

تعامل صوفیه نخستین با عقل؛ از آغاز تا اواخر قرن پنجم

سید مهدی زرقانی*

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

هدی حسین پور بوانلو**

چکیده

موضوع اصلی این مقاله، بررسی طرز برخورد عرفای نخستین با مفهوم بنیادین عقل است. بدین منظور چهل اثر عرفانی را که یا توسط صوفیه پنج قرن نخست اسلامی نوشته شده بودند و یا مشتمل بر گفتارهای آنها بودند، بررسی کردیم. مجموعه یافته‌ها را در ده موضوع اصلی جای دادیم: عقل و معرفت‌الله، عقل و ایمان، عقل و قرآن، عقل و شرع، عقل و اخلاق، عقل و دنیا و آخرت، عقل و مقامات عرفانی، عقل و حالات عرفانی، عقل و عشق و عقل و روح. سپس به بررسی آرای عرفا در ذیل هر موضوع پرداختیم. این مقاله نشان می‌دهد که عرفای نخستین، مقولات مختلف معرفتی، دنیوی، اخروی و عرفانی را در ارتباط با عقل مطرح کرده‌اند و سعی کرده‌اند نسبت عقل را با هر کدام از این‌ها تبیین کنند. درست است که در بسیاری موارد، کارکرد عقل را محدود کرده‌اند اما همین که همه چیز را در نسبت با عقل سنجیده‌اند، نشان از اهمیت عقل در نظر آنان دارد. در واقع، آنها حتی برای تبیین محدودیت‌های عقل در حوزه‌های معرفتی، از خود عقل مدد جستند. هر چند بررسی ما فقط معطوف به موضوعاتی است که به نحوی با عقل در ارتباط هستند اما حتی از خلال همین مقاله می‌توان تنوع و گستردگی حوزه‌های شناختی را که آنها وارد شده‌اند، دریافت.

* irzarghani@yahoo.com

** کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۲/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۹/۱۱

مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، سال ۱۷، شماره ۶۵ پاییز ۱۳۸۸

کلیدواژه‌ها: عقل، آثار صوفیه، حالات و مقامات عرفانی، روح، عشق، ایمان، شرع، قرآن، معرفت، اخلاق.

۱. درآمد

در پنج قرن نخست اسلامی مبانی نظری و عملی عرفان و تصوف اسلامی پایه‌ریزی شد. انحرافات و افراط و تفریط‌هایی که در تصوف قرون بعدی پدید آمد، در این سال‌ها یا اصلاً نیست و یا در پایین‌ترین سطح خود قرار دارد. تنوع موضوعی در نوشتارهای این دوره نیز بسیار چشم‌گیر و گاه باورنکردنی است. بر این اساس، هرگونه تحقیقی در خصوص تصوف دوره‌های آغازین، به ما کمک می‌کند تا خاستگاه و کیفیت تکوین اصول و مبانی عملی و نظری این نهاد را دریابیم. موضوع این مقاله دقیقاً در همین نقطه شکل می‌گیرد. صوفیه نخستین چگونه برخوردی با عقل داشته‌اند و چه مضامین و درون‌مایه‌هایی را در ارتباط با آن مطرح کرده‌اند؟ جامعه آماری ما حدود چهل اثر عرفانی را در برمی‌گیرد که یا تألیف صوفیه همین دوره است و یا مشتمل بر اقوال صوفیانی است که در این دوره می‌زیسته‌اند.

۲. بحث

۲.۱. عقل و معرفت‌الله

در این موضوع، چند مضمون اصلی در آثار مذکور یافت می‌شود. نخست، که بیشتر از سایر مضامین هم مطرح شده است، عجز عقل در شناخت "ذات" خداست. به احتمال قوی، نخستین عارفی که در این مضمون مطلبی نوشته حارث محاسبی (ف ۲۴۳هـ) است (به نقل از سلمی، بی تا: ۵۳). پس از او این مضمون تبدیل به یک بن‌مایه عرفانی شد و مثلاً در سخنان ابوعلی کاتب (به نقل از انصاری، ۱۳۷۲: ۱۶۹/۱)، ابوطالب مکی (ف ۳۸۳هـ) در *قوت‌القلوب* (۱۴۱۷: ۱۴۱/۲ و ۱۴۷)، ابوسعید ابوالخیر

(محمد بن منور، ۱۳۶۶: ۳۰۲)، ابوبکر کلابادی (۱۳۷۱: ۶۳) و خواجه عبدالله انصاری (۱۳۶۲: ۲۰۹؛ ۱۳۷۲: ۴۸۴/۲) تکرار شده است.

رویکرد تمام این بزرگان در طرح موضوع، کلامی است. در سده‌های نخستین اسلامی، کلام و عرفان دوشادوش یکدیگر حرکت می‌کردند. چنان‌که مثلاً سایه سنگین کلام بر کتاب‌های عرفانی نظیر *اللمع کاملاً محسوس* است. بر این اساس، طبیعی می‌نماید که عرفا نیز از منظری متکلمانانه به مسئله بنگرند.

مضمون دیگر، بیان عجز عقل در شناخت "صفات" خداست که باز موضوعی اولاً و بالذات کلامی است. ظاهراً در این مورد نیز فضل تقدّم از آن حارث محاسبی است که در کتاب *فهم القرآن و معانیه* به این مطلب می‌پردازد (محاسبی، ۱۹۷۱: ۲۶۳). همین مضمون در کلام ابوبکر واسطی (به نقل از سلمی، ۱۴۲۱: ۳۹۹/۱)، ابوطالب مکی (۱۴۱۷: ۱۴۱/۲)، خواجه عبدالله انصاری (۱۳۷۲: ۳۰۸/۱) و مستملی بخاری (۱۳۶۳: ۲۸۲، ۳۱۱) نیز آمده است. در میان این گروه، باید نقش مستملی را برجسته‌تر نشان داد. زیرا او تبیین عقلانی برخی صفات خدا را با زبان رمز و استعاره ممکن می‌داند (همان: ۲۴۱). این نخستین مورد در نوشتارهای صوفیه است که در آن زمینه پیوند بیان ادبی با الهیات فراهم می‌گردد؛ زمینه‌ای که بعدها شکوه‌مندترین ادبیات جهان را پدید آورد.

در موارد دیگری، بدون این که به ذات یا صفات اشاره‌ای کنند، به‌طور کلی از عجز عقل در شناخت خدای سخن گفته‌اند. ذوالنون مصری (به نقل از عطار، ۱۳۷۰: ۱۲۸)، حارث محاسبی (۱۹۶۹: ۱۷۳، ۱۷۷)، سهل بن عبدالله تستری (۱۴۲۵: ۱۸۰)، ابوالحسین نوری (به نقل از سراج، ۱۳۸۲: ۹۳)، حسین بن منصور حلاج (۱۳۷۹: ۱۱۷، ۲۲۲)، ابن عطا (به نقل از کلابادی، ۱۳۷۱: ۶۳)، ابوبکر واسطی (به نقل از سلمی، ۱۴۲۱: ۴۲۹)، ابوبکر شبلی (به نقل از عطار، ۱۳۷۰: ۵۴۸)، ابوبکر کلابادی (۱۳۷۱: ۶۵، ۳۴)، ابوطالب مکی (۱۴۱۷: ۱۳۸/۲، ۱۴۳)، ابوسعید ابوالخیر (محمد بن منور، ۱۳۶۶: ۲۱۹، ۳۰۷)، ابوالقاسم قشیری (۱۳۶۱: ۲۲)، هجویری (۱۳۸۳: ۳۹۳، ۳۹۵، ۳۹۹، ۳۹۲)، خواجه عبدالله

انصاری (۱۳۷۲: ۹۴/۱)، ابوحامد غزالی (۱۳۷۴: ۶۲/۱، ۴۸۴) و احمد غزالی (۱۳۵۸: ۱۴۸، ۱۴۹، ۴۸۶) از این گروه هستند. از این جا معلوم می‌شود که حتی در نخستین آثار صوفیه، پای عقل در حوزه معرفت‌الله چوبین شمرده شده است.

مضمون دیگر، بیان میزان توانایی عقل در شناخت خداست. احمد حواری (ف ۲۳۰هـ)، نخستین عارفی است که شرط لازم برای شناخت خدا را عاقل بودن می‌داند: «هر که عاقل تر بود، به خدای عارف‌تر بود» (به نقل از عطار، ۱۳۷۰: ۳۰۰). حارث محاسبی نیز با ذکر این نکته که «فما عرف الله إلا بالعقل» (۱۹۶۴: ۸۶)، به نقش عقل در این خصوص مهر تأیید می‌نهد. ابوبکر وراق (به نقل از کلابادی، ۱۳۷۱: ۷۳)، ابوسعید ابوالخیر (محمد بن منور، ۱۳۶۶: ۴۸)، و ابوالحسین نوری (ف ۲۹۷هـ) (به نقل از سلمی، بی تا: ۱۵۷)، هر کدام به نحوی این مضمون را نقل کرده‌اند. چنان که ممشاد دینوری، هجویری و پیر هرات (انصاری، ۱۳۵۵: ۲۶) نیز به امکان شناخت خدا از طریق تدبّر در آفریدگان او اذعان دارند (به نقل از عطار، ۱۳۷۰: ۵۳۳). ابو محمد رویم (ف ۳۰۳هـ) (به نقل از کلابادی، ۱۳۷۱: ۱۶۱)، ابوبکر کلابادی (همان: ۶۵)، ابوطالب مکی (۱۴۱۷: ۱۸۷/۱) و مستملی بخاری (۱۳۶۳: ۳۰۹) بر این عقیده‌اند که کار عقل، ادراک و تبیین برخی صفات خدای است. ابوحامد غزالی (۱۳۷۴: ۵۸۶/۲) به عنوان نظریه پرداز بزرگ اشعری نیز وظیفه عقل را شناخت صفات حق دانسته و معتقد است برای اثبات صفات حق باید به دلایل عقلانی تمسک جست (غزالی، ۱۳۷۲: ۲۴۵/۱) و این که وجود حق تعالی را در دارالقرار می‌توان به عقل شناخت و ذات او را با چشم سر رؤیت کرد (غزالی، ۱۳۷۲: ۲۰۶/۱).

