

دکتر سید یحیی یثربی*

روند اثرپذیری ادب پارسی از تعالیم عرفانی و اهمّیت قرنهای چهارم و پنجم از این دیدگاه

چکیده:

در این مقاله هدف اصلی بررسی روند اثرپذیری ادب پارسی از تعالیم صوفیه است. بدین منظور نخست به صورت خلاصه، اصول تصوّف را مطرح کرده؛ سپس سیر تکاملی تصوّف را از آغاز تا مرحله‌ای که این تعالیم به عنوان یک مکتب و جهان‌بینی مطرح شده است، از نظر گذرانده؛ آنگاه به جریان پیوند لفظ و معنی در بیان معارف صوفیه پرداخته‌ایم.

پس از این بحثهای مقدماتی، با توجه به اهمّیت قرنهای چهارم و پنجم از نظر توسعه و رشد تعالیم صوفیه، سیر تدریجی ورود این تعالیم را به ادب پارسی مورد بحث قرار داده‌ایم. در نهایت بازتاب این تعالیم را در تک‌تک

آثار عرفانی این دو قرن، که بیشتر به قرن پنجم مربوط است، بررسی نموده، سعی کرده‌ایم که میزان انتقال اصول و مسایل تصوف را در آثار این قرن نشان داده، جایگاه هر یک از آن آثار را از این دیدگاه مشخص کنیم که عملاً کشف‌المحجوب هجویری در ردیف اول قرار گرفته است.

۱- مقدمه:

پیشاپیش بایسته است که به سه موضوع به عنوان مقدمه بحث اصلی این گفتار، نگاهی گذرا داشته باشیم: اصول عرفان و تصوف، سیر تکاملی عرفان و نظام هماهنگی لفظ و معنی در عرفان.

۱-۱- اصول عرفان و تصوف

آنان که به قصد پرده برداشتن از اسرار هستی و حل معمای وجود، جرأت حرکت یافته‌اند از دیرباز به دو گروه تقسیم شده‌اند: فیلسوفان و عارفان. فیلسوفان از عقل و اندیشه و عارفان از سلوک و ریاضت بهره جسته‌اند. گروه اول یگانه ابزار انسان را برای درک اسرار هستی عقل و اندیشه دانسته، در حد امکان با این ابزار برای تبیین جهان کوشیده‌اند؛ چون ارسطو، ابن سینا، دکارت و کانت. اما گروه دوم، کارآیی عقل و اندیشه را تنها در حوزه زندگی ظاهری و ظاهر عالم پذیرفته، اما در نفوذ به آن سوی زمان و مکان و نیل به حقیقت و باطن هستی ناتوان یافته، این کار را تنها در سایه فنا و شهود که محصول سلوک و ریاضت‌اند، ممکن می‌دانند. لذا علوم و معارف بشر را به دو دسته تقسیم می‌کنند: رسمی که محصول عقل و اندیشه است و حقیقی که نتیجه بصیرت باطنی و شهود است.

مکتب عرفان که سابقه طولانی در غرب و شرق جهان دارد، بارنگ و عنوان اسلامی از اواسط قرن دوم هجری مطرح بوده، در قرن ششم و هفتم به اوج کمال و نظام خود دست یافته است.

عرفان و تصوف اسلامی با توجه به تعالیم بزرگان این مکتب، همچون سراج، قشیری، مکی، ابوسعید ابوالخیر، انصاری غزالی، ابن عربی، عطار، مولوی، قیصری و قونوی و غیره، بر اصولی تکیه دارد که به اختصار یاد آور می‌شویم:

۱-۱-۱- وحدت وجود. به این معنی که در جهان هستی تنها یک حقیقت وجود

واقعی دارد و باقی همه شوژن و تجلیات آن یک حقیقت‌اند و بیش از

یک نمود و همی نیستند. حقیقت هستی در باطن خویش از هرگونه

کثرت و تعدد منزّه است، اما ظاهر آن منشاء نمایش کثرت‌هایی است

که خیالی‌اند، نه حقیقی. «هر دو عالم یک فروغ روی اوست»^۱

جناب حضرت حق را دویی نیست

در آن حضرت من و ما و تویی نیست

من و ما و تو و او هست یک چیز

که در «وحدت» نباشد هیچ تمیز^۲

۱-۱-۲- ریاضت؛ یعنی: تلاش سخت و پیگیر نموده‌ها در جهت رسیدن به هستی

مطلق. فاصله طولانی کثرت با وحدت، جزء با کل و فرع با اصل،

جز با تحتل سختیها و مجاهده، کوتاه نمی‌گردد. چشمپوشی از

شهوات و لذّات، مبارزه با نفس که جهاد اکبر است، رها کردن جاه و

مقام، گذشتن از نام و ننگ، پرداختن باطن از عوامل وسوسه و در یک کلام تلاش بی‌امان برای کشتن نفس و توانایی بر مرگ اختیاری از جهان طبیعت و زادن در ماورای طبیعت که:

مردن تن در ریاضت زندگی است

رنج این تن، روح را پایندگی است^۳

۳-۱-۱- عشق و محبت. عشق این حقیقت تجربی محض و ناشناخته^۴، از عناصر اساسی سیر عرفانی است. عشق در عرفان اسلامی از چند جهت مطرح است، از جمله:

- عشق اساس آفرینش است. «طفیل هستی عشق‌اند، آدمی و پری»^۵.
- عشق عامل بازگشت فرعها به سوی اصل خویش است.
یکی میل است با هر ذره رقص

کشان هر ذره را تا مقصد خاص^۶

- عشق پدیدآورنده برترین نوع پرسشهاست که در آن جز معشوق حقیقی هدف دیگری در کار نیست.

بر در تو، کم و بیش و بد و نیک و دل و جان

همه بر خاک زدم، از تو، تو را می‌خواهم^۷

- عشق پدید آورنده عمیقترین نوع وابستگی به جهانیان است.

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست

عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست^۸

۴-۱-۱- فنا. فنا هدف نهایی عرفان است.

چيست معراج فلک؟ اين نيستی

عاشقان را مذهب و دين نيستی^۹

هدف رياضت و سلوک، گذشتن از حدود و تعینات و پیوستن به حقیقت مطلق است. زیرا که ظهور وحدت در گرو گذشتن از خودیهاست.

تا تو پیدایی خدا باشد نهران

تو نهران شو تا که حق گردد عیان^{۱۰}

۵-۱-۱- شهود، عارف با رها شدن از قید تعلقات، معرفت برتری می یابد که آن

را معرفت شهودی گویند. این معرفت است که انسان را با حقایق برتر از حوزه زمان و مکان آشنا می سازد: «رو مجرّد شو مجرّد را را بین^{۱۱}»

۶-۱-۱- واژ و رمز. حقایق شهودی در نهاد خود، رازند. عارف نه توان افشای

این راز را دارد و نه اجازه دم زدن.

