

Explaining the idea of Deliverance in the words of the ancient elders of Khorasan

SajadVaezi¹  | Seyyed Mohammad RastgooFar² | Mohammad Nasiri³
Moheb Ali Absalan⁴

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Religion and Comparative Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Teaching, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran. E-mail: SajadVaezi114@theo.usb.ac.ir
2. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, University of Kashan, Kashan, Iran. E-mail: Rastgoo@kashanu.ac.ir
3. Assistant Professor, Department of Islamic History and Civilization, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail: Nasiri.m@ut.ac.ir
4. Associate Professor, Department of Religion and Comparative Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Teaching, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran. E-mail: M.absalan@theo.usb.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	The quest for liberation is one of the queries that has been widely reflected in the sayings of Sufism and the elders of Khorasan. In this research, the issue of emancipation, which has been addressed in several verses of the Qur'an and on the other hand has been the concern of the people of knowledge and the wise master in different times and places, is studied in the important mystical school and region of Khorasan. After stating the introductory topics and generalities of the subject, we examine the history of the idea of liberation in Khorasan Sufism and the evolution of the idea of liberation in the words and teachings of the ancient elders of Khorasan and Qoms.
Article history: Received: 5 March 2021 Received in revised form: 5 June 2021 Accepted: 12 June 2021 Published online: 20 June 2021	The idea of liberation from the world is seen in the first ascetic experiences of Khorasan and the forefront of Khorasan spirituality up to the time of Rumi and has always been an indisputable principle for all of them. But the idea of self-liberation and death in life overlaps with words such as nothingness, annihilation and survival, liberation, self and unconsciousness, death and rebirth, and fascinating songs such as Sobhani and Ana al-Haq. The historical course and spiritual journey of the idea of liberation in Khorasan mysticism begins with liberation and freedom based on asceticism, worship and austerity, and through its evolution and expansion reaches romantic liberation (the way of love) and the destruction of the lover in the beloved.
Keywords: Mysticism, Sufism, Liberation, Khorasan Mysticism, Khorasan Elders	

Cite this article: Vaezi, S, & Rastgoo, S.M, Nasiri, M, .Absalan, M (2021). Explaining the idea of Deliverance in the words of the ancient elders of Khorasan. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 5 (1), 47-74
DOI: 10.22111/jrm.2022.40784.1078



پی جویی و روشنگری اندیشه رهایی در سخنان پیران خراسان

سجاد واعظی منفرد^۱ | سید محمد راستگوفر^۲ | محمد نصیری^۳ | محبعلی آبسالان^۴

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران. ایمیل: SajadVaezi114@theo.usb.ac.ir

۲. دانشیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران. ایمیل: Rastgoo@kashanu.ac.ir

۳. استادیار، گروه تاریخ و تمدن اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. ایمیل: Nasiri.m@ut.ac.ir

۴. دانشیار، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران. ایمیل: M.absalan@theo.usb.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	خاستگاه نخستین اندیشه‌های عرفانی و نخستین مشایخ تصوف در ایران، سرزمین خراسان بزرگ بوده و اندیشه رهایی که لب تصوف و عرفان، و انگیزه و آماج بزرگ رهروان می باشد، در سخنان صوفیه و پیران خراسان بازتاب های گسترده‌ای داشته است. در پژوهش حاضر، تاریخ اندیشه رهایی در تصوف خراسان و سیر تطور اندیشه رهایی در سخنان و آموزه‌های پیران قدیم خراسان و قومس با روش واکاوی-سنجشی؛ که بر پایه بررسی سیر تاریخی و بهره گیری از متون دست یکم می باشد، واکاوی شده است.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۱۵	اندیشه رهایی از دنیا در نخستین تجارب زاهدانه خراسان و قدمای معنویت خراسان تا زمان مولانا دیده می‌شود و همواره یک اصل مسلم در نزد تمام ایشان بوده است. اما اندیشه رهایی از خود و مرگ در زندگی با واژگانی همچون نیستی، فنا و بقاء، خلاص، خودی و بیخودی، مرگ و تولد دوباره، و نواهای جذبه آمیزی همچون سبحانی و انالحق همپوشی دارد. سیر تاریخی و گشت و گذر معنوی اندیشه رهایی در عرفان خراسان از رهایش و آزادی مبتنی بر زهد، عبادت و ریاضت آغاز می‌گردد و در رهگذر تطور و گسترش خود به رهایی عاشقانه (راه عشق) و فنای عاشق در معشوق می‌رسد.
تاریخ ویرایش: ۱۴۰۰/۳/۱۸	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۳/۲۲	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۰/۳/۳۰	
واژه‌های کلیدی:	
عرفان،	
تصوف،	
رهایی،	
عرفان خراسان،	
پیران خراسان	

استناد: واعظی منفرد، سجاد؛ راستگوفر، سید محمد؛ و نصیری، محمد، آبسالان، محب علی (۱۴۰۰). پی جویی و روشنگری اندیشه رهایی در سخنان

پیران خراسان. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۵ (۱)، ۷۴-۴۷. DOI: 10.22111/jrm.2022.40784.1078



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

درآمد

نگاه و رویکرد عرفان اسلامی به عنوان بعد باطنی دین، که بر خودسازی و سیر و سلوک معنوی و کشف و شهود، تاکید می‌کند، به موضوع نجات چگونه است و نجات، فوز و فلاح، قرب حق و واژگان نظیر آن که اشاره به «وضعیت مطلوب» و غایت سلوک دارند و در زبان و ادب پارسی آن را به رهایی و رستگاری و واژگان همانند و هم سنگ آن همچون آزادگشتن و رسته شدن برگردانده‌اند، در آثار این بزرگان چگونه تبیین و تحلیل شده است؟ از نگاه عرفا مقصد اقصی و هدف نهایی سالک مسلمان چیست؟ بزرگان تصوف و عرفان نجات و فلاح قرآنی را چگونه تحلیل و تفسیر می‌کنند؟ بررسی تطور اندیشه رهایی در متون عرفانی از غامض‌ترین مسائل عرفانی است. بررسی و تحلیل علمی این بحث بر مبنای آراء عرفا و فهم دقیق متون بر اساس بن‌مایه‌های عرفانی و پیوند زنجیره‌وار آن با همدیگر کاری بزرگ، بااهمیت و دشوار است.

یکی از دشواری‌های بحث‌های تاریخی و تطبیقی در تاریخ تصوف و عرفان، خودداری برخی یا شاید بسیاری صوفیه از نوشتن؛ و عدم اعتقاد به دفتر و کتابت بوده است، و ظن قوی به اینکه تمام میراث مکتوب صوفیه بدست ما نرسیده است. صوفیه نخستین از روی خضوع و افتادگی و احتیاط به ذکر تجارب خویش نپرداختند و اگر هم پراکنده وار گزارش‌هایی موجود است، آن قدر نیست که بتوان تصویر روشنی ارائه کرد. به تعبیر زرین کوب درباره میراث برجای مانده اهل تصوف «در مورد آنچه باقی است باید گفت فقط آتش خاموش کاروان است، تمام متاع اهل کاروان نیست و از کاروان چه ماند جز آتشی به منزل.» (زرین کوب، ۱۳۸۳، ص. ۳۲۷).

اما بهر روی با مراجعه به آثار برجای مانده تلاش کردیم این زمینه در سخنان و آثار شخصیت‌های مهم تصوف و عرفان خراسان همچون: ابراهیم ادهم، فضیل بن عیاض، بایزید بسطامی، کلابادی، ابونصر سراج، ابوالحسن خرقانی، ابوسعید ابوالخیر، ابوالقاسم قشیری، هجویری، خواجه عبدالله انصاری و ابوحامد محمد غزالی بازجسته و کاویده شود. در تاریخ تصوف و عرفان ایران، خراسان را مهد تصوف خوانده اند زیرا این سرزمین از قدیم در پرورش تصوف و عرفان، تاثیر قابل ملاحظه داشته است (نک: زرین کوب، ۱۳۹۰، ص. ۳۱). و صوفیه و عرفای بزرگ جهان اسلام از این سرزمین برخاسته اند.

در این مقاله سیر تطوراندیشه رهایی در سخنان و آموزه‌های پیران خراسان و قومس پژوهیده می‌شود. روش گردآوری داده‌ها: کتابخانه ای و برپایه خواندن و بررسی کردن، و گردآوری و دسته بندی شواهد و جستارها درباره اندیشه رهایی در عرفان خراسان و سرانجام بررسی ژرفانگر می‌باشد.

۱. بازجست اندیشه‌های در عرفان و عارفان خراسان

۱.۱. ابراهیم ادهم

ابواسحاق ابراهیم بن ادهم بن منصور (۹۱۰-۱۶۱) از مشاهیر زهاد قرن دوم و از سرزمین بلخ، زادگاه مولانا بود، که بر اثر تحولی روحی، سلطنت را رها کرد و ترک خان و مان کرد. او قهرمان زهد و ورع و نماینده این اندیشه در عرفان خراسان است، که اشاره به وی برای دانستن سیر تطور عرفان خراسان و نجات‌شناسی عرفانی لازم به نظر می‌رسد. داستان ترک خان و مان و رهایی وی یادآور زندگانی بودا در آیین بودایی و روزبه (سلمان) در ایران است. وی از نمونه‌های برجسته نجات‌شناسی زاهدانه در عرفان خراسان است.

اگرچه مشابهت‌هایی در زندگی و داستان ابراهیم ادهم و بودا یافته می‌شود، از جمله تعبیر «بیداری»؛ اما توجه به اختلاف طریقت ابراهیم با بودا و روش زندگی ایشان مهم است. ابراهیم هنگامی که از خراسان به سوی شام هجرت کرد، کار و تلاش برای بدست آوردن روزی را فراموش نکرد و برخلاف راهبان بودایی از حاصل دسترنج و کار و زحمت خویش نان می‌خورد (نک: زرین کوب، ۱۳۹۰. ص. ۲۷).

