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

سید مهدی زرقانی*

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

هدی حسین‌پور بوانلو**

چکیده

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

* irzarghani@yahoo.com

** کارشناس‌ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۹/۱۱ **تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۲/۳۰**

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

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.65.13.4]

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

۱.درآمد

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

۲. بحث

۲. ۱. عقل و معرفت‌الله

در این موضوع، چند مضمون اصلی در آثار مذکور یافت می‌شود. نخست، که بیشتر از سایر مضامین هم مطرح شده است، عجز عقل در شناخت "ذات" خداست. به احتمال قوی، نخستین عارفی که در این مضمون مطلبی نوشته حارث محاسبی (ف۲٤۳هـ) است (به نقل از سلّمی، بی‌تا: ۵۳). پس از او این مضمون تبدیل به یک بن‌مایهٔ عرفانی شد و مثلاً در سخنان ابوعلی کاتب (به نقل از انصاری، ۱۳۷۲: ۱٦۹/۱)، ابوطالب مکّی (ف۳۸۳هـ) در *قوت‌القلوب* (۱٤۱۷: ۱٤۱/۲ و ۱٤۷)، ابوسعید ابوالخیر

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.65.13.4]

(محمد بن منور، ۱۳٦٦: ۳۰۲)، ابوبکر کلابادی (۱۳۷۱: ٦۳) و خواجه عبدالله انصاری (۱۳٦۲: ۲۰۹؛ ۱۳۷۲: ٤۸٤/۲) تکرار شده است.

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

مضمون دیگر، بیان عجز عقل در شناخت "صفات" خداست که باز موضوعی اولاً و بالذات کلامی است. ظاهراً در این مورد نیز فضل تقدّم از آنِ حارث محاسبی است که در کتاب *فهم‌القرآن و معانیه* به این مطلب می‌پردازد (محاسبی، ۱۹۷۱: ۲٦۳). همین مضمون در کلام ابوبکر واسطی (به نقل از سلّمی، ۱٤۲۱: ۳۹۹/۱)، ابوطالب مکی (۱٤۱۷: ۱٤۱/۲)، خواجه عبدالله انصاری (۱۳۷۲: ۳۰۸/۱) و مستملی بخاری (۱۳٦۳: ۲۸۲، ۳۱۱) نیز آمده است. در میان این گروه، باید نقش مستملی را برجسته‌تر نشان داد. زیرا او تبیین عقلانی برخی صفات خدا را با زبان رمز و استعاره ممکن می‌داند (همان: ۲٤۱). این نخستین مورد در نوشتارهای صوفیه است که در آن زمینهٔ پیوند بیان ادبی با الهیات فراهم می‌گردد؛ زمینه‌ای که بعدها شکوه‌مندترین ادبیات جهان را پدید آورد.

در موارد دیگری، بدون این‌که به ذات یا صفات اشاره‌ای کنند، به‌طور کلی از عجز عقل در شناخت خدای سخن گفته‌اند. ذوالنّون مصری (به نقل از عطار، ۱۳۷۰: ۱۲۸)، حارث محاسبی (۱۹٦۹: ۱۷۳، ۱۷۷)، سهل بن عبدالله تستری (۱٤۲٥: ۱۸۰)، ابوالحسین نوری (به نقل از سرّاج، ۱۳۸۲: ۹۳)، حسین بن منصور حلاج (۱۳۷۹: ۱۱۷، ۲۲۲)، ابن عطا (به نقل از کلابادی، ۱۳۷۱: ٦۳)، ابوبکر واسطی (به نقل از سلمی، ۱٤۲۱: ٤۲۹)، ابوبکر شبلی (به نقل از عطار، ۱۳۷۰: ٥٤۸)، ابوبکر کلابادی (۱۳۷۱: ٦٥، ۳٤)، ابوطالب مکّی (۱٤۱۷: ۱۳۸/۲، ۱٤۳)، ابوسعید ابوالخیر (محمد بن منور، ۱۳٦٦: ۲۱۹، ۳۰۷)، ابوالقاسم قشیری (۱۳٦۱: ۲۲)، هجویری (۱۳۸۳: ۳۹۳، ۳۹٥، ۳۹۹، ۳۹۲)، خواجه عبدالله

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.65.13.4]

انصاری (۱۳۷۲: ۹٤/۱)، ابوحامد غزالی (۱۳۷٤: ٦۲/۱، ٤۸٤) و احمد غزالی (۱۳۵۸: ۱٤۸، ۱٤۹، ٤۸٦) از این گروه هستند. از این‌جا معلوم می‌شود که حتی در نخستین آثار صوفیه، پای عقل در حوزهٔ معرفت‌الله چوبین شمرده شده است.

