران این حدیث بدان جا بگذشت گفت: این که این ساعت می‌خوری چه طعم دارد و آن چه هفت سال در بیابان می‌خورده ای چه طعم داشت؟ و کدام خوشتر است؟ شیخ گفت: هر دو طعم وقت دارد، که اگر وقت را صفت بسط بود، آن سر گز و خار خوشتر از این باشد و اگر صورت قبض باشد که الله يَقْبِضُ وَ يَبْسِطُ، آن چه مطلوبست در حجاب این شکر ناخوش تر از آن خار بود.» (همان: ۴۱-۴۰) منظور وی این بود که حالت حاکم بر وقتست که طعم هر چیزی را تعیین می‌کند. ابوسعید بارها صبر و انتظار را توصیه کرده است: «تَأَنَّ تَنْلُ، فَإِنَّ هَذَا رَبُّ لَيْسَ الْعَجَلَةَ مِنْ شَأْنِهِ» [شتاب نکن تا به آن چه می‌خواهی برسی. زیرا که شتاب در شأن خداوند نیست.] (همان: ۳۲۲) و توضیح می‌دهد که: «خلق از آن در رنجند که کارها پیش از وقت می‌طلبند.» (همان: ۳۰۱) شاید توجه و اندیشه ابوسعید معطوف بر همین قاعده بود که «اوقات» تعیین کننده را حاکم بر حالات و رفتار خود کند، هر چند که وی توصیف

معروفی را که از وقت شده بود این‌طور تغییر داد: « وقت تو این نفس تست در میان دو نفس، یکی گذشته و یکی ناآمده.» (همان: ۳۲۱)

به نظر می‌رسد که وقت برای ابوسعید در وهله اول سرآغازی است که در آن این حدیث یا آن حدیث، این حالت و یا آن حالت، این احساس و یا آن احساس غالب و یا لازم می‌شود، در انطباق با توضیحات قشیری از تعالیم ابوعلی دقاق: «وقت آن است که تو آن جایی؛ اگر به دنیایی وقت تو دنیاست و اگر به عقبی یی وقت تو عقبی است و اگر شادی است، وقت تو شادی است و اگر به اندوهی، وقت تو اندوه است. مراد آنست که وقت آن بود که بر مردم غالب بود و نیز به وقت آن خواهند که مردم اندرو بود از روزگار.» (قشیری، ۱۳۸۶: باب الفاظ: وقت) ابوسعید تبعیت از «حکم الوقت» را یکی از ارکان عمده تعالیم خود خوانده است. « شیخ ما گفت روزی بر منبر: *إِنْ سَأَلْتُمْ سَائِلٌ بَعْدِي مَاذَا كَانَ أَصْلُ شَيْخِكُمْ؟ فَقُولُوا أَرْبَعَةَ أَصْوَلٍ: حُكْمِ الْوَقْتِ وَ إِشَارَةِ السِّرِّ وَ فَتُوحِ الْعَيْبِ وَ سُلْطَانِ الْحَقِّ*» [اگر سؤال کننده ای پس از مرگ من از شما پرسید که اصل شیخ شما چه بود؟ به او بگویید: چهار اصل بود: حکم وقت، اشارت سر، گشایش غیب و استیلا و غلبه حق [بربنده] (منور، ۱۳۳۲: ۳۰۱؛ همو، ۱۸۹۹: ۳۷۹)

۱۰-۱-۲- حکم وقت در تعالیم عرفانی عین‌القضات

عین‌القضات در مکتوباتش خویش را صوفی ابن‌الوقت می‌خواند و روی همین اصل دعاوی مندرج در «زبده الحقایق» را که چندین سال پیش از نگارش برخی از نامه‌هایش، نگاشته، به دیده ترهات صوفیانه می‌نگرد. با آن که کسانی چون بیهقی این اثر قاضی را «علق مطلبه صاحب‌دلان» دانسته‌اند اما خود نویسنده چند سال پیش از تألیف، نسبت آن را به حالات و تفکرات سال‌های آخر عمرش استوار نیافته و نوشته است:

«اگر در زبده الحقایق دعوی کرده‌ام آن از ده سال باز ساخته‌ام، یا در آن دعاوی عریضِ طویل کاذب بوده‌ام و بی‌خبر از آنچه گفته‌ام، یا مرا در آن روزگار حالتی بوده است که اکنون مانده نیست. پس آن در وقت خود باضافت آن روزگار درست بوده است و این

(یعنی مطالب مندرج در نامه مورد نظرش) باضافت با حال حاضر است و الصّوفی این وقتیه. در هر نفسی آن گوید و آن پوید، که باشد. «عین القضاة، ۱۳۸۷، ج ۲: ۳۵۷) این قضاوت قاضی درباره زبده البته قضاوتی است عالمانه، و به اعتبار تاریخ نقد در زبان و فرهنگ فارسی در خور غور و بررسی، که نظایر آن حتی در روزگار ما هم کم دیده می شود، با این همه نقد قاضی بر زبده البته نقد محتوا بوده است، نقدی که می تواند تطوّر و تحوّل تفکر نویسندگان را در فاصله حدود ده سال نشان دهد، فاصله میان سال های ۵۱۶-۵۱۵ هجری قمری که نویسنده ۲۴ سال داشته است، تا سال های ۵۲۵-۵۲۴ هجری.