بر لبش قفل است و بر دل رازها

لب خموش و دل پر از آواها^{۱۲}

۲-۱- سیر تکاملی تصوف و عرفان

عرفان اسلامی نیز همانند علوم و فنون دیگر بتدریج تکامل یافته و به

وضع فعلی رسیده است. ما سیر تکاملی محتوای مکتب تصوف را، در پنج مرحله

به اختصار مورد اشاره قرار می‌دهیم:

۱-۲-۱- مرحله زمینه‌های تصوف. بدون شک نیاز درونی انسان زمینه اصلی پیدایش عرفان بوده، تصوف اسلامی نیز از همین باطن انسان مسلمان نشأت گرفته است. اگر چه عناصری در تعالیم اسلام هم، به باروری این نیاز یاری داده‌اند؛ از قبیل دعوت کتاب و سنت به زهد و مبارزه با نفس، زندگانی خصوصی پیامبر گرامی اسلام (ص) و خاندان و یارانش و آموزه‌هایی درباره توبه، اخلاص، و غیره.

۱-۲-۲- مرحله جوانه‌های تصوف. در این مرحله، نشانه‌هایی از اصول و مسایل تصوف، در عقاید و اعمال عده‌ای مشاهده می‌شود، اما مبهم و بدون انتظام. این دوران از اوایل قرن دوم هجری آغاز می‌شود.

۱-۲-۳- مرحله رشد و رواج تصوف. در این مرحله محتوای مراحل صوفیه، همانند پیروان آن، گسترش می‌یابد. اما بیشتر به صورت دعاوی و شطحیات و همچنان پراکنده و بدون انتظام. بایزید بسطامی (فوت ۲۶۴ هـ) و حلّاج (فوت ۳۰۹ هـ) از نمایندگان بارز این دوره‌اند. در قرن سوم و چهارم وضع بدین سان بود.

۱-۲-۴- مرحله نظام و کمال. لازمه رشد و رواج تصوف، تنظیم و تدوین تعالیمش بود که برای پرسشهای موافق و مخالف بتوان پاسخ داد. به هر حال این مرحله با تلاش کسانی همچون کلابادی (فوت ۳۸۰ هـ) و معاصرانش ابوطالب مکی و سراج طوسی در

نیمه دوم قرن چهارم آغاز شده، با تعالیم امثال ابن عربی و مولوی در قرن هفتم به اوج خود رسید.

۵-۲-۱- مرحله شرح و تعلیم. این مرحله که از قرن هفتم آغاز شده، هنوز هم ادامه دارد، که در این مرحله تلاشها صرف شرح و تعلیم معارف موجود گشته، کسی کار تازه و طرح نوی نیاورده است. اگرچه در مقام شرح و تعلیم، ابداعات چشمگیری بعمل آمده است که کارهای امثال قیصری (فوت ۷۵۱ هـ) و سید حیدر آملی (فوت ۷۸۷ هـ) را می توان مورد توجه قرار داد.

۳-۱- نظام هممانگی لفظ و معنی در معارف شهودی

توانایی زبان، در نقل حقایق شهودی و تجارب عرفانی، به کمترین حد خود می رسد. زیرا در این قلمرو مشکل اساسی ما، مانند سایر علوم با جعل اصطلاح حل نمی شود. برای اینکه این کار لازمه داشتن مفاهیمی در حوزه عقل و اندیشه است. در صورتی که تجارب عرفانی با این حوزه بیگانه اند. اما اینکه بهر حال بیانات عرفا بر چه مبنا بوده و چگونه میان لفظ و معنی رابطه ایجاد کرده اند؟ نیازمند بررسیهای مفصلی است که در این مقدمه نمی گنجد.^{۱۳} همین قدر باید گفت که زبان عرفا ویژگی خاصی دارد که خود از دیرباز آن را با عنوان «زبان اشاره» مطرح کرده اند.

«تلقین و درس اهل نظر یک اشارت است»^{۱۴}

این زبان اشاره در دو مرحله قابل بررسی و دقت است: انتقال معنی به لفظ و انتقال از لفظ به معنی. اولی را تنزیل و دومی را تأویل گویند. در این مقاله درباره بحث دوم چیزی نمی‌گوییم. اما در مورد قسمت اول باید توجه داشت که در جریان هماهنگ‌سازی معانی عرفانی با الفاظ، در مقام تنزیل فعل و انفعالات زیر انجام می‌پذیرد:

نخست این حقایق و تجارب را به طریقی به حوزه عقل و اندیشه، که محور هدایتی زبان است، راه می‌دهند.

در مرحله بعدی با مقایسه آن معانی با الفاظ، به این نتیجه می‌رسند که تعبیرات هرگز نمی‌توانند جنبه تعبیری مستقیم داشته باشند.

سپس برای ادای غیر مستقیم آن از روشهای مختلف بهره می‌گیرند، از

قبیل

- استعاره، بر مبنای شباهت.

- کنایه بر مبنای ملازمت.

- تمثیل و مجاز مرگب.

در نتیجه زبان عرفا حالت پارادوکس گونه‌ای پیدا می‌کند که من آن را «سطحی- سطحی» می‌نامم. در چنین زبانی مجاز و حقیقت، ظاهر و باطن مانعة‌الجمع نیستند. برداشت هر کسی را بر اساس علم و ادراک خودش می‌توان درست دانست و خرده معرفت شناختی نگرفت که یکی ابرو می‌بیند و دیگری اشارتهای ابرو!

۲- اهمیت قرنهای چهارم و پنجم

با ملاحظه این مقدمات، اهمیت قرون چهارم و پنجم را، از لحاظ روند

اثرپذیری ادبیات فارسی از تعالیم صوفیان، می‌توان بر اساس موقعیت این دو قرن در سیر تکاملی تصوف، بررسی کرد. از طرفی قرن چهارم بستر تاریخی رشد و رواج تصوف است و از طرف دیگر قرن پنجم، قرن قوت یافتن تلاشها در جهت نظم و کمال تعالیم صوفیان است.

