

زاهد، صوفی، عارف، ولی (ویژگی‌ها و تمایزها) (بر اساس متون ادبی و عرفانی فارسی)*

دکتر باقر صدری‌نیا**

ابراهیم پوردرگاهی***

چکیده

درباره واژگان و اصطلاحات موجود در متون تصوف و عرفان اسلامی با دو مشکل اساسی روبه‌رو هستیم: (۱) کثرت و تنوع تعاریف ارائه شده از سوی عرفا و محققان، به سبب اختلاف در درک و دریافت آنها از این اصطلاحات؛ (۲) تغییر و تحولات معنایی هر یک از این واژگان و اصطلاحات در طی تطوّر و تکامل تصوف و عرفان اسلامی. این دو موضوع در مورد اصطلاحات «زاهد»، «صوفی»، «عارف» و «ولی» نیز صادق است. در این مقاله سعی شده است با مراجعه به متون عرفانی معتبر و استخراج شواهد لازم و کافی، اولاً: واژگان و اصطلاحات «ولی»، «صوفی» و «عارف» از جهت تحولات معنایی در طول تاریخ تصوف اسلامی بررسی شود؛ ثانیاً: دیدگاه‌های مختلف در مورد تفاوت‌های «زاهد» با «صوفی» و «عارف» و «صوفی» با «عارف» و «عارف» با «ولی» طرح و تحلیل شود.

واژه‌های کلیدی: تصوف، عرفان، زاهد، صوفی، عارف، ولی.

* - تاریخ وصول: ۸۸/۲/۱۹ تأیید نهایی: ۸۸/۵/۳

** - دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تبریز

*** - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تبریز

مقدمه

از میان موضوعات مختلفی که در متون نظم و نثر فارسی به آن‌ها پرداخته شده است، «عرفان و تصوّف» جایگاه ویژه‌ای دارد. در بین امّهات آثار نظم و نثر فارسی از قرن ششم تا دوازدهم کمتر اثری به چشم می‌خورد که حداقلّ مباحثی از عرفان و تصوّف اسلامی در آن مطرح نشده باشد و کمتر شاعری می‌توان یافت که جلوه‌هایی از عرفان - ولو در حدّ تقلید و کلی‌گویی - در شعر او راه نیافته باشد؛ تا جایی که شاعری مثل خاقانی نیز - که بی‌گمان نمی‌توان وی را عارفی از نوع عطار و مولانا به شمار آورد - علاقه خود را به این موضوع ابراز می‌کند و شعر خود را به مباحثی - بعضاً عمیق - از عرفان نظری زینت می‌بخشد؛ چه برسد به آثار سنایی و عطار و مولانا و حافظ و تفاسیری نظیر کشف‌الاسرار و کتبی نظیر کشف‌المحجوب و ترجمه رساله قشیریه و مرصادالعباد و غیره که برای پی بردن به عمق و محتوای این آثار و درک ظرایف هنری آنها، دانستن دقیق نکات عرفانی ضروری به نظر می‌رسد.

بی‌شک یکی از موضوعات مهمّ در زمینه عرفان، «ولایت و اولیاءالله» است که در کتب نثر تعلیمی تصوّف و عرفان اسلامی از جمله کشف‌المحجوب و رساله قشیریه و مصباح‌الهدایه، جزو موضوعات مهمّ تلقی شده و فصل یا فصولی جداگانه بدان اختصاص یافته و تجلّی آن در جای‌جای اشعار عارفانی نظیر عطار و مولانا کاملاً مشهود است.

در عرفان اسلامی، «ولیاء» تنها به گروه خاصی از مردان خدا اطلاق می‌شود و هر عارفی، «ولی» نامیده نمی‌شود. به عبارتی دیگر، هر «ولی» ای «عارف» است، اما هر «عارفی»، «ولی» نیست. با این حال، در متون عرفانی فارسی، گاهی «ولیاء» به معنای عامّ استعمال شده و تفاوتی بین آنها و «عارفان و صوفیان» و حتی «عابدان و زاهدان» دیده نمی‌شود و در مواردی هم که «ولیاء» در معنای خاصّ به کار رفته و از «عارفان و صوفیان» تمییز داده شده است، مطالب مطرح شده یا به صورت پراکنده است. یا از جهت تحلیلی ضعف دارد و یا از دقت و انسجام علمی لازم برخوردار نیست. از این‌رو گاهی زاهد بودن از مقدمات صوفی بودن محسوب شده است و بعضاً زاهد، مستقلّ از صوفی و مخالف اوست. گاهی صوفی و عارف مترادف هم هستند و زمانی عارف مقامی برتر از صوفی دارد. گاهی معنای ولیّ، عامّ است و شامل زاهد و صوفی و عارف می‌شود و گاهی ولیّ در معنای اخصّ خود، حتی با عارف نیز تفاوت‌های اساسی دارد.

لازم به ذکر است که اشکالات فوق، کم و بیش، در تحقیقات متأخرین نیز یافت می‌شود. هدف از نگارش این مقاله، بررسی و تحلیل ویژگی‌ها و تفاوت‌های موجود در

متون عرفانی میان زاهد، صوفی، عارف و ولی، و بیان دقیق این تفاوت‌ها با رعایت انسجام علمی است.

بحث

به منظور تبیین دقیق تمایز ولی از عارف بررسی دو موضوع زیر ضرورت دارد:

۱. بیان تفاوت «ولی» در معنای عام و خاص و خاص‌الخاص و اخص.
۲. بیان تفاوت «ولی» با «عارف» بعد از مشخص شدن تفاوت «زاهد» با «صوفی» و عارف و تفاوت «صوفی» با «عارف» در بستر تاریخ تصوف اسلامی.

۱-۱. در متون دینی از جمله قرآن کریم، گاهی اولیاءالله «عموم مؤمنین و متقین»^۱ هستند اعم از مسلم و عابد و زاهد و... که دوستان خدایند در مقابل کافرین و مشرکین که دشمنان خدا و دوستان شیطان^۲ هستند.

گفتنی است که در متون عرفانی، کلمه «ولی» در معنای صرفاً «مؤمن و متقی» که واجبات را به جا آورد و از محرّمات دوری کند و کلاً در دین راه اعتدال رود، استعمال نشده است.

۱-۲. گاهی اولیاء در معنای خاص خود یعنی مؤمنانی که در عبادت و زهد افراط می‌کنند (عباد و زهاد و نساک) به کار رفته است:

«و گفت: حق بر دل اولیای خود مطلع گشت. بعضی از دلها چنان دید که بار معرفت او نتوانست کشید، به عبادتش مشغول گردانید» (عطار، ۱۳۷۷، ۱۹۳).

قرار گرفتن زاهدان و عابدانی نظیر حسن بصری، مالک دینار، محمدبن واسع، عبدالله خفیف و ... در کنار عارفان عاشقی نظیر بایزید بسطامی، حسین بن منصور حلاج و ابوسعید ابی‌الخیر در کتاب «تذکرة الاولیاء»ی عطار از همین مقوله است.

۱-۳. بعضاً اولیاء در معنای خاص‌الخاص (خاص‌تر) یعنی «صوفیان و عارفان عاشق» به کار رفته است. چنان که هجویری گوید:

«و صوفی نامی است مر کاملان ولایت را و محققان اولیا را بدین نام خوانده‌اند. و یکی از مشایخ گوید، رحمة‌الله علیه: «مَنْ صَافَاهُ الْحُبُّ فَهُوَ صَافٍ، وَ مَنْ صَافَاهُ الْحَبِيبُ فَهُوَ صُوفِيٌّ». آن که به محبت مصفا شود صافی و آن که مستغرق دوست شود و از غیر دوست بری شود صوفی بود» (هجویری، ۱۳۸۳، ۴۸).

۴-۱. و نهایتاً اولیاءالله در معنای اخصّ (خاص‌ترین) یعنی «مجدوبان» و «مجدوبان سالک»، که در بخش نهایی مقاله از این گروه و تفاوت آنها با «عارفان» (سالکان مجذوب) به تفصیل سخن خواهیم گفت.

۲-۱. تحولات معنایی زاهد و صوفی و عارف در طول تاریخ تصوّف اسلامی

با اینکه شهود عرفانی و معرفت معنوی و تجربه روحانی یک امر کاملاً درونی و شخصی به شمار می‌آید، اما وقتی به شکل اندیشه مطرح شود و در قالب کلام انسانی بیان گردد، از حالت فردی و شخصی خارج می‌شود؛ بر جامعه بشری اثر می‌گذارد و متقابلاً از جامعه بشری اثر می‌پذیرد. بنابراین «عرفان» تافته جدا بافته از جامعه نیست. حتی با یک نظر اجمالی به تاریخ تصوّف و عرفان اسلامی، تأثیر اندیشه‌ها و اعمال مثبت و گاه منفی زاهدان و زاهدنمایان و صوفیان و صوفی‌نمایان بر جوامع اسلامی و بالعکس تأثیر تغییر و تحولات سیاسی و اجتماعی در شکل‌گیری اندیشه‌های جدید در تصوّف اسلامی و جهت‌گیری‌های عرفا و متصوّفه، کاملاً قابل مشاهده است. دگرگونی‌های سیاسی و اجتماعی و مذهبی، اعمّ از تغییر حکومت‌ها، به وجود آمدن فرقه‌های مختلف مذهبی، وفور اندیشه‌های فلسفی و کلامی، وارد شدن دین به عرصه سیاست و حکومت، آشنایی مسلمانان با آراء و عقاید سایر ادیان و مکاتب، همه و همه عواملی بودند که در طول تاریخ بر تصوّف و عرفان اسلامی تأثیرات مثبت و منفی داشته‌اند. گاه موجب گسترش و رشد و تکامل معنوی تصوّف و عرفان اسلامی شده و باعث ظهور اندیشه‌ها و مباحث متعالی و لطیف نظیر «وحدت وجود» و «عشق بین خالق و مخلوق» گشته‌اند و گاه موجب انحطاط و ابتذال تصوف اسلامی و ترویج زهدفروشی و ریاکاری گردیده و باعث ظهور اندیشه‌ها و حرکت‌های انحرافی شده‌اند.

