

پیدایش تصوف و عرفان در اسلام

محمد سلیم آزاد

تعریف تصوف و عرفان از بزرگ‌ترین دلایل حقانیت دین «اسلام» علاوه بر جامعیت آن، عنایت در خور توجه آن، به دو بعد مادی و معنوی انسان و جهان است، برجستگی و کمال هر کدام از این دو بعد مهم در آیین اسلام به گونه‌ای است که اگر تازه‌واردی فقط مجموعه‌ای از مسائل و تعالیم ظاهری و مادی اسلامی را پیش رو داشته باشد در وهله اول در نتیجه‌گیری این که اسلام واقعاً به مسائل و حقایق معنوی و روحی عنایت و توجه دارد یا نه، دچار مشکل می‌شود و اگر فقط نمونه‌های تعالیم مربوط به باطن و معنویت را بررسی نماید، آن را یکپارچه معنویت و عشق و عرفان می‌یابد که گویی مادیت سهمی در آن نمی‌تواند داشته باشد که البته فی الواقع این آیین جامع، در اهمیت دادن به سزای هر دو جنبه، و ایجاد تعادل و ارتباط میان آنها، موفق‌ترین ادیان آسمانی در طول قرون و اعصار است.

مسائل مربوط به ظاهر و ابعاد مادی در این دین، تبلور یافته در «فقه اسلامی» و «سیاست اسلامی» و مظهر روحانیت و معنویت آن، در جنبه‌های عملی، «زهد» و «تزکیه» و در جنبه‌های روحانی و عرفانی، «احسان» است که بعدها همه این شاخه‌ها در «تصوف» به هم پیوستند و در این قالب، بزرگ‌ترین معرف معنویت، عرفان و فلسفه اسلامی، به جهان شدند. در این نوشتار سعی بر این است که پدیده «تصوف»، به عنوان منظم‌ترین و معروف‌ترین نحله معنوی اسلام، معرفی شود. این کار را با بیان تعریف، وجه تسمیه «تصوف»، بیان فرق «عارف» با سایر مردم مقایسه آن با دیگر مکاتب فکری اسلامی آغاز می‌کنیم. نخست، می‌پردازیم به بیان چگونگی مبدل شدن «زهد» به «تصوف».

از زهد تا تصوف

استاد «ابوالقاسم عبدالکریم بن هواز قشیری» مراحل آغازین تکوین و پیدایش «تصوف» را بدین ترتیب نوشته است: بدانید خدایتان رحمت کند! که مسلمین پس از رسول الله «جز با امتیاز مصاحبت رسول الله» به اسمی دیگر متمایز نشدند؛ چه فضیلتی بالاتر از آن متصور نبود. از این وجه به آنان «صحابه» می‌گفتند. چون مسلمانان عصر دوم به آنان پیوستند، از میان آنان کسانی که با صحابه مصاحبت داشتند،

به نام «تابعین» مشهور شدند و آنان این تحمید را برای خویش پرافتخارترین نشان می‌دانستند. سپس کسانی که بعد از آنان آمدند «اتباع تابعین» نامیده شدند پس از آن، اختلاف میان مردم زیاد شد و مراتب از هم فاصله گرفتند و در این زمان آنان که به امر دین عنایت شدید نشان می‌دادند، به نام «زهّاد و عبّاد» از سایرین ممتاز شدند از آن گاه به بعد بدعتها سر بر کشید، تبلیغات بین فرقه‌ها آغاز گردید و هر فرقه مدّعی شد که زاهدان و عابدان در میان آنها هستند. در این بحبوحه خواص اهل سنت؛ کسانی که همواره انفاس خویش را با خداوند متصل و قلوبشان را از غفلت پاس می‌داشتند، به اسم «تصوف» مخصوص و منفرد شدند. (۱)

«ابن خلدون» نیز به نوبه خود در مقدمه خویش نوشته است: این علم (علم تصوف) از آن نوع علوم شرعیه است که بعداً در ملت اسلامی پدید آمد اصل این پدیده چنین است که روش این قوم (صوفیه) نزد سلف و بزرگان امت از صحابه و تابعین و بعدیها همیشه طریقه حق و هدایت به شمار می‌رفت و اصل آن همانا عکوف بر عبادت و گسستن از همه چیز و پیوستن به الله و اعراض از مظاهر فریبنده و زینت دنیا و زهد ورزیدن در چیزهایی که اغلب مردم به آن مشغول و راغب اند مانند لذت جویی و مال و جاه و نیز دوری از خلق و خلوت گزینی برای عبادت است و این در میان صحابه و سلف عام بود. اما در قرن دوم و دورانهای پس از آن، زمانی که روی آوری به دنیا از حدّ فراتر رفت و مردم بی پروا به مخالفت با دنیا پرداختند، آنان که به عبادت روی آورده بودند، به اسم «صوفیه» و «متصوفه» مخصوص و معروف شدند. (۲)

در پرتو این سخن، این دو مطلب به وضوح برای ما نمایان می‌شود: اولاً «تصوف» یک فرقه یا انشعاب مذهبی مستقلى نیست که برای خود اصول عقیدتی یا فروع عملی مخصوصی داشته باشد و نه این که در ریشه، بدعتی مخالف با موازین شرع اسلامی باشد، بلکه همان «زهد» و به تعبیر دقیق‌تر:

است؛ زیرا تصوف بسی فراتر از از لفظ و لقب نام حقیقت است. (۶)

سخنانی از این قبیل هر چند نمایانگر واقعی ترین تصویر و موقعیت «تصوف» می باشند، اما ما را از پرداختن وجه تسمیه «صوفی» و ترجیح یکی از آنها، نه بی نیاز می سازد و نه مانع می شود. درباره اشتقاق کلمه «صوفی» و این که چرا افراد این گروه به این نام موسوم شده اند، از قدیم تا کنون وجوه گوناگونی ثبت کتابها شده است. از مهمترین آنها، چند وجه به قرار زیر است:

۱- منسوب به «صوفه» لقب مردی در زمان جاهلیت به نام «غوث بن مره» بود که مادرش او را از کودکی برای خدمت خدا در بیت الحرام معتکف ساخته بود. به اولاد او که عهده دار خدمات کعبه بودند، «بنی صوفه» می گفتند بعدها در اسلام زهادی هم که مانند «صوفه» از تعلقات دنیوی بریده و به خدا می پیوستند «صوفی» نامیده شدند.

۲- مأخوذ از «صفا» به دلیل این که صوفیان با مجاهده و عبادت و ریاضتهای مدام به صفای باطنی دست پیدا می کنند و یا به این خاطر که معامله آنان با خدا صاف است.

۳- منسوب به «صقه» نام سرپناهی برای فقرای صحابه y در جوار مسجد نبوی بود و صوفیه به دلیل مشابهت با آنان در فقر و ترجیح آخرت بر دنیا، به «صقه» منسوب شده اند.

۴- مشتق از «صف»؛ چون صوفیه با داشتن معرفت و حضور قلبی و تقرب الی الله از سایر بندگان پیشی گرفته و در صف اول قرار دارند.

۵- «ابوریحان بیرونی» گفته است: «صوفی» در اصل «صوفی sophi» بوده است که کلمه یونانی و به معنای حکمت و دانش است.

۶- منسوب به «صوف» به معنای پشم؛ چون صوفیه در اوایل بیشتر، لباس پشمی (پشمینه) به تن می کردند. از میان وجوه فوق و نیز سایر توجیه هایی که در این زمینه انجام گرفته، به استثنای وجه اخیر، هیچ کدام به عنوان وجه صحیح تسمیه «صوفی» مورد قبول نیستند. چون اولاً، آشکارا مخالف با مقتضای قوانین لغوی عرب و متضاد با قیاس لفظی هستند، چنان که «قشیری» در «الرساله» و «ابن جوزی» در «تلبیس ابلیس» و بسیاری دیگر از محققین تصوف متعرض بسیاری از این موارد ضعف و اشتباه شده اند. (۷)

شکلی دیگر و سازمان یافته تر از زهد مسلمان اولیه ای مانند صحابه و تابعین است. ثانیاً؛ واژه «تصوف و صوفی» برای اولین بار در قرن دوم هجری شایع شده است؛ چنان که «ابن خلدون» بدان اشاره کرده است «قشیری» نیز گفته است: و این اسم، قبل از سال ۲۰۰ هجری برای بزرگان این طایفه مشهور شد. (۳)

از «حسن بصری» (م ۱۱۰ هـ) نقل شده است که گفت: «در حین طواف کعبه، صوفی دیدم، چند درهم به او دادم، اما او قبول نکرد و گفت: چهار دنانق (کمتر از یک درهم) نزد من هست و همین برای من کافی است.» این روایت، زمان کاربرد کلمه «صوفی» را تا اوایل قرن دوم و یا حتی اواخر قرن اول، به عقب می برد. هر چه باشد، واژه «صوفی» در نیمه نخست قرن دوم کاملاً رواج داشته است و اولین کسی هم که به نام «صوفی» شهرت یافت، «ابوهاشم کوفی» (م ۱۶۰ یا ۱۶۲ هـ) استاد «سفیان ثوری» (م ۱۶۱ هـ) بود.

واژه «صوفیه» (جمع صوفی) نیز اولین بار بر گروه کوچکی از اهل تصوف در کوفه به کار رفته است. در آن دوران، اسم «صوفی» فقط بر کسانی که در کوفه بوده اند، اطلاق می شد ولی پس از گذشت پنجاه سال، بر همه صوفیان عراق (در مقابل ملامتیه خراسان) اطلاق شده است و دو قرن بعد، این اسم بر همه صوفیان مسلمان اطلاق گردیده است. (۴) و اما کلمه «عارف» به معنی مصطلح «عارف بالله» (کسی که به ذات و صفات اسمای الهی شناخت دارد) ظاهراً از قرن سوم به بعد بالاخص در محافل صوفیه بر سرزبانها افتاده است.