ما در این دو قرن می‌توانیم کمابیش هم رشد و رواج و هم نظم و کمال را ملاحظه کنیم. اگرچه، برای اولی اوج و برای دومی نیمه‌های راه باشد. با این ملاحظه می‌توان چنین نتیجه گرفت که اصولاً باید معارف صوفیانه به قلمرو ادبیات نفوذ کند. بی‌تردید این کار نخست به صورت بیانات و مواعظ شفاهی بوده است، تا جایی که یکی از اهم عوامل رواج ادب پارسی در میان عامه، همین بهره‌گیری مشایخ از این زبان در مجالس و مواعظ خویش بود. از اواسط قرن سوم هجری نویسندگان و شعرای بزرگ ماوراءالنهر و خراسان و سیستان با تلاش مستمر، ادب پارسی را پی‌ریختند.^{۱۵} اما این کار در محدوده دربارها و دستگاههای دولتی بود. انتقال آن به قلمرو عامه مردم، بیشتر در گرو آثار شیرین و پرجاذبه عارفان بود.^{۱۶}

در این مرحله دو کار انجام گرفته است: یکی نفوذ تصوف به اندیشه و آثار ادیبان، و دیگری به کارگیری زبان و ادب پارسی در ادای معارف صوفیان. اگر کار اول را نتیجه و لازمه رشد و رواج تصوف بدانیم که خواه ناخواه همه شئون زندگی و فرهنگ را تحت تاثیر قرار داده بود، در کار دوم ذوق و خلاقیت ادیبان این سرزمین نقش بسزایی داشته است.

اگر ما اندکی بعد از قرن پنجم را هم در نظر آوریم، خواهیم دید که چگونه ایرانیان به تعالیم صوفیان روح تازه دمیده و تا کجاها پیشرفته‌اند که هنوز هم با فرهنگترین مردمان جهان توان نفوذ به عمق بیانات آنان را ندارند.

عامل اصلی این کار حقیقتی جز این نیست که روح ایرانی آشنای دیرین شعور و اشراق است. آتش نامیرای عشق و عرفان را با درون روشن مردمان اهورایی این سرزمین، پیوندی است ناگسستی. نه تنها، یگانه بنیانگذار مکتب اشراق در جهان اسلام، ایرانی و از سهرورد است، بلکه داعیان و برانگیختگان اصلی تصوف و عرفان نیز بیشتر ایرانی بوده‌اند. از بایزید بسطامی، حلاج بیضاوی، پیر هرات و شیخ میهنه گرفته تا غزالی و عین‌القضاة و عطار و در راس همه مولوی بیمانند!

در اینجا پیش از اینکه به قسمتهای بعدی بحث پردازیم، یادآوری دو نکته را لازم می‌دانم:

۱-۲- ایرانیان و عرفان در قرآن کریم ضمن آیه «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ»^{۱۷} به یکدیگر پیوند یافته‌اند. در این آیه، خداوند مسلمانان صدر اسلام را تهدید می‌کند که اگر به اسلام وفادار نمانند، بجای آنان قومی را به این دین هدایت خواهد کرد که آنان را دوست دارد و آنان نیز او را دوست دارند.

این آیه از سویی اساسی‌ترین مبنا و مستند عرفای اسلام در مشروعیت مکتب عشق و عرفان بوده، پیوسته سرچشمه ذوق و الهام آنان قرار گرفته است، و از سوی دیگر، از پیامبر گرامی اسلام درباره مصداق این قوم و شان نزول این آیه پرسیدند، در پاسخ، دست خود را بر دوش سلمان فارسی زده، فرمود:

«این است و قوم او»؛ یعنی: ایرانیان^{۱۸}.

۲-۲- نخستین صورت مکتوب زبانی که در بیان معارف به کار رفته، به دو صورت نثر سبع‌دار و دو بیتی است. و این امر با قرینه‌هایی که در دست است، نشانگر سابقهٔ چنین شکل در بیان معارف در ایران پیش از اسلام است.

واژهٔ "گاتا" یا "گانه" یا "گاس" در پهلوی به معنی آهنگ و سخن موزون است که سخنان دینی زردشت در بخشی از اوستا به این نام خوانده شده است. در گاتها و ... اوستا و نیز در سروده‌های عصر ساسانی به قطعات موزون پنج تا نوزده هجایی برمی‌خوریم. این شکل در زبانهای باستانی محلی مانند کردی و غیره هنوز هم محفوظ مانده است.

جالب آنکه دو بیتی‌ها که نخستین جلوه‌های معارف عرفا در قالب آن است به نام خسروانی و پهلویات نامیده شده‌اند و در کردستان عنوان «گورانی» دارند که بنا به نظر بعضی بعید نیست که منظور «گبرانی» باشد یعنی ابیات مربوط به فرهنگ و ادب زردشتی.

۳- روند اثرپذیری و نمونه‌ها

چنانکه معارف صوفیان به مرور زمان تکامل یافته و از عمق و انسجام بیشتر بهره‌مند شده است، در انتقالش به قالب زبان نیز از نوعی سیر تکاملی تبعیت می‌کند.

مثلاً عشق و محبت، وحدت وجود و مسایل مربوط به آن از قبیل قوس نزولی و صعودی وجود و تجلی و غیره و شهود و فنا، بدان صورت که در متون قرن هفتم مطرح شده، در متون قرن چهارم و پنجم مطرح نشده است.

اینک برای ملاحظه روند اثرپذیری، برخی از مسایل را به عنوان نمونه بررسی می‌کنیم.

۱-۳- وحدت وجود. این اصل، محور اساسی عرفان و تصوف اسلامی است. باید توجه داشت که از قرن چهارم مطلب جالب و مستندی در این مورد بزبان پارسی نداریم، چه در این قرن علمای فرقه‌ها، اصولاً آثار خود را به زبان علمی رسمی بوده می‌نوشتند. در آثاری هم که از شعرای این قرن (شهید، رودکی، دقیقی، منجیک و کسایی و غیره) در دست داریم، ظاهراً نشان قابل توجهی از نفوذ تصوف دیده نمی‌شود. جز آثار محدود باقیمانده از رابعه که آن را در بحث عشق و محبوت مطرح خواهیم کرد.

در اینجا به نمونه‌هایی از آثار قرن پنجم توجه می‌کنیم.

هجویری (فوت ۴۶۵) گوید: «... چون بنده به حق عارف بود، بر وحدانیت وی حکم تواند کرد، بدانکه وی تعالی یکی است که وصل و فصل نپذیرد و دویی بر وی روا نباشد و یگانگی وی عددی نیست...»^{۱۹}. و پس از بحث و نقل قولهای مختلف می‌گوید: «توحید از حق به بنده اسرار است و به عبارت هویدا نشود... که عبارت و معتبر، غیر باشد و اثبات غیر اندر توحید اثبات شریک باشد»^{۲۰}.