۳- نتیجه گیری

عرفان ایرانی در دوره اسلامی در مبانی عملی از قرآن کریم و اقوال ائمه و در مبانی نظری از تعالیم مانوی (ثنویت فلسفی - جدا شدن روح از کالبد (عروج و اتصال صوفیه) - انسان ایزدی (حقیقت محمدیه) و ...) تأثیر پذیرفته است. عین القضاة همدانی هم که از بزرگ ترین صوفیان مکتب عرفانی خراسان است، از این قاعده کلی که ذکر کردیم مستثنی نیست، اما تفکر عرفانی عین القضاة تنها منعکس کننده تعالیم زرتشت و مانی و تعالیم وحی و اقوال ائمه نیست بلکه دامنه آن تا تصوف پیش از خودش و استادان سلوک علمی و عملیش هم امتداد می یابد. آراء وی با آراء مشایخ خراسان (ابوسعید ابوالخیر و احمد غزالی و محمد غزالی) و مشایخ فارس (منحصراً حلاج بیضاوی) و مشایخ همدان (برکه و باباطاهر) وجه اشتراکاتی دارد که می توان بر بعضی از این اشتراک ها نام اقتباس نهاد. بطور مثال عرفان عین القضاة در زمینه های نفی تدبیر و مقاومت و تکبر و خودبینی و حکم وقت با عرفان ابوسعید ابوالخیر قرابت هایی دارد اما قاضی در عین اشتراک با ابوسعید با نگرش خاص خود این مسائل را مطرح کرده است.

پی نوشت

۱- ابلیس کبر ورزید پس هیچ چیزش [=عبادتش] او را سودی نبخشید.

۲- معنی سخن پیامبر: منم منم، اما من، منم نمی زنم و من نمی گویم.

- ۳- بگو این راهیست که من بسوی خدا دعوت می‌کنم. من برخوردار از بصیرتم.
- ۴- هر کس به طاغوت کفر ورزد و به خدا ایمان آورد.
- ۵- طاغوت هر کسی نفس اوست.
- ۶- شرّ چیست و شرّ الشرّ (=منشأ همه ی بدی ها) چیست؟
- ۷- شرّ تویی و منشأ همه شرها تویی.
- ۸- فرهنگ جغرافیای ایران، ج ۹، ص ۲۵۹، یک دهکده کوهستانی را به نام طُرُق در کاشمر نشان می‌دهد و دیگری را در جنوب مشهد که کوهستانی نیست.
- ۹- مخلوق به مخلوق نمی‌رسد مگر با رفتن به سوی او و مخلوق به خالق نمی‌رسد مگر با صبر کردن بر [فرمان و دستور] او و صبر بر حق تعالی به کشتن نفس و هوس ممکن می‌گردد.
- ۱۰- نمازگزار با پروردگارش مناجات می‌کند.
- ۱۱- خداوند ابا دارد که برای انسان نفس پرست راهی بسوی خودش باز کند.
- ۱۲- معنی آیه: آیا ندیدی آن کس که هوی و هوس خود را به عنوان اله برگزید.
- ۱۳- انسان پرهیزگار خویشتن دار است.
- ۱۴- نفست را رها کن و بالا بیا.
- ۱۵- و اگر آنان قصد سفر جهاد را داشتند، وسیله ای برای آن کار فراهم می‌ساختند. (توبه/ ۴۶)
- ۱۶- شاید منظور اینست که: اگر بخواهد عمل کند و اگر بخواهد عمل نمی‌کند.
- ۱۷- مفهوم مورد بحث «حُرّ مملکت» است، مفهوم متضاد و معکوس آن «عبدُ مملکت» که در لغت‌نامه‌های عربی درج شده است (فرایتاگ، ذیل لغت «ملک»: عبدُ مملکت) برده جدید (والدین او در زمان تولد بچه هنوز آزاد بودند).
- ۱۸- آسایش نفس همه اش در تسلیم [خلاصه می‌شود] و بالای نفس در چاره‌جویی و چاره‌گری [بنده].