وجه تسمیه صوفی

یافتن وجه تسمیه ای دقیق، همواره از مشکلات بزرگ در مباحث مربوط به «تصوف» بوده است. بعضی ها اصلاً از قبول وجه تسمیه ای خاص برای «صوفی» خودداری ورزیده اند. مثلاً استاد «قشیری» این کلمه را یک لقب صرف دانسته و این را ظاهرترین توجیه گفته است او همچنین خاطر نشان ساخته که: این طایفه مشهورتر از آن است که برای معرفی و تعیین آنها نیاز به مقایسه لفظی و جستجوی ماده اشتقاق باشد. (۵)

مولانا «محمد حنیف ندوی» نیز چنین ابراز عقیده می کند: به نظر ما این بحث اشتقاق و انتساب کاملاً بی نتیجه

ثانیاً، از نظر تاریخی و حقیقت امر نیز مشکلاتی بر آنها وارد است و لیکن این که بپذیریم «صوفی» منسوب به پشمینه تنش - صوف - می باشد، کاملاً معقول و مبتنی بر شواهد تاریخی و مقبولیت های مذهبی و روحیه تصوف و نیز کاملاً منطبق بر مقتضای قیاس لغوی است. سهروردی در «عوارف المعارف» گفته است: اشتقاق تصوف از صوف از هر اشتقاق دیگر مناسب تر است، چه می گویند: «تصوف» یعنی پشمینه پوشید، همچنان که می گویند: «تقمص» یعنی جامه بر تن کرد. پس صوفیان را به لباس ظاهرشان منسوب کرده اند که از هر نسبتی روشن تر است. (۸)

«ابن خلدون» نیز در جواب انتقاد «قشیری» بر این توجیه مبنی بر عدم اختصاص صوفیه به لباس صوف گفته است. می گویم اگر بحث از اشتقاق باشد، این قول که «صوفی» از صوف مشتق شده است، ظاهرترین است و آنان اغلب به پوشیدن صوف مخصوص هستند؛ زیرا آنان بنابر مخالفتی که با عموم مردم در پوشیدن لباسهای فاخر دارند، خودشان به پوشیدن لباسهای پشمی روی آورده اند. (۹)

به هر حال، اشتقاق «صوفی» از «صوف»، مسلم و بی غبارتر از همه است و این نظر اکثر محققین قدیم و جدید مسلمان و مستشرقین اروپایی و نیز مورد قبول اغلب صوفیه می باشد. همان طور که می دانیم پشمینه پوشی در میان پیروان ادیان الهی از جمله اسلام، سابقه ای محکم دارد و پوشیدن این نوع لباس بسیاری از صحابه و تابعین و ائمه ثابت است، که این خود توجیه اخیر را در تسمیه «صوفی»، فوق العاده قوت می بخشد اگر روشن می شد که «ابوهاشم کوفی صوفی» اولین فردی که به «صوفی» مشهور شد صوف بر تن می کرد، باز به طریقی روشن تر این مطلب به اثبات می رسید.

هدف از پشمینه پوشی

هدف تصوف در کوتاه ترین سخن: تزکیه نفس برای پرورش روح و نزدیکی با خداست. از این وجه «صوفی» عمده فعالیت های فردی اش را صرف تزکیه نفس می کرد که ساده ترین راه آن مخالفت با سر نفس و سرکوب او با انحاء مختلف بود، از آن انحاء یکی مخالفت او در پوشیدن لباسهای گرانبها و لطیف بود. بنابراین پشمینه پوشی در آن زمان نشانه ظاهری مخالفت با نقش و شیطان و دست شستن از امتعه فانی دنیا بود. «صوفی» با پوشیدن «صوف» عملاً ثابت می کرد که از راحت طلبیها و دشمنی ها و آثارگی نفس به تنگ آمده و در صدد است تا با مجاهده و مخالفت با تمنیات

او، روح لطیفش را از چنگال او رهایی داده و تا بساط قرب الهی که نشیمنگاه اصلی به او است به پرواز در آورد. پس «تصوف» (پشمینه پوشی) صرفاً نمودی ظاهری بود از آغاز نبردی بی امان و همیشگی با نفس امّاره بالسوء، راحت طلب، پست همت، و گر نه همان طور که اشاره رفت، «تصوف» به معنای مصطلح خویش، بسی فراتر از پشمینه پوشی محض، راه و روشی عارفانه و اسم طرز تفکری عالی است که خود زاده اندیشه های عمیق و لطیف عرفانی مبتنی بر کشف شهود و حضور باطنی می باشد. از این وجه برای سالک (رونده) این راه ضروری نبود و نیست که حتماً باید «صوف» بپوشد. چون، شرع اسلامی طریقه های دیگری نیز برای جهاد با نفس، تجویز کرده است. به همین دلیل بسیاری از مشایخ بزرگ صوفیه با آن که «صوفی» گفته می شدند، صوف نمی پوشیدند. «ابو نصر سراج» (متوفای ۳۷۸ هـ.ق.) در «اللمع» کهن ترین متن تصوف به صراحت نوشته است: «لباس صوفیان پارسا تابع شرایط زمانی بود... پارسای راستین چیزی را می پوشید که شایسته اش بود... خود را به زحمت نمی انداخت و چیز خاصی بر نمی گزید» (۱۰)

پس بنابراین پشمینه پوشی فقط وجه تسمیه ای است برای تصوف که مشعر به نوع لباس اغلب صوفیان اولیه می باشد و بعداً بر همه کسانی که مسلک متصوفه را بر می گزیدند، اطلاق شد. پشمینه پوشی به خودی خود نه گویای حقیقتی است که «تصوف» اصطلاحی «علم تصوف» حامل آن است و نه این که بر همه صوفیان صدق می کند.

تعریف تصوف و عرفان

تصوف به عنوان یک حقیقت جامع معنوی، فاقد تعریفی است که بتوان آن را از هر جهت کامل و جامع گفت و این ناشی از ذوقی بودن تجربه عرفان است. از یک سو وسعت و عمق بی انتهای حقیقت تصوف، از سوی دیگر است. بدین علت، در تعریف آن سخنان فراوانی گفته شده و گفته می شود، همه این تعاریف بیشتر جنبه بلاغی و ادبی دارد و نشأت گرفته از سلیقه های متنوع و برداشت های لطیف و متفاوت مشایخ، از حقیقت تصوف است. ما برای نمونه فقط به ذکر چند تعریف مشهور اکتفا می کنیم:

جنید فرمود: تصوف نبردی است که در آن صلح وجود ندارد؛ معروف کرخی فرمود: تصوف عبارت است از: چنگ زدن به حقایق و ناامیدی از خیر آن چه در دست خلائق است؛

مزمین فرمود: تصوّف، فرمان برداری کامل از خدا است. (۱۱)

ابوالحسن نوری فرمود: تصوّف، ترک گفتن تمام خطوط نفسانی است. (۱۲)

گفته شده است: تصوّف تخلّق به اخلاق الهی است. و گفته شده: تصوّف رعایت همه آداب شرعی است؛ هم در ظاهر و هم در باطن. و گفته شده: تصوّف، تصفیه قلب است. (۱۳)

چنان که ظاهر است، هر کدام از این تعاریف، فقط گوشه‌ای از حقیقت «تصوّف» را می‌نمایاند، که هر چند صحیح باشد، قطعاً جامع نیست. با این همه می‌توان با استفاده از محتوای کلی تمام تعریفات که ارائه شده است، یک تعریف فنی از «تصوّف» به دست داد. چه، علیرغم اختلاف الفاظ، معنای همه یکی است. «سهروردی» به این مطلب چنین اشاره کرده است: اقوال مشایخ قدس الله اسرارهم در تعریف تصوّف افزون آید بر هزار قول، که نوشتن آن دشوار باشد، اما این اختلاف در لفظ باشد نه در معنی. (۱۴)

این تعریف فنی که یک جا خلاصه معانی تمام تعاریف را دارد، شاید همان چیزی باشد که قاضی تهانوی اظهار داشته است: تصوّف در اصطلاح اهل عرفان، پاکیزه کردن دل است از محبت ما سواي الله و آراسته کردن ظاهر است من حیث العمل و الاعتقاد با مأمورات و دور بودن از منهیات و مواظبت نمودن به فرموده رسول الله. (۱۵)

علمی که ما را بارموز و کیفیات مدارج تصوّف رهنمون می‌شود «علم تصوّف» نامیده می‌شود. حاجی خلیفه این علم را چنین تعریف کرده است: علم تصوّف علمی است که به وسیله آن چگونگی ترقی اهل کمال از بنی نوع آدم در درجات سعادت و اموری که در آن درجات به قدر طاقت بشری رخ می‌دهد، دانسته می‌شود. (۱۶)

به تبع اختلافاتی که در تعریف «تصوّف» وجود دارد در تعریف «صوفی» نیز ما با چنین اختلافاتی مواجه هستیم. سهروردی که اختلاف در تعریف تصوّف را لفظی گفته که همه به یک معنا دلالت دارند، خود در تعریف «صوفی» گفته است: «صوفی» آن باشد که دائم سعی کند در تزکیه نفس و تصفیه دل و روح. (۱۷)

شبلی؛ گوید: «صوفی» منقطع از خلق و متصل به حقّ است. و «همو» گفته است: صوفیه اطفالی هستند که در دامن

حقّ پرورش می‌یابند. (۱۸)

جنید گفته: صوفیه کسانی اند که قائم با خداوند متعال هستند؛ به گونه‌ای که کسی جز خدا قیام آنها را نمی‌داند و گفت: الصوفی کالارض: یعنی مثل زمین در تواضع و فروتنی. (۱۹)

نوری فرمود: صوفیه کسانی اند که ارواح آنها مصفا باشد و در صف اوّل باشند. (۲۰)

هجویری گفته است: «صوفی» آن بود که از خود فانی بود و از الله باقی. از قبضه طبایع رسته و به حقیقت پیوسته. و سپس به طور جامع تر گوید: اهل کمال را «صوفی» خوانند و متعلّقان و طالبان را متصوّف. (۲۱)

از میان صدها قول در باره حقیقت «صوفی» جامع ترین تعریف ظاهراً سخن سهروردی است که دال بر که و هدف اصلی «صوفی» در سلوک است و پس از آن قول هجویری که گویای آخرین حالت روحانی «صوفی» در مراحل نهایی سلوک می‌باشد. با این تفصیل روشن شد که مقصد از تصوّف، امثال پیام اسلام در چنگ زدن و متلبّس شدن به معنویت بی انتهای آن است و این هدف بر آورده نمی‌شود، مگر رسیدن به درجه‌ای از کمال و صفای باطنی که بر اثر آن، حقیقت در قلب اشراق (نور افشانی) کند و هیچ گاه غفلت را در بزم حضوری که به آن با حقّ حاصل می‌شود، راه نباشد. «صوفی» که در این مرحله که دوره نهایی سلوک (رفتن و حرکت روحانی) و آخرین مدارج ترقی معنوی او است، شناختی خاص نسبت به اسماء و صفات خداوند متعال پیدا می‌کند؛ شناختی که درک آن فقط منوط به ذوق و حال است و در قول و قال نگنجد در اصطلاح «صوفیه» این شناخت همان معرفت مطلوب و عرفان است.