اما غزالی، در کیمیای سعادت توحید را در حد عقاید کلامی مطرح کرده، اگر هجویری در اواخر بحث خود، چنانکه گذشت اشاره‌ای متناسب با مذاق صوفیان دارد، غزالی آن را هم ندارد.^{۲۱}

ابوسعید ابوالخیر: (فوت ۴۴۰ هـ).

در عالم اگر فلک، اگر ماه و خورست
از باده مستی تو، پیمانۀ خورست
فارغ ز جهانی و جهان غیر تو نیست
بیرون ز مکانی و مکان از تو پر است

گفتم که: که رایی تو بدین زیبایی؟
گفتا: خود را که من خودم یکتایی
هم عشقم و هم عاشق و هم معشوقم
هم آینه جمال و هم بینایی^{۲۲}

باباطاهر (فوت ۴۴۷ هـ)

به صحرا بنگرم صحرا تو بینم
به دریا بنگرم، دریا تو بینم
به هر جا بنگرم کوه و در و دشت
نشان از قامت رعنا تو بینم

گلستان جای تو ای نازنینم
مو در گلخن به خاکستر نشینم
چه در گلشن، چه در گلخن، چه صحرا
چو دیده واکرم جز ته نوینم^{۲۳}

خواجه عبداللّه انصاری (فوت ۴۸۱ هـ):

او پس از بیان اقسام توحید و معنای معمولی آن، نوعی از توحید را که به مذاق عرفا نزدیک است با عنوان یکتا دانستن در همت، چنین بیان می‌دارد: «و اما در همت، گم کردن هر چه به جز از وی و فراموش کردن هر چه جز از وی و باز رستن با آزادی دل از هر چه جز از وی»^{۲۴}.

و نیز در این باره گوید: «توحید عام یکی شنیدن است، و توحید خاص یکی دانستن است، و توحید خاص الخاص یکی دیدن است، و توحید درویش یکی بودن و نابودن است. و این مقام جای هلاک تست و این نه کار آب و خاک است. تو صورت شرکت داری این کار تو نیست و این یکی بود و یکی بودن به پندار تو نیست. هست را از نیست چه پیشی و نیست را با هست چه خویشی؟»^{۲۵}

۲-۳- ریاضت. اساس این اصل تربیت و تهذیب نفس است. غزالی در کیمیای سعادت در رکن سوم و چهارم، به تفصیل درباره ریاضت نفس و خودسازی سخن گفته است. روش مبارزه با اوصاف رذیله و «مهلکات» را در رکن سوم و روش آراستن نفس با اوصاف حمیده را در رکن چهارم بحث کرده است. خواجه عبداللّه انصاری نیز در رسالات خود، از ریاضت بحث کرده است. ریاضت در صد میدان میدان نهم است. همو گوید:

مرد باید در ریاضت روز و شب

استخوان و پوست چون جنگی شده^{۲۶}

هجویری در این باره، فصل جداگانه‌ای پرداخته است^{۲۷}. و ضمن آن می‌گوید: «جمله محققان، مجاهدت اثبات کرده‌اند و آن را اسباب مشاهدت گفته» و «پس مدار جمله شرع و رسم بر مجاهدت است» و «وصول بی‌مجاهدت درست نیاید و آن دعوی کند مخطی بود».

باباطاهر هم ریاضت‌کش را چنان می‌شناسد که بتواند به بادامی بسازد، او می‌گوید:

مو آن رندم که نامم بی قلندر

نه خان دیرم نه مان دیرم نه لنگر

چو روز آیه بگردم گرد کویت

چو شو آیه بخشتی وانهم سر

مو که سر در بیابانم شو و روز

سرشک از دیده بارانم شو و روز

نه شب دیرم نه جایم میکند درد

همیدونم که نالانم شو و روز^{۲۸}

و ابوسعید ابوالخیر گوید: «همه وحشتها از نفس است، اگر تو او را

نکشی او تو را بکشد^{۲۹}». و همو گوید:

خرم دل آن که از ستم آه نکرد

کس را، ز درون خویش آگاه نکرد

چون شمع ز سوز دل سراپا بگداخت

وز دامن شعله دست کوتاه نکرد^{۳۰}

۳-۳- عشق و محبت. این اصل که در دوره کمال و نظم تصوف از اصول بنیادی تصوف بشمار می‌رود، در کشف‌المحجوب مورد بحث قرار نگرفته است. نه تنها فصلی با این عنوان نداریم، بلکه ضمن فصول دیگر نیز به مسایل و لوازم این اصل اشاره نشده است!

و اما غزالی در رکن چهارم کیمیای سعادت، فصل نهم را به بحث «محبت و شوق» اختصاص داده و آن را به عنوان یکی از منجیات دهگانه مطرح کرده به تفصیل درباره انگیزه و عوامل و آثار و علایم آن بحث نموده است.

در آثار خواجه عبدالله انصاری نیز به محبت توجه زیادی شده است. در آخر رساله صد میدان می‌گوید: «و این صد میدان در میدان دوستی مستغرق. صد و یکم میدان محبت است، یحبتهم و یحبتونه... و دوستی سه مقام اول راستی، و میانه مستی و آخر نیستی.»

او در محبت‌نامه، نخستین باب را درباره محبت آورده، چنین می‌گوید:
 "آری عزیزا، ولایت محبت را عیادت و عیادت نیست و قدم تسویف و تکلیف را بدین کوی راه نیست، و اهل صورت ازین حرف آگاه نیست.

منازل این کوی بر تفاوت عظیم است هر چند مشروعات است لیکن نه از مسموعات است. این شراب را آشامیدن باید نه شنیدن، بدین مقام برسیدن باید نه پرسیدن.

اما محبت سه است: محبتی است علتی و محبتی خلقی و محبتی است حقیقی. علتی هواست و خلقی قضااست و حقیقی عطااست. محبت که از علت خیزد در نفس نزول کند و نفس را پست کند، و خلقی در آن جانب قصد کند و حقیقی او را هست کند.

و آن محبت که از خلقت خیزد بر دل فرود آید و دل را نیست کند.
و آن محبت که از حقیقت خیزد در جان قرار گیرد تا وی را از وی
نیست کند و به خود هست کند.

نشان محبت آن است که غرقه جمال محبوب باشد باید که در مقابله
دوست به حکم هستیت ننشیند، دوست را جز به دوست نبیند.

از هر چه مرا بود پیرداخته‌ام

تا هر چه ز دوست بود بشناخته‌ام

در آتش عشق دوست بگداخته‌ام

زان بیش بسوختم که بس ساخته‌ام

این محبت از حضرت بی چون است و نص یحبتون است و خلق برو
مفتون است.