سلمی درباره اندیشه ابراهیم ادهم می‌آورد: ابراهیم پس از بیداری از غفلت، طریقتش در تیزین به دنیا را رها کرد، و به طریقه اهل زهد و ورع بازگشت (نک: زرین کوب، ۱۳۹۰. ص. ۲۷).
از وصایای ابراهیم ادهم به روایت علی بن بندار این گفتار زاهدانه است: «اتخذالله صاحباً، و ذرالناس جانباً» (نک: زرین کوب، ۱۳۹۰. ص. ۳۷).

در کتاب *طبقات الصوفیه* خواجه عبدالله انصاری آمده است:

«از اهل بلخ است از ابنای ملوک. امیرزاده بود، به نوجوانی توبه کرده. وقتی به صید بیرون رفته بود هاتفی وی را آواز داد گفت: ابراهیم نه بهر این کارآفریدند ترا. ویرا از غفلت یقظت پدید آمد و دست در طریقت نیکو زد، در زهد و ورع و توکل و سیاحت» (انصاری، ۱۳۶۲. ص. ۶۸).

هجویری از وی با عنوان امیر امرا و سالک طریق لقا یاد می‌کند. (هجویری، ۱۳۹۰. ص. ۱۵۸-۱۵۹).

(۱۵۹).

ابراهیم ادهم از طلایه داران و سرآمدان زهد و تصوف خراسان است، که در احوال وی نخستین بارقه‌های تحول منش زاهدانه به رفتارهای صوفیانه دیده می‌شود (نک: نصیری جامی، ۱۳۹۰. ص.

۱۸). نجات‌شناسی عرفانی ابراهیم ادهم مبتنی بر زهد، عزلت، ریاضت و عبادت و نشانه‌هایی از رفتارهای ملامتی و نگاه‌های جوانمردانه و فتوتی می‌باشد.

قرن دوم هجری که خراسان و جهان اسلام در قیام‌ها و خروج‌ها و سرنشینی‌ها و سرنگونی‌ها روزگار می‌گذرانید، گروهی نیز رهایی و نجات را در خلوت، عزلت، زهد، عبادت و ریاضت‌هایی برای سرکوبی نفس و غلبه بر آن دیدند. این شیوه‌های بی‌گمان صورت تحول یافته‌ای از زهد ساده و به دور از تشریفات قرن اول بود که اصحاب صغه و صحابه دنیا‌گریز و عابدان زمان همچون پیشرو و سرمشق و الگویی برای تصوف زاهدانه قرن دوم بودند. امام سجاد (ع) خود از پیشروان عرفان و معنویت بود که عبادت‌ها و نیایش‌های پرشور و عارفانه وی سرمشق و الگویی برای عارفان معاصر و سده‌های بعد بود. معنویت ابراهیم ادهم بر طبق اسنادی که در کتب تاریخ تصوف موجود است، مستفید و مستفیض از امام سجاد است. (واعظی منفرد، ۱۳۹۶. ص. ۸۶).

در حقیقت آن چه که در کتاب‌های طبقات و تذکره صوفیه و اولیاء درباره طبقه اولی و افراد شاخص این طبقه بیشتر طبقه زاهدان و قهرمانان زهد و ریاضت بودند که برای رهایی خویش همچون ابراهیم ادهم منزلت دنیایی را رها کردند و سلوک زاهدانه و ریاضت و عبادت را برگزیدند. این دنیاگریزی در حالات افرادی همچون ابراهیم ادهم به نوعی مردم‌گریزی و پرهیز از اختلاط با مردم نیز منجر می‌شد. نجات‌شناسی این سده از بحث و نظر دوری می‌جست و بر عمل و عبادت و ریاضت تاکید داشت. انزوا، خلوت، عزلت و اباداشتن از تشکیل خانواده و ازدواج و توبه و توکل و امید به رحمت الهی از ویژگی‌های این دوره است. با این حال نمی‌توان تصوف سده‌های نخست اسلامی را فاقد عنصر محبت و عشق دانست.

شقیق بلخی (۱۹۴ ق) در رساله آداب العبادات منازل اهل صدق را عبارت از چهار منزل زهد، خوف، شوق به بهشت و چهارم منزل محبت به خدا می‌داند (نک: نصیری جامی، ۱۳۹۰. ص. ۱۵). همچنین نخستین گام‌ها و بارقه‌های شور و حال و عرفان ذوقی و طرح مساله محبت در همین قرن با تجربه‌های روحی و احوال و سخنان رابعه مطرح می‌شود. این بارقه ذوقی و عرفانی تأثیری شگرف در پویایی و شور و حال تصوف در قرون بعدی ایجاد کرد.

۲.۱. فضیل بن عیاض

از سخنان فضیل بن عیاض مروی (۱۰۱-۱۸۷) استنباط می‌شود که رهایی در نزد این عارف زاهد، در کلمات و آموزه‌هایی همچون: رهایی از دنیا و گریز از اهل آن، زهد و رضا، عبادت و محافظت بر صلوات خمس، زهد در دنیا، دوری از مردم و انس با خداوند و گریه بر خطیئات و... تعریف می‌شود. این اندیشه‌ها بخوبی نمایانگر تصوف در سده نخست و دوم است که بر زهد و عبادت و عمل و ترک دنیا تاکید می‌کند. فضیل عیاض به عنوان یکی از نمایندگان بارز مکتب خراسان در نخستین سالهای آن، به زهد، انقطاع، عزلت، دنیاگریزی، دنیاستیزی، خوارداشتن متاع دنیوی، یاد مرگ و خوف دعوت می‌کند. از شرح حال او نجات‌شناسی مبتنی بر زهد و خشوع بدست می‌آید. (واعظی منفرد، ۱۳۹۶، ص. ۸۷). از جمله در داستان ملاقات هارون عباسی با وی با سخنانی هشداردهنده و منذرانه او را از عذاب و آتش می‌ترساند.

هجویری پس از نقل این داستان می‌گوید:

«و این جمله دلیل صولت وی است به دنیا و اهل آن، و حقارت زینت آن به نزدیک دل وی، و ترک تواضع مر اهل دنیا را از برای دنیا.» (هجویری، ۱۳۹۰، ص. ۱۴۹-۱۵۴).

البته خالی از خطا نیست اگر تصوف اولیه را کاملاً خالی از عوالم عشق و محبت بدانیم. در برخی سخنان و گفتارهای فضیل و دیگر متقدمان نیز رنگ محبت و عشق را می‌توان دید.^۱

۳.۱. بایزید بسطامی

شیخ شهید در کتاب فی حالة الطفولية درباره رهایی بایزید (۱۸۸-۲۶۱ ق یا ۲۳۴ ق؟) از بند تعلقات می‌گوید:

در روی زمین هر پادشاهی بر ولایت و اقلیمی چنگ زده و هر یکی دعوی مملکت می‌کنند. «اگر بر حقیقت واقف شوند. حقا که از دعوی خود شرم دارند. این دولت ابویزید یافت. پس هر چه داشت بگذاشت و به یک بار ترک آن همه کرد. لاجرم به یک بار آن بیافت. نعمت و جاه و مال حجاب راه مردانست. تا دل با مثال این مشغول باشد راه بیش نتوان بردن. هر که قلندری وار از بند زینت و جاه برخاست او را عالم صفا حاصل آمد.

شیخ را گفتم کس باشد که از بند هر چه دارد برخیزد؟ شیخ گفت کس آن کس بود» (سهروردی،

در این بخش شواهدی از اندیشه‌های رهایی در سخنان ابویزید (طیفور بن عیسی بن سروشان) آورده می‌شود.^۲

بایزید از بزرگان عرفان ایرانی است که جامع زهد و عبادت، ریاضت و تصوف بود. اما افزون بر زهد و ریاضت که در زندگی وی دیده می‌شود، آن گونه که از مطالعه تاریخ تصوف و عرفان ایران و بررسی شواهد موجود برمی‌آید، بایزید بسطامی نخستین عارفی است که از زهد گذر کرد و آن را به تصوف و عشق و معرفت ارتقا داد. در سخنان برجای مانده بایزید کلمات زیادی در تفاوت میان عارف با زاهد و عابد و نوعی مرزبندی میان این سه وجود دارد (نک: سهلگی، ۱۳۹۱، صص ۲۸۰-۲۸۱ و ۲۸۳). این مساله در سیر تطور و توسعه اندیشه‌های عرفانی بسیار مهم است. زیرا دیگر رهرو با همت، در اندیشه‌های رهایی از دوزخ و رسیدن به بهشت نیست؛ بلکه او را یک همت است و آن شناخت خدا و کناره‌گیری از هرچه او را از حق بازدارد (نک: سهلگی، ۱۳۹۱، صص ۲۸۶-۲۸۷). در کلمات بایزید در کتاب النور سخنانی دیده می‌شود که به گذر او از مرحله زهدورزی اشاره دارد. بنظر بایزید، دنیا آنقدر کم‌مایه و بی‌ارزش است که زهد ورزیدن در آن ارجی ندارد (نک: سهلگی، ۱۳۹۱، صص ۲۵۹-۲۶۰)

بایزید سه گروه زاهدان، عابدان و عالمان را در سخت‌ترین حجاب‌ها از حق معرفی می‌کند. از آنجا که خداوند در قرآن متاع دنیا را قلیل خوانده، زهدورزیدن در قلیل ارج و منزلتی ندارد. بایزید از این نیز پای را فراتر می‌نهد و زهدورزیدن را شرک می‌داند زیرا دیدن وجود چیزی است در برابر خدای تعالی. زاهد راستین زاهدی است که خدا را می‌نگرد و نظر خویش را به امر دیگری معطوف نمی‌کند. بایزید این سه گروه را از آن روی که محبوب به زهد، عبادت و علم خویش هستند از حق دور می‌داند. این نظرگاه که با آیاتی از قرآن کریم نیز تأیید می‌گردد، تحول زهد به تصوف را در کلام بایزید و بدست وی اثبات می‌کند؛ امری که در بررسی تطور نجات‌شناسی عرفانی بسیار مهم است. در همین گفتار بایزید بهشت را حجاب اکبر دانسته است، زیرا اهل بهشت به بهشت آرام یافته‌اند و هر که جز به حق، به چیزی آرام گیرد، در حجاب است (نک: سهلگی، ۱۳۹۱، صص ۲۷۴).

