

فصلنامه علمی پژوهشی کاوش‌نامه
سال چهاردهم (۱۳۹۲)، شماره ۲۶

بررسی «تحقیق و تقلید» در عرفان و تصوف اسلامی*

دکتر بهمن نزهت^۱
استادیار دانشگاه ارومیه
دکتر عباسعلی وفایی
استاد دانشگاه علامه طباطبائی، تهران

چکیده

دو اصطلاح عرفانی «تحقیق و تقلید» از اصطلاحات بنیادین عرفان اسلامی هستند. این دو اصطلاح، هر چند در سیر و تطور تاریخی خود در متون عرفانی و در مواضع گوناگون کاربردهای وسیع و گسترده‌ای داشته‌اند، لیکن در معانی و مفاهیمی به کار رفته‌اند که بیشتر مشابه بزرگ عرفان اسلامی در آن اتفاق نظر دارند. این اصطلاحات بنیادین در متون عرفانی تعلیمی محصور و محدود نشدند و ضمن حفظ مفاهیم اصطلاحی خود، با مضامین نغز و شیوایی به شعر و ادب فارسی نیز راه یافتند. در این نوشته، ابتدا از متون کهن عرفانی دیدگاه‌های مشابه بزرگی چون ابو نصر سراج، ابو عبدالرحمن سلمی، ابن عطا و مُستملی بخاری را در باب دو اصطلاح عرفانی «تحقیق و تقلید» ذکر می‌کنیم، سپس تعاریفی را که برای نخستین بار از سوی هجویری در کتاب کشف المحجوب در باب این دو اصطلاح ارائه شده، مطرح می‌نماییم و متعاقباً سیر و تطور معنایی این دو اصطلاح مهم عرفانی را در دوره میانه و در آراء و دیدگاه‌های عرفایی چون عین القضات همدانی، محمد غزالی، نجم‌الدین رازی و عزیزالدین نسفی بررسی نموده، سرانجام به نحوه و چگونگی کاربرد وسیع این دو اصطلاح عرفانی در اشعار سه شاعر برجسته عرفان و ادب فارسی، سنایی و عطار و مولوی می‌پردازیم.

واژگان کلیدی: تحقیق عرفانی، تقلید عرفانی، حقیقت و طریقت، محقق، مقلد.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۹/۰۸/۱۷ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۰/۰۱/۲۱

۱- نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: b.nozhat@urmia.ac.ir

۱- مقدمه

در معرفت‌شناسی صوفیه آنچه برای عارف اهمیّت و اعتبار ذاتی دارد، شناختِ «حقیقت» است. عرفا در باب شناختِ هستی و چگونگی ارتباط با عوالم خلقت و خالق آن، از یک مرحله جزئی و استدلالی، که مورد پسند ارباب علم و دانش است و به تبع آن مقبول عامه، پا فراتر می‌نهند و با عمل به اصول و موازینِ «تحقیق» عرفانی از شیوهٔ مرسومِ سنتی که همواره با شک و تردید و حیرت همراه است، رهایی می‌یابند. از دیدگاه عارفِ متحقّق، علومِ ظاهری هیچ اصالت ذاتی ندارد و نمی‌تواند انسان را به مقصد اصلی و حقیقت‌غایی، یعنی به حقیقتِ حق رهنمون سازد. عرفان و آموزه‌های والای آن ظاهر و باطن اهل عرفان را به انواع حکمت آراسته می‌گرداند و عارف را از اختلافات ظاهری، همچنان که در بین اهل ظاهر و عوام مشهود است، مصون می‌دارد. صاحب کتاب اللمع، ابو نصر سراج (فوت ۳۷۸) اختلاف اهل تحقیق را در باب احوال و اقوال و استنباط‌هایشان اختلاف ذاتی که منجر به خطا و حکم غلط گردد نمی‌داند، بلکه اختلافات آنان را به سبب پیوند با محاسن و مکارم و فضایل معنوی زیبا و خوش آیند می‌انگارد.

«[اهل حقیقت] را نیز در استنباط‌های خود، همانند اهل ظاهر، اختلاف است، با این تفاوت که اختلاف اهل ظاهر به خطا و حکم غلط می‌انجامد، اما اختلاف علم باطن به خطا و حکم غلط منجر نمی‌شود، چون با فضایل و محاسن و مکارم و احوال و اخلاق و مقامات و درجات همراه است... اما اختلاف اهل حقایق همه رحمت است، زیرا هر یک از آنان بر اساس وقت و حال و وجدِ خود سخن می‌گویند و برای اهل طاعات و اربابِ قلوب و مریدان و متحقّقین سودمند است. بنابراین هر چند گفتارهای ایشان مثل اوقات و احوالشان مختلف است، اما همه زیبا و نیکو است و برای اهلش سودمند و نعمت و رحمت است» (سراج، ۱۹۱۴، صص ۸-۱۰۷).

مُسْتَمَلی بخاری (فوت ۴۳۴) در کتاب «شرح التعرف» احوال و بصیرت حقیقی اهل حقیقت و غفلت و ظاهر پرستی عوام را چنین توصیف می‌کند: «پس اهل حقیقت بدان

محل اند که ذره ذره تمییز کنند که برایشان هیچ چیز پوشیده نگردد... از ایشان فروتر عام اند که محلّ ایشان محلّ ستوران است که ستور را صفت دو باشد: نهمت و شهوت. و عام را صفت همین است. این کسانی اند که حقیقت و حال را یکسو نهاده اند و به بیان سخن قناعت کرده اند. این آن را پرسد و آن این را. از کتابها چیزی می گویند و از شنیده خبر می دهند. نه پرسنده را از معنی سؤال خبر و نه جواب دهنده را از معنی جواب خبر. (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۰۴) بنابراین مقدمات مستملی اصول تحقیق عرفانی و اوصاف صوفی حقیقی را نیز که «مُتَحَقِّقٍ راستین است، بیان می دارد: «صوفی آن باشد که در معنی متحقق باشد نه مدعی. یعنی مدعی را دلیل باید و متحقق را به دلیل حاجت نباید.» (همو، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۱۹۷) از دیدگاه او «حقیقت، هر کس نتواند جستن و هر جوینده ای نیابد.» (همان، ۱۱۹) الا متحقق، «از بهر آنکه هر که متحقق است حقیقت با اوست و هر که حقیقت دارد مجازها تبع او گردد. باز هر که حقیقت نیست مجاز است و مجاز را به حقیقت نیاز است» (همانجا).

چنین رویکردی به مفهوم «حقیقت و اهل تحقیق» خطّ مشیی را برای عرفا ارائه می دهد که آنان را در اندیشیدن به تجربه عرفانی، و سیر مراحل و مقامات سلوک روحانی یاری می نماید. بی گمان با چنین خطی مشیی عارف در شناخت خدا از عناصر وابسته به جهان هستی فراتر می رود و بدون توجه به علوم ظاهری و اختلافات آن، جهانی را تجربه می کند که در آن بر اثر پرتو انوار ذات کبرایی معرفت اصلی و حقیقی در ضمیرش پدیدار می گردد. به یمن چنین تجربه عرفانی عارف با زهد و ریاضتهای بیشمار به همه تعلقات مادی رندانه پشت پازده، آرزوهای باطل را به کنار می نهد و نکوهش می کند. عارف حقیقی به سبب حسن متابعت شریعت و پیروی از اصول طریقت به علوم دست می یابد که فرا سوی علوم عوام است و دست فهم هر کس به دامن ادراک آن نمی رسد.

از دیدگاه عرفا، عرفان و تصوف مهمترین و برترین وسیله ای است که می تواند انسان را به هدف عالی و آرمانی خود که همان دست یافتن به حقیقت برتر است،

برساند. عارف با فراگیری و عمل به تعالیم عرفانی که بر اساس آموزه‌های تعالیم دین مبین اسلام (شریعت) است در سامانه منظمی تحت عنوان «مقامات و احوال» (طریقت) و با «تحقیق» در آن به تمامیتی نایل می‌گردد که از آن در ادبیات عرفانی تحت عنوان «حقیقت» یاد می‌کنند. عارف حقیقی اصول بنیادین عرفانی «شریعت و طریقت و حقیقت» را با هم و یک‌جا برای سیر به طرف کمال و معنویت و تزکیه نفس لازم و ضروری می‌داند، و آنچه را غیر از این اصول باشد، تقلیدی و باطل می‌خواند.

از سوی دیگر، عده‌ای از علمای عوام و ظاهرگرا که سرمست از لذات دنیوی هستند و غیر از اصول و مبانی سنتی علوم دست‌آویزی دیگر ندارند، به گفته مستملی بخاری حقیقت و حال را یکسو نهاده و بر حسب عادت تنها به بیان اندوخته‌های صوری خود اکتفا کرده‌اند. این افراد چون از حقیقت و باطن علم خود بی‌خبراند از ادراک حقایق امور هستی و این جهانی عاجزاند و در آموزه‌ها و تعالیم خود نیز تنها صورت ظاهر علم را از دیگران می‌گیرند و در حله «تقلید» صرف می‌مانند و از آن فراتر نمی‌روند.

با عنایت به آنچه در این تمهید در باب «تحقیق و تقلید» معروض افتاد، در این نوشته، ضمن تبیین معنی و مفهوم حقیقی «تحقیق و تقلید»^۱ در متون کهن عرفانی، به چگونگی کاربرد وسیع آن در شعر و ادب فارسی نیز خواهیم پرداخت.