جمع بین این دو نظر بدین ترتیب میسر می‌شود که در رویکرد نخستین که امکان شناخت به وسیله عقل را منتفی می‌داند، منظور شناخت "کامل" و در رویکرد دوم، که عقل را در شناختن باری تعالی قادر معرفی می‌کند، مراد شناخت نسبی است. در گفتارها و نوشتارهای عارفان بعدی نیز مسئله از همین دو وجه برخوردار است.

۲.۲. عقل و ایمان

نسبت عقل و ایمان، سابقه بسیار تنش‌زایی در حوزه اسلامی دارد. این که آیا این دو مفهوم با یکدیگر رابطه هم‌سویی دارند یا مکمل یا متباین یا متضاد و متناقض، قرن‌ها محل مناقشه متکلمان مسلمان بوده است. صوفیه نیز هم به جهت اشتراک مساعی که در دوره‌های آغازین با متکلمان داشتند و هم به عنوان موضوعی که در خود تصوف محل بحث است، بدان پرداخته‌اند. به‌طور کلی، در مقالات و دلالات آنان دو گونه نظر در تبیین نسبت عقل و ایمان وجود دارد: هم‌سویی و تقابل.

ظاهراً حارث محاسبی از نخستین صوفیانی است که با ساختن ترکیب "مؤمن عاقل"، سعی دارد میان طرفین این معادله رابطه مکمل ایجاد نماید (محاسبی، بی‌تا: ۴۹۱). همین رویکرد در کلام بایزید بسطامی هم مشاهده می‌شود، آن‌جا که می‌گوید: «عقل، مؤمن را کافی است که بداند خداوند از کردار او بی‌نیاز است» (به نقل از نوربخش، ۱۳۸۰: ۳۶۳). ابوالعباس بن عطا از عارفان اواخر قرن سوم نیز بر همین عقیده است (به نقل از سلمی، ۱۴۲۱: ۲/۲۷۸). سهل تستری با بیانی صریح‌تر، کثرت عقل را از نتایج ایمان برمی‌شمارد (سلمی، ۱۴۲۱: ۲/۳۶). بنابراین، نسبت مکمل مورد قبول سابقین این طایفه بوده است. از آن‌جا که هجویری و ابوحامد غزالی نیز معتقد به هم‌سویی دو طرف معادله هستند، می‌توان حدس زد که چنین باوری در میان صوفیان متأخر نیز رواج داشته است. هجویری (۱۳۸۳: ۳۱۱) صراحتاً شرط رسیدن به درجه ایمان را متابعت از عقل می‌داند و محمد غزالی (۱۳۷۲: ۳/۱۱۷، ۶۵۶) عقل و ایمان را به منزله دو نیروی درونی انسان معرفی می‌کند که بازدارنده از ارتکاب رذایل اخلاقی هستند. می‌توان گفت آن‌جا که صوفیه از نسبت هم‌سویی یا مکمل میان عقل و ایمان سخن می‌گویند، مرادشان عقل شرعی است؛ عقلی که گزاره‌های دینی را به عنوان پیش‌فرض‌های مسلم، اساس استدلال‌ات خود قرار می‌دهد. با این حال، هستند کسانی مثل خواجه عبدالله انصاری که از تقابل عقل و ایمان سخن می‌گویند و مرادشان هم نه عقل فلسفی بلکه

عقل به معنای متعارف آن - قوه درک کلیات - است. در نظر او، ایمان سمعی و نتیجه اخبار است و نه عقلی (انصاری، ۱۳۶۲: ۴۸۴).

ابوطالب مکی در قوت/القلوب از دو زاویه به موضوع می‌نگرد. در یک‌جا، عقل و ایمان را مکمل یکدیگر معرفی می‌کند و عقل را مقدمه لازم برای تکمیل ایمان می‌داند (۱۴۱۷: ۱۵/۲) و در جای دیگری از ناتوانی علوم عقلی در مشاهده یقین و ایمان سخن به میان می‌آورد و ایمان برخاسته از معقولات را نکوهش می‌کند (همان، ۲۹۸/۱: ۴۰۰). به نظر می‌رسد هم این‌جا و هم آن‌گاه که صوفیه، سخن از تقابل عقل و ایمان به میان می‌آورند، مرادشان عقل فلسفی است؛ عقلی که حاضر نیست در برابر گزاره‌های دینی سر تسلیم فرود آورد و کاملاً متکی بر یافته‌های خود است.

همین مکی در یک تقسیم‌بندی دیگر، رویکردی کارکردگرا به این دو پدیده دارد که در آثار صوفیان مسبوق به سابقه نیست. به زعم وی، عقل ابزار نگرستن به عالم ماده (ملک) و ایمان وسیله نگرستن به عالم غیب (ملکوت) است (همان: ۴۳۲/۱). همین رویکرد کارکردگرا را در مورد نسبت عقل با دنیا و آخرت نیز مد نظر دارد: «فالعقل مرآة الدنیا بنوره یشهد ما فیها و الایمان مرآة الآخرة و به ینظر الیها قیؤمن بما فیها» (همان: ۱۴۸/۲).

۲.۳. عقل و قرآن

نخستین اظهارنظرها درباره رابطه عقل و قرآن ناظر بر این است که عقل، ابزار تفکر و تدبّر در کلام‌الله است. حسن بصری در این مورد بر دیگران سبقت جسته و ذوالنون مصری بر قابلیت عقل در درک وحی تأکید می‌کند (به نقل از نوربخش، ۱۳۸۳: ۲۸۲). حلاج (۱۳۷۹: ۹۲) هم «فهم مبین» را حاصل استنباط عقل از قرآن و حدیث می‌داند. همین عقیده را دارند عرفایی مثل ابوبکر واسطی (سلمی، ۱۴۲۱: ۲۱۲/۲)، ابونصر سراج (۱۳۸۲: ۱۲۳)، ابوطالب مکی (۱۴۱۷: ۱۹۵/۱)، مستملی بخاری (۱۳۶۳: ۲۴۱) و محمد غزالی (۱۳۷۲: ۱۳۲/۱، ۶۲۲، ۶۲۹). سلیمان دارایی (ف ۲۰۵هـ) ضمن پذیرش این نکته، از

عجز عقل در تفسیر و فهم پاره‌ای آیات سخن به میان می‌آورد (سراج، ۱۳۸۲: ۱۳۶). اگر همان تقسیم‌بندی پیشین را اساس قرار دهیم، مراد اینان از عقلی که می‌تواند در فهم قرآن مفید باشد، عقل شرعی است نه فلسفی.

شخصیتی که این بحث را به شکلی مدوّن و مفصل مطرح کرد، حارث محاسبی بود. او در کتاب‌هایی مثل *ماهیه‌العقل*، *مسئله فی‌العقل* و *فهم‌القرآن* و معانی به این نتیجه خلّاق و بدیع می‌رسد که عقل، همان قرآن است (محاسبی، ۱۹۷۱: ۲۳۲). محوریت عقل در ارتباط با قرآن تقریباً در همه آثار او مشاهده می‌شود. چه آن‌جا که عقل را برای فهم قرآن لازم می‌داند و چه جایی که ملاک جواز و عدم جواز نسخ را در آیات ناسخ و منسوخ عقل به شمار می‌آورد (همان: ۳۹۴، ۴۷۵).

رویکرد سهل‌تستری هم در این مورد بدیع است. او آیات کلام‌الله را به پنج نوع محکم، متشابه، حرام، حلال و امثال تقسیم می‌کند و سپس می‌گوید مؤمن باید به محکم عمل کند، به متشابه ایمان آورد، حلال و حرام را رعایت کند و سرانجام در امثال تعقل نماید (تستری، ۱۴۲۵: ۸۰). بدین ترتیب عقل در نظر او بیشتر با بخش پنجم قرآن مرتبط است.

مضمون دیگر، کمال بخشیدن قرآن به عقل است. خواجه عبدالله انصاری در *قلندرنامه* (۱۳۷۲: ۶۳۸/۲) و ابوحامد غزالی (۱۳۷۲: ۲۳۵/۱، ۱۱۷) از کسانی هستند که این مضمون را مطرح کرده‌اند.

تفاوت عقول در فهم قرآن، مضمون دیگری است که در آثار این طایفه مطرح شده است. مثلاً ابوطالب مکی، ابتدا قرآن را دارای ظاهری و باطنی معرفی می‌کند و سپس فهم باطن قرآن را تنها برای اهل باطن میسر می‌داند (۱۴۱۷: ۱۰۶/۱). او هم‌چنین استفاده از علوم عقلی را برای فهم ظاهر قرآن جایز می‌شمارد (همان: ۲۹۳).

