

Continuous approach of using the story of the Prophet Moses to explain the mystical issues in *Sharh al-Ta'rof**

Susan Musaei

PhD student in Persian language and literature, Shahrekord University

Dr. Ahmad Amin¹

Assistant professor of Persian Language and Literature, Shahrekord University

Abstract

The Qur'an is a fundamental source used by scholars to compile mystical books. The authors of the Sufi works have used the words, expressions and verses of the Qur'an or the stories of this valuable source directly or indirectly in accordance with their subject matter and in order to clarify some issues for the audience. Mostamali Bukhari, in his commentary on the book *Al-Ta'rof for the Sufi religion*, has used the story of the Prophet Moses and the corresponding Qur'anic verses to explain mystical, religious and sometimes theological issues.

The aim of this research is to realize the complementary approach to the story of the Prophet Moses to express the topics of the book *Sharh al-Tarif*. The findings indicate a two-pronged approach to this story. In the first one, when God is manifested on the mountain, the Prophet Moses is a symbol of a seeker who has reached the perishing of attributes and conducts. He is as a seeker who is drunk and lost in ecstasy. Dominance, segregation and division have passed for him. This approach presents the entanglement of the story of Moses in the explanation of mystical issues. In the second approach, the story of Moses becomes an example to explain issues related to the law. In this continuous approach, the author introduces Moses as a prophet who is in a lower rank than the Prophet Mohammad in matters such as miracles, ummah, words with God, and closeness.

Keywords: Description of knowledge, Story of the Prophet Moses, Mystical concepts, Intoxication.

* Date of receiving: 2020/11/1

Date of final accepting: 2021/5/17

1 - email of responsible writer: ahmadamin45@yahoo.com

فصلنامه علمی کاوش‌نامه

سال بیست و دوم، پاییز ۱۴۰۰، شماره ۵۰

صفحات ۲۷۰-۲۳۹

DOR: [20.1001.1.17359589.1400.22.50.7.1](https://doi.org/10.1001.1.17359589.1400.22.50.7.1)

رویکرد مستملی بخاری در بهره‌گیری از سرگذشت «حضرت موسی»

برای بیان مباحث عرفانی شرح‌التَّعْرِفْ*

(مقاله ترویجی)

سوسن موسایی

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهرکرد

دکتر احمد امین^۱

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهرکرد

چکیده

قرآن کریم در میان منابع مورد استفاده اهل معرفت برای تألیف کتب عرفانی، منبعی بنیادین و اساسی به شمار می‌آید. نویسندگان آثار صوفیه به تناسب موضوع مورد بحث خود و به منظور روشن‌تر کردن برخی مسائل برای مخاطب، به صورت مستقیم یا غیرمستقیم از واژه‌ها، اصطلاح‌ها و آیات قرآنی و یا قصه‌های این منبع گرانقدر بهره‌می‌جویند. اسماعیل مستملی بخاری (وفات: ۴۳۴ هـ. ق) نیز، در شرح خود بر کتاب «التَّعْرِفُ لِمَذْهَبِ أَهْلِ التَّصَوُّفِ»، با بهره‌گیری از داستان حضرت موسی و آیات قرآنی مرتبط با آن، به شرح و تبیین و تأویل مباحث عرفانی و دینی و بعضاً کلامی پرداخته است.

مسأله مطرح‌شده در این پژوهش پی‌بردن به رویکرد مستملی در بهره‌گیری از سرگذشت حضرت موسی برای بیان مباحث کتاب شرح‌التَّعْرِفِ است و یافته‌های به دست آمده نیز از رویکرد دو وجهی مستملی به این داستان حکایت دارد. در رویکرد نخست، حضرت موسی بویژه در واقعه تجلی خداوند بر کوه طور، نماد سالکی است که به فنای صفات رسیده است و بسیاری از مقام‌های سیر و سلوک را در قالب سالکی که در مقام سکر و فنا و وجد و غلبه و تفرید و تفرقه بوده پشت‌سر گذاشته است. این رویکرد گره‌خوردگی داستان حضرت موسی را به‌عنوان نمونه‌ای در تبیین مباحث عرفانی مطرح می‌کند.

تاریخ پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۰۲/۲۷

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۰۸/۱۱

^۱ - نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: ahmadamin45@yahoo.com

و در رویکرد دوم، داستان حضرت موسی نمونه و شاهی برای تبیین مسائل مربوط به شریعت می‌شود. در این رویکرد، مستملی حضرت موسی را پیامبری معرفی می‌کند که در مباحثی مانند معجزه، امت، کلام با خداوند، قرب و... در مرتبه پایین‌تری از پیامبر خاتم قرار دارد.

واژه‌های کلیدی: مستملی بخاری، شرح‌التعرف، حضرت موسی، عرفان، سکر، شریعت.

۱- مقدمه

کتاب «التَّعْرِفُ لِمَذْهَبِ أَهْلِ التَّصَوُّفِ» نوشته شیخ امام الزاهد العارف ابوبکر بن ابی اسحق محمد بن ابراهیم بن یعقوب البخاری کلابادی است. این اثر به گفته مستملی بخاری، از همان آغاز تألیف چنان نام و آوازه‌ای یافته بود که در وصف آن، گاه گفته‌اند: لَوْ لَاتَّعْرِفُ لَمَّا عُرِفَ التَّصَوُّفُ ... و آن را از آثار کهن و بنیادین و از گویاترین و دقیق‌ترین آثار صوفیه و در عین حال در شمار دومین نسخه خطی تاریخ‌دار زبان فارسی به شمار می‌آورد (ر.ک.: مستملی بخاری: ۱۳۷۰: ۵).

روی آوردن بسیار آگاهان و صاحب‌نظران به کتاب «التَّعْرِفُ» انگیزه‌ای برای نوشتن شرح‌های زیادی برای این کتاب به فارسی و عربی شد و گویا کلابادی خود نخستین کسی است که بر کتاب خود شرح نوشته و آن را «حَسَنُ التَّصَوُّفِ» نام نهاده است (ر.ک.: همانجا).

از میان شرح‌هایی که بر این اثر نوشته شده «شرح‌التَّعْرِفِ لِمَذْهَبِ التَّصَوُّفِ» از مستملی بخاری را می‌توان نام برد. این کتاب شرحی است گسترده و مبسوط بر کتابی فشرده و موجز به نام «التَّعْرِفِ لِمَذْهَبِ أَهْلِ التَّصَوُّفِ»، نوشته کلابادی که در واقع کهن‌ترین متن صوفیانه زبان فارسی است و ظاهراً کلابادی نامی بر آن نهاده، اما اثر او به «نور‌المیریدین و فضیحة‌المُدَّعین» معروف بوده است (غلامرضایی، ۱۳۸۸: ۸۸).

مستملی بخاری در مقدمه خود بر این کتاب، انگیزه نگارش شرح را بدین صورت بیان می‌کند که: «اصحاب از من درخواستند تا کتابی جمع کنم مشتمل بر دیانات و معاملات و حقائق و مشاهدات و اشارات به پارسی تا فهم ایشان مر آن را اندر یابد و به عبارت، غلط نکنند که غلط اندر توحید کفر است ... و من آن کتاب را به شرح کردم تا به سخن پیران متقدمان تبرک کرده باشم و نیز مقتدی باشم نه مبتدی تا کس بر من عیبی نکند. و هرچه گفتم مؤکد کردم به آیتی از کتاب خدای، عزّ و جلّ، یا خبری از رسول -صلوات‌الله علیه و علی آله- یا به مسأله‌ای از فقه. و اندر این کتاب، یادکردم اعتقاد اندر توحید و دیانات و احوال و مقامات و حقائق و مشاهدات و رموز و اشارات و سخن مشایخ و حکایات بر طریق سنّت و جماعت» (مستملی بخاری، ۱۳۷۰: ۴۳-۳۳).

مستملی ابزار لازم برای این انگیزه که شامل بیان مسائلی مانند: دیانات و حقائق و معاملات و مشاهدات و اشارات هست را به طریق متفاوتی که خود در اینجا بیان کرده واگذار می‌کند و یکی از این ابزار را بهرمنندی از نمونه‌های آیات قرآنی و حکایات بر طریق سنّت و جماعت می‌داند. او از این آیات قرآنی، حکایت و ...، به‌عنوان نمونه و شاهی برای تفسیر و تبیین مباحث عرفانی و کلامی، بهره می‌جوید.

قرآن و حدیث، به‌عنوان دو سرچشمه اساسی، در بهره‌مندی نویسندگان و شاعران از محتوای دینی و عرفانی، به شمار می‌آیند. پاره‌ای از قصص و مباحث محتوایی این دو سرچشمه بکرات و از منظرهای متعدد و درعین حال، متفاوت برای بیان مقصودهای بی‌شماری به کار گرفته شده است.

از میان قصص مربوط به انبیای الهی که در قرآن به آنها، اشاره شده، قصه حضرت موسی (ع) به سبب دارا بودن ساختار داستانی بدون خلل و محتوای سرشار از رموز عرفانی و دینی، مورد توجه نویسندگان، شاعران و قصه‌سرایان بی‌شماری قرار گرفته و هر کدام از این افراد با توجه به اهداف خود، از قسمت‌هایی از این قصه یا کل داستان

بهره‌مند شده‌اند تا بدین وسیله، استشهاد، تمثیل و یا نمونه‌ای برای مدّعی خود داشته باشند و به فهم بهتر خواننده از مبحث مورد نظر کمک کنند.

این‌که قصّه حضرت موسی (ع) در متون متعدّد به‌خصوص متون عرفانی مورد توجّه نویسندگان قرار گرفته است بدین معناست که این داستان جامع لطایف و عناصری هم در حوزه عرفان و هم در حوزه دین، هم در طریقت و هم در شریعت است و چنین داستانی بدون شک، گزینه مناسبی برای تقریر اهداف تعلیمی و نمونه و شاهدی برای انعکاس تجارب دینی و روحانی مورد نظر نویسنده است.