بدیهی است که واژگان و اصطلاحات تصوّف و عرفان اسلامی مانند «زاهد»، «صوفی»، «عارف» و ... نیز متعاقب با این تغییرات، دچار تحولات معنایی شده و تعریف‌ها و طرز تلقی‌های محققان عرفان از این واژگان و اصطلاحات در طول تاریخ تصوّف و عرفان اسلامی، متفاوت و حتی بعضاً متضادّ با تعبیر و تعریف‌های گذشته باشد. برای تمییز «زاهد» از «صوفی و عارف» و «صوفی» با «عارف»، نخست به بررسی اجمالی هر یک از این واژگان از لحاظ لغوی و اصطلاحی و تغییر و تحولات معنایی آنها در طول تاریخ تصوّف اسلامی می‌پردازیم:

زاهد

از ریشه «زهد» به معنای بی‌رغبت شدن، اعراض و ... است و در اصطلاح، کسی است که نسبت به جاه و مال دنیا رغبتی ندارد؛ از دنیا روی برمی‌تابد و آن را ترک می‌کند. این ترک دنیا یا به جهت خوف از عذاب دوزخ است یا به خاطر تمتع از نعمت‌های بهشت و یا به جهت رسیدن به معرفت و عشق حق - جل و علا - البته این وجه اخیر، یعنی زهد به خاطر معرفت و عشق، در قرن اول وجود ندارد و در قرن دوم تنها جرّقه‌های آن زده می‌شود (خصوصاً در گفتار و رفتار رابعه عدویه) و از قرن سوم به بعد است که به صورت اندیشه‌ای پخته در تصوّف اسلامی مطرح می‌گردد.

با این که در کلّ، قرن اول و دوم به زهد اختصاص دارد، اما در تلقی زاهدان از زهد و شیوه زندگی زاهدانه آنان در صدر اسلام و قرن اول و دوم، تفاوت‌هایی دیده می‌شود. این تفاوت‌ها را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

۱- از دو جنبه مهمّ زهد، یعنی خوف و رجاء، قرن اول غالباً به «خوف» اختصاص دارد و در قرن دوم تلقی پیشین تا حدودی تعدیل پذیرفته و «رجاء» نیز مطرح می‌شود (رک. غنی، ۱۳۸۰، ۲۸ و ۳۸).

۲- اعمال زاهدان این دو قرن در چارچوب شرع و در محدوده قرآن و سنت بوده است؛ منتها به بعضی از امور معنوی مثل «ذکر»، «قناعت»، «ریاضت» و خصوصاً «توکل» بیشتر اهمیت می‌دادند. با این تفاوت، که این اهمیت در قرن دوم نسبت به قرن اول، افراطی‌تر و مبالغه‌آمیزتر است (رک. غنی، ۱۳۸۰، ۳۹).

۳- همان‌طور که قبلاً گفته شد، موضوع «عشق و محبت الهی» - البته در حدّ ابتدایی و محدود، به ویژه در سخنان «رابعه عدویه» - به قرن دوم مربوط می‌شود و در قرن اول، موضوعیت ندارد (رک. رجایی بخارایی، ۱۳۶۴، ۴۳۰).

تخصیص قرن اول و دوم به زهد، برای این است که بگوییم مفاهیم و مباحث عمیق عرفانی نظیر «فنا و بقا»، «وحدت وجود»، «عشق و محبت» (به صورت گسترده)، «حال و وجد» و «سکر و صحو» و ... به قرون بعد مربوط می‌شود و در واقع «زهد»، در قرن اول و قرن دوم، غالباً «زهد صرف» (عاری از لطایف عرفانی) است و آلا در قرون بعد، نه تنها زهدی که وسیله سلوک عارف به مراتب بالای تصوّف و عرفان است، وجود دارد، بلکه حتی «زهد صرف» نیز به حیات خود ادامه می‌دهد.

صوفی

درباره وجه اشتقاق کلمه «صوفی» نظرات زیادی ارائه شده است. اما نظر اکثر محققان این است که «صوفی» اسم منسوب است از «صوف» به معنای «پشم و پشمینه» و «صوفی» یعنی «پشمینه پوش».^۳ چنان که حافظ گوید:

پشمینه پوش تندخو از عشق نشنیده است بو

از مستیش رمزی بگو تا ترک هشیاری کند
(حافظ، ۱۳۶۷، ۱۹۶)

و در اصطلاح، «صوفی» کسی است که لباس پشمین بپوشد و برای رسیدن به حقیقت در مقامات و احوال^۴ معنوی سلوک کند. هرچند در این نامگذاری جنبه ظاهری موضوع، یعنی صوف و پشمینه پوشی، مد نظر بوده است، جنبه باطنی آن، یعنی سیرو سلوک روحانی، اساس کار «صوفی» محسوب می‌شد.^۵

پوشیدن «صوف» در اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم از ممیزات «صوفی» شمرده می‌شد؛ اما به مرور زمان، اهمیت اولیه خود را از دست داد و در واقع سالک راه معرفت - با این که لباس پشمین به تن نمی‌کرد - صوفی و عارف لقب می‌گرفت.^۶ «لغت صوفی که در اول به مناسبت آن که عادتاً لباس زهاد، صوف یعنی پشم بوده، پیدا شده، بعدها مترادف با لغت «عارف» شده است. اعم از این که آن عارف لباس پشمین بپوشد یا نپوشد» (غنی، ۱۳۸۰، ۵۲).

درباره پیدایش کلمه «صوفی» و اطلاق آن به شخص یا گروهی خاص، اختلاف نظرها بسیار است و تا کنون نظری ارائه نشده است که همه یا لاقلاً اکثر محققان عرفان در آن متفق باشند.

عده‌ای قرن اول و عده‌ای نیمه دوم قرن دوم را زمان پیدایش این لغت - در معنای خاص - می‌دانند و گروهی حتی قدمت این لغت را به زمان جاهلیت و «بنی صوفه» می‌رسانند که پرده‌داران کعبه بودند؛ اما آنچه از تحقیقات برمی‌آید این است که شروع استعمال این لغت - در معنای مصطلح - به قرن دوم برمی‌گردد و بعدها شیوع پیدا می‌کند (رک. غنی، ۱۳۸۰، ۵۰).

هر چند تقسیم «تصوف» به عنوان یک اعتقاد درونی و سلوک عملی، به دوره‌های مختلف چندان منطقی نمی‌نماید، اما به جهت تغییر و تحولاتی که به مرور زمان در تصوف ایجاد شده است، بیان تفاوت‌های کلی تصوف از دوره نضج و رشد تا انحطاط و ابتدال آن، لازم و ضروری به نظر می‌رسد:

۱- با این که مبانی و اصول تصوف اسلامی در قرون سوم و چهارم پی‌ریزی می‌شود و در قرون بعد چندان بر آنها افزوده نمی‌شود، اما همان مبانی و اصول، قرن به قرن پخته‌تر شده و در قرن هفتم به اوج پختگی خود می‌رسد و این پختگی در آثار و تألیفات منشور از حارث محاسبی (قرن سوم) با کتاب «الرّعاية لِحَقوقِ الله» و ابونصر سراج (قرن چهارم) با کتاب «اللمع فی التصوف» تا شیخ محیی‌الدین بن عربی (قرن هفتم) با کتاب‌های «فتوحات مکیّة» و «فصوص الحکم» و در آثار منظوم به صورت پراکنده از رباعیات منسوب به ابوسعید ابی‌الخیر و دوبیتی‌های منسوب به باباطاهر عریان (قرن پنجم) و به صورت مبسوط و منسجم با اشعار سنایی غزنوی (قرن ششم) تا «مثنوی معنوی» و «غزلیات» مولانا، کاملاً مشهود و مبرهن است.

۲- درست است که جنبه نظری عرفان در قرون سوم و چهارم مورد توجه و اهمیت عرفا و متصوفه قرار می‌گیرد، اما ورود مباحث کلامی و فلسفی به قرن‌های بعد مربوط می‌شود و در قرن هفتم، تصوف اسلامی، خصوصاً توسط «محیی‌الدین عربی» کاملاً به شکل مکتبی و مدرسه‌ای خود ارائه می‌شود (رک. غنی، ۱۳۸۰، ۴۳۰).