دو عارف دیگر، در این باب دو نظر متفاوت بیان داشته‌اند. نخست، خواجه عبدالله انصاری که معتقد است عقل، مجرد و بدون استمداد از قرآن و حدیث نمی‌تواند به

حقیقت و معرفت دست پیدا کند و دیگری، ابوالعباس بن عطا که ضمن اشاره به عجز عقول انسان‌ها از فهم قرآن و اشراف بر آن، فهم و تبیین قرآن را فقط در حد توانایی پیامبر می‌داند و از آیهٔ چهل و چهارم سورهٔ نحل در تأیید سخن خود بهره می‌گیرد (به نقل از سلمی، ۱۴۲۱: ۳۶۶/۱).

۲. ۴. عقل و شرع

در این مورد دو دیدگاه و چند نظر وجود دارد. دیدگاه نخست ناظر است بر تلازم و همراهی عقل و شرع. بایزید بسطامی (ف ۲۳۴هـ) از عارفانی است که مبنای تلازم عقل و شرع را بر تواضع عقل در برابر گزاره‌های دینی قرار می‌دهد (به نقل از نوربخش، ۱۳۸۰: ۴۰۱). پس از او سهل تستری (ف ۲۸۳هـ) همدم شدن عقل و شرع را، نخستین گام در ایجاد انس بنده با حق تعالی به شمار می‌آورد (به نقل از سراج، ۱۳۸۲: ۱۱۵). جنید بغدادی (به نقل از سلمی، ۱۴۲۱: ۹۹/۲)، ابوبکر کلابادی (۱۳۷۱: ۵۸)، مستملی بخاری (۱۳۶۳: ۳۸۷، ۳۷۳)، هجویری (۱۳۸۳: ۱۰۹) و پیر هرات (۱۳۷۲: ۷۲/۱)، مردان دیگر این طایفه هستند که هر کدام به نحوی تلازم عقل و شرع را با محوریت شرع مطرح کرده‌اند.

در نظر اینان اصل بر این است که آنچه نزد شرع مستحسن است، عقل نیز به نیکی از آن یاد می‌کند و قبح شرعی در نظر عقل نیز قبح به شمار می‌رود. مؤلف عطف‌الالاف لمألوف علی لام المعطوف (دیلمی، ۱۹۶۲: ۹)، نویسندهٔ کشف‌المحجوب (هجویری، ۱۳۸۳: ۶-۶۰۵) و ابوحامد غزالی (۱۳۷۲: ۱/۳، ۴۱۶/۳۱۹؛ ۱۳۶۱: ۱۲۳) نیز در این باب مکرر سخن گفته‌اند.

از مواضعی که بحث تلازم عقل و شرع پدید می‌آید، یکی حوزهٔ اخلاق است. در این خصوص مشخصاً غزالی و هجویری اظهار نظر کرده‌اند. نظریهٔ اخلاقی غزالی بر تلازم عقل و شرع با محوریت شرع نهاده شده است. به زعم وی، هر سخن و سببی که دربارهٔ اخلاق آورده می‌شود باید مؤکد به شواهد شرعی و عقلی باشد (غزالی، ۱۳۷۲:

۲۰/۱). درست است که او پایه حسن و قبح افعال را شرع و عقل می‌داند اما باید توجه داشت مرادش از عقل در همه موارد مذکور، عقل تابع شریعت است و گرنه در نظر ابو حامد، حسن و قبح افعال شرعی است نه عقلی. به زعم وی، تلازم شرع و عقل منجر به برقراری اعتدال در چهار قوه اخلاقی خشم، علم، عدل و شهوت می‌گردد (غزالی، ۱۳۷۲: ۱۲۳/۳). هجویری در بیانی موجز و بدون این که مثل غزالی وارد به مقالات طولانی کلامی شود، به این نتیجه بدیهی می‌رسد که رذایل اخلاقی از نظر شرع و عقل ناستوده هستند (هجویری، ۱۳۸۳: ۲۹۶).

تبیین احکام و تکالیف شرعی نیز از مواردی است که صوفیه در آن، بحث تلازم عقل و شرع را پیش کشیده‌اند. این جا مواضع شان به بیانات عالمان شریعت بسیار نزدیک می‌شود. در نظر اینان لازمه و جوب تکالیف شرعی، عاقل بودن است. مثلاً ابراهیم خواص^۱ (ف ۲۹۱ هـ) پیش از دیگران، عقل را مکان تکلیف شرعی می‌داند (به نقل از مکی، ۱۴۱۷: ۳۴۸/۲). پس از او ابوبکر وراق (به نقل از کلابادی، ۱۳۷۱: ۷۳)، مستملی بخاری (۱۳۶۳: ۳۵۷)، هجویری (۱۳۸۳: ۴۷۹)، ابو حامد غزالی (۱۳۷۲: ۴۷/۱)، شرط مأمور شدن به انجام فرامین الهی و جوب تکالیف شرعی را بالغ و عاقل بودن فرد می‌شمارند. می‌توان گفت آن جا که پای واجبات شرعی به میان آمده، آن‌ها کاملاً به مواضع فقیهانه نزدیک شده‌اند.

گاهی هم در بیان رابطه عقل و شرع بُعد شناختی و ادراکی را مد نظر داشته‌اند. مثلاً سری سقطی (ف ۲۵۱ هـ)، عقل را ابزار اقامه حجت در مأمورات و منهیات شرعی می‌شمارد (سلمی، بی تا: ۴۴) و تستری (۱۴۲۵: ۲۵۷) در تفسیر آیه ۳۷ از سوره ق، واژه "قلب" را همان عقل تفسیر می‌کند که به وسیله آن علوم شرعی آموخته و درک می‌شود و مؤلف موقف/المواقف با تعبیر زیبای «الحُکْم، شربُ العقل»، احکام نازل شده از طرف خدا را به منزله آبشخور عقل به شمار می‌آورد (یسوعی، ۱۹۸۶: ۲۵۴). سوی این‌ها سراج (۱۳۸۲: ۸۲)، ابوبکر کلابادی (۱۳۷۱: ۱۲۹، ۶۸) و ابو عبدالرحمان سلمی

(به نقل از پورجوادی، ۱۳۶۹: ۱۴/۲) نیز عقل را در کنار قرآن و حدیث، یکی از ابزارهای اثبات و تفسیر علوم دینی به شمار می آورند. ابوطالب مکی نیز ضمن بیان نیازمندی عقل به دین (۱۴۱۷: ۳۳۴/۲)، عقلی را ستایش می کند که از حق تعالی بارور شده و می تواند سخنان الهی را بر زبان جاری کند (همان: ۷۰). پیر هرات در این میان، به متابعت عقل از شرع تأکید بیشتری دارد و معتقد است با عقل ناپیراسته و متابعت سنت نایافته (= عقل غیر شرعی) نباید در چگونگی شرع سخن گفت (۱۳۷۲: ۷۵، ۷۷/۱).

مفصل تر و عمیق تر از دیگران در این خصوص، محمد غزالی بحث کرده است. او در خلال گفتارهای طولانی که غالباً حیثیت کلامی هم دارند، عقل (= عقل شرعی) را به عنوان ابزار فهم و تبیین شرع و شناخت مأمورات و منهیات شرعی ذکر می کند (غزالی، ۱۳۷۲: ۲۵۵/۱) و از عقل به عنوان محافظ و نگهدار دین نام می برد (همان: ۱۷۸/۲). در عین حال، آن گاه که عقل غریزی را در تفهیم مصالح دین و دنیا ناکافی می داند (همان: ۵۲۰)، نظرش بر مشخص کردن وجوه عقل مورد تأیید وی است.

در آثار صوفیه مواردی محدود هم هست که رابطه عقل و شرع از نوع تقابل است. محمد بن خفیف (ف ۳۷۱ هـ) نخستین صوفی ای است که به طور صریح از این تقابل سخن گفته است: «حسن و قبح همه چیز بر شرع باشد نه بر عقل و شرع حاکم بود نه عقل» (به نقل از دیلمی، ۱۳۶۳: ۳۲). پس از او تنها کسی که به این تقابل پرداخته است، محمد غزالی است. در آثار وی، یک بار این تقابل در موضوع نبوت مطرح می شود. او نهایتاً عقل را از ادراک نبوت انبیا عاجز می شمارد (غزالی، ۱۳۷۲: ۲۵۵/۱) و معتقد است عقل به علوم مستفاد از انبیا راه ندارد (همان: ۵۱). دومین جایی که این تقابل را آشکار می کند، هنگام گفتگو در موضوع واجبات شرعی است. او فرایض دینی را واجب شرعی می داند نه عقلی (همان: ۲۵۳/۱). نیز در نظر او عقل قادر نیست فلسفه و علت احکام شرعی را دریابد (همان: ۵۷۸).

بدین ترتیب می‌توان به یک نتیجه کلی دست یافت. در نظر صوفیه نخستین، عقل تا زمانی که مؤید احکام و مبانی شرعی باشد و بتواند در جهت آن‌ها حرکت کند، نسبت به شرع حالت و وضعیت هم‌سوئی و مکمل دارد اما آن‌گاه که بخواهد مستقل از دین و بر اساس یافته‌های خود عمل کند، در تقابل با شرع قرار گرفته و طبعاً مذموم خواهد بود.

