

دین از نگاه صوفیه

محمد یوسف نیری^۱، مریم الهی زاده^۲



تاریخ دریافت: ۹۵/۰۶/۲۴

تاریخ پذیرش: ۹۵/۰۷/۱۴

چکیده

صوفیه همانند سایر آموزه‌هایشان که مبتنی بر وجود جهانی و رای جهان ظاهر است، برای دین نیز ظاهر و باطن قائل‌اند. از دید آنان ظاهر دین بدون باطن آن (معرفت شهودی) تنها پوسته‌ای بی‌ارزش است که صاحبش را به مقصد و مقصود نمی‌رساند. در کلام دینی ایشان همواره ظاهر و باطن، اصول و احکام و نظر و عمل به هم آمیخته است. آنها معنای حقیقی دین را یقین شهودی و خدمت به خلق می‌دانند و مخصوصاً بر این جنبه‌ی دوم (خلق) بیشتر تأکید می‌کنند. در این نوشتار برآنیم که چهره‌ی حقیقی دین و دین‌داری را در نخستین متون نثر صوفیه نشان دهیم. برای انجام این پژوهش بر اقوال و آثار فارسی پنج تن از بزرگ‌ترین عارفان قرون دوم تا پنجم هجری تکیه داشته‌ایم: بایزید بسطامی، ابوالحسن خرقانی، ابوسعید ابوالخیر، امام محمد غزالی و عین‌القضات همدانی.

کلید واژگان: صوفیه، دین، ظاهر و باطن، وحدت ادیان، تسامح و تساهل.

۱ - استاد، بخش زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. M.nayyeri110@yahoo.com

۲ - عضو هیئت علمی دانشگاه فرهنگیان (پردیس کوثر یاسوج) و دانشجوی دکتری ادبیات عرفانی دانشگاه شیراز. شیراز، ایران.

maryam44224@yahoo.com

۱. مقدمه

واژه‌ی دین در زبان فارسی، ریشه‌ی ایرانی دارد. ظاهراً این کلمه از واژه "دئنا" گرفته شده است که به معنای وجدان است (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۱۴-۱۲). در فرهنگ‌های لغت فارسی، واژه‌ی دین را میان ایرانی و سامی مشترک دانسته‌اند و گفته‌اند که گویا تازیان این کلمه را از "دنو/ دینو" در زان اکدی گرفته‌اند. برای این واژه، معانی گوناگونی در این فرهنگ‌ها ذکر شده است؛ از جمله: کیش و آیین، قانون و حق و داوری، نام یک ایزد در ایران باستان، بیست و چهارمین روز هر ماه شمسی، سیرت و طریقه، روش و عادت، پرهیزکاری و خدانشناسی، حساب و محاسبه، ملک و حکمرانی و فرمانروایی، سلطنت و زمامداری و فرماندهی، حکومت و کشورداری، تدبیر و پایان کاری را نگرستن، روز حساب و ...^۱.

در باب تعاریف اصطلاحی دین با دو نگاه تاریخی و فراتاریخی روبه‌رو هستیم. در نگاه تاریخی، آیین‌های سنتی باستان همچون توت‌م پرستی^۲، پرستش الهه‌ها و قربانی برای آنها تا حتی خرافات و نوع موزیک و رقص در مراسم آیینی یک قبیله‌ی بومی در فلان نقطه‌ی آفریقا یا آمریکا و ... دین نام گرفته است. اما در نگاه فراتاریخی، منشا دین، فطرت الهی بشر است. در این نگاه، دین بر کلیت زندگی بشر احاطه دارد و خط‌مشی‌های اساسی زندگی او را ترسیم می‌کند. در نگاه تاریخی، جایی برای عقل و وحی وجود ندارد و ادیان، مبتنی بر خرد نیستند؛ در حالی که در نگاه فراتاریخی، هر آنچه با این دو میزان، یعنی عقل و وحی، سازگاری نداشته باشد، دین نامیده نمی‌شود، بلکه از آن به خرافه تعبیر می‌گردد.^۳ تردیدی نیست که همه‌ی ادیان برخاسته از فطرتی است در انسان که او را به سوی درک و احساس یک نیروی بی‌نهایت تحریک می‌کند؛ نیرویی که انسان برای تکمیل درک خویش از جهان، ساختن یک نظام اخلاقی مستحکم و داشتن یک تکیه‌گاه عاطفی استوار بدان نیزمند است. این نیاز اساسی انسان، موجب شده که دین در تمام

۲. دین از نگاه عرفان

در مورد رابطه‌ی دین و عرفان نیز دو نظریه‌ی مثبت و منفی وجود دارد. استیس* به عنوان یکی از نظریه‌پردازان غربی در وادی عرفان، معتقد است که ارتباطی بین این دو وجود ندارد. او برای توجیه سخن خود، شخصیت عیسی مسیح(ع) را مثال می‌زند که نمونه‌های تجربه‌ی عرفان در زندگی آن حضرت، در هیچ کدام از انواع انجیل‌ها، گزارش نشده است؛ بنابراین نتیجه می‌گیرد که بهتر است به جای اینکه پرسیم آیا عرفان ذاتا دینی است، پرسیم آیا ادیان ذاتا عرفانی‌اند؟ وی در نهایت به این نتیجه می‌رسد که عرفان، مستقل از ادیان است و می‌تواند بدون هیچ دینی وجود داشته باشد. ولی معتقد است که دین و عرفان در یک نقطه با هم تلاقی دارند و آن این است که هر دو "نظر به فراسوی افق‌های دنیوی به نامتناهی و ابدی دوخته‌اند و در هر دو شور و حالی هست در خور عوالم مقدس و دنیوی" (استیس، ۱۳۸۸: ۳۵۷-۳۵۵). در نقد این نظریه باید گفت همین نتیجه‌ای که استیس در آخر سخنش می‌گیرد و برای دین و عرفان یک نقطه‌ی مشترک و تلاقی می‌بیند، دال بر این است که عرفان و دین نمی‌توانند مجزا باشند و ارتباطی با هم نداشته باشند. اگر استیس برای اثبات جدایی دین و عرفان، زندگی حضرت مسیح(ع) را نمونه می‌آورد- که البته آن هم محل اشکال و نقد جدی است- عرفان اسلامی، الگو و اسوه‌ی خود را شخص پیامبر اکرم(ص) می‌داند. زندگی و سلوک روحانی حضرت و یاران خاص ایشان همچون سلمان فارسی، سرچشمه و منبع اصیل تعالیم عرفانی همه‌ی عرفای نامدار اسلامی در طول تاریخ بوده است.

درباره‌ی منشا و خاستگاه عرفان اسلامی، بحث‌های مفصلی ارائه گردیده است. گروهی عرفان و تصوف را التقاطی و آمیزه‌ای از اندیشه‌ها و آیین‌های ایران و یونان

* Walter Terence Stace

باستان، آیین مانی، عقاید گنوسی، آیین بودایی، مسیحی و آموزه‌های اسلامی دانسته‌اند.^۴ اما حقیقت این است که عرفان اسلامی بیش از هر چیز وامدار تعالیم ناب دین مقدس اسلام است. ردّ پای آیات و احادیث در تمام اندیشه‌های اصیل عرفان اسلامی قابل مشاهده است و آنچنان که زبان عرفان، گسترش زبان قرآن نامیده شده^۵، فرهنگ عرفان را نیز می‌توان برگرفته از فرهنگ قرآن دانست. "در تصوف، ما با چیزی سر و کار داریم که عموماً و نه چندان غیر منصفانه، عالی‌ترین تجلی ذهن ایرانی در حوزه‌ی دین شمرده شده است" (لویزن، ۱۳۸۴: ج ۱، مقاله‌ی دوم، ۶۷).

برخی از منتقدان، صوفیه را به انفعال و بی مسئولیتی در قبال اهم مسائل جامعه از قبیل ظلم و ستم حکام و یا تساهل و تسامح آنان در امور دینی متهم می‌کنند.^۶ البته در این که وجود صوفی نمایان بی‌دین و ریاکاران نیرنگ‌باز همواره یک نیم‌رخ تصوف ناب را مخدوش کرده‌اند، تردیدی نیست. در طول تاریخ از آغاز رسمی تصوف تا کنون دو چهره‌ی مثبت و منفی از طریقت وجود داشته است که اکنون در این مقاله، ما را با بعد منفی آن کاری نیست. اما حقیقت این است که چهره‌ی مثبت تصوف و عرفان جز انطباق کامل با دین به معنای حقیقی آن، چیز دیگری نیست. آن چنان که دکتر شفیعی کدکنی، به حق، عرفان را نگاه هنری به دین و الهیات نامیده‌اند.^۷ عارفان بزرگ و بنام اسلام و ایران، تنها متشرع و مطیع ظواهر دین نبوده‌اند؛ بلکه چهره‌ی حقیقی دین را در رفتارها و اقوال آنان می‌توان به درستی مشاهده کرد و بر خلاف اظهار نظرهایی مبنی بر باطن‌گرایی و عدم توجه آنان به ظواهر شرع، در همین ظواهر نیز بسی سخت‌گیر بوده‌اند؛ چنان که در اقوال بایزید آمده است:

"اگر مردی را دیدید که چندان از کرامت نصیب داشت که در هوا چهار زانو بنشیند، بدان کرامت فریفته مشوید تا آنگاه که بنگرید در برابر امر و نهی و در حفظ حدود و ادای شریعت چه گونه است" (بایزید بسطامی، ۱۳۸۴: ۱۵۲-۱۵۱).