۲- مفهوم «تحقیق و تقلید» در فرهنگ و عرفان اسلامی

ریشه تحقیق از واژه حق است که در کنار آن مشتقات و اصطلاحاتی چون «حقیقت»، «حقایق»، «حقوق»، «تحقیق»، «محقق»، «متحقق»، «اهل تحقیق» و «اهل حقایق» در متون عرفانی به وفور استعمال شده است. واژه حق در قرآن کریم بسامد بالایی دارد و معنای آن به قدری وسیع و عظیم است که در جهان بینی اسلامی والاترین نام خدا واقع شده است. واژه حق، در قرآن کریم، گاه به معنی و مفهوم دین اسلام، گاه به معنی هدی و قرآن کریم، گاه به معنی آنچه در برابر باطل است، گاه به معنی قیامت یا ساعت قریب و گاه به معنی توحید و فعل خداوند که از آن گریزی نیست، آمده

است و گاهی نیز مترادف با نام جلّ جلاله، است.^۲ لیکن در نهایت مفهوم حقیقی آن در فرهنگ و عرفان اسلامی همان ذات، صفات و افعال حضرت احدیت است که اصل و مصدر همه کاینات است.^۳

واژه «حقّ» و مشتقات آن به سبب مفهوم متعالی و محتوای عمیق دینی و روحانی، به واژگان عرفانی راه یافته و در محافل عرفانی با معانی بسیار عمیق و متعالی که خود قرآن کریم آن را در اختیار عرفا قرار داده، به کار رفته است. در متون کهن عرفانی معمولاً برخی از نویسندگان به تعریف دقیق واژه «حقّ» پرداخته و این واژه را به عنوان یکی از اصطلاحات مهم عرفانی در فصول کتاب خود قید کرده و به شرح و تبیین آن پرداخته‌اند.

ابو نصر سراج در تعریف «حق و حقیقت» می‌گوید: «حقّ همان خداست، عزّ و جلّ، و خدا حقّ مبین است، و معانی حقوق، احوال و مقامات و معارف و ارادات و مقصود و معاملات و عبادات است. حقیقت اسم است و حقایق جمع آن. معنای حقیقت آن است که قلب پیوسته بداند که در پیشگاه کسی است که به او ایمان آورده است، اما اگر نسبت به او در قلوب شکّ و تکبری باشد و آن را نداند و در پیشگاه او نباشد، ایمان باطل گردد» (سراج، ۱۹۱۴، ص ۳۳۷) «و تحقیق، یعنی بنده با جهد و به قدر طاقت خود به طلب و جستجوی حقیقت بپردازد. و تحقّق به معنی تحقیق است، مثل تعلّم و تعلیم» (همان). همچنین از عارف وارسته و راستینی که رو به سوی حقیقت دارد، تحت عنوان «اهل تحقیق و مُحَقِّق و مُتَحَقِّق» یاد شده است. چنانکه از قطعه فوق استنباط می‌شود سراج «حقیقت» را به ایمان قلبی تفسیر و تعبیر می‌کند و این تعبیر او از حقیقت می‌تواند از نخستین تعاریف «حقیقت» در متون کهن عرفانی باشد.

سلمی (فوت ۴۱۲) در رساله «درجات المریدین» که از نخستین رسالات مستقل در باب اصطلاحات عرفانی است، اصطلاحات خاص عرفانی را در چهل و چهار مدخل تشریح و تبیین کرده است. از اصطلاحات مهم و قابل توجه این رساله، اصطلاح «حق و

حقیقت» است که بیست و یکمین مدخل به آن اختصاص یافته است. تعریفی که سلمی در این رساله در باب «حق و حقیقت» بیان کرده، می‌توان گفت که در نوع خود دقیق‌ترین و کامل‌ترین تعریفی است که از سوی مشایخ بزرگ صوفیه در باب «حق و حقیقت و تحقیق» ارائه شده است.

«ثُمَّ الْحَقُّ وَالْحَقِيقَةُ. الْحَقُّ هُوَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ، لِأَنَّهُ حَقُّ الْحَقَائِقِ وَاحْتِقَ الْحَقُوقِ. وَ الْحَقِيقَةُ تَصْفِيَةُ الْاِحْوَالِ عَنِ مَلَاخِظَاتِ الْاَغْيَارِ. وَالْحَقِيقَةُ مَرْجِعُ الْعَارِفِينَ عِنْدَ الْوُصُولِ وَ مَسْتَرَاخُ الْوَاصِلِينَ فِي الْوُصُولَةِ وَ مَقَامُ الْمَشْتَاقِينَ عِنْدَ هَيْجَانِ الْوَلِهَةِ. وَ الْحَقِيقَةُ اِذَا صَحَّتْ اَوْصَلَتْ الْمَتَحَقِّقَ اِلَى الْحَقِّ مِنْ غَيْرِ كُلْفَةٍ. وَ الْحَقِيقَةُ تَحَقِّقُ الْحَقَّ فِي اسْرَارِ الْمَتَحَقِّقِينَ.» (سلمی، ۱۳۶۹، ص ۴۸۷).

یعنی: پس از آن [مقام] حَقَّ و حقیقت است. حَقَّ، همانا خدای عَزَّ وَجَلَّ است. زیرا او حقایق را مُحَقَّق می‌کند و حقوق را واجب می‌سازد. و حقیقت تصفیه احوال از مشاهده اغیار است. و حقیقت، محل رجوع عارفان هنگام وصول و استراحتگاه واصلان هنگام وصل است، و مقام مشتاقان هنگام شوریدگی و شیدایی است. حقیقت هرگاه تَحَقُّق یابد و راستین باشد، مُتَحَقِّق را بدون رنج و سختی به حَق می‌رساند. و حقیقت، تَحَقُّق حَق در اعماق قلوب مُتَحَقِّقین است.

سلمی در این تعریف، «حقیقت» را به درون و احوال پاک و صاف شده از اغیار و تعینات دنیوی، تفسیر می‌کند و آن را محل آرامش عارفان عاشق و شوریده حال می‌داند. تعاریفی که سلمی در رساله «درجات المریدین» از واژه‌های عرفانی بخصوص از «حق و حقیقت» ارائه می‌دهد، تعاریف ظاهری و سطحی نیستند بلکه تعارفی هستند که در صدد نمایاندن معانی عمیق و ماهیت روحانی واژه‌ها در قلمرو تجربه عرفانی است و این همان حقیقتی است که موجب درونی‌تر شدن معانی ظاهری و سطحی واژه‌های خاص عرفانی می‌شود و به طور کلی عرفان و تصوف را از سطح تقلید و مجاز فراتر می‌برد و بدان عمق و غنا می‌بخشد. با چنین تعاریفی است که در مطالعه متون عرفانی مفهومی حقیقی «تحقیق» در برابر مجاز و «تقلید» نمایان می‌شود.

سَلَمَى (متوفی ۴۱۲) همچنین در کتاب حقایق التفسیر خود در تفسیر عرفانی و روحانی منسوب به امام جعفر صادق (ع) (شهادت ۱۴۸) اصل «معرفت» را به «تحقق» و رسیدن به حق و حقیقت» تفسیر می‌کند.

«ابْتَجَسَتْ مِنَ الْمَعْرِفَةِ اثْنَا عَشَرَ عَيْنًا... فَاوَّلُ عَيْنٍ مِنْهَا عَيْنُ التَّوْحِيدِ... وَ الثَّانِي عَشْرَ عَيْنِ الْاِنْسِ وَ خَلْوَةٍ... فَمَنْ شَرِبَ مِنْ عَيْنٍ مِنْهَا يَجِدُ حَلَاوَتَهَا وَ يَطْمَعُ فِي الْعَيْنِ الَّتِي هِيَ اَرْفَعُ مِنْهَا مِنْ عَيْنِ اِلَى عَيْنٍ حَتَّى يَصِلَ اِلَى الْاَصْلِ، فَاِذَا وَصَلَ اِلَى الْاَصْلِ تَحَقَّقَ بِالْحَقِّ.» (سلمی، ۱۳۶۹، ص ۳۰).

از معرفت دوازده آبشخور جوشید تا اهل هر مرتبه‌ای به قدر مقام خود برای رسیدن به اصل معرفت از این آبشخورها بنوشد و بالاتر رود و چون همه مراحل یا آبشخورها طی شد، در «حق» تحقق می‌یابد. نخستین مرحله معرفت و وصول به حق «توحید» و آخرین مرحله آن «انس و خلوت» است. آبشخورهای معرفت مجموعه حقایقی هستند که سرانجام انسان را به حق و حقیقت واحد رهنمون می‌کند و «تحقیق» جستجوی این حقایق و رسیدن به «حق» است، لیکن رسیدن به حقیقت این حقایق عظیم خارج از حیطه وهم و فهم بشری است. «فَإِنَّ الْحَقَائِقَ مَصُونَةٌ عَنْ أَنْ يَبْلُغَهُ وَهَمٌّ أَوْ فَهْمٌ.» (همان، ص ۶۳).

ابن عطاء الادمی (فوت ۳۰۹) - از عرفای معروف مکتب بغداد است که با منصور حلاج مصاحبت داشته و در حقایق التفسیر سلمی تفاسیری پراکنده و نامنظم از او باقی مانده است - نیز در تفسیرهای زاهدانه و عارفانه خود در باب مفهوم «حق و تحقیق و محقق» به تأمل پرداخته و گفتارهای عارفانه‌ای را بیان داشته است. او در تفسیر آیه ۲۴ سوره انفال، «تحقیق» را، بعد از توحید، دومین مرحله از مراحل استجابت می‌داند و استجابت را به «تحقیق» تفسیر می‌کند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ» (ای کسانی که ایمان آورده‌اید چون خدا و پیامبر شما را به چیزی فراخواندند که به شما حیات می‌بخشد آنان را اجابت کنید) قال ابن عطاء فی هذه الآیة: الاستجابة علی أربعة أوجه: اولها اجابة التوحید، و الثانی اجابة التحقيق و الثالث

اجابة التسليم، و الرابع اجابة التقريب (سَلْمِي، ۱۳۶۹، ص ۹۶). یعنی: استجابت چهار وجه و معنی دارد، معنی نخست اجابت توحید است، معنی دوم اجابت تحقیق است و معنی سوم اجابت تسلیم و معنی چهارم اجابت تقرب.