در بسیاری از سخنان بایزید بر رهایی از خود تاکید شده است. سهلگی از قول ابوالحسن مروزی می‌آورد که نفس خویش را دعوت کردم. سرکشی کرد و نافرمانی. پس او را رها کردم و به سوی پروردگار خویش رفتم (نک: سهلگی، ۱۳۹۱. ص ۳۲۰).

یکی از مشهورترین تمثیلات برای رهایی از خویشتن در زبان بایزید، پوست رها کردن چنان مار می‌باشد. این تعبیر علاوه بر صیغه هنری آن، و تکرار آن در سخنان بایزید آموزه رهایی را به زیبایی توصیف می‌کند: همان گونه که مار از پوست خویش به در می‌آید، رهرو نیز باید از خویشتن خویش و انیت و خودپرستی به درآید تا به معشوق برسد.

«از خویشتن خویش برون آمدم آن گونه که مار از پوست خود؛ آنگاه در خویشتن نگریستم. دیدم که من اویم» (نک: سهلگی، ۱۳۹۱. ص ۱۶۸-۱۶۹ و ۲۵۴).

«رب العزه را در خواب دیدم. پس گفتم راه به تو چه گونه است؟ گفت خویش را برجای نه و نزد من آی» (نک: سهلگی، ۱۳۹۱. ص ۲۰۹).

«از بایزید پرسیدند راه چه گونه است؟ گفت: «از راه برخیز و به خدای رسیدی» (نک: سهلگی، ۱۳۹۱. ص ۲۲۶).

بایزید گفت: «حق تعالی را به خواب دیدم و پرسیدم که: راه به تو چون است؟ گفت: ترک خود گوی و به من رسیدی» (عطار، ۱۳۷۲. ص ۲۰۲).

در روایتی که سهلگی با اسنادی از حسن بن علی دامغانی نقل می‌کند، (سهلگی، ۱۳۹۱. ص ۱۸۷-۱۸۹) بایزید در پاسخ به پرسش یکی از اهالی بسطام که پیوسته به مجلس بایزید می‌آمد، پیوسته روزها به روزه و شبها به قیام بود. همه شهوت‌ها را رها کرده ولی هنوز به رهایی نرسیده بود؛ به گفته خودش هیچ از آنچه تو یاد می‌کنی در دل خویش نمی‌یابم... بایزید گفت: «تو در حجاب نفس خویشی.» مرد گفت: آیا دارویی هست که این حجاب را از میان بردارد؟... بایزید بدو گفت: «هم اکنون نزد سلمانی رو و سر و ریش خویش را بتراش و این جامه که بر تن داری به درآور و گلیمی بر خویش افکن و توپراهی در گردن خویش آویز و آن را پر از گردو کن و کودکان را بر گرد خویش گرد کن... و بدان بازار که تو مهتر آن جایی، درآی تا همه آنها که تو را می‌شناسند بدین منظر ببینند.» واکنش آن مرد در برابر نسخه بایزید گفتن «سبحان الله» بود. بایزید سبحان الله گفتن آن مرد را عین شرک دانست. زیرا با این سبحان الله، نفس خویش را تعظیم کرد و تسبیح گفت. غرض بایزید

ازین دستورالعمل این بود که آن مرد جاه خویش را ساقط کند و نفس خود را خوار نماید. در نظر بایزید برای رسیدن به رهایی، پیش از هر کار دیگری، باید از سلطه مزاحم خود و خودپرستی نجات یافت.

در تبیین مقصد رهایی از دید بایزید، سخنان نغز و لطیفی از بایزید به یادگار مانده است:

«من از خدای جز خدای نخواهم» (عطار، ۱۳۷۲.ص. ۲۵۷).

مردی در سرای بایزید را کوفت. پرسید «که را می جویی؟» گفت بایزید را می جویم. گفت: «برو وای بر تو! جز خدای در این خانه کس نیست» (عطار، ۱۳۷۲.ص. ۱۴۳).

«سی سال خدای را جستیم. پس دانستم که من اویم. پنداشتم که من او را می جویم و او بود که مرا می جست» (عطار، ۱۳۷۲.ص.ص ۱۵۲-۱۵۳).

در روایتی از کتاب *النور سهلگی*، ابوالقاسم جنید بن محمد قول بایزید را که سبحانی! سبحانی! می گوید، تفسیر می کند:

«این مرد در شهود اجلال مستهلک است و از آنچه بدان مستهلک شده است سخن گفته است، به خاطر حق از دیدن خویشتن فراموش کرده است و جز حق تعالی را مشاهده نکرده است و او را ستوده است.» همچنان که چون نام مجنون بنی عامر را پرسیدند، گفت: لیلی. از خویش سخن گفت، ولی از شهود خویش غایب بود (سهلگی، ۱۳۹۱.ص.ص ۱۵۰-۱۵۱).

سهلگی در تفسیر حقیقت سخن بایزید (سبحانی)، می گوید این سخن را تنها کسی فهم می کند که از نفس خویش به یکباره فانی شده باشد و حق، به حق، با حق آنجا باقی مانده باشد. زیرا این سخن اشاره اوست، ازو، به او. و اینها اشاره است به تنزیه مردان بعد از ادراک مرتبه کمال و نهایت جمال و غایت جلال (سهلگی، ۱۳۹۱.ص. ۳۱۹).

سهلگی در تفسیر سخن بایزید که گفت: از نماز جز رنج تن ندیدم و از روزه جز گرسنگی شکم؛ نوشته است که بایزید این سخن را به هنگامی گفته است که به نهایت حد رجال و غایتشان ابدال رسیده بوده است. و چون به معنی و مطلوب و مراد و محبوب رسیده است، یقین حاصل کرده است که این کار به کوشش و پرهیزگاری و زهد و اکتساب و قیام او نبوده است، بلکه همه از فضل خدای تعالی بوده است (سهلگی، ۱۳۹۱.ص. ۲۰۴).

هجویری از بایزید می‌آورد که گفت:

«بهشت را خطری نیست به نزدیک اهل محبت، و اهل محبت بازمانده‌اند و اندر پوشش‌اند از محبوب؛ الجنة لا خطر لها عند اهل المحبة، و اهل المحبة محبوبون بمحبتهم»
و در تفسیر این جمله می‌گوید:

«بهشت مخلوق است و مخلوق به نزدیک دوستان خطر ندارد. اما محبت وی صفت وی است نامخلوق، و هر که از نامخلوق به مخلوق بازماند بی خطر بود. وجود دوستی دوی اقتضا کند و اندر اصل توحید دوی صورت نگیرد و راه دوستان از وحدانیت به وحدانیت بود، و اندر راه دوستی علت دوستی آید و آفت آن؛ که اندر دوستی مریدی و مرادی باید: یا مرید حق، مراد بنده، و یا مراد حق، مرید بنده... ماند اینجا آفت هستی محب به هر دو حال. پس فنای محب اندر بقای محبت درست و تمام‌تر از آن که قیامش به بقای محبت» (هجویری، ۱۳۹۰. ص ص ۱۶۳-۱۶۴).

در حکایتی دیگر از بایزید، راه رهایی که سفری معنوی و انفسی است با راه ظاهری و سیر و سفر این جهانی همراه می‌شود. بایزید در سه مرحله و سه سفر به مکه می‌رود. بار نخست تنها خانه را می‌بیند. با خود می‌گوید حج مقبول نیست؛ که من سنگها از این جنس بسیار دیده‌ام. بار دیگر هم خانه و هم خداوند خانه را می‌بیند. باز خود را از حقیقت توحید به دور می‌بیند. بار سوم دیگر خانه‌ای نمی‌بیند و همه خداوند خانه را مشاهده می‌کند. به وی الهام می‌شود: یا بایزید، اگر خود را ندیدی و همه عالم را بدیدی شرک نبود، و چون همه عالم نبینی و خود را بینی شرک باشد. هجویری سپس از بایزید می‌آورد: آنگاه توبه کردم، و از توبه نیز توبه کردم، و از دیدن هستی خود نیز توبه کردم (سهلگی، ۱۳۹۱. ص ۱۶۴).

(احمد خضرویه) گفت: «حق - عزوجل - را به خواب دیدم. فرمود که: جمله مردان از من می‌طلبند. مگر بایزید که مرا می‌طلبد.» (عطار، ۱۳۷۲. ص ۱۸۰).

معراج بایزید، که رهایی نامه بایزید است، بارها در منابع تصوف بازگو شده است. کتاب النور سهلگی این معراج را با اسنادی از ابوموسی دبیلی نقل می‌کند (سهلگی، ۱۳۹۱. ص ص ۲۹۵-۳۰۷). همچنین کتاب القصد الی الله که هویت تاریخی مؤلف آن به روشنی دانسته نیست، معراج بایزید و رؤیای او در قصد الی الله تعالی را از خادم بایزید حکایت می‌کند.^۴

پیر هرات از نخستین کسانی است که معراج طیفور بن عیسی بن سروشان گوری را نمی‌پذیرد:

«شیخ الاسلام گفت که: بر بایزید فراوان دروغ‌ها گویند. از آنچه برو ساخته‌اند یکی آن است که وی گفت: شدم خیمه زدم برابر عرش.