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که عرفان خود را در تعارض با دین نمی‌بیند؛ بلکه عرفا، حرف‌های خود را مغز و لب دین می‌انگارند و دیگران را قشری می‌شمارند. اما این که بعضی‌ها، عرفان و تصوف را نوعی پوشش لادینی پنداشته‌اند، اشتباه است. اکثر عرفا و صوفیه عمیقا متدین بلکه متشرع بوده‌اند. بحث در تعبیرهای مختلف از نصوص دینی است. (ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۹۰: ۲۸)

۲.۱. وحدت ادیان

یکی از بنیادی‌ترین اصول صوفیه در مبحث دین، اعتقاد آنان به وحدت ادیان است. همان گونه که پیش از این اشاره شد، دین یک حقیقت فطری (غریزی) است: " فاقم وجهک للدين حنیفا فطره الله التي فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلک الدین القیم " (روم/۳۰-۲۹). همه‌ی پیامبران بزرگ الهی، تحت یک هدف والا مبعوث شده‌اند و هر کدام خود را تایید کننده و متمم پیش از خود معرفی کرده است؛ بنابراین دین در معنای حقیقی آن یک حقیقت بیش نیست. البته این واحد بودن به وضوح در بعضی از آیات قرآن کریم آمده است:

قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم الا نعبد الا الله و لا نشرک به شیئا و لا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله " (آل عمران/ ۶۴)

قل آمنا بالله و ما انزل علینا و ما انزل علی ابراهیم و اسمعیل و اسحق و یعقوب و الاسباط و ما اوتی موسی و عیسی و النبیون من ربهم لا نفرق بین احد منهم " (آل عمران/ ۸۴)

" گوهر دین برای همه‌ی اقوام، یکسان است؛ زیرا اولاً جز اسلام (تسلیم محض در برابر حق) هیچ دینی مقبول حق تعالی نیست. ثانيا حقیقت انسان که آفریده‌ی خداست، واحد و تغییرناپذیر است. ثالثا خدا مسئول پرورش این حقیقت است. رابعا خدا هرگز دچار جهل و فراموشی و سهو نمی‌شود ... از این رو خدا دو تا دین ندارد و

دو گونه دستور ارائه نمی دهد: ان الدین عند الله الاسلام (آل عمران: ۱۹) و من یتبع غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه (آل عمران: ۸۵). بر این پایه، کاربرد کلمه‌ی دین به صیغه‌ی جمع (ادیان) به اعتبار تکامل دین در مقام تنزل آن است. مقتضیات زمان نیز موجب تغییر فروع دین است ولی اصول و کلیات دین را دگرگون نمی کند. به بیان دیگر، دین، واحد، ثابت و همیشگی است، اما شریعت و منهای، متعدد و متغیر است و می تواند موقت باشد؛ مانند ممنوعیت صید ماهی در روز شنبه در دین یهود و نسخ آن در دین اسلام " (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۷۴-۷۳).

به حکم عامه‌ی مردم و به ویژه، برخی از علمای دینی، از آنجا که ادراک حق کاری بس پیچیده و دشوار است و معمولاً بشر با خرد ناقص خود، قادر به درک حقیقت نیست، اغلب مذاهب عالم، باطل هستند؛ اما حقیقت این است که اصول مذاهب بر راستگویی و درستکاری است و فساد آنها ناشی از جهل و گمراهی و یا سوء نیت و خباثت مبلغان دینی است (عین القضاة، ۱۳۸۷: ج ۲، ۳۱۱). متأسفانه تاریخ بشر آکنده است از سفاکی‌ها و خون‌ریزی‌هایی که به نام دین انجام گرفته است. " ... گاهی امرا و سلاطین حریص زیر لوای مذهب بر ممالک مجاور خود حمله برده و شهوت جهان‌گیری و کشور ستانی خود را بدین وسیله تشفی داده‌اند؛ گاهی صاحبان منافع و سیاست و ارباب دهاء و کیاست، دین را مانند حربه‌ای برنده بر ضد دشمنان و رقیبان خود به کار برده‌اند. گاهی کشیشان و روحانیون و پیشوایان مذاهب برای آنکه مخالفین خود را درون اجتماعات بشری در داخله‌ی ممالک و بلاد مقهور و مغلوب سازند، تشکیلات قساوت‌آمیز و دستگاه‌های هولناک به منظور تضییق و فشار و تفتیش عقاید به وجود آورده‌اند؛ چه بسیار افراد که به جرم زندقه یا الحاد و به تهمت کفر و انکار به قتل رسیده و چه بسیار نفوس زکیه که یا از دم شمشیر گذشته و یا به دار آویخته شده و یا آنکه زنده، طعمه‌ی آتش گشته‌اند ... " (حکمت، ۱۳۷۱: ۳۲۱-۳۲۰).

۲،۱،۲. تکثرگرایی دینی از دید عرفان

تکثرگرایی یا پلورالیزم (pluralism) از جمله اصطلاحاتی است که در مباحث دینی و عرفانی، مطرح می‌شود. این اصطلاح در دو سطح، قابل تصور است:

۱- برون دینی: یعنی ادیان متعددی وجود داشته باشند که همگی حقیقی و ضامن سعادت ابنای بشر باشند.

۲- درون دینی: یعنی در یک دین واحد، تفسیرهای گوناگونی وجود داشته باشد که به صورت فرقه‌ها و مذاهب متعدد ظهور کنند در حالی که همه‌ی آن تفسیرها حق بوده، برای رسیدن به سعادت کافی باشند.

بعضی برای اثبات پلورالیزم در دین اسلام، به آیه‌ی مبارکه‌ی ۶۲ سوره‌ی بقره استناد می‌کنند: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ عَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»؛ «در حقیقت آنان که [به اسلام] ایمان آوردند و یهودیان و مسیحیان و صابئان، هر کس به خدا و روز بازپسین ایمان داشت و کار شایسته کرد؛ پس پاداششان را نزد پروردگارشان خواهند داشت و نه بیمی بر آنان است و نه اندوهناک خواهند شد».

این آیه مربوط به دو گروه است:

۱. مسلمانان،

۲. کسانی از پیروان شریعت‌های آسمانی که بدون تعصب و لجاجت، بر آیین خداپرستی و ایمان به معاد زندگی کرده‌اند.

در این آیه، تکیه بر دو اصل است: ایمان به خدا و روز جزا و عمل صالح. بنابراین در جهان هستی، هر انسانی با هر کیش و آیینی، در صورت التزام به این اصول، می‌تواند مصداق این آیه باشد. اما کسانی که چهره جدید حق را شناخته و از روی لجاجت و تعصب، از ایمان به اسلام خودداری می‌کنند مصداق این آیه نخواهند بود؛

زیرا قرآن در جاهای دیگر وضعیت این گروه را روشن ساخته و آنان را کافر و مشمول لعنت الهی دانسته و می‌فرماید: «وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ (بقره/ ۸۹): و هنگامی که از جانب خداوند، کتابی برای آنها آمد که موافق نشانه‌هایی بود که با خود داشتند و پیش از این، به خود نوید پیروزی بر کافران می‌دادند (که با کمک آن، بر دشمنان پیروز گردند) با این همه، هنگامی که این (کتاب و پیامبری) را که (از قبل) شناخته بودند نزد آنها آمد، به او کافر شدند؛ لعنت خدا بر کافران باد.

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که:

۱. دین حق، تنها اسلام (تسلیم شدن) است. اسلام همان آیین توحیدی به معنای کامل کلمه و در همه ابعاد آن است که دین همه پیامبران الهی بوده و آنان، همگان را به سوی آن دعوت کرده‌اند. بنابراین آموزه‌هایی چون تثلیث، ثنویت و ... هرگز بنیاد و اساس درستی ندارد.

۲. از نظر اسلام، شریعت دارای کثرت طولی است؛ یعنی، آنچه در طول تاریخ تغییر کرده، شریعت الهی بوده است و هر پیامبر صاحب شریعتی، شریعت پیشین را نسخ نموده و شریعت کامل‌تر و متناسب با رشد بشر و مقتضیات زمان، عرضه کرده است. بنابراین تکثر طولی - نه عرضی - شریعت وجود داشته است و با شریعت خاتم همه شرایع پیشین نقض شده و تنها دین مقبول، شریعت محمدی صلی الله علیه و آله است.

۳. نجات و رستگاری انسان، تابع حجت‌هایی است که خداوند بر انسان تمام کرده و پاسخ انسان به آنها است. هر کس در حد حجت‌های درونی (عقل، فطرت و ...) و بیرونی (تعالیم پیامبران) - که به آنها دسترسی داشته و یا می‌توانسته دست یابد - مسئول و ورای آن معذور است.^۱

حقیقت این است که آنچه در نگاه زیبایی‌شناسی و وحدت‌گرای عرفان مطرح می‌شود با تعریف پلورالیسم، فاصله‌ی بسیار دارد. "هماهنگی بین عرفان و زیبا دیدن جهان با پلورالیسم، در واقع، مغالطه بین تکوین و تشریح است؛ زیرا زیبا دیدن جهان، نگاه عارف به جهان تکوین است و چون عارف، جهان را اثر خدای زیبا می‌بیند و از اسرار جهان آگاه است، همه‌ی آنها را هماهنگ و زیبا می‌بیند، اما در مقام تشریح، ضمن آنکه همه‌ی معارف و حقایق و حیاتی را می‌نگرد، هم بهشت را می‌بیند و هم جهنم را، هم اوامر الهی را می‌یابد و هم نواهی را، در عین حال خود را ملزم به اتیان اوامر الهی می‌یابد و در مقام عمل، به آنها پایبند است و از معصیت الهی پرهیز می‌کند" (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۳۵).