مضمون دیگر، بیان میزان توانایی عقل در شناخت خداست. احمد حواری (ف ۲۳۰هـ)، نخستین عارفی است که شرط لازم برای شناخت خدا را عاقل بودن می‌داند: «هرکه عاقل‌تر بود، به خدای عارف‌تر بود» (به نقل از عطار، ۱۳۷۰: ۳۰۰). حارث محاسبی نیز با ذکر این نکته که «فما عرف الله الّا بالعقل» (۱۹٦٤: ۸٦)، به نقش عقل در این خصوص مهر تأیید می‌نهد. ابوبکر ورّاق (به نقل از کلابادی، ۱۳۷۱: ۷۳)، ابوسعید ابوالخیر (محمد بن منوّر، ۱۳٦٦: ٤۸،) و ابوالحسین نوری (ف۲۹۷هـ) (به نقل از سلّمی، بی‌تا: ۱۵۷)، هر کدام به نحوی این مضمون را نقل کرده‌اند. چنان‌که ممشاد دینوری، هجویری و پیر هرات (انصاری، ۱۳۵۵: ۲٦) نیز به امکان شناخت خدا از طریق تدبّر در آفریدگان او اذعان دارند (به نقل از عطار، ۱۳۷۰: ۵۳۳). ابو محمد رویم (ف۳۰۳هـ) (به نقل از کلابادی،۱۳۷۱: ۱٦۱)، ابوبکر کلابادی (همان: ٦۵)، ابوطالب مکّی (۱٤۱۷: ۱۸۷/۱) و مستملی بخاری (۱۳٦۳: ۳۰۹) بر این عقیده‌اند که کار عقل، ادراک و تبیین برخی صفات خدای است. ابوحامد غزالی (۱۳۷٤: ۵۸٦/۲) به عنوان نظریه‌پرداز بزرگ اشعری نیز وظیفهٔ عقل را شناخت صفات حق دانسته و معتقد است برای اثبات صفات حق باید به دلایل عقلانی تمسک جست (غزالی، ۱۳۷۲: ۲٤۵/۱) و این که وجود حق تعالی را در دارالقرار می‌توان به عقل شناخت و ذات او را با چشم سر رؤیت کرد (غزالی، ۱۳۷۲: ۲۰٦/۱).

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

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.65.13.4]

۲. ۲. عقل و ایمان

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

ظاهراً حارث محاسبی از نخستین صوفیانی است که با ساختن ترکیب "مؤمنِ عاقل"، سعی دارد میان طرفین این معادله رابطهٔ مکمّل ایجاد نماید (محاسبی، بی‌تا:٤٩١). همین رویکرد در کلام بایزید بسطامی هم مشاهده می‌شود، آن‌جا که می‌گوید: «عقل، مؤمن را کافی است که بداند خداوند از کردار او بی‌نیاز است» (به نقل از نوربخش، ۱۳۸۰: ۳٦۳). ابوالعباس بن عطا از عارفان اواخر قرن سوم نیز بر همین عقیده است (به نقل از سلمی، ١٤٢١: ٢٧٨/٢). سهل تستری با بیانی صریح‌تر، کثرتِ عقل را از نتایج ایمان برمی‌شمارد (سلمی، ١٤٢١: ٣٦/٢). بنابراین، نسبت مکمل مورد قبول سابقین این طایفه بوده است. از آن‌جا که هجویری و ابوحامد غزالی نیز معتقد به هم‌سویی دوطرف معادله هستند، می‌توان حدس زد که چنین باوری در میان صوفیان متأخر نیز رواج داشته است. هجویری (۱۳۸۳: ۳۱۱) صراحتاً شرط رسیدن به درجهٔ ایمان را متابعت از عقل می‌داند و محمد غزالی (۱۳۷۲: ۱۱۷/۳، ٦٥٦) عقل و ایمان را به منزلهٔ دو نیروی درونی انسان معرفی می‌کند که بازدارنده از ارتکاب رذایل اخلاقی هستند. می‌توان گفت آن‌جا که صوفیه از نسبت هم‌سویی یا مکمل میان عقل و ایمان سخن می‌گویند، مرادشان عقل شرعی است؛ عقلی که گزاره‌های دینی را به عنوان پیش‌فرض‌های مسلّم، اساس استدلالات خود قرار می‌دهد. با این حال، هستند کسانی مثل خواجه عبدالله انصاری که از تقابل عقل و ایمان سخن می‌گویند و مرادشان هم نه عقل فلسفی بلکه

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.65.13.4]

عقل به معنای متعارف آن ـ قوّهٔ درک کلیات ـ است. در نظر او، ایمان سمعی و نتیجهٔ اخبار است و نه عقلی (انصاری، ۱۳٦۲: ٤۸٤).