- ۱۹- چاره اندیشی سبب سرنگونی است.
- ۲۰- خداوند را با رها کردن تدبیر و چاره جویی طلب کنید، زیرا تدبیر در سلوک الهی
الله تزویر و ریاکاری است.
- ۲۱- چاره اندیشی در عقل سبب سرنگونی و چاره اندیشی در عشق فریب و نیرنگ
است.
- ۲۲- معنی آیه: آیا ندیدی آن کس که هوی و هوس خود را به عنوان اله برگزید.
- ۲۳- از ابوالقاسم جنید بن محمد بغدادی شنیدم که گفت: تصوّف خُلق خوب است و
هر که به خُلق از تو بیشتر به تصوّف از تو بالاتر و نیک‌ترین سخن در تفسیر خُلق
از امام ابوسهل صعلوکی (متوفی ۳۶۹ هجری) است که گفته است: خُلق خوب
روی گرداندن و منصرف شدن از گلایه و شکایت است.
- ۲۴- محمد بن منور، عبارت عربی واسطی را در اسرارالتوحید بنقل از ابوسعید ابوالخیر
آورده ولی به نام واسطی اشاره ای نکرده است.
- ۲۵- اختیار آن چه در ازل رفتست ترا بهتر از معارضه وقت، خیر در آن چه که خداوند
اختیار و اراده می‌کند جمع شده و اختیار ماسوی الله شر و نحس است.
- ۲۶- بکار بردن و استفاده از وقت در آن چه که شایسته و سزاوارست.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- انصاری هروی، ابواسماعیل عبدالله (۱۳۴۱)، طبقات الصوفیه، نسخه بدل و تصحیح، عبدالحیّ حبیبی قندهاری، کابل: بی‌نا.
- برتلس، ادوارد یوگنی ویچ (۱۳۵۶/۲۵۳۶) تصوف و ادبیات تصوف. مترجم، سیروس ایزدی، چاپ اول، تهران: امیر کبیر.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰) نفحات الانس، تصحیح و تعلیق محمود عابدی، تهران: اطلاعات.
- بهبودیان، شیرین و پالیزیان، طاهره (۱۳۸۷) «جایگاه ادبیات تطبیقی در زبان و ادبیات فارسی». مجله علمی ادبیات تطبیقی دانشگاه آزاد اسلامی واحد جیرفت. دوره دوم، سال دهم. شماره ۵. صص ۶۲-۴۹.
- حالات و سخنان شیخ ابوسعید ابوالخیر میهنی (۱۳۴۱/۱۹۴۳) متن بازمانده از قرن ششم هجری از یکی از احفاد شیخ، به کوشش ایرج افشار، تهران: بی‌نا.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۵۶) از چیزهای دیگر، مجموعه نقد، یادداشت، بررسی و نمایش واره، تهران: جاویدان.
- ساری اصلانی، شهرام (۱۳۹۵) «معرفت النفس از منظر عین‌القضات همدانی» مجله عرفانیات در ادب فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد همدان. دوره بیست و نهم. سال هشتم، شماره چهاردهم. صص ۲۱۴-۱۸۹.
- سبکی، تاج‌الدین عبدالوهاب (بی‌تا) طبقات الشافعیه الکبری، بیروت: بی‌نا.
- سلمی، ابو عبدالرحمن (۱۹۵۳) طبقات الصوفیه، تحقیق نورالدین شریبه، قاهره، بی‌نا.
- _____، _____ (۱۹۶۰) طبقات الصوفیه، متن عربی پیشگفتار و فهرست از یوهانس پدرسن، لیدن.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۹۳۹) «عوارف المعارف»، قاهره: بی‌نا.

- ۷۰ _____ عرفانیات در ادب فارسی / سال دوازدهم، شماره ۴۸، پاییز ۱۴۰۰
- عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد (۱۳۸۷) نامه ها، به اهتمام علی نقی منزوی و عقیف عسیران، ۳ج، تهران: اساطیر
 - _____، _____ (۱۳۸۶) تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، تهران: منوچهری.
 - _____، _____ (۱۳۷۹) زبده الحقایق، تصحیح عقیف عسیران، ترجمه مهدی تدین، ویراسته رضا پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
 - _____، _____ (۱۳۸۵) دفاعیات و گزیده حقایق، ترجمه دو رساله شکوی الغریب و زبده الحقایق، ترجمه و تحشیه قاسم انصاری) تهران: منوچهری.
 - قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۶۱) رساله قشیری، ترجمه فارسی با تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: مرکز علمی و فرهنگی.
 - کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۲۳) مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح و تعلیق و مقدمه جلال الدین همایی، تهران: هما.
 - کیانی، محسن (۱۳۶۹) تاریخ خانقاه، تهران: طهوری.
 - گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۶۳) مولانا جلال الدین، زندگی، فلسفه، آثار و گزیده ای از آنها، ترجمه و توضیحات، توفیق سبحانی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
 - منور، محمد (۱۳۳۲) اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، به اهتمام ذبیح الله صفا، تهران: بی نا.
 - _____، _____ (۱۳۸۵) اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، مقدمه و تصحیح و تعلیقات، محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
 - _____، _____ (۱۸۹۹) اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، به اهتمام والتین ژوکوفسکی، پترزبورگ، تهران: فروغی.