۲،۱،۳. تساهل در مذهب

یکی از عمده‌ترین نقدهایی که بر صوفیه وارد کرده‌اند، تساهل و تسامح در دین و مذهب است. اگر این تساهل به معنی سهل‌انگاری در انجام امور دینی باشد، قبلاً با بیان مصداق‌هایی، نفی آن را نشان دادیم و گفتیم که اتفاقاً عارفان برجسته، در اعمال دینی، هم اصول و هم فروع، بسیار دقیق و سخت‌گیر بوده‌اند. اما اگر منظور از این تساهل، آسان‌گیری و مدارا با اهل دیگر مذاهب و فرق باشد، باید گفت که یکی از مهم‌ترین و زیباترین اندیشه‌های صوفیه، همین روش و منش انسانی آنان با نوع بشر بوده است به منظور مقابله با سخت‌گیری‌های همه‌ی مذاهب و مرام‌ها. شاید هم همین آزاد اندیشی‌ها، سبب شده که برخی، مذهب تصوف را ترکیبی ملایم از انواع مذاهب به شمار آورند (حلبی، ۱۳۷۷: ۱۳).

البته شایان ذکر است که اندیشه‌ی تساهل و تسامح و برخورد انسانی با پیروان دیگر ادیان، سخن بدیع و تازه‌ای از صوفیه نیست. این تفکر نیز همچون دیگر اصول صوفیه، ریشه در فرهنگ قرآنی و اسلامی دارد؛ چنان که امیر مومنان، علی (ع)، در نامه

به مالک اشتر نخعی، یادآوری می‌کند که مردم مصر یا برادران دینی تو هستند و یا از لحاظ خلقت همانند تو هستند؛ بنابراین لازم است که بدون اندکی تبعیض، اداره‌ی امور آنان را بر عهده بگیری و بر ایشان رحمت آوری (نهج البلاغه، نامه‌ی ۵۳: ۳۱۲).
 بزرگ‌ترین و بهترین نتیجه‌ی این تساهل و تسامح، ایجاد آرامش و همزیستی مسالمت‌آمیز همه‌ی فرق و مذاهب در جامعه بوده است (حلبی، ۱۳۷۷: ۵۵).

۳. مفاهیم مؤکد دینی در متون صوفیه

در متون صوفیه، اشاره به هر دو قسم دین، یعنی هم اصول و حیطة‌ی نظری دین و هم فروع و حیطة‌ی عملی آن به چشم می‌خورد. عرفای ما، ضمن به دست دادن تعاریف تازه و نواز مقولاتی همچون ایمان، اسلام، مسلمان و مسلمانی، عبادت و دیگر ارکان دین، چهره حقیقی دین را به نمایش می‌گذارند.

۳.۱. مبانی نظری

در حوزه‌ی مبانی نظری، به سه واژه یا اصطلاح برمی‌خوریم که هر کدام، از منظر عارفان تعاریف خاص خود را دارند:

۳.۱.۱. دین

از منظر عرفا دین یا شریعت، سطحی‌ترین لایه‌ی معرفتی است:

– "هفتاد هزار درجه است از شریعت تا به معرفت، و هفتصد هزار درجه است از معرفت تا حقیقت و هزازهزار درجه است از حقیقت تا بارگاه بار بودن که هر یکی را به مثل عمری باید همچون عمر نوح و صفایی چون صفای محمد علیهما السلام"
 (خرقانی، ۱۳۸۴: ۲۱۹).

گاه میان دین و شریعت تفاوت قائل شده‌اند و گذر از شریعت را شرط اساسی رسیدن به دین دانسته‌اند. البته مرحله‌ی دین‌داری، خود سرآغاز ورطه‌ی هولناکی است به نام "پنداشت" یا "پندار". اینجاست که هستی‌های مجازی انسان، رخ می‌نماید. مردی و پایداری در دین، اینجا آشکار می‌شود. اگر کسی بتواند "خود" را از میان بردارد، توانسته به توحید ناب دست پیدا کند و در غیر این صورت به حسیض کفر و شرک سقوط خواهد نمود:

- "تا شرع را سپری نکنی، پنداشت پدید نیاید؛ که پنداشت در دین بود و دین، پس از شرع بود. ناکردن، کفر است و کردن و دیدن، شرک. تو هست و او هست؛ دو هست، شرک بود. خود را از میان بردار" (ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۸۴: ۷۷).

دین، نزد صوفیه حوزه‌ی وسیعی را در بر می‌گیرد. غزالی از زبان پیامبر(ص) دین را معادل "خلق نیکو" می‌داند:

- "و یکی از پیش روی رسول(ص) برآمد و گفت: دین چیست؟ گفت: خلق نیکو. از راست وی اندر آمد و از چپ اندر آمد، و همچنین می‌پرسید و وی همچنین می‌گفت تا بازپسین بار، گفت: می‌دانی؟ آنکه خشمگین نشوی" (غزالی، ۱۳۷۴: ج ۲: ۳).
این توسع معنایی به حدی است که عدم رعایت احترام هم‌کیشان، مخرب‌ترین عامل در دین‌داری محسوب می‌شود:

- "هیچ چیز آسان‌تر از این نیست که در حرمت برادر مسلمان و تعظیم او بکوشید و هیچ چیز شما را در کار دیتان، زیان‌آورتر از این نیست که به تزییع حرمت برادران خویش کوشید و تهاون در حق ایشان" (بایزید بسطامی، ۱۳۸۴: ۲۰۱).

- "و رسول می‌گفت: خوی بد، طاعت را همچنان تباه کند که سرکه، انگبین را" (غزالی، ۱۳۷۴: ج ۲، ۴).

چنان که ملاحظه می‌شود، مفهوم حقیقی دین در متون صوفیه برابر است با "خوش

خلقی و رعایت حق الناس"؛ یعنی دین از نظر آنان جنبه‌ی اجتماعی و ارتباطی دارد و منحصر به آیین‌های عبادی فردی نمی‌شود.

۳،۱،۲. اسلام

اسلام، مصدر باب افعال از "سلم" به معنای تسلیم شدن در برابر حق است. دین حقیقی یعنی تسلیم در برابر اوامر خداوند و حقیقت. در واقع روح دین در همه‌ی ادوار، خضوع و تسلیم در برابر حق است و به طور اخص، بر دینی که از جانب پیامبر اکرم ابلاغ شده، نام اسلام گذاشته‌اند؛ برای اینکه جامع ادیان پیش است. حضرت علی(ع) در بیان این معنی می‌فرماید: لانسب الاسلام نسبه لم ينسبها احد قبلي. الاسلام هو التسليم، و التسليم هو اليقين و اليقين هو التصديق و التصديق هو الاقرار و الاقرار هو الاداء و الاداء هو العمل^{۱۰} (نهج البلاغه، کلمات قصار: کلمه‌ی ۱۲۵). یعنی معنای حقیقی و نهایی اسلام، عمل است.

اسلام از منظر صوفیه، هر آن چیزی است که انسان را از کفر باز می‌دارد و به خدا می‌رساند:

- "اگر مذهبی مرد را به خدا می‌رساند آن مذهب اسلام است و اگر هیچ آگاهی ندهد طالب را، به نزد خدای تعالی آن مذهب از کفر بتر باشد. اسلام نزد روندگان آنست که مرد را به خدا رساند، و کفر آن باشد که طالب را معنی یا تقصیری درآید که از مطلوب بازماند. طالب را با نهنده‌ی مذهب کار است نه با مذهب.

آتش بزخم بسوزم این مذهب و کیش عشقت بنهم به جای مذهب در پیش
تا کی دارم عشق نهان در دل ریش مقصود رهی تویی نه دین است و نه کیش
البته اسلام و کفر، تنها دو حالت یا صفتاست؛ آن هم برای کسی که هنوز در بند
"خود" است. آن که از خود رسته باشد، دیگر اطلاق نام کافر یا مومن بر او روا

نباشد؛ به عبارت دیگر هر چه انسان را به خدا برساند، اسلام است و هر چه او را از وصال باز دارد، کفر است:

در بتکده تا خیال معشوقه‌ی ماست رفتن به طواف کعبه از عقل خطاست
 گر کعبه از او بوی ندارد کنش است با بوی وصال او کنش کعبه‌ی ماست
 یعنی مرز میان اسلام و کفر، معرفت است. اینجا نیز با توسع معنایی کلمات رو به‌رو هستیم. "هر چه" ما را به خدا می‌رساند: این "هر چه" می‌تواند برداشتن مانع از راه کسی باشد یا ترک ایذا و آزار دیگر موجودات، چه انسان و چه دیگر موجودات و یا در سطح عالی‌تر آن، رسیدن به توحید ناب و خالص باشد. و هر چه مانع رسیدن به خدا باشد، کفر است. در اینجا نیز این "هر چه" می‌تواند نادیده گرفتن فرامین الهی باشد و یا آزدن مورچه‌ای ضعیف؛ به دلیل اینکه این آزدن با روح توحید و وحدت وجود به معنای دقیق آن، در تضاد قرار می‌گیرد.