ابوطالب مکّی در *قوت‌القلوب* از دو زاویه به موضوع می‌نگرد. در یک‌جا، عقل و ایمان را مکمل یکدیگر معرفی می‌کند و عقل را مقدمهٔ لازم برای تکمیل ایمان می‌داند (۱٤۱۷: ۱۵/۲) و در جای دیگری از ناتوانی علوم عقلی در مشاهدهٔ یقین و ایمان سخن به میان می‌آورد و ایمان برخاسته از معقولات را نکوهش می‌کند (همان، ۲۹۸/۱: ٤۰۰). به نظر می‌رسد هم این‌جا و هم آن‌گاه که صوفیه، سخن از تقابل عقل و ایمان به میان می‌آورند، مرادشان عقل فلسفی است؛ عقلی که حاضر نیست در برابر گزاره‌های دینی سر تسلیم فرود آورد و کاملاً متکی بر یافته‌های خود است.

همین مکّی در یک تقسیم‌بندی دیگر، رویکردی کارکردگرا به این دو پدیده دارد که در آثار صوفیان مسبوق به سابقه نیست. به زعم وی، عقل ابزار نگریستن به عالم ماده (ملک) و ایمان وسیلهٔ نگریستن به عالم غیب (ملکوت) است (همان: ٤۳۲/۱). همین رویکرد کارکردگرا را در مورد نسبت عقل با دنیا و آخرت نیز مد نظر دارد: «فالعقلُ مرآةُالدنیا بنوره یَشهدُ ما فیها و الایمانُ مرآةُالاخرةِ و به یَنظر الیها فَیُؤمنُ بما فیها» (همان: ۱٤۸/۲).

۲. ۳. عقل و قرآن

نخستین اظهارنظرها دربارهٔ رابطهٔ عقل و *قرآن* ناظر بر این است که عقل، ابزار تفکر و تدبّر در کلام‌الله است. حسن بصری در این مورد بر دیگران سبقت جسته و ذوالنون مصری بر قابلیت عقل در درک وحی تأکید می‌کند (به نقل از نوربخش، ۱۳۸۳: ۲۸۲). حلاج (۱۳۷۹: ۹۲) هم «فهم مبین» را حاصل استنباط عقل از *قرآن* و حدیث می‌داند. همین عقیده را دارند عرفایی مثل ابوبکر واسطی (سلمی، ۱٤۲۱: ۲۱۲/۲)، ابونصر سرّاج (۱۳۸۲: ۱۲۳)، ابوطالب مکّی (۱٤۱۷: ۱۹۵/۱)، مستملی بخاری (۱۳٦۳: ۲٤۱) و محمد غزالی (۱۳۷۲: ٦۲۲/۱، ٦۲۹). سلیمان دارایی (ف۲۰۵هـ) ضمن پذیرش این نکته، از

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.65.13.4]

عجز عقل در تفسیر و فهم پاره‌ای آیات سخن به میان می‌آورد (سرّاج، ۱۳۸۲: ۱۳٦). اگر همان تقسیم‌بندی پیشین را اساس قرار دهیم، مراد اینان از عقلی که می‌تواند در فهم *قرآن* مفید باشد، عقل شرعی است نه فلسفی.

شخصیتی که این بحث را به شکلی مدوّن و مفصل مطرح کرد، حارث محاسبی بود. او در کتاب‌هایی مثل *ماهیةالعقل*، *مسئله فی‌العقل و فهم‌القرآن و معانیه* به این نتیجه خلّاق و بدیع می‌رسد که عقل، همان *قرآن* است (محاسبی، ۱۹۷۱: ۲۳۲). محوریت عقل در ارتباط با *قرآن* تقریباً در همه آثار او مشاهده می‌شود. چه آن‌جا که عقل را برای فهم *قرآن* لازم می‌داند و چه جایی که ملاک جواز و عدم جواز نسخ را در آیات ناسخ و منسوخ عقل به شمار می‌آورد (همان: ۳۹٤، ٤۷۵).