او در تفسیر آیه ۹۵ سوره واقعه، قرآن را حقیقتی می‌داند که در دل محققان کامل تحقق می‌یابد: «إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ» (این است همان حقیقت راست و یقین). او در این آیه «حق» را به قرآن کریم تفسیر کرده و آن را حقیقتی ثابت و استوار می‌داند که از سوی حق است و در دل‌های متحقیقین و اهل حقیقت تحقق یافته است. ان هذا القرآنَ لحقٌ ثابتٌ فی صدورِ المومنینَ و اهلِ اليقينِ. و هو الحقُّ من عندِ الحقِّ. فلذلك تَحَقَّقَ فی قلوبِ المحققين (همان، ص ۱۹۸). یعنی: این قرآن همان حق ثابت در سینه‌های مؤمنین و اهل یقین است، و آن حقیقتی است از نزد حق، و به همین سبب در دل‌های محققین تحقق می‌یابد.

معنا و مفهوم وسیع و لایتناهی «حق» در جهان بینی عرفانی عرفا تأثیر قابل توجهی داشته و آنان نیز بر اساس جهان بینی و تجارب روحانی و عرفانی خود بر مفهوم الهی و متعالی آن افزوده و در تفاسیر و اقوال عرفانی خود به آن اشاره داشته‌اند. اگر درباره مفهوم «حق و حقیقت» دیدگاه‌های شخصی و تجارب اصیل برخی از عرفای راستین را مطالعه کنیم، متوجه خواهیم شد که تار و پود اندیشه‌ها و تجارب اصیل عرفانی آنان بر اساس مفهوم «حق و حقیقت» شکل می‌گیرد و بدون آن عرفان و تصوف ماهیت حقیقی خود را از دست می‌دهد و به یک سیستم نامتعارف و نامفهوم تنزل می‌یابد و در حالت سطحی تقلیدگونه باقی می‌ماند. به همین سبب مشایخ بزرگ صوفیه از نخستین دوره-های تکوین عرفان و تصوف اسلامی پیوسته در پی حقیقت و حقایق عرفان و تصوف برآمده و «حق و حقیقت» را از اصول بنیادین و جزء لاینفک آن شمرده‌اند و برای وصول به حقیقت متعالی عرفان «تحقیق» را بر هر عارف سالکی از واجبات سلوک دانسته‌اند.

معروف کرخی (متوفی ۲۰۱) که از نخستین زاهد- صوفیان عرفان و تصوف اسلامی است، تصوف را گرفتن و اخذ حقایق می‌داند: «التَّصَوُّفُ الْأَخْذُ بِالْحَقَائِقِ» (سهروردی، ۱۹۶۶، ص ۵۳) حارث محاسبی (فوت ۲۴۳) از مشایخ بزرگ صوفیه مهم‌ترین کتاب را در مورد رعایت حقوق خدا و حقیقت حقایق عرفانی تحت عنوان «الرعاية لحقوق الله و قیام بها» تألیف کرد که حاوی اندیشه‌های بنیادین عارفانه و زاهدانه است. او، در این کتاب، شیوه یک زندگی دینی ساده و توأم با زهد را برای رسیدن به حقایق عرفانی بیان کرده است. ابو عبدالرحمن سلّمی (۴۱۲) نیز در اواخر قرن چهارم برای دفاع از حقیقت تصوف و تبیین حقایق و ماهیت آن رساله‌ای را تحت عنوان «المقدمة فی التصوف و حقیقته» در دوازده باب تألیف کرد. نخستین بخش این رساله «باب صحبة الصوفیه» و آخرین بخش آن «باب شرایط التصوف» است (سلّمی، ۱۳۷۲، صص ۴۶۲-۵۱۹).

با توجه به بسامد واژه «تحقیق» و اصطلاحات متناظر آن در متون کهن عرفانی، برای واژه «تقلید» در مفهوم عرفانی-که در متون عرفانی دوره‌های میانه تقریباً از سوی بیشتر مؤلفان به کار رفته است- نه تنها تعریف روشن و صریحی ارائه نشده است، بلکه کاربرد آن نیز بسیار نادر و حتی در غیر مفهوم عرفانی است. در متون کهن عرفانی نظیر «اللمع» سراج، «التعرف» کلاباذی و در مجموعه آثار و رسایل مشهور سلّمی نظیر «طبقات الصوفیه»، «حقایق التفسیر» و «رسالة درجات المریدین» و «رسالة التصوف و حقیقته» هیچ اشاره‌ای به «تقلید» نشده است. تنها در کتاب «شرح التعرف» مستملی بخاری مطالبی در باب تقلید آمده است که بیشتر به مفهوم فقهی آن توجه شده است (بخاری، ۱۳۶۳، ج ۲ ص ۵۵۶).

- اهل تحقیق و واژگان متقابل با آن

سلّمی در مقدمه تفسیر خود «اهل حقایق» را کسانی می‌داند که خداوند آنان را به اسرار خاص خود مختص گردانید و آنان را از اهل فهم خطاب خود قرار داد و آنان را به لطایفی که در کتاب مُنَزَل خود به ودیعه نهاده است، آگاه گردانید. آنان از معانی کلام

حقّ به همان مقدار آگاه شدند که خدای، عزّ و جَلّ، لطایف اسرار و معانی آن را برای آنان میسر ساخت و بر حسب آنچه از بدایع پنهانش بر آنان آشکار شد از مفاهیم کتاب خدا سخن گفتند. با این همه کسی از حقیقتِ حقایقِ آن سخن نگفت؛ آلا به قدر فهم خود؛ زیرا افهام از درک و دریافت حقایق و فواید آن عاجزند، مگر به صورت مکاشفات و منازل (سلمی، ۱۴۲۱، ص ۷۵).

مُستَمَلی بخاری نیز حقیقتِ «اهل تحقیق» را در قول و فعل و علم می‌داند و چون اهل حقیقت از میان بروند، علم تحقیق و حقیقت را نیز با خود می‌برند و دیگر کسی نخواهد ماند تا حقیقت آن را بیان دارد و بدان عمل کند. بنابراین کسانی ظهور خواهند کرد که از حقیقت تصوّف هیچ آگاهی نخواهند داشت و تنها به رسومِ ظاهریِ تصوّف مترسّم خواهند شد و از سطح تقلید و ادعاهای دروغین فراتر نخواهند رفت. با این همه، ظهور «اهل تقلید» را از این گفته‌های مُستَمَلی می‌توان دریافت.

«چون آن کسان که اهل حقیقت بودند پنهان گشتند و آنچه داشتند پنهان کردند و آن کسان که خویشان را بدین مذهب [تصوّف] موصوف کردند حقیقت نداشتند، خلق بیش از این مذهب جایی نشان نیافتند. مذهب مندرس گشت و از دل خلق یکبارگی برخاست. و آن کسان که اهل بودند، از میانه برفتند و علم با خود بردند. کس نماند که این مذهب را بیان کردی، و فعل نیز از میانه برخاست. از بهر آنکه فعل به بیان به جا می‌توان آوردن و بیان از علم توان کردن و علم از اهل توان گرفتن؛ چون اهل شد، علم شد و چون علم شد، بیان شد و چون بیان شد فعل شد.» (سلمی، ۱۴۲۱، ص ۱۱۱).

همچنان که گفته شد واژه «تحقیق و حقیقت» در نخستین آثار متون عرفانی بیشترین کاربرد را داشته و هر مؤلفی ناچار به تعریف و تشریح آن پرداخته است و این به سبب قرابت و همسویی عرفان و تصوّف در نخستین دوره‌های تکوین با آرمانهای اصلی خود و کثرت اهل تحقیق بود. اما وقتی که از نخستین دوره‌های پیدایش و تکوین عرفان و تصوّف اندک مدتی سپری می‌شود، گویا عرفان و تصوّف از اصول بنیادین و آرمانهای حقیقی خود فاصله می‌گیرد و به همین سبب مفهوم حقیقی خود را از دست

می‌دهد و بر مدعیان دروغین آن افزون می‌شود. از این روی مؤلفان متون عرفانی بر آن شدند که بیشتر جنبه‌های دروغین و غیر حقیقی تصوف را تبیین کنند و نا اهلان را با عبارات و اوصاف درخور و شایسته‌ای وصف نمایند.

اهل حقیقت، اوصاف و عباراتی که برای غیر اهل تحقیق انتخاب نموده‌اند تا حدودی مختلف و متعدد و در تقابل با واژگان «حقّ و حقیقت و تحقیق» است. به عنوان مثال، سراج در کتاب «اللمع» از قول صوفی به نام الطیالسی رازی، واژه «حظوظ» (خواهشهای نفسانی) را در برابر «حقایق عرفانی» به کار برده است. «هر گاه حقوق ظاهر گردد، حظوظ غایب شود و هرگاه حظوظ ظاهر شود، حقوق غایب گردد و معنی حظوظ، حظوظ نفسانی و بشری است، که با حقوق هیچ وقت به یک جا جمع نشود، زیرا این دو ضدّ هم‌اند و جمع نمی‌گردند» (سراج، ۱۹۱۴، ص ۳۳۶).

در حقایق التفسیر، سلمی از قول ابو بکر واسطی (فوت ۳۲۰) «عادت» و هر عمل و رفتار عاری از تدبّر و تأمل را در تقابل با «حقیقت» ذکر کرده است. «مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ عَلَى الْعَادَةِ فَهُوَ أَحْمَقُ وَمَنْ قَالَهُ تَعْجَبًا فَهُوَ مَصْرُوفٌ عَنِ الْخَلْقِ وَمَنْ قَالَهَا عَلَى الْإِخْلَاصِ فَهُوَ مَصْرُوفٌ عَنِ الشَّرْكِ وَمَنْ قَالَهَا عَلَى الْحَقِيقَةِ فَقَدْ تَبَتَّلَ عَنِ الشَّوَاهِدِ». (سلمی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۲۴۷) یعنی هر کس کلمه لا اله الا الله را از روی عادت بگوید احمق است و هر که از سر تعجّب بگوید از مردمان بازداشته است و هر که از سر اخلاص بگوید از شرک بازداشته است و هر که از روی حقیقت بگوید از شواهد بریده است (در باب ترجمه و توضیح این گفتار ← شفیع کدکنی، تعلیقات مصیبت نامه، ۵۷۷).