۲. ۵. عقل و اخلاق

در نظریه عرفان، عقل و رذایل اخلاقی نسبت متضاد دارند. بدین اعتبار است که سلیمان دارابی (ف ۲۰۵هـ)، شهوت طعام را مایه نقصان عقل می‌شمارد (به نقل از مکی، ۱۴۱۷: ۲/۲۸۴) و صوفیه بعدی از ذوالنون مصری گرفته (به نقل از نوربخش، ۱۳۸۳ الف: ۲۸۱)، تا حارث محاسبی (بی تا: ۱۹۰) و تا سهل تستری (به نقل از عطار، ۱۳۷۰: ۲۶۹) و بعدتر تا ابوطالب مکی (۱۴۱۷: ۱/۱۴۶) و مستملی بخاری (۱۳۶۳: ۴۴۸) و ابوالقاسم قشیری (۱۳۶۱: ۲۲۹) و پیر هرات (۱۳۷۲: ۱/۵۹) و ابوحامد غزالی عقل را هم به عنوان دشمن شهوت و هم به عنوان ابزاری برای تعدیل شهوت قلمداد کرده‌اند. غزالی از یکسو خصم عقل را شهوت می‌داند و نور عقل را نابودکننده آتش شهوت (غزالی، ۱۳۷۲: ۱/۵۱۸) و از سوی دیگر، علت آفرینش عقل را تعادل بخشیدن به قوای شهوانی بیان می‌کند (۱۳۷۴: ۱/۲۳). او ضمن این که عقل را بر دو نوع طبعی و کسبی تقسیم می‌کند، اذعان می‌دارد آن عقلی که قدرت غلبه بر شهوت را دارد، عقل مکسبی است نه طبعی (۱۳۷۲: ۱/۱۹۵).

در مقالات و دلالات عارفان گاهی هم نسبت هوای نفس با عقل بررسی شده است. به احتمال قوی، احمد بن عاصم انطاکی نخستین عارفی است که به این رابطه پرداخته است: «انفع العقل ما عرفك نعم الله عليك و اعانك علی شکرها و قام بخلاف الهوی» (به نقل از سلمی، بی تا: ۱۲۸). پس از این است که صوفیانی مثل حاتم اصم (به نقل از غزالی، ۱۳۷۲: ۱/۱۵۵)، ذوالنون مصری (به نقل از نوربخش، ۱۳۸۳ الف: ۲۱۹)، حارث

محاسبی (بی تا: ۹۵، ۲۵۱؛ ۱۹۶۹: ۱۳۲)، سهل تستری (به نقل از سلمی، ۱۴۲۱: ۲۹۲/۱)، مظفر قرمیسینی (به نقل از سلمی، ۱۴۲۱: ۱۴۶/۲) و نفری (به نقل از یسوعی، ۱۹۶۸: ۲۱۴) به این رابطه متضاد عقل و هوای نفس می پردازند.

در میان صوفیه بعدی نیز این بحث هم چنان به صورت گسترده ای مطرح است. مثلاً ابوطالب مکی (۱۴۱۷: ۲۲۳/۱، ۲۲۲)، سلمی (به نقل از پورجوادی، ۱۳۶۹: ۲۹۲/۲)، هجویری (۱۳۸۳: ۳۰۰)، خواجه عبدالله (۱۳۷۲: ۵۶۹/۲) و ابوحامد غزالی (۱۳۷۲: ۱۱۶/۳) عقل را نقطه مقابل هوای نفس قرار داده و عمل کردن بر مقتضای هوای نفس را سبب رنجش و کدر شدن عقل دانسته اند.

چنین به نظر می رسد که هدف غایی آن ها این بوده تا از طریق تقابل های دوتایی میان عقل با یکایک رذایل اخلاقی مخاطبان خود را از ارتکاب آن ها بر حذر دارند. مثلاً غزالی (۱۳۷۴: ۲۶/۱) از دشمنی عقل با خشم سخن به میان می آورد و وظیفه عقل را مهار آتش خشم معرفی می کند. آن گاه در حکمی جزمی به این نتیجه روشن می رسد که «هر که کم خشم تر، عاقل تر» (۱۳۷۲: ۳۴۴/۳)، یا حارث محاسبی (بی تا: ۳۹۲، ۴۰۴)، ابوعثمان حیری (به نقل از پورجوادی، ۱۳۶۹: ۸۴/۲)، سلمی (همان: ۴۲۷/۲)، ابوبکر کتانی (همان) و محمد غزالی (۱۳۷۴: ۳۷۷/۲؛ ۱۳۷۲: ۱۳۵/۳، ۷۵۶) در تقابل دوگانه دیگری عقل و کبر را رویاروی یکدیگر قرار می دهند و به خصوص غزالی در ربع «مهلکات» احیاء علوم الدین بحث مشبعی را به نکوهش عجب و کبر و راه های علاج آن و نسبت آن با عقل اختصاص می دهد.

همین تقابل های دوتایی میان عقل با حسد (محاسبی، بی تا: ۴۹۸؛ غزالی، ۱۳۷۲: ۴۰۴/۳؛ غزالی، ۱۳۷۴: ۱۳۲/۲)، و عقل با ریا (محاسبی، بی تا: ۱۸۵، ۱۹۰، ۱۵۶؛ غزالی، ۱۳۷۲: ۶۵۱، ۶۹۱، ۶۹۵/۳) در نوشتارهای صوفیه برقرار شده است که هدف غایی همه آن ها بُعد تعلیمی ماجراست تا معرفتی. اهمیت بعضی از این رذایل در نظر آنان چندان زیاد بوده که گاه کسانی مثل حارث محاسبی یک فصل کتاب الرعاية لحقوق

الله را یکسره به بحث ریا اختصاص داده‌اند. این طور به نظر می‌رسد که غزالی در تنظیم مطالب مربوط به ریا تحت تأثیر این کتاب بوده است.

غرض این که در مقالات و دلالات صوفیه به انحاء مختلف تباین عقل و رذایل اخلاقی مطرح شده است. غیر از موارد فوق، حارث محاسبی (۱۹۶۹: ۸۱) حسنات را عامل تقویت و سیئات را سبب خواری عقل می‌شمارد و نزدیک به همین بیان در اقوال سهل تستری (به نقل از سلمی، ۱۴۲۱: ۱۷۱/۱)، ابوبکر واسطی (همان: ۳۲۷)، شبلی (به نقل از پورجوادی، ۱۳۶۹: ۱۷۰/۲) و جعفر خلدی (سلمی، بی‌تا: ۴۵۹) نیز مشاهده می‌گردد.

نه به گستردگی رذایل، اما صوفیه نخستین از بررسی نسبت عقل با فضایل اخلاقی هم غافل نمانده‌اند. مثلاً ذوالنون مصری به احتمال زیاد نخستین عارفی است که کمال عقل را در تقوا معرفی می‌کند (به نقل از پورجوادی، ۱۳۶۹: ۷۳/۲؛ عطار، ۱۳۷۰: ۱۳۴) و بعد از او همین مضمون را حارث محاسبی (بی‌تا: ۴۳) و محمد غزالی (۱۳۷۲: ۱۹۳/۱) تکرار کرده‌اند. سهل تستری در تفسیر القرآن العظیم (۱۴۲۵: ۱۰۲) بر این عقیده است که تقوا باید به اندازه طاقت عقول باشد و پیر هرات عقل را به کاردارنده تقوا معرفی می‌کند (۱۳۷۲: ۵۴۶/۲).

ظاهراً سری سقطی نخستین کس از این طایفه است که به تاسی از حدیثی نبوی - حُسنُ الادب دلیلُ علی صِحَّةِ العقل - درباره رابطه عقل و ادب سخن گفته است (به نقل از پورجوادی، ۱۳۶۹: ۳۴۵/۱). سلمی نیز سخنی از او در همین موضوع نقل کرده است: «الادبُ ترجمانُ العقل» (بی‌تا: ۴۵). ابوعثمان حیری (به نقل از پورجوادی، ۱۳۶۹: ۳۴۵/۱) و ابوحامد غزالی (۱۳۷۴: ۲۹۰/۱) نیز به نوبه خود سعی کرده‌اند با ایجاد ارتباط میان عاقلی و مؤدب بودن، مخاطبان خود را به رعایت ادب تحریض کنند.

برخی دیگر از صوفیان به نقش عقل در شکوفایی فضایل اخلاقی در وجود آدمی پرداخته‌اند. مثلاً فضیل عیاض حلم را اساس عقل می‌شمارد (به نقل از عطار، ۱۳۷۰:

۸۴) و حارث محاسبی از صبر به عنوان جوهر عقل یاد می‌کند (به نقل از سلمی، بی‌تا: ۵۱) و ابوبکر وراق (همان: ۲۲۱)، یوسف بن حسین رازی (همان: ۱۷۹)، شافعی (به نقل از پورجوادی، ۱۳۶۹: ۱۹۹/۲)، ابوطالب مکی (۱۴۱۷: ۱۶۷/۱) و محمد غزالی (۱۳۷۲: ۱۵۸/۳) سکوت را بارورکننده عقل می‌شمارند.

چنین به نظر می‌رسد که مراد صوفیه از اخلاق، اخلاق اسلامی است؛ یعنی مبانی دیدگاه‌های اخلاقی خود را از دل گزاره‌های دینی استخراج کرده‌اند و سپس در این زمینه دینی، نسبت‌های دوگانه میان اخلاق و عقل را بررسی کرده‌اند. بنابراین باید گفت عقل و اخلاق در نظر آنان کاملاً هویت دینی-اسلامی دارند.