عین‌القضات، اسلام را مقدمه‌ی ایمان می‌شمرد و میان این دو تفکیک قایل می‌شود:
 - "دریغا قالت الاعراب آمنا قل: لم تومنوا و لکن قولوا اسلمنا. همه‌ی مومنان، مسلمان باشند اما همه‌ی مسلمانان، مومن نباشند ... هر که از مادون الله سلامت و رستگاری یافت مسلمان باشد و هر که از همه‌ی مراد و مقصودهای خود ایمن گردید و در دو جهان، امن یافت، او مومن است" (عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۶۷-۲۳).

تفاوت اسلام و ایمان را می‌توان به تفاوت کشش و کوشش تسری داد. محصول عبادات کوششی همچون نماز، روزه، حج و ... اسلام است، اما آنچه به کشش دل و باطن مربوط است، نامش ایمان است:

- "فتوت و شجاعت و لطافت و ظرافت، نبات‌هایی است که در بستان کشش روید. در بستان کوشش، نمازهای دراز و گرسنگی‌ها و بیداری‌های شب و صدقه‌ی بسیار. هر چه کوشش اثبات می‌کند، کشش محو می‌کند" ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۸۴: ۱۲۴).

۳، ۱، ۳. ایمان

واژه‌ی ایمان از ریشه‌ی "امن" در عربی گرفته شده است به معنای امنیت و آرامش. ایمان داشتن، احساس امنیت نسبت به معرفتی است که انسان درباره‌ی خداوند به دست آورده است و نیز تعهد انسان به رعایت آن در عمل. با توجه به این تعریف، نمی‌توان آن را با اعتقاد یکی دانست. اعتقاد، پذیرش چیزی به عنوان امر صادق است؛ در حالی که ایمان نه تنها این پذیرش را شامل می‌شود، بلکه اذعان شفاهی و رعایت عملی آن را هم در بر می‌گیرد. دو مورد از ابزارهایی که خداوند با آنها، ایمان را می‌سنجد و مورد آزمایش قرار می‌دهد عبارتند از: پیامبران و تکلیف شرعی (چیتیک، ۱۳۹۰: ۱۱۸-۱۱۳).

صوفیه، اصول و فروع دین را از هم جدا نمی‌دانند و این دو را با هم و در کنار هم، ایمان محسوب می‌نمایند. شهادتین که از نظر فقه اسلام، نشانگر ایمان است، از دید آنان، کفایت کننده نیست:

- از بایزید پرسیدند که مردمان گویند شهادت لا اله الا الله کلید بهشت است. بایزید گفت: آری، راست می‌گویند. اما کلید بی کلیددان در را نمی‌گشاید و کلیددان لا اله الا الله چهار چیز است: زبانی به دور از دروغ و غیبت و دلی به دور از مکر و خیانت و شکمی دور از حرام و شبهه و عملی دور از هوا و بدعت" (بایزید بسطامی، ۱۳۸۴: ۱۸۶-۱۸۵).

- "هر که بر دنیا حریص بو مال وی از حلال نبو و هر که دروغ گوید ایمانش نبو و هر که خیانت کند ایمانش نبو و هر که کاهل نماز بو و ترس حق در دلش نبو ایمانش نبو" (خرقانی، ۱۳۸۴: ۲۵۸).

عین‌القضات، گفتن شهادتین را "ایمان ضروری" می‌خواند و آن را فاقد ارزش می‌شمرد و معتقد است که اگر این ایمان ضروری در مرتبه‌ی "عمل" ظاهر نشود، دیگر نامش ایمان نیست؛ بلکه کفر است؛ آن هم کفری که صاحبش از وجود آن بی‌خبر

می‌باشد. این ایمان ضروری دو نشانه دارد:

۱- ارادت درونی ایجاد نمی‌کند؛

۲- باعث خداترسی و تقوا نمی‌شود؛

در واقع، ایمان زبانی، همان ایمان منافقان و ریاکاران است که لقلقه‌ی زبان است و نزد خداوند ارزشی ندارد (عین القضاة، ۱۳۸۷: ج ۱: ۱۸۳-۳۴).

- "و اگر لقلقه اللسان را نزدیک خدای تعالی قدری می‌بودی، نگفتی که "و الله یشهد المنافقین لکاذبون" زیرا که منافقان می‌گفتند: "نشهد انک لرسول الله". (همان: ۴۴۷).
غزالی نیز این نوع ایمان را ایمان "عادت‌ی و تقلیدی" نامیده است (غزالی، ۱۳۷۴: ج ۲، ۳۲۱).

۳،۱،۳،۱. درجات و ارکان ایمان

صوفیه همان‌گونه که ایمان را به ضروری (عادت‌ی یا تقلیدی) و حقیقی تقسیم‌بندی می‌کنند، برای آن درجات و ارکان نیز قائل هستند:

- "کمترین درجات ایمان ترک ایذا باشد، و اعلی و بهترش گفتن "لا اله الا الله" (عین القضاة، ۱۳۸۹: ۷۲)

ارکان نیز همانند درجات، دو وجه توحیدی و خلقی دارد:

"جوانمرد! ایمان دو رکن است: یکی التعظیم لامر الله، دوم الشفقه علی خلق الله. آنجا که تعظیم است، حرام بود که در خاطر گذرد که خدای تعالی جسم نیست و عرض نیست و گنگ و کر و کور نیست. اما آنجا که الشفقه علی خلق الله می‌باید، این همه به زبان گفتن مباح است..." (همان: ۲۰۶)

ایمان، درختی است با شاخه‌های بسیار یا به تعبیر دیگر، خانه‌ای است که هفتاد و اند باب دارد. بزرگ‌ترین باب آن، شهادت به وحدانیت الله است، البته نه شهادت زبانی و اقرار به زبان؛ بلکه آنچه آنچنان که گفته شد، شهادت باطن و عمل به اعضا. کوچک‌ترین

باب در ایمان نیز فراهم کردن آسایش خلق است. همچنین ایمان سه جنس دارد: معرفت، حال و عمل؛ یعنی هر چیزی که به ایمان منجر شود، حتما باید از این سه مرحله عبور کند^{۱۱}. پس اگر بخواهیم ایمان را خلاصه‌وار بیان کنیم، دو چیز بیشتر نیست: ۱- شهود و معرفت باطنی ۲- عمل. و چون هیچ عملی بدون صبر و تحمل مشقات، متصور نیست، بنابراین صبر، نیمه‌ی لایتغیر ایمان محسوب می‌شود؛ یعنی اگر کسی ادعای ایمان کند ولی صبور نباشد، مومن نیست (غزالی، ۱۳۷۴: ج ۲، ۳۴۸). چنان که ملاحظه می‌شود، در تمام تعاریف صوفیه از ایمان، بیش از همه بر عمل تاکید شده است. از همین روست که آنان تنها شهادت زبانی را ایمان محسوب نمی‌کنند و همواره اصول و فروع دین در کلام ایشان به هم آمیخته است.

۴. مبانی عملی

در این بخش، سخن از عبادت، مرز بین عبادت ظاهری و حقیقی و نقد انواع عبادت و آفات آن به میان می‌آید.

۴.۱. انواع و درجات عبادت

عبادت به معنی بندگی کردن، پرستش کردن، اطاعت و نهایت تعظیم در برابر خداوند است. عبادت به اشکال نمادین و در قالب نماز، روزه، حج و ... در دین اسلام، مشخص شده است.

به طور کلی سه نوع عبادت وجود دارد:

- ۱- عبادت بدنی؛ مثل روزه گرفتن، نماز خواندن و ...
- ۲- عبادت مالی؛ مانند زکات، خمس و به طور کلی انفاقات
- ۳- عبادت فکری (عبادت صرفاً روحی) که نامش تفکر است و تفکر افضل انواع

عبادات است (مطهری، ۱۳۸۵: ۲۵۴).

- " شیخ ما را پرسیدند از تفسیر این خبر که تفکر ساعه خیر من عبادت سنه. شیخ ما گفت: یک ساعته اندیشه از نیستی خویش بهتر از یک ساله عبادت به اندیشه‌ی هستی خویش " (منور، ۱۳۷۶: ۳۰۵).

شیخ عطار در تذکره الاولیاء، به نقل از شیخ ابوالحسن خرقانی می‌گوید:

- " آن کس که نماز کند و روزه دارد، به خلق نزدیک بود و آن کس که فکرت کند، به خدا " (عطار، ۱۳۷۸: ۷۰۸).

غزالی هم معنی تفکر را طلب علم دانسته، حدود و موارد آن را مشخص کرده است:

- " بدان که معنی تفکر، طلب علم است. و هر علم که بر بدیهه معلوم نشود، وی را طلب می‌باید کرد... تفکر برای سه چیز است: معرفتی و حالتی و عملی. و لیکن عمل تبع حالت است، و حالت تبع معرفت و معرفت تبع تفکر؛ پس تفکر اصل و کلید همه‌ی خیرات است... در چه چیزهایی باید تفکر کرد؟ ۱- از خود اندیشه کند تا صفات و اعمال مکروه وی چیست تا خویشتن از آن پاک کند.

۲- تفکر در خدای تعالی

۳- تفکر در عجایب خلق خدای تعالی؛ مانند: انسان، زمین، آسمان، کوه‌ها و معادن، جانوران دیگر، دریاها و ... (غزالی، ۱۳۷۴: ۵۲۶-۵۰۴).