امام راغب اصفهانی گوید: معرفت و عرفان، عبارت است از ادراک چیزی به تفکر و تدبّر بر رویت اثر آن و خاص تر از علم است. (۲۲) و این تعریف معرفت ظاهری و عرفی است. در «مجمع السلوک» گفته است: معرفت لغتاً علم را گویند و عرفاً عبارت از علمی است که پیش از آن تفکر باشد و به تعبیر صوفیه: علمی است که شک را در آن راه نیست، چه در آن علم، معلوم ذات الله و صفات او است. (۲۳)

علامه اشرف علی تهانوی؛ در این زمینه محققانه تر توضیح داده است ایشان در بیان حقیقت می‌گویند: پس از تصحیح و اصلاح اعمال باطنی، صفا و نوری در دل پیدا

می شود که در روشنی آن، حقایق کونیّه و حقایق الهیه و صفائیه و فعلیه و خصوصاً معاملاتی که بین الله و عبد دایر هستند، در قلب بعضی اشخاص منکشف می گردند همین مکشوفات را حقیقت می گویند. و آن گاه اضافه می کند: همین انکشافات را که مدرک مکشوفات است معرفت و صاحب این انکشافات را محقق و عارف گویند. (۲۴)

با تعریف «عرفان» و «معرفت»، عارف نیز معرفی می شود. اما چون خود عرفا برای تفصیل و توضیح بیشتر، «عارف» را هم مانند «صوفی» مستقلاً تعریف نموده اند، ما هم به پیروی از آنان چند سخن از خود آنان نقل می کنیم: جنید فرموده است: «عارف» کسی است که حق از سرّاز نطق می کند و او ساکت است و گفته شده: عارف آن است که دنیا با تمام گشادگی، بر او تنگ آید. (۲۵)

امام راغب نوشته است: عارف در اصطلاح طایفه ای، آن است که مختص به معرفت الله و معرفت ملکوت و حسن معاملت او تعالی باشد. و گفته اند: عارف کسی است که حضرت الهی او را به مرتبت شهود ذات و اسماً و صفات خود رسانیده باشد و این مقام به طریق حال و مکاشفه بر او ظاهر گشته باشد، نه به طریق مجرد علم و معرفت. (۲۶)

هم چنین گفته اند: عارف کسی است که در فنای حق یافته و هنوز به مقام لقاء الله نرسیده باشد. «العارفون یقوون بمعروفهم و سایر الناس یقوون بالاکل و الشرب». (۲۷)

در اصطلاح زبان فارسی، «صوفی» را به نامهای «درویش» و «فقیر» (محتاج خدا و بی نیاز از هر کسی) «پیر» و «شیخ» و «مرشد» نیز یاد می کنند. همین طور «عارف» که به اوصاف «صاحب دل» و «روشن ضمیر» و «زنده بیدار» نیز ذکر می شود. دانستن این نکته ضروری است که با وجود فرق هر چند اعتباری و نه ذاتی میان صوفی و عارف یا تصوف و عرفان این دو اصطلاح غالباً به معنای هم و به کثرت در جای یک دیگر به کار می روند و خیلی کم این فرق ظریف ملاحظه می شود. این فرق چیست؟

مرتضی مطهری در توضیح این فرق گفته است: درباره عرفان از دو جنبه می توان بحث و تحقیق کرد: یکی از جنبه اجتماعی و دیگر از جنبه فرهنگی. و بعد افزوده: اهل عرفان هر گاه به عنوان فرهنگی یاد شوند، با عنوان عرفا و هر گاه به عنوان اجتماعی یاد شوند، غالباً با عنوان متصوفه یاد می شوند. (۲۸)

چنان که ظاهر است اختلاف، حقیقی نیست و صرفاً

اعتباری و مربوط به مواردی است که وجه فرهنگی و اجتماعی صوفیه هر کدام جداگانه مورد بحث قرار می گیرد اما به فرقی دیگر باید اشاره کرد و آن خلاصه در این عبارت است: تصوف وسیله است و عرفان، هدف. با توجه به این کلیه، نتایج زیر را می توان اخذ کرد: صوفی کسی است که نیل به مراتب عرفان خویش را، مقید به برنامه و سلوک منظمی می سازد که همان تصوف یا طریقت است؛ مساویست آن کسی که در راه تصوف قدم نهاده، عاقبت به مقصد برسد یا نه و عارف کسی است که به سر منزل مقصود بار یافته، برابر است که آن مقام را به تصوف یافته باشد یا محض به عنایات و جذبه های خاص الهی یا مجاهدت های پراکنده فردی. همچنین، هر «صوفی» که به هدف رسیده باشد، عارف گفته می شود، اما هر عارفی «صوفی» گفته نمی شود؛ زیرا چه بسا عرفایی که بدون طی منازل تصوف، شاهد مقصود را در آغوش گرفته اند. در این جا نیز، فرق ذاتی نیست و چنان که ملاحظه می شود، بیشتر در مفهوم لغوی تصوف و عرفان ظاهر می شود، نه در حقیقت «صوفی» و عارف. با نظر به این مطلب و نیز با توجه به این واقعیت که کمتر «صوفی» به معنی واقعی به عرفان نرسیده و عارف نشده و از طرفی دیگر، کمتر عارفی بدون تصوف عارف شده، چون از قرن سوم به بعد اکثر عرفا از میان صوفیه برخاسته اند بسیار طبیعی خواهد بود که فرق اعتباری «صوفی» و «عارف» ملحوظ نشود. اگر از فرق لغوی تصوف و عرفان چشم پوشی کرده و هدف صوفی و حقیقت عارف را مد نظر قرار دهیم، عارف را همان «صوفی» و «صوفی» را همان «عارف» می بینیم.

ویژگیهای صوفی

شاخص ترین ویژگی «صوفی» که به آن از سایر طبقات مردم ممتاز می شود، خداشناسی مخصوص اوست. مفهوم الله و وحدانیت او در نزد «صوفی» فرق آن چیزی است که در ذهن یک مؤمن عادی و یا حتی عالم و متکلم و فیلسوف وجود دارد. چون اساساً او مانند دیگران خود را فقط به دانستن و یا فوق آن، یقین صرف (علم الیقین) بر یگانگی ربّ و موصوف بودن او به اسماً و صفاتی که در شرع برای او وارد شده، متوقف و قانع نمی کند، بلکه توسن روح الهی اش را گذرگاههای تنگ و پرپیچ و خم جسم و ماده و هستی ظاهری رهنیده و با پرواز در فضای ملکوت و قدس جبروت (سیر الی الله) و دریدن یکایک پرده هایی که حجاب چهره

آهنین رهسپار کوی حقیقت شده اند) و بر خط هدایت و سعادت قرار دارند، اما ماندگان؛ آنان که از زندگی چند روزه دنیا و مقاصد آن، فقط گذران حیات ظاهری و کسب معیشت و ارضای تمنیات شهوانی و آسایش ظاهری را فهمیده اند و از قافله سالکان و کاملان عقب مانده اند، در خسران و شقاوت به سر می برند. اینها همان «عوام» هستند که بنابه مقوله مشهور (العوام کالانعام) مانند حیواناتی هستند که منتهای همت و تلاشهایشان خور و خواب و شهوت رانی است و بس. عارف خود در باره آنان چنین می گوید: همت ایشان تربیت بدن است از حصول نفسانی و شهوانی بطن و فرج و لباس و ننگ و ناموس و غیره... از عبادات و طاعات به جز تحریک اعضا نصیبی ندارند. (۳۰) عارفان به معروف خود (خدا) تقویت می یابند و سایر مردم به خورد و نوش.