رویکرد سهل تستری هم در این مورد بدیع است. او آیات کلام‌الله را به پنج نوع محکم، متشابه، حرام، حلال و امثال تقسیم می‌کند و سپس می‌گوید مؤمن باید به محکم عمل کند، به متشابه ایمان آورد، حلال و حرام را رعایت کند و سرانجام در امثال تعقّل نماید (تستری، ۱٤۲۵: ۸۰). بدین ترتیب عقل در نظر او بیشتر با بخش پنجم *قرآن* مرتبط است.

مضمون دیگر، کمال بخشیدن *قرآن* به عقل است. خواجه عبدالله انصاری در *قلندرنامه* (۱۳۷۲: ٦۳۸/۲) و ابوحامد غزالی (۱۳۷۲: ۲۳۵/۱، ۱۱۷) از کسانی هستند که این مضمون را مطرح کرده‌اند.

تفاوت عقول در فهم *قرآن*، مضمون دیگری است که در آثار این طایفه مطرح شده است. مثلاً ابوطالب مکّی، ابتدا *قرآن* را دارای ظاهری و باطنی معرفی می‌کند و سپس فهم باطن *قرآن* را تنها برای اهل باطن میسر می‌داند (۱٤۱۷: ۱۰٦/۱). او هم‌چنین استفاده از علوم عقلی را برای فهم ظاهر *قرآن* جایز می‌شمارد (همان: ۲۹۳).

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

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.65.13.4]

حقیقت و معرفت دست پیدا کند و دیگری، ابوالعباس بن عطا که ضمن اشاره به عجز عقول انسان‌ها از فهم *قرآن* و اشراف بر آن، فهم و تبیین *قرآن* را فقط در حد توانایی پیامبر می‌داند و از آیهٔ چهل و چهارم سورهٔ نحل در تأیید سخن خود بهره می‌گیرد (به نقل از سلمی، ١٤٢١: ٣٦٦/١).

۲. ٤. عقل و شرع

در این مورد دو دیدگاه و چند نظر وجود دارد. دیدگاه نخست ناظر است بر تلازم و همراهی عقل و شرع. بایزید بسطامی (ف٢٣٤هـ) از عارفانی است که مبنای تلازم عقل و شرع را بر تواضع عقل در برابر گزاره‌های دینی قرار می‌دهد (به نقل از نوربخش، ١٣٨٠: ٤٠١). پس از او سهل تستری (ف٢٨٣هـ) همدم شدن عقل و شرع را، نخستین گام در ایجاد انس بنده با حق تعالی به شمار می‌آورد (به نقل از سرّاج، ١٣٨٢: ١١٥). جنید بغدادی (به نقل از سلمی، ١٤٢١: ٩٩/٢)، ابوبکر کلابادی (١٣٧١: ٥٨)، مستملی بخاری (١٣٦٣: ٣٨٧،٣٧٣)، هجویری (١٣٨٣: ١٠٩) و پیر هرات (١٣٧٢: ٧٢/١)، مردان دیگر این طایفه هستند که هر کدام به نحوی تلازم عقل و شرع را با محوریت شرع مطرح کرده‌اند.

در نظر اینان اصل بر این است که آن‌چه نزد شرع مستحسن است، عقل نیز به نیکی از آن یاد می‌کند و قبح شرعی در نظر عقل نیز قبح به شمار می‌رود. مؤلف *عطف‌الالف لمألوف علی لام المعطوف* (دیلمی، ١٩٦٢: ٩)، نویسندهٔ *کشف‌المحجوب* (هجویری، ١٣٨٣: ٦ـ٦٠٥) و ابوحامد غزالی (١٣٧٢: ١/٣،٤١٦/٣١٩؛ ١٣٦١: ١٢٣) نیز در این باب مکرر سخن گفته‌اند.

از مواضعی که بحث تلازم عقل و شرع پدید می‌آید، یکی حوزهٔ اخلاق است. در این خصوص مشخصاً غزالی و هجویری اظهار نظر کرده‌اند. نظریهٔ اخلاقی غزالی بر تلازم عقل و شرع با محوریت شرع نهاده شده است. به زعم وی، هر سخن و سببی که دربارهٔ اخلاق آورده می‌شود باید مؤکد به شواهد شرعی و عقلی باشد (غزالی، ١٣٧٢:

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.65.13.4]

۲۰/۱). درست است که او پایهٔ حسن و قبح افعال را شرع و عقل می‌داند اما باید توجه داشت مرادش از عقل در همهٔ موارد مذکور، عقل تابع شریعت است و گرنه در نظر ابوحامد، حسن و قبح افعال شرعی است نه عقلی. به زعم وی، تلازم شرع و عقل منجر به برقراری اعتدال در چهار قوهٔ اخلاقی خشم، علم، عدل و شهوت می‌گردد (غزالی، ۱۳۷۲: ۱۲۳/۳). هجویری در بیانی موجز و بدون این‌که مثل غزالی وارد به مقالات طولانی کلامی شود، به این نتیجه بدیهی می‌رسد که رذایل اخلاقی از نظر شرع و عقل ناستوده هستند (هجویری، ۱۳۸۳: ۲۹٦).