شیخ‌الاسلام گفت: این سخن در شریعت کفر است و در حقیقت بعد. می‌حقیقت درست کنی به فرادید آوردن خویش؟ حقیقت چیست؟ برستن از خویش. حقیقت به نبود خود درست کن، برابر گفتن خود کفر است» (انصاری، ۱۳۶۲، ص ۱۰۴-۱۰۵).

عطار در سده ششم نیز این معراج را در کتاب *تذکره الاولیاء* می‌آورد؛ که قطعاً از سرچشمه‌های قدیمی‌تر گرفته است.

هجویری در *کشف‌المحجوب* در بخش «کلام در تفضیل انبیاء بر اولیاء»، بر متابعت اولیا از انبیاء تأکید می‌کند.

«بدان که اندر همه اوقات و احوال، باتفاق جمله مشایخ این طریقت، اولیاء متابعتان پیغمبران‌اند و مصدقان دعوت ایشان. و انبیا فاضل‌ترند از اولیا؛ از آنچه نهایت ولایت بدایت نبوت بود...» (هجویری، ۱۳۹۰، ص ۳۵۲).

سپس هجویری به معراج بایزید اشاره می‌کند؛ که بایزید گفت:

«مرغی گشتم و اندر هوای هویت می‌پریدم تا به میدان ازلیت مشرف شدم و درخت احدیت اندر آن بدیدم. چون نگاه کردم آن همه من بودم. گفتم: بارخدا، با منی من مرا به تو راه نیست و از خودی خود مرا گذر نیست. مرا چه باید کرد؟ فرمان آمد که: یا بایزید، خلاص تو از تویی تو در متابعت دوست ما بسته است. دیده را به خاک قدم وی اکتحال کن و بر متابعت وی مداومت کن.»

و این حکایتی دراز است، و این را اهل طریقت «معراج بایزید» گویند؛ و معراج عبارت بود از قرب» (هجویری، ۱۳۹۰، ص ۳۵۵).

۴.۱. کلابادی

کتاب *التعرف لمذهب اهل التصوف* ابی بکر محمد بن اسحاق البخاری الکلابادی (متوفی سنه ۳۸۰ ه) از قدیم‌ترین و دقیق‌ترین کتابهایی است که در دانش تصوف و رجال آن نوشته شده است. کلابادی این کتاب را در عصر طلایی تصوف، نگاشت. در سده‌های چهار و پنج هجری، تصوف به کمال علمی و فنی خود رسید و دانش‌ها، مناهج، آداب، سلوک و مقامات آن کامل شد. کتاب کلابادی

صورت کامل و صادق و آینه واضح این عصر طلایی است که آنچه قوم در مواجهه‌اشان و مجاهداتشان به آن رسیدند منعکس می‌کند.

تاج الاسلام بخاری کلاباذی در ابواب متعدد کتاب التعرف (مانند باب یقین، قرب، اتصال، محبت، تجرید و تفرید، سکر، غیبت و شهود، و بویژه باب پنجاه و نهم (قولهم فی الفناء و البقاء) به اندیشه‌های عنایت داشته است (نک: کلاباذی، ۱۴۱۳، ص ۱۴۲-۱۵۱).

۱.۵. ابونصر سراج

اللمع فی التصوف، تنها اثر بازمانده از ابونصر عبدالله بن علی سراج طوسی (طاوس الفقراء)، یکی از قدیم‌ترین آثار صوفیه است که به دست ما رسیده است. «اللمع»، قدیمی‌ترین اثری است که منازل عرفانی را در هفت مقام (توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا) و ده حال (مراقبه، قرب، محبت، خوف، رجا، شوق، انس، اطمینان، مشاهده و یقین) بیان و به صورت منظم طبقه بندی کرده است. در اللمع بابی نیز در ذکر کسانی که در فهم فناءالبشریه به غلط افتادند دارد. و اینکه بشریت از بشر زایل نمی‌شود و اخلاق بشریت است که تبدیل و تغییر می‌یابد. و صفات بشریت عین بشریت نیست (الطوسی، ۱۹۶۰، ص. ۵۴۳).

۱.۶. ابوالحسن خرقانی

خرقانی (۳۵۲-۴۲۵) یکی از عارفان بزرگ کومش است، که سهروردی نام او را در کنار بایزید بسطامی، قصاب آملی و حلاج به عنوان ادامه دهندگان حکمت خسروانی معرفی می‌کند. سخن سهروردی علاوه بر اثبات ورود اندیشه‌های اشراقی و عرفانی فرزندگان ایران باستان در تصوف ایرانی، کلید مهمی در شناخت استمرار معنویت و گذار تاریخی اندیشه‌های در عرفان خراسان است. بر طبق کتاب روضه القلوب منسوب به شیخ اشراق، خرقانی این امانت را به ابوسعید ابوالخیر می‌سپارد (منسوب به شیخ اشراق، ۱۳۴۰، ص. ۲۹۵).

نکته دوم پیوند ژرف او با بایزید بسطامی است که وی خود را مستفید از معنویت بایزید می‌داند. همچنانکه بایزید از روحانیت امام صادق (ع) تربیت پذیرفته است، خرقانی هم پرورش یافته روحانیت بایزید است. جامی در *نفحات الانس* می‌نویسد:

«انتساب شیخ ابوالحسن در تصوف به سلطان العارفین، شیخ ابویزید بسطامی است قدس الله تعالی روحه و تربیت ایشان در سلوک از روحانیت شیخ ابویزید است» (جامی، ۱۳۸۶، ص. ۳۰۳).

عراقانی همچون ابوسعید، امام قشیری و خواجه عبدالله که دومی و سومی با ابوسعید چندان قرابت روحانی ندارند، هر سه در اظهار ارادت نسبت به ابوالحسن خرقانی با یکدیگر همدستانند. در اسرارالتوحید در ضمن حکایتی بوسعید، خرقانی را از جمله مردانی می‌داند که از خود نجات یافتند و این نکته مهم‌ترین نقطه اشتراکی است که ابوسعید را با خرقانی همسو می‌کند. زیرا بنیادی‌ترین آموزه ابوسعید، نفی خود است.

خرقانی از شخصیت‌هایی است که اندیشه‌های او در اشعار عطار و مولانا بازتاب یافته است. مولانا در دفتر چهارم مثنوی داستان مژده دادن ابویزید از زادن ابوالحسن خرقانی را می‌آورد (مولوی، ۱۳۷۹، دفتر چهارم، ص. ۵۹۳-۵۹۴) و آن را با ارتباط معنوی حضرت محمد و اویس ربط می‌دهد.^۵ در ادامه ابیات که قول رسول (انی لاجد نفس الرحمن من قبل الیمن) در ابتدای آن پررنگ است و به نظر می‌رسد قرار است داستان اویس را بیان کند، مجدداً به داستان بایزید و خرقانی برمی‌گردد (مولوی، ۱۳۷۹، دفتر چهارم، ص. ۵۹۴).

در این بخش با جستجو در برخی سخنان خرقانی، اندیشه‌های رهایی در نظرگاه وی مورد بررسی قرار می‌گیرد:

از ابوالحسن خرقانی هم درباره زهد پرسیدند. «گفت: زاهد آن ست که اگر از مشرق تا مغرب شوشه زر شود و به وی دهی شاد نشو و اگر از وی بازگیری اندوهگین نشو و سر فا زانو نهد و پرهیز کند از هر چه مادون حق است و بایزید از ایشان بی.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱، ص. ۲۵۵-۲۵۶). چون تو نیستی خویش بدو دهی او هستی خویش به تو دهد (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱، ص. ۲۵۵-۲۵۶).

الهی، خوشی با توست، اشارت به بهشت می‌کنی؟ (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱، ص. ۳۴۷).
«و گفت: همه کس داند که چون با حق بی با خویشتن نتوانی بود. سر به نیستی خویشتن فرو بر و به هستی حق بر آر. چون تو نیستی به حق دهی حق نیز هستی خود به تو دهد.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱، ص. ۲۸۹).

«خداوندان دل کسانی‌اند که اندیشه دل ایشان همه یاد حق باشد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱، ص.

«پرسیدند که هر که را هستی خدای بر دل غالب آمده باشد نشانی وی چه باشد؟ (گفت) از فرق تا قدم وی همه به هستی خدای اقرار کنند، دستش و پایش (وچشمش در) شستن و رفتن و دیدن... گوید که «الله»، چنانکه مجنون، به هر که برسیدی گفتم «لیلی»، اگر بر زمین رسیدی و اگر به دریا یا به دیوار، به مردم و گاه و گوسپند، به جایی که گفتم «انا لیلی و لیلی انا» (مینوی، ۱۳۵۹ ص. ص. ۱۱۲-۱۱۳).

پرسیدند که بهار جوانمردان چیست؟ گفت آنکه بی دل شوند (مینوی، ۱۳۵۹ ص. ۱۱۳). پرسیدند که تو خدای را کجا دیدی؟ گفت آنجا که خویشتن را ندیدم (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱ ص. ۲۰۰).

از آسمان سه بوی می‌آید: کافران را بوی آتش و مومنان را بوی بهشت و دوستان را بوی حق (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱ ص. ۳۱۰).

۱.۷. ابوسعید ابوالخیر

جامی در نفحات الانس درباره ابوسعید (۳۵۷-۴۴۰) می‌آورد:

«نام وی فضل الله بن ابی الخیر است. سلطان وقت بود و جمال اهل طریقت و مُشرف القلوب و در وقت وی همه‌ی مشایخ وی را مسخر بودند. پیر وی در طریقت شیخ ابوالفضل بن حسن سرخسی است.» (جامی، ۱۳۸۶ ص. ۳۰۵).