۳- تصوف در قرون سوم و چهارم بیشتر اختصاص به خواص دارد، اما از قرن پنجم به بعد عواملی نظیر افزایش روزافزون خانقاه‌ها، معرفی بیشتر عرفان با آثار منشور و منظوم، محبوبیت عرفا به سبب رفتار آزادمنشانه و دور از تعصب آنها و غیره، باعث توجه و اقبال اقشار مختلف مردم، از امراء و سلاطین گرفته تا عوام و مردم راه‌نشین، بر تصوف و عرفان اسلامی گردید و بر جنبه اجتماعی تصوف افزوده شد (رک. غنی، ۱۳۸۰، ۴۳۷).

عارف

از ریشه «عرف» است و معروف‌ترین مصدرهای آن «عرفان» و «معرفت». عرفان و معرفت در لغت به معنای «شناخت» و در اصطلاح تصوف «شناختن حق از طریق شناخت ذات خویش» است. و «عارف» کسی است که به شناخت ذات خود و به تبع آن به شناخت حق - جلّ و علا - برسد. همانگونه که در حدیث وارد است: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ».^۷

سابقه استعمال کلمه «عارف» در معنای مصطلح آن، به قرن سوم برمی‌گردد. در کتاب «اللمع» از عرفایی مثل ابوتراب نخشی و ذوالنون مصری، بایزید بسطامی، یحیی بن معاذ و چند تن دیگر نقل قول می‌شود که در کلام خود از واژگان «عارف» و «معرفت» سود جست‌ه‌اند و همگی در قرن سوم می‌زیسته‌اند (رک. سراج، ۱۳۸۲، ۸۹-).

۹۴). در کتاب «فرهنگ اشعار حافظ» نیز از علامه جلال‌الدین همایی مطلبی نقل می‌شود که همین سابقه را تأیید می‌کند (رجایی بخارایی، ۱۳۶۴، ۴۹۹).

۲-۲. تفاوت زاهد با صوفی و عارف

به دلیل این که صوفی و عارف تا دورهٔ ابتدال و انحطاط تصوّف در متون عرفانی اغلب به معنای واحد به کار رفته‌اند، هرچند با هم تفاوت‌هایی دارند که در بحث بعدی به آن پرداخته خواهد شد، در این مبحث این دو واژه را یکی گرفته و به تفاوت‌های آن دو با زاهد می‌پردازیم.

در بینش اصیل عرفانی «زهد حقیقی» مقدّمه‌ای برای سلوک الی‌الله و رسیدن به مقام تسلیم و فنا در حق است و به عبارتی، «صوفی» (یا عارف) لزوماً «زاهد» است اما «زاهد» باید مقامات و مراتبی را طی کند تا صوفی و عارف شود. مولانا معتقد است که معرفت عارف نتیجهٔ «زهد» پیشین و تهذیب نفس او در اوایل سلوک است:

جان شرع و جان تقوا عارف است معرفت محصول زهد سالف است
زهد اندر کاشتن کوشیدن است معرفت آن کِشت را روییدن است

(مولانا، ۱۳۶۳، ۱۶ / ۲۰۹۰ - ۲۰۹۱)

و در جای دیگر متذکّر می‌شود که عارف نیز در ابتدا مثل زاهد، دو حال «خوف و رجا» را داشته، منتها از آن دو حال زاهدانه در گذشته به وحدت و رجا صرف رسیده است:

بود او را بیم و امید از خدا خوف فانی شد عیان گشت آن رجا
(همان، ۴۰۷۰ / ۵)

در واقع زاهد حقیقی نیز سلوک روحانی می‌کند. منتها سرعت سیر و سلوک زاهدانه با عارفانه بسیار متفاوت است. تا جایی که بایزید بسطامی، زاهد را «رونده» و عارف را «پرنده» می‌خواند (ر.ک. قشیری، ۱۳۷۴، ۵۴۶).
و مولانا نیز همین موضوع را به نظم می‌کشد:

زاهد با ترس می‌تازد به پا عاشقان پَران‌تر از برق و هوا
(همان، ۲۱۹۲ / ۵)

زهد حقیقی منافاتی با تصوّف و عرفان اصیل ندارد و در واقع از مقدّمات سلوک عارفانه و از زیرمجموعه‌های تصوّف و عرفان اسلامی به شمار می‌آید؛ اما زاهدی که در متون عرفانی با عارف و صوفی، تفاوت‌های فردی و اجتماعی دارد، «زاهد»ی است که در

مرحله «زهد صرف و خشک» متوقف مانده و به مراتب بالای تصوّف و معرفت نرسیده و از دریافت احوال عرفانی بی‌نصیب مانده است و حتّی بعضاً از جهالت در ردیف مخالفان و منکران عرفا و صوفیان حقیقی قرار گرفته است.^۸

تفاوت بین زاهد خام و ظاهر بین و صوفی و عارف حق بین از دو جهت قابل بررسی است: ۱- تفاوت فردی؛ ۲- تفاوت اجتماعی

۱- تفاوت فردی

زهد زاهد خام یا به جهت خوف از عقاب دوزخ و یا به خاطر تمتّع از نعمات بهشت و در واقع ترک دنیا برای فلاح و صلاح آخرت است؛ در حالی که زهد عارف و صوفی به جهت تقرّب به حقّ و تمتّع از محبّت و عشق اوست و به عبارتی عارف (صوفی)، دنیا و آخرت هر دو را ترک می‌گوید تا به وصال حقّ برسد (ر.ک. عزالدین کاشانی، ۱۳۷۶، ۱۱۶).

با این وصف، عبادت و زهد زاهد از نوع عبادت بردگان و تاجران و عبادت عارف، عبادت آزادگان است،^۹ که هدف در این عبادت رسیدن به لقاءالله است. به عبارت دیگر، زاهد هیچ‌وقت از بند و حجاب حظّ نفس رها نخواهد شد و از عالم حسّ و خیال فراتر نخواهد رفت. چون که اعراض از دنیا برای رهایی از عذاب دوزخ و رسیدن به نعمت بهشت از حظّ نفس است و حال آنکه عارف و صوفی حقیقی از حظوظ نفسانی، چه دنیوی و چه اخروی، گذشته و از عالم حسّ و خیال برتر شده است. زیرا هر آن چه نفسانی است جزو حسّ و خیال است و هر آنچه جزو حسّ و خیال است غیرحقّ است (ر.ک. غزالی، ۱۳۷۸، ۳۰۶/۲).

هشت جنت گر درآرم در نظر	ور کنم خدمت من از خوف سقر
مؤمنی باشم سلامت جوی من	ز آن که این هر دو بود حظّ بدن
عاشقی کز عشق یزدان خورد قوت	صد بدن پیشش نیرزد تره توت

(مولانا، ۱۳۶۳، ۲۷۱۴/۵ - ۲۷۱۶)

دل زاهد یا مشغول اعراض از دنیا و خوشی‌های آن است یا مشغول به خوف از عقاب و رجای به ثواب؛ اما دل عارف از هر دو فارغ است و همیشه به قدس جبروت^{۱۰} حقّ مشغول. چون زاهد به خویش مشغول است و عارف به حقّ، نشاط و عیش زاهد به حاصل طاعات و ورع خواهد بود و نشاط و عیش عارف به مشاهده جمال یار:

نشاط زاهد از انواع طاعت است و ورع	صفای عارف از ابروی نیکوان دیدن
-----------------------------------	--------------------------------

(سعدی، ۱۳۶۵، ۵۸۴)

۲- تفاوت اجتماعی

زاهد از لحاظ رفتار اجتماعی و برخورد با اقشار مردم نیز با عارف متفاوت است. ظاهربینی، تعصب، رعونت و غرور، خشونت و نظایر اینها جزو خصایص لاینفک زهد خشک و بی‌روح، به حساب می‌آید و بالطبع این خصوصیت‌ها از دورن شخص زاهد به بیرون و رفتار او نیز سرایت خواهد کرد و زاهد در ارتباط با مردم، فردی خرده‌گیر و عیب‌بین،^{۱۱} متفرعن و مغرور^{۱۲} و عبوس و ترشرو^{۱۳} خواهد بود. و بدیهی است این چنین فردی در قیاس با عارف که شخصی با سعه صدر و وسعت مشرب، متواضع، خوش خلق و باطن‌نگر است و به خاطر همین، در میان اقشار مختلف مردم از موقعیت و محبوبیت قابل توجهی برخوردار است، پایگاه اجتماعی ضعیفی داشته باشد. در اینجا به دو تفاوت عمده زاهد و عارف، ۱- در برخورد با ادیان و مذاهب دیگر؛ ۲- در برخورد با افراد بدنام و گناهکار جامعه، می‌پردازیم:

۱- در کلّ برخلاف زاهدان، که در مسائل اعتقادی و مذهبی، تنگ‌نظر، متعصب و سختگیر بودند و بخصوص در مقابل سایر ادیان و ملل و حتی در قبال مذاهبی غیر از مذهب خودشان، کوچک‌ترین انعطافی نداشتند و خصمانه برخورد می‌کردند و بر آنها برچسب گبر و زندیق و کافر و مشرک می‌زدند و در ردّ مذاهب مخالف، از جعل حدیث و روایات و اخبار نیز ابا نداشتند، اکثر عرفای بزرگ در تقریب مذاهب مختلفه اسلام و حتی ایجاد آشتی بین ادیان و مکاتب دیگر می‌کوشیدند. چون اعتقاد عرفا بر این است که این اختلاف‌ها میان ادیان و مذاهب، اختلاف در اساس نیست بلکه اختلاف در ظواهر و رنگ‌هاست (ر.ک. غنی، ۱۳۸۰، ۳۷۴ - ۳۷۷).