صاحب کتاب «شرح التّعرف» گاه واژه‌های «مجاز و رسم» و گاه «دعوی و مدعی» و «نا اهل» را در برابر «حقیقت و اهل تحقیق» به وفور به کار می‌برد (رک. مستملی، ۱۳۸۷، ج ۱، صص ۵-۱۰۲).

در کتاب اسرار التوحید، از قول یکی از مشایخ بزرگ صوفیه «اهل رسوم» که بیشتر دربند ظواهر امور و حظوظ نفسانی خود هستند، در برابر «اهل حقایق» ذکر شده است:

«أهل الرُّسومِ في حياتِهِم أَمواتٌ وَّ أهلُ الحَقائِقِ في مَماتِهِم أحياءٌ.» (محمد بن منور، ۱۳۸۱، ص ۲۹۹) یعنی: اهل رسوم در حیاتشان، مردگان‌اند و اهل حقایق در مرگشان، زندگانند.

از فحوای مطالب فوق چنین دریافت می‌شود که رفتار و اعمال عاری از تأمل که بر حسب عادت از انسان سر می‌زند، پیروی از حظوظ نفسانی، در بند رسم و رسوم ظاهری بودن، نداشتن علم حقیقی عرفان، دلخوش کردن به امور مجازی و ادعاهای واهی مجموعه اوصاف و ویژگی‌هایی هستند که در تقابل با «حقیقت و تحقیق» هستند و بعدها این ویژگی‌ها مفهوم اصطلاحی «تقلید» صرف و عاری از حقیقت را به ذهن مشایخ بزرگ عرفان متبادر می‌سازد و در متون عرفانی دوره میانه به وفور به کار می‌رود. لیکن چنانکه خواهیم دید کاربرد واژه «تقلید» در این متون به گونه‌ای است که این واژه پیوسته در تقابل با واژه تحقیق به کار رفته و در کنار آن فهم شده است. به همین سبب مؤلفان از تعریف و توضیح آن به عنوان یک واژه و اصطلاح مهم عرفانی خودداری کرده‌اند.

۳- مفهوم «تحقیق و تقلید» در متون عرفانی دوره میانه

مؤلفان دوره میانه نیز به تبع مشایخ بزرگ صوفیه تعریفی تقریباً همسان و همسو با دیدگاه آنان در باب «حق و حقیقت» ارائه داده‌اند. هجویری (متوفی ۴۶۴) در کشف المحجوب در باب حق و حقیقت می‌گوید: «الحق: مرادشان از حق خداوند باشد، از آنچه این نامی است از اسماء الله لقوله تعالى، ذلك بأن الله هو الحقُّ المبین (۶/الحج)». الحقیقه: مرادشان بدان اقامت بنده باشد اندر محل وصل خداوند و وقوف سر وی بر محل تنزیه» (هجویری، ۱۳۸۷، ص ۵۶۰).

هجویری، حقیقت را مقامی می‌داند که در آن عارف به وصل خدا می‌رسد و سر و درونش را از هر چه غیر حق باشد پاک و صاف می‌کند. به نظر می‌رسد هجویری در تعریفی که از حق و حقیقت ارائه داده است، به دیدگاه‌های سلمی نظر داشته است.

از دیدگاه هجویری مذهب تصوف، مذهبی حقیقی است که به جدّ در پی حقیقت و حقایق متعالی است، بنابراین از اهل تقلید و اهل ظاهر باید بدان پناه برد: «این مذهب تصوف همه جدّ است مر آن را به هزل میامیزید و اندر معاملات مترسّمان میاویزید و از اهل تقلید بگریزید» (همان، ص ۵۸). او نیز بسان اسلاف خود «تحقیق» را رستن از رسوم و امور ظاهری و غیر حقیقی می‌داند: «اما باید که با فطنت طلب تحقیق کند و از رسوم مُعرض باشد که هر که به ظاهر بسنده کار باشد هرگز به تحقیق نرسد.» (همان، صص ۶۶-۷) و به همین سبب، تقلید را ناستوده و ناشایست می‌داند: «و تقلید به معنی ناستوده بود، نگر تا به عبارت چگونه باشد» (همان، ص ۲۵۵). از این روی کرامات نیز تنها از آن کسانی است که به حقیقت رسیده و از محققان حقیقی راه سلوک شده‌اند: «و کرامات جز ولیّ محقق را نباشد» (همان، ص ۲۳۲).

بنابراین، از دیدگاه هجویری، اهل تحقیق، در برابر اهل تقلید، کسانی هستند که به طور کلی از حظوظ نفسانی دست کشیده، تنها به حقوق حق و رعایت آن توجّه داشته، و همهٔ رسوم بشری و تعلّقات دنیوی را زیر پا گذاشته و از دنیا و امور مجازی روی گردان شده‌اند. ظاهر و باطن آنان پاک و و دل‌هایشان برای دریافت حقایق عرفانی فراخ است و با صدق راستین در طلب حق گام بر می‌دارند و در نهایت با سلوک در مسیر شریعت و طریقت به حق و حقیقت که برترین نقطهٔ تحقیق در سیر به تعالی و کمال است، نایل می‌شوند.

در «کشف المحجوب» هجویری، واژهٔ «تقلید» در مفهوم اصطلاحی و در تقابل با «تحقیق» به کثرت به کار رفته است، لیکن مؤلّفان متون کهن عرفانی انگار لفظ «تقلید» را به قدری ساده و آسان فهم یافته‌اند که نیازی به تعریف آن حس نکرده‌اند.

هجویری در آغاز کتاب کشف المحجوب هنگامی که در روزگار خود معنی و مفهوم حقیقی عرفان از جامعه رخت بر بسته و از حقیقت عرفان تنها به اسم آن اکتفا شده است، از عوام تحت عنوان مقلدانی یاد می‌کند که روی از تحقیق برگردانده و به مجاز و تقلید روی آورده‌اند:

«بدان که اندر این زمانه ما این علم بحقیقت مندرس گشته است، خاصه اندر این دیار که خلق جمله مشغول هوی گشته‌اند و معرض از طریق رضا و علمای روزگار و مدعیان وقت را از این طریقت صورت بر خلاف اصل آن بسته است. پس نیارند همّت به چیزی که دست اهل زمانه، باسرها، از آن کوتاه بود، بجز خواص حضرت حقّ، و مراد همه اهل ارادت از آن منقطع و معرفت از وجود آن معزول. خاصّ و عامّ خلق از آن به عبارت آن بسنده کار گشته و مر حجاب آن را به جان و دل خریدار گشته و کار از تحقیق به تقلید افتاده و تحقیق روی خود از روزگار ایشان بپوشیده است» (هجویری، ۱۳۸۷، ص ۱۱).

با این همه، با سیر عمومی و رو به رشد عرفان و تصوّف به تدریج واژه «تقلید» نیز به مهمترین منابع عرفانی راه یافت و از جمله واژگان مهم و تخصصی اهل عرفان واقع شد، چنانکه عرفای بزرگی چون محمد غزالی (فوت ۵۰۵)، عین القضات همدانی (فوت، ۵۲۴)، نجم الدین رازی (فوت ۶۵۴) و عزیز الدین نسفی (فوت در حدود ۶۷۱-۶۸۰) در تألیفات خود به مفهوم حقیقی آن اشاره داشته و در فصل‌های کتاب خود مدخلی را بدان اختصاص داده و به شرح و تعریف آن پرداخته‌اند.

غزالی، در کتاب «کیمیای سعادت»، «تقلید» را از حجاب‌ها و موانع بزرگ راه حقیقت و تحقیق می‌داند. او هنگامی که از حجاب‌های میان حقّ و خلق سخن می‌گوید، حجاب را به چهار نوع تقسیم می‌کند و سومین حجاب را «حجاب تقلید» می‌خواند: «حجاب چهار است: مال و جاه و تقلید و معصیت.» (غزالی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۲) او بر آن است که این نوع حجاب به سبب بحث و جدل در دل انسان به وجود می‌آید و در دل او جایی برای ایمان حقیقی و حقّ تعالی باقی نمی‌گذارد. به همین دلیل او ضمن ترغیب انسان به «تحقیق» و جستجوی معبود حقیقی، انسان را از تقلید محض منع می‌کند و رفع این نوع حجاب را از طریق مجاهده و مکاشفه میسر می‌داند:

«اما تقلید حجاب از آن است که چون مذهب کسی اعتقاد کرد، و بر سبیل جدل سخن وی بشنید، هیچ چیز دیگر اندر دل وی جای نماند. باید که فراموش کند و به

معنی لا إله إلا الله ایمان آورد و تحقیق آن از خویشتن طلب کند و تحقیق وی آن بود که وی را هیچ معبود نماند که طاعت دارد وی را جز حق تعالی و هر که هوی بر وی غالب بود، هوی معبود وی بود. و چون این حال حقیقت شود، باید که کشف کارها از مجاهده جوید، نه از مجادله» (همان، ص ۳۳).

عین القضاة همدانی، اندیشمند صاحب فکر عرفان و تصوف اسلامی در سده‌های میانی، تعبیر و مفاهیم ژرف و عمیقی را از «حقیقت» در کتاب «تمهیدات» خود مطرح کرده است. او هر چند در کتاب خود تنها یک بار به مفهوم و معنی «تحقیق و تقلید» (عین القضاة، ۱۳۷۷، صص ۱۸-۸۶) به اجمال اشاره کرده است، لیکن واژگان «حقیقت و اهل حقیقت و محقق» را بارها در معنی و مفهوم اصطلاحی و عرفانی به کار برده است. او از خدای واحد و احد تحت عنوان «حقیقة الحقیقة» (همان، ص ۳۳۷) یاد می‌کند و گاهی حقیقت را مترادف با عالم معنی و در تقابل با عالم صورت استعمال می‌کند:

«باش تا از صورت به حقیقت رسی؛ آنگاه بدانی که اصل حقیقت است نه صورت. چه گویی حقیقت تو همچون حقیقت محققان است؟ باش ای عزیز تا آنجا رسی که حقیقت عناصر و طبایع و ارکان بر تو جلوه کنند چنانکه این چهار ارکان و چهار طبایع صوری» (همان، ص ۱۶۵).