از میان آیات قرآنی مربوط به قصّه موسی (ع) برخی از آیات که به نحو جالبی، سالک‌بودن و ولایت و نبوت را در مورد حضرت موسی (ع) بیان می‌کنند و از او طرح سیمای یک سالک مسیر سیر و سلوک و گاهی یک عارف واصل که اهل شریعت هم هست را نشان می‌دهند شاهدی می‌شود برای تفسیر و شرح یک اثر عرفانی.

مستملی در جای‌جای شرحی که بر کتاب «التعرّف لمذهب التصوّف» نوشته است برای بیان مباحث تعلیمی و عرفانی از داستان حضرت موسی (ع) به‌عنوان شاهد و نمونه‌ای بهره‌می‌گیرد. در این پژوهش تمام تلاش بر بررسی و تبیین روش بهره‌مندی مستملی از این داستان برای بیان مباحث عرفانی مورد نظر خود تمرکز دارد.

پیشینه تحقیق

کتاب «شرح‌التعرّف لمذهب التصوّف» به‌عنوان یکی از کهن‌ترین آثار منشور در حوزه ادبیات عرفانی از منظرهای متعدّدی مورد توجّه پژوهشگران قرار گرفته است. در میان پژوهش‌هایی که درباره شیوه حکایت‌پردازی و مقایسه داستان پیامبران و اولیاء در شرح‌التعرّف نوشته شده، می‌توان به پایان‌نامه داوود حقیقی‌پوده با عنوان «بررسی و مقایسه داستان پیامبران در شرح‌التعرّف و کشف‌المحجوب» (۱۳۹۰) اشاره کرد. در این پایان‌نامه پژوهشگر در پی تحلیل نحوه به کارگیری داستان اولیاء و انبیاء در تمام ابواب

کتاب شرح التّعرف است و در هر باب، به صورت جداگانه به نحوه به کارگیری هر داستان در بیان مباحث عرفانی می‌پردازد و در نهایت نیز به مقایسه کشف‌المحجوب و شرح التّعرف از این حیث پرداخته است.

از میان موضوع‌های مشابه دیگر با موضوع این پژوهش، می‌توان به مقاله بهجت فروغی مقدم و تقی اجیه با عنوان «رویکرد شرح التّعرف به داستان حضرت آدم (ع)» (۱۳۹۸) اشاره کرد که در آن، پژوهشگران در پی دستیابی به این امر هستند که مستملی بخاری با چه رویکردی به بخش‌های مهم داستان حضرت آدم (ع) توجه کرده و دیدگاه تأویلی او متناسب با چرخش و جابه‌جایی کنشگران این داستان چگونه است (فروغی مقدم و اجیه، ۳۶-۵۰: ۱۳۹۸).

مقاله پیش رو نیز نگاهی به بررسی رویکرد مستملی بخاری در بهره‌گیری از داستان «حضرت موسی» برای بیان مباحث عرفانی شرح التّعرف اشاره دارد.

پرسش‌های پژوهش:

- ۱) مستملی از داستان زندگی حضرت موسی (ع) در کتاب شرح التّعرف چه بهره‌هایی جسته است؟ به عبارتی چه دیدگاهی را نسبت به زندگی حضرت موسی (ع) در شرح التّعرف دنبال می‌کند؟
- ۲) کدام قسمت از داستان زندگی حضرت موسی (ع) مورد توجه بیشتر مستملی در تبیین مباحث عرفانی قرار گرفته است؟
- ۳) دیدگاه مستملی به زندگی حضرت موسی (ع) از منظر مقایسه با پیامبر اکرم (ص) چگونه است؟

۱- کلیات

اشاره مستملی به داستان حضرت موسی علیه‌السلام در شرح التّعرف را -خواه اشارات برگرفته از مطالب کلابادی در مورد این داستان و خواه شرح و تبیین خود مستملی از

این داستان - می‌توان در دو حوزه بررسی کرد: وجه نخست بهرمندی مستملی از داستان زندگی موسی - بویژه، تجلی خداوند برکوه طور و سخن گفتن موسی با خدا - در حوزه تبیین مقامات و مسائل مربوط به طریقت؛ و وجه دوم بهره‌مندی مستملی از شخصیت و داستان زندگی حضرت موسی - علیه‌السلام - در بیان مباحث مربوط به شریعت بویژه در قالب یک نبی (نبوت).

مستملی در وجه نخست، حضرت موسی را خواه در هنگام تجلی خداوند بر کوه و خواه در هنگام مصاحبت با خضر و مدد از هارون و... سالکی می‌داند که در مسیر سیر و سلوک بسیاری از مقام‌های طریقت را تجربه کرده و گاهی، در طی این مراحل مانند هر سالک دیگری اُفت و خیزهایی هم داشته است. او گاهی نماد سالکی می‌شود که ادب نفس را نگه‌نداشته است و به این سبب، از همراهی پیر باز می‌ماند و گاهی نیز همانند یک عارف تا مرتبه فناى صفات پیش می‌رود.

در وجه دوم، موسی پیامبری است که اگرچه از منظر اصل و اساس نبوت، هم‌راستای سایر پیامبران است؛ اما هرگاه در شرح‌التعرف، داستان زندگی او در کنار داستان زندگی پیامبر اکرم، نمونه‌ای قرار داده می‌شود در جهت شرح و تفهیم مطلبی برای خواننده، در این هنگام، موسی نبی است که از جهات بسیاری نسبت به پیامبر اکرم در مرتبه‌ای پایین‌تر و عام‌تر قرار دارد. در این وجه است که مستملی از داستان زندگی حضرت موسی برای شرح مباحثی مانند: معجزه، نبوت، معراج و رؤیت خداوند و... بهره می‌گیرد. توضیح این دو وجه در ادامه خواهد آمد.

وجه نخست

موسی و طریقت

الف: مرید و مراد

صحبت خضر و موسی که در قرآن کریم بدون ذکر نام خضر اشاره بدان شده، در بسیاری از موارد، نمونه‌ای برای تبیین اختلاف عقیده موجود میان اصحاب تصوف و... در برتری ولایت بر نبوت و یا گره‌خوردگی میان طریقت و شریعت است. مثلاً، در اثری مانند مثنوی مولانا، صحبت موسی و خضر نشان از این دارد «که موسی در هم‌نشینی با این ولی مستور چیزی مانند هم‌نشینی با خداوند را می‌جوید و گاهی تلاقی میان موسی و خضر را می‌توان تلاقی میان طریقت و شریعت دانست» (زرین‌کوب، ۱۳۸۶: ۶۲).

مستملی در فصل «قَوْلُهُمْ فِي التَّفْرِيدِ وَالتَّجْرِيدِ»، در شرح این بیت از کتاب التَّعْرِيفِ: وَ ذَاكَ لِأَنَّ الْمَفْرَدِينَ رَأَيْتَهُمْ عَلَى طَبَقَاتٍ وَالْدُّنُوْا بَعِيدٌ (کللابادی، ۱۹۹۳: ۱۳۱)

این بخش از داستان زندگی موسی را به‌عنوان نمونه و الگویی در جهت ارائه و ویژگی مرید و سالک بیان می‌کند.

این نمونه تبیینی است از این مبحث که شرط مریدبودن، رعایت ادب نفس در صحبت مراد است و موسی در کنار خضر به دلیل عدم رعایت ادب نفس و انبساط در صحبت، از ادامه سفر با مراد باز مانده است. «مرید را ادب نفس باید که بی ادب صحبت یافته را بگذارد، به صحبت نیافته کی راه یابد؟! و بیان این، قصه موسی و خضر -علیهما السلام- است که خضر گفت: «فَلَا تَسْئَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحَدِّثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا». و چون موسی -علیه السلام- دعوی ارادت و شاگردی او کرد، زبان او را بسته گردانید از انبساط. پس یک‌بار، تجاوز کرد و عتاب کرد و بار دوم، تجاوز کرد و تعنیف و سیم‌بار صحبت قطع کرد و گفت: هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ. با مخلوقان، صحبت به این دشواری است؛ بنگر که با حق چگونه باشد؟!» (مستملی، ۱۳۷۰: ۱۴۴۰).

این نمونه برای مستملی بیش از آن‌که نشان‌دهنده برتری ولایت بر نبوت و یا گره‌خوردگی شریعت و طریقت باشد، نشان‌دهنده یک قانون در حوزه طریقت میان مراد و مرید است که موسی به‌عنوان مرید و سالک باید ادبِ نفس را رعایت کند و در غیر این صورت از همراهی مراد خود باز می‌ماند. او این بازماندن از صحبت مراد را با یک سؤال به عدم رعایت ادبِ نفس در مقابل خداوند، مرتبط می‌کند.

مستملی برای مرید طریقت، در صحبت پیر و در مسیر سیر و سلوک شرط دیگری را با عنوان «نیاز» بیان می‌کند. او نیاز را وسیله‌ای می‌داند برای بارکشیدن و تحمل کردن مرارت‌ها ... و برای تبیین این ویژگی، موسی را سالکی در نظر می‌گیرد که چون درخواستش برای دیدن حق تعالی از سر نیاز نبود، به این حاجت دست پیدا نکرد. «و دیگر صفت مریدان نیاز باشد. و درستی نیاز، بارکشیدن است و تحکم ناکردن. تا بزرگان چنین گفته‌اند که موسی -علیه‌السلام- گفت: *أَرِنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ*». مراد حاصل نیامد، از بهر آن‌که این سؤال از سر نیاز نبود. و چون نیاز درست گردد، به سؤال حاجت نیاید» (همان: ۱۴۳۹).