۲.۶. عقل، دنیا و آخرت

بخشی از اقوال صوفیه نخستین ناظر است بر نفی محبت دنیا و نه خود دنیا. برای القای این معنا به ذهن مخاطبان، گاه محبت دنیا را در برابر عقل قرار داده‌اند. شقیق بلخی (به نقل از عطار، ۱۳۷۰: ۲۰۶) و پس از او ذوالنون مصری (به نقل از نوربخش، ۱۳۸۳ الف: ۲۵۸)، از نخستین مردان این طایفه هستند که این مضمون را نقل کرده‌اند. در میان نسل‌های بعدی، ابوالقاسم قشیری (۱۳۶۱: ۲۲۹) و ابوحامد غزالی (۱۳۷۲: ۱۳۸/۳) شهوت دنیا را سبب محجوب ماندن عقل انسان از حق تعالی دانسته‌اند.

موارد زیادی هم هست که خود دنیا، نه دلبستگی و وابستگی به آن، موجودی زشت قلمداد شده که هر گونه توجه به آن امری خلاف عقل تلقی شده است. مثلاً حسن بصری معتقد است دنیا در نظر انسان عاقل، دار بلاست (بصری، ۱۹۹۲: ۱۵۱/۱) و یا کسانی مثل احمد حواری (به نقل از مکی، ۱۴۱۷: ۴۶۹/۱)، ذوالنون مصری (به نقل از نوربخش، ۱۳۸۳ الف: ۱۹۶، ۲۱۹)، یحیی بن معاذ رازی (به نقل از غزالی، ۱۳۷۲: ۴۴۰/۳)، محمد ترمذی (به نقل از سلمی، ۱۴۲۱: ۲۰۹/۲)، ابوعلی رودباری (همان: ۴۰۱/۱)، ابوعلی ثقفی (به نقل از سلمی، بی‌تا: ۳۷۳)، ابوطالب مکی (۱۴۱۷: ۱۳۶/۲)، خواجه عبدالله انصاری (۱۳۷۲: ۶۳۹/۲) و محمد غزالی، فرد عاقل را کسی

دانسته‌اند که از میوه دنیا نچیند و به آن اعتماد نکنند. غزالی بیش از دیگران به این موضوع پرداخته است و تا آن‌جا پیش می‌رود که فرد عاقل را کسی معرفی می‌کند که از بیم جان‌کندن، اصلاً لذت بردن از دنیا را فراموش کند (۱۳۷۴: ۶۲۳/۲).

در عین حال، به صورت محدودی، در آثار صوفیه نخستین مواردی هم یافت می‌شود که کارکرد عقل را در مدیریت دنیا پذیرفته‌اند و بین عقل و دنیا، نه نسبت تضاد، بلکه نسبت هم‌سوئی ایجاد کرده‌اند. مثلاً محاسبی در *المسائل فی اعمال القلوب و الجوارح و المكاسب و العقل*، یکی از کارکردهای عقل را تشخیص ضرر و منفعت امور دنیایی به شمار می‌آورد (۱۹۶۹: ۲۷۳) و یا مؤلف *قوت القلوب* عقول انسان‌ها را ابزار تدبیر امور دنیایی می‌شمارد (مکی، ۱۴۱۷: ۵۸/۲). حتی غزالی هم در مواردی از آن رویکرد عتاب‌آمیز نسبت به دنیا فاصله می‌گیرد و متناسب با آیه‌ای از کلام الله (ولا تنسَ نصیحتک من الدنیا)، عاقل را کسی می‌داند که از نعمات دنیوی بهره‌مند گردد (۱۳۷۴: ۷۸/۱).

قضاوت صوفیه در خصوص توجه به ذخیره مال و منال دنیوی بسیار تند و تیز است. چنان‌که در کلام کسانی مثل ذوالنون مصری (به نقل از نوربخش، ۱۳۸۳ الف: ۲۸۱)، ابوطالب مکی (۱۴۱۷: ۴۴۹/۱) و پیر هرات (۱۳۷۲: ۵۸۹/۲) این عمل، کنشی غیر عقلانی قلمداد شده است و غزالی در بیانی مفصل‌تر، فریفته‌شدن به ظواهر و تعلقات دنیوی را نشانه نقصان عقل می‌داند (۱۳۷۲: ۴۵۰/۳).

عارفان سعی داشته‌اند تا میان عقل و آخرت نیز ارتباطاتی برقرار کنند. آن‌ها در این خصوص دو هدف اخلاقی و معرفتی را دنبال می‌کرده‌اند. مثلاً آن‌جا که ابراهیم ادهم (ف ۱۶۶هـ) لزوم تفکر درباره روز محشر را گوشزد می‌کند (به نقل از نوربخش، ۱۳۷۹ ب: ۱۵۹) و ابوعثمان حیری (ف ۲۹۸هـ) تفکر در آخرت را سبب ایجاد رغبت بدان می‌داند (به نقل از عطار، ۱۳۷۰: ۴۱۵) و یا محاسبی عاقل را کسی معرفی می‌کند که از عذاب الهی بر تنش بهراسد (بی تا: ۱۳۲) و جنید بغدادی آخرت را در نزد عاقلان

بسیار مهم می‌شمارد (به نقل از غزالی، ۱۳۷۲: ۴۸۹/۲) و غزالی اذعان می‌دارد که عاقل کسی است که از ذخیره برای آخرت غافل نشود (۱۳۷۲: ۳۱۱/۱، ۴۷۸)، هدف همگی اخلاقی است، یعنی ترغیب مخاطبان به آخرت.

اما آن‌جا که ابوطالب مکی می‌گوید عقل از درک احکام اخروی نظیر عذاب و نعم روح عاجز است (۱۴۱۷: ۲۳۳/۲)، و یا خواجه عبدالله که از حیرانی عقل در برابر رحمت اخروی خالق سخن به میان می‌آورد (۱۳۷۲: ۱۷۵/۱) و غزالی که مسئله حشر و نشر قیامت را امری عقلانی می‌داند (۱۳۷۲: ۸۳/۱)، همگی جانب شناختی قضیه را مد نظر دارند.

۲.۷. عقل و حالات عرفانی

“حال” در «لغت به معنای تحول از حالتی به حالت دیگر آمده است و در اصطلاح سالکان، حال معنایی است که بدون تعمد و قصد و اکتساب و اجتلاب وارد بر قلب می‌شود» (سجادی، ۱۳۷۸: ۶۲). صوفیه متقدم تعداد حالات عرفانی را ده مورد دانسته‌اند. ابونصر سراج، مراقبه، قرب، محبت، خوف، رجا، شوق، انس، اطمینان، مشاهده و یقین را حالات عرفانی می‌داند (سراج، ۱۳۸۲). اما صوفیان متأخر در تعداد و ترتیب حالات تغییراتی اعمال کرده‌اند. در نظر عزالدین محمود کاشانی، مؤلف مصباح‌الهدایه، تعداد حالات عرفانی از این قرار است: محبت، شوق، غیرت، قرب، حیا، انس و هیبت، قبض و بسط، فنا و بقا (کاشانی، ۱۳۸۲).

مهم‌ترین موضوعی که در اقوال صوفیه در خصوص عقل و حالات عرفانی آمده است، تأکید بر این نکته است که عقل، قدرت فهم و تحلیل حالات عرفانی را ندارد. چون کارکرد اولیه این حالات، زایل کردن عقل و منطقی‌سازی آن است. مثلاً همه اصرار دارند که بگویند عقل، توانایی هضم مراحل کمالی “محبت” را - به عنوان یک حال عرفانی - ندارد. بر این اساس است که حسن بصری می‌گوید محبت الهی سبب زایل شدن عقل است (به نقل از عطار، ۱۳۷۰: ۳۹).

از نکات جالب توجه در مورد حال "محبت"، تقسیم‌بندی‌های متعدد و متنوعی است که در مقالات و دلالات صوفیه آمده است. مثلاً ذوالنون مصری، محبان را بر چهار گروه تقسیم می‌کند و سپس بالاترین مرتبه را به کسی اختصاص می‌دهد که «چون یاد حبیب افتد، عقل از سرش برود» (به نقل از نوربخش، ۱۳۸۳ الف: ۳۴۴). بر خلاف ذوالنون که مبنای تقسیم‌بندی‌اش را صاحبان حال قرار داده، یحیی بن معاذ رازی به خود حال نظر دارد. او میان دو مفهوم "محبت" و "وَدَّ" (محبت بسیار شدید) تفاوت قایل شده و آن‌گاه به بیان نسبت هر کدام با عقل می‌پردازد. در نظر وی، محبت الهی سبب دهشت عقول می‌شود تا چه رسد به وَدَّ خدا (به نقل از عطار، ۱۳۷۰: ۳۲۱). تقسیم‌بندی سهل تستری منطقی‌تر به نظر می‌رسد. او ابتدا محبت را به دو نوع الهی و انسانی تقسیم می‌کند و سپس به این نتیجه می‌رسد که محبت الهی (محبت به الله)، وجه ایمانی دارد و در چهارچوب عقل در نمی‌آید اما محبت انسانی (محبت به انسان)، وجه عقلی دارد (به نقل از مکی، ۱۴۱۷: ۱۱۴/۲). جنید ایدۀ تستری در باب تمایز میان محبت به خدا و به خلق را اقتباس کرده است آن‌جا که می‌گوید محبت الهی قابلیت عقلانی شدن ندارد و محبت انسانی دارد (همان: ۴۱). در همین راستا قرار می‌گیرد نظر شبلی که ادعای محبت خدا را با وجود عقل بی‌اساس می‌شمارد (به نقل از سراج، ۱۳۸۲: ۳۸۸). دیلمی را هم باید در ذیل همین گروه از عرفا قرار داد آن‌جا که می‌گوید عقل در مراتب اعلای محبت زایل می‌شود و از شدت حزن دچار حیرت و سرگشتگی می‌گردد (دیلمی، ۱۹۶۲: ۲۳). ابوطالب مکی (۱۴۱۷: ۲۶۱/۲، ۱۲۰)، خواجه عبدالله انصاری (۱۳۵۵: ۱۵۳) و هجویری (۱۳۸۳: ۳۵۴) نیز بر همین منوال اظهارنظر کرده‌اند، جز این که مکی محبت را از مقامات عرفانی محسوب می‌دارد نه حالات.