بی بود شما یحبتهم من گفتم

هم در یحبتون شما من سفتم

جز من دگری نبد شنیدم گفتم

من بودم و من شنیدم و من گفتم^{۳۱}

و در همین رساله، بابتی دیگر دارد با عنوان "عشق" تقریباً با همین
مضامین. رابعه دختر کعب قزدارى بلخی گوید:

عشق او باز اندر آوردم ببند

کوشش بسیار نامد سودمند

عشق دریایی کرانه ناپدید
 کی توان کردن شنا ای هوشمند
 عشق را خواهی که تا پایان بری
 بس که بپسندید باید ناپسند
 زشت باید دید و انگارید خوب
 زهر باید خورد و انگارید قند
 توسنی کردم ندانستم همی
 کز کشیدن تنگتر گردد کمند^{۳۲}

ابوسعید ابوالخیر گوید:

وا فریادا ز عشق وا فریادا
 کارم به یکی طرفه نگار افتادا
 گرداد من شکسته دادا، دادا
 ورنه من و عشق، هر چه بادا بادا

بر عود دلم نواخت یک زمزمه عشق
 زان زمزمه‌ام زیبای تا سر همه عشق
 حقا که به عهدها نیایم بیرون
 از عهده حقیگزاری یک دمه عشق

ما را شده است دین و آیین همه عشق
 بستر همه محنت است و بالین همه عشق
 سبحان الله رخی و چندین همه حسن
 إنا لله دلی و چندین همه عشق

از شبم عشق خاک آدم گل شد
 شوری برخاست فتنه‌ای حاصل شد
 صد نشتر عشق بر رگ روح زدند
 یک قطره خون چکید و نامش عشق شد

تا ولوله عشق تو در گوشم شد
 عقل و خرد و هوش فراموشم شد
 تا یک ورق از عشق تو از بر کردم
 سیصد ورق از علم فراموشم شد

باباطاهر:

الهی نور عشقم بیشتر که
 دل ریشم ز دردش ریشتر که
 از این غم گردمی فارغ نشینم
 به جانم صد هزاران نیشتر که

غم عشق مادرزاد دیرم
 نه از آموزش استاد دیرم
 خوشم با آنکه از یمن غم نه
 خراب آباد دل آباد دیرم

غم عشقت بیابو پرورم کرد
 هوای بخت، بی‌بال و پرم کرد
 به موگفتی صبوری کن صبوری
 صبوری طرفه خاکی بر سرم کرد^{۳۳}

۴-۳- فنا. فنا در تعالیم صوفیه هدف نهایی سیر و سلوک و از اصول بنیادی تصوف و عرفان است. هجویری درباره "فنا" و "بقا" فصل مستقلی دارد. او "فنا" را به معانی عرفی و دینی مطرح کرده، تاکید می‌کند که خواص از "فنا" و "بقا" منظور دیگر دارند. آنگاه "فنا" را به معنی فانی شدن از آفت اوصاف یا رؤیت آفت آن و نفی ارادت آن معنی می‌کند، سپس آنان را که "فنا" را به معنی فقد ذات و نیست گشتن شخص می‌دانند بر خطا دانسته، و سرانجام چنین می‌گوید:

«هر که از مراد خود فانی شود، به مراد حق باقی شود. از آنچه مراد تو فانی است و مراد حق باقی. چون دایم به مراد خود باشی، مراد تو فانی شود، قیامت به فنا بود و باز چون متصرف مراد حق باشی، مراد حق باقی بود، قیامت به بقا بود. مثال این چنان بود که هر چه اندر سلطان آتش افتد، به قهر وی به صفت وی گردد. چون سلطان آتش وصف

شیء مبدل می‌گرداند. سلطان ارادت حق از سلطان آتش اولی‌تر. اما این تصرف آتش اندر وصف آهن است و عین همان است. هرگز آهن آتش نگیرد. «والله اعلم»^{۳۳}

غزالی در کیمیای سعادت، این عنوان را ندارد. تنها در رکن چهارم از «مرگ» یک بحث معمولی دینی کرده که هیچ‌گونه به فنای صوفیه مربوط نیست.

خواجه عبدالله انصاری:

"فنا" نیستی است، و آن نیست گشتن سه چیز است در سه چیز: نیست گشتن جستن دریافته، نیست گشتن شناختن در شناخته، نیست گشتن دیدن در دیده. آنچه لم یکن در آنچه لم یزل باید، حق باقی در رسم فانی کی پیوندد سزاوار در ناسزا کی بندد؟ هر چه جز از وی است در میان سه چیز است: نابوده دی و گم امروز و نیست فردا، پس همه نیستند جز وی مگر هست به وی، پس هست به وی هست است.

باران که به دریا رسید برسد و ستاره در روز ناپدید، در خود رسید آنکه به مولی رسید.

ابوالسعید ابوالخیر:

گر بر در دیر می‌نشانی ما را
گر در ره کعبه می‌دوانی ما را
اینها همگی لازمه هستی ماست
خوش آنکه ز خویش وارهایی ما را

مجنون تو کوه را ز صحرا نشناخت
دیوانه عشق تو سر از پا نشناخت
هر کس به توره یافت ز خود گم گردید
آن کس که تو را شناخت خود را نشناخت

جهدی بکنم که دل ز جان برگیرم
راه سر کوی دلستان برگیرم
چون پرده میان من و دلدار منم
برخیزم و خود را ز میان برگیرم^{۳۵}

باباطاهر:

مو آن مسکین تذور بی پرستم
مو آن سوزنده شمع بی سرستم
دلا نا مرده آسایش نبینی
که مو تا جان ندادم وا نرستم^{۳۶}

۳-۵- شهود و معرفت شهودی. یکی از اهداف و مشخصات اصلی عرفان، رسیدن به معرفتی برتر از معرفتهای عادی و علوم رسمی است. هجویری در این باره می‌گوید: «اما مشایخ این طریقت علمی را که مقرون معاملات و حال باشد... معرفت خوانند و علمی را که از معنی مجزود بود و از معاملات خالی. آن را علم خوانند... و از آن است که

چون این طایفه خواهند که بر افراد خود استخفاف کنند، وی را دانشمند خوانند.^{۳۷}) و می‌افزاید که این نکوهش نه به خاطر تحصیل علم، بلکه به جهت ترک معاملات است.

هجویری فصل مفصلی در بحث "معرفت" دارد. اما در این فصل، چیز مهمتی که مربوط به معرفت شهودی باشد، نیست بیشتر به مسایل کلامی دربارهٔ عامل و سبب معرفت پرداخته است.^{۳۸} غزالی نیز در کیمیای سعادت، در این یاره چیزی ندارد. معرفت حق را در مقدمه و اقسام علم را در رکن اول بسیار معمولی مورد بحث قرار داده است. خواجه عبدالله انصاری نیز در رساله‌های مختلف خود، از نوعی معرفت خاص سخن گفته، اما این بحثها چندان منسجم و عمیق نیستند. از باباطاهر نیز در این باره چیزی ملاحظه نشد. این رباعی از ابوسعید مناسب مقام است.