علاوه بر این، مستملی در جای‌جای کتاب شرح‌التعرف، مقایسه میان حضرت موسی (ع) و حضرت محمد (ص) را به‌عنوان نمونه‌ای روشن در شرح خود، از مطالب گفته شده کلابادی بیان می‌کند؛ برای نمونه، در شرح این مطلب از کتاب‌التعرف:

ما ان لها علم بقدری و موضعی و ما ذاك موهوم لآئی أنقل
(کلابادی، ۱۹۹۳: ۱۵۶)

مستملی برای بیان «لآئی أنقل»؛ از بهر آن‌که مرا می‌گردانند (مستملی، ۱۳۷۰: ۱۶۹۱) موسی (ع) را مرید و محمد (ص) را مراد می‌داند و حرکت موسی (ع) در مسیر سیر و سلوک را مبنی بر تلاش و تحرک از جانب خود موسی و سیر و سلوک محمد (ص) - به‌عنوان مراد- را مبنی بر کشش و وابسته به عنایت الهی می‌داند:

«دلیل این سخن را که یاد کردیم آن است که چون حق تعالی مصطفی را به معراج برد، گفت: «أَسْرَى بَعْبُدِهِ»؛ برده‌بود نه رفته. و بردن، صفت او نبود و هیچ خلق آن مقام را که او را بردند در نیافت. باز، چون در قصه موسی -علیه‌السَّلَام- گفت: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا». گفت بیامد و آمدن صفت او بود، خلق مقام او دریافتند. نفسی که حق برد کس موضع آن نفس در نیابد. سری که با حق صحبت کند کس موضع آن کی در یابد؟!» (همانجا).

مستملی از طریق بیان این نمونه، موسی (ع) را در مقام مرید، طالب و ذاکر و حضرت محمد (ص) را در مقام مراد و مذکور و مطلوب می‌داند: «و باید دانستن که آینده طالب باشد و برده مطلوب. آینده مرید باشد و برده مراد. آینده ذاکر باشد و برده مذکور. هرگز طالب چون مطلوب نباشد؛ و مرید چون مراد نباشد؛ و ذاکر چون مذکور نباشد. ... آمدن صفت عام است. آوردن صفت خاص است. هر که ما بایم از آمدن چاره نیست؛ و هر که ما را باید خود ورا بریم، آمدن وی کار نیست.

«و از این معنی بود که موسی -علیه‌السَّلَام- کوه را بدید و اثر تجلی حق بر کوه بدید از صفت خویش فانی گشت چنانکه خداوند تعالی گفت: «خَرَّ مُوسَى صِعْقًا». از بهر آن که موسی آینده بود، آمدن صفت آینده است. هر که به صفت خویش قایم باشد روا باشد که چیزی بر وی غالب گردد که از صفات خلق مغلوب روا باشد. باز مصطفی -صلی‌الله علیه و سلم- کلّ مقامات انبیاء -علیهم‌السَّلَام- بدید ... و یک ذره از جای نرفت، از بهر آن که برده حق بود نه آینده» (همان: ۵۷۴-۵۷۵).

جادوگران فرعون نیز از جمله شخصیت‌های داستان حضرت موسی (ع) هستند که در برخی موارد، نمونه‌ای قرار داده می‌شوند برای تبیین و شرح مبحث مورد نظر مستملی؛ او مطابق با گفته کلابادی معتقد است مرید در درجه نخست، تلاش می‌کند و بلا می‌بیند و بعد کشف برای او اتفاق می‌افتد و اما مراد اول کشف را تجربه می‌کند و بعد بلا و این بلا در جنب کشف برای او آسان می‌نماید «كَسَحَرَةَ فرعون: لما كوشِفوا

بالحال فی الوقت، سهل علیهم تحمّل ما توعدهم بی فرعون...» (کلابادی، ۱۹۹۳: ۱۵۹-۱۵۸). مستملی در شرح این مبحث، مطابق با آنچه در کتاب التّعرف بیان شده جادوگران فرعون را نمونه می‌آورد که کشف از پیش بود و بلا از پس:

«چون آثار قدرت حق بدیدند که چوب‌پاره [ای] که حق او را غالب گردانید همه مقدورات خلق در او نیست گردانید، سلطان و قدرت حق بدیدند و بدانستند که آن کسی که قدرت چنین باشد بلای همه خلق از ما دفع نتوان کردن. و نیز بدیدند ملک چنین باید که بنده را یاری دهد؛ نه چون فرعون کز بندگان خویش یاری خواهد ... چون این معانی ایشان را کشف گشت دست پای بریدن فرعون و بر درخت کردن، ایشان را خوش گشت. کشف از پیش بود و بلا از پس، لکن، کشیدن بلا در جنب کشف آسان گشت» (مستملی، ۱۳۷۰: ۱۷۰۵-۱۷۰۴).

ب: فنا و بقا

در سنت تصوّف، رویکرد به تعریف فنا و بقا از جنبه‌های متعدّدی قابل بررسی است. جنید بغدادی به‌عنوان پایه‌گذار مکتب جنیدیه، سخنان بسیاری در مورد فنا بیان کرده است. برای نمونه: فنا را عبارت می‌داند از مقامی «که رسوم در آن مضمحل می‌شود» (انصاری، ۱۳۶۲: ۲۰۸).

ابونصر سراج طوسی نیز فنا را «تهی شدن از همه اوصاف و به کارگیری همه توان در حق» می‌داند (سراج، ۱۳۸۸: ۲۵۳) و فنا از نظر قشیری غفلت از «نفس خویش و خلق» است (قشیری، ۱۳۹۱: ۱۷۳). عطار نیز در تذکرة الاولیاء به نقل از عاصم انطاکی و با تأکید بر تقابل حق با ماسوی فنا را «جداشدن از ماسوی و در قرب خداوند مسکن گزیدن» می‌داند (عطار، ۱۳۷۴: ۴۵۶).

عده‌ای نیز معنی فنا را محوشدن می‌دانند در ذات حق؛ البته نه به معنی حلول و اتّحاد بلکه فنا در عرفان اسلامی. و از دیدگاه بسیاری از عارفان مسلمان، حاصل محبّت

و عشق است (دهباشی، ۱۳۸۴: ۲۷۱). خواجه عبدالله‌انصاری نیز در کتاب صد میدان در تعریف فنا، می‌گوید «آن نیست شدن سه چیز است در سه چیز: نیست گشتن جستن در یافته؛ شناختن در شناخته، دیدن در دیده» (انصاری، ۱۳۶۰: ۷۲).

در کنار این تعاریف، عده‌ای نیز به تقسیم و دسته‌بندی انواع فنا روی آوردند. برای نمونه، عزالدین محمود کاشانی فنا را به دو دسته ظاهر و باطن تقسیم می‌کند و منظور از فنای ظاهر را فنای افعال می‌داند و فنای باطن را شامل فنای صفات و ذات در نظر می‌گیرد (کاشانی، ۱۳۸۹: ۵۹۶-۵۹۳).

جنید نیز فنا را به سه دسته تقسیم می‌کند: اول فنا از صفات و اخلاق و طبایع که از مخالفت با نفس به دست می‌آید؛ دوم فنا از رؤیت نصیب خود، از ذوق حلاوت و لذت طاعات «یعنی این که از عبادات و طاعات خود لذتی نبیند و از آنها فانی شود. نادیدن لذت طاعت و عبادت برای موافقت و همراهی با حق است تا حتی عبادات و لذت ناشی از آن نیز سد راه سالک نباشد. سوم فنا از دیدن حقیقت است که به واسطه غلبات شهود حق رخ می‌دهد. در این حالت سالک فانی به بقا رسیده است (بغدادی، ۱۹۶۲: ۵۵).

در کتاب شرح التَّعَرَّف، مستملی در آغاز تفاوت میان معنای فنا و بقا را از دید اهل لغت و اصول، به همراه نمونه‌هایی از تعریف فنا و بقا از دید صوفیه بیان می‌کند. در یکی از این تعریف‌ها، فنا را غایب‌شدن از همه چیزها می‌داند و نمونه روشن آن را مطابق با دیدگاه کللابادی در داستان موسی (ع) زمانی که خداوند بر کوه تجلی کرد و موسی (ع) بیهوش شد می‌یابد «و فناءُ هوَ الغیبةُ عنِ الاشیاءِ رَأْساً. کما کانُ فناءُ موسی -علیه‌السَّلام- حینَ تجلَّى ربُّه للجبلِ، فخرَّ موسی صعقاً، فلم یخبر فی الثانی من حاله عن حاله، و لاخبر عنه مغیبه به عنها» (کللابادی، ۱۹۹۳: ۱۴۴).

مستملی نیز در شرح این مطلب معتقد است «فنا‌ی دیگر آن است که از همه چیزها غایب‌گردی چنانکه فنا‌ی موسی -علیه‌السَّلام- چون تجلی کرد خدا بر کوه، موسی

بیهوش بیفتاد. در حال ثانی از آن حال اوّل خبر نکرد که مرا چه بود یا چه دیدم. و نه نیز آن کس که او را غایب گردانید از آن حال خبرداد. و این دلیل می‌آورد بر آن که شاید که بنده از اوصاف خویش فانی گردد؛ چنانکه از هیچ چیز خبر ندارد و از آن معنی نیز که او را فانی گردانید هم خبر ندارد؛ از بهر آن که خبر داشتن صفت است آن کس را که خبر دارد، و تا وصفی در او قایم باشد فانی نباشد بتمام.