تبیین احکام و تکالیف شرعی نیز از مواردی است که صوفیه در آن، بحث تلازم عقل و شرع را پیش کشیده‌اند. این‌جا مواضع‌شان به بیانات عالمان شریعت بسیار نزدیک می‌شود. در نظر اینان لازمهٔ وجوب تکالیف شرعی، عاقل بودن است. مثلاً ابراهیم خواصّ (ف۲۹۱هـ) پیش از دیگران، عقل را مکان تکلیف شرعی می‌داند (به نقل از مکّی، ۱٤۱۷: ۳٤۸/۲). پس از او ابوبکر ورّاق (به نقل از کلابادی،۱۳۷۱: ۷۳)، مستملی بخاری (۱۳٦۳: ۳۵۷)، هجویری (۱۳۸۳: ٤۷۹)، ابوحامد غزالی (۱۳۷۲: ٤۷/۱)، شرط مأمور شدن به انجام فرامین الهی و وجوب تکالیف شرعی را بالغ و عاقل بودن فرد می‌شمارند. می‌توان گفت آن‌جا که پای واجبات شرعی به میان آمده، آن‌ها کاملاً به مواضع فقیهانه نزدیک شده‌اند.

گاهی هم در بیان رابطهٔ عقل و شرع بُعد شناختی و ادراکی را مد نظر داشته‌اند. مثلاً سری سقطی (ف۲۵۱هـ)، عقل را ابزار اقامهٔ حجت در مأمورات و منهیات شرعی می‌شمارد (سلّمی، بی‌تا: ٤٤) و تستری (۱٤۲۵: ۲۵۷) در تفسیر آیهٔ ۳۷ از سورهٔ ق، واژهٔ "قلب" را همان عقل تفسیر می‌کند که به وسیلهٔ آن علوم شرعی آموخته و درک می‌شود و مؤلف *موقف‌المواقف* با تعبیر زیبای «الحُکمُ، شربُ‌العقل»، احکام نازل شده از طرف خدا را به منزلهٔ آبشخور عقل به شمار می‌آورد (یسوعی، ۱۹۸٦: ۲۵٤). سوای این‌ها سرّاج (۱۳۸۲: ۸۲)، ابوبکر کلابادی (۱۳۷۱: ٦۸،۱۲۹) و ابوعبدالرحمان سلّمی

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.65.13.4]

(بـه نقـل از پورجـوادی، ۱۳٦۹: ۱٤/۲) نیـز عقـل را در کنـار *قـرآن* و حـدیث، یکـی از ابزارهای اثبات و تفسیر علوم دینی به شمار می‌آورنـد. ابوطالـب مکّـی نیـز ضـمن بیـان نیازمندی عقل به دین (۱٤۱۷: ۳۳٤/۲)، عقلی را ستایش می‌کند که از حق تعـالی بـارور شده و می‌تواند سخنان الهی را بر زبان جاری کند (همان: ۷۰). پیر هرات در ایـن میـان، به متابعت عقل از شرع تأکید بیشتری دارد و معتقـد اسـت بـا عقـل ناپیراسـته و متابعـتِ سـنت نایافتـه (= عقـل غیـر شـرعی) نبایـد در چگـونگی شـرع سـخن گفـت (۱۳۷۲: ۷۵،۷۷/۱).

مفصل‌تر و عمیق‌تر از دیگران در این خصوص، محمد غزالی بحث کـرده اسـت. او در خلال گفتارهای طولانی که غالباً حیثیت کلامی هم دارند، عقل (= عقل شـرعی) را به عنوان ابزار فهم و تبیین شـرع و شـناخت مـأمورات و منهیـات شـرعی ذکـر مـی‌کنـد (غزالی، ۱۳۷۲: ۲۵۵/۱) و از عقل به عنوان محافظ و نگهـدار دیـن نـام مـی‌بـرد (همـان: ۱۷۸/۲). در عین حال، آن‌گاه که عقل غریزی را در تفهیم مـصالح دیـن و دنیـا ناکـافی می‌داند (همان:۵۲۰)، نظرش بر مشخص کردن وجوه عقل مورد تأیید وی است.