ای کرده غمت غارت هوش دل ما

درد تو شده خانه فروش دل ما

رمزی که مقدسان از او محرومند

عشق تو فروگفت به گوش دل ما

۳-۶- راز. اینکه حقایق و معارف شهودی در نهاد خود رازند و غیر قابل بیان و نیز اینکه عرفا مجاز به کشف اسرار نیستند. در آثار خواجه عبدالله به وضوح مطرح نشده است، غزالی هم چیزی در این باره نگفته، در دویستی و رباعیات باباطاهر و ابوسعید نیز چیز جالبی در این مضمون مشاهده نشد. هجویری در موارد متعددی، بیان ناپذیری تجارب را

مطرح می‌کند، مانند اینکه: «عبارت از حال محال بود^{۳۹}» و «اسما را اندر حق معانی تأثیری نباشد^{۴۰}».

ابوسعید ابوالخیر:

ای عشق تو مایه جنون دل من

حسن رخ تو ریخته خون دل من

من دانم و دل که در وصال چونم

کس را چه خبر ز اندرون دل من^{۴۱}

۴- بررسی و نظر

با توجه به میزان تجلی معانی عرفانی در ادب پارسی، در قرن چهارم و پنجم، بر اساس نمونه‌هایی که آوردیم، می‌توان نکته‌ها و مطالب زیر را از این بررسی و پژوهش نتیجه گرفت:

۴-۱- در قرن چهارم، اثری درباره تصوف و عرفان به زبان فارسی نداریم. و این به چند دلیل می‌تواند باشد.

یکی آنکه هنوز زبان پارسی، در قلمرو خلافت اسلامی آن جایگاه را نیافته بود که به عنوان زبان علمی در تدوین و تالیف مورد بهره‌برداری قرار گیرد.

و دیگر آنکه هنوز تصوف و عرفان اسلامی به آن مرحله از سیر تکاملی خود دست نیافته بود که معارف و تعالیمش به زبانهای مختلف تدوین و تحریر گردد. حتی در زبان رسمی آن عصر، یعنی زبان عربی هم، تنها در نیمه دوم قرن پنجم بود که تدوین و تالیف قابل توجهی در تعالیم صوفیه همانند اللمع سراج طوسی، قوت القلوب ابوطالب مکی و التعرف

کلابادی، پدید آمد.

۲-۴- به دلایلی که گفتیم در قرن پنجم هم، کار چندانی در تعالیم صوفیه به زبان فارسی انجام نیافت. تنها در نیمه دوم قرن پنجم، درست در یک سال تاخیر نسبت به زبان عربی، آثاری در این زمینه پدید آمد. اما چنانکه دیدیم این آثار زیاد نیستند. ما تنها از آثار پنج نفر بهره گرفتیم. ابیات باباطاهر، با در نظر گرفتن احتمال انتساب قسمتی از این دو بیتی‌ها به او، در مجموع هر چند زیبا و ماندنی است، اما از مضامین عرفانی قابل توجهی برخوردار نیست.

رباعیات ابوسعید هم همین دو اشکال را دارد، هر چند غالب رباعیات منسوب به او از نظر زبانی رسا و بی نقص‌اند.

اما سه اثر دیگر یعنی کیمیای سعادت، کشف المحجوب و رسایل انصاری، اهمیت بیشتری دارند. درباره مقایسه این کتابها با یکدیگر و ارزیابی آنها در بحثهای بعدی، نکاتی را یاد آور خواهم شد. مسلماً در قرن پنجم از طرفی هنوز هم برخی ملاحظات سیاسی و محافظه کاریها در برابر علمای دین و افکار عاقله، دربارهای حکمرانان را در ایران زمین، از تصوف دور می‌کرد. و چون بستر پرورش ادب هم معمولاً این دربارها بودند، لذا در آثار غالب شعرای این عصر مانند فرخی، عنصری، منوچهری، فخرالدین اسعد، اسدی و قطران، وصف طبیعت و مدیحه سرایی محور اصلی سخن است. و اگر یکی مانند فردوسی یا ناصر خسرو مدیحه سرایی نکند، به حماسه یا وعظ و تعلیم اصول اعتقادی می‌پردازد و به مضامین عرفانی توجهی نمی‌کند.

از طرف دیگر کاربرد زبان فارسی در تدوین و تالیف، از دو جهت با دشواری همراه بود: یکی آنکه عوامل سیاسی و مذهبی خلافت بغداد، این کار را به منزله نوعی گرایش به استقلال و اصالت فرهنگ ایرانی در مقابل فرهنگ عربی که رنگ دینی داشت تلقی می‌کردند و دیگر آنکه علمای دین «بیت گفتن» را خلاف عرف دینی، و نوعی بدعت می‌دانستند.

چنانکه مؤلف اسرارالتوحید گزارش کرده که بدخواهان شیخ به دربار غزنویان شکایت می‌نوشتند که شیخ «... در مجلس به تفسیر قرآن می‌گوید، نه اخبار رسول (ص)، بلکه همه بیت می‌گوید»^{۴۲}.

۳-۴- سرانجام از نیمه دوم قرن پنجم، ادب و فرهنگ پارسی، با مضامین عرفانی پیوند خورده به سرعت پیش می‌تازد. به گونه‌ای که در زمانی کمتر از دو قرن به اوج خود می‌رسد. ادب عرفانی پارسی از ادب غیر عرفانی چنان فرق و فاصله‌ای پیدا می‌کند که این مقاله گنجایش پرداختن به آن را ندارد. علاقمندان می‌توانند این موضوع را در جای دیگر دنبال کنند.^{۴۳}

آنچه مهم است و قابل ذکر، اینکه ادب عرفانی به طور عمده از خراسان و ماوراءالنهر آغاز گردید. غزالی، هجویری، انصاری، ابوسعید ابوالخیر همگی از این منطقه‌اند. و این می‌تواند از دو عامل نشأت یابد: یکی آمادگی روح مردم این منطقه برای پذیرش و رشد تعالیم صوفیه، به خاطر سابقه ارتباطشان با هند که همه تعالیم آن سرزمین جنبه عرفانی داشت و دیگری دوری این منطقه از مرکز خلافت که فرصت و زمینه پیدایش روح استقلال جویی را فراهم ساخت. چنانکه داعیان استقلال سیاسی نیز بیشتر

از این منطقه بودند.