«و نزدیک این طایفه فنا که بنده را پدید آید از تجلی حق آید در سر او. پس چون تجلی حق تعالی بر کوه، موسی را فانی می‌گرداند با محل و درجه پیغمبری او؛ چون کمتر از موسی را همین تجلی بر سر افتد، و کوه در میانه واسطه نباشد کی بود که فانی نگردد؟! تجلی با واسطه چنان می‌کند تجلی بی واسطه چگونه باشد!» (مستملی، ۱۳۷۰: ۱۵۸۹).

مستملی معتقد است فنای موسی از نوع فنای صفات است و موسی سالکی است که به مرتبه فنا رسیده و در این مرتبه قادر نیست چیزی از این فنا را به یاد بیاورد. به عبارت دیگر، از همه چیزها غایب گشته و از آنچه بدو رسیده خبر نداشته است چرا که «نشر و خبردادن از بقیت نفس باشد. چون نفس فانی گشت نیز نشر و خبردادن نباشد. و بزرگان این را بر حال موسی -علیه‌السلام- بناکردند، چنانکه حق تعالی گفت «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ» و چون پیامد و آمدن صفت آینده باشد، و چون با او سخن گفتن زبان پیش آورد و گفت «أَرِنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ» لکن نفس رقیب است و سر حیب. و مشاهدت بین الحیبین با نظاره رقیب راست نیاید. خواستند تا رقیب را مشغول گردانند، امر آمد که: «أَنْظُرُ إِلَى الْجَبَلِ»، این امر نفس را بود نه سر را که نفس ظاهر بود و جبل ظاهر به ظاهر نگرد ... چون نفس ظاهر به کوه ظاهر نظر کرد تجلی هیبت بر کوه افتاد، کوه را دک افتاد و نفس را صعق. چون نفس در صعق، فانی گشت، سر را مشاهدت افتاد. چون نفس را افاقت افتاد نیز خبر نداد؛ و تا باقی بود خبر داشت و سخن گفت و چون فانی گشت نیز خبرش نماند که فانی را خبر نماند. چون خبر

نداشت چگونه خبر دادی؟! و تُبْتُ عذر نفس بود نه عذر سر، که آن زبان از نفس آمد نه سر که نفس نمی‌دید» (همان: ۱۲۰۳ - ۱۲۰۴). اما «آن‌که موسی -علیه‌السَّلَام- خبر نداشت از آنچه به او رسید از دو بیرون نبود: یا فانی بود که خبر نداشت، و دیگر فانیان را صفت همین باشد؛ یا سرّی بود که با خلق گفتن روی نبود. و دیگر فانیان همچین، بایند» (همان: ۱۵۸۹).

اگرچه حضرت موسی (ع) در شرح‌التَّعَرَّفَ بهترین نمونه برای فنای صفات به شمار می‌آید، اما از دید مستملی همه انبیاء به نحوی فنا را تجربه کرده‌اند و موسی در این زمینه وجه برتری نسبت به سایر انبیاء ندارد؛ اما آنچه در زمینه فنای حضرت موسی (ع)، دارای اهمیت است، سبب فنای اوست، بدین صورت که «هر یک را از پیغمبران همچنان فنا بوده که موسی را بود، و آن است که تجلی حق مختلف است در هر چه خواهد تجلی کند. لکن آن موسی را بر کوه افکند و نظاره موسی کوه را از نظاره غیر فانی گردانید، از بهر آن‌که تأثیر تجلی در کوه می‌دید و آن تجلی جلال بود و جلال صعق واجب کند و یعقوب -علیه‌السَّلَام- را تجلی در یوسف کردند، و آن تجلی لطف بود نه تجلی جلال و...» (مستملی، ۱۳۷۰: ۱۵۹۰).

وجه تمایز فنای موسی نسبت به سایر انبیاء تجلی جلال الهی در او بود آن هم به واسطه کوه؛ بدین صورت که نفس موسی واسطه را دید و صعق اتفاق افتاد و سر موسی در مرتبه نظاره حق بود. و شک نیست «آن صعق بر نفس بود نه بر سر، که سر انبیاء را تغییر و نقصان روا نبود. پس اگر شایستی نفس از آنچه سر دیدی خبر یافتی بر نفس صعق نیامدی. پس چون نفس او را به صعق فانی و غایب گردانید تا از وقت سر خبر ندارد، کی روا بودی موسی را نفس خویش خبر دادی از آنچه دید؟ چون خویشتن را خبر دادن روی نبود غیر خویش را خبر دادن کی روی بود؟ و اگر موسی -علیه‌السَّلَام- ندانست، شک نیست که خدا دانست که موسی را چه رسید، و خبر نداد خلق را. و اگر اسرار بزرگان با غیر ایشان بشایستی گفتن حق ما را خبر دادی» (همان: ۱۵۸۹ - ۱۵۹۰).

خلاصه سخن این‌که نفس موسی در مشاهده جلال الهی بیهوش گشت؛ به همین سبب، موسی نمونه یک سالک برای فنای صفات در تجلی جلال حق است. «بلا و یوسف و کوه همه واسطه بودند، و حق تجلی خود را در این بزرگان در این وسایط نمود. پس ایشان نظاره حق بودند نه نظاره واسطه، موسی جلال دید نه کوه...» (همانجا). علاوه بر این، تأکید بر چند مبحث در همه تعاریف مربوط به بقا نیز دیده می‌شود: در تعریف اهل تصوف از بقا نکته متفق میان همه این است که بقا در مرتبه‌ای بالاتر از فنا قرار دارد و بعد از بقا مرتبه شهود حقیقت بدون واسطه است و در این مرتبه نیز مانند فنا، بنده از فرایض و فضایل خود به هیچ گونه باز نمی‌ماند.

علت این‌که بقا در مرتبه‌ای بالاتر از فنا قرار دارد را می‌توان در بسیاری از نقل قول‌های اهل تصوف از این دو اصطلاح عرفانی دید؛ از دید بسیاری از اهل تصوف: «بقا بالاترین مرحله از مراحل سیر و سلوک است که عارف همه هستی را خدا می‌بیند و به شهود واحد می‌رسد» (میرباقری، ۱۳۸۶: ۲۰۹). این وجه برتری بقا بر فنا را در تقسیم‌بندی‌های سایر عرفا همانند خواجه عبدالله انصاری در منازل‌السائرین (انصاری، ۱۳۶۱: ۲۱۷) و تعریف عزالدین محمودکاشانی در مصباح‌الهدایه (کاشانی، ۱۳۸۹: ۵۹۵) از فنا و بقا هم می‌توان دید.

خواجه عبدالله انصاری در «منازل‌السائرین»، معتقد است: «فنا از میان رفتن هر چیزی است به پایین‌تر از حق، از روی علم پس از روی جحد، پس از روی حق و در تعریف بقا نیز می‌گوید: بقا آن است که بعد از فنای شواهد و بر افتادن آن پاینده بماند. او فنا را در میدان نود و نه از صد میدان قرار می‌دهد و میدان صد را به بقا اختصاص می‌دهد» (انصاری، ۱۳۶۱: ۲۱۷).

اما از این منظر که بقا به معنای چشم‌پوشی از فرایض و بندگی نیست، هجویری می‌گوید: «صحت بندگی کردن در بقا و فناست؛ پس تبراً از نصیب آدمی، فنا بود و اخلاص اندر عبودیت، بقا بود» (هجویری، ۱۳۸۰: ۳۱۶). سلمی نیز معتقد است «فنا

دیدن قیام بنده برای خدا است و بقا رؤیت قیام خدا در احکام است» (سلمی، ۱۹۵۳: ۳۷۸).

مستملی برای تبیین مفهوم فنا، موسی را در مقام نمونه‌ای برای فنای صفات در نظر می‌گیرد، اما برای بقا از نمونه دیگری بهره‌مند می‌شوند. او در تعریف بقا از زبان برخی بزرگان نقل قول می‌کند که بقا بدین معنی است که بنده به حالی باشد که از وظایف حق بر او چیزی نماند. و در برتری آن بر فنا و نیز ارتباط بقا با انجام فرایض می‌گوید «بقا مقام پیغمبران است که حق ایشان را باز ندارد از فرایض و از فضایل و این، فضل خداست؛ آن را دهد که خواهد. و قائل این سخن معنی بقا را آن می‌نهد که بنده به حالی باشد که از وظایف حق بر او چیزی نماند. باز چنین می‌گوید که این پیغمبران راست که هر بلا که بر ایشان آید از وظایف حق فرو نمانند. و این از آن معناست که بازدارنده از گزارد حقوق حق دو چیز است: یا نعمت است یا بلا. اگر به نعمت مشغول گردد از گزارد حق خدا باز ماند، و اگر به بلا مبتلا گردد، از گزارد حق باز ماند و انبیاء را از این هر دو هیچیز نباشد» (مستملی، ۱۳۷۰: ۱۵۷۴).

بعد از بیان این امر، بقا را با سکون گره می‌زند و معتقد است حضرت موسی (ع) تا لحظه‌ای که سکون داشت در حال بقا بود، اما همین که سکون خود را از دست داد، فانی شد در حالی که حضرت محمد (ص) به سبب داشتن سکون قوی بهترین نمونه برای تبیین مفهوم بقا به شمار می‌آید. به عبارتی «هر که را سکون با منعم و با مبلی باشد او را زایل گشتن محال باشد. باز برترین مقام سکون از جمله انبیاء -علیهم‌السّلام- مصطفی راست و موسی را تا حد سماع کلام، سکون بود؛ چون از مقام سماع در گذشت، تجلی بر کوه افتاد و تأثیر تجلی، موسی را از صفات خویش فانی گردانید که معنی صعق، فنای صفات باشد. باز، مصطفی را چون سکینه او قوی‌تر بود، بلای هر دو کون و نعمت هر دو کون پیش او آوردند. هم بر آن صفت که پیش از آن بود ... این که معنی بقا این باشد که مصطفی را یاد کردیم؛ و معنی فنا آن باشد که موسی را یاد کردیم

و جمله، این فنا و بقا هر دو صفت مدح باشد آن باشد که فنا از خلق باشد و بقا با حق باشد» (همان: ۱۵۷۶).