References

- The Holy Quran
- Al-Sehrawardi, Shahabuddin, (1939), "Awarif al-Maarif", Cairo.

- Ain al-Qadat Hamdani, Abdullah bin Mohammad, (1387), "Letters", by Alinqi Manzavi - Afif Asiran, 3 volumes, Tehran: Asatir
- Ain al-Qozat Hamedani, Abdullah bin Mohammad, (2006), "Tamhidat", edited by Afif Asiran, Tehran: Manochehri Publications.
- Ain al-Qadat Hamdani, Abdullah bin Muhammad (1379), "Zubdeh al-Haqayq" (Arabic text), corrected by Afif Asiran, translated by Mehdi Tadin, edited by Rezapour Javadi, Tehran: Academic Publishing Center.
- Ain al-Qadat Hamdani, Abdullah bin Mohammad, (2005), "Defenses and a selection of facts" (translation of the two treatises Shakwi al-Gharayb and Zubadah al-Haqayq, translated and edited by Qasim Ansari) Tehran: Manouchehri Publications.
- Behbodan, Shirin, Palizban, Tahera, (2007), "The Place of Comparative Literature in Persian Language and Literature", Scientific Quarterly of Comparative Literature of Islamic Azad University, Jiroft Branch, Volume 2, Number 5 - Serial Number 5 June 2018, Pages 49-62
- Bertels, Yevgeni Eduardevich, (1356/2536), "Sufism and Sufism Literature", translated by Siros Yazidi, Tehran, first edition, Amir Kabir Publications.
- Bina, (1943/1341), "States and words of Sheikh Abu Saeed Abu Al-Khair Mihni", a surviving text from the 6th century AH by one of the Sheikh's descendants, Bekush Iraj Afshar, Tehran.
- Jami, Abdurrahman, (1370), "Nafhat Elans", corrected and revised by Mahmoud Abedi, Tehran: Information Publications..
- Saboki, Taj al-Din Abd al-Wahhab, (B.T.A.), "Taqbat al-Shafiyyah al-Kabri", Beirut.
- Sari Aslani, Shahram, (2015) "Knowledge of the soul from the perspective of Ain al-Qadat Hamdani", scientific research journal of Mysticism, Islamic Azad University, Hamadan branch
- Salmi, Abu Abd al-Rahman, (1953) "Classes of Sufiyyah" Research by Noor al-Din Sharibeh, Cairo.
-,, (1960), "Classes of Sufism", Arabic text with preface and index by Johannes Pedersen , Leiden.

- Qosheiri, Abdul Karim bin Hawazen, (1361), "The Treatise of Qashiriyyah", Persian translation with corrections by Badi al-Zaman Forozanfar Tehran Center for Scientific and Cultural Publication
- Kashani, Ezzeddin Mahmoud, (1323), "Musbah al-Hadaye and Miftah al-Kifayeh", correction and suspension and introduction by Jalaluddin Homaei, Tehran: Homa Publishing.
- Kiani, Mohsen, (1369), "History of Khanqah", Tehran: Tahuri Library.
- Golpinarli, Abdul Baqi, 1363, "Maulana Jalaluddin", life, philosophy, works and a selection of them, translation and explanations by Tawfiq H. Sobhani, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.
- Monavar, Muhammad, (1332), "Secrets of Tawheed in the Authorities of Sheikh Abi Said", by Zabihullah Safa, Tehran.
-, (1385) Asrar al-Tawheed, corrections and annotations of Dr. Mohammad Reza Shafiei Kodkani, Tehran: Aaghah Publications.
-, (1899), "Secrets of Al-Tawheed in the Authorities of Al-Sheikh Abi Sa'id", edited by Valentin Zhukovsky, Petersburg.
- Nafisi, Saeed, (B.T.A.), "The Source of Sufism in Iran", Tehran: Foroughi Bookstore.
- Heravi Ansari, Abu Ismail Abdullah, (1341), "Taqabat al-Sufiyyah", revised version and correction by Abdul Hayy Habibi Kandahari, Kabul.
- Zarin Koob, Abdul Hossein, (1356), "From other things", a collection of reviews, notes, reviews and dramas, Tehran: Javidan Publications.