۴-۴-۱ اکنون خالی از فایده نخواهد بود که ملاحظه‌ای دیگر داشته باشیم پیرامون آثار پنج نفری که آنان را باید از بنیانگذاران ادب عارفانه در زبان پارسی دانست؛ یعنی: باباطاهر، ابوسعید^{۴۴}، هجویری، انصاری و غزالی. درباره رباعیات ابوسعید، این مهم نیست که همه از طبع خودش بوده باشند یا از شعرای دیگر، مهم استناد ابوسعید در بیانات خویش به آنهاست. بی تردید نفوذ و محبوبیت ابوسعید و شدت علاقه او به زبان فارسی که زندگی عرفانی اش را به جای همه گونه ذکر، با رباعی آغاز می‌کند.^{۴۵} و وصیت می‌کند در پیشاپیش جنازه اش بر خلاف معمول که قرآن می‌خواندند، رباعی پارسی بخوانند^{۴۶}، در پیوند ادب فارسی با مضامین عرفانی اثر مهمی داشته است. لذا این رباعیات را به عنوان اثر مهم ابوسعید مطرح می‌کنیم. اکنون بار دیگر اصول اساسی تصوف را بر اساس این پنج منبع بررسی می‌کنیم:

۴-۴-۱- وحدت وجود. بی تردید، این مسأله اگر در تجربه این بزرگان هم تحقق یافته باشد، در تعبیراتشان تبلور چندانی ندارد. غزالی هرگز از حدود کلام تجاوز نمی‌کند. هجویری گامی به جلو نهاده اما بسیار لرزان و مبهم. تجلی این موضوع در رباعیات باباطاهر و ابوسعید، بسیار محدود و در حد استغراق عاشق در معشوق است و نه بیشتر. مگر اینکه با خوش بینی بیشتری داوری کنیم. خواجه عبدالله نیز در حدود «کلام» مقید است، اما اشاراتی دارد که مطمئناً هنوز مسأله سراپا ابهام است و حداکثر در حد

وحدت شهود.

جایگاه عبارات اینان را وقتی به درستی می‌توان ستجید که آن را با بیانات عین القضاة که فاصله چندانی هم با اینان ندارد بسنجیم، تا چه رسد به تفسیرهای شارحان مکتب ابن عربی (امثال قیصری و قونوی) و نیز پارسی‌گویانی مانند عطار، مولوی، جامی و غیره. اینان با هزار و یک بیان کوشیده‌اند تا نمی‌از دریای وحدت را با تعبیرهای مختلف به پهنه ادب پارسی آورند که: «یکی هست و هیچ نیست جز او».

بنابراین آثار قرن پنجم را باید مرحله جوانه زدن و اوایل رشد، در روند تکاملی پیوند ادب پارسی و معارف شهودی دانست.

۴-۴-۲- ریاضت. از آنجا که ریاضت ذاتاً هیچ‌گونه بار معرفتی ندارد، در بیان آن دشواری خاصی در کار نخواهد بود.

اختلافها بیشتر به سلیقه مشایخ و آداب خانقاهها مربوط است، و ما را هم در این مورد بحثی نیست.

۴-۴-۳- عشق و محبت. عشق و محبت که از ارکان تصوف است، چنانکه گذشت در کشف‌المحجوب مورد بحث قرار نگرفته است. غزالی در کیمیای سعادت بحث کرده، اما بحث وی بیش از آنکه عرفانی باشد، عقلانی است. همانند بحث ابن سینا از لذت. و اگر عشق را چنانکه در آثار احمد غزالی، عین‌القضاة، عطار، مولوی و جامی مطرح شده است در نظر بگیریم، به سادگی و بساطت بحث غزالی پی خواهیم برد. عشق در جهان بینی عرفانی، اساس آفرینش، بازگشت و پرستش است، و هر یک با

مسائل دقیق و خاص خود؛ که از آنها در کیمیای سعادت خبری نیست و مطالبش در عین درستی کاملاً از مطالب اصلی عرفا متفاوت است. غزالی عشق را در آن حدّ در نیافته که امری ذاتی و ساری در جهان بداند. اساس تحلیلهای وی خودی و خود خواهی و لااقل خود آگاهی ماست. در حالی که عشق را در آثار عرفای بعدی مسند بسی بالاتر از اینهاست.

شاید دلیل آنکه هجویری اصلاً عشق را مطرح نکرده است و غزالی هم سطحی مطرح کرده، علاوه بر اینکه ممکن است قدرت تعبیر و وسعت تجربه‌شان همین قدر بوده باشد، آن است که معاندان و مخالفان سخت از کاربرد کلمه عشق در رابطه انسان و خدا ناخشنود بوده‌اند؛ چنانکه غزالی هم در آغاز بحث خود، به توجیه مشروعیت این کاربرد می‌پردازد.^{۴۷} بنابراین می‌توان گفت، وحدت وجود و عشق اگر در تجربه عرفای این قرن هم تحقق داشته باشد، در تعبیرشان تجلی نیافته است.

در اینجا نباید نقش زن را در نخستین غزلسرای عرفانی نادیده گرفت که رابعه بلخی در قرن چهارم غزلی گفته که برخی مضامین ظریف عشق را هم در بر دارد. از جمله تعبیر «عشق دریایی کرانه ناپدید» خواجه عبدالله انصاری، بیش از همه از عشق سخن گفته است. او در رساله کُنْزُ السَّالکِینِ تقابل عشق و عقل را مفصل مطرح کرده است، اما زیاد به بحثهای معرفت شناختی ارتباط نمی‌یابد. تقابل عشق و عقل در معرفت شناسی اساس جدایی عرفا از فلاسفه است. عقل محدود است و عشق قدرت دستیابی به مراتب برتر معرفت را دارد. به هر حال این مسأله هم همانند دو مسأله پیشین با ابهام و محدودیت خاصی در آثار باباطاهر و ابوسعید و انصاری مطرح شده است. اگرچه ظرایف مسأله در آثار انصاری بیشتر جلوه‌گر

است، ولی از اینها تا آثار عرفای بعدی فاصله زیادی هست که این مقال را مجال بحث تطبیقی نیست. خلاصه آنکه اگرچه نکات و ظرایفی از قبیل بیان ناپذیر بودن عشق، تقابلهش با عشق، ذاتی و مادرزادی بودن آن و غیره، مطرح شده ولی نقش آن در جهان بینی عرفا و عرفان نظری، به صورت محدودی مورد بحث واقع شده یا اصلاً مطرح نشده است.