اقوال و حکایات زیادی در متون نظم و نثر صوفیه وجود دارد که دلالت بر همین صلح‌جویی عرفا و حسن سلوک آنها با صاحبان سایر ادیان و مذاهب و فرّق دارد. به عنوان مثال می‌توان از تمثیل «منازعت چهار کس جهت انگور که هر یکی به نام دیگر فهم کرده بود آن را»، در مثنوی نام برد که عارف صاحب سرّی میان آن چهار کس وحدت و آشتی برقرار می‌کند (ر.ک. مولانا، ۱۳۶۳، ۳۶۸۱/۲ - ۳۶۸۷).

یا حکایت وارد شدن ابوسعید ابی‌الخیر با جمعی از مریدان به کلیسایی در نیشابور و تأثیر معنوی شیخ بر جمع نصاری^۱ و جواب ابوسعید به پیشنهاد مریدی از مریدانش که: «یکی گفت: اگر شیخ اشارت کردی همه زّارها باز کردند. شیخ ما گفت: ما شان ورنبسته بودیم تا باز گشاییم» (محمدبن منور، ۱۳۸۶، ۱ / ۲۱۰).

گاهی تأثیر حُسن سلوک عرفای بزرگ با افراد غیرمسلمان تا حدّی بوده که آنها به دین اسلام مشرّف شده‌اند (ر.ک. عطار، ۱۳۷۷، ۱۷۶).

۲- اساس مکتب عرفان، رهایی از خودی و انانیت است و اظهار انانیت حتّی با تکیه بر تقوا و عبادت مذموم و نکوهیده است و جزو کفر به حساب می‌آید:

تکیه بر تقوا و دانش در طریقت کافرست راهرو گرسد هنر دارد توکّل بایدش
(حافظ، ۱۳۶۷، ۲۴۰)

عارف بر خلاف زاهد به زهد و تقوای خویش وقعی نمی‌نهد و آن را مایه امتیاز خود بر دیگران نمی‌شمارد. چون می‌داند که آدم (ع) با وجود ارتکاب به گناه، به خاطر اظهار عجز و نیاز بخشیده و برگزیده و هدایت شد و ابلیس با وجود زهد و عبادت چند هزار ساله‌اش به جهت اظهار انانیت و کبر، کافر و از درگاه حق رانده گشت (ر.ک. مولانا، ۱۳۶۳، ۱۰۱۴/۱ و ۱۰۱۵).

در بینش عرفان اصیل، عارف به ظاهر فرد و عمل او توجهی ندارد، بلکه به باطن فرد و نیت او اهمیت می‌دهد. بنابراین برخلاف زاهد که خود را منزّه‌تر از مردم می‌داند و از گناه‌کاران و بدنامان کناره می‌گیرد، عارف حتّی از همنشینی با بدکاران و گناه‌کاران احساس ننگ نمی‌کند:

هین ز بدنامان نباید ننگ داشت هوش بر اسرارشان باید گماشت
(مولانا، ۱۳۶۳، ۶/۲۹۱۹)

فروتنی، خوشخویی و برخورد مناسب عرفای بزرگ، گاهی موجب هدایت گمراهان و فاسقان شده است و در این زمینه، حکایات و داستان‌های زیادی در متون عرفانی وجود دارد (ر.ک. عطار، ۱۳۷۷، ۱۷۱ و نیز محمّدبن منور، ۱۳۸۶، ۲۳۲ و ۲۳۳).

۲-۳. تفاوت صوفی با عارف

تفاوت میان صوفی و عارف از دو جهت قابل بررسی است: (۱) تفاوت در اساس و حقیقت این دو اصطلاح؛ (۲) تفاوت یا تفاوت‌هایی که در برخی از متون عرفانی به ویژه از قرن ۶ به بعد، یعنی دوره شروع ابتدال و انحطاط تصوّف، بین این دو اصطلاح قائل شده‌اند:

۱- با این که «صوفی» و «عارف» و «تصوّف» و «عرفان» در آثار تحقیقی بسیاری از عرفان‌پژوهان و در اغلب متون عرفانی - ترجیحاً متون نشر - به معنا و مفهوم واحد به کار رفته‌اند، اما اساساً بین این دو اصطلاح تفاوت وجود دارد. عرفان نسبت به تصوّف و عارف

نسبت به صوفی، مفهوم عام‌تر و وسیع‌تری دارد. اصطلاح عرفان علاوه بر اسلام، برای بینش‌های معنوی و طریقتی سایر ادیان و مکاتب نیز قابلیت استعمال دارد و اصطلاح «عارف» را در حق رهروان طریقت‌های غیراسلامی نیز می‌توان به کار برد. مثلاً می‌توان گفت: عرفان بودیسم، عرفان مسیحیت، عارف بودایی و عارف مسیحی. اما اصطلاح «تصوف» و «صوفی» مختص عرفان اسلامی است، و در واقع صوفی حقیقی، عارف عرفان اسلامی است.

اصطلاح «صوفی»، قبل از «عارف» به معنای مصطلح آن، وجود داشته و بعدها مترادف با آن شده است (ر.ک. غنی، ۱۳۸۰، ۵۲). استاد جلال‌الدین همایی معتقد است که «تصوف» یکی از شعبه‌ها و جلوه‌های عرفان به شمار می‌آید (ر.ک. رجایی بخارایی، ۱۳۶۴، ۴۹۶ و ۴۹۷) و صاحب «مکتب حافظ» نیز نظری مشابه در این مورد دارد (ر.ک. مرتضوی، ۱۳۸۴، ۱۶۵).

۲- انحطاط و ابتذال تصوف عابدانه و خانقاهی، که تقریباً از قرن ششم شروع می‌شود و در قرن هشتم به اوج خود می‌رسد،^{۱۴} از یک سو و نضج و رشد روزافزون عرفان عاشقانه و پیدایش افکار ملامتی و قلندری، که در اصل قیامی بود علیه دنیاپرستان زهدفروش و صوفی‌نمایان ریاکار، از سوی دیگر، موجب شد که در بعضی متون عرفان عاشقانه، خاصه در شعر، بین «صوفی» و «عارف» و بعضاً میان «عارف» (در معنای صوفی سابق) و «عارف عاشق» تفاوت‌هایی دیده شود. «صوفی» که پیشتر در اکثر اقوال عرفا معنایی مترادف معنای «عارف» داشته و حتی فراتر از آن، صاحب «کشف‌المحجوب»، «کاملان ولایت»^{۱۵} را به این نام می‌خوانده است. به دلیل ابتذال کلمه «صوفی»، بعضی از محققان صاحب اثر در عرفان عاشقانه، از به کار بردن این واژه به جای «عارف» ابا داشتند و برای «عارف» مقامی اعلیٰ و افضل از «صوفی» قایل بودند؛ چنان که «خواجه مصعد» از قول پدرش، «خواجه امام مظفر حمدان نوقانی» در حق «ابوسعید ابی‌الخیر» نقل می‌کند: «پدرم شیخ بوسعید را گفت: صوفیت نگویم و درویشت هم نگویم، بلک عارفیت گویم به کمال» (محمد بن منور، ۱۳۸۶، ۱/۲۷۷).

بعضاً «صوفی» در مثبت‌ترین شکل خودش، منزلتی را نسبت به «عارف» پیدا می‌کند که قبلاً «زاهد» نسبت به «صوفی» (یا عارف) داشته است. یعنی «صوفی» از زیر مجموعه‌های «عارف» به حساب می‌آید:

«ای درویش! سالک را چندین منازل قطع می‌باید کرد تا به مقام تصوّف رسد، و نام وی صوفی گردد. و صوفی را چندین منازل قطع می‌باید کرد تا به مقام معرفت رسد، و نام وی عارف گردد» (نَسَفی، ۱۳۸۶، ۳۰۳).

«سعدی» با تأثر از «شعر زندانه و قلندرانه»^{۱۶} شرط رسیدن «صوفی» به مقام [عارف] «صافی» را در پیمودن «می عشق» می‌داند:

بسیار سفر باید تا پخته شود خامی
صوفی نشود صافی تا درنکشد جامی
(سعدی، ۱۳۶۵، ۶۳۴)

و عطار نیز با استفاده از عناصر شعر زندانه، سیر و سلوک معنوی خود از مقام «زهد» به «معرفت عابدانه» و از «معرفت عابدانه» به «عرفان عاشقانه» را این چنین به وصف می‌کشد:

زاهد	←	دی زاهد دین بودم سجّاده نشین بودم
↓		
عارف	←	ز ارباب یقین بودم سر دفتر دانایی
↓		
عارفِ عاشق	←	- امروز دگر هستم دردی کشم و مستم در بتکده بنشستم دین داده به ترسایی - نه محرم ایمانم نه کفر همی دانم نه اینم و نه آنم تن داده به رسوایی

(عطار، ۱۳۸۴، ۶۹۵)

صاحب «عوارف‌المعارف» در برتری مقام «عارف» (در معنای صوفی پیشین) نسبت به «زاهد» و برتری «محبّ» (عارفِ عاشق) نسبت به «عارف»، در تفسیر آیه ۳۲ از سوره مبارکه فاطر گوید:

«بعضی از مفسران گفته‌اند که: ظالم نفس، زاهد است و مقتصد، عارف است و سابق، محبّ است» (سهروردی، ۱۳۸۶، ۲۷).