هدف از عبادات، در نهایت، قرب الی الله است. اما اغلب، این هدف والا تحت تاثیر دنیا خواهی و عوامل نفسانی به یک هدف سطحی تنزل می‌یابد و به کالبدی بی جان بدل می‌گردد. " دین یک حقیقت ثابت است اما انسان‌ها به اعتبار نیت و ظرفیت وجودی و اخلاص عمل متفاوت‌اند. همه نماز می‌گزارند اما نماز یکی صرفاً رفع تکلیف است، نماز دیگری حدیث درد فراق و نمازی هم معراج است. نماز دیگری

هم داریم که مورد عتاب و مردود حضرت حق است و آن نمازی است که به آفت غفلت و ریا و منع زکات آلوده شده است ... این هندسه‌ی انتقادی درباره‌ی تمام عبادت‌ها رواست ... این نگاه از میراث‌های اهل عصمت -علیهم السلام- است " (نیری، ۱۳۹۴: ۲۴-۲۵).

عبادت درجات فراوانی دارد که برخی از آنها هدف میانگین و بعضی دیگر، هدف نهایی است^{۱۲}. و چون عمل، محدود است و شهود، نامحدود، عبادت‌های عملی هدف‌های محدود بوده و عبادت‌های شهودی، هدف‌های نامحدود خواهند بود؛ بنابراین می‌توان یقین شهودی به معارف را هدف نهایی آفرینش انسان دانست که همواره به عبادت متکی است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۴-۲۵).

۴،۱،۱. عبادات ملکی و ملکوتی

عرفا، عبادت و اطاعت را به انواع ملکی و ملکوتی قابل تقسیم می‌دانند. هر چه به ظاهر و قالب، تعلق دارد مانند نماز، روزه، زکات، حج و ... ملکی است و هر چه به باطن، تعلق دارد همچون حضور قلب، خشوع، محبت، شوق و نیت صادق، ملکوتی است و البته این نوع دوم برای کسی حاصل نمی‌شود الا در "صحبت پیری پخته": (عین القضاة، ۱۳۸۹: ۲۸).

مسلم است که آنچه به عالم ملک و شهادت، تعلق دارد هرگز خالی از اشکال و آفت نیست؛ بنابراین در هر کدام از عبادات ظاهری، آفاتی نهفته است:

در طاعت‌ها، آفاتی نهفته است که نیازی به جستجوی معاصی نیست."

(بایزید بسطامی، ۱۳۸۴: ۱۸۵)

- "نماز کردن و روزه داشتن کار عابدان بود، اما آفت از دل جدا کردن کار مردان

بود" (خرقانی، ۱۳۸۴: ۳۵۰)

نزد عرفا، نماز کالبدی دارد و روحی. چنانچه روح نماز، یعنی خشوع و حضور قلب نباشد، به کالبدی مثله شده می ماند که توانایی بینایی و شنوایی و دیگر امور را نخواهد داشت (غزالی، ۱۳۷۴: ج ۱، ۱۶۵-۱۶۰)

پس اقامه‌ی نماز، کار آسانی نیست. اگر نمازگزار به روح نماز، که همانا خشوع و توجه باطنی است نپردازد، بهره‌ای از آن نخواهد برد:

"جوانمردا! اگر نماز کردن بدین آسانی بود که تو می‌پنداری، خلیل(ع) همانا ننگتی ربّ اجعلنی مقیم الصلوه و من ذریتی. و تو چه گویم که تو هنوز هیچ ندانسته‌ای، به خیالات فاسد، قناعت کرده‌ای و به ظنون کاذب سیر شده‌ای، و از خدا غافل مانده و از راه او اعراض کرده و با دشمنان او درساخته‌ای. می‌پنداری کار گزاف است؟" (عین‌القضات، ۱۳۸۷: ج ۲: ۳۴۲)

نماز در مرکز مثلثی قرار می‌گیرد که یک ضلع آن توحید، ضلع دیگر کفر و سومین ضلعش شرک است. اگر آن را اقامه نکنی، به کفر می‌گریی و اگر آن را با شرایط درستش به جای آوری به توحید می‌رسی و اگر آن-چنان در اعمال ظاهری اش غرق شوی که از حقیقتش بازمانی، مشرک شده‌ای؛ بنابراین نماز مرز باریکی است میان وصل و فصل:

"بایزید مردی را که در مسجد او نماز می‌گزارد گفت: اگر می‌پنداری که این نماز تو پیوستن است، چنین نیست که این گسستن است. اگر آن را ترک کنی، کافر شده‌ای و اگر به مشاهده‌ی آن سرگرم شوی، شرک ورزیده‌ای" (بایزید بسطامی، ۱۳۸۴: ۱۹۷).
امام محمد غزالی در کیمیای سعادت، علاوه بر تجزیه و تحلیل دقیق نماز، به تفسیر و بازتعریف‌های ارکان آن از جمله طهارت، ستر عورت، قیام، رکوع، سجود و قبله نیز پرداخته است. در تمام این بازتعریف‌ها، توجه باطنی و خشوع دل، مقصود نهایی است؛ به عنوان مثال، وی در تعریف قبله می‌گوید:

- "استقبال قبله و معنی وی آن است که روی ظاهر از همه‌ی جهت‌ها بگرداند و به یک جهت شود. و سرّ وی آن است که روی دل از هر چه اندر دو عالم است، بگرداند و به حق - تعالی - مشغول گرداند تا یک صفت شود و چنان که قبله‌ی ظاهر یکی است، قبله‌ی دل هم یکی است و آن حق - سبحانه و تعالی - است". (غزالی، ۱۳۷۴: ج ۱، ۱۷۰-۱۶۸).

شیخ ابوالحسن خرقانی نیز قبله را بر اساس میزان معرفت افراد به پنج دسته تقسیم می‌کند. برترین قبله از دید وی، قبله‌ی جوانمردان^{۱۳} است که هیچ حد و مرزی ندارد:

- "قبله پنج است: قبله‌ی مومنان خانه‌ی کعبه است و بیت المقدس قبله‌ی دیگر پیغامبران و دیگر امتان بوده است، و بیت المعمور است به آسمان که آنجا جمع ملائکه بود چهارم عرش است که قبله‌ی دعاست، پنجم قبله‌ی جوانمردان خدای است" فاینما تولّوا فثمّ وجه الله" (خرقانی، ۱۳۸۴: ۱۹۹).

۴,۳ حج

بعد از نماز، حج مهم‌ترین عبادت و جودی است که مورد توجه خاص صوفیه و در بسیاری از موارد، دست مایه‌ی شطحیات آنان قرار گرفته است. از دید آنان، اگر دیدار و رویت حقیقی پروردگار نباشد، به مکه رفتن سودی ندارد و اگر خداوند را با معرفت در کنار داشته باشی، اقامت در هر جایی، همان حکم در مکه بودن را دارد^{۱۴}:

- "بایزید گفت: روانه‌ی حج شدم. در راه سیاهی را دیدم. مرا گفت: ای بایزید! کجا می‌روی؟ گفتم: به مکه. گفت: آن را که می‌طلبی در بسطام رها کردی و تو این نمی‌دانی؟ او را می‌جویی، حال آنکه او از رگ گردن به تو نزدیک‌تر است" (بایزید بسطامی، ۱۳۸۴: ۱۸۲-۱۸۱).

- "و شیخ از صوفی‌ی پرسید که کجا می‌روی؟ گفت: به مکه. گفت: آنجا که می‌باشی مکه نیست؟ گفت: نه، که مکه یک جای باشد. گفت: آنجا که نشینی با حق

نشینی مکه آنجا و مکه و بیت المقدس و شام و تربت پیران همه آنجا و بهترین جای‌ها آنجا باشد که تو با حق نشسته باشی" (خرقانی، ۱۳۸۴: ۳۲۸).

در اغلب موارد، عرفا دست‌گیری و کمک به نیازمندان را بر حج، برتری داده‌اند؛ این همان مفهوم خدمت به خلق است که در معنای باطنی دین نهفته است:

- "از بایزید شنیدم که می‌گفت: به قصد حج بیرون شدم. در یکی از گمناها مردی به پیشواز من آمد و گفت: ای بایزید! کجا می‌روی؟ گفتم: به حج. گفت: چند درهم به همراه داری؟ گفتم: دویست درهم. گفت: هفت بار گرد من گرد و آن دویست درهم مراده که مردی عیالمندم. گرد او گشتم و آن دویست درهم به او دادم" (همان: ۲۷۶) امساک برخی از حاجیان در برآوردن حاجات مستمندان و اصرار آنها برای رفتن به سفر حج، دلیل بر نامشروع بودن مال و ثروت آنان است؛ چون از رهگذر نفس به دست آمده، باید در همان مسیر نیز مصرف شود تا نفس اماره‌ی آنان آرام گیرد (غزالی، ۱۳۷۴: ج ۲، ۳۱۳).

اهمیت یاری رساندن به دیگران و تامین آسایش آنان و برتری این مهم بر حج، از منظر صوفیه، تنها به انسان اختصاص ندارد، بلکه می‌تواند حیوانات را هم شامل شود. چنان که هفتاد حج پیاده‌ی بایزید با سیراب کردن سگی تشنه، برابری می‌کند:

- "اغلب، بایزید-رحمه الله علیه- به حج پیاده رفتی و هفتاد حج کرده بود. روزی دید که خلق در راه حج از بهر آب، سخت در مانده‌اند و هلاک می‌شوند. سگی دید نزدیک آن آب چاه که حاجیان بر سر آن آب چاه، انبوه شده بودند و مضایقه می‌کردند. آن سگ در ابایزید نظر می‌کرد. الهام آمد که برای این سگ آب حاصل کن. منادی کرد که: که می‌خرد حجی مقبول به شربتی آب؟ هیچ کس التفات نکرد. برمی‌افزود پنج حج پیاده‌ی مقبول و شش و هفت تا به هفتاد حج رسید. یکی آواز داد که من بدهم. در خاطر ابایزید بگشت که زهی من که جهت سگی، هفتاد حج پیاده به شربتی آب

فروختم. چون آب در تغار کرد و پیش سگ نهاد، سگ روی برگردانید. ابایزید در روی افتاد و توبه کرد. ندا آمد که چندین با خود گویی: این کردم و آن کردم جهت حق، می بینی که سگی قبول نمی کند! فریاد برآورد که توبه کردم، دگر نیندیشم. در حال، سگ سر در آب نهاد و خوردن گرفت " (افلاکی، ۱۳۶۱:۶۷۱).