درباره رابطه قرب (به عنوان یکی از حالات عرفانی) با عقل، ابوطالب مکی معتقد است عقل آنان که به درجه قرب رسیده‌اند، از آفت تحیر و سرگشتگی به دور است (۱۴۱۷: ۲۰۵/۱) و خواجه عبدالله سخن گفتن از حقیقت قرب را با وجود عقل ناممکن

می‌داند (۱۳۷۲: ۶۳/۲). مکی بر نتیجهٔ قرب نظر دارد که سالک را به مرتبهٔ یقین می‌رساند و قول پیر هرات معطوف است بر بُعد روان‌شناسانه حال قرب که فراتر از منطق عقلانی است.

احمد حنبل از نخستین مردان این طایفه است که از زایل شدن عقل در برابر حال "خوف" خبر می‌دهد (به نقل از غزالی، ۱۳۷۴: ۱۵/۲). مکی ابتدا خوف را بر دو گونه تقسیم می‌کند. سپس می‌نویسد عقل به آن مرحله‌ای از خوف که در آن بکاء العین وجود دارد راه دارد اما آن جا که بکاء العین هم از میان برمی‌خیزد، عقل را راه نیست (۱۴۱۷: ۱۵/۱). در موارد دیگر تأکید وی بر زایل شدن عقل هنگام ورود حال خوف به قلب سالک است (همان: ۴۱۸، ۴۲۱). جالب است که همین مکی رجا را باعث خرسندی عقول می‌داند (۱۴۱۷: ۱/۳۹۴)؛ این جا دیگر سخنی از زایل شدن عقول نیست.

رابطهٔ انس با عقل نیز مورد توجه پاره‌ای از عرفا قرار گرفته است. مثلاً خواجه عبدالله انصاری سه درجه برای انس قایل می‌شود و سپس اذعان می‌دارد که در درجهٔ دوم، یعنی انس به نور کشف، عقل بنده مغلوب می‌شود (۱۳۵۵: ۱۱۹).

خلاصه نظر تمام عارفانی که درباره عقل و فنا سخن گفته‌اند، این است که در حالت فنا، عقل سالک زایل می‌شود؛ از بایزید بسطامی گرفته (به نقل از عطار، ۱۳۷۰: ۱۴۱) تا ابوالقاسم قشیری (۱۳۶۱: ۱۰۲) و تا ابوبکر شبلی (به نقل از سراج، ۱۳۸۲: ۲۷۱) و ابوبکر کلابادی (۱۳۷۱: ۱۳۱) و هجویری (۱۳۸۳: ۴۸۹). ابوالعباس سیاری علاوه بر این می‌افزاید که عاقل از مشاهده الهی لذت نمی‌برد زیرا مشاهده الهی در حالت فنا دست می‌دهد و در این حال هیچ لذت هوشیارانه‌ای وجود ندارد (به نقل از انصاری، ۱۳۷۲: ۱۸۳/۱). همین اشاره به ادراک‌ناپذیری عقل در مورد حال بقا هم مورد تأکید قرار گرفته است. ابومحمد رویم (ف ۳۰۳ هـ) می‌گوید عقول از درک مرتبهٔ بقا عاجزند و به آن راه ندارند (به نقل از سراج، ۱۳۸۲: ۲۵۳).

در خصوص رابطه عقل با سایر حالات عرفانی اشارات پراکنده‌ای در مقالات و دلالات صوفیه نخستین آمده است. مثلاً در مورد حال "غیرت"، مگّی به حیرت و سرگردانی عقل اشاره می‌کند (۱۴۱۷: ۱۰۳/۲) و خواجه عبدالله در ذیل گفتگو درباره تلبیس، ابتدا سه درجه برای تلبیس ذکر می‌کند و سپس اذعان می‌دارد که درجه دوم، تلبیس اهل غیرت است که در آن حالت، نسبت به اوقات خود غیرت دارند و عقل توان درک این درجه از تلبیس را ندارد (۱۳۵۵: ۲۲۱).

بر خلاف سایر حالات عرفانی که به زعم عرفا، پای عقل در آن‌ها چوبین است، آن‌گاه که درباره رابطه عقل و یقین (به عنوان حال عرفانی) سخن گفته‌اند، منزلتی برای عقل اعتبار کرده‌اند. مثلاً مگّی خواطر یقین را عبارت از علم و ایمان و عقل می‌داند (۱۴۱۷: ۲۱۵/۱) و یا سلمی نور یقین را سبب کمال عقل می‌بیند (۱۴۲۱: ۱۴۴/۱) و قشیری در پیوندی ظریف سه مفهوم عقل و ایمان و یقین را تبیین می‌کند. در نظر او، آن‌چه به وسیله عقل فهمیده می‌شود، دل به آن یقین پیدا می‌کند و آن‌چه به آن یقین شود، ایمان به آن حاصل می‌گردد (۱۳۶۱: ۱۳۰). این تنها حال عرفانی نیست که نسبت عقل با آن از نوع تکمیلی است بلکه همین رابطه هم‌سویی و تکمیلی میان عقل و حال "طمأنینه" نیز برقرار است. نفری در *موقف‌المواقف* تصریح می‌کند که عقل با اتکا بر طمأنینه است که استوار می‌گردد (یسوعی، ۱۹۶۸: ۲۵۸) و ابونصر سراج نیز عقل را از لوازم حال طمأنینه به حساب می‌آورد (۱۳۸۲: ۱۱۷).

درباره رابطه "وجد" با عقل، صوفیه نخستین اقدام به تقسیم‌بندی کرده‌اند. در تقسیم‌بندی ابونصر سراج واجدان اساس قرار گرفته‌اند نه حال "وجد". او واجدان را به دو گروه آرام و ناآرام تقسیم می‌کند و سپس به این نتیجه می‌رسد که در نوع اول، عقل مسلط بر آدمی است و در نوع دوم مغلوب آن (۱۳۸۲: ۳۲۷). تقسیم‌بندی خواجه عبدالله ناظر بر خود حال وجد است. او برای وجد سه درجه قایل می‌شود: وجد نفس،

وجد دل و وجد جان و تنها درجه نخست را با عقل مرتبط می‌سازد: «وجد نفس سبب می‌شود چیزهایی که عقل نهان کرده است، آشکار شود» (۱۳۷۲: ۱/۳۲۶).

«کشف» از معدود حالات عرفانی است که احمد غزالی نیز درباره رابطه آن با عقل اظهار نظر کرده است. پیش از او سراج به ناتوانی عقل از راه یافتن به این حال خبر می‌دهد و غزالی تصریح می‌کند که کشف صفات حق تعالی، عقل را مغلوب می‌کند (۱۳۵۸: ۱۵۲).

درباره نسبت عقل با «شوق و ذوق» تنها سخنانی از حلاج و خواجه عبدالله باقی مانده است. حلاج معتقد است عقل، داعی‌ای است که ما را به سوی ذوق و چشیدن طعم لطف فرا می‌خواند (به نقل از پورجوادی، ۱۳۶۹: ۱/۴۰۱) و خواجه عبدالله ذوق را مرحله‌ای قبل از شوق می‌داند و برای آن سه درجه قایل می‌شود. درجه نخستین تصدیق طعم و عده ایزدی است که دریافت آن با عقل ممکن نیست (۱۳۵۵: ۱۶۹).

چنان‌که ملاحظه می‌شود بیانات صوفیه نخستین در ذیل این موضوع غالباً معطوف به اظهار ناتوانی عقل از ادراک حالات عرفانی است. آن‌ها غالباً نگاه بیرونی به حالات عرفانی داشته‌اند و درباره کیفیت خود حالات اظهار نظر چندانی نکرده‌اند. این دقیقاً بدان جهت است که عقل و بیانگری، قابلیت و امکانات آن را نداشته‌اند که به ذات این حالات راه پیدا کنند تا بتوانند آن را توضیح دهند.

۲. ۸. عقل و مقامات عرفانی

«مقام» محل اقامت صوفی است به تصرف خود او. مرتبت و منزلتی که صوفی به واسطه رعایت آداب خاصی به آن می‌رسد. گفتارهای این طایفه در خصوص رابطه عقل با مقامات عرفانی بسیار کمتر از عقل با حالات است. برای نمونه، درباره رابطه «توبه» - به عنوان یک مقام - با عقل، محاسبی، حلاج، مکی و غزالی نکاتی را ذکر کرده‌اند اما در نهایت اختصار و به صورت گذرا. محاسبی از عقل به عنوان مقدمه توبه یاد می‌کند (بی تا: ۷۸)، حلاج و غزالی، توبه را علت تکامل عقل معرفی می‌کنند

(حلاج، ۱۳۷۹: ۱۹۹؛ غزالی، ۱۳۷۴: ۶۴۷/۲) و ابوطالب مکی به حالت حزن و اندوه عقل در هنگام توبه اشاره می‌کند (۱۴۱۷: ۳۳۰/۱).