«عطار» به نقل از «حلّاج» می‌گوید که «عارف» برتر از «صوفی» است. زیرا که «صوفی» در بند «وقت» است که: «الصوفیُّ ابنُ وَقْتِهِ»^{۱۷} (صدری‌نیا، ۱۳۸۰، ۳۰۰). در حالی که «عارف» در بندِ صفت «وقت» نیست:

«پرسیدند که عارف را وقت باشد؟ گفت: نه، از بهر آن که وقت صفت صاحب وقت است و هر که با صفت خویش آرام گیرد، عارف نبود» (عطار، ۱۳۷۷، ۵۸۸).

«مولانا» نیز همین نظر را تأیید می‌کند و معتقد است که «صافی»^{۱۸} (عارف عاشقِ واصل)، بر خلاف «صوفی»، «ابن‌الوقت» نیست، بلکه فارغ از «وقت و حال» و متصرف بر آن و در واقع «ابوالوقت»^{۱۹} است:

صوفی ابن‌الوقت باشد در مثال
حالی‌ها موقوفِ عزم و رای او
لیک صافی فارغ است از وقت و حال
زننده از نفخ مسیح‌آسای او
(مولانا، ۱۳۶۳، ۳/۱۴۲۶ و ۱۴۲۷)

البته تفاوت قایل شدن بین «صوفی» و «عارف» در متون عرفان عاشقانه - چنان که قبلاً هم اشاره شد - صورت بعضی داشته و مطلق نبوده است. به عنوان مثال، «مولانا» که در نقطهٔ اوج شعر عرفان عاشقانه قرار دارد، بعضاً «صوفی» را مترادف با «عارف» استعمال کرده است:

دفتر صوفی سواد و حرف نیست
جز دل اسپید همچون برف نیست
(همان، ۱۵۹/۲)

۴-۲. تفاوت ولیّ با عارف

«ولیّ» بر وزن فعلیل از نام‌های خداست و در کتب لغت، معنای زیادی برای «ولیّ» ذکر شده است. از جمله: دوست، نزدیک، یاری‌کننده، سرپرست و غیره.^{۲۰} صاحب «کشف‌المحجوب» برای «ولیّ» (در مفهوم اصطلاحی آن)، هم معنای فاعلی و هم معنای مفعولی قائل شده است:

«ولیّ روا باشد که فعلیل باشد به معنی مفعول. چنانکه خداوند - تعالی - گفت: وَ هُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ (۱۹۶/اعراف)؛ که خداوند - تعالی - بندهٔ خود به افعال و اوصاف وی نگذارد و اندر کنف حفظ خودش بدارد، و روا باشد که فعلیل باشد به معنی مبالغت اندر فاعل؛ که بندهٔ توّلّا به طاعت وی کند و رعایات حقوق وی را مداومت کند و از غیر وی اعراض کند» (هجویری، ۱۳۸۳، ۳۱۷). قشیری نیز نظری مشابه دارد (قشیری، ۱۳۷۴، ۶۳۱).

چنان که در آغاز این مقال ذکر شد «ولیّ» در معنای عام و خاصّ و خاص‌الخاصّ و اخصّ استعمال شده است؛ امّا در بحث تفاوتِ «ولیّ» با «عارف»، معنای اخصّ «ولیّ» مورد نظر است. با دقت و تأمل در متون عرفانی، می‌توان گفت که «اولیاء» (در معنای اخصّ) بر دو دسته‌اند:

۱- مجذوبان، مجذوبان مجرد، مجذوبان صرف، مجذوبان ابتر یا مأخوذان و...

۲- مجذوبان سالک یا مجذوبان متدارک به سلوک^{۲۱} و ...

اولیای دسته اول تحت جذبۀ و عنایت حقّ‌آند و سلوک نمی‌کنند. اما برای اولیای دسته دوم سیر و سلوک وجود دارد. هر چند این سیر و سلوک، خود به جهت جذبۀ و عنایت حقّ است و حکمت در سلوک مجذوبان سالک، صرفاً ارشاد و تربیت مریدان و طالبان است (ر.ک. گوهرین، ۱۳۸۳، ۳۷/۴ و ۳۸).

بیان اهمّ تفاوت‌ها

۱- با تفحص و تعمق در متون عرفانی، روشن می‌شود که اصل در موضوع ولایت «جذبۀ» است و می‌توان گفت که در واقع، «مقام ولایت»، «مقام جذبۀ» است. هر چند در تصوّف و عرفان اسلامی، رسیدن «عارف» به مقام «ولایت» ناممکن نیست، و «عارف» نیز می‌تواند به مقام «ولی» برسد (سالک ← مجذوب)، ولیکن رسیدن به مقام «ولایت و جذبۀ» برای «عارف» بعد از «قطع منازل»^{۲۲} و «اخلاص»^{۲۳} و «کوشش و دین‌ورزی و فرمان‌پذیری»^{۲۴} و به عبارتی دیگر، بعد از سیر و سلوک در مقامات و احوال ممکن می‌شود. و حال آن که در مورد «اولیاء» این‌گونه نیست. «اولیای مجذوب» اصلاً سلوک نمی‌کنند و در حقّ اولیایی که «مجذوب سالک» هستند، اصالت با «جذبۀ و عنایت» است و اگر سلوکی هم وجود دارد - چنان که پیشتر اشاره شد - صرفاً برای وقوف به چند و چون امر هدایت و تعلیم و تربیت سالکان و مریدان است. به عبارتی دیگر، تحقق معنای مفعولی «ولی» لزوماً در گرو معنای فاعلی آن نیست: «و به حقیقت کرامت و ولایت از مواهب حقّ است نه از مکاسب بنده، پس کسب مر حقیقت هدایت را علّت نگردد» (هجویری، ۱۳۸۳، ۳۳۵).

۲- با اینکه در بعضی متون عرفانی، علاوه بر ولیّ (مجذوب سالک)، برای عارف (سالک مجذوب) نیز مقام «پیری و شیخوخت» قائل شده‌اند (ر.ک. عزالدین کاشانی، ۱۳۷۶، ۱۰۸)، اما به جهت برخورداری بیشتر ولیّ (مجذوب سالک) از جذبۀ و عنایت حق، چه از نظر کمی و چه از لحاظ کیفی، که از ابتدا تا انتهای سلوک با اوست، نسبت به عارف (سالک مجذوب) که از این «جذبۀ» به معنای اخصّ خود، در نهایت سلوک بهره می‌برد، و نیز به دلیل مصون ماندن ولیّ (مجذوب سالک) از «زلّت و خطا» در طول سیر و سلوک و وثوق و اعتماد بیشتر مریدان و طالبان به ولیّ نسبت به عارف (سالک مجذوب) که در طول سیر و سلوک خود همواره در معرض زلّتات و خطرات بوده،

«المخلصونَ علىٰ خَطَرٍ عَظِيمٍ» (عين القضاة، ۱۳۷۰، ۲۳۳) و از وساوسِ «شیاطین الانس و الجن»^{۲۵} کاملاً ایمن نبوده است. محققان عرفان، مقام «پیری و شیخوخت» را بیشتر برارندهٔ ولیّ (مجنوب سالک) دانسته و او را برای ارشاد و تربیت مریدان بر عارف (سالک مجذوب) ترجیح داده‌اند:

«مقام اکملیت و افضلیت در شیخی و مقتدایی مجذوب متدارک به سلوک دارد، که بدایت او جذبه باشد که حقّ - تعالی- بر دل او تجلّی کند، و به واسطه آن تجلّی، آثار بشریت و غشّ و خاشاک انسانیت از وجود او محو شود.» (سهروردی، ۱۳۸۶، ۳۶)

گفتنی است که اولیای دسته اول (مجنوبان، مجذوبان مجرد و...) به دلیل عدم وقوف بر مقامات و احوال سلوک، صلاحیت و شایستگی شیخی و پیری را ندارند و تربیت و هدایت مریدان نکنند (ر.ک. سهروردی، ۱۳۸۶، ۳۶ و رازی، ۱۳۶۶، ۳۷۵ و نیز عزّالدین کاشانی، ۱۳۷۶، ۱۰۸).