در کتاب حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر تألیف جمال الدین ابوروح لطف الله بن سعد (متوفی ۵۴۱ هـ ق). که نسبت او با سه واسطه به ابوسعید ابوالخیر می‌رسد، می‌توان شرح مفصلی از نظرگاه ابوسعید را به تماشا نشست. اهمیت این کتاب در این است که محققان آن را قدیم‌ترین زندگینامه ابوسعید ابوالخیر و شاید قدیمی‌ترین اثر درباره مقامات مشایخ تصوف دانسته‌اند (نک: ابوروح، ۱۳۸۴ ص. ۱۱ و ۳۶).

مؤلف در مقدمه کتاب در تحلیل سیر تطوّر درجه و منزلت ولایت پس از وفات پیامبر و اصحاب در میان طایفه عرفا، می‌نویسد چون مرغ روح آن مهتر و بهتر عالم (پیامبر) از این کاشانه عاریتی بدان آشیانه اصلی رفت، و بعد از درگذشت اصحاب «ولایت درین امت قرناً بعد قرن می‌آمد تا به عهد منصور حلاج از اسرار این ولایت چیزی بروی کشف شد که طاقت آن نداشت؛ آوازی از وی بر آمد

که «انا الحق» جانش نیاز آن کلمه شد و از خود برست. همچنین بو یزید بسطامی را، رحمه الله علیه، ولایتی بود و کشفی افتاده بود عبارت از آن این آمد که «سبحانی ما أعظم شأنی». مؤلف در ادامه به عبارت معروف ابو سعید اشاره می‌کند که پس از شامل شدن نور ولایت ظاهر و باطن بر زبان او جاری شد: «لیس فی الجبّه غیرُ الله».

چون محققان این بشنیدند، گفتند: ولایت به کمال رسید، و رای کمال این در جهان راهی نماند، که دیگران خود را با حق اثبات می‌کردند لاجرم آن اثبات حجاب راه ایشان آمد از بلوغ کمال درجه ولایت؛ چون شیخ ابو سعید، قدس الله روحه، خود را از راه برداشت و همه اثبات حق کرد، لاجرم خداوندان بصیرت - که نظر پاک داشتند - برین متفق شدند که بیش از او، در ولایت، هیچ کس را این درجه و منزلت نبودست. و وراء این درجه نتواند بود مر آدمی را بعد از نبوت» (نک: ابوروح، ۱۳۸۴ ص ۵۷-۵۸).

اندیشه‌های رهایی در آموزش‌های عرفانی بوسعید جایگاه ویژه‌ای دارد.^۶

در باب اول کتاب *حالات و سخنان بوسعید ابوالخیر* (در بدایت حال وی)، اندیشه بنیادین ابوسعید که رهایی از خویش باشد، جلوه می‌کند. نخستین دیدار ابوسعید با پیر ابوالفضل حسن در خانقاه شارسن؛ جزوه‌ای در دست پیر بود. پیر ابوالفضل، مقصود همه پیامبران را برای ابوسعید تقریر کرد: «الله». همه پیامبران آمدند و با خلق، الله گفتند. آن‌ها که به دل این کلمه را شنیدند بر جان نقش کردند. چندان بگفتند که کلمه از دل و جان درگذشت. همگی ایشان این کلمه (الله) شد. از گفت لفظ مستغنی شدند. از صوت و حرف باز رستند. چون بر عالم معنی این کلمه وقوف یافتند چنان مستغرق شدند که از هستی خود فارغ آمدند (نک: ابوروح، ۱۳۸۴ ص ۶۴). فردای آن روز که شبی طوفانی تمام وجود ابوسعید را آن سخن پر کرده بود و خواب را از چشمان وی گرفته بود و همه شب درین اندیشه بود، به درس تفسیر خواجه ابوعلی حاضرگشت.

«اول درس وی، آن روز، این آیت بود: قل الله ثم ذرهم فی خوضهم یلعبون (انعام: ۹۱). شیخ (بوسعید) گفت: در آن ساعت درها در سینه ما گشادند و به سماع این کلمه ما را از ما بستند...» (نک: ابوروح، ۱۳۸۴ ص ۶۵).

پس از مدتی شیخ ابوالفضل وی را به انقطاع از خلق و عزلت‌گزینی امر نمود: «برخیز و

خلوتی طلب کن و چنانک از خود معرض شده‌ای از خلق معرض شو، و در کارها با نظاره و تسلیم باش» (نک: ابوروح، ۱۳۸۴، ص ۶۵).

ابوسعید هفت سال در میهنه در محراب زاویه خانه خود به نظاره و مراقبه نشست. پس از آن به نزد شیخ ابوالعباس قصاب رفت.

در باب دوم کتاب *حالات و سخنان* به انواع مجاهدات و ریاضات شیخ می‌پردازد. در گزارش این ریاضت‌ها، جهدها و عبادتها، آموزه‌های مهم نجات‌شناسی را می‌توان مشاهده نمود: ریاضت و مجاهدت و مخالفت هوا و شهوات انسان را به درجات سعادت می‌رساند. تأثیر ریاضت در از بین رفتن صفات مذموم و نشستن خصال حمیده بجای آن و طی منازل بتوفیق حق و بواسطه مجاهدت تا آنگاه که بکلیت از صفات مذموم خلاص یابد و از خواص حضرت باری تعالی شود.

«مادر بوطاهر را گفتیم تا برشته‌ای انگشت پای ما به میخی بازبست و در خانه بر ما بیست و ما عبادت می‌کردیم و می‌گفتیم: «بارخدا یا ما را ما نمی‌باید. ما را از ما نجات ده.» (نک: ابوروح، ۱۳۸۴، ص ۷۶).

نویسنده *اسرار/التوحید* (تألیف به سال ۵۷۴) در آغاز کتاب به رهایی شیخ از من اشاره می‌کند: «بدانک شیخ ما، هرگز خویشتن را من و ما نگفته است. هرکجا ذکر خویش کرده است گفته است: «ایشان، چنین گفته‌اند و ایشان چنین کرده‌اند.» (میهنی، ۱۳۶۷، ص ۱۵).

انبوهی سخنان بجای مانده از ابوسعید درباره ازخودرهایی، یک واریسی جداگانه می‌طلبد. در اینجا افزون بر نمونش‌های پیشین، گواه‌هایی دیگر آورده می‌شود:

«شیخ ما گفت: «هرکجا پنداشت تست دوزخ است و هر کجا تو نیستی بهشت است.»
شیخ ما گفت: «حجاب میان بنده و خدای، آسمان و زمین نیست. عرش و کرسی نیست. پنداشت و منی تو حجاب است، از میان برگیر و به خدای رسیدی.» (میهنی، ۱۳۶۷، ص ۲۸۷).

شیخ ما گفت: امشب ابراهیم [قوال] می‌خوانده است:

من بودم و او و او و من، اینت خوشی!

شیخ گفت: این چنین سه چهار تن بود این ناخوشی بود، این چنین باید گفت:

من بودم او و او و من و اینت خوشی! (میهنی، ۱۳۶۷، ص ۳۳۰).

نقل است که وقتی به دهی رسید، آنجا زاهدی بود در خود مانده و دماغی در خود پدید کرده.

شیخ او را به دعوت خواند. او اجابت نکرد. گفت: من زاهدم و سی سال است تا به روزهام و خلق دانند که چنین است. شیخ گفت: «برو و غربالی کاه بدزد تا از خود برهی.» (چشیدن طعم وقت، ۱۳۸۶.ص.۱۷۴).

«پای من و ما از میان بگیر» (چشیدن طعم وقت، ۱۳۸۶.ص.۱۷۵).

و گفت: «سی سال بود تا خدای را می‌جستم گاه یافتمی و گاه نیافتمی. اکنون چهل سال است تا بوسعید می‌جویم و ازو نام و نشان نمی‌یابم.» (چشیدن طعم وقت، ۱۳۸۶.ص.۱۸۲).

نقل است که چون شیخ از آن ریاضت‌ها بپرداختی در پس هر ریاضتی دعاء او این بودی که «خداوندا ابوسعید را از بوسعید برهان!» (چشیدن طعم وقت، ۱۳۸۶.ص.۱۹۲).

از شیخ ما سؤال کردند که «ای شیخ! در پیش جنازه شما کدام آیت خوانند از قرآن؟» شیخ ما گفت: «آن کاری بزرگ باشد، در پیش جنازه ما این بیت باید خواند، بیت:

خوب‌تر اندر جهان ازین چه بود کار؟ دوست بر دوست رفت و یار بر یار

آن همه اندوه بود وین همه شادی آن همه گفتار بود، وین همه کردار

پس آن روز که جنازه شیخ از سرای بیرون آوردند، مقرران - به حکم اشارت شیخ - در پیش

جنازه شیخ، این بیت می‌خواندند.» (همان: ۳۴۶؛ جامی، ۱۳۸۶.ص.۳۰۹).

جسمم همه اشک گشت و چشمم بگریست در عشق تو بی جسم همی باید زیست

از من اثری نماند این عشق از چیست؟ چون من همه معشوقه شدم عاشق کیست؟

(میهنی، ۱۳۶۷.ص.۹۰-۹۲).

«شیخ ما گفت: چندگاه آن بود که حق را می‌جستیم، گاه بودی که یافتیمی و گاه بودی که

نیافتیمی. اکنون چنان شدیم که هر چند خود را می‌جوئیم می‌باز نیابیم، همه او شدیم زیرا که همه

اوست...» (میهنی، ۱۳۶۷.ص.۳۰۵).

در راه یگانگی نه کفر است و نه دین یک گام زخود برون نه و راه ببین

ای جان و جهان تو راه اسلام گزین با مار سیه نشین و با خود منشین

(میهنی، ۱۳۶۷.ص.۳۳۰؛ جامی، ۱۳۸۶.ص.۳۰۹).