در همین راستا، اهمیت رعایت حقوق دیگران در قیاس با عبادتی مانند حج به حدی است که غزالی معتقد است که حتی در حج واجب هم اجازه‌ی والدین، شرط اساسی است و در صورت اجازه ندادن آنان، باید آن را به تاخیر انداخت:

- " به حج اسلام نشاید شدن بی دستوری ایشان که تاخیر آن مباح است اگر چه فریضه است " (غزالی، ۱۳۷۴: ج ۱، ۴۳۲).

۴,۳,۱. انواع حج

در کلام صوفیه، حج دو نوع است: حج صورت (ظاهر) و حج حقیقت (معنا). در حج صورت، سرمایه، سیم و زر است، اما در حج حقیقی، دل و جان خرج می شود. حج حقیقت تنها از عهده‌ی کسانی برمی آید که هستی‌های مجازی خود را ترک بگویند (عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۹۳-۹۲).

حج صورت همواره در معرض آفت ریا و غرور است و در آن میان حاجی و شترش که سختی‌های بادیه را متحمل می شود، تفاوتی وجود ندارد:

- " آن قوم که عزم حج دارند، با ایشان بگو که حج یک بار بکردی. راه خدا نه از راست است و نه از چپ، نه از بالا و نه از شیب، در دل است و دل طلب باید کردن، پس راه رفتن. اگر برگ این دارند، بسم الله! و اگر نه تا کی غرور؟ ... بلی! حج بزرگوار کاری است؛ ولیکن تا مرد از خود به خدا راه برد، بس ادب را درخورد و این که تو را بدان جایگاه برد. کار هر نامردی نیست که به حج روند تو که در راه بادیه چنان

روی که اشترت با تو همراه بود، تو حج را کی باشی؟ تو که طواف خانه چنان کنی که طواف چهار دیواری که جای دیگر بود، و بیش از آن فایده نبینی که از این بینی، تو چه دانی که طواف خانه چه بود؟ تو که سنگ اندازی، ثمرتش همچنان دانی که سنگ اندازی جای دیگر، چون بازیچه‌ی کودکان، باش تا بالغ گردی، پس حج بر تو واجب گردد ... " (همان: ج ۲، ۳۷۰).

همگان منتظراند که حاجیان با تغییر و تحولات اساسی از حج بازگردند، در حالی که اغلب، خلاف این انتظار محقق می‌گردد. اگر مولفه‌های دیگر جمع نباشد، حج به تنهایی، برای مسلمان ایده‌آل شدن کفایت نمی‌کند:

- "پرسیدند که: بعضی از مردم از حج نیکو باز نیایند. گفت: مسلمانی باید که شود تا هم مسلمان باز آید" (خرقانی، ۱۳۸۴: ۲۵۸).

۴،۴. روزه

روزه از جمله‌ی عبادات عدمی است که متضمن فواید اخلاقی، تربیتی و روحی بسیار است. هدف از روزه، رسیدن به تقوا است. "روزه برای این است که انسان به تقوا برسد: لعلکم تتقون (بقره / ۱۸۳). و انسان با تقوا دو درجه دارد: یکی همان بهشتی که در آن نعمت‌های فراوان موجود است: اِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهْرٍ (قمر / ۵۴) و این برای لذایذ ظاهری است. یکی هم مقام عنداللهی شدن است: فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر (قمر / ۵۵) (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۳۴).

عالی‌ترین مقصد و ماوای روزه، دل است؛ یعنی آنچه نزد خداوند متعال، ارزش و وجهه دارد، روزه‌ی دل است و این البته مقامی است که هر کسی بدان دست نمی‌یابد. "روزه سفری عرفانی است. همچنان که در هر سفر، نیت وجود دارد و مقصد و هدفی را پیش رو دارد، در روزه نیز چنین است. در هر سفر، خطر یا خطراتی محتمل است؛

که اگر رمضان چنین بداری و باقی سال افطار کنی، بهتر بود که همه‌ی سال از طعام حلال و وقاع مباح روزه داری و گوشت مسلمانان خوری " یا کل لحم اخیه ". چه گویی؟! اگر روزه به طعام حلال خوردن گشوده شود، به غیبت که گوشت مسلمانان خوردن بود حالش چون بود؟" (عین القضاة، ۱۳۸۷: ج ۲، ۱۶۳)

۴.۵. زکات

پرداخت زکات از امور واجبی است که بر عهده‌ی صاحبان دام و کشت و زرع و به طور کلی، ثروتمندان است. زکات نیز مانند دیگر عبادات، صورتی دارد و حقیقتی. اهداف اساسی پرداخت زکات عبارت‌اند از: امتحان صاحبان مال، شکر نعمت و پرهیز از بخل:

- " بدان که همچنان که نماز را صورتی باشد و حقیقتی که آن روح صورت بود، زکات همچنین بود. چون کسی، سر و حقیقت زکات نشناسد، او را صورتی بی روح بود و سر وی سه چیز است: ... خلق دعوی محبت خدا را دارند و چون یکی از محبوبات آدمی، مال است او را به این مال آزمایش می‌کنند

۲- پاک کردن دل از بخل و پلیدی دل

۳- شکر نعمت: همچنان که نماز و روزه و حج، شکر نعمت تن است، زکات هم

شکر نعمت مال است" (غزالی، ۱۳۷۴: ج ۱، ۱۹۵-۱۹۳).

۴.۵.۱. آفات زکات

قرآن کریم مصارف هفت‌گانه‌ی زکات را تشریح نموده است: انما الصدقات للفقراء و المساکین و العاملين علیها و المولفه القلوبهم و فی الرقاب و الغارمین فی سبیل الله و ابن السبیل (توبه/۶۰): زکات اموال باید تنها در مورد فقیران، مستمندان، کسانی که برای جمع‌آوری آن می‌کوشند، جلب و جذب غیر مسلمانان به اسلام، خریدن و آزاد کردن

غلامان، ادای دین بدهکارانی که از پرداخت بدهی خود عاجزاند، افرادی که در سفر وامانده‌اند و در راه خدا (یعنی هر کار خیر و عام المنفعه) مصرف گردد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۳: ۸۶). بنابراین هرگونه کاربرد دیگر به جز این موارد، زکات حقیقی محسوب نمی‌شود، به ویژه وقتی که هدف از پرداخت زکات، کسب احترام و قبول خلق باشد: - "و گروهی خود چنان بخیل باشند که بیش از زکات بدهند. آنگه آن زکات و عشر، همه فرا کسانی دهند که اندر خدمت ایشان باشند- چون معلم و شاگرد- تا حشمت ایشان به اجتماع ایشان بر جای باشد، چون مدرس که زکات به طالب علمان خویش دهد و اگر از درس وی بشوند، ندهد.... و باشد که به کسانی دهد که پیوسته در خدمت خواجهگان محتشم باشند و به شفاعت ایشان زکات فرا آن کسان دهد تا به نزدیک ایشان متنی باشد؛ بدین مقدار مال زکات، خواهد که چندین غرض حاصل کند و باشد نیز که شکر و ثنا چشم دارند و پندارند که زکات همی دهند" (غزالی، ۱۳۷۴: ج ۲، ۳۱۳).

ارکان دین همچون حلقه‌های متصل یک زنجیر به هم پیوسته‌اند. چنان چه یکی از این حلقه‌ها موجود نباشد، رشته‌ی زنجیر نیز گسسته می‌شود؛ بنابراین انجام فرائض دیگر همچون نماز و روزه، موجب بی‌نیازی از پرداخت زکات نمی‌شود: "و گروهی خود چنان بخیل باشند که زکات نیز ندهند و مال نگاه همی دارند و دعوی پارسایی همی کنند، شب نماز همی کنند و روز روزه دارند. و مثل ایشان چون کسی بود که وی را درد سر بود، دارو بر پاشنه‌ی پای نهد. این متخلف نداند که بیماری وی بخل است نه بسیار خوردن، و علاج آن خرج کردن است نه گرسنگی کشیدن" (همان‌جا).

۴,۶. امر به معروف و نهی از منکر

امر به معروف و نهی از منکر از جمله واجبات دینی است که هم در قرآن کریم و هم در روایات ائمه‌ی معصوم صلوات الله علیهم، به طور ویژه به آن اشاره شده است: "کتتم

خیر امه اخرجت للناس تامرون بالمعروف و تنهون عن المنکر " (آل عمران/۱۱۰). امیر مومنان، حضرت علی علیه السلام، امر به معروف و نهی از منکر را از تمامی عبادات برتر دانسته، آن را در قیاس با طاعات دیگر همچون اندکی آب دهان در برابر دریایی عظیم می‌داند. ایشان در این باره می‌فرمایند: آن کس که با دست و زبان و دل با فساد مبارزه نکند، مرده‌ی زنده نماست (نهج البلاغه/حکمت ۳۸۲: ۳۹۲).