در آثار صوفیه مواردی محدود هم هست که رابطهٔ عقل و شرع از نوع تقابل اسـت. محمد بن خفیف (ف۳۷۱هـ) نخستین صوفی‌ای است کـه بـه‌طـور صـریح از ایـن تقابـل سخن گفته است: «حسن و قبح همه چیز بر شرع باشد نه بر عقل و شـرع حـاکم بـود نـه عقل» (به نقل از دیلمی، ۱۳٦۳: ۳۲). پس از او تنها کسی که به این تقابل پرداخته است، محمد غزالی است. در آثار وی، یک‌بار این تقابل در موضوع نبوت مطرح می‌شـود. او نهایتاً عقل را از ادراک نبوت انبیـا عـاجز مـی‌شـمارد (غزالـی، ۱۳۷۲: ۲۵۵/۱) و معتقـد است عقل به علوم مستفاد از انبیا راه ندارد (همان: ۵۱). دومین جـایی کـه ایـن تقابـل را آشکار می‌کند، هنگام گفتگو در موضـوع واجبـات شـرعی اسـت. او فـرایض دینـی را واجب شرعی می‌داند نه عقلی (همان: ۲۵۳/۱). نیز در نظر او عقل قـادر نیـست فلـسفه و علت احکام شرعی را دریابد (همان: ۵۷۸).

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.65.13.4]

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

۲. ۵. عقل و اخلاق

در نظریهٔ عرفان، عقل و رذایل اخلاقی نسبت متضاد دارند. بدین اعتبار است که سلیمان دارایی (ف۲۰۵هـ)، شهوت طعام را مایهٔ نقصان عقل می‌شمارد (به نقل از مکی، ۱٤۱۷: ۲۸٤/۲) و صوفیه بعدی از ذوالنون مصری گرفته (به نقل از نوربخش، ۱۳۸۳ الف:۲۸۱)، تا حارث محاسبی (بی‌تا:۱۹۰) و تا سهل تستری (به نقل از عطار، ۱۳۷۰: ۲٦۹) و بعدتر تا ابوطالب مکی (۱٤۱۷: ۱٤٦/۱) و مستملی بخاری (۱۳٦۳: ٤٤۸) و ابوالقاسم قشیری (۱۳٦۱: ۲۲۹) و پیر هرات (۱۳۷۲: ۵۹/۱) و ابوحامد غزالی عقل را هم به عنوان دشمن شهوت و هم به عنوان ابزاری برای تعدیل شهوت قلمداد کرده‌اند. غزالی از یکسو خصم عقل را شهوت می‌داند و نور عقل را نابودکنندهٔ آتش شهوت (غزالی،۱۳۷۲: ۵۱۸/۱) و از سوی دیگر، علت آفرینش عقل را تعادل بخشیدن به قوای شهوانی بیان می‌کند (۱۳۷٤: ۲۳/۱). او ضمن این‌که عقل را بر دو نوع طبعی و کسبی تقسیم می‌کند، اذعان می‌دارد آن عقلی که قدرت غلبه بر شهوت را دارد، عقل مکسبی است نه طبعی (۱۳۷۲: ۱۹۵/۱).

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

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.65.13.4]

محاسبی (بی‌تا:۲۵۱،۹۵؛ ۱۹۶۹: ۱۳۲)، سهل تستری (به نقل از سلمی،۱٤۲۱: ۲۹۲/۱)، مظفر قرمیسینی (به نقل از سلمی، ۱٤۲۱: ۱٤٦/۲) و نفری (به نقل از یسوعی، ۱۹٦۸: ۲۱٤) به این رابطهٔ متضاد عقل و هوای نفس می‌پردازند.

در میان صوفیهٔ بعدی نیز این بحث هم‌چنان به‌صورت گسترده‌ای مطرح است. مثلاً ابوطالب مکی (۱٤۱۷: ۲۲۲،۲۲۳/۱)، سلّمی (به نقل از پورجوادی، ۱۳٦۹: ۲۹۲/۲)، هجویری (۱۳۸۳: ۳۰۰)، خواجه عبدالله (۱۳۷۲: ٥٦۹/۲) و ابوحامد غزالی (۱۳۷۲: ۱۱٦/۳) عقل را نقطهٔ مقابل هوای نفس قرار داده و عمل کردن بر مقتضای هوای نفس را سبب رنجش و کدر شدن عقل دانسته‌اند.