او همچنین در «نامه‌های» خود «صورت» را در برابر «حقیقت» به کار می‌برد و بر آن است که در هستی، هر پدیده‌ای را صورتی و حقیقتی است و آنچه اصل است، «حقیقت» است و صورت مجاز است و هیچ اعتباری ندارد.

«مقصود از هر صورتی حقیقتی می‌بود که بی این «حقیقت» صورت را هیچ قدری نیست و با وجود «حقیقت» صورت را وجود و عدم یکسان است» (عین القضاة، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۷۰).

از دیدگاه او توجه به صورت و ظواهر امور و اسباب این جهانی انسان را از ادراک حقیقی باز می‌دارد و او را به «تقلید» سوق می‌دهد:

«اسباب پیش مقلد معتبر باشد و همه چیز را به اسباب اضافه کنند و از سبب بینند و از این جهت مقلد هنوز در حس است و اسباب محسوس‌اند و حس این مقلد بیش از این ادراک نمی‌تواند کرد.» (عین القضاة، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۷۰).

با توجه به این تعریفی که عین القضاة از «مقلد»، بیان کرده است، می‌توان گفت که او نیز در ادب عرفانی تقریباً تعریفی همسو با دیدگاه مشایخ پیشین در باب «تقلید» (به ظواهر پرداختن و در حس و اسباب ماندن است) ارائه نموده است.

نجم الدین رازی (۶۵۴) نیز بعدها واژگان «تحقیق و تقلید» را با مفاهیم و تعابیر وسیع و گسترده‌ای برای بیان اندیشه‌های عرفانی خود به کار برده است. او در فصل هشتم باب سوم کتاب مرصاد العباد تحت عنوان «تحلیه روح بر قانون حقیقت» به تبیین و تشریح حقیقت می‌پردازد. حقیقت، مایه حیات روح انسانی است و بدون حقیقت، روح هلاک می‌گردد و صفات روحانی انسان به صفات نفسانی بدل می‌شود (نجم رازی، ۱۳۷۳، ص ۲۱۴). روح جهت‌رهایی از بند تعلقات این جهانی و صفات ظلمانی از طریق حقیقت به تصفیه و صفا می‌رسد.

«طفل روح پرورده دو مادر شود: از یک جانب از پستان طریقت شیر قطع تعلقات مألوفات طبع می‌خورد. و از یک جانب از پستان حقیقت شیر واردات غیبی و لوایح و لوامع انوار حضرت می‌خورد» (همان، ص ۲۱۶).

نجم رازی بر بنیاد چنین تفکری هنگامی که در باب سوم فصل چهاردهم کتاب مرصاد العباد، درباره «ذکر» به بحث می‌پردازد، «ذکر» را دو نوع می‌داند. ۱- ذکر تقلیدی، ۲- ذکر تحقیقی. ذکر تقلیدی ذکری است که نسبت این جهانی دارد و در بند صورت است و در زندان زبان و حرف و صوت گرفتار آمده است و اصالت ندارد. چنین ذکری برای حال عارف مفید نخواهد بود. اما ذکر تحقیقی ذکری است که نسبت خدایی و آن جهانی دارد و به تلقین شیخ راستین در دل و جان عارف جای می‌گیرد و او را به حقیقت رهنمون می‌کند.

«بدان که ذکر تقلیدی، دیگر است و ذکر تحقیقی دیگر. آنچه از راه افواه به درِ سمع صورتی در آید آن ذکر تقلیدی باشد. چندان کارگر نیاید. همچنان که تخم ناپرونده نارسیده که در زمین اندازند و نروید. و ذکر تحقیقی آن است که به تصرف تلقین صاحب ولایت در زمین مستعد دل مرید افتد» (نجم رازی، ۱۳۷۳، ص ۲۷۵).

به همین سبب در جهان بینی عرفانی نجم رازی «تحقیق و تقلید» مفهومی فراگیر می‌یابد، و برای اشخاص و رفتارها و اوصاف درونی آنان مثل کفر، ایمان، نفاق و غیره حالت تقلیدی و تحقیقی است.

«و کفر بر کفر تفاوت دارد و نفاق بر نفاق همچنین؛ و هر یک را راهی معین و معادی روشن است. کافران مقلد دیگرند و کافران محقق دیگر. چنان که مؤمنان محقق دیگرند و مؤمنان مقلد دیگر. چندان که ایمان محقق فضیلت دارد بر ایمان مقلد، عذاب کافر محقق زیادت باشد بر عذاب کافر مقلد» (همان، صص ۴-۳۹۱).

بعدها عزیز الدین نسفی عارف مشهور قرن هفتم هجری و مؤلف کتاب مشهور «الانسان الکامل» بر اساس دیدگاه های مشایخ پیشین تقریباً به تعریف جامع اصطلاح «تقلید و تحقیق» از منظر عرفانی پرداخته است. او در نخستین فصل کتاب خود ضمن این که اصول بنیادین عرفان یعنی «شریعت و طریقت و حقیقت» و اهل حقیقت را بر اساس دیدگاه خود توصیف می کند، در فصل اول رساله دوم کتاب خود که در باب اثبات «واجب الوجود» است به تبیین و تشریح مفهوم تقلید و اهل تقلید می‌پردازد. او بر آن است که مردم در شناخت واجب الوجود به سه گروه تقسیم می‌شود. ۱- اهل تقلید، ۲- اهل استدلال، ۳- اهل کشف.

اهل تقلید کسانی هستند که بر اساس اسباب و استدلالات صوری و علوم ظاهری به اثبات وجود خدا می‌پردازند و وجود و یگانگی خداوند را به زبان اقرار می‌کنند، لیکن اعتقاد و شناخت این گروه بر اساس حواس ظاهری و این جهانی است، نه بر اساس کشف و شهود و عیان و براهین صادق. به همین سبب درک و فهم این طایفه از هستی و خالق هستی محدود به حواس محسوس این جهانی است و حواس نیز از

محدودهٔ امور حسی و این جهانی نمی‌تواند فراتر رود و حقایق امور و حقیقت حق را درک کند و به کشف و مشاهده برسد. نسفی از این گروه تحت عنوان «عوام» یاد می‌کند که در برابر اهل کشف و تحقیق‌اند. او از اهل کشف و تحقیق تحت عنوان «خاص الخاص» یاد می‌کند (نسفی، ۱۳۸۴، صص ۵-۱۰۲).

«بدان که اهل تقلید به زبان اقرار می‌کنند و به دل تصدیق می‌کنند هستی و یگانگی خدا را تعالی و تقدّس... مقلد اگر چه اعتقاد به هستی و یگانگی خدای دارد، و خدای را عالم و مرید و قادر می‌داند اما علم و ارادت و قدرت خدای را بر جملهٔ اسباب و مسببات به نور کشف و عیان و یا به نور دلایل و برهان محیط ندیده است. به این سبب اسباب پیش این مقلد معتبر باشد و همه چیز را به اسباب اضافه کند و از سبب ببیند، از آن جهت که این مقلد هنوز در حسّ است و اسباب محسوس‌اند و حسّ این مقلد بیش از این ادراک نمی‌تواند کرد و از اسباب در نمی‌تواند گذشت» (همان، ص ۱۰۲).
و در وصف اهل تحقیق و کشف می‌گوید:

«بدان که اهل کشف به زبان اقرار می‌کنند و به دل تصدیق می‌کنند هستی و یگانگی خدا را تعالی و تقدّس. و این هستی و یگانگی که ایشان به زبان اقرار می‌کنند و به دل تصدیق می‌کنند، به طریق کشف و عیان است. این طایفه‌اند که از تمامت حجابها گذشتند و به مشاهدهٔ خدا رسیدند» (همان، ص ۱۰۶).

چنانکه مشاهده می‌شود نسفی نیز در تعریف جامعی که بر اساس جهان بینی عرفانی خود از تقلید و تحقیق و کشف به دست می‌دهد، بیشتر به دیدگاههای مشایخ پیشین نظر داشته و تا حدودی دیدگاههای آنان را شرح و بسط داده است. بنابراین دو اصطلاح عرفانی «تحقیق و تقلید» در سیر و تطور تاریخی خود با این که در متون عرفانی در مواضع گوناگون کاربردهای وسیع و گسترده‌ای داشته‌اند، لیکن در معانی و مفاهیمی به کار رفته‌اند که بیشتر مشایخ بزرگ عرفان اسلامی در آن اتفاق نظر دارند. شایان ذکر است که این دو اصطلاح در تاریخ عرفان و ادب فارسی در متون عرفانی

تعلیمی محصور و محدود نشد و ضمن حفظ مفاهیم اصطلاحی خود، با مضامینی نغز و شیوا به شعر و ادب فارسی نیز راه یافت.

۴- «تحقیق و تقلید» در شعر و ادب فارسی

کاربرد اصطلاحات عرفانی وانعکاس وسیع اندیشه‌های عرفانی در شعر و ادب فارسی از همان دوره میانه آغاز شد و شخصیت‌های بزرگی چون سنایی و عطار و مولانا نقش مهم و سهم بزرگی در این امر فرهنگی و ادبی داشتند. با این که پیش از سنایی (فوت ۵۲۹-۵۲۵) شعرای صوفی مسلکی نظیر ابوذرعه بوذجانی و ابوسعید ابو الخیر اندیشه‌های عرفانی را به صورت شعر تعلیمی و صوفیانه مطرح کرده‌اند، لیکن سنایی نخستین کسی است که حجم کثیری از اصطلاحات عرفانی را همراه با مفاهیم خاصش وارد شعر فارسی کرد و آثار مستقل و محض عرفانی به شعر فارسی تصنیف نمود. بنا به گفته زرین کوب او پیشرو شعر تعلیمی صوفیه در عرفان و ادب فارسی است (زرین کوب، ۱۳۸۵، ص ۲۳۷) سنایی «هم به عطار و مولانا شیوه تعلیمی صوفیانه را الهام داد، هم خاقانی و دیگران را در خط شیوه ای که خود آنها آن را «تحقیق» می‌خوانند، انداخت» (همانجا). در حقیقت این بزرگان عرفان و ادب فارسی با رونق و ترویج ایده‌ها و افکار عرفان و تصوف اسلامی ضمن اینکه بسیاری از آراء و اعتقادات عرفا را برای نسلهای بعدی حفظ کردند، زیباترین مضامین و تصویرهای شاعرانه را از طریق همان مفاهیم و اصطلاحات عرفانی به صورت معتدل و به دور از ابهام ترسیم کرده‌اند.