البته امر به معروف و نهی از منکر، شرایطی دارد که اکنون موضوع بحث ما نیست. در این باب تنها به روایتی از امام جعفر صادق (ع) بسنده می‌کنیم که به حقیقت و شرایط مطلوب آن اشاره دارد:

"انما یامر بالمعروف و ینهی عن المنکر من کانت فیه ثلاث خصال: عالم بما یامر عالم بما ینهی عادل فیما یامر عادل فیما ینهی رفیق بما یامر رفیق بما ینهی" (بحار الانوار، ج ۷۵: ۲۴۰): همانا کسی که امر به معروف و نهی از منکر می‌کند، باید سه ویژگی داشته باشد: به آنچه امر یا نهی می‌کند عالم باشد، در آنچه امر یا نهی می‌کند، عادل باشد و در امر به معروف و نهی از منکر، مدارا نماید (امر و نهی با ادب و احترام، نه با بی ادبی و توهین).

به رغم آنچه برخی از منتقدان صوفیه در باب زهدگرایی، فردگرایی و تساهل در امور مذهبی و اجتماعی آنان می‌گویند، اقوال و اعمال صوفیه بزرگ، اغلب جنبه‌ی امر به معروف و نهی از منکر دارد. آن‌چنان که شیخ ابوالحسن خرقانی، امر به معروف را از صد سال نماز و روزه برتر می‌داند به شرط آنکه خود، عامل به آن باشی:

- "یک سخن در امر معروف بهتر است از صد ساله نماز و روزه. و معروف آن بود که بر تو روشن بود نه آنکه در پس آن ایستاده باشی" (خرقانی، ۱۳۸۴: ۳۰۲).

غزالی نیز از زبان قرآن کریم، امر به معروف را نیکوترین سخن می‌داند و به انتقاد از عالمان دینی می‌پردازد که از اصلاح مردم روزگار نومید شده‌اند و به کلی امر به

است. امام غزالی، ذکر را مغز همه‌ی عبادات می‌داند و آن را به حقیقی و غیر حقیقی تقسیم می‌کند:

"لباب همه‌ی عبادت‌ها ذکر است. و ذکر حقیقی آن بود که به وقت امر و نهی پیش آید و خدای را یاد کند و به وقت، معصیت، دست بردارد و به وقت، فرمان به جای آرد. و اگر چنان بود که ذکر، وی را بر این ندارد، نشان آن باشد که حدیث نفس بوده است و حقیقتی نداشته است" (غزالی، ۱۳۷۴: ج ۱، ۲۵۶).

ذکر حقیقی در همه‌ی حالات وجود دارد و بی انقطاع است. ذکری که اطاعت و پرهیز و خشوع به بار نیاورد، در حقیقت، حدیث نفس است نه ذکر. ذکر حقیقی است که آرامش ایجاد می‌کند: الا بذكر الله تطمئن القلوب (رعد/ ۲۸). این ذکر با لقلقه‌ی مداوم زبانی که دست‌آویزی جهت بیکارگی و بی‌مسئولیتی می‌شود، متفاوت است:

"ذکر خدا تا ملکه‌ی نفسانی نشود، آرامش صادق پدید نمی‌آید ... چنین ذکری است که انسان سالک ذاکر را به تولید و کار و تامین نیازهای جامعه و ادار می‌کند تا از تنبلی و بی‌کاری به بهانه‌ی زهد و پارسایی دست بکشد و مصداق این آیه‌ی مبارک گردد: رجال لا تلهيهم تجاره و لا بيع عن ذكر الله و اقام الصلوه و ايتاء الزكوه يومًا تتقلب فيه القلوب و الابصار يخافون (نور / ۳۷). (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۰۲).

۴,۷,۱. انواع و درجات ذکر

ذکر در متون صوفیه، چهار درجه یا سطح دارد که دقیقاً قابل انطباق با همان ذکر حقیقی و غیر حقیقی است:

- " بدان که ذکر را چهار درجه است:

اول آنکه به زبان باشد و دل از آن غافل. و اثر این ضعیف بود و لکن هم از اثری خالی نباشد؛ چه زبانی را که به خدمت مشغول بکردند، فضل دارد بر زبانی که به

بیهوده مشغول باشد یا معطل بگذاشته باشند.

دوم آنکه در دل بود و لکن متمکن نبود و قرار نگرفته باشد و چنین بود که دل را به تکلف بر آن باید داشت تا اگر جهد و تکلف نبود، دل با طبع خویش شود از غفلت و حدیث نفس.

سوم آن بود که ذکر قرار گرفته باشد در دل و متمکن و مستولی شده، چنانکه به تکلف وی را به کاری دیگر باید برد و این عظیم بود.

چهارم آن بود که مستولی بر دل مذکور بود- و آن حق تعالی- است نه ذکر؛ که فرق بود میان آنکه همگی دل او مذکور را دوست دارد و میان آنکه ذکر را بلکه کمال آن است که ذکر و آگاهی ذکر از دل بشود و مذکور ماند و بس" (غزالی، ۱۳۷۴: ج ۱، ۲۵۴).

۵- نتیجه گیری

صوفیه به روایت تاریخ، گروهی بودند که در آغاز بر ضد اشرافیت امویه ظهور کردند و به تدریج به دلیل توجه بسیار به انجام امور دینی در میان مسلمانان و جامعه‌ی اسلامی برجسته شدند. البته دینی که اینان مروج آن بودند در بسیاری از جهات با دین رایج و فقهی جامعه در تضاد و تعارض قرار می‌گرفت. زیرا آنان همچنان که برای هر چیزی، بطنی تصور می‌کردند، برای دین نیز باطنی و حقیقتی قائل بودند. از منظر آنان، حقیقت دین یک چیز بیش نیست؛ از این روی همه‌ی ادیان را دارای وحدتی می‌دانند که اختلاف در آنها تنها از ناحیه‌ی راویان و مجریان دینی جامعه نشات می‌گیرد؛ بنابراین هم‌کیش نبودن و اختلاف در آیین اعتقادی نباید سبب دشمنی افراد جامعه با یکدیگر گردد؛ اینجاست که ضرورت تساهل و تسامح دینی در اندیشه‌ی آنان شکل می‌گیرد.

صوفیه در باب مسائل نظری دین مانند مفاهیم اسلام، ایمان و مسلمانی تعاریف

جدیدی دارند. آنها معتقدند که تنها بر زبان آوردن شهادتین، شرط ایمان و مسلمان شدن نیست، بلکه این عمل به ارکان و شهود قلبی است که ملاک و تعیین کننده‌ی ایمان است. در مورد عبادات نیز همین نظر را دارند. همه‌ی عبادات را دارای دو وجه ظاهر و باطن یا جسم و روح می‌دانند و معتقدند که تنها در صورت پرداختن به روح عبادت، که همان شهود باطنی است، می‌توان به حقیقت آن دست یافت. صوفیه بر مبنای آیات و روایاتی که خدمت به مردم و رعایت حقوق دیگران را سفارش کرده‌اند، یکی دیگر از معانی اصلی و باطنی دین را خوش خلقی و فراهم کردن آسایش خلق می‌دانند و در عمل نیز پای‌بندی خود را به این مقوله به خوبی نشان می‌دهند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پی نوشت‌ها:

- ۱- ن.ک. به دهخدا، ۱۳۷۷: ج ۸، ۱۱۴۱۹-۱۱۴۱۷ و همچنین معین، ۱۳۷۷: ج ۲، ۱۵۹۷
- ۲- کلمه‌ی توتم "totem" از لغت هندی‌های سرخ پوست آمریکایی گرفته شده و به معنی "شیء محترم" است. این واژه، اصطلاحاً، یعنی ایمان و احترام خاص به بعضی از گیاهان و حیوانات و موجودات زنده. اگر چه این اندیشه مربوط به انسان عصر حجر است، اما هنوز هم قبایلی در آمریکا و آفریقا برآنند که حیوان یا درختی، توتم مخصوص قبیله‌ی ایشان است و از این رو، آن حیوان یا درخت را علامت و نشان قبیله‌ی خود قرار می‌دهند و آن شکل را توتم مخصوص خود می‌دانند. اعتقاد به توتم را "توتیمزم" گویند. (برای اطلاعات بیشتر در باره‌ی توتم ن.ک. به: حکمت، علی اصغر (۱۳۷۱)، تاریخ ادیان، بی جا.
- ۳- به عنوان مثال به این دو تعریف توجه نمایید: " دین عبارت است از مجموعه‌ای مرکب از معارف مربوط به مبدا و معاد و قوانین اجتماعی، یعنی عبادات و معاملات که از طریق وحی و نبوت اخذ می‌شود " (طباطبایی، ۱۳۷۲: ج ۱، ۴۳۱).
- " دین، مجموعه‌ی عقاید، قوانین و مقرراتی است که هم به اصول بینشی بشر نظر دارد و هم درباره‌ی اصول گرایشی وی سخن می‌گوید و هم اخلاق و شئون زندگی او را زیر پوشش دارد. به دیگر سخن، دین مجموعه‌ی عقاید، اخلاق و قوانین و مقرراتی است که برای اداره‌ی فرد و جامعه‌ی انسانی و پرورش انسان‌ها از طریق وحی و عقل در اختیار آنان قرار می‌گیرد " (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۷).
- ۴- ر.ک. به: جستجو در تصوف ایران، صص ۲۹-۱
- ۵- این نکته را دکتر فولادی در پیش‌گفتار کتاب زبان عرفان یادآوری کرده‌اند: " ... هیچ تردیدی ندارم که زبان عرفان در حوزه‌ی اسلام، گسترش زبان قرآن است. این واقعیت، نه تنها از کاربرد واژگان قرآنی در آثار عرفانی، بلکه همچنین از همگونی

چشم‌اندازهای ساختاری زبان عرفان و زبان قرآن برمی‌آید ..."