۸.۱. ابوالقاسم قشیری

زین الاسلام ابوالقاسم قشیری (۳۷۶-۴۶۵) از دانشمندان نامور زمان خود بود که علاوه بر تصوف یکی از علما و محققین این طایفه است، در دیگر دانش‌های روزگار نیز همچون کلام، حدیث، فقه، تفسیر قرآن و... اطلاعات وسیعی داشت. بی‌گمان رساله قشیری یکی از منابع معتبر در اصول طریقت است. همچنین برخی میاخذ رهایی در عرفان را می‌توان در دیگر آثار وی همچون تفسیر لطائف الاشارات که پس از تفسیر سلمی (متوفی ۴۱۲) قدیم‌ترین تفسیر صوفیانه است و رساله مختصر ترتیب السلوک، جستجو نمود.

در باب سوم رساله قشیری (در تفسیر الفاضلی که میان این طایفه رود)، به فنا و بقا نیز می‌پردازد (قشیری، ۱۳۶۱ ص ۱۰۶-۱۰۹). وی مراتب سه گانه‌ای برای فنا تعریف می‌کند: نخست از نفس و صفات خود در حال بقا به صفات حق فانی شود؛ سپس از صفات حق به دیدار و شهود حق فانی گردد؛ و سرانجام به سبب استهلاک در وجود حق از شهود و دیدن فناء خویش فنا پذیرد.

۹.۱. هجویری

ابوالحسن علی بن عثمان جلایی هجویری غزنوی (م: حدود ۴۷۰ ق.) از نویسندگان و مشایخ بزرگ خراسان است که آراء فنی و دقیق او در کتاب کشف‌المحجوب یکی از سرچشمه‌های مهم اندیشه‌های صوفیه در قرون بعدی به حساب می‌آید. او در جایای کتاب خویش به رهایی و بویژه آموزه فنا و بقا می‌پردازد. جامعیتی که در بیان هجویری وجود دارد، کم نظیر است.

هجویری در باب التصوف کتابش، تصوف را با رهایی از قیود و تعلقات پیوند می‌دهد. در تحقیق کلمه صوفی و ارتباط آن با «صفا» صفا را دارای اصلی و فرعی می‌داند: اصلش انقطاع دل است از اغیار، و فرعش خلو دست از دنیای غدار... (هجویری، ۱۳۹۰ ص ۴۴)

«چون دل از تعلق صفو دنیا آزاد گشت، دست از کدر آن خالی گردانید. و این جمله صفت صوفی صادق بود... صفا ضد کدر بود و کدر از صفات بشر بود، و بحقیقت صوفی بود آن که او را از کدر گذر بود.» (هجویری، ۱۳۹۰ ص ۴۵).

جمله مشایخ این طریقت - رحمهم الله - مجتمع‌اند بر آن که «چون بنده از بند مقامات رسته شود و از کدر احوال خالی گردد و از محل تلویین و تغییر آزاد شود، و به همه احوال، محمود صفت گردد و وی از جمله اوصاف جدا؛ یعنی اندر بند هیچ صفت حمد خود نگردد و مرآن را نبیند و بدان

معجب نگردد، حالش از ادراک عقول غایب و روزگارش از تصرف ظنون منزّه گردد تا حضورش را ذهاب نباشد و وجودش را اسباب نه... حاضری بود بی غیبت و واجدی بود بی سبب و علت... و چون بدین درجه برسد اندر دنیا و عقبی فانی گردد و اندر جوشن انسانیت ربانی.

زر و کلوخ به نزدیک وی یکسان شود، و آنچه بر خلق دشوارتر بود از حفظ احکام تکلیف، بر او آسان گردد؛ چنانکه حارثه به نزدیک پیغامبر - علیه السلام - آمد. رسول وی را گفت، علیه السلام: «بامداد پگاه چگونه کردی، یا حارثه؟» گفت: «بامداد کردم، و من مؤمنی‌ام حقا.» پیغامبر گفت، علیه السلام: «نیک نگاه کن، یا حارثه، تا چه می‌گویی، که هر حقی را حقیقتی و برهانی بود. برهان این گفتار تو چیست؟» گفت: «آن که تن را از دنیا بگسستم. و نشان این آن است که زر و سنگ و سیم و کلوخ آن به نزدیک من یکسان شد. و چون از دنیا گسسته شدم، به عقبی پیوسته شدم تا بهشت را می‌بینم و دوزخ و عرش را.» گفت: «عَرَفْتَ فَالزَّمْ بَشْنَاخَتِي يَا حَارِثَةَ، ملازمت کن بر این؛ که جز این نیست.» (هجویری، ۱۳۹۰، ص ۴۶-۴۸).

هجویری اهل تصوف را بر سه قسم درجه بندی می‌کند: صوفی، متصوف و مستصوف. «صوفی آن بود که از خود فانی بود و به حقّ باقی، از قبضه طبایع رسته و به حقیقت حقایق پیوسته... متعلّقان و طالبان ایشان را متصوف خوانند. مستصوف آن که از برای منال و جاه و حظ دنیا خود را مانند ایشان کرده باشد.

پس صوفی صاحب وصول بود، و متصوّف صاحب اصول، و مستصوف صاحب فصول.^۷ آن را که نصیب، وصل آمد به یافتن مقصود و رسیدن به مراد از مراد بی مراد شود و از مقصود بی مقصود، و آن را که نصیب، اصل آمد بر احوال طریقت متمکّن شد و اندر لطایف آن ساکن و مستحکم گشت، و آن را که نصیب، فصل آمد از جمله باز ماند، و بر درگاه رسم فرو نشست و به رسم از معنی محجوب شد و به حجاب از وصل و اصل باز ماند.» (هجویری، ۱۳۹۰، ص ۴۸-۵۰).

هجویری در کشف المحجوب^۸، «حجاب» را به دو قسم حجاب رینی و حجاب غینی تقسیم می‌کند. اما حجاب دو است: یکی حجاب رینی - نعوذ بالله من ذلک - و این هرگز برنخیزد، و دیگر حجاب غینی، و این زود برنخیزد. و بیان این آن بود که بنده‌ای باشد که ذات وی حجاب حقّ باشد؛ تا یکسان باشد به نزدیک وی حقّ و باطل، و بنده‌ای بود که صفت وی حجاب حقّ باشد و پیوسته

طبع و سرش حق می‌طلبد و از باطل می‌گریزد». حجاب رینی که این تعبیر مستفاد از قرآن کریم (مطففین، بی تا.ص. ۱۴) می‌باشد و معنی «رین» و «ختم» و «طبع» یکی بود، حجاب ذاتی است که هرگز برنخیزد. اما حجاب غینی یا - صفاتی - زود برخیزد. زیرا «تبدیل صفت، چنانکه هست، روا باشد» (مطففین، بی تا.ص. ۷-۸).

هجویری درباره گروه طیفوریه، که «تولا به ابویزد، طیفورین عیسی البسطامی - رضی الله عنه - کنند»، می‌آورد: «مشایخ این طریقت بر آن‌اند که: اقتدا جز به مستقیمی که از دور احوال رسته باشد درست نیاید.» (مطففین، بی تا.ص. ۲۷۸-۲۷۹).

هجویری مراتب سه گانه یقین را با رهایی پیوند می‌دهد:

«مراد این طایفه بدین علم یقین علم معاملات دنیاست به احکام اوامر، و از عین یقین علم به حال نزع و وقت بیرون رفتن از دنیا، و از حق یقین علم به کشف رویت اندر بهشت و کیفیت اهل آن به معاینه. پس علم یقین درجه علماست به حکم استقامتشان بر احکام امور، و عین یقین مقام عارفان به حکم استعدادشان مر مرگ را، و حق یقین فناگاه دوستان به حکم اعراضشان از کل موجودات.» (مطففین، بی تا.ص. ۵۵۷).

هجویری در جایای کتابش به اندیشه رهایی که لب و مقصد عرفان است می‌پردازد. از جمله در سخنی، معنای فنا و بقا را از سه منظر می‌کاود؛ بر زبان علم، بر زبان حال و سرانجام از نگاه خواص اهل عرفان.

نگرش سوم که کاملترین دیدگاه را درباره فنا و بقا دربردارد، اوج رهایی رهروان را به تصویر می‌کشد. (هجویری، ۱۳۹۰. ص ۳۶۱-۳۶۲).

بررسی نظریه فنا در عرفان ایرانی و مقایسه با فنا در تصوف باستانی هند و مذهب نسطوریان در سخن هجویری قابل توجه است.

هجویری پس از بحث مبسوط و دشوار خویش، به خطای گروهی در معنای فنا و بقا که آن را فنای عین تلقی می‌کنند، اشاره می‌کند و آن را محال می‌داند. و فنای وصف را که فنای صفتی به بقای صفتی دیگر، که حواله هر دو صفت به بنده باشد، روا می‌داند. و محال می‌داند که کسی به صفت غیر قایم باشد:

«و گروهی را اندر این معنی غلطی افتاده است، و می‌پندارند که: این فنا به معنی فقد ذات و

نیست گشتن شخص است، و این بقا آن که بقای حق به بنده پیوندد.