بنا به کاربرد وسیع تعابیر و اصطلاحات عرفانی در شعر دوره میانه، بخصوص در شعر این سه شاعر برجسته عرفان و ادب فارسی، دو اصطلاح «تحقیق و تقلید» از جمله اصطلاحات مهمی هستند که این شعرای عارف مسلک از طریق آنها به مضمون آفرینی‌هایی نغز و زیبا پرداخته و از طریق این دو اصطلاح حقیقت عرفان و نیز حقیقت حالات و رفتارهای فردی و اجتماعی انسان را بیان داشته‌اند. به همین دلیل این سه

شخصیت را به عنوان نمونه‌های برجسته شعر و ادب عرفانی برگزیدیم و در این بخش به بررسی دیدگاه‌های آنان در باب «تحقیق و تقلید» می‌پردازیم. شایان ذکر است که این سه شخصیت نیز درباره تعاریفی که در باب «تحقیق و تقلید» از سوی مشایخ پیشین ارائه شده، اتفاق نظر دارند و آن تعارف را به عین پذیرفته‌اند.

- سنایی غزنوی

همچنانکه گفته شد، سنایی، در شعر و ادب فارسی خط مشیی را برای نسل بعد از خود ارائه نمود که از آن تحت عنوان «تحقیق» یاد کرده‌اند. او برای تبیین طریق «تحقیق» ابتدا منظومه مفصل و عمیق «حدیقه الحقیقه» را سرود سپس مثنوی مختصر و موجز «طریق التحقیق» را که هم وزن حدیقه است، تصنیف نمود. این هر دو اثر از حیث «تحقیق» و «مواعظ زاهدانه و عارفانه» برای عارف محقق جهت سیر در مقامات سلوک در حکم کتاب راهنما است. چنان‌که او خود اشاره می‌کند نکات شایسته و درخوری را در باب سیر در حقایق و رسیدن به آن در این مثنوی بیان کرده است

نکته‌ای چند لایق آمد پیش جمله سیر حقایق آمد پیش

سخن نغز همچو دُرّ ثمین درج در نکته‌های سحر مبین

داد ایزد شعارِ توفیقش نام کردم طریق تحقیقش

(سنایی، ۱۳۴۸، ص ۱۱۲)

او در ابتدای مثنوی «طریق التحقیق» عارف سالک را به سوی «حقیقت» و تحقیق در جاده طریقت سفارش می‌کند:

بند بر قالب طبیعت نه پای بر منهج شریعت نه

لقمه از سفره طریقت خور می ز خمخانه حقیقت خور

(همان، ص ۹۹)

او رسیدن به حقیقت را با اعتصام به رشته حقایق میسر می‌داند و تأکید دارد که این امر با بریدن از صحبت خلایق و عوام عادت پیشه تحقق می‌یابد:

دست در رشته حقایق زن پای بر صحبتِ خلایق زن
(سنایی، ۱۳۴۸، ص ۱۰۸)

سنایی در منظومه «حدیقة الحقیقة» تنها یک بار اصطلاح «تقلید» را به کار برده است و انسان‌های نادان و کم‌خردی را که از عقل و نفس و توحید هیچ بهره‌ای نبرده‌اند، اهل تقلید معرفی می‌کند.

صحبت ابلهان چو دیگ تهی است از درون هیچ وز برون سیهی است
دوستی ابلهان ز تقلید است نزره عقل و نفس و توحید است
(همو، ۱۳۸۲، ص ۲۰۴)

– عطار نیشابوری

بعد از سنایی، عارف برجسته‌ای چون عطار (فوت ۶۱۸) مفهوم حقیقی و عرفانی «تحقیق و تقلید» را در شعر به کار گرفت و به تشریح اساسی‌ترین موضوع عرفانی یعنی تحقیق و نقطه مقابل آن، تقلید پرداخت. از دیدگاه او نیز «تحقیق» تلاش و کوشش سالک است برای رسیدن به حقیقت.

گرچه این انعام و این توفیق هست می‌ندارد جانم از تحقیق دست
(عطار، ۱۳۸۴، ص ۳۷۲)

او در «تذکره الاولیا» از قول نهرجوری می‌گوید: «مشاهده ارواح تحقیق است و مشاهده قلوب تحقیق» (همو، ۱۳۷۹، ص ۵۰۰).

او در منظومه «مصیبت نامه» که منظومه‌ای بسیار مهم و حاوی نکات باریک و عمیق عرفانی است، اهل تقلید و اهل حقیقت را به صراحت معرفی می‌کند و به نکوهش اهل تقلید می‌پردازد. در این منظومه علم دین و حقیقت آن به سه نوع تقسیم شده است. ۱- علم فقه، ۲- علم تفسیر، ۳- علم حدیث. و به تبع آن مرد دین نیز سه نوع است: صوفی و مقبری و فقیه. عطار بر آن است که این حقایق و اصول عرفانی را به تحقیق دریافت و به حقیقت آنها رسید و این امر به کشف و شهود برای انسان عیان می‌شود نه با تقلید خشک و خالی. از این روی او سفارش می‌کند که برای رسیدن به

چنین تجربه‌ای باید از تقلید فراتر رفت و عقل و علم و استدلال‌های ظاهری را ترک گفت تا حقیقت و حقایق امور بر انسان کشف و آشکار گردد:

علم دین فقه است و تفسیر و حدیث هر که خواند غیر این گردد خبیث
مرد دین، صوفی ست و مُقری و فقیه گر نه این خوانی، منت خوانم سفیه
این سه علم است اصل و این سه منبع است هر چه بگذشتی ازین لاینبع است
این سخن حقاً که از تهدید نیست این ز دیده می رود، تقلید نیست...
عقل را در شرع باز و پاک باز بعد از آن در شوق حق شوی مجاز
(عطار، ۱۳۸۶، ص ۱۵۷)

عطار همچنین مطابق با دیدگاه‌های عرفای پیشین، در مصیبت‌نامه «عادت» را در تقابل با «حقیقت» به کار می‌برد تا مفهوم حقیقی «حقیقت» را در برابر «عادت» ظاهری و تقلیدی بیان دارد. او این موضوع را طی داستانی زیبا و پر محتوا مطرح می‌نماید تا نشان دهد که چگونه عادت در برابر حقیقت ظاهر می‌شود. البته چنان که پیشتر گذشت این داستان عطار سخنان واسطی را در باب عادت و حقیقت فرا یاد می‌آورد:

سجده‌ای می کرد ابلیس لعین گفت عیسی در چه کاری این چنین؟
گفت من بیش از همه عمری دراز سجده عادت کرده‌ام زانگاه باز
عادتم گشته است این، ز آن می‌کنم گر همه سجده‌ست تاوان می‌کنم
عسی مریم بدو گفت ای سقط! می ندانی هیچ و ره کردی غلط
تو یقین می دان که اندر راه او نیست عادت لایق درگاه او
هر چه از عادت رود در روزگار نیست آن را با حقیقت هیچ کار
(همان، ص ۲۱۹)

– مولانا جلال الدین بلخی

شاید با توجه به آنچه در باب «تحقیق و تقلید» گذشت، بتوان گفت که در میان عرفای بزرگ اسلامی، مولوی (فوت ۶۷۲) – بنا بر نبوغ شخصی و تعالیم و آموزه‌های ژرف و عمیق عرفانی – بیش از همه به مفهوم «تحقیق و تقلید» توجه داشته و نسبت به

معانی و مفاهیم متعالی آن تأمل کرده است و سهم او در این باب نسبت به سنایی و عطار بیشتر است. مولوی نیز بسان اسلاف خود حقیقت عرفان و تصوف اسلامی و موضوعات بنیادین آن را از طریق «تحقیق و تقلید» شرح و بسط داده است. او برای تبیین ماهیت «تحقیق و تقلید» صور خیال، ایماژها، تمثیلات و داستان‌های جذاب و جالبی را در مثنوی مطرح کرده است.

مولانا در جای جای مثنوی به مسأله حق و حقیقت و تحقیق، هم به صراحت و هم به طور ضمنی اشاره کرده است و در واقع مثنوی خود شرح و تبیین این مسأله مهم است، به همین سبب این واژگان در مثنوی از بسامد بالایی برخوردارند و کثرت کاربرد واژه‌های «تقلید» و «مقلد» در آثار مولانا، به‌خصوص در مثنوی، نسبت به متون عرفانی پیشین بی‌سابقه است. شاید در عصر مولانا و در محیط اجتماعی او سوء استفاده از اسم و رسم عرفان و تصوف به اندازه‌ای بوده است که مولانا برای نمایاندن چهره واقعی صوفی نمایان ظاهر بین و ظاهر پرست، ناگزیر از کاربرد وسیع واژه «تقلید» شده است. به هر روی مولانا هم چهره حقیقی عرفان و تصوف اسلامی را از طریق این واژگان در عصر خود نشان داده و هم مفهوم کلیشه‌ای و محدود و اصطلاحی آن را که خاص محافل عرفانی بوده، گسترش داده است. چنانکه برخی از زیباترین حکایات و تمثیلات مثنوی بر اساس موضوع «تحقیق و تقلید» شکل گرفته است. با ذکر نمونه‌هایی به برخی از این موضوعات مهم در مثنوی اشاره می‌شود.