۶- "کسروی مورخ و اصلاح‌گرای دینی در ایران معاصر تعالیم صوفیانه را افیونی می‌شمرد که امپریالیسم غرب به شرقی‌ها تزریق کرده تا از بیدار شدن آنان جلوگیری کند. او حتی مدعی بود که در گذشته، تعالیم حافظ، سعدی و رومی فقط جهل و تبلی را در میان هواداران آن‌ها تبلیغ می‌کرد. رساله کسروی را بسیاری از مردم، کیفرخواستی علیه تصوف شمرده‌اند. گروه‌های به اصطلاح ترقی خواه نیز بر تصوف ابرو در هم می‌کشند. مثلاً مارکسیست‌ها تصوف را سلاح طبقات مرتجع بر ضد مبارزه‌ی ضد کاپیتالیستی طبقه‌ی کارگر به شمار می‌آورند. ... از منظر فلسفی نیز اعتراض‌های منطقی در رد معرفت‌شناسی صوفیه اقامه شده است، گرچه این اعتراض‌ها همیشه منسجم و عمیق نیست. ..." (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۱۱۸).

۷- ن.ک. به: شفیعی کدکنی، زبان شعر در نثر صوفیه، صص ۲۲-۱۹ و ۳۹-۳۸ و همچنین ر.ک به مقاله‌ی "درآمدی به سبک‌شناسی عرفان" از همین کتاب صص ۵۲۴-۵۴۹

۸- برای اطلاعات بیشتر درباره‌ی پلورالیزم، ر.ک. به: محمد حسن قدردان قراملکی، سویه‌های پلورالیزم، تهران: موسسه‌ی فرهنگی دانش و اندیشه‌ی معاصر، ۱۳۷۸، صص ۱۱۶-۱۱۰. و همچنین مرتضی مطهری، عدل الهی، قم: صدرا، بخش نهم: عمل خیر از غیر مسلمانان. و حمید رضا شاکرین، پرسش‌ها و پاسخ‌های دانشجویی، دفتر دوازدهم) ادیان و مذاهب)، قم: معارف، ۱۳۸۹، ص ۳۱

۱۰- ترجمه‌ی عبارت: هر آینه اسلام را بدان گونه تعریف و وصف می‌کنم که پیش از این، هیچ کس چنین تعریف و وصفی از آن نکرده است: اسلام، تسلیم در برابر فرمان خدا و تسلیم، یقین به فرمان‌های الهی است و یقین، راست دانستن احکام خدا و راست دانستن، اقرار به آن است و لازمه‌ی اقرار، انجام دادن و عمل کردن به

آن می‌باشد و عمل کردن، انجام دادن عمل صالح است.

۱۱- این سخن، دقیقاً ترجمان کلام امیر مومنان، علی(ع)، است که ایمان را معرفت به دل، اقرار به زبان و عمل به ارکان تعریف کرده‌اند: و قد سئل عن الایمان، فقال علیه السلام: الایمان معرفه بالقلب و اقرار باللسان و عمل بالارکان. (نهج البلاغه، حکمت ۲۲۶، ص ۳۷۰).

۱۲- از همین روست که مولای متقیان، حضرت علی علیه السلام، عبادت کنندگان را به سه دسته تقسیم می‌کند: عبادت کنندگان سه دسته هستند: گروهی به خاطر رغبت به بهشت، خدا را عبادت می‌کنند که این عبادت تاجران است. گروهی از بیم دوزخ، خدا را عبادت می‌کنند که این عبادت بندگان است و گروهی نیز به خاطر شکر و سپاس از خداوند، او را عبادت می‌کنند که این عبادت آزادگان است. (بحارالانوار، ج ۴۱: ۱۴).

۱۳- دکتر شفیعی کدکنی در مقدمه‌ی "نوشته بر دریا" در یکی از بندها تحت عنوان "ابوالحسن و جوانمردی" یکی از شاخصه‌های عرفان شیخ خرقان را آمیختگی آن با جوانمردی می‌داند که البته این جوانمردی با آن مفهوم فتوت اجتماعی و سیاسی بعد از خلیفه‌الناصر فرق دارد. "ابوالحسن خرقانی از خویشستن و نیز پیرامونیانش با عنوان جوانمرد و جوانمردان یاد می‌کند و جوانمردی را حد والای سلوک و بودن در طریق" (نوشته بر دریا: ۶۵-۶۴)،

۱۴- این مضامین، همان چیزی است که ابن جوزی، منتقد بزرگ صوفیه، در باب تلبیس‌های ابلیس در گزاردن حج یادآوری می‌کند و به تصریح می‌گوید که حج صورت، چندان ارزشی ندارد و مهم‌ترین هدف سفر حج، قرب الی الله است که آن هم تنها با ورود به عرصه‌ی پرهیزگاری، میسر خواهد شد:

- "یک بار حج واجب، تکلیف را ساقط می‌کند. گاه کسی بدون رضایت والدین دوبار همی‌رود و این خطاست؛ گاه به حج می‌رود در حالی که دیون و مظالم بر گردن

دارد یا برای تفریح و گردش می‌رود؛ بعضی هم برای آنکه بگویند فلان کس حاجی شده. و اکثراً ضمن راه در فرایض و طهاراتشان، کاستی‌ها پدید می‌آید و با دل‌های چرکین و پلید و باطن‌های ناپاک، دور کعبه گرد می‌آیند و ابلیس، ظاهری از حج نشان‌شان می‌دهد و بدان می‌فریبشان؛ حال آنکه مراد از حج، فقط اعمال بدنی نیست بلکه نزدیکی دل است به خداوند و آن جز با قیام به تقوی، شدنی نیست" (ابن جوزی، ۱۳۶۸: ۱۲۲).



منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. ابن جوزی، ابوالفرج. (۱۳۸۶). تلبیس ابلیس. ترجمه: علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۴. استیس، والتر. ت. (۱۳۸۸). عرفان و فلسفه. ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: سروش.
۵. افلاکی، شمس‌الدین احمد. (۱۳۶۱). مناقب العارفين. به کوشش: تحسین یازیجی. تهران: دنیای کتاب.
۶. بدلیسی، شیخ عمار بن یاسر. (۱۳۹۴). صوم القلب. ترجمه و تحقیق: محمد یوسف نیری. تهران: مولی.
۷. پالس، دانیل. (۱۳۸۹). هفت نظریه در باب دین. ترجمه و نقد: محمد عزیز بختیاری. قم: موسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲). شریعت در آینه‌ی معرفت. تهران: رجا.
۹. چیتیک، ویلیام. (۱۳۹۰). معرفت‌شناسی و هرمنوتیک از منظری عرفانی. ترجمه: پیروز فطورچی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.
۱۰. حکمت، علی اصغر. (۱۳۷۱). تاریخ ادیان. تهران: بی نا.
۱۱. حلبی، علی اصغر. (۱۳۷۷). مبانی عرفان و احوال عارفان. تهران: اساطیر.
۱۲. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت‌نامه. زیر نظر دکتر معین و دکتر شهیدی. تهران: دانشگاه تهران.
۱۳. ذکاوتی قراگزلو، علیرضا. (۱۳۹۰). بازشناسی و نقد تصوف. تهران: سخن.
۱۴. زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۹). در قلمرو وجدان. تهران: علمی.
۱۵. (۱۳۹۰). جستجو در تصوف ایران. تهران: امیر کبیر.

۱۶. شاکرین، حمیدرضا. (۱۳۸۹). پرسش‌ها و پاسخ‌های دانشجویی. قم: معارف.
۱۷. شفیعی کدکنی، محمد رضا. (۱۳۸۴). حالات و سخنان ابو سعید ابوالخیر. تهران: سخن.
۱۸. (۱۳۸۴). دفتر روشنائی. تهران: سخن.
۱۹. (۱۳۸۵). چشیدن طعم وقت. تهران: سخن.
۲۰. (۱۳۸۵). نوشته بر دریا. تهران: سخن.
۲۱. (۱۳۹۲). زبان شعر در نثر صوفیه. تهران: سخن.
۲۲. (۱۳۹۳). درویش ستیهنده. تهران: سخن.
۲۳. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۷۲). المیزان فی تفسیر القرآن. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۴. عطار، فرید الدین. (۱۳۷۸). تذکره الاولیاء. تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوار.
۲۵. غزالی، ابو حامد. (۱۳۷۴). کیمیای سعادت. به کوشش: حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۶. فولادی، علیرضا. (۱۳۸۹). زبان عرفان. تهران: سخن.
۲۷. قدردان قراملکی، محمد حسن. (۱۳۷۸). سبویه‌های پلورالیزم. تهران: موسسه‌ی فرهنگی دانش و اندیشه‌ی معاصر.
۲۸. لویزن، لئونارد. (۱۳۸۴). میراث تصوف. مترجم: مجدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز.
۲۹. مجلسی، محمد باقر. (۱۳۶۲). بحار الانوار. دارالکتب الاسلامیه.
۳۰. مطهری، علی. (۱۳۹۱). عدل الهی. قم: صدرا.
۳۱. معین، محمد. (۱۳۷۷). فرهنگ فارسی. تهران: امیر کبیر.
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۳). اسلام در یک نگاه. قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب(ع).