چنین به نظر می‌رسد که هدف غایی آن‌ها این بوده تا از طریق تقابل‌های دوتایی میان عقل با یکایک رذایل اخلاقی مخاطبان خود را از ارتکاب آن‌ها بر حذر دارند. مثلاً غزالی (۱۳۷٤: ۲٦/۱) از دشمنی عقل با خشم سخن به میان می‌آورد و وظیفهٔ عقل را مهار آتش خشم معرفی می‌کند. آن‌گاه در حکمی جزمی به این نتیجه روشن می‌رسد که «هر که کم‌خشم‌تر، عاقل‌تر» (۱۳۷۲: ۳٤٤/۳)، یا حارث محاسبی (بی‌تا: ۳۹۲، ٤۰٤)، ابوعثمان حیری (به نقل از پورجوادی، ۱۳٦۹: ۸٤/۲)، سلّمی (همان: ۲/ ٤۲۷)، ابوبکر کتّانی (همان) و محمد غزالی (۱۳۷٤: ۳۷۷/۲؛ ۱۳۷۲: ۱۳٥/۳، ۷٥٦) در تقابل دوگانهٔ دیگری عقل و کبر را رویاروی یکدیگر قرار می‌دهند و به‌خصوص غزالی در ربع «مهلکات» *احیاء علوم‌الدین* بحث مشبعی را به نکوهش عُجب و کبر و راه‌های علاج آن و نسبت آن با عقل اختصاص می‌دهد.

همین تقابل‌های دوتایی میان عقل با حسد (محاسبی، بی‌تا: ٤۹۸؛ غزالی، ۱۳۷۲: ٤۰٤/۳؛ غزالی، ۱۳۷٤: ۱۳۲/۲)، و عقل با ریا (محاسبی، بی‌تا: ۱۸٥، ۱۹۰،۱٥٦؛ غزالی،۱۳۷۲: ٦۹٥/۳،٦۹۱،٦٥۱) در نوشتارهای صوفیه برقرار شده است که هدف غایی همهٔ آن‌ها بُعد تعلیمی ماجراست تا معرفتی. اهمیت بعضی از این رذایل در نظر آنان چندان زیاد بوده که گاه کسانی مثل حارث محاسبی یک فصل کتاب *الرعایة لحقوق*

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.65.13.4]

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

غرض این‌که در مقالات و دلالات صوفیه به انحاء مختلف تباین عقل و رذایل اخلاقی مطرح شده است. غیر از موارد فوق، حارث محاسبی (۱۹٦۹: ۸۱) حسنات را عامل تقویت و سیئات را سبب خواری عقل می‌شمارد و نزدیک به همین بیان در اقوال سهل تستری (به نقل از سلّمی، ۱٤۲۱: ۱۷۱/۱)، ابوبکر واسطی (همان: ۳۲۷)، شبلی (به نقل از پورجوادی، ۱۳٦۹: ۱۷۰/۲) و جعفر خلدی (سلمی، بی‌تا: ٤٥۹) نیز مشاهده می‌گردد.

نه به گستردگی رذایل، اما صوفیهٔ نخستین از بررسی نسبت عقل با فضایل اخلاقی هم غافل نمانده‌اند. مثلاً ذوالنون مصری به احتمال زیاد نخستین عارفی است که کمال عقل را در تقوا معرفی می‌کند (به نقل از پورجوادی، ۱۳٦۹: ۷۳/۲؛ عطار، ۱۳۷۰: ۱۳٤) و بعد از او همین مضمون را حارث محاسبی (بی‌تا: ٤۳) و محمد غزالی (۱۳۷۲: ۱۹۳/۱) تکرار کرده‌اند. سهل تستری در *تفسیرالقرآن‌العظیم* (۱٤۲٥: ۱۰۲) بر این عقیده است که تقوا باید به اندازه طاقت عقول باشد و پیر هرات عقل را به کاردارندهٔ تقوا معرفی می‌کند (۱۳۷۲: ٥٤٦/۲).