- مولانا در آغاز دفتر دوم از حسام الدین به عنوان عارف واصل و محقق یاد می‌کند که جهت تحقیق به معراج حقایق رفته و بازگشته است. با بازگشت او سرودن مثنوی که چند مدتی (به گفته افلاکی دو سال ← افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۷۴۳) در آن وقفه‌ای روی داده بود، دوباره آغاز می‌گردد. مولانا در سراسر مقدمه که به وصف حسام الدین پرداخته به صورت نمادین و تعریض به ویژگی‌های یار خدایی و عارف جان آگاه و نمایاندن چهره واقعی صوفی نمایان توجه دارد و در حکایاتی که بعد از وصف حسام الدین نقل کرده، به وصف مقام پیران راستین و حقیقی و مذمت اهل ظاهر و اهل تقلید

می‌پردازد.^۴ او در گفتارهای خود از موانع وصول به عالم حقیقت سخن می‌گوید و مخاطبین خود را برای وصول به حقایق، به جستن یار خدایی، به‌خصوص «یاری که باشد ز آن دیار» (مولوی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۹۸) سفارش می‌کند. از دیدگاه او رسیدن به حقایق متعالی از طریق حواس ظاهری میسر نیست، به همین سبب اهل ظاهر که اسیر حس‌اند و در ظواهر امور مانده‌اند، نمی‌توانند انسان را به حقایق امور و حقیقت بینا سازند.

آن مقلد چون نداند جز دلیل در علامت جوید او دایم سبیل
(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۶۰۶)

مولانا از اهل تقلید تحت عنوان «یار بد و عدو دوست رو» (همان، ص ۲۰۴) یاد می‌کند که چشم حقیقت بین ندارند و از حقایق بی‌خبرند و اگر علم و حکمت حقیقی را به ظاهر و از روی تقلید حاصل کنند، باز به حال آنان سودی نخواهد داشت و عاقبت رسوا خواهند شد

گر چه حکمت را به تکرار آوری چون تو نا اهلی شود از تو ببری
(همان، ص ۲۰۶)

آن چه چشم است آنکه بینایش نیست ز امتحان‌ها جز که رسوایش نیست
(همان، ص ۲۱۲)

او اساس کار اهل ظاهر را بر «تقلید» می‌داند، لیکن «تقلید» همچون نقش پلیدی است که آئینه پاک و مصفای دل انسان را تیره و تار می‌کند و مانع از درک حقیقت می‌گردد، از این روی تقلید به طور کلی آفت هر نوع نیکی و حقیقت بینی است و چون هیچ حقیقت و اصلی ندارد، بی ارزش و پوچ است:

ز آنکه بر دل نقش تقلید است بند رو به آب چشم بندش را برند
ز آنکه تقلید آفت هر نیکویی که بود تقلید اگر کوهی قوی است
(همان، ص ۲۱۲)

مولانا در ادامه گفتارهای خود مقلد را به نوحه گری تشبیه می‌کند که تنها به خاطر حرص و طمع به کار نوحه گری پرداخته و از حقیقت سخنان سوزناک و سوز دل افراد هیچ آگاهی ندارد:

نوحه گر باشد مقلد در حدیث جز طمع نبود مراد آن خبیث
نوحه گر گوید حدیث سوزناک لیک کو سوز دل و دامن چاک؟
(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۲۱۳)

او با چنین تمثیلی به تبیین مسأله تحقیق و تقلید می‌پردازد تا حقیقت و اصالت عارف محقق و پوچ و بی ارزش بودن اهل ظاهر مقلد را آشکار نماید و تفاوت فاحش آن دو را به عیان بیان کند:

از محقق تا مقلد فرق‌هاست کاین چو داوود است و آن دیگر صداست
منبع گفتار این سوزی بود و آن مقلد کهنه آموزی بود
(همانجا)

باز مولانا بعد از پایان حکایت «حضرت عیسی (ع) و همراه او»، داستان بسیار شیوا و جذابی را تحت عنوان «فروختن صوفیان بهیمه مسافر را جهت سماع» شروع می‌کند تا آفت تقلید و اهمّیت تحقیق را با تأکید بیشتری به مخاطبان خود بازگو نماید. او در این داستان باز به حرص و طمع آدمی توجه می‌دهد که باعث تقلید کورکورانه می‌شود و انسان را به گمراهی و نابودی می‌کشاند. در این داستان زیبا و دلکش صوفی ساده دل به سبب حرص و طمع و تحت تأثیر سماع صوفیه، الفاظی را به تقلید از آنان یاد می‌گیرد و بدون این که حقیقت آن را بداند به تکرار آن الفاظ می‌پردازد و سر انجام، این امر موجب خسران و زیان او می‌گردد. مولانا در این مرحله از زبان آن صوفی ساده دل باز آفت تقلید را با شدت و حدت خاصی یاد آور می‌شود:

خلق را تقلیدشان بر باد داد ای دو صد لعنت بر این تقلید باد
خاصه تقلید چنین بی حاصلان خشم ابراهیم باد بر آفلان
(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۲۱۵)

با این همه مولانا در انجام این داستان آموختن و تأثیر پذیری از یاران صادق و محقق را نفی نمی‌کند. او بر آن است که انسان در تقلید و تأثیر پذیری خود نباید تنها به ظاهر امر اکتفا نماید و از حقیقت غافل ماند، بلکه بایست با تکرار و مجاهده و ریاضت به تقلید ظاهری خود عمق و معنا دهد تا از واصلان به حقیقت و از اهل تحقیق گردد.

عکس چندان باید از یاران خوش که شوی از بحر بی عکس آبکش
عکس که اول زد تو آن تقلید دان چون ییابی شد شود تحقیق آن
تا نشد تحقیق از یاران نبر از صدف مگسب نگشت آن قطره در
(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۲۱۵)

مولانا باز در جای جای مثنوی با شیوه خاص خود (نماد پرداز و تمثیل و حکایات) دیگر مسایل و موضوعات عرفانی را در رابطه با واژگان «تحقیق و تقلید» تشریح می‌کند و ماهیت حقیقی آنها را برای اهل عرفان و مخاطبین خود بیان می‌نماید.

– علم تقلیدی و تحقیقی: علم تقلیدی که با استدلال‌ها و مباحث تکراری آموخته می‌شود برای ارائه در بازار دنیا و جهت عموم مردم است از این روی توجه عموم مردم به آن موجب شادی صاحب علم می‌گردد و در غیر این صورت موجب غم و اندوه است. اما خریدار علم تحقیقی که با کشف و شهود و مجاهده حاصل می‌شود، خداست: علم تقلیدی بود بهر فروخت چون بیابد مشتری خوش برفروخت
مشتری علم تحقیقی، حق است دایما بازار او با رونق است
(همان، ص ۳۱۳)

– شیخ محقق و شیخ مقلد: مولانا در داستان «فریفتن روستایی شهری را...» شیخ واصل نا شده‌ای را که در قید و بند استدلال‌های ظاهری مانده، شیخ ناتمام و اهل تقلید می‌خواند:

ده چه باشد شیخ واصل ناشده دست در تقلید و حجت نازده
(همان، ص ۳۵۵)

- تقلید و شیطان رجیم: اهل تقلید از پیروان شیطان رجیم‌اند و شیطان دایم می‌تواند بر آنها مسلط شود:

پس خطر باشد مقلد را عظیم از ره و رهزن ز شیطان رجیم
(مولوی، ۱۳۸۳، ص ۷۷۲)

- تقلید و وهم: پایه تقلید بر اساس وهم و ظن و گمان است و هیچ اصالت ندارد و قابل اعتماد نیست:

صد هزاران ز اهل تقلید و نشان افکنده‌شان نیم و همی در گمان
که به ظن تقلید و استدلالشان قایم است و جمله پر و بالشان
(همان، ص ۱۲۱)

- نور خدا و تقلید: مولانا نیز بسان اسلاف خود، مقلد را در قید و بند حواس ظاهری و مباحث خشک و استدلال‌های تکراری می‌داند. تنها نور خدا و عنایت او مقلد ظاهر بین را از تقلید رهایی می‌دهد:

آن مقلد چون نداند جز دلیل در علامت جوید او دایم سبیل ...
آنکه او از پرده تقلید جست او به نور حق بیند آنچه هست
(همان، ص ۶۰۶)

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه در باب «تحقیق و تقلید» معروض افتاد، می‌توان گفت که واژه «تحقیق» از همان نخستین دوران تکوین اندیشه‌های عرفان و تصوف اسلامی وارد ادبیات عرفانی شده و با افکار و ایده‌های عرفانی بزرگ معانی وسیع و متعالی یافته و از اصطلاحات خاص عرفانی شده است. همچنانکه در گفتارهای مشایخ بزرگی چون ابو نصر سراج، ابو عبدالرحمن سلمی، ابن عطا و مستملی بخاری در باب تعریف اصطلاح «تحقیق» دیدیم، آنان به طور کلی بر این نکته تأکید دارند که انسان می‌بایست روح خود را پیوسته متوجه حضرت حق کند و دل خود را از هر نوع تعلقی پاک و صاف گرداند و از جمله اغیار روی گردان باشد تا به مقام تحقیق و حقیقت متعالی نایل

شود. سپس چنین تعریفی از تحقیق مورد توجه محافل عرفانی واقع می‌شود و در عرفان و ادب فارسی نخستین بار هجویری در کتاب کشف المحجوب به این موضوع اشاره می‌کند و در ضمن آن به تبیین مفهوم تقلید می‌پردازد. متعاقباً عرفایی چون عین القضات همدانی، محمد غزالی، نجم الدین رازی و عزیز الدین نسفی به موضوع تحقیق توجه کرده و با پذیرش تعریف اصطلاحی تحقیق که از سوی مشایخ پیشین مطرح شده بود، آن را مطابق با تجارب عرفانی خود شرح و بسط می‌دهند و در تألیفات خود تعاریف دقیقی را ارائه می‌نمایند.