ت: سکر، وجد و غلبه

صحو و سکر به‌عنوان دو اصطلاح عرفانی، از دیرباز، مورد توجه اهل معرفت بوده است و اولین نمود بیان این دو اصطلاح را در سخنان بازمانده از بایزید بسطامی و جنید می‌توان دید. در تصوف، توجه به این دو اصطلاح سبب تقسیم‌بندی‌های متعددی شده است: گروهی پیرو سکر و گروه دیگر پیرو صحو هستند.

بایزید به‌عنوان طرفدار اصلی سکر در تعریف صحو و سکر معتقد است «صحو بر تمکین صفت آدمیت صورت گیرد و آن حجاب اعظم بود از حق تعالی و سکر بر زوال آفت و نقض صفات بشریت و ذهاب تدبیر و اختیار وی و فنای تصرفش اندر حق خود به بقای قوتی که اندر او موجود است به خلاف جنس وی و این ابلغ و اتم و اکمل بود» (هجویری، ۱۳۸۰: ۲۳۰).

اما جنید برخلاف بایزید، بر صحو تأکید بیشتری داشته است و صحو (بقا بعد از فنا) را برتر می‌داند و در تعریف از سکر؛ آن را «تشویش احوال و ذهاب صحت و کم کردن سر رشته خویش می‌داند». سکر از دید جنید، «غیبتی» است که به واسطه «وارد قوی» به وجود می‌آید و آن را برتر از غیبت می‌داند؛ چرا که از دید جنید، «صاحب سکر صاحب بسط است». او همچنین معتقد است «غیبت، معلول غلبه رغبت، خوف و رجاست؛ اما سکر معلول وجد و کشف جمال حق است» (همان: ۲۳۱).

بیان این سخنان از جانب جنید را نمی‌توان تبلیغی برای فنا و سکر در نظر گرفت؛ بلکه او حتی در این سخنان نیز دعوت به صحو می‌کند، اما صحویی که از نظر او فراتر از سکر و مرتبه‌ای بالاتر از فناست.

سایر نویسندگان متون عرفانی نیز گرایش‌های متفاوتی نسبت به این دو اصطلاح داشته‌اند: عده‌ای بنا بر تعاریف خاص، به پیروی از سکر بر خواسته‌اند و عده‌ای نیز صحو را برتر از سکر می‌دانند. برای نمونه، قشیری نیز در تعریفی که از این دو اصطلاح ارائه می‌دهد صحو را عبارت می‌داند از «باز آمدن به حال خویش و حس و علم، با جای آمدن پس از غیبت و سکر را غیبتی بود به واردی قوی» (قشیری، ۱۳۹۱: ۱۷۶). از دید او سکر برتر از صحو است. از دید هجویری نیز صحو و سکر دو گونه‌اند صحو از روی غفلت و صحو از روی محبت؛ «صحو که غفلتی بود حجاب اعظم بود و صحو که محبتی بود آن کشف آئین بود. پس آن که مقرون غفلت بود اگر چه صحو باشد سکر باشد و آن که موصول محبت بود اگر چه سکر بود صحو باشد» (هجویری، ۱۳۸۰: ۲۳۴).

او سکر را نیز به دو نوع تقسیم کرده است: نخست سگری که از «شراب مودت باشد» و دیگر سگری که «به کأس محبت باشد»؛ از دید هجویری سکر مودتی «معلول است که علت به وجود آمدنش از رؤیت نعمت است» و سکر محبتی «بی‌علت است و از دیدن منعم ناشی می‌شود ... پس هر که نعمت بیند بر خود نبیند خود را دیده باشد و هر که منعم بیند به وی بیند، خود را ندیده باشد؛ اگر چه اندر سکر باشد سکرش صحو باشد» (همانجا).

از آنجا که هجویری جنیدی مسلک است بسیار طبیعی است که صحو را بر سکر برتری دهد، او صحو را بر سکر برتری می‌دهد و معتقد است که سکر، فقط تصویری از فناست درحالی که صحو، «جمله، دیدار بقا در فنای صفت است و این عین کشف است» (همان جا).

خواجه عبدالله انصاری نیز در تعریف سکر، معتقد است «سکر اشاره می‌کند به سقوط خود در وادی مستی و آن از مقامات دوستداران خاصه است که چشمان فنا آن را نپذیرد و منازل علم به آن نرسد» (انصاری، ۱۳۶۱: ۲۰۴). او صحو را مقامی بالاتر از

سکر می‌داند و معتقد است: «صحو مقامی است بالاتر از انتظار از طلب، پاکیزه‌تر از حرج؛ زیرا که سکر در حق است و صحو به حق» (همان: ۲۰۶). از دید سهروردی نیز مقام سکر «ارباب قلوب را باشد و صحو ارباب حقایق را در حال مکاشفات» (سهروردی: ۱۳۶۴: ۱۹۳).

در کنار گرایش‌های دوگانه در پیروی از این دو، آنچه در تعاریف این دو اصطلاح مورد توجه است؛ ارتباط میان سکر و غیبت، غلبه و فنا و وجد و همچنین ارتباط میان صحو با بقاست؛ بدین صورت که سکر را معلول و جدی می‌دانند که در حال غلبه واردی اتفاق می‌افتد و فرد را از صفات خود فانی می‌کند و فرد در این حال، تمیز میان امور را از دست می‌دهد. و صحو را در بسیاری از تعاریف حالی می‌دانند که تمیز از دست رفته دوباره به فرد باز گردانده می‌شود و این حالت، یعنی بقا، بعد از سکر با حالت صحو و بقا قبل از سکر متفاوت است. در بقای قبل از سکر، تنها هشیاری برای تمیز امور از هم وجود دارد؛ اما این هشیاری بعد از سکر مرتبه‌ای بس ارزشمند است که فرد در آن، به کشف و شهود حقائق، نائل می‌شود و تنها بازگشت تمیز میان امور نیست.

مستملی در تعریف سکر و صحو نیز نظریات متعددی را بیان می‌کند؛ برای نمونه، صحو را «با خود بودن» و سکر را «بی‌خویشتی» می‌داند. برای نمونه، کلابادی در فصل «قولهم فی سکر»، سکر را «فان غلبت وجود الحق تسقطه عن التمييز بين ما يؤلمه و يلذه» می‌داند (کلابادی، ۱۹۹۳: ۱۳۵).

مستملی برای شرح این مبحث نمونه‌ها و دلایلی را از عرف و اصول مثال می‌زند «این را در اصول دلایل است و در عرف نیز دلایل است. و دلیل عرف آن است که اگر کسی، کسی را دوست دارد و آنکس ناگاه او را پیش آید، چنان مغلوب گردد در دیدار او که نه از سرما خبر دارد و نه از گرما و از آنچه او را گویند خبر ندارد...» (مستملی، ۱۳۷۰: ۱۴۸۸-۱۴۸۹). اما دلایل و نمونه‌های اصول را از قصه حضرت آدم (ع) و دو شخصیت داستان حضرت موسی (ع) بیان می‌کند: یکی مادر موسی و دیگری خود

حضرت موسی (ع)؛ بدین صورت که «در قصهٔ مادر موسی گفته‌اند که چون عوانان فرعون بیامدند تا پسر را ببرند، در فرط شفقت، واله گشت تا به حدی که فرزند را در آتش افکند و خبر نداشت» و «نیز گفته‌اند چون موسی کلام حق شنید چنانکه گفت: و کَلِمَةُ رَبِّهِ، در لذت کلام دوست غایب گشت از مقام غیبت گفت: أَرْنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ» (همانجا).

مستملی برای بیان مفهوم غلبه که از دید او، مقام «غلبات مقام قصور است نه مقام کمال» (همان: ۱۴۷۳)، در اینجا، داستان حضرت موسی (ع) را شاهد می‌آورد و «چنین می‌گوید که این صاحب غلبات چون غلبات در او آرام گیرد بر خویشتن بیرون آید، و بر خویشتن خروج کردن برای تقصیر باشد و اگر مقام کمال بودی، شکر واجب کردی نه عذر. پس به‌خویشتن، به آن معنی بیرون آید که از این معنی عذر خواهد» (همانجا).

از دید مستملی، موسی نیز در حال سماع حق مغلوب می‌شود و چون سالک در حال غلبه، قدرت تمیز امور را از دست می‌دهد سکر برای او اتفاق می‌افتد از خداوند دیدارش را در مکان و زمانی غیر از مکان و زمان اصلی خواستار می‌شود و به زبان آوردن واژه «تُبْتُ» عذر حاصل از این غلبه بود پس «این را مثال در شریعت، قصهٔ موسی است -علیه‌السَّلَام- که چون سماع کلام حق بیافت مغلوب گشت، در لذت سماع، انبساط کرد نه در محل انبساط که دنیا محل دیدار نیست. لکن چون سؤال از مقام غلبه بود ملامت نیامد؛ لکن شبهه عذر آمد که لَن تَرَانِي، یعنی دیدار دریغ نیست لکن تو را طاقت دیدار نباشد و مکان دیدار نیست و وقت دیدار نیست. باز با این همه که شبهه عذر آمد آن‌چیز را به مشاهدت مؤکد کرد و تجلی برکوه افکند موسی -علیه‌السَّلَام- را صعق افتاد تا بدانست که چون تجلی بر کوه آمد، من با تأثیر تجلی بقا نیافتم. به عین تجلی چگونه بقا یابم؟! باز چون مفیق گشت گفت تُبْتُ، و تُبْتُ عذرخواستن است از انبساطی که او را در حال غلبه افتاد بود. در حال افاقت عذر خواست و این ظاهر است که یاد کردیم» (همان: ۱۴۷۴).