فرق عارف، زاهد و عابد

برای دانستن این فرق، لازم است تعریف هر کدام دانسته شود در «نمط نهم» از کتاب معروف شیخ الرئیس «ابن سینا»، «اشارات و تنبیهات» این سه چنین تعریف شده است: آن که از متاع دنیا روی برتافته است «زاهد» و آن که بر عبادات مانند نماز، روزه و امثال آن مواظبت دارد، «عابد» کسی که فکرش را برای تجلی نور حق در ضمیر خویش، دائماً به جانب عالم قدس جبروت متوجه ساخته است «عارف» نامیده می شود. بی تردید با تعریف زاهد، عابد و عارف، ضمناً زهد، عبادت و عرفان نیز تعریف شده است که نیازی به توضیح آن نیست. فرق عارف را نیز در همین سخنان می توانم یافت؛ فرقی که او را برتر از زاهد و عابد معرفی می کند خود شیخ الرئیس مطلب جالبی به عنوان نتیجه سخن خویش گفته است که ترجیح می دهیم به جای هر سخنی، فقط گفته او را تلخیصاً نقل کنیم:

شیخ الرئیس در فواید و نتایجی که از تعریف زاهد و عابد و عارف عاید می شود، زهد را از دیدگاه شخص غیر عارف، نوعی داد و ستد گفته که گویا زاهد در طی آن، متاع آخرت را به متاع دنیای خرد و عبادت را نیز از نظر غیر عارف، شبیه معامله ای می گوید که عابد آن را به صورت کاری در دنیا انجام می دهد تا مزدش را در آخرت وصول نماید و آن مزد همانا اجر و ثواب است. اما درباره عارف گفته: عارف فقط حق را آن هم برای حق و نه برای چیزی دیگر می خواهد و هیچ چیز را بر عرفان او تعالی ترجیح نمی دهد و در تعبّد او محض برای خداست؛ زیرا او تعالی را شایسته عبادت

حقیقت است، حق (خدا) را مشاهده می کند (عین الیقین) و به حقایقی می رسد که نه چشمی آنها را می بیند و نه گوشی می شنود و نه در فکر و قلب کسی خطور می کند. او در این مرحله خدا را آن طور که بایسته است، می شناسد (عارف بالله) و خلعت ولایت بر تنش انداخته می شود (ولی الله) اما سیر او تا اینجا به پایان نمی رسد، بلکه علاوه بر شناخت حقیقی اسماً و صفات الهی، در آنها به طیران می پردازد (سیر فی الله) تا جایی که در آنها چنان محو می شود که اثری از هستی او باقی نمی ماند. (فنا فی الله، حق الیقین) و وقتی چنین شد، به بقای خداوند، بقای جاوید می یابد (بقا لله) پس از آن برای او بازگشت به طرف خلق و زیستن عادی با مردم مضر و غفلت آفرین نیست و حتی گاهی برای ارشاد و رهایی آنان از خاک به طرف عالم پاک، ضروری می شود (سیر من الحق الی الخلق) در چنین صورتی او ظاهراً با مردم است، اما حقیقتاً در یک بعد متفاوت دیگری به سر می برد. او از یک حیات نیرومند معنوی برخوردار است از اشراق و تجلای جمال و جلال الهی سیراب و دائماً متوجه محبوب حقیقی است.

سالک در هر مرحله از مراحل سیر و سلوک معنوی، دارای شخصیتی متفاوت با شخصیت معنوی مراحل قبل و بعد می شود که ویژگیهای عمیق میان او و سایر طبقات مردم ایجاد می کند. این ویژگیها موارد «ما به الامتیاز» عارف از دیگران است. برای توضیح بیشتر، لازم است این مطلب را با بیان فرقه‌های واضح «عارف» و «صوفی» از سایر مردم، دنبال کنیم:

فرق عارف با عوام

تفاوت عارف را با عامه مردم به سادگی می توان در توجه به او و خدا و ترقی معنوی و پشت پا زدن به لذایذ جسمانی و مادی، کشف کرد «مراتب طبقات مردم علی اختلاف درجات، سه قسم است:

قسم اوّل: واصلان و کاملان و آن طبقه علیاست.
قسم دوّم: سالکان طریق کمال و آن طبقه وسطی است.
قسم سوّم: مقیمان زمین و مغاک و آن طبقه سفلی است.
(۲۹)

به عبارت ساده تر: به نظر عارف، انسانها از سه حال خالی نیستند: یا رسیدگان هستند، یا روندگان هستند و یا درماندگان. که از اینها رسیدگان (عارفان) و روندگان (آنان که مقصد حیات را درک کرده و با پشتوانه امداد الهی و همت

تشخیص داده است و نیز به این خاطر که عبادت به ذات خود یک وسیله ارتباطی شریف با خدا است که در آن نه طمع چیزی است و نه ترس چیزی.

فراموش نشود که گاهی اوصاف زهد و عبادت و عرفان در یک شخص می توانند جمع شوند و این مطلبی است که شیخ الرئیس به آن چنین اشاره کرده است:

«گاهی بعضی از این خصوصیات در هم می آمیزند.» بنابر این، امکان دارد که یک شخص هم عابد باشد و هم زاهد یا «زاهد و عابد و عارف» اما شخص عارف از هر نظر از زاهد و عابد کامل تر است؛ هم در عرفان و هم در زهد و هم عبادت. البته همچنان که متذکر شدیم مفهوم زهد و عبادت به نظر غیر عارف، غیر آن چیزی است که در عارف وجود دارد آن طور که «ابن سینا» خاطر نشان ساخته، به نظر عارف زهد واقعی عبارت است از پاکیزه نگه داشتن دل و ضمیر از عوامل باز دارنده از خدا و روی گردانی از هر چه غیر خدا است و عبادت نیز به نظر او نوعی ارتباط و هم چنین نوعی ریاضت و تمرین برای تقویت قوای درونی و جذب شدن به طرف حق است، که این هدف به گفته خودش «بهشت نقدی» است در همین دنیا در مقابل «وعده فردای» زاهد در آخرت.

سهروردی در جامعیت تصوف گفته است: تصوف نه فقر است و نه زهد، بلکه اسمی است جامع معانی فقر و معانی زهد، بسا صفات و خصایصی دیگر که مرد بدون آنها صوفی نباشد، اگر چه زاهد یا فقیر بود. (۳۱) «یحی بن معاذ» فرق میان زاهد و عارف را با بیان زیبایی چنین گفته است: «الزاهد سیار و العارف طیار» (۳۲) زاهد به سوی خدا حرکت می کند، اما عارف پرواز می کند.

فرق عارف و عالم

در این جا منظور ما از عالم یک مفهوم کلی است که بر همه محققین و جویندگان حقایق هستی اعم از عرفا و فلاسفه و متکلمین در درجه بالا و سایر علما در درجه پایین تر. اما از آن جایی که عارف اساس یافته هایش را بر معرفتی فوق معرفت استدلالی که سایر علما بر آن اکتفا دارند، می گذارد از این جهت تفاوت مشهودی با آنان پیدا می کند و ما روی همین نکته، عارف را در مقابل علما قرار داده و با توضیح فرق راههای معرفت هر کدام، فرق خود آنان را واضح می کنیم.

برای توضیح این مطلب باید گفت: «عالم و عارف» هر

دو به وجود خداوند اعتقاد داشته و او را با تمام اسما و صفاتش می شناسند، با این فرقه که، آنچه که عالم به آن علم و آگاهی حاصل می کند، از نوع «معرفت استدلالی» است که در آن از آیات و علامات پی به وجود آفریننده آنها می برد و در این راستا استدلال او فقط به ظاهر اشیا است و به باطن استدلال او معلل مانده است که در نتیجه، عالم یا به تعبیر دقیق تر «عالم عارف به معرفت استدلالی» فقط به یک دلیل از دو دلیل ظاهری و باطنی استدلال نموده است و این درجه علمای «راسخین فی العلم» است. اما شناخت «صوفی» از نوع «معرفت شهودی» این که در درجه اول حق را شهود کرده و سپس از خود آفریننده، پی به آیات و نشانه های او برده است. از این رو عارف یا عالم و عارف معرفت شهودی نه تنها به حقیقت می رسد بلکه همچنین آن را می بیند و این درجه «صدیقین و اصحاب مشاهده» است. (۳۳)

بنابراین، عالم صرف در مقابل عالم عارف به وسیله استدلال از راه تفکر و تعقل در مظاهر هستی که به کمک حواس ظاهری انجام می گیرد، حقیقت را در می یابد اما عارف به این بسنده نمی کند، بلکه از این حد فراتر رفته و با مجاهده و تزکیه نفس، دریچه های قلبش را به سوی عالم ملکوت و لاهوت می گشاید و حقایق را با چشم بصیرت که شک و خطا را در آن راه نیست، نه به حواس ظاهری که خطای آن شهره است می نگرد.

برای دانستن دقیق تر فرق میان معرفت استدلالی و معرفت شهودی و ثمرات آنها در وجود انسان، شافی تر از این سخن عارفانه نتوان یافت. قسم اول معرفت: (معرفت استدلالی که علمای عظام آن را بیان می کنند)، در دایره علم داخل بوده و از قبیل تصور و تعقل است. و معرفت دوم (معرفت شهودی که صوفیان کرام به آن ممتازاند) در دوره حال قرار داشته و از نوع تحقق است. قسم نخست، وجود عارف را فنا نمی کند و از اقسام علم حصول است.

اما قسم دیگر، وجود سالک را فنا می سازد از قبیل علم حضوری است؛ زیرا در این نوع معرفت نفس سالک فنا شده و حق حاضر می شود در قسم اول حصول معرفت از کشمکش منازعت و انکار نفس عاری نیست در این صورت اگر ایمان هست، محض صورت ایمان و اگر اعمال صالح است فقط صورت اعمال صالحه است چون نفس هنوز مبتلای کفر است و از مخالفت مولای متعال دست برنداشته است به این ایمان، ایمان مجازی می گویند که از زوال و خلل

حفظ وضعی از اوضاع و ملتزم به مبانی ملّتی از ملل هستند یا نیستند، که به این ترتیب چهار گروه فکری به وجود می آید:

۱- متّکی به عقل و مقید به حفظ و دفاع از شریعت خاص = متکلم.

۲- متّکی به عقل و غیر مقید به شرع = فیلسوف.

۳- متّکی به کشف و شهود مقید به شرع = صوفی.