در کتاب «تمهیدات» به سه تفاوت دیگر بین «عارف» و «ولیّ» اشاره شده است:

- ۱- عارفان به «عين اليقين» رسیده‌اند و اولیاء به «حق اليقين»^{۲۶}.
 - ۲- عارفان «مقربان و خاصگان» حضرت‌اند، در حالی که مقام قربت اولیاء بیشتر است و در حمایت «غیرت الهی»^{۲۷} هستند.
 - ۳- وجود عرفا، مایهٔ «منفعت دنیوی و اخروی» برای خلق خداست و مقام «شفاعت» دارند؛ حال آن که وجود اولیاء - عین وجود مبارکِ حضرت رسالت مآب (ص) - علّت آفرینش موجودات و مخلوقات است:^{۲۸}
- «امّا طایفهٔ دوم [عارفان] امروز با حقیقت و معرفت باشند، و در قیامت با رؤیت و وصلت باشند و در هر دو جهان در بهشت باشند...؛ به قربت و معرفت، رفعت و علوّ یابند. «انّ لله عباداً خلّقهم لمنافع النّاس» این گروه باشند و خاصگان حضرت باشند. مقام شفاعت دارند...؛ خلق از وجود ایشان بسیاری منفعت دنیوی و اخروی بیابند و بگیرند. امّا قسم سوم [اولیاء] طایفه‌ای باشند که به لبّ دین رسیده باشند، و حقیقت یقین چشیده و در حمایت غیرت الهی باشند که «أولیائی تحت قبائی لا یعرفهم غیری» برادر سید باشند و نعت «لَوْ لَاكَ لَمَا خَلَقْتُ الْكُونِيْنَ» دارند. اگر وجود او با این طایفه نبود، موجودات و مخلوقات خود متصوّر و متبیین نشدی...» (عين القضاة، ۱۳۷۰، ۴۲ و ۴۳).

نتیجه

نتایج حاصل از این تحقیق به قرار زیر است:

- ۱- دو نوع «زاهد» وجود دارد: الف) زاهدی که از زیرمجموعه‌های صوفی و عارف به حساب می‌آید؛ ب) زاهدی که در مرحله زهد متوقف می‌شود و با «صوفی و عارف» تفاوت‌های فردی و اجتماعی دارد.
- ۲- «صوفی» و «عارف» در اغلب متون عرفانی پیش از قرن ۶ به معنای مترادف استعمال شده‌اند. اما از قرن ۶ به بعد با ابتدال تصوّف عابدانه و پیدایش افکار ملامتی و قلندرانه و شیوع عرفان عاشقانه، در بعضی متون عرفانی بین «صوفی» و «عارف» تفاوت قائل شده و «عارف» برتر از «صوفی» معرفی شده است.
- ۳- «ولی» در معنای خاصّ به «عابدان و زاهدان» و در معنای خاصّ‌تر به «صوفیان و عارفان» اطلاق شده. اما در معنای اخصّ (خاصّ‌ترین) خود، با «عارف» تفاوت‌هایی دارد، و مقام «ولی» برتر از مقام «عارف» است.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَأَخَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَهُمْ يُخْزَنُونَ - الَّذِينَ آمَنُوا وَ كَانُوا يَتَّقُونَ.» (۶۲ و ۶۳ / یونس)
- ۲- «الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا.» (۷۶ / نساء)
- ۳- برای وجوه اشتقاق «صوفی» و «تصوّف» به تفصیل، رک. تاریخ تصوّف در اسلام صص ۴۴ - ۵۳؛ فرهنگ اشعار حافظ و شرح اصطلاحات تصوّف ذیل ماده «صوفی» و «تصوّف».
- ۴- «مقامات» مراتب اکتسابی را گویند که نتیجه ریاضت و تهذیب نفس سالکان است. در تعداد مقامات اختلاف نظر است، «اما همه مشایخ معتقدند که مقامات از توبه شروع و به فنا فی‌الله و بقاء‌بالله خاتمه می‌پذیرد.» (گوهرین، ۱۳۶۸ تا ۱۳۸۳، ج ۹، ۳۳۲) و «احوال» واردات غیبی بر دل سالکان است که از الطاف و مواهب حق شمرده می‌شود و در تعداد احوال نیز اختلاف وجود دارد (همان، ج ۴، ماده «حال»).
- ۵- «جنید بغدادی» گوید: «لَيْسَ الْإِعْتِبَارُ بِالْخِرْقَةِ أَمَّا الْإِعْتِبَارُ بِالْحُرْقَةِ» (اعتبار به خرقه نیست بلکه به سوز [دل] است) (عطار، ۱۳۷۷، ۴۲۲).
- ۶- این تغییر و تحوّل معنایی در مترادفات صوفی، نظیر «فقیر و درویش» نیز صادق است. در تصوّف و عرفان اسلامی، اصل «فقر» در «فقیر و درویش»، «فقر معنوی یا فقر محمدی»، یعنی ترک دلبستگی به دنیا و مافیهاست در مقابل «فقر عیسوی» که صرفاً ترک دنیا و مافیهاست. این «فقر معنوی» در اوایل تصوّف اسلامی بیشتر با «فقر مادی» توأم است. اما بعدها لزوم این تقارن از بین می‌رود و شخص حتی با وجود مال و مکتب دنیوی و صرفاً به شرط نیازمندی به حقّ و دل‌کندن از غیر او، «فقیر و درویش» نامیده می‌شود، تا جایی که «مولانا»، «دنیا» را نه زر و سیم و زن و غیره، بلکه «غفلت از خدا» معنی می‌کند و معتقد است که اگر مال در خدمت دین باشد نه تنها مضرّ نیست بلکه مفید نیز است و «حضرت سلیمان» به جهت عدم دلبستگی به مال و مُلک، خود را «مسکین» معرفی می‌کند:

<p>نی قماش و نقره و میزان و زن «نِعَمَ مَالٍ صَالِحٍ» خواندش رسول آب اندر زیر کشتی پُشتی است زان سلیمان خویش جز مسکین نخواند از دل پُر باد فوقِ آب رفت بر سر آب جهان ساکن بود مُلک در چشم دل او لاشی است</p>	<p>چیست دنیا؟ از خدا غافل بُدن مال را کز بهر دین باشی حَمول آب در کشتی هلاک کشتی است چونک مال و ملک را از دل براند کوزۀ سر بسته اندر آب زفت باد درویشی چو در باطن بود گر چه جمله این جهان ملک وی است</p>
--	--

(مولوی، ۱۳۶۳، مثنوی، ۱/ ۹۸۳ - ۹۸۹)

۷ - مرحوم فروزانفر دربارهٔ این حدیث می‌نویسد: « - که در شرح نهج‌البلاغه، ج ۴، ص ۵۴۷ منسوب است به امیرمؤمنان علی - علیه السلام - و با تعبیر اذا عَرَفَ نَفْسَهُ - جزو احادیث نبوی آمده است» (فروزان‌فر، ۱۳۷۰، ۱۶۷).

- هر آن کاو نفس خود بشناخت بشناسد یقین حق را

امیرالمؤمنین این گفته، شیر ایزد دیتان (؟)

- بهر آن پیغمبر آن را شرح ساخت

کانکه خود بشناخت یزدان را شناخت

(مولوی، ۱۳۶۳، مثنوی، ۲۱۱۴/۵)

۸ - قابل ذکر است که حساب زاهد متقشف و ظاهر بین از دنیاپرستانِ ریاکاری که زهد را وسیله‌ای برای به دست آوردن مال و مقام و فریب مردم به کار می‌برند، کاملاً جداست. حافظ از زهدِ دسته اول به نام «زهدِ خشک» و از زهد، یا به بیانی روشن‌تر، زهدنمای دسته دوم به نام «زهدِ ریایی» یاد می‌کند:

- ز زهد خشک ملولم کجاست باده ناب که بوی باده مدامم دماغ‌تر دارد

(حافظ، ۱۳۶۷، ۱۵۴)

- اگر به بادهٔ مشکین دلم کشد شاید که بوی خیر ز زهد ریا نمی‌آید

(همان، ۲۱۷)

و صاحب زهدِ خشک را «زاهد خام» و صاحب زهدِ ریایی را «زاهد ظاهرپرست» و «زهدفروش» می‌نامد:

- زاهد خام که انکار می و جام کند پخته گردد چو نظر بر می‌خام اندازد

(همان، ۱۷۵)

- به هیچ زاهد ظاهرپرست نگذشتم که زیر خرّقه نه زَنار داشت پنهانی

(همان، ۸۶)

- باده‌نوشی که در او روی و ریایی نبود بهتر از زهدفروشی که در او روی و ریاست

(همان، ۱۰۶)

اگر مخالفت زاهدان خام با عرفا، ریشه در جهالت و عدم استعداد درونی آنها برای دریافت مفاهیم والای عرفانی داشته باشد، عناد و ستیز زهدفروشانِ ریاکار با عرفا، ریشه در بدطینتی و دنیاپرستی آنها دارد. به عبارت دیگر، زهدِ خشک، برداشتی ضعیف و سطحی از دین است. در حالی که زهدِ ریایی تضاد ذاتی و درونی با روح دین و اندیشهٔ معنوی دارد. به قول حافظ، خرمن دین را می‌سوزاند:

- آتش زهد و ریا خرمن دین خواهد سوخت حافظ این خرّقهٔ پشمینه بینداز و برو

(همان، ۳۱۶)

۹- «وقال - علیه السلام - : إِنَّ قَوْمًا عَبْدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فِتْلِكَ عِبَادَةُ التُّجَّارِ، وَإِنَّ قَوْمًا عَبْدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فِتْلِكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ، وَإِنَّ قَوْمًا عَبْدُوا اللَّهَ شُكْرًا فِتْلِكَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ» [نهج البلاغه (صبحی صالح)، کلمات قصار شماره ۲۳۷، ۷۰۳].