وجد

همانگونه که پیش از این هم اشاره شد، از دید جنید غیبت معلول غلبه رغبت، خوف و رجاست. اما سکر معلول وجد و کشف جمال حق است. مستملی حضرت موسی (ع) را هنگامی که از خداوند دیدار را تقاضا می‌کند نمونه‌ای برای حالت سکر در نظر می‌گیرد - آن هم سکری که علت اصلی آن وجد است: «وجد صفت واجد است، و موصوف را بقا باید تا او را صفت باشد. چون سلطان حق پدید آمد بر چیزی آن چیز را بقا نماند و فانی گردد، چون کوه که به تجلی نیست گشت؛ چون نیست گشت او را صفت نماند. چون وجد نیز در سر پدید آید فانی گردد وجد کجا ماند، که فانی را صفت نباشد.

نبینی که موسی - علیه‌السلام - تا باقی بود صفت نطق داشت تا گفت: *أَرِنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ؟* چون صعق پدید آمد، و از صفات خویش فانی گشت او را نطق و کلام نماند. باز چون افاقت پدید آمد و باقی گشت صفت نطق پدید آمد تا گفت *تُبْتُ إِلَيْكَ*. چون کوه میان حق و میان موسی واسطه بود موسی با جلالت خویش، از صفات فانی گشت. چون میان حق و میان سر واسطه نماند سر باقی کی باشد؟ (همان: ۱۴۵۸).

مستملی در قسمت دیگری از بخشی که به شرح وجد اختصاص داده بیان می‌کند:

يا غائباً عن سوادِ عيني سكنت من قلبی السواداً

و مثال این در شریعت قصه موسی است - صلوات الله علیه - که چون سماع بیافت و از دیدار محجوب بود بظاهر، هر چند به سر محجوب بود، غلبات سماع او را بشورانید تا در او وجد پدید آمد. انبساط کرد و گفت: *أَرِنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ*، *أَرِنِي* سؤال است و سؤال مقام ذل است. ذل شوق عرضه کرد، حق تعالی عز سلطانی پیش آورد و گفت: *لَنْ تُرَانِي*. اینک تفسیر عز و ذل این است که یاد کردیم. باز امر آمد: *وَلَكِنْ أَنْظُرُ إِلَى الْجَبَلِ*. چون تجلی کوه را آمد موسی را صعق پدید آمد صعق غیبت بود از هر چه حاضر بود. همه

غایب گشت، از آن‌که بر سر با دوست حاضر گشت چون نپسندید که موسی به سر شاهد بود. و ظاهر او به چیزی غیر حق مشغول باشد، صعق بر نفس او پدید آورد تا نفس از معانی نفسانی فانی گشت و از همه مخلوقات غایب، تا سر مجرد گشت از معانی نفس تا شایسته مشاهده گشت» (همان: ۱۴۵۹-۱۴۶۰).

ث: تفریق و جمع

تعریف اصطلاح تفریق و جمع از زبان متقدمان صوفیه و مصنفان کتب عرفانی نشان‌دهنده یک سیر مشخصی است که در آن، این دو اصطلاح با گذر زمان و غور اهل تصوف دایره معنایی کامل و روشن پیدا کرده‌اند. در تعاریف بسیاری از مشایخ نخستین، جمع با قرب و توجه به حق در یک سو و تفریق با توجه به ماسوی و خلق در سوی دیگر، تعریف می‌شود.

برای نمونه: «جنید جمع را با قرب همراه می‌داند و تفرقه را با غیبت در بشریت معنا می‌کند و یا ابوعلی دقاق آنچه را منسوب به انسان است تفرقه و آنچه که از او سلب شده و به حق منصوب است جمع می‌داند» (کاشانی، ۱۳۸۹: ۲۷۵).

در میان مؤلفین متون مربوط به صوفیه نیز تعریف این دو اصطلاح به‌عنوان دو اصطلاح مهم عرفانی مورد توجه است. برای نمونه، سراج‌الدین معتقد است که جمع لفظ مجملی است که به حق بدون خلق اشاره دارد و تفرقه، متضمن توجه به خلق است، او در عین حال معتقد است این دو باید در کنار هم باشند چرا که همراهی این دو سبب رسیدن عارف به مرحله توحید می‌شود (سراج، ۱۳۸۸: ۲۵۱). قشیری نیز معتقد است که «تفریق شهود اغیار است برای خداوند عز و جل و جمع شهود اغیار است به خدا» (قشیری، ۱۳۹۱: ۱۷۰). هجویری نیز در تعریف این دو اصطلاح همان شیوه قشیری را در پیش می‌گیرد.

مستملی در شرح خود بر کتاب التَّعْرِفِ در یکی از تعاریفی که از جمع ارائه می‌دهد جمع را عبارت می‌داند از غایب‌شدن خلق و فرق حاضرشدن خلق است و معتقد است «هرکه نظاره خلق باشد متفرَّق شود و هرکه نظاره حق باشد مجتمع گردد» (مستملی، ۱۳۷۰: ۱۵۴۲).

او معتقد است حضرت موسی (ع) آنگاه که بر زبان می‌آورد *إِنَّ مَعِيَ رَبِّي*، در مرتبه تفریق قرار دارد و در کنار آن، حضرت محمد (ص) را نمونه‌ای از مقام جمع قرار می‌دهد «اصل این در حق موسی و محمد -علیهما السَّلَام- باز توان یافتن که چون موسی از خویشتن آنجا نظاره کرد متفرَّق گشت تا گفت: *إِنَّ مَعِيَ رَبِّي*. و چون مصطفی از آنجا، اینجا نظاره کرد، مجتمع گشت تا گفت: *إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا*، و در قیامت چون انبیاء از خود، آنجا نگرند و متفرَّق شوند تا گویند *نَفْسِي*؛ و چون مصطفی -علیه السَّلَام- از حق به خلق نگرند گوید *أُمَّتِي*. و جمله این سخن آن است که نظاره خلق کردن تفرقه است و نظاره حق کردن جمع. و هرکه نظاره خلق کند همه خصومتش بار آید؛ و هرکه نظاره حق کند هم آشتی بار آورد. هرکه به خلق نگرند هر ذره او را حجاب گردد و هر که به حق نگرند هر دو کون او را حجاب نگرند» (همان: ۱۵۴۲).

مطابق تعریفی که پیشینیان از «جمع» داده و آن را با قرب گره زده‌اند، حضرت موسی تا زمانی که با خود بود و «*إِنَّ مَعِيَ رَبِّي*»، «*أَرِنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ*» گفت، در حال تفرقه است و در مقام تفرقه نطق وجود دارد. اما آنگاه که خداوند بر کوه تجلی کرد، به مقام قرب رسید «هر چه قرب بیش گشت زبان از عبارت معزول تر گشت ... و دیگر مثال، این را حال کلیم است -صلوات الله علیه- که تا از او صفتی باقی بود گفت: *أَرِنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ*، و به ناوقت، چیزی خواستن صفت مست نباشد. چون حال متمکن گشت، *صَعِقَ* گشت. نیز عبارت و نطق نماند. تجلی که بر کوه افتد نفس بر آن کوه نگرند *صَعِقَ* افتد و

بی‌صفت گردد. نه سمع ماند و نه بصر و نه نطق. چون تجلی بر سر افتد بنگر که حال چگونه باشد» (همان: ۱۲۰۰).

تفرید و تجرید

متداول‌شدن اصطلاح تفرید از قرن چهارم سبب شد که در برخی از کتب صوفیه، آن را همراه دیگر مقامات از جمله تجرید و گاهی مقامی بالاتر از تجرید بدانند. گویا کلابادی برای نخستین بار، این مقام را از تجرید جدا کرده است (جندی، ۱۳۶۲: ۱۴۳). از آنجا که کلابادی فصلی را به تبیین و معرفی دو اصطلاح تفرید و تجرید اختصاص داده است، مستملی نیز در شرح خود، بر مطالب گفته شده در این فصل از کتاب التَّعَرُّف، داستان حضرت موسی را به‌عنوان نمونه‌ای برای تبیین مقام و مفهوم عرفانی تفرید بیان کرده است.

مقام تجرید مختص به انبیاء و اولیای الهی است و بالاترین و آخرین مقام تجرید در میان انبیای الهی، به پیامبر اکرم (ص) اختصاص دارد (مستملی، ۱۳۷۰؛ روزبهان بقلی، ۱۳۶۰: ۲۳). اما مستملی در شرح معنای اصطلاح تفرید، مطابق با نظر کلابادی یک ویژگی تفرید را «فَلَا يَأْنِسُ بِهِمْ وَ لَا يَسْتَوْحِشُ مِنْهُمْ» می‌داند که فرد از هم جنس خود فرد شود.

نمونه‌ای که برای این مقام می‌آورد از داستان حضرت موسی اقتباس شده: «نظیر این، قصه موسی است که چون انس قرب و مناجات یافت، از خلق وحشت گرفت که چون امر آمد: «أَذْهَبُ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ» از خوشی انس حق طاقت صحبت خلق نداشت گفت: «رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي». باز گفت: «فَأَرْسِلْ إِلَىٰ هَارُونَ»، و هیچکس نباشد که پیغامبری نخواهد. پس، این گفتار او که مرا به سوی هارون فرست نه از آن بود که او را رسالت نمی‌بایست؛ لکن انس انفراد با حق یافته بود و در پیغام گزاردن از صحبت خلق چاره نبود. پس از یافتن لذت

با حق تعالی، طاقت وحشت صحبت خلق نداشت. گفت الهی، هارون اینجا نرسیده است که من رسیده‌ام؛ و از اینجا خبر ندارد که من دارم و او را طاقت صحبت خلق باشد که من ندارم و این نفس از بیم آن بود تا مستوحش نگردد به صحبت خلق از پس انس یافتن به قربت حق - نه از آن معنی که امر را رد کرد یا رسالت را ابا کرد» (مستملی، ۱۳۷۰: ۱۴۳۵).