درباره نسبت "زهد" و "توکل" و "رضا" با عقل نیز اشارات گذرایی در سخنان صوفیه نخستین یافت می‌شود. مثلاً حسن بصری لازمه نیل به "زهد" را مشغول کردن عقل به امور اخروی می‌داند (به نقل از غزالی، ۱۳۷۲: ۴۳۳/۳) و فضیل عیاض متذکر می‌شود که عاقل کسی است که با دنیا تعاملی زاهدانه در پیش گیرد (به نقل از غزالی، ۱۳۷۴: ۱۴۰/۲). محاسبی نیز تنها به ذکر این نکته بسنده می‌کند که "توکل" باید بر خدا باشد، نه بر عقل (بی تا: ۷۰) و مکی عاقل ربانی را متوکل بر خدا معرفی می‌کند (۱۴۱۷: ۵۸/۲). هم او در خصوص مقام "رضا" فقط اشاره می‌کند که عقل را باید به حکم و تقدیر الهی راضی و خرسند نگاه داشت (۱۴۲۷: ۶۶/۲).

"مقامات" عرفانی بر عکس حالات، جنبه عملی و بیرونی دارند و زمینه چندانی ندارند که بتوان آن‌ها را با عقل مرتبط کرد. از طرفی مابینتی میان عقل با اکثر آن‌ها وجود ندارد. مقامات در ارتباط با عقل نه وجه اثباتی چندانی دارند و نه وجه سلبی. شاید به همین علت بوده که صوفیه نخستین کمتر درباره نسبت مقامات عرفانی با عقل اظهار نظر کرده‌اند.

۲. ۹. عقل و عشق

کلمه عشق، با بار فرهنگی خاصی که دارد، به لحاظ تاریخی دیرتر از "محبت" وارد منظومه زبانی صوفیه شد. با این حال، در دوره مورد بحث ما موضوعات جالبی در خصوص رابطه این دو اصطلاح کلیدی عرفان و تصوف مطرح شده است. ظاهراً نخستین کسی که به طور مفصل و مدون درباره نسبت عقل و عشق مطلب نوشته، مؤلف *عطف الالف المألوف علی لام المعطوف* است. او در فصلی از کتاب، آرای مختلف درباره رابطه عقل و عشق را مطرح می‌کند. نخست، عقاید اهل ادب و حکما است که در نظر آن‌ها عشق، امیر عقل است و تمامی عقول در برابر عشق، خوار هستند (دیلمی،

۱۹۶۲: ۵۴). نویسنده در همین گروه، آرای متکلمین را نیز بیان می‌کند که در نظرشان عشق، چونان پادشاه ستمگری است که عقل‌ها مطیع و فرمانبردار او هستند (همان: ۷۹) و سپس از کلام عرب نمونه‌هایی می‌آورد ناظر بر این که عقل، اسیر عشق است (همان: ۶۷).

بخش دوم کتاب به تبیین آرای فلاسفه و اطبا دربارهٔ عشق اختصاص یافته است. فلاسفه، عشق را عامل تباهی و فساد عقل معرفی می‌کنند (همان: ۷۷) و پزشکان به‌طور ضمنی آن را عامل ضعف عقل برمی‌شمارند (همان: ۷۳). چنان‌که ملاحظه می‌شود بنیاد تمام گفتارها بر تقابل عقل و عشق نهاده شده است. تقریباً تمام صوفیه که پس از دیلمی دربارهٔ رابطهٔ این دو سخن گفته‌اند به مطالب همین کتاب نظری داشته‌اند.

پس از او، خواجه عبدالله انصاری طی بحثی مفصل، جدال عقل و عشق را دامن می‌زند. او این دو پدیده را در مقابل یکدیگر قرار داده و به سخن می‌آورد. عقل افکارپیشه، خود را سبب کمال، مصر جامع معمور، بوسندهٔ بوستان سلامت، اسکندر آگاه، قاضی شریعت و دبیر مکتب تعلیم می‌نامد و عشق عیار پیشه، خود را پروانهٔ دیوانهٔ مخمور، درکشندهٔ جرعهٔ فنا، یوسف زندان ملامت، قلندر درگاه و محرم حرم وصال معرفی می‌کند (۱۳۷۲: ۵۴۵/۲). نویسنده در پایان این مناظره، برتری بلاقید را به عشق می‌دهد. افزون بر این، خواجه مضمون حیرانی عقل در ادراک عشق را مطرح می‌کند (همان: ۳۵۶/۱) که از مضامین مکرر در آثار عرفاست. همین دو نکته، یعنی برتری عشق و عجز عقل از ادراک آن، در کلام احمد غزالی هم آمده است (۱۳۵۸: ۳۱۶، ۵۵۷).

وقتی دربارهٔ عشق سخن می‌گوییم، بلافاصله دل هم به منزلهٔ جایگاه عشق به ذهن متبادر می‌شود. منتها بر خلاف آن‌که عرفا همیشه میان عشق و عقل نوعی رابطهٔ تضاد و تقابل دیده‌اند، در مورد عقل و دل همیشه چنین نیست. برخی مثل ذوالنون مصری عقل را وسیلهٔ آشکار شدن ثمرهٔ دل‌ها می‌دانند (به نقل از نوربخش، ۱۳۸۳: ۲۶۵) و یا مثل

تستری (به نقل از سراج، ۱۳۸۲: ۱۱۵)، عمرو بن عثمان مکی، ابوالحسن خرقانی، پیر هرات، ابوحامد غزالی (هجویری، ۱۳۸۳: ۴۵۳)، نوعی هم‌سویی میان دل و عقل برقرار می‌کنند. در نظر همه آن‌ها، این دو قوه وجود آدمی مایه رساندن او به سر منزل مقصود هستند. خواجه عبدالله انصاری نیز در همین راستا از دل و عقل به عنوان همسایگان بسیار نزدیک یاد می‌کند که همواره باید عزیز و مکرم باشند (۱۳۷۲: ۹۱/۱).

در رویکرد دوم که دل به علاقه حال و محل مترادف عشق یا دست کم جایگاه عشق است، دل به مثابه نقطه مقابل عقل در نظر گرفته می‌شود. مثلاً هجویری می‌گوید عقل در طریق معرفت عاجز است و دل می‌تواند در این راه گام بردارد (۱۳۸۳: ۳۹۵، ۳۹۳، ۴۷۷).

در نظر عرفا، دل و عقل دو ابزار ادراکی آدمی هستند برای دو نوع از معارف. آن قسم از معارف بشری که ماهیت این جهانی دارند، با ابزار عقل درک‌شدنی هستند و آن بخش از یافته‌ها که حیثیت متافیزیکی دارند، توسط دل و از طریق شهود قابل ادراک‌اند. صوفیه تأکید می‌کنند که هیچ‌کدام از این دو نوع قوه نمی‌توانند جایگزین یکدیگر شوند. تمام القائات عرفا در نکوهش عقل ناظر به مواردی است که عقل می‌خواهد وارد به جغرافیایی شود که به زعم عرفا در آن جا کور است؛ جغرافیای متافیزیکی. این حوزه، ملک طلق دل است. بر این اساس، اگر عقل در حوزه معرفتی این جهانی گام گذارد، ستودنی است و مقابل عشق و دل قرار نمی‌گیرد اما آن‌گاه که پای به حریم دل گذارد، مسئله تقابل و تضاد آن با دل و عشق موضوعیت پیدا می‌کند. حافظ شیرازی این نکته را به دقت تبیین کرده است:

جلوه‌ای کرد رخت، دید ملک عشق نداشت	عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد
«عقل» می‌خواست کز آن شعله چراغ افروزد	برق غیرت بدرخشید و جهان بر هم زد
«مدعی» خواست که آید به تماشاگاه راز	«دست غیب» آمد و بر سینۀ نامحرم زد

۲. ۱۰. عقل و روح

آخرین بحث این گفتار را به بررسی رابطه عقل و روح در نظر صوفیه نخستین اختصاص می‌دهیم. در این باره سهل تستری نکات تازه‌ای را مطرح می‌کند. نخست این که عقل، روح و قلب را به عنوان سه قوه ادراکی آدمی در نظر می‌گیرد که هوا و شهوت دشمنان آن‌اند (تستری، ۱۴۲۵: ۲۵۴). دوم این که غالباً هنگام تأویل عرفانی آیات کلام‌الله عقل و روح را کنار یکدیگر می‌نشانند و از آن‌ها به عنوان ابزار بندگی خدای تعالی تعبیر می‌کند (همان: ۳۰۰). سوم این که از منظر وجودشناسی بدان‌ها می‌نگرد و بر آن است که عقل در ذات روح قرار دارد که جایگاهی قدسی و متصل به عرش است: «فَإِنَّ النَّفْسَ الرُّوحَ مَوْضِعَ الْعَقْلِ» (همان: ۱۹۲). چهارم این که وجود آن‌ها را با آغاز آفرینش پیوند می‌دهد: «در عالم ذر عقل و روح مورد خطاب الهی قرار گرفتند» (به نقل از سلمی، ۱۴۲۱: ۲۰۰/۲). مجموعه آن‌چه را که بعدها در سنت عرفانی در خصوص نسبت این دو پدیده به‌طور مفصل مطرح شده، به‌صورت فشرده در آرای تستری می‌توان سراغ جست.

از ابوطالب مکی و ابوالحسن دیلمی هم در موضوع وجودشناسی عقل و روح اقوالی بر جای مانده است. مکی معتقد است که عقل به عنوان یکی از خواطر، در حد میان خاطر نفس از یک سو و خاطر روح از سوی دیگر قرار گرفته و پیوسته میان این دو، در آمد و شد است (۱۴۱۷: ۲۰۹/۱). ابوالحسن دیلمی عقل را واسطه و میانجی رساندن محبت به روح قلمداد می‌کند (۱۹۶۲: ۴۶) و به همین اعتبار گفتارهای خردمندان را بارورکننده ارواح می‌داند (همان: ۸۱).