و این هر دو محال است. و اندر هندوستان مردی دیدم که مدعی بود به تفسیر و تذکیر و علم، که با من اندر این معنی مناظره کرد. چون نگاه کردم وی خود می‌فنا را نشناخت و بقا را، و قدیم را از محدث فرق نمی‌دانست کرد. و از جهال این طایفه بسیارند که فنای کلیت می‌روا دارند. و این مکابره عیان بود؛ که هرگز فنای اجزای طینتی و انقطاع آن روا نباشد. «(هجویری، ۱۳۹۰. ص. ۳۶۲). از آنجا که مغز و هدف عرفان رسیدن به رهایی و فلاح است، هجویری بحث غیبت و حضور را نیز با رهایی پیوند می‌دهد. غیبت از خود (غیبت دل از دون حق تا حدی که از خود غایب شود تا به غیبت خود از خود به خود نظاره نکند) رابطه مستقیمی با حضور به حق دارد. و به اختلاف دو گروه در تقدم غیبت یا حضور بر دیگری اشاره می‌کند؛

جماعتی از جمله حسین بن منصور و شبلی و برخی از عراقیان و... غیبت را بر حضور مقدم دارند و می‌گویند حجاب اعظم اندر راه حق تویی. چون تو از تو غایب شدی، آفات هستی تو اندر تو فانی شد و قاعده روزگار بگشت... پس هلاک تو اندر حضور توست. از سوی دیگر گروهی مانند جنید و حارث محاسبی و... برآنند که: حضور مقدم بر غیبت است. از آنچه همه جمالها اندر حضور بسته است و غیبت از خود راهی باشد به حق. چون پیشگاه آمد راه آفت گردد. پس هر که از خود غایب بود، لامحاله به حق حاضر بود. و فایده غیبت حضور است. «(هجویری، ۱۳۹۰. ص. ۳۶۹-۳۷۰).

در همین معنا هجویری حکایتی از بایزید می‌آورد:

«مشهور است که یکی از مریدان ذوالنون قصد بایزید کرد. چون به در صومعه وی رسید و در بزد، بایزید گفت: کیستی و که را خواهی؟ گفت: بایزید را. گفت: بویزید که باشد و کجاست و چه چیز است؟ و من مدتی است تا بایزید را جستم و نیافتم. چون آن کس بازگشت و حال با ذوالنون بگفت، گفت: اخی بویزید رحمة الله علیه ذهب فی الذاهبین الی الله.» (هجویری، ۱۳۹۰. ص. ۳۷۰-۳۷۱).^۹

۱۰.۱. خواجه عبدالله انصاری

پیر هرات (۳۹۶-۴۸۱) در آغاز *منازل السائرین* شناخته‌ترین و اثرگذارترین تألیف وی، هدف از تألیف کتاب را درخواست‌های پی در پی گروهی از راغبان برای وقوف بر منازل رهروان بسوی حق، عز اسمه از جمله فقیران از اهل هرات و شناسایی آن منازل بیان می‌کند. و پس از اشاره به قول

ابوبکر کتانی که گفته است در میان بنده و حق، هزار مقام روشنایی و تاریکی است از خوف اینکه سخن به درازا کشد، اثر خود را در صد مقام تحلیل می‌کند. پیر هرات منازل و مقاماتی که سالک برای دستیابی به معرفت حقیقی باید از آن‌ها عبور کند، در ده بخش و هر بخش ده باب، بیان نموده است، جمعاً صد منزل. هر مقام را نیز در سه درجه و رتبه تعریف و تبیین نموده است: درجه عامه، درجه سالک و درجه محقق. در مقدمه *منازل السائرین* می‌گوید: «نهایت و درجات پایانی جز با تصحیح بدایات و نقطه‌های آغازین درست نمی‌گردد (انصاری، ۱۳۷۳، ص ۲۷-۲۸).

نخستین منزل، یقظه و واپسین منزل، توحید است. یکی از ویژگی‌های بارز *منازل السائرین*، آوردن یک آیه شریفه قرآنی متناسب با بحث در آغاز هر منزل است.

در آخرین منزل (توحید)، پیر هرات اشاره می‌کند که هر آن‌چه که محققون از صوفیه در طریق تصوف اشاره کرده‌اند، به قصد تصحیح توحید بوده است. ماسوای توحید، دیگر مقامات یا احوال همه مصحوب العلل و همراه با نقصان می‌باشند (انصاری، ۱۳۷۳، ص ۳۲۰). منزل فنا و بقا نیز در واپسین منازل خواجه عبدالله تبیین شده است. در رساله دل و جان منسوب به انصاری هروی در پاسخ به پرسش دل که فنا چیست و بقا چیست، جان پاسخ می‌دهد که فنا از خودی خود رستن است و بقا، به حق پیوستن است (انصاری، ۱۳۸۳، ص ۳۶).

در کتاب طبقات پیر هرات نیز درباب اندیشه‌رهای بیاناتی از خواجه عبدالله و مشایخ صوفیه دیده می‌شود:

"علامت الوجود الفناء و دلیل الفناء البقاء، فی سر اهل الاسباب و رسم اهل العالیق" (انصاری، ۱۳۶۲، ص ۱۶۲).

صوفی نه در بهشت است و نه در دوزخ، نه در دنیا است نه در عقبی. قرب کجاست؟ صوفی را مأوی آنجاست (انصاری، ۱۳۶۲، ص ۳۱۱).

چون در وی نیست گشتی، از آفت برستی، او ماند و از مسافت برستی (انصاری، ۱۳۶۲، ص ۳۲۸). از ابراهیم بن احمد بن المولدا الصوفی الرقی، در کتاب طبقات الصوفیه نقل می‌شود: "بقای تصوف فنای تست درو، چون فانی شدی به او، باقی کنند ترا به بقای ابد، از بهر آن را که هر که فانی شود از حس‌های خود و حظوظ خود، باقی شود به مشاهدت مطلوب خود و آن بقای جاوید است." (انصاری، ۱۳۶۲، ص ۴۷۹-۴۸۰).

۱.۱. ابو‌حامد محمد غزالی

در میان بزرگان تصوف خراسان، نمی‌توان از تحول عظیم و شگرف و رهایی بخش غزالی (۴۵۰-۵۰۵) یادی نکرد؛ تحولی تکان دهنده که زندگی معنوی و روحی سال‌های آخر عمر او را رنگ تصوف داد و زندگی هفده ساله آخر عمر او را از دیگر ایام زندگانی وی متمایز بخشید و منجر به سفر رهایی او از بغداد به قدس و شام و دیگر مناطق جهان اسلام شد؛ غزالی ماجرای دگرگونی و تحول شگرف معنوی و روحی خویش و داستان رهاییش را در کتاب *المنقذ من الضلال* و همچنین *رساله الطیر* به تصویر کشیده است. غزالی در ارباع چهارگانه کتاب *احیاء علوم الدین* (عبادات، عادات، مهملکات و منجیات) به مراحل سیر معنوی و تعلیم حیات ظاهری و حیات باطنی می‌پردازد. در تاریخ تطور اندیشه‌های و سرگذشت تصوف ایرانی، قرابت و ارتباط تعلیم عطار و مولوی با غزالی قابل مطالعه و بررسی است و محققانی همچون نیکلسون و زرین کوب اشاره کرده‌اند که عطار در بسیاری از آثار خویش مدیون اندیشه غزالی است. کتاب *رساله الطیر* داستان تمثیلی رهایی غزالی است، که تقدم غزالی را در ابداع قصه‌های عرفانی می‌رساند و *منطق الطیر* عطار بر اساس همین رساله پدید آمده است (نک: زرین کوب، ۱۳۸۵، ص ۱۴۵). داستان تصوف غزالی و مولانا بی شباهت نیست. هر دو در سیر روحانی خویش از تصوف آغاز کردند و در پایان هم به تصوف رسیدند. تصوف آغازین غزالی تصوف تقلیدی بود که بخشی از ساحت‌های روحی و ذهنی او را مشغول کرده بود، همچنان که فقه، کلام، فلسفه و تدریس در نظامیه هم ساحت‌های ذهنی و روحی غزالی را به خود مشغول کرده بود. اما پس از تحول رهایی بخش غزالی، تصوف که این بار بر مبنای تحقیق بود، تمام ساحت وجودی او را به خود اختصاص داد. مولانا نیز پیش از دیدار با شمس با تصوف بیگانه نبود. پدر او سلطان العلماء و استادش سید برهان الدین محقق ترمذی از صوفیان عصر بودند. اما تصوف عاشقانه، ارمغان و ره آوردی بود که پس از آشنایی با شمس برای مولانا حاصل گشت.

برادر محمد، احمد غزالی (م ۵۲۰ هـ ق) که هم روزگار سنایی و از چهره‌های ویژه تصوف خراسان است، بخاطر برخی اندیشه‌ها همچون گرایش به شاهدان و پسران زیباروی، و دفاع از ابلیس تبدیل به شخصیتی ساختارشکن در عرفان ایران شده است. برخی آثار وی همچون *بحر الحقیقه* و *رساله الطیور الهام* بخش عطار برای سرودن *منطق الطیر* بوده است.

نتیجه

در تصوف متقدم که حرکتش برای دوری از دنیا و نزدیکی به خدا با انگیزه «خوف» بود، زهد، تزکیه نفس، پرهیز از گناه و ترک دنیا مورد عنایت بود. تصوف عارفان قدیم خراسان همچون ابراهیم ادهم، فضیل بن عیاض و... بیشتر از نوع زهد و ریاضت بود. تصوف در سیر تطور خویش بویژه از زمان بایزید مقصد اعلائی خویش را اتجاه به سوی خدا و فنا در وی و محو وجود محدود مجازی در وجود مطلق حقیقی تعریف نمود. در چنین فرآیندی که صوفی به فنا می‌رسد، از خویشتن خلاصی می‌یابد و همه اندیشه و کار او خدا و برای خدا می‌شود و در مقصد (خداوند) فانی می‌شود. بایزید مدتها پیش از حلاج هوویت خویش را با خدا اظهار کرد و می‌گفت: انی انالله لاله الاانا. شطحیات بایزید همچون سبجانی ما اعظم شانی گفتن او، حاکی از حالتی است که در آن عارف، خویشتن را با حق متحد می‌یابد و وجود او در برابر وجود مطلق و بی‌کرانه محو می‌شود. آرمان عرفان خراسان بویژه در نزد پیرانی همچون بایزید و ابوسعید، رهایی از من شد. ورای این فنا، حال و مقامی است که صوفیه آن را بقای بعد از فناء نام گذاشته‌اند. صوفی پس از تجرد و رهایی از صفات بشری در صفات الهی فانی می‌شود و بدین صفات باقی می‌شود.