حضرت موسی به سبب انس با حق و وحشتی که از خلق داشت به مقام تفرید که مرتبه‌ای بعد از تجرید است رسیده بود و طاقت صحبت خلق را نداشت.

ج: سفر

توجه به سفر و فواید آن نزد اهل تصوف، مبحثی است که مورد توجه بسیاری نویسندگان متون عرفانی قرار گرفته و به لزوم این سفر و اهمیت آن در مسیر سیر و سلوک پرداخته‌اند. برای نمونه: قشیری در رساله خود معتقد است: نظر در مورد سفر متفاوت است. عده‌ای سفر را بر حضر و حضر را بر سفر ترجیح داده‌اند و او سفر را دو نوع می‌داند، یکی سفر تن و دیگری سفر دل است و بسیار کس سفر تن کنند، اما سفر دل را کمتر کسی انجام دهد.

هجویری نیز در کشف‌المحجوب فصلی را به سفر و آداب و اصول آن اختصاص داده است (هجویری، ۱۳۸۰ و قشیری، ۱۳۹۱). کاشانی نیز سفر را در تمرین نفوس طاغیه و تلیین قلوب قاسیه بسیار مؤثر و در حد تأثیر نوافل و صوم و صلوة می‌داند (کاشانی، ۱۳۸۹: ۴۲۴).

مستملی نیز مطابق سخن کلابادی معتقد است که سفر فواید بسیاری دارد (کلابادی، ۱۹۹۳: ۱۰۴). اودر شرح التّعرف در تبیین و شرح فواید سفر معتقد است که انبیاء از آدم گرفته تا پیامبر و حضرت اسماعیل و عیسی، نوح و ادریس، سلیمان و موسی، همه و همه، سفر مرحله‌ای از زندگی‌شان بود چرا که سفر، اصلی است برای این طایفه و انبیاء

و بزرگان هم بر این بودند و خداوند انبیای خود را چیزی اختیار نکند مگر چیزی که بهتر باشد به گونه‌ای که «موسی -صلوات‌الله‌علیه- را به طفولیت به دریا انداختند و در کنار دشمن نهادند. و چون بزرگتر گشت، به غربت به مدین افگندند و به شبانی شعیب مشغول گردانیدند؛ باز چون وحی آمد بفرمودند تا بر دریا بگذرد؛ به مناجاتش به طور بردند و چهل سال در تیه بگردانیدند» (مستملی، ۱۳۷۰: ۱۱۸۰).

خلاصه این‌که حضرت موسی به‌عنوان سالک، در مسیر سیر و سلوک، نه تنها وجود پیر و مرشد را در این مسیر تجربه کرده، بلکه در طی این مراحل و مقامات، نمونه‌ای برای سالک مقام فنای صفات و سکر و غلبه بوده است و در مقام تفرید نیز از خلق دوری جسته، به حدی که برای انجام امور مربوط به نبوت نیز طاقت تعامل با خلق را نداشته است.

وجه دوم: داستان زندگی حضرت موسی به عنوان نبی

مستملی در شرحی که بر مباحث کتاب التَّعْرِفْ کلابادی نوشته -خواه در اشاره مستقیم کلابادی و خواه در شرح و تبیین مباحث عرفانی کتاب شرح التَّعْرِفْ- از داستان زندگی حضرت موسی بهره گرفته است. اما این بهره‌مندی از داستان زندگی حضرت موسی را تنها به بیان مباحث عرفانی و سیر و سلوک منحصر نکرده، بلکه در زمینه بحث‌های کلامی و دینی نیز از این داستان بهره‌برده است. رویکرد مستملی در بهره‌گیری از داستان حضرت موسی برای تبیین و شرح مسائل کلامی و دینی دیدگاهی نسبتاً متفاوت با رویکرد نخست او است. در این مبحث تأکید مستملی بر بیان مباحث دینی در قالب مقایسه موسی با حضرت محمد (ص) است؛ گویا مستملی در بیان مقایسه میان حضرت موسی و پیامبر، دید چندان مثبتی نسبت به حضرت موسی در مقابل پیامبر ندارد و حضرت موسی را در مرتبه پایین‌تری از پیامبر قرار دارد؛ این دیدگاه از آن جهت است که موسی مرید و محمد مراد است، موسی رونده و محمد برده شده است، موسی کلیم

است در حالی که محمد هم کلیم است و هم حبیب و موسی در مقام عام انبیاست و محمد در خاصترین مقام انبیاء قرار دارد. موسی نمونه فنا و محمد نمونه بقا بعد از فناست.

به طور کلی، از دید مستملی در اصل و اساس پیامبری هیچ‌گونه برتری و تفاضلی میان انبیای الهی وجود ندارد، اما او معتقد است فضل در مراتب انبیاست. برای نمونه، مستملی در بخشی با عنوان «قَوْلُهُمْ فِي الْمَلَائِكَةِ وَالرَّسُولِ»، بعد از بیان عقیده کلابادی مبنی بر این که «و اوجیوا فضل محمد بالخیر...» (کلابادی، ۱۹۹۳: ۷۶)، در وجه برتری حضرت محمد (ص) بر موسی بیان می‌کند که: «در اصل پیامبری، تفاضل نباشد، اما در مراتب پیامبران تفاضل هست، به نحوی که حضرت محمد نسبت به همه انبیاء -از جمله موسی- در مرتبه بالاتری قرار دارد». او حتی معتقد است که «مصطفی را بر یونس و بر همه انبیاء صلوات‌الله علیهم - فضل باشد» (مستملی، ۱۳۷۰: ۸۷۲).

از دید مستملی برتری حضرت محمد (ص) نسبت به موسی (ع) تنها به معجزات این دو پیامبر منتهی نمی‌شود، بلکه امت پیامبر نیز امتی بسیار شریف است که بیش از کلیم‌الله، با خداوند صحبت می‌کنند.

«اگر موسی را عصا مار گردانید تا همه عصاها و رسن‌ها خورد و جادوان را مسخر کرد؛ قضیب مر مصطفی را -صلی‌الله علیه و سلم- کرامت داد تا بتان ورا سجود کردند. سجودکردن جماد عجب‌تر از سجودکردن حیوان عاقل ممیز. و اگر موسی را چهارصد مرد جادو به یکبار ایمان آوردند، مصطفی را -صلی‌الله علیه و سلم- دوازده هزار مرد به منا به یکبار ایمان آوردند، و اگر موسی را کرامت داد تا قوم وی به دریا بگذشتند که دامن ایشان تر نگشت؛ مصطفی -صلی‌الله علیه و سلم- را کرامت داد تا امت وی به دوزخ گذشتند و دامن ایشان از خوی خشک نگردید، چنانکه به خبر آمده است: «تمر طایفه من امتی علی الصراط و ثیابهم ندیه من العرق». و اگر عصا و حبال جادوان اندر عصای موسی ناپدید کرد، جفای عاصیان امت مصطفی -صلی‌الله علیه و سلم- را اندر

شفاعت مصطفی ناپدید کرد. و اگر موسی را اندر عمر، دوبار با حق مناجات بود؛ مر اَمّت مصطفی -صلی الله علیه و سلم- را با حق، هر شبان‌روزی پنج بار مناجات بود. و مر موسی را مناجات به مکانی مخصوص بود، باز، اَمّت مصطفی -صلی الله علیه و سلم- را به هر مکانی مقام مناجات باشد ... اگر موسی را ید بیضا بود، همه نفس مصطفی را -علیه‌السّلام- همین مقام بود؛ تا آفتاب را بر دست موسی سلطان بود باز آفتاب را بر نفس مصطفی -صلی الله علیه و سلم- سلطان نبود. از این معنی، ورا بر زمین سایه نبود» (مستملی، ۱۳۷۰: ۸۸۰).

مستملی تفضیل محمّد (ص) بر موسی (ع) را تنها به این موارد خلاصه نمی‌کند، بلکه معتقد است موسی خود به دیدار حق رفت و محمّد (ص) را کشش یا همان عنایت الهی برده است بدین صورت که: «رمز دیگری بگویم بر تفضیل محمّد (ص) بر موسی -علیه‌السّلام- اندر صفت موسی. گفت: «لَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا»، گفت موسی پیامد و اندر صفت مصطفی -صلی الله علیه- گفت: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا». گفت بنده را من بردم آینده به صفت خویش قایم بود؛ از بهر آن که آمدن صفت آینده بود، و برده صفت برنده قایم بود؛ زیرا که بردن صفت برنده بود نه صفت آورنده؛ و از این معنی بود که موسی تجلی دید بر کوه، از جای بشد؛ و مصطفی از عرش تا ثری همه بهشت با نعیم بدید و همه دوزخ با بلای وی بدید؛ ذره‌ای از جای نرفت. از بهر آن که موسی به صفت خویش، قایم بود و مصطفی -صلی الله علیه- به صفت حق تعالی، قایم بود» (همان: ۴۰۵).

مستملی با بیان این تفاوت‌ها، ضمن این که نمونه‌ای از برتری حضرت محمّد بر حضرت موسی را بیان می‌کند، قصد تعلیم، شرح و تبیین مباحث دینی را به خواننده دارد. برای نمونه، در بخش مرتبط به معراج پیامبر نیز مستملی از این داستان به عنوان نمونه‌ای برای تفهیم و تبیین بهتر مطلب به خواننده بهره می‌جوید. او معتقد است که «گروهی گفته‌اند اندر حکمت معراج که بردن را حکمت آن بود، والله أعلم که خدای

عزّ و جل خواست که مصطفی -علیه‌السّلام- از شغل خویش فارغ گرداند تا همه شغل وی شغل امت گردد، خواست تا او را دست‌آموز گرداند با قیامت و با بهشت و با دوزخ.