۴-۴-۴- فنا. غزالی اصلاً به فنا به مفهوم عرفانی کلمه نپرداخته است. هجویری هم آن را تنها در حد ترییتی آن، یعنی زایل کردن اوصاف بشریت مطرح کرده است، اما به هر حال ظهور مسأله در بیان هجویری بیشتر است. در اشعار باباطاهر ابوسعید و در رسایل انصاری اشاراتی به مضامین عرفانی هست، اما همچنان مبهم و غیر قابل قیاس با تعالیم دوران نظم و کمال و شرح و تعلیم تصوف. دوییتی های بابا تقریباً از این موضوع خالی است. جز یک رباعی که قبلاً نقل کردیم. اما رسایل انصاری مضامین بیشتری دارد. اما فاصله اینها تا گلشن راز شبستری، مثلاً: از زمین تا آسمان است.

۴-۴-۵- شهود و راز هم، در این آثار چندان روشن مطرح نشده است. و کاربرد منوال مسایل دیگر است.

در پایان باید این نکته را یادآور شوم که در میان آثار مورد بررسی، اگر درجه بندی کنیم، کشف المحجوب هجویری در مقام اول قرار می گیرد و الحق کتابی است جامع و جالب و پر از نکات. کیمیای سعادت جز مسایل

عملی، چیزی از تعالیم صفویه را ندارد. بنابراین باید آثار انصاری را در ردیف دوم قرار داد و کیمیای سعادت را در ردیف آخر. اما باباطاهر که عارف شوریده و بی سواد بوده، طبعاً بیانش جز مسایل احساسی سلوک چیزی در بر نخواهد داشت. ولذا نباید این دو بیتی‌ها را در ردیف متون تعلیمی به شمار آورد. اما ابوسعید، بی تردید می‌توانست در تجربه و تعبیر بر همگان پیشی داشته باشد، ولی خود مستقیماً چیزی ننوشته و در این حال و هوا نبوده است که مطالب را تنظیم و قابل تعلیم کند. منقولاتش از لحاظ مسایل احساسی سلوک، ارجمند است ولی در تعلیم چیزی ندارد. باز هم باید به این نکته تاکید کنم که کشف‌المحجوب در این میدان در قرن پنجم همچنان پیشتاز است.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱- حافظ
- ۲- گلشن راز شبستری
- ۳- مثنوی مولوی.
- ۴- ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۲ ص ۱۱۱.
- ۵- حافظ.
- ۶- وحشی بافقی، فرهاد و شیرین، کلیات ص ۴۶۲.
- ۷- ترجمه عوارف المعارف، انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۱۴۸.
- ۸- سعدی. برای مطالعه بیشتر مراجعه کنید به فلسفه عرفان چاپ دوم ص ۳۲۶
ببعد.
- ۹- مثنوی مولوی.
- ۱۰- شرح گلشن راز ص ۳۷۹.
- ۱۱- عرفان نظری اثر نگارنده ص ۲۰۵ به بعد.
- ۱۲- مثنوی مولوی.
- ۱۳- علاقه‌مندان مراجعه فرمایند به آخرین فصل کتاب عرفان نظری تالیف
نگارنده.
- ۱۴- حافظ.
- ۱۵- تاریخ ادبیات در ایران. دکتر صفا، چاپ پنجم، ج ۲ ص ۳۲۶-۳۲۵.
- ۱۶- همان
- ۱۷- سوره مایده، آیه ۵۴: خداوند جماعتی را خواهد آورد که دوستشان می‌دارد
و آنان نیز او را دوست می‌دارند.
- ۱۸- مراجعه شود به تفسیرهای مختلف از جمله مجمع‌البیان والمیزان، ذیل آیه
مذکور.

- ۱۹- کشف‌المحجوب، انتشارات طهوری، ص ۳۵۷.
- ۲۰- پیشین، ص ۳۶۷.
- ۲۱- کیمیای سعادت. به کوشش خدیوچم. مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۱ ص ۱۲۳ به بعد.
- ۲۲- سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر. سعید نفیسی، نشر کتابخانه سنایی.
- ۲۳- دویتی‌های باباطاهر، به کوشش دکتر جواد مقصود. انتشارات انجمن آثار ملی.
- ۲۴- صد میدان، میدان ۶۹. مجموعه رسایل خواجه عبدالله انصاری به تصحیح دکتر محمد سرور مولایی.
- ۲۵- محبت‌نامه، به تصحیح دکتر محمد سرور مولایی (مجمومه رسایل خواجه عبدالله انصاری، باب توحید).
- ۲۶- کنز‌السالکین، باب پنجم.
- ۲۷- کشف‌المحجوب، پیشین ص ۲۶۰-۲۵۱.
- ۲۸- رباعیات باباطاهر، پیشین.
- ۲۹- اسرارالتوحید، ص ۲۴۲.
- ۳۰- سخنان منظوم ابوسعید، پیشین.
- ۳۱- مجموعه رسایل پیشین
- ۳۲- گنج و گنجینه. دکتر ذبیح‌الله صفا انتشارات عطار، ص ۵۱۸.
- ۳۳- دویتی‌های باباطاهر پیشین.
- ۳۴- کشف‌المحجوب، پیشین، ص ۳۱۵
- ۳۵- سخنان منظوم ابوالسعید ابوالخیر، پیشین.
- ۳۶- شرح احوال و آثار و دویتی‌های باباطاهر، پیشین.
- ۳۷- کشف‌المحجوب، پیشین، ص ۴۹۸.
- ۳۸- کشف‌المحجوب ص ۳۵۶-۳۴۱.
- ۳۹- پیشین، ۴۸۳ ۸.

- ۴۰- پیشین ص ۲۱.
- ۴۱- سخنان منظوم ابوسعید ص ۷۸.
- ۴۲- اسرار التوحید. به تصحیح دکتر شفیعی کدکنی، نشر آگاه ص ۶۹.
- ۴۳- از جمله: بحث در آثار، افکار و احوال حافظ تالیف دکتر قاسم غنی، انتشارات زوآر، ص ۱۳۳ به بعد.
- ۴۴- از ابوسعید تنها رباعیاتش را در نظر می‌گیریم که مطالب اسرار التوحید، عین انشای ابوسعید نیست، بلکه انشای محمد بن منور است حدود نیمه قرن ششم تالیف شده است. همین طور کتاب "نورالعلوم" از کلمات شیخ ابوالحسن خرقانی که تاریخ تالیف ندارد و احتمالاً از آثار قرن ششم یا هفتم باشد.
- ۴۵- اسرار التوحید، پیشین ص ۱۹.
- ۴۶- پیشین ص ۳۴۶.
- ۴۷- این گونه توجیها بعداً هم ادامه داشت. رجوع کنید به عبهرالمعاشقین روزبهان بقلی.