یکی از ویژگی‌های کلمات قدمای عرفان، فشردگی و اجمال و کوتاهی در سخن ایشان می‌باشد و در بررسی سیر تطور (توسعه و گسترش) اندیشه‌های عرفانی این تطور لفظی از اجمال تا تفصیل را می‌توان نگریست. درونمایه و محتوای عرفان ایرانی اسلامی بدون دگرگونی و دگرسانی بوده است، اما بیانات و کلمات قوم در گذر ایام، گستردگی و فراخی می‌پذیرد. از نگاه قدما همچون بایزید راه خدا در دل است و یک قدم: خویشتن را رها کن و بیا. هم سنجی سخنان بایزید با پسینیان این باور و نگر را باری می‌کند. فراخی و گسترش بیانات عرفانی بویژه در شعر و ادب عرفانی بخوبی خود را نشان می‌دهد. در بررسی سیر تطور عرفان خراسان، بایزید و ابوسعید را که نماینده خط سکر می‌باشند، باید پیشرو سنایی، عطار و مولانا دانست. مشایخ طریقت در خراسان بویژه بایزید، خرقانی و ابوسعید همواره مریدان را به حق پرستی و رهایی از خودپرستی (آزادشدن از خود) راهنمایی می‌کردند. توجه به نسب نامه معنوی پیران قومس و خراسان که از بایزید به خرقانی و سپس ابوسعید ابوالخیر می‌رسد و تاثیری که ابوسعید بر عطار و سپس عطار بر مولانا دارد، سیر تطور اندیشه‌های معنوی عارفان خراسانی را به خوبی نشان می‌دهد.

منابع

- ابوروح، لطف الله بن ابی سعد (۱۳۸۴). *حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر*. (تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی). (چاپ ششم). تهران: سخن.
- انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۶۲). *طبقات الصوفیة*. تصحیح: محمد سرور مولایی. تهران: توس.
- انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۷۳). *شرح منازل السائرین*. بر اساس شرح عبدالرزاق کاشانی. (نگارش: علی شیروانی). (چاپ اول). تهران: الزهراء.
- انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۷۷). *مجموعه رسائل*. تصحیح: محمد سرور مولایی. (چاپ دوم). تهران: توس.
- انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۸۳). *رسائل جامع خواجه عبدالله انصاری*. (تصحیح و تعلیق: محمدمین شریعتی). (چاپ اول). اصفهان: خاتم الانبیاء.
- جامی، عبدالرحمان بن احمد (۱۳۸۶). *نفحات الانس من حضرات القدس*. (مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمود عابدی). تهران: سخن.
- چشیدن طعم وقت (۱۳۸۶). *مقامات کهن و نویافته بوسعید*. از میراث عرفانی ابوسعید ابوالخیر. (مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی). (چاپ سوم). تهران: سخن.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۳). *از گذشته ادبی ایران*. تهران: سخن.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۵). *فرار از مدرسه: درباره زندگی و اندیشه ابوحامد غزالی*. (چاپ هشتم). تهران: امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۹۰). *جستجو در تصوف ایران*. (چاپ یازدهم). تهران: امیرکبیر.
- السلمی (۱۹۸۶/۱۴۰۶). *طبقات الصوفیة للامام ابی عبد الرحمن السلمی*. (تحقیق: نور الدین شریبه من علماء الازهر). حلب: دار الكتاب النفیس. الطبعة الثانية.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۳۱). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. (تصحیح و مقدمه: هنری کربین و سید حسین نصر). تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
- سهلگی، محمد بن علی (۱۳۹۱). *دفتر روشنائی: از میراث عرفانی بایزید بسطامی*. (ترجمه: محمدرضا شفیعی کدکنی). (چاپ هفتم). تهران: سخن.

- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۴). در هرگز و همیشه انسان. از میراث عرفانی خواجه عبدالله انصاری. (چاپ اول). تهران: سخن.
- الطوسی، ابی نصر السراج (۱۹۶۰). *اللمع*، تحقیق: عبد الحلیم محمود و طه عبد الباقي سرور. مصر: دار الکتب الحديثه. بغداد: مکتبه المثنی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۷۲). *تذکره الاولیاء*. (تصحیح: محمد استعلامی). (چاپ هفتم). تهران: زوآر.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶). *اسرارنامه*. (تصحیح: محمدرضا شفیع کدکنی). (چاپ سوم). تهران: سخن.
- غزالی، محمد بن محمد (۱۳۵۸). *مجموعه آثار فارسی احمد غزالی*. (به اهتمام: احمد مجاهد). تهران: دانشگاه تهران.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن (۱۳۶۱). *رساله قشیریه*. (ترجمه: ابوعلی حسن بن احمد عثمانی). تصحیح: بدیع الزمان فروزان فر. چاپ دوم. تهران، علمی و فرهنگی.
- کلادادی، ابوبکر محمد (۱۳۷۱). *کتاب تعرف (متن و ترجمه)*. (به کوشش: محمدجواد شریعت). چاپ اول. تهران: اساطیر.
- الکلابادی، ابی بکر محمد بن اسحاق (۱۹۹۳/۱۴۱۳). *التعرف لمذهب اهل التصوف*. (به کوشش: احمد شمس الدین). بیروت: دار الکتب العلمیه. الطبعة الاولى.
- منسوب به شیخ اشراق (۱۳۴۰). *روضه القلوب*. چهارده رساله. (به کوشش: سید محمدباقر سبزواری). تهران: دانشگاه تهران. افسست ۱۳۸۳.
- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد (۱۳۷۹). *مثنوی معنوی*. (به کوشش: توفیق ه سبجانی). (چاپ چهارم). تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مینوی، مجتبی (۱۳۵۹). *احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی به ضمیمه منتخب نورالعلوم منقول از نسخه خطی لندن*. (به اهتمام: مجتبی مینوی). (چاپ دوم). تهران: کتابخانه طهوری.
- میهنی، محمد بن منور (۱۳۶۷). *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*. (مقدمه. تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیع کدکنی). (چاپ دوم). تهران: آگاه.
- نصیری جامی، حسن (۱۳۹۰). *آن سلطان دنیا و دین ابراهیم ادهم از پادشاهی تا ...* (چاپ اول).

تهران: مولا.

نوشته بر دریا: از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی (۱۳۹۱). مقدمه. تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن. چاپ پنجم.

واعظی منفرد، سجاد (۱۳۹۶). تاریخ تطور اندیشه‌های رهایی در عرفان خراسان تا سده هفتم با درنگ بر مقایسه سنایی. عطار و مولانا. استاد راهنما: سید محمد راستگوفر. رساله دکتری تصوف و عرفان اسلامی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۹۰). کشف‌المحجوب. (تصحیح: محمود عابدی). (چاپ هفتم). تهران: سروش.

^۱. نک: بخش‌گزیده گفته‌های فضیل در کتاب: فضیل عیاض از رهزنی تا رهروی، فریدالدین رادمهر، ص ۳۴۰-۳۴۲

^۲. کتاب‌النور را شفیعی کدکنی با استفاده از نسخه کتابخانه ظاهریه دمشق تصحیح و ترجمه نموده است. درباره زندگی عرفانی بایزید (نک: زرین کوب، ۱۳۹۰، ص ۳۵-۴۶)

^۳. «رب‌العزه را در خواب دیدم و گفتم راه به تو چگونه است؟ گفت: اترک نفسک و تعال.» {خویش را بهل و بیا} (نک: زرین کوب، ۱۳۹۰، ص ۱۴۲). این سخن در طبقات انصاری هم گزارش شده است: «ابوموسی گوید، شاگرد وی، که بایزید گفت که: الله تعالی را به خواب دیدم، گفتم: راه به تو چیست؟ گفت: از خود فروتر آی رسیدی.» (انصاری، ۱۳۶۲، ص ۱۰۶)

^۴. شفیعی کدکنی این حکایت را در پیوست ترجمه کتاب‌النور آورده است. (انصاری، ۱۳۶۲، ص ۳۲۵-۳۳۷)

^۵. مولانا در مثنوی دفتر چهارم ابیات ۱۸۰۲ تا ۱۸۵۰ و ابیات ۱۹۲۵ تا ۱۹۳۴ به ارتباط روحی و معنوی بایزید و خرقانی و مؤده دادن ابویزید از خرقانی اشاره می‌کند.

^۶. داستان دلکش «خواجه وای حسن» در اسرارالتوحید درباره‌های از خود، دوری از خویشتن خواهی و خواهشهای نفس و نزدیکی به خداخواهی نمونه جالبی است. (اسرارالتوحید، بی تا. ص ۱۹۵-۱۹۷). در یک بررسی آماری بیشتر حکایات و سخنان ابوسعید درباره نفی خود است؛ (از جمله نک: ابوروح، ۱۳۸۴، ص ص ۱۵۶، ۱۴۶، ۱۳۷، ۱۲۴ و ...).

^۷. یا: فضول

^۸. «چون این کتاب اندر بیان راه حق بود و شرح کلمات تحقیق و کشف حجب بشریت، جز این نام او را اندر خور نبود.» (هجویری، ۱۳۹۰، ص ۶).

۹. چنین گفته ست شیخ مهینه یک روز
زمین، پر بایزید است، آسمان هم
که یک تن بین جهان و دیده بر دوز
ولی او گم شده اندر میان هم
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۶.ص.۱۵۷)