«و این را مثلی است به قصّه موسی -علیه‌السّلام- چون به مناجات آمد، ندا آمد: ما تُلْكَ يَمِينِكَ يَا مُوسَى. و خدای عزّ و جل خود دانست که وی چه دارد. ولکن موسی ندانست، تنبیه وی خواست از سِرِّ عَصَا، و آن {آن} بود که موسی عصا را چوب دانست و مولا عزّ و جل اندر وی، ثعبانی دانست. اگر آن روز سرّ وی ننمودی، چون روز جنگ، عصا ثعبان گشتی، همچنان که دشمن بترسید، دوست نیز بترسیدی و...» (همان: ۵۹۵).

در همین مبحث -مبحث معراج- نیز به فضل حضرت محمد بر موسی اشاره دارد: «یکی فضل مر حیب را بر کلیم این است که خدای عزّ و جلّ به قصّه موسی یاد کرد: لَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ. گفت چون موسی به وعده ما بیامد. باز، مصطفی را -علیه‌السّلام- گفت: سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا. پاک است آنکس که بنده خویش را ببرد. معنی اندر تفضیل آن است که موسی را به نام علامت یاد کردی و مصطفی را به نام کرامت و اضافت نام موسی به آب و درخت کرد؛ و اضافت نام محمد مصطفی -صلی‌الله‌علیه‌و‌سَلَّمَ- به خود کرد و گفت: بِعَبْدِهِ و مر هیچ کس را خصوص عبد خویش نگفت مگر مصطفی را -صلی‌الله‌علیه‌و‌سَلَّمَ» (مستملی ۱۳۷۱: ۵۷۳).

علاوه بر این موارد از دید مستملی «آن‌که (گفتند) موسی -صلوات‌الله‌علیه- به کلام مخصوص بود نه چنین است، از بهر آن‌که خدای تعالی گفت: «فَأَوْحَىٰ إِلَيَّ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ» و وحی به عربیت کلام خفی باشد. همه اهل تفسیر اتفاق کردند که این وحی خدای تعالی به پیغامبر -صلی‌الله‌علیه‌و‌سَلَّمَ- آن بود که با وی سخن گفت، چنانکه جبریل -علیه‌السّلام- خبر نداشت و اگر با موسی سخن گفت بر طور گفت تاندای حق به موسی رسید، عرش و کرسی و لوح و قلم و ملائکه بسیار کس بشنیدند که خدای تعالی با موسی چه گفت. باز چون با مصطفی -صلی‌الله‌علیه‌و‌سَلَّمَ- سخن گفت به

قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ از عرش تا ثری، خلق ندانست که خدای تعالی با وی چه گفت» (مستملی، ۱۳۷۰: ۴۰۴).

نتیجه‌گیری

از آنجا که شرح التَّعْرِفِ، شرح مبسوط و گسترده‌ای، بر کتاب موجز «التَّعْرِفِ لِمَذْهَبِ أَهْلِ التَّصَوُّفِ» کلابادی است؛ مستملی در شرحی که بر این اثر نوشته است نیازمند بهره‌گیری از منابع و مآخذ بی‌شماری است تا بتواند این حجم از مطالب مرتبط با دیانات و حقائق و معاملات و مشاهدات را بیان کند. یکی از این منابع آیات و قصص قرآنی است. مستملی برای تفهیم برخی مباحث عرفانی و کلامی و دینی به مخاطب خود، از این دو منبع گرانقدر بسیار بهره برده است، یکی از قصص قرآنی که مستملی در جای‌جای شرح التَّعْرِفِ از آن بهره‌گرفته قصه حضرت موسی بویژه درخواست حضرت موسی برای دیدن خداوند و تجلی خداوند بر کوه است.

مستملی -خواه در اشاره مستقیم کلابادی و خواه در شرح و تبیین خود از مطالب کلابادی- در کتاب شرح التَّعْرِفِ دو رویکرد نسبت به داستان حضرت موسی دارد:

در رویکرد نخست، این قصه نمونه آشکاری برای بیان بسیاری از مفاهیم عرفانی است که حول محور فنا می‌چرخد. مفاهیمی چون: غلبه، وجد، سکر، تفرید و... حضرت موسی نیز در جای‌جای این رویکرد به شرح التَّعْرِفِ، نمونه سالکی است که در مراحل سیر و سلوک در حال عبور از مقام و احوال بی‌شماری همچون: سکر، غلبه و وجد و تفرید و حتی مقام تفرقه است که نهایتاً او را تا مرحله فنا صفات بالا می‌برد.

حضرت موسی در این رویکرد شرط مریدبودن یعنی ادب نفس را در مقابل مراد -خضر- رعایت نمی‌کند و در نتیجه، از صحبت مراد دور می‌ماند و در مقایسه با پیامبر اکرم (ص) نیز، نقش مریدی را دارد که با قدم خود، مسیر سیر و سلوک را طی

کرده است. در حالی که پیامبر اکرم مرادی است که عنایت خداوند شامل حال او شده است..

در کنار رویکرد نخست در بهره‌مندی مستملی از داستان موسی، رویکرد دیگری نیز به داستان حضرت موسی در کتاب شرح‌التَّعْرِف وجود دارد. در این رویکرد، حضرت موسی در درجه پایین‌تری از پیامبر قرار دارد. مستملی در این بخش از شرح خود، برخی حوادث داستان حضرت موسی را شاهد و نمونه‌ای قرار داده است برای بیان بحث‌های کلامی و دینی. در این رویکرد حضرت موسی از نظر مقام قرب و فنا و معراج و دیدار حق و... در مرتبه پایین‌تر از پیامبر اکرم اسلام قرار دارد.

منابع

الف) کتاب‌ها

۱. قرآن کریم.
۲. انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۶۰)، صد میدان، به اهتمام قاسم انصاری، تهران: کتابخانه طهوری.
۳. _____ (۱۳۶۱)، منازل‌السَّائِرین، ترجمه و شرح عبدالغفور روان‌فرهادی، تهران، انتشارات مولی.
۴. _____ (۱۳۶۲)، طبقات‌الصوفیه، تصحیح محمد سرور مولایی، تهران، انتشارات توس.
۵. بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۶۰)، شرح شطحیات، چاپ هانری کوربن، تهران، کتابخانه طهوری.
۶. بغدادی، جنیدبن محمد جنید (۱۹۶۲م)، رسایل جنید، تصحیح و تحریر علی حسن عبدالقادر، لندن، Luzac & Company Ltd.

۷. جندی، مؤیدالدین بن محمود (۱۳۶۲)، *نفحة الروح و نحة الفتوح*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، مولی.
۸. دهباشی، مهدی و سیدعلی اصغر، *میرباقری فرد* (۱۳۸۴)، تاریخ تصوف ۱، تهران، انتشارات سمت.
۹. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۶)، *بحر در کوزه: تفسیر قصه‌ها و تمثیلات مثنوی*، چاپ دوازدهم، تهران، علمی.
۱۰. سراج طوسی، ابونصر (۱۳۸۸)، *اللمع فی التصوف*، ترجمه مهدی محبتی، تهران، اساطیر.
۱۱. سلمی، عبدالرحمن (۱۹۵۳ م.)، *طبقات الصوفیه*، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۲. سهروردی، ابو حفص شهاب‌الدین عمر (۱۳۶۴)، *عوارف المعارف*، ترجمه عبدالمؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، تهران، علمی فرهنگی.
۱۳. عطار، فریدالدین (۱۳۳۶)، *تذکرة الاولیا*، تصحیح محمد استعلامی، تهران، انتشارات زوار.
۱۴. غلامرضایی؛ محمد (۱۳۸۸)، *سبک‌شناسی نثرهای صوفیه*، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
۱۵. قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن (۱۳۹۱)، *رساله قشیری*، تصحیح: بدیع الزمان فروزان‌فر، چاپ سوم، تهران، انتشارات زوار.
۱۶. کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۸۹)، *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*، مقدمه و تصحیح: جلال‌الدین همایی، تهران، انتشارات زوار.
۱۷. کلابادی، ابی‌بکر محمد ابن اسحق (۱۴۱۳-۱۹۹۳)، *التعرف لِمذهب اهل التصوف*، الطبعة الاولى، دارالکتب العلمیه، بیروت-لبنان.

۱۸. مستملی بخاری، ابوابراهیم اسماعیل محمد (۱۳۷۰). شرح‌التَّعْرِفِ لِمَذْهَبِ أَهْلِ تَصَوُّفٍ، پنج ربع، با مقدمه و تصحیح محمد روشن، تهران انتشارات اساطیر.
۱۹. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۰)، کشف‌المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، تهران، انتشارات طهوری.

ب) مقاله‌ها

۱. میرباقری، سیدعلی اصغر و حسین آقا‌حسینی، مهدی رضایی (۱۳۸۶)، «مراتب توحید از دیدگاه جنید بغدادی»، مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز، شماره ۲، ص ۲۱۱-۲۲۵.
۲. فروغی مقدم، بهجت، تقی اجیه (۱۳۹۸)، «رویکرد شرح‌التَّعْرِفِ به داستان حضرت ادم»، مجله فنون ادبی، سال یازدهم، شماره ۲، ص ۳۷-۵۰.

ج) پایان‌نامه‌ها

۱. حقیقی پوده، داود (۱۳۹۰)، بررسی و مقایسه داستان پیامبران و اولیاء در شرح تعرف و کشف‌المحجوب، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی دکتر سیده مریم روضاتیان، دانشگاه اصفهان.