برای صوفیه نخستین بُعد وجودشناسی روح و عقل بسیار قابل توجه بوده است. در نظر هجویری، انسان مرکب است از روح و نفس و جسد. هر کدام از این‌ها به چیزی قائم هستند و روح، قائم به عقل است (۱۳۸۳: ۲۹۹). سپس بر همین اساس درباره کارکردهای این دو سخن می‌گوید و مثلاً می‌نویسد عقل مؤمنان، روح آن‌ها را به

بهشت رهنمون می‌شود (همان: ۲۰۰). در نظر او، عقل و روح توأمان موضع اسرار الهی هستند (همان: ۳۰۰) و روح، قوت خود را از عقل می‌گیرد و بدون آن ناقص است (همان: ۳۱۱). از طرف دیگر، او از روح به عنوان علت وجودی عقل یاد می‌کند (همان: ۳۸۴). غزالی نیز از عقل و روح، به عنوان مدبران مملکت تن یاد می‌کند (۱۳۷۴: ۵۳۲/۲).

هر چند صوفیه نخستین غالباً از روح و عقل به عنوان دو بخش وجودی آدمی در کنار هم و مکمل یکدیگر یاد می‌کنند اما در مواردی که سخن از ادراک روح توسط عقل به میان می‌آید، همگی از عجز عقل سخن گفته‌اند. مثلاً هجویری به عجز عقل از درک و شناخت روح تصریح می‌کند (۱۳۸۳: ۳۸۳) و احمد غزالی نیز چنین می‌نویسد: «عقول را دیده بر بسته‌اند از ادراک ماهیت و حقیقت روح» (۱۳۵۸: ۳۱۶).

خلاصه و نتیجه

این مقاله نشان می‌دهد که عرفای نخستین مقولات مختلف معرفتی، دنیوی، اخروی و عرفانی را در ارتباط با عقل مطرح کرده‌اند و سعی کرده‌اند نسبت عقل را با هر کدام از این‌ها تبیین کنند. درست است که در بسیاری موارد، کارکرد عقل را محدود کرده‌اند اما همین که همه چیز را در نسبت با عقل سنجیده‌اند، نشان از اهمیت عقل در نظر آنان دارد. در واقع، آن‌ها حتی برای تبیین محدودیت‌های عقل در حوزه‌های معرفتی، از خود عقل مدد جسته‌اند. هر چند بررسی ما فقط معطوف به موضوعاتی است که به نحوی با عقل در ارتباط هستند اما حتی از خلال همین مقاله می‌توان تنوع و گستردگی حوزه‌های شناختی را که آن‌ها وارد شده‌اند، دریافت. ضمن این که مقاله نشان می‌دهد که در سده‌های نخستین اسلامی، جنبه‌های افراطی و تفریطی گزاره‌های صوفیانه در ارتباط با عقل، در پایین‌ترین سطح خود قرار دارد.

منابع

- انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۵۵) *منازل السائرین*. روان فرهادی. بی‌جا: مؤسسه ثور.
- _____ (۱۳۶۲) *طبقات الصوفیه*. محمد سرور مولایی. تهران: توس.
- _____ (۱۳۷۲) *مجموعه رسائل فارسی خواجه عبدالله انصاری*. محمد سرور مولایی. ۲ جلد. تهران: توس.
- بصری، حسن (۱۹۹۲) *تفسیر حسن بصری*. محمد عبدالرحیم. ۲ جلد. قاهره: دارالحرمین.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۵) *رؤیت ماه در آسمان*. تهران: نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۶۹) *مجموعه آثار ابو عبدالرحمان سلمی*. تهران: نشر دانشگاهی.
- ترمذی، محمد بن علی (۱۹۶۵) *ختم الاولیاء*. عثمان اسماعیل یحیی. بیروت: المطبعة الكاثولیکية.
- تستری، سهل بن عبدالله (۱۴۲۵) *تفسیر القرآن العظیم*. قاهره: دارالحرم للتراث.
- حلاج، حسین بن منصور (۱۳۷۹) *مجموعه آثار حلاج*. قاسم میرآخوری. تهران: یادآوران.
- خرقانی، ابوالحسن (۱۳۸۱) *نورالعلوم*. عبدالرفیع حقیقت. چاپ ششم. تهران: بهجت.
- دهباشی، مهدی و سید علی اصغر میرباقری فرد (۱۳۸۴) *تاریخ تصوف (۱)*. تهران: سمت.
- دیلمی، ابوالحسن (۱۳۶۳) *سیرت شیخ کبیر ابو عبدالله بن خفیف شیرازی*. رکن الدین یحیی بن شیرازی. تهران: بابک.
- دیلمی، ابوالحسن (۱۹۶۲) *عطف الالف المألوف علی لام المعطوف*. قاهره: مطبعة المهد العلمی
الفرنسی للآثار الشرقیه.
- ری شهری، محمد (۱۴۱۶). *میزان الحکمه*. المجلد الثالث. قم: دارالحدیث.
- _____ (۱۴۲۱) *العقل و الجهل فی الكتاب و السنه*. بیروت: دارالحدیث.
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۸) *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. چاپ چهارم. تهران: امیر کبیر.
- سراج، ابونصر (۱۳۸۲) *اللمع فی التصوف*. مهدی محبتی. تهران: اساطیر.
- سلمی، ابو عبدالرحمان محمد (بی تا) *طبقات الصوفیه*. تحقیق شریبه. بی‌جا: بی‌نا.

_____ (۱۴۲۱) *حقایق التفسیر*. سید عمران. الطبعة الاولى. ۲ جلد. بیروت: دار الکتب العلمیه.

شفیعی کدکنی، محمد رضا (۱۳۸۴) *مصحح دفتر روشنائی (از میراث عرفانی بایزید بسطامی)*. گردآورنده محمد بن علی سهلگی. چاپ دوم. تهران: علمی.

عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۷۰) *تذکرة الاولیاء*. محمد قزوینی. تهران: صفی علیشاه.

غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۶۱) *المتقند من الضلال*. محمد مهدی فولادوند. چاپ سوم. تهران: علائی.

_____ (۱۳۶۳) *تهافت الفلاسفه*. علی اصغر حلبی. چاپ دوم. تهران: زوار.

_____ (۱۳۷۲) *احیاء علوم الدین*. مؤیدالدین محمد خوارزمی. چاپ سوم. ۴ جلد. تهران: علمی و فرهنگی.

_____ (۱۳۷۴) *کیمیای سعادت*. چاپ ششم. ۲ جلد. تهران: علمی و فرهنگی.

غزالی، احمد (۱۳۸۵) *مجموعه آثار فارسی احمد غزالی*. احمد مجاهد. تهران: دانشگاه تهران.

قشیری، ابوالقاسم (۱۳۶۱) *ترجمه رساله قشیریه*. بدیع الزمان فروزانفر. چاپ دوم. تهران: علمی و فرهنگی.

کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۸۲) *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*. عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی. تهران: زوار.

کلابادی، ابوبکر محمد (۱۳۷۱) *التعرف لمذهب التصوف*. محمد جواد شریعت. تهران: اساطیر.

لطف الله جمال الدین ابو روح (۱۳۷۱) *حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر*. محمدرضا شفیع کدکنی. چاپ سوم. تهران: آگاه.

محاسبی، حارث بن اسد (۱۹۶۴) *الوصایا و النصایح*. عبدالقاهر احمد عطا. قاهره: محمد علی صبیح.

_____ (۱۹۶۹) *المسائل فی اعمال القلوب و الجوارح و المكاسب و العقل*. عبدالقادر احمد عطا. قاهره: دار الحرم للتراث.

_____ (۱۹۷۱) *العقل و فهم القرآن و معانیه*. حسین القوتلی. بیروت: دارالفکر.

- _____ (بی تا) *الرعاية لحقوق الله*. عبدالقادر احمد عطا. الطبعة الرابعة. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- محمد بن منور (۱۳۷۱) *اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید*. محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ سوم. تهران: آگاه.
- مروزی، عبدالله بن مبارک (بی تا) *الزهد و الرقائق*. الرحمن الاعظمی. حمص: مكتبة الارشاد.
- مستملی بخاری، ابوابراهیم اسماعیل (۱۳۶۳) *شرح التعرف لمذهب اهل التصوف*. محمد روشن. تهران: اساطیر.
- مکی، ابوطالب (۱۴۱۷) *قوت القلوب فی معاملة المحبوب*. باسل عیون السود. ۲جلد. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- نوربخش، جواد (۱۳۷۹ الف) *حسن بصری*. تهران: یلدا قلم.
- _____ (۱۳۷۹ ب) *پیران بلخ*. تهران: یلدا قلم.
- _____ (۱۳۸۰) *بایزید بسطامی*. چاپ دوم. تهران: یلدا قلم
- _____ (۱۳۸۳ الف) *ذوالنون مصری از مشاهیر و دانشمندان و صوفیان مصر*. تهران: یلدا قلم.
- _____ (۱۳۸۳ ب) *شبللی (مست حق و مجذوب حقیقت)*. تهران: یلدا قلم.
- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۷۳) *کشف المحجوب*. محمود عابدی. تهران: سروش.
- یسوعی، بولس نویا (۱۹۶۸) *نصوص صوفیه غیر منشوره لشقیق البلخی*. ابن عطا الادمی. النفری. بیروت: دارالمشرق.