۴- متّکی به کشف غیر مقید به شرع = فیلسوف

اشراقی. (۳۸)

در این تعریف مفاهیم اصلی «فلسفه مشایی، فلسفه اشراقی، کلام، تصوف» به عنوان رشته هایی ذاتاً مستقل از هم بیان شده است که باید گفت چنین تقسیمی در حوزه تفکرات اسلامی مصادیق خارجی زیادی نمی تواند پیدا کند چون در اسلام تمام محققین در یک نقطه مشترک هستند و آن تدبّین به دین اسلام می باشد و این اشتراک خواه و جوه ارتباطی زیادی نیز میان آنها ایجاد کرده است. بنابر تعریف فوق، می توان «ارسطو» معلّم اوّل فلسفه را یک فیلسوف مشائی به معنای واقعی آن، گفت، اما در باره فلاسفه مشائی مسلمان این تعریف صادق نمی آید؛ چون آنها همان گونه که در تحقیق متّکی عقل هستند، مسلمان نیز هستند که این عنوان خود گویای تقیّد آنها به ملّت اسلام است. «سقراط» پدر فلسفه و «افلاطون» می توان گفت، آنها فیلسوف اشراقی غیر مقید به شرع بودند، اما یک فیلسوف اشراقی مسلمان هر گز چنین نیست. همین طور هم یک متکلم از آن جایی که سرو کارش با نصوص شرعی است، به کثرت با دستورالعملهای معنویت ساز بر می خورد که مجبور است مانند یک «صوفی» و عارف به مسایل روحی و معنوی نیز توجه وافر نشان دهد و باز طبق تعریف مذکور، می توان یک «صوفی» و مرتاض هندی یا چینی را فقط متّکی به کشف و گریزان از عقل توصیف کرد، اما یک «صوفی» مسلمان همان طور که به کشف و شهود باطنی با رعایت موازین شرعی، تکیه دارد، عقل را نیز وقع می نهد که شرع به آن ارج نهاده است. ناگفته پیداست که این وضع ناشی از اشتراک آنها در دیانت اسلامی است که به عنوان آیینی جامع و کامل، در هر مورد سخنان اساسی برای گفتن دارد.

به هر حال فرق میان این طبقه های محققین به لاریب است که می توان آن را در توجه و اتّکاء اصلی آنها به معیاری از معیارها تشخیص داد. بنابراین، این گروهها را با حفظ واقعیت خارجی اسلامی آنها، باید چنین تعریف کرد:

محفوظ نیست ولی با این همه خداوند کریم و متّان همین درجه ایمان را هم از بندگانش می پذیرد. قسم دوم معرفت: چون وجود سالک را فنا می کند و اصلاح نفس را به ارمغان می آورد در آن منزل ایمان از زوال و خلل مأمون می شود حقیقت ایمان و حقیقت اعمال صالحه در همین مرتبه جلوه گر می شوند. حقیقت هیچ گاه منتفی نمی شود، چون بقا لازمه آن است. (۳۴)

«واسطی» در سخن کوتاه به فرق میان علم و معرفت چنین اشاره کرده است معرفت آن است: که حسّاً مشاهده کنی و علم آن است که به خبر انبیا مشاهده نمایی. (۳۵)

علاوه بر این فرق علمی، اختلافی دیگر نیز می توان در میان عارف و عالم یافت که نباید نادیده گرفته شود آن فرق یک فرق معنوی و اخلاقی است که باز در میان عارف و یک عالم صرف که به مقام اخلاق و تزکیه باطن نرسیده است دیده می شود به این تفصیل که عارف به دلیل مجاهده با نفس و تزکیه باطن به درجه ای از صفا و اخلاق درونی رسیده است که دست خوش انگیزه های منفی درونی ای چون کبر، بخل، عجب، خود بینی و... نگردد و نه تنها خویش را برتر از دیگران نمی پندارد، بلکه مساوی با آنها و حتی کمتر از دیگران تصور می کند. اما عالمی که فقط به فرا گرفتن چند فعه و فرمول خشک و بی روح و علمی بسنده کرده است. در حالی که در باطن هنوز گرفتار و تحت تسلط نفس اماره است ممکن است مغلوب خصایل منفی باطنی زیادی باشد که شاید از نظر دیگران نیز مخفی نماند سهروردی با تمثیلی ساده برتری «صوفی» را از عالم در این گونه موارد به تصویر کشیده و در آخر گفته است وقتی که تأثیر اصول ابتدایی تصوف بر انسان چنین باشد از این می توان علو مرتبت علوم و معارف و احوال عالی آن را تخمین زد. (۳۶)

فرق عارف، متکلم و فیلسوف

متکلمین و فلاسفه از دیگر محققانی هستند که مانند عرفا در صدد کشف و اثبات حقیقت هستند، اما در میان اینها نیز تفاوت های اساسی وجود دارد. معیار تمایز و شناخت هر کدام از این گروه های محققین، مبادی و روش های معرفت مخصوصی است که هر یک به آن مختص هستند. «میر سید شریف» در حواشی شرح مطالع، (۳۷) در تعریف محققین و تعیین معیارهای مربوط، چنین نوشته است:

محققان یا تابع نظر و استدلال هستند یا متّکی به ریاضت و کشف و شهود درونی، هر یک از این دو گروه یا مقید به

۱- فلاسفه مشأ: آن دسته از جویندگان حقیقت هستند که برای درک حقایق جهان، فقط عقل و استدلال عقلی را کافی و معتبر می دانند و عقل را به ذات خود در این راستا قوه ای مستقل و بی نیاز از هر گونه وابستگی به وحی و اشراقات درونی می دانند، هر چند که خود را ملزم به رهاوردهای وحی می دانند. «فارابی» (متوفای ۳۳۹ ه.ق.) ملقب به «معلم ثانی» و «ابن سینا» (متوفای ۴۲۸ ه.ق.) از چهره های شاخص این فلسفه هستند.

۲- فلاسفه اشراق: محققینی هستند که ارزش عقل و شایستگی آن را در درک حقیقت قبول دارند، اما آن را بدون اشراقات باطنی و دریافت های درونی حاصل از مجاهده نفسانی و سلوک معنوی، کافی نمی دانند. در جهان اسلام، معروف ترین چهره این مکتب، «شیخ شهاب الدین یحیی بن حبش سهروردی» (متوفای ۵۸۷ ه.ق.) معروف به «شیخ مقتول» یا «شیخ اشراق» است.

۳- متکلمین: طبقه ای از علمای مسلمان هستند که به نظرشان عقل برای دریافت و کشف حقایق، کفایت می کند، اما در هر صورت عقل مقید به شرع و بلکه برای اثبات حقایق و احکام شرع است. «ابوالحسن اشعری» (متوفای ۳۲۴ ه.ق.) و «ابو نصر ماتریدی» در ردیف معروف ترین چهره های تاریخ علم کلام هستند.

۴- صوفیه: کسانی هستند که علاوه بر توجه به عقل به عنوان ابزاری برای توضیح و تبیین حقایق، برای کشف و درک حقایق، متکی به کشف و شهود و اشراق هستند و عقل و استدلال را از احاطه تمام حقایق و دسترسی به کنه حقیقت، قاصر می دانند.

همچنان که از ظاهر تعاریف بر می آید، نزدیک ترین گروه به صوفیه، فلاسفه اشراق و به اسمی دیگر «اشراقیون» یا «عرفای اشراقی» هستند و اساساً این دو گروه در عقیم دانستن «عقل» به تنهایی و بدون مدد کشف و شهود باطنی برای کشف حقیقت، نیاز به مجاهده نفسانی جهت آمادگی برای اشراق انوار ربانی در قلب، ضرورت سلوک معنوی، تقید به شرع مقدس و بسیاری دیگر از معارف عرفانی حاصل از سیر و سلوک عارفانه کوچک ترین فرقی با هم ندارند. از این وجه در تاریخ فلسفه اسلامی، همیشه نام فلاسفه بزرگ مکتب اشراق مانند شیخ شهاب الدین یحیی سهروردی در ردیف متصوفه و عرفا ذکر می گردد. فرقی که صوفی با دیگر مکاتب فکری از این ناحیه دارد، در واقع فرق فیلسوف

اشراقی و به تعبیر اسلامی «عارف اشراقی» نیز است. بر خلاف این، صوفیه با فلاسفه مشایی تفاوت زمین تا آسمان را دارند، همان طور که وجوه فرقی میان آنها و متکلمین هست در حالی که دسته بندی و تعریف مذکور گروه های محققین را در خاطر داریم، «صوفی» را از فیلسوف مشایی و متکلم به ترتیب در موارد ذیل می توان امتیاز داد:

۱- سرمایه اصلی «فیلسوف»، «عقل» است که به عقیده او نه فقط برای کشف و درک حقایق هستی کافی، بلکه بدون کانال وحی فقط با عقل نیز می توان به حقیقت دست یافت اما «صوفی» به عقل به عنوان یک ابزار ابتدایی می نگرد که کاربرد آن محدود به قلمروی تنگ حواس است، از این رو او در مراتب بالایی عرفان نه تنها این ابزار را رها می کند بلکه سخت به آن معارضه دارد او وحی را پشتوانه فعالیت های معنوی خود قرار داده، و از مرحله اعتماد به حس و عقل گذشته و به جایی می رسد که این دو وسیله کار آیی خود را از دست می دهند، و او برای ادامه سفر تا بی نهایت، بالهای رنگین «عشق» را به خود بسته و به طیران در عالم قدس جبروت می پردازد و حقیقت را با قلب مشاهده می کند. در این جا دیگر اعتماد او فقط بر قلب و بصیرت و الهام است. «صوفی» معتقد است که برای وصول به الله طی راه استدلال از طریق مخلوقات او این کار را مشکل تر می کند و حتی گاهی به انکار او تعالی منجر می شود. عقل هم مخلوقی از مخلوقات خداست که به صورت حجابی قلب را از معاینه و مشاهده حق باز می دارد.

۲- حقیقت نزد فیلسوف موضوعی معمولی است که هر فرد می تواند با استدلال آن را درک نموده و درباره آن سخن بگوید، اما نزد «صوفی» و حقیقت یک واقعیت برتر است که تجربه آن کاملاً شخصی و منوط به ذوق و حال است و هر کس به آن دسترسی ندارد درست مانند تجربه عشق انسانی که نه به گفتن و شنیدن قابل انتقال است و نه این که کسی عاشق نباشد، آن را درک می کند.

۳- هدف فیلسوف فقط دانستن حقیقت است نه جذب شدن و راه یافتن در آن، از این وجه او الوهیت را نیز به عنوان موضوعی از موضوعات مختلف خویش مورد بحث قرار داده و می کاود. اما برای «صوفی» حقیقت همه چیز است، با آن هست و بدون آن نابود می شود.