بندگانم را بگو کای مشت خاک	- حق تعالی گفت ای داوود پاک
بندگی کردن نه زشت استی مرا	گر نه دوزخ نه بهشت استی مرا
نیستی با من شما را هیچ کار؟	گر نبودى هیچ نور و هیچ نار
می‌پرستیدم نه از آمید و بیم	من چو استحقاق آن دارم عظیم

(عطار، ۱۳۸۴، منطق الطیر، ۳۰۸۹ - ۳۰۹۲)

- مولانا در غزل مشهور خود با مطلع «ای دل چه اندیشیده‌ای در غنذر آن تقصیرها؟...» وقتی به دعاها و ناله‌های حضرت شعیب اشاره می‌کند، می‌گوید:

بانگ شعیب و ناله‌اش و آن اشک همچون زاله‌اش	چون شد زحد، از آسمان آمد سحرگاهش ندا:
گر مجرمی بخشیدمت وز جرم آمرزیدمت	فردوس خواهی دادمت خامش رها کن این دعا
گفتا: نه این خواهم نه آن دیدار حق خواهم عیان	گر هفت بحر آتش شود من در روم بهر لقا

(مولوی، ۱۳۶۳، کلیات شمس، جزو اول، ۶)

- سرم به دنیی و عقبی فرو نمی‌آید تبارک الله از این فتنه‌ها که در سر ماست
(حافظ، ۱۰۷)

۱۰- ابن‌سینا در تفاوت زاهد و عابد و عارف می‌گوید: «المُعْرِضُ عَنْ مَتَاعِ الدُّنْيَا وَ طَيِّبَاتِهَا يُخَصُّ بِاسْمِ الزَّاهِدِ، وَ الْمُؤَاطَبُ عَلَىٰ فِعْلِ الْعِبَادَاتِ مِنَ الْقِيَامِ وَ الصِّيَامِ وَ نَحْوِهَا يُخَصُّ بِاسْمِ الْعَابِدِ، وَ الْمُتَصَرِّفُ بِفِكْرِهِ إِلَىٰ قُدْسِ الْجَبْرُوتِ مُسْتَدِيمًا لِشُرُوقِ نَوْرِ الْحَقِّ فِي سِرِّهِ يُخَصُّ بِاسْمِ الْعَارِفِ وَ قَدْ يَتَرَكَّبُ بَعْضُ هَذِهِ مَعَ بَعْضٍ» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹ ه. ق، نمط نهم، الجزء الثالث، ۳۶۹).

۱۱- یارب آن زاهد خودبین که به جزعیب ندید دود آهیش در آیینۀ ادراک انداز
(حافظ، ۲۳۴)

برو ای زاهد و بر دردکشان خرده مگیر که ندادند جز این تحفه به ما روز الست
(همان، ۱۰۹)

۱۲- ره عاشق خراب اندر خراب است ره زاهد غرور اندر غرور است
(عطار، ۱۳۸۴، دیوان عطار، ۴۹)

زاهد غرور داشت سلامت نبرد راه رند از ره نیاز به دارالسلام رفت
(حافظ، ۱۳۸)

زاهد و عجب و نماز و من و مستی و نیاز تا تو را خود ز میان با که عنایت باشد
(همان، ۱۸۰)

۱۳- عبوس زهد به وجه خمار ننشیند مرید خرقة دردی‌کشان خوشخویم
(همان، ۳۰۰)

۱۴- دربارهٔ این مطلب ذکر دو نکته ضروری به نظر می‌رسد:

۱- این سخن به این معنی نیست که پیش از قرن ششم کسانی نبودند که به نام «صوفی»، تصوف را به ابتدال نکشاده و از تصوف و عرفان اسلامی سوء استفاده نکرده باشند، بلکه به این معنی است که انحطاط و ابتدال در تصوف عابدانه از قرن ششم به بعد، کمیت قابل توجهی پیدا کرده و در سطحی وسیع‌تر و گسترده‌تر نمود پیدا کرده است. و آلا در طول تاریخ تصوف و عرفان اسلامی همواره «زهدفروشان ریاکار» و «صوفی‌نمایان حقه‌باز» وجود داشته‌اند که «هجویری» در «کشف‌المحجوب» (قرن ۵) از دستهٔ اخیر به نام «مستصوفان» یاد می‌کند (هجویری، ۱۳۸۳، ۴۹).

۲- هر چند هدف در این مقال، مقایسهٔ «زاهدان راستین» با «صوفیان» و «صوفیان صادق» با «عارفان» است و اساساً موضوع «زهدفروشان» و «صوفی‌نمایان ریاکار» از دایرهٔ بحث ما خارج است، چون این مطلب یعنی انحطاط و ابتدال تصوف به صورت گسترده از قرن ششم به بعد، یکی از عوامل اثرگذار در ایجاد تفاوت میان «صوفی» و «عارف» در بعضی متون قرن ششم به بعد بوده است، لذا ناگزیر از طرح این مطلب بودیم.

۱۵- «و صوفی نامی است مر کاملان ولایت را، و محققان، اولیا را بدین نام خوانده‌اند» (هجویری، ۱۳۸۳، ۴۸).

۱۶- شعر رندانه و قلندرانه که به صورت مبسوط با «سنایی غزنوی» شروع می‌شود و با «حافظ» به اوج قلهٔ خود می‌رسد، در واقع خیزش و اعتراضی است بر ضد زهدفروشان ریاکار با چاشنی افکار ملامتی و قلندری و با بهره‌گیری از لغات و اصطلاحات مربوط به آیین مغان و ترسایان (برای اطلاع بیشتر دربارهٔ این نوع شعر ر.ک. (معدن‌کن، ۱۳۸۷، ۱۳ و ۱۴).

۱۷- «وگاهی اطلاق لفظ وقت کنند و مرادشان هر حالی بود که بر سبیل هجوم و مفاجات از غیب روی نماید و به غلبهٔ تصرف سالک را از حال خود بستاند و مُنقاد و مُستسلم حکم خود گرداند، و این وقت خاصه سالکان است، و اشارت بدوست، آنچه گفته‌اند: الصَّوْفِيُّ ابْنُ وَقْتِهِ، و آنچه گویند: فلانٌ بِحُكْمِ الْوَقْتِ» (عزالدین کاشانی، ۱۳۷۶، ۱۳۸).

۱۸- دانستن نظر هجویری دربارهٔ «صافی» و «صوفی» خالی از لطف نیست. «هجویری» مقام «صوفی» را بالاتر از «صافی» می‌داند:

- «یکی از مشایخ گوید، رحمه الله علیه: مَنْ صَافَاهُ الْحُبُّ فَهُوَ صَافٍ، وَ مَنْ صَافَاهُ الْحَبِيبُ فَهُوَ صَوْفِيٌّ. آن که به محبت مصفا شود صافی بود و آن که مستغرق دوست شود و از غیر دوست بری شود صوفی بود» (هجویری، ۱۳۸۳، ۴۸).

۱۹- «و صاحب این وقت [وقت به معنی سوم یعنی زمان حال که متوسط میان ماضی و مستقبل است] از تحت تصرف حال خارج بود و وقت به معنی دوم [حالی که بر سالک متصرف است و بر او حکم دارد] در او متصرف نباشد، بلکه او در وقت متصرف بود؛ بدان معنی که هر وقتی را در اهم و اولی مصروف دارد و او را بعضی متصوفه ابوالوقت خوانند نه ابن‌الوقت» (عزالدین کاشانی، ۱۳۷۶، ۱۴۱ - ۱۴۰).

۲۰- ر.ک. لسان‌العرب و لغت نامهٔ دهخدا، ذیل مادهٔ «ولی».

۲۱- البته برای «ولی» به معنای اخصّ، اصطلاحات دیگری نیز در متون عرفانی وجود دارد، نظیر «محبوب»، «مُخْلِص»، «محمول» و «مقبول» در مقابل اصطلاحاتی که برای «عارف» (سالک مجذوب یا سالک متدارک به جذبه) وضع شده است. یعنی: «مُحِبّ»، «مُخْلِص»، «حامل» و «قابل» که در شواهد مربوط به بحث از آنها یاد خواهد شد. در مورد اصطلاحات مربوط به اولیاء در دسته اول و دوم رک. رازی، ۱۳۶۶، ۳۷۵؛ سهروردی، ۱۳۷۶، ۳۷ و ۳۶؛ روزبهان بقلی، ۱۳۸۵، ۳۰۹ و ۳۰۸؛ نسقی، ۱۳۸۶، ۷۷ و ۷۶؛ عزالدین کاشانی، ۱۳۷۶، ۱۰۷ - ۱۱۰.

۲۲- «ای درویش! سالک را چندین منازل قطع می‌باید کرد تا به مقام تصوّف رسد و نام وی صوفی گردد، و صوفی را چندین منازل قطع می‌باید کرد تا به مقام معرفت رسد و نام وی عارف گردد، و عارف را چندین منازل قطع می‌باید کرد تا به مقام ولایت رسد و نام وی ولیّ گردد» (نسخی، ۱۳۷۶، ۳۰۳).