اما واژه «تقلید» از همان اوان پیدایش عرفان و تصوّف در ادبیات عرفانی شناخته شده نبود و بعد از چند قرنی، تقریباً از اوایل قرن پنجم، وارد ادبیات عرفانی به‌خصوص متون عرفانی فارسی شده و عرفا برای بیان چهره غیر حقیقی تصوّف و علوم مربوط به آن از واژه تقلید به وفور استفاده کرده و گاهی نیز در صورت لزوم به طور ضمنی به تعریف آن پرداخته‌اند. رفتار و اعمال عاری از تأمل که بر حسب عادت از انسان سر می‌زند، پیروی از حظوظ نفسانی، در بند رسم و رسوم ظاهری بودن، نداشتن علم حقیقی عرفان، دلخوش کردن به امور مجازی و ادعاهای واهی، مجموعه اوصاف و ویژگی‌هایی هستند که مفهوم اصطلاحی «تقلید» صرف و عاری از حقیقت را به ذهن مشایخ بزرگ عرفان متبادر می‌سازد. با این همه واژه «تقلید» در متون دوره میانه با کاربرد نه چندان گسترده‌ای وارد متون عرفانی شد، اما در زمان مولانا به اوج خود رسید و عارف بزرگی چون او با کاربرد گسترده این واژه به نکات ظریفی برای شناسایی عرفان و اهل تحقیق اشاره کرد و مضامین و حکایات نغز و دلکشی را برای تبیین مفهوم حقیقی «تقلید» بیان داشت.

یادداشت‌ها

۱- در این نوشته تنها به مفهوم و معانی عرفانی این دو اصطلاح توجه شده است نه به معانی و مفاهیم فقهی آن. درباره معانی لغوی و اصطلاحی و فقهی و کلامی «تحقیق و تقلید» از دیدگاه

فرهنگ اسلامی تحقیقات زیادی صورت گرفته است و می‌توان مدخلهایی را در این باب با رجوع به در دایرة المعارف‌های معتبر اسلامی پیدا کرد. در این مورد رجوع شود به فهرست منابع مقاله حاضر.

تهانوی در کتاب «کشاف» ذیل واژه «حق و حقیقه و تحقیق» چنین تعاریفی آورده است: «ثابت و سزاوار و درست و واجب و کاری که البته واقع شود و راستی و نامی است از نام-های خدای تعالی و راست کردن سخن و درست کردن وعده...» (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۱، صص ۳۲۹-۶۸۲-۶۹۲) و در باب تقلید رجوع شود به ذیل واژه «تقلید» (همان، ج ۱، ص ۵۰۰) در دانشنامه جهان اسلام آمده است: «تحقیق: اصطلاحی در منطق و فلسفه و عرفان. تحقیق در لغت به معنای تصدیق کردن و درست دانستن به کنه مطلب رسیدن و واقع چیزی را به دست آوردن و نیز به معنای واری کردن و سخن محقق یعنی سخن درست و استوار» (دانشنامه جهان اسلام، ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۶۷۱). «تقلید: به معنای جمع کردن، به گردن انداختن، به گردن آویختن، پیروی کردن بدون تأمل و اندیشه (اقرّب الموارد). تقلید در اصطلاح فقها و اصولیین به دو گونه است...» (دایرة المعارف تشیع، ۱۳۷۵، ج ۵، صص ۲۱-۲۰ و دایرة المعارف الاسلامیه المجلد الخامس، صص ۴۱۷-۴۱۱).

۲- توبه/ ۳۳؛ صف/ ۹، فاطر/ ۳۱، قصص/ ۵۳؛ اسراء/ ۸۱؛ شوری/ ۱۸، ق/ ۴۲؛ عصر/ ۳، تغابن/ ۳؛ یونس/ ۵۳-۳۲، حج/ ۶۲-۶، مائده/ ۸۴.

۳- هجویری، سه رکن اساسی علم حقیقت را بر پایه شناخت ذات و صفات و افعال حق می-داند: «پس علم حقیقت را سه رکن است: یکی علم به ذات خداوند- عزّ و جلّ- و وحدانیت وی و نفی تشبیه از ذات پاک وی- جلّ جلاله- و دیگر علم به صفات وی و احکام آن، سه دیگر علم به افعال و حکمت وی» (هجویری، ۱۳۸۴، ص ۲۱).

۴- به عنوان نمونه، حکایت «التماس کردن همراه عیسی علیه السلام، زنده کردن استخوانها از عیسی علیه السلام»، «نדרز کردن صوفی خادم را در تیمار داشت بهیمه و لا حول خادم»، «حکایت مشورت کردن خدا تعالی در ایجاد خلق»، «یافتن شاه باز را به خانه کمپیر زن» و «فروختن صوفیان بهیمه مسافر را جهت سماع» (مولوی، ۱۳۷۳، ج ۲، صص ۲۱۴-۱۹۸).

منابع و مأخذ

الف- کتابها

- ۱- قرآن کریم، محمد مهدی فولادوند، تهران: تحقیق و نشر دارالقرآن الکریم، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- ۲- افلاکی، شمس‌الدین احمد، (۱۳۶۲)، مناقب العارفين، به کوشش تحسین یازجی، تهران، ناشر دنیای کتاب.
- ۳- تهانوی، علامه محمد علی، (۱۹۹۶)، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، تقديم و اشرف و مراجعه د. رفیق العجم و...، بیروت لبنان: مکتبه لبنان ناشرون.
- ۴- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۵)، جستجو در تصوف، چاپ هفتم، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر.
- ۵- سراج طوسی، ابی نصر عبدالله، (۱۹۱۴)، اللّمع فی التّصوّف، تصحیح ر. انیکلسون، لیدن: طبع فی مطبعة بریل.
- ۶- سلّمی، الامام ابی عبدالرحمن، (۱۴۲۱ هـ. ۲۰۰۱)، تفسیرالسلمی و هو حقایق التفسیر، تحقیق سید عمران، بیروت، لبنان، دارالکتب العلمیه.
- ۷- سلّمی، ابو عبدالرحمن، (۱۹۹۷)، طبقات الصوفیه، تصحیح نورالدین شریبه، الطبعة الثالثة، قاهره: الناشر مکتبة الخانجی
- ۸- _____، (۱۳۶۹)، مجموعه آثار ابو عبدالرحمن سلّمی، گردآوری نصر الله پور جوادی، ج ۱، تهران، مرکز دانشگاهی.
- ۹- _____، (۱۳۷۲)، مجموعه آثار ابو عبدالرحمن سلّمی گردآوری نصر الله پور جوادی، ج ۲، تهران، مرکز دانشگاهی
- ۱۰- سنایی، ابو المجد مجدود بن آدم، (۱۳۸۲)، حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة، به تصحیح و با مقدمه مریم حسینی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۱- _____، (۱۳۴۸)، مثنوی‌های حکیم سنایی، به کوشش محمد تقی مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

- ۱۲- سهروردی، عبدالقاهر بن عبدالله، (۱۹۶۶)، عوارف المعارف، بیروت- لبنان، دار الکتب العربی
- ۱۳- عطار نیشابوری، فریدالدین، (۱۳۸۶)، مصیبت نامه، مقدمه، تصحیح تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ سوم، تهران، انتشارات سخن.
- ۱۴- _____ (۱۳۸۴)، منطق الطیر، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی، ویرایش دوم، تهران، انتشارات سخن.
- ۱۵- _____ (۱۳۷۹)، تذکره الاولیا، از روی نسخه نیکلسون به کوشش ا. توکلی، چاپ هشتم، تهران، انتشارات بهزاد.
- ۱۶- عین القضاة همدانی، (۱۳۷۷)، تمهیدات، با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عفیف عسیران، چاپ پنجم، تهران، انتشارات منوچهری.
- ۱۷- _____ (۱۳۷۷)، نامه‌ها، به اهتمام علینقی منزوی- عفیف عسیران، تهران، انتشارات اساطیر.
- ۱۸- غزالی طوسی، ابو حامد امام محمد، (۱۳۸۳)، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، چاپ یازدهم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۹- فیض کاشانی، ملا محسن، (۱۳۷۱)، ده رساله، به اهتمام رسول جعفریان، تهران، انتشارات مرکز تحقیقات علمی و دینی امام امیر المومنین علی (ع) اصفهان.
- ۲۰- محمد بن منور بن ابی سعد، (۱۳۸۱)، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ پنجم، تهران، مؤسسه انتشارات آگاه.
- ۲۱- مستملی بخاری، خواجه امام ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد، (۱۳۶۳)، تعرف با مقدمه و تصحیح و تحشیه محمد روشن، رُبیع اول، تهران، انتشارات اساطیر.
- ۲۲- _____ (۱۳۸۷)، تعرف با مقدمه و تصحیح و تحشیه محمد روشن، چاپ سوم، رُبیع سوم، تهران، انتشارات اساطیر.

- ۲۳- مولوی، جلال الدین، (۱۳۷۳)، مثنوی معنوی، به کوشش توفیق سبحانی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۲۴- نجم رازی، مرصاد العباد، (۱۳۷۳)، به اهتمام محمد امین ریاحی، چاپ پنجم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۵- نسفی، عزیزالدین، (۱۳۸۴)، کتاب الانسان الكامل، با تصحیح و مقدمه ماریژان، موله، چاپ هفتم، تهران، انتشارات طهوری.

ب- مقالات

- ۱- روحانی، محمد حسن، تقلید، دایرة المعارف تشیع، (۱۳۷۵)، زیر نظر محمد صدر حاج سید جوادی و...، تهران، نشر شهید سعید حبیبی. ج ۵، صص ۲۱-۱۹.
- ۲- سلمی، ابو عبدالرحمن، (۱۳۷۶)، الفرقُ بین الشَّرِیعَةُ و الحقیقَةُ، تصحیح نجمه رجایی، نشریة معارف، نشریة مرکز نشر دانشگاهی، دوره چهارم، شماره سوم، آذر- اسفند ۱۳۷۶، صص ۷۰-۸۶.
- ۳- شاخت، ج. (J.Schacht) التقليد، دایرة المعارف اسلامية (بی تا) یصدرها باللغة العربية احمد الشنتناوی و...، المجلد الخامس، [بی جا]: دار الفكر. ج ۵، صص ۴۱۷-۴۱۱.
- ۴- عباسی، بابک، تحقیق، دانش نامه جهان اسلام، (۱۳۸۰)، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی. ج ۶، صص ۶۷۴-۶۷۳.