۴- معرفت فیلسوف معرفت نظری است اما معرفت «صوفی» معرفت عین علمی که با آن حقیقت در تمام لحظات

کوشش فیلسوف یا متکلم فقط دانستن دانش است. این مطلب را می توان به طرزی برجسته در این حکایت یافت: می گویند: «ابو علی سینا» چون آوازه شیخ «ابو سعید ابوالخیر» صوفی معروف قرن هفتم به گوشش رسید، عازم دیدار او شد، وقتی آنجا رسید شیخ که نیز مدتها شهره بوعلی را شنیده بود از او به نحو شایسته ای استقبال کرد. شیخ و بوعلی تا سه روز در خلوت ماندند و کسی ندانست که راجع به چیزی بحث و گفتگو می کنند چون بوعلی از نزد شیخ فراغت یافت، مریدان از شیخ پرسیدند: بوعلی را چگونه یافتی؟ گفت: آن چه ما می بینیم او می داند! مردم نیز از ابوعلی پرسیدند: شیخ را چگونه دیدی؟ گفت: آن چه ما می دانیم، او می بیند!

نکته دیگر این است که هدف صوفی به جای درک و فهم حقایق، فنا شدن در حقیقت است که او خود این مرحله را به «فنا فی الله» یاد می کند؛ چه به عقیده او کمال مطلوب از کمال مطلوب زندگی دنیوی، رسیدن به همین مرحله است و دانشی که به این هدف نرساند، به خودی خود مفید نیست. اما فیلسوف و متکلم فقط به فهم و درک حقیقت بسنده می کنند و فنا نزد آنها مفهومی ندارد.

توحید عارف

گفتیم که بارزترین مورد مابه الامتیاز عارف از دیگران، نحوه نگرش خاص او به مسئله توحید یا به عبارت ساده تر، خداشناسی اوست. طرز تلقی او از این مسئله بسی عمیق تر از آن است که سایر مؤمنین اعم از عوام و علما می گویند. است. «خدا یکی است» جمله ای است که اساس توحید مؤمن را تشکیل می دهد و بقیه مسائلی که پیرامون این موضوع گفته می شود، نه مکمل که در واقع توضیح این مفهوم هستند. با توجه به این توضیحات و تفاسیل، توحید یک مؤمن عبارت است از: «خدا یکی است» و شریک و همتا ندارد، بی نیاز است، زاده نشده و نمی زاید، مختار کل است، نافع و ضار حقیقی فقط او است، شایسته عبادت فقط او است، هر جا حاضر است، و... سایر صفات و اسمایی که در شرع برای ذات الله وارد شده و در کتابهای عقیدتی و مواعظ به اصطلاح «توحیدی» نوشته و گفته می شود. اما عارف از حدود این عقیده نسبتاً ظاهری هم فراتر می رود بینش او وی را در جهانی از حقایق محکم قرار می دهد که در آن جا او به واقعی ترین صورت ممکن، مفهوم یگانگی الله «توحید» را با تمام وجود خود حس می کند. او به جایی

بر او متجلی می شود. و اما متکلم؛ سرمایه متکلم «نص شرعی» است و از این وجه «صوفی» با او فرقی ندارد ولی طرز حقیقت یابی متکلم وی را از «صوفی» متفاوت می سازد: ۱- متکلم نیز مانند فیلسوف عقل را برای درک حقیقت کافی و معتبر می داند؛ مطلبی که «صوفی» اصلاً با آن هماهنگی ندارد. چون عقل با کمک داده ها و یافته های حواس (محسوسات) قادر به تربیت قضایا و نتیجه گیری از آن است در حالی که ذات الله شبیه چیزی نیست که در دام حواس بیفتد و بعد عقل بتواند در باره آن نتیجه گیری کند، پس بر عقل و فکر واجب آمد که میدان را برای تاخت و تاز قلب و سرّ خالی نماید تا انسان به این طریق مظهر تجلای حق قرار گیرد و از اشراقات سخا مندانه او سیراب گردد.

۲- وجهه همّت متکلم ثبات احکام شرعی و توجیه حقایق شرع به استدلال عقلی است، اما «صوفی» قاطعانه می گوید، عقل ناتوان تر از این است که بتواند حقایق باطنی و حتی احکام تعبّدی ظاهری شرع را کشف و توجیه نماید و این کار جز با شهود قلبی امکان ندارد.

۳- نظر متکلم فقط به ظاهر نصوص دینی است، اما «صوفی» دین را دارای باطنی می داند که راه رسیدن به آن را، معرفت معنوی و مکاشفه قلبی معرفی می کند.

۴- تا جایی که به علمای کلام مربوط می شود، باید گفت: نزد آنان رابطه بین انسان و الله، بسان رابطه عبد و معبود و رابطه ثواب و عقاب است و این عین چیزی است که طمع در آن یا ترس از آن سلوک «صوفی» را محدود می کند. رابطه ای که صوفیه برای ما تصویر می کنند چنین نیست چون این رابطه نزد آنان رابطه عاشق و معشوق و رابطه حبیب و محبوب است. به عبارت دیگر می توان گفت: حبّ صوفی و طاعت او برای خدا در حدّ ذات خود، غایت و هدف نهایی اوست و وسیله برای رسیدن به چیزی دیگر نیست، اما عبادت الله و مراعات آن نزد متکلمین وسیله ای برای دخول به بهشت و نجات از آتش جهنّم است. (۳۹)

بنیاد اختلاف میان صوفی، فیلسوف و متکلم

اختلافی که «صوفی» با متکلم و فیلسوف دارد، در اصل به دو نکته اساسی بر می گردد: یکی این که، اساساً به نزد صوفی، بینش بر دانش مقدّم است؛ به این معنا که او فقط به دانستن حقیقت، تشنگی اش برطرف نمی شود بلکه می کوشد تا با توسل به روشهایی که او را از مرز دانستن عبور دهد، به حقیقت برسد و عیاناً آن را ببیند در حالی که منتهای

می رسد که در تمام هستی وجود را مختص و منحصر ذات واحد می بیند و این مسئله ای است که عرفا و صوفیه به از آن «وحدت وجود» تعبیر می کنند.

به نظر عارف، وجود حقیقی فقط خدا است و تمام کائنات با تمام پدیده ها، مظاهری از اسماً و صفات او هستند. ذاتی که به ذات خویش قائم است، فقط او است و وجود اشیا دیگر بسته به وجود او است به طوری که اگر برای یک لحظه هم باران دائمی تجلای او قطع شود، اثری از کائنات باقی نمی ماند و همه رهسپار دیار عدم می گردند. از این جا است که به نظر عارف دقیق ترین معنای «خدا یکی است»، «هست فقط خداست» می باشد، سایر موجودات در واقع نیست هایی هستند که در لباس هست ظاهر شده اند و این ظهور نیز مظهریت آنها برای جلوه های الهی است، پس همه این پدیده ها در ذات خود، تجلای او هستند؛ و غیر از این حقیقتی جز شکل و هیئتهای ظاهری ندارند و وجود آنها صرفاً نمودی از وجود واجب خدا است که می توان «واجب الوجود» را به بصیرت در آن دید...! «لا موجود الا الله»، حقیقتی از مفهوم «لا اله الا الله» است که برای عارف در مراتب علوی ثابت می شود.

اندیشه وحدت وجود از عالی ترین اندیشه های بشری از ادوار کهن تا هنوز است، که انسان از آن جایی که کامل ترین مظهر الهی و نفخه ای از روح او است تحت حمایت آن به بارزترین وجه، برتری خویش را از سایر مخلوقات در شرافت و نزدیکی با خدا، اثبات می کند و به جایی می رسد که جز او چیزی دیگر نمی بیند...! وحدت وجود به نظر عرفا تنها واقعیت جهانی است که چون نقطه ای، تمام پدیده های جهان را مانند نقطه هایی ریز در خود جمع کرده است. وحدت وجود همه صرافت و زیبایی و شگفت انگیزی که دارد، فهم دقیق آن خیلی دشوار است و اصولاً از معارفی است که حقیقت آن، خاصه در نقطه های اوج، به گفتن و شنیدن و خواندن راست نمی آید کسی که می خواهد عقلاً در باره وحدت وجود تحقیق کند، مثل کسی است که بر ساحل دریای بی کران، متحیر ایستاده است و یا در دامنه کوهی قرار دارد که قله آن در میان ابرها نا پدید شده است. عرفا خود نیز، به صراحت می گویند که درک این حقیقت، مبتنی بر تجربه ای است کاملاً فردی که فقط با ذوق و حال و قلب قابل درک است و کسی که چشم دلش باز نشده از دانستن این ذوق محروم است.