۲۳- چونک «مُخْلِص» گشت «مُخْلِص» بازرس در مقام امن رفت و برد دست (مولوی، ۱۳۶۳، مثنوی، ۱۳۱۶/۲)

۲۴- و آنک پایش در ره کوشش شکست «حامل» دین بود او «محمول» شد در رسید او را براق و برنشست «قابل» فرمان بُد او «مقبول» شد (همان، ۱۰۷۳/۱ - ۱۰۷۴)

۲۵- «و كَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ...»

۲۶- برای ملاحظه توضیح مربوط به درجات یقین (عزالدین کاشانی، ۱۳۷۶، ۷۵).

۲۷- اشاره به «أولیائی تحت قبائی (قبایی، فی قبایی) لایَعْرِفُهُمْ غَیْرِي» (صدری‌نیا، ۱۳۸۰، ۱۶۶).

که به اعتقاد متصوّفه جزو احادیث قدسی (!؟) است. مولانا در پنهان بودن اولیاء از دید مردم به جهت غیرت حق نسبت به آنها گوید:

- صد هزاران پادشاهان نهان سرفرازانند ز آن سوی جهان
نامشان از رشک حق پنهان بماند هر گدایی نامشان را بر نخواند

(مولوی، ۱۳۶۳، مثنوی، ۹۳۲/۲ و ۹۳۱)

۲۸- اشاره دارد به موضوع آفرینش موجودات و مخلوقات به جهت وجود مقدّس حضرت ختمی مرتبت (ص) که با روایات مختلف جزو احادیث قدسی نقل شده است؛ از آن جمله: «لَوْ لَأَكَّ لَمَّا خَلَقْتُ الْأَفْلَاقَ». و «لَوْ لَا مُحَمَّدٌ (ص) مَا خَلَقْتُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ وَ لَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ لَا الْعَرْشَ وَ لَا الْكُرْسِيَّ وَ لَا اللَّوْحَ وَ لَا الْقَلَمَ وَ لَا الْجَنَّةَ وَ لَا النَّارَ وَ لَا مُحَمَّدًا مَا خَلَقْتُكَ يَا آدَمُ» (فروزان فر، ۱۳۷۰، ۱۷۲) و نیز: (عطّار، ۱۳۸۴، منطق الطیر، ۲۸۰ و ۲۸۱)

منابع

- ۱- قرآن مجید، (۱۳۶۸)، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، سروش.
- ۲- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹ هـ.ق)، *الاشارات والتنبيهات (الجزء الثالث)*، شرح نصیرالدین محمد بن محمد بن حسن طوسی و شرح شرح قطب‌الدین محمد بن محمد بن ابی جعفر رازی، تهران، مطبعة حیدری.
- ۳- ابن منظور. (۱۴۰۸ هـ.ق - ۱۹۸۸ م)، *لسان العرب* (دوره ۱۸ جلدی)، به کوشش علی شیری، چاپ اول، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
- ۴- حافظ، شمس‌الدین محمد. (زمستان ۱۳۶۷)، *دیوان حافظ*، تصحیح قزوینی - غنی، به کوشش عبدالکریم جریزه‌دار، چاپ اول، تهران، انتشارات اساطیر.
- ۵- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۳-۱۳۷۲)، *لغت‌نامه* (دوره ۱۵ جلدی)، زیر نظر دکتر محمد معین و دکتر سیدجعفر شهیدی، چاپ اول از دوره جدید، مؤسسه و انتشارات دانشگاه تهران.
- ۶- رازی، نجم‌الدین. (۱۳۶۶)، *مرصاد العباد*، به اهتمام دکتر محمدامین ریاحی، چاپ سوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۷- رجایی بخارایی، احمدعلی. (زمستان ۱۳۶۴)، *فرهنگ اشعار حافظ*، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی.
- ۸- روزبهان بقلی. (۱۳۸۵)، *شرح شطحیات*، با مقدمه و تصحیح هانری کوربن، همراه با مقدمه به زبان فرانسه، ترجمه مقدمه از دکتر محمدعلی امیرمعزی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات طهوری.
- ۹- سراج، ابونصر عبدالله بن علی. (۱۳۸۲)، *اللمع فی التصوف*، تصحیح و تحشیه رینولد الن نیکلسون، ترجمه دکتر مهدی مجتبی، چاپ اول، تهران، انتشارات اساطیر.
- ۱۰- سعدی، مصلح‌الدین بن عبدالله. (۱۳۶۵)، *کلیات سعدی*، به اهتمام محمدعلی فروغی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۱۱- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین. (۱۳۸۶)، *عوارف المعارف*، ترجمه ابومنصوبن عبدالؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، چاپ چهارم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۲- صدری‌نیا، باقر. (۱۳۸۰)، *فرهنگ مأثورات متون عرفانی*، چاپ اول، تهران، انتشارات سروش.
- ۱۳- عبدالباقی، محمدفؤاد. (۱۳۶۷)، *المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم*، چاپ هفتم (افست)، انتشارات اسماعیلیان.
- ۱۴- عزالدین کاشانی، محمودبن علی. (۱۳۷۶)، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، به تصحیح استاد علامه جلال‌الدین همایی، چاپ پنجم، تهران، مؤسسه نشر هما.

- ۱۵- عطّار، فریدالدین محمد نیشابوری. (۱۳۷۷)، *تذکره الاولیاء*، به کوشش دکتر محمد استعلامی، چاپ نهم، تهران، انتشارات زوّار.
- ۱۶- عطّار، محمدبن ابراهیم. (بهار ۱۳۸۴)، *دیوان عطّار*، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، چاپ یازدهم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۷- عطّار، محمدبن ابراهیم. (۱۳۸۴)، *منطق الطّیر*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات از محمدرضا شفیعی کدکنی، ویرایش دوم، تهران، انتشارات سخن.
- ۱۸- علی بن ابی طالب (ع). (۱۴۱۵ هـ.ق)، *نهج البلاغه*، به کوشش دکتر صبحی صالح، چاپ اول، بیروت، دارالاسوه للطباعة و النشر.
- ۱۹- عین القضاة همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن محمد. (۱۳۷۰)، *تمهیدات*، به کوشش دکتر عقیف عسیران، تهران، انتشارات منوچهری.
- ۲۰- غزالی طوسی، ابوحامد محمد. (۱۳۷۸)، *کیمیای سعادت* (دوره ۲ جلدی)، به کوشش حسین خدیوچم، چاپ هشتم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۱- غنی، قاسم. (۱۳۸۰)، *تاریخ تصوّف در اسلام و تطوّرات و تحولات مختلفه آن از صدر اسلام تا عصر حاضر* (جلد ۲)، چاپ هشتم (ویرایش جدید)، تهران، انتشارات زوّار.
- ۲۲- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۷۰)، *احادیث مثنوی*، چاپ پنجم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۲۳- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۷۴)، *رساله قشیریّه*، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ چهارم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۴- گوهرین، سیدصادق. (۱۳۶۸ تا ۱۳۸۳)، *شرح اصطلاحات تصوّف* (در ۱۰ جلد و ۵ مجلد)، چاپ اول، تهران، انتشارات زوّار.
- ۲۵- محمد بن منوّر. (۱۳۸۶)، *اسرار التّوحید*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات از محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ هفتم، تهران، مؤسسه انتشارات آگاه.
- ۲۶- مرتضوی، منوچهر. (۱۳۸۴)، *مکتب حافظ یا مقدمه بر حافظ شناسی*، چاپ چهارم، تبریز، انتشارات ستوده.
- ۲۷- معدن کن، معصومه. (۱۳۸۷)، *جام عروس خاوری*، چاپ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۲۸- معین، محمد. (۱۳۷۱)، *فرهنگ فارسی* (دوره ۶ جلدی)، چاپ هشتم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۲۹- مولوی (مولانا)، جلال الدین محمد. (۱۳۶۳)، *کلیات شمس (دیوان کبیر)*، دوره ۱۰ جلدی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ سوم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۳۰- مولوی (مولانا)، جلال الدین محمد. (۱۳۶۳)، *مثنوی معنوی* (دوره ۴ جلدی)، به تصحیح رینولد. ا. نیکلسون، به اهتمام دکتر نصرالله پورجوادی، چاپ اول، تهران، انتشارات امیرکبیر.

۳۱- نَسَفی، عزیزالدین بن محمد. (۱۳۸۶)، *الانسان الکامل*، با پیش‌گفتار هانری کربن، با تصحیح و مقدمه ماریژان موله، ترجمه مقدمه از دکتر ضیاءالدین دهشیری، چاپ هشتم، تهران، انتشارات طهوری.

۳۲- نَسَفی، عزیزالدین بن محمد. (تابستان ۱۳۸۶)، *کشف الحقایق*، به اهتمام و تعلیق احمد مهدوی دامغانی، چاپ چهارم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۳۳- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۳)، *کشف‌المحجوب*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات از دکتر محمود عابدی، چاپ اول، تهران، انتشارات سروش.