پر واضح است که اندیشه ای ظریف «وحدت وجود» که در مفهوم ساده اش، «وجود» را فقط مختص خدا می داند و یا طبق پیام عالی ترش، هیچ چیز را خالی تر از خدا نمی داند، موی را بر بدن یک مؤمن محتاط و حتی فقیه و متکلم که با معارف عرفانی آشنایی ندارند، راست می کند و طبعاً چنین گوینده ای نیز زود به کفر و زندقه و الحاد متهم می شود. به این خاطر می بینیم که در اوایل ظهور تصوف، به دلیل مدون نبودن علوم و معارف صوفیانه، و عدم آشنایی عامه با توجهات علمی و منطقی مطالب ظاهراً غامض و بعضاً ناسازگار عرفانی با عقیده سنتی بسیاری از صوفیه و عرفا به دلیل اظهار همین نوع معانی باریک، از سوی فقها و علما تکفیر و از شهرها رانده می شدند و حتی کسانی چون «حسین بن منصور حلاج» (متوفای ۲۹۷ هـ.ق.) و «عین القضاة همدانی» (متوفای ۵۲۵ هـ.ق.) جانشان را بر سر اظهار همین معارف می بازند. اغلب عرفا و صوفیه معتقد به «وحدت وجود» بوده و آن را یک حقیقت متعالی می دانند. نقل می کنند وقتی این حدیث نبوی «در آغاز، قبل از آفرینش، فقط خدا بود و چیزی دیگر نبود» نزد جنید (متوفای ۲۹۷ هـ.ق.) خوانده شد، بلافاصله گفت «الان کما کان» اکنون نیز چنین است که بود یعنی جز او چیزی دیگر نیست. این سخن و امثال این از پیش گامان تصوف به طور ملایم و مرموز، اندیشه «وحدت وجود» را رفته رفته در میان تفکرات به اصطلاح استاندارد اسلامی، جای می داد. تا این که تصوف وارد درخشان ترین مرحله خویش شد که در آن، معارف و علوم صوفیه با معیارهای علمی تفسیر شد و علم تصوف به صورت علمی رسمی در میان علوم رسمی متداول، جای گرفت. در این مرحله برای اولین بار عرفان نظری توسط عارف بزرگ «محمی الدین ابن عربی» (متوفای ۶۳۸ هـ.ق.) تدوین و منظم شد و این در قرن هفتم هجری بود از آن گاه به بعد عرفا آزادانه تر توانستند فکر وحدت وجود را اظهار نمایند و در باره آن سخن بگویند. عرفا معتقدند، قرآن و حدیث نیز، از بیان مفاهیم وحدت وجودی ولو به صورت رمز و سمبلیک خالی نیستند. مثلاً آیه های (هو الاول والاخر والظاهر والباطن...)، (اَنَا اللَّهُ وَاَنَا إِلَهِه رَاجِعُونَ)، (وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الرَّجْعُ) و (إِلَى رَبِّكَ مُنْتَهَاهَا) و نیز این شعر «لبید» شاعر جاهلی که پیامبر آن را پسندیده بود (الَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ...) همه متضمن اشاراتی به منحصر بودن وجود حقیقی به خدا هستند. (و

شریعت، طریقت و حقیقت

فراهم آوردن مواد لازم برای بنای یک تصویر ذهنی کامل از تصوّف، بدون دانستن سه اصطلاح رایج میان صوفیه یعنی شریعت طریقت و حقیقت، کاری نا تمام است. ما در کتب و گفته های صوفیه به کثرت به این سه اصطلاح بر می خوریم. بنابراین، ضروری است که بدانیم منظور آنان از این سه لفظ چیست و در اسلام چه مبانی می توانند داشته باشند.

برای درک و شناختن این اصطلاحات، مقدّماتاً باید دانست که، دین اسلام را ظاهری است و باطنی. آن چنان که رسول الله در معرفی قرآن، اساس دین اسلام فرمودند: (انّ للقرآن ظهراً و بطناً و حدّاً و مطلعاً) (۴۰)

(حقیقتاً قرآن دارای ظاهر و باطن و حدّ و مطلعی است.) این ظاهر و بطن داشتن، از برجسته ترین خصائص کلّ دین است، «علم، ظاهر و باطن دارد، قرآن هم ظاهر و باطن دارد، حدیث رسول الله ظاهر و باطن دارد و اسلام ظاهر و باطن دارد.» (۴۱)

بنابراین، عالم آنگاه به تمام معنا عالم است، که علم ظاهر و باطن را داشته باشد و مسلمان آن گاه، مسلمان کامل است که در هر دو جنبه، کامل باشد. فقها نیز تصحیح کرده اند که دین صرفاً ظواهر و اعمال اجرایی که در قرآن و حدیث ظاهراً بیان شده اند نیست، بلکه هر کدام از دستور العمل های شرع، حامل یک سری مصالح و حقایقی پنهان است که ضامن سعادت مؤمن در دنیا و آخرت می باشند و کسی که یک حکم دینی را اجرا می کند، بداند یا نداند، حقیقت پنهان آن را نیز کسب کرده است. عرفا می گویند، این مصالح و حقایق، همان چیزی است که مؤمن با آنها به خدا رسیده و عارف ذات و صفات و اسمای او می شود بنابراین، به نظر عرفا باطن دین، حقیقت دین و وصول به الله است و از این وجه کوشش آنها بر این است تا این بطن را کشف کنند که رسول خدا فرمود: (اقرأ القرآن و التمسوا غرائبه) (۴۲)

(قرآن را بخوانید و عجایب آن را جستجو کنید) و این جستجویی است که قطعاً برای کسانی که به تزکیه، ضمیرشان روشن شده است، مشاهده تجلای الهی را به ارمغان می آورد؛ مطلبی که عارف بزرگ اهل بیت رسول الله حضرت جعفر بن محمد صادق به آن چنین تصریح کرده است: «لقد تجلی الله عزّ و جل فی کلامه، و لکنّهم لا یبصرون» (۴۳)

«بی هیچ تردیدی خداوند در کلام خود تجلی می کند، ولی مردم نمی بینند» که باز باید خاطر نشان ساخت که این نه فقط خصوصیت قرآن، که از ویژگی های لطیف تمام اجزا و ارکان دین، از قبیل نماز، روزه، علم و... است. از جنبه های دیگر نیز می توان دین را به ظاهر و باطن تقسیم کرد به این نمط: مجموعه احکام تکلیفی دین، دو نوع هستند: احکامی که به صورت اعمال ظاهری مانند نماز، روزه، حج و... انجام می دهیم و احکامی که متعلّق به اعمال و خصایل باطنی انسان هستند، مانند صبر، تواضع، یقین، محبّت الهی، توکل و غیره.

به هر حال، منقسم بودن دین به دو بعد ظاهری و باطنی، مسلم است و رابطه ای هم که میان ظاهر و باطن دین وجود دارد، رابطه دو شیء لازم و ملزوم یا کامل و مکمل یکدیگر است. صوفیه با توجّه به ظاهر و باطن شریعت و ارتباط تنگاتنگ آن دو، دین را در سه قسمت «شریعت»، «طریقت»، «حقیقت» جای می دهند که هر کدام ناظر به جنبه ای از جوانب دین است. «عزیز الدین نسفی» در «الانسان الکامل» این جوانب سه گانه را چنین تجزیه کرده است: «بدان اعزّک الله فی الدّارین که شریعت گفت انبیا است و حقیقت دید انبیا است» و سپس گفته است: «سالک باید که اوّل از علم شریعت آن چه ما لابدّ است بیاموزد و یاد گیرد و آنگاه از عمل بر طریقت آنچه ما لابدّ است بکند و به جای آورد، تا از انوار حقیقت قدر و سعی و کوشش وی روی نماید.» (۴۴)

از سخن عرفا معلوم می شود که حقیقت در اصل همان صفات باطنی است که قلب به آنها منور شده و راه وصول الی الله را روشن می سازد «هجویری» به همین معنا گفته است: «منظور از حقیقت، تکمیل صفات باطنی و تزکیه قلب است که منشأ بنیادی تصوّف است پس شریعت اعمال بنده است و حقیقت حفاظتی از طرف خداوند کریم و توفیق و هدایت او است» (۴۵)

و نیز این حقیقت همان چیزی است که مشاهده حق را میسر و بلکه عین مشاهده حق است. آنگونه که قشیری گفته است: شریعت آن است که خدای را عبادت نمایی و حقیقت آن است که او را مشاهده کنی. و در رابطه میان آنها گفته است: پس شریعتی که مؤیّد به حقیقت نباشد و نیز حقیقتی که مقیّد به شریعت نباشد، غیر مقبول است، بدان که شریعت از حیث این که به امر حق واجب شده است، عین حقیقت و حقیقت

از این حیث که معرفت حقّ به امر خود او واجب شده، عین شریعت است. (۴۶)

امام ربّانی شیخ «احمد سرهندی» معروف به «مجدّد الف ثانی اسلام» که اندیشه‌های دقیق و عالمانه و عرفانی اش مورد تأیید علما و عرفا است، به نوبه خود در مکتوبات پرمایه خویش در همین خصوص چنین گفته است: بعد از طی منازل سلوک و قطع مقامات جذبه معلوم شد که مقصد از این سیر و سلوک تحصیل مقام اخلاص است که مربوط به فنای الهه آفاقی و انسی است و این اخلاص جزوی است از اجزای شریعت؛ و شریعت را سه جزء است: علم، عمل و اخلاص. پس طریقت و حقیقت خادم شریعت اند در تکمیل جزء او که اخلاص است حقیقت کار این است، اما فهم هر کس به آنجا نرسد. (۴۷)

از علاّمه محقق «اشرف علی تهانوی» که خود صوفی و عارف برجسته بود، درباره تعریف شریعت، طریقت و حقیقت چنین نقل شده است: شریعت نام مجموعه احکام تکلیفیه است که در آن اعمال ظاهری و باطنی همه داخل اند. در اصطلاح متقدّمین لفظ «فقه» نیز در معنای مترادف شریعت بود و در اصطلاح متأخرین آن جزء شریعت که متعلّق به اعمال ظاهری بود، «فقه» و جزء دوّم که متعلّق به اعمال باطنی بود، «تصوّف» نام نهاده شد و راههایی که برای حصول اعمال باطنی هستند، نیز «طریقت» گفته شد. پس از تصحیح و اصلاح آن اعمال باطنی، نوری در دل پیدا می شود و به سبب آن، در قلب بعضی اشخاص حقایق کونیه و الهیه صفاتی و فعلیه منکشف می گردند. همین مکشوفات را حقیقت می گویند. (۴۸)

همین جا لازم است یاد آوری شود همان گونه که علاّمه تهانوی فرموده است در اصطلاح متقدّمین به کل مجموعه این، اعم از احکام ظاهر و باطن «شریعت» و در اصطلاح علما «فقه» می گفتند چنان که امام ابوحنیفه؛ برجسته ترین عالم شریعت، در تعریف فقه فرموده است: فقه عبارت است از شناخت منافع و مضار نفسی که این تعریف خود جامع تمام ابعاد دین است و اصطلاح طریقت و حقیقت در زمان متأخرین، یعنی از قرن سوّم هجری به بعد رایج شده است. کوتاه سخن این که از تعاریف مذکور و گفته های زیاد دیگری که از نویسندگان و محققان «تصوّف» در این زمینه وجود دارد، جان کلام را در توضیح شریعت و طریقت و حقیقت چنین می توان ارائه کرد: در

اصل به کلّ مجموعه دین از حیث تشریع، شریعت می گویند، اما برای حصول برکات معنوی این و موصوف شدن به اعمال باطنی آن، راههایی وضع شده است که به آن، «طریقت» یا همان «تصوّف» می گویند.

و حقیقت نیز ثمره نهایی عمل بر شریعت که وسیله طریقت انجام می گیرد، است و آن نوری است در دل که به مشاهده حقّ و همه حقایق کونی و الهی می انجامد و در همین مرحله است که عمل بر شریعت کاملاً و بی تکلف صادر می شود. از این سخنان، ضمناً به خوبی روشن می شود که انتساب تفکر «جدایی شریعت از طریقت و حقیقت» یا «جدایی و استقلال ظاهر از باطن» به صوفیه کاملاً بی بنیاد است. انتساب این طرز تفکر جاهلی به عرفا و صوفیه، برای کسی می تواند قابل قبول باشد که نه با تصوّف و عرفان واقعی آشنایی دارد و نه به نوشته های صوفیه و عرفا چطور ممکن است، صوفیه که بسیاری از آنان خود مفسر قرآن، و محدّث و فقیه بوده اند، نسبت به شریعت که چیزی جز آیات قرآنی و نبوی نیست بی توجه باشند و یا آن را تا حدّ یک پوست و قشر ظاهری که هر چه دارد، فقط در اندرون آن است چنانکه برخی از جاهلان گفته اند، تنزّل دهند این چنین عقیده ای در اصل از صوفی نمایان عاری از علم و عملی است که برای این که بی علمی خود را توجیه نمایند، شریعت را ظاهر دین وانمود کرده و آن را در مقابل حقیقت یا باطن دین، فاقد ارزش قلمداد می کنند که صد البته این طرز تفکر فریب کارانه و جاهلی، از ساحت پاک افکار عرفانی به دور است. خود عرفا شریعت را از زمینه ای برای ظهور تمام حقایق معنوی و اصل و ریشه اندیشه های عرفانی می دانند آنان خود به صراحت با تفکر جدایی شریعت از حقیقت و بی ارتباطی ظاهر با باطن به شدّت مبارزه کرده اند و آن قدر زیاد گفته اند که بدون مبالغه باید گفت: حصر همه این نوع سخنان امری ناممکن است. ما، در این جا فقط به ذکر چند نمونه از سخنان صوفیانی که در همین مبحث از سخنان شان استفاده کردیم اکتفا می کنیم و امید داریم خواننده عزیز در پرتو همین سخنان به پوچی این انتساب پی برد:

«هجویری» گوید: آنان که معتقد اند، متّبعین شریعت و حقیقت، دو گروه مختلف هستند، در خطا به سر می برند. چون برای تکمیل سیرت و تحصیل معرفت، شریعت و حقیقت هر دو لازم و ملزوم می باشند و در مؤمن وجود هر

در ضروری است. و نیز گروهی از ملحدان قیام یکی از آنها را بدون دیگری جایز و روا می دارند و می گویند، آن گاه که حقیقت منکشف شود، شریعت کنار می رود و این کلام مشبّه و قرامطه و موسوسان است، حال آن که حقیقت هر چند در شخصی نهائی ترین مرحله منکشف شود، اما شریعت هیچ گاه از او (ولو این که نبی باشد) ساقط نمی شود و تعمیل آن فرض است... وجود حقیقت و قیام آن بدون شریعت محال است، کما این که قیام شریعت بدون به جا آوردن آداب روحانی و اخلاقی حقیقت محال است. (۴۹)

«مجدّد الف ثانی» نوشته است: ... و باطن متمم ظاهر است و مکمل آن، سر مو با یک دیگر مخالفت ندارند. مثلاً دروغ به زبان ناگفتن، شریعت است و از دل نفی خواطر کذب نمودن، طریقت و حقیقت است؛ اگر این نفی به تکلف و تعمّل است، طریقت است و اگر بی تکلف میسر است، حقیقت. (۵۰)

مولانا «تهانوی» گفته است: آن چه شایع بین عوام است که شریعت فقط جزء متعلّق به احکام ظاهر است، این اصطلاح از هیچ اهل علمی منقول نیست و به اعتبار عوام هم منشأ آن صحیح نیست؛ چرا که (معتقد بودن به این امر) اعتقاد به منافات میان ظاهر و باطن است. (۵۱)

مدارک و مآخذ

- ۱- قشیری، «الرسالة القشيرية»، بیروت دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۸ هـ.ق. ص: ۲۱
- ۲- ابن خلدون «مقدمه»، ص: ۴۶۷
- ۳- «الرسالة»، ص: ۲۱
- ۴- عبدالرحمن بدوی، «تاریخ تصوّف اسلامی»، دفتر نشر معارف اسلامی، ۱۳۷۵، ص:
- ۵- «الرسالة»، ص: ۳۱۲
- ۶- «تعلیمات غزالی»، اداره ثقافت اسلامیة لاهور، ۱۹۷۷، ص: ۳
- ۷- ن ک: «الرسالة»، ص: ۳۱۲ و «تلبیس ابلیس»، ص: ۱۸۷، «تاریخ تصوّف اسلامی»، «کشف المحجوب»، «عوارف المعارف»
- ۸- حنا الفاخوری و خلیل جرّ، «تاریخ فلسفه در جهان اسلامی»، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ پنجم، ۱۳۷۷، ص: ۲۴۳
- ۹- «مقدمه»، ص: ۴۱۷
- ۱۰- «تاریخ تصوّف اسلامی»، ص: ۳۲-۳۳
- ۱۱- «الرسالة»، ص: ۳۱۳-۳۱۴
- ۱۲- «کشف المحجوب»، ترجمه اردو، ص: ۶۹
- ۱۳- قاضی تهانوی، «کشف اصطلاحات الفنون»، ج: ۱ ص: ۸۴۰-۸۴۱
- ۱۴- «عوارف المعارف»، به نقل از «عرفان نظری» یثربی، ص:

- ۱۵- «کشف اصطلاحات الفنون»، ج: ۱ ص: ۸۴۱
- ۱۶- «کشف الظنون»، ج: ۱، ص: ۴۱۳
- ۱۷- «کشف الظنون»، ج: ۱، ص: ۴۱۳
- ۱۸- «الرسالة»، ص: ۳۱۴
- ۱۹- «کشف اصطلاحات»، ج: ۱ ص: ۸۴۰
- ۲۰- «طبقات»، ص: ۲۵۸ به نقل از «فرهنگ معارف اسلامی»، ج: ۲، ص: ۱۶۸
- ۲۱- همان، «کشف المحجوب»، ج: ۱ ص: ۸۴۰
- ۲۲- «المفردات»، ص: ۳۳۱
- ۲۳- «کشف اصطلاحات»، ج: ۲، ص: ۹۹۴
- ۲۴- دکتر عبد الحی، «ضمائر الحکمة»، ص: ۳۶ «تربیت السالک»، ج: ۱، ص: ۱۱
- ۲۵- «کشف اصطلاحات»، ج: ۲، ص: ۹۹۶
- ۲۶- سراج «لمع»، ص: ۳
- ۲۷- «طبقات» ص: ۵۰۶ و به نقل از «فرهنگ معارف اسلامی»، ص: ۲۵۰
- ۲۸- «آشنایی با علوم اسلامی»، انتشارات صدرا، ۱۳۶۸، ج: ۲، ص: ۸۴-۸۳
- ۲۹- «کشف اصطلاحات»، ج: ۱ ص: ۸۴۱
- ۳۰- «کشف اصطلاحات»، ج: ۱ ص: ۸۴۱
- ۳۱- «عوارف المعارف»
- ۳۲- «لمع» ص: ۴۶۵
- ۳۳- ن ک: «کشف اصطلاحات»، ج: ۲، ص: ۹۹۶
- ۳۴- خواجه محمد معصوم، تلخیص و ترجمه اردو «مکتوبات معصومیه»، دارالفکر گوجرانواله ص: ۴۱-۴۰
- ۳۵- «کشف اصطلاحات»، ج: ۲، ص: ۹۹۶
- ۳۶- «عوارض المعارف»، ترجمه اردو، ص: ۷۸-۷۹
- ۳۷- «شرح مطالع»، چاپ سنگی، ص: ۴
- ۳۸- یثربی، «عرفان نظری»، ص: ۳۷
- ۳۹- عفیفی، «التصوّف الثوریة الروحیة فی الاسلام»، ص: ۵۹
- ۴۰- «مشکوة المصابیح»
- ۴۱- «لمع» به نقل از «دایرة المعارف اسلامیة اردو»، ج: ۱/۱۴، ص: ۱۲۶
- ۴۲- «تعلیمات غزالی»، ص: ۴۲۶
- ۴۳- محمد حنیف ندوی، «تعلیمات غزالی»، ص: ۴۵۹
- ۴۴- «الانسان الکامل»، ص: ۳
- ۴۵- «کشف المحجوب»، ترجمه اردو، ص: ۳۲۵
- ۴۶- «الرسالة»، ص: ۱۱۸-۱۱۹
- ۴۷- «مکتوبات ربّانی» مکتبه ایشیق استانبول، ترکیه ۱۳۹۷- ۱۹۷۷، دفتر اوّل، مکتوب چهلّم، ص: ۱۰۷
- ۴۸- «ضمائر الحکمة»، ص: ۳۵-۳۶
- ۴۹- «کشف المحجوب»، ترجمه اردو، ص: ۳۲۵
- ۵۰- «مکتوبات ربّانی» مکتوب چهل و یکم، ص: ۵۱ ۱۰۸-
- «ضمائر الحکمة»، ص: ۳۶ و «تکشف»، ص: ۱۱۱