ظاهراً سری سقطی نخستین کس از این طایفه است که به تأسی از حدیثی نبوی ـ حُسنُ‌الادب دلیلٌ علی صحةالعقل ـ دربارهٔ رابطهٔ عقل و ادب سخن گفته است (به نقل از پورجوادی، ۱۳٦۹: ۳٤٥/۱). سلّمی نیز سخنی از او در همین موضوع نقل کرده است: «الادبُ ترجمانُ العقل» (بی‌تا: ٤٥). ابوعثمان حیری (به نقل از پورجوادی، ۱۳٦۹: ۳٤٥/۱) و ابوحامد غزالی (۱۳۷٤: ۲۹۰/۱) نیز به‌نوبهٔ خود سعی کرده‌اند با ایجاد ارتباط میان عاقلی و مؤدب بودن، مخاطبان خود را به رعایت ادب تحریض کنند.

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

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.65.13.4]

۸٤) و حارث محاسبی از صبر به عنوان جوهر عقل یاد می‌کند (به نقل از سلّمی، بی‌تا: ۵۱) و ابوبکر ورّاق (همان: ۲۲۱)، یوسف بن حسین رازی (همان: ۱۷۹)، شافعی (به نقل از پورجوادی، ۱۳٦۹: ۱۹۹/۲)، ابوطالب مکّی (۱٤۱۷: ۱٦۷/۱) و محمد غزالی (۱۳۷۲: ۱۵۸/۳) سکوت را بارورکنندهٔ عقل می‌شمارند.

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

۲. ٦. عقل، دنیا و آخرت

بخشی از اقوال صوفیهٔ نخستین ناظر است بر نفی محبت دنیا و نه خود دنیا. برای القای این معنا به ذهن مخاطبان، گاه محبت دنیا را در برابر عقل قرار داده‌اند. شقیق بلخی (به نقل از عطار، ۱۳۷۰: ۲۰٦) و پس از او ذوالنون مصری (به نقل از نوربخش، ۱۳۸۳ الف: ۲۵۸)، از نخستین مردان این طایفه هستند که این مضمون را نقل کرده‌اند. در میان نسل‌های بعدی، ابوالقاسم قشیری (۱۳٦۱: ۲۲۹) و ابوحامد غزالی (۱۳۷۲: ۱۳۸/۳) شهوت دنیا را سبب محجوب ماندن عقل انسان از حق تعالی دانسته‌اند.

موارد زیادی هم هست که خود دنیا، نه دلبستگی و وابستگی به آن، موجودی زشت قلمداد شده که هر گونه توجه به آن امری خلاف عقل تلقی شده است. مثلاً حسن بصری معتقد است دنیا در نظر انسان عاقل، دار بلاست (بصری، ۱۹۹۲: ۱۵۱/۱) و یا کسانی مثل احمد حواری (به نقل از مکی، ۱٤۱۷: ٤٦۹/۱)، ذوالنون مصری (به نقل از نوربخش، ۱۳۸۳ الف: ۱۹٦، ۲۱۹)، یحیی بن معاذ رازی (به نقل از غزالی، ۱۳۷۲: ٤٤۰/۳)، محمد ترمذی (به نقل از سلّمی، ۱٤۲۱: ۲۰۹/۲)، ابوعلی رودباری (همان:٤۰۱/۱)، ابوعلی ثقفی (به نقل از سلّمی، بی‌تا: ۳۷۳)، ابوطالب مکّی (۱٤۱۷: ۱۳٦/۲)، خواجه عبدالله انصاری (۱۳۷۲: ٦۳۹/۲) و محمد غزالی، فرد عاقل را کسی

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.65.13.4]

دانسته‌اند که از میوهٔ دنیا نچیند و به آن اعتماد نکند. غزالی بیش از دیگران به این موضوع پرداخته است و تا آن‌جا پیش می‌رود که فرد عاقل را کسی معرفی می‌کند که از بیم جان‌کندن، اصلاً لذت بردن از دنیا را فراموش کند (۱۳۷٤: ٦۲۳/۲).

در عین حال، به صورت محدودی، در آثار صوفیه نخستین مواردی هم یافت می‌شود که کارکرد عقل را در مدیریت دنیا پذیرفته‌اند و بین عقل و دنیا، نه نسبت تضاد، بلکه نسبت هم‌سویی ایجاد کرده‌اند. مثلاً محاسبی در *المسایل فی اعمال‌القلوب و الجوارح و المکاسب و العقل*، یکی از کارکردهای عقل را تشخیص ضرر و منفعت امور دنیایی به شمار می‌آورد (۱۹٦۹: ۲۷۳) و یا مؤلف *قوت‌القلوب* عقول انسان‌ها را ابزار تدبیر امور دنیایی می‌شمارد (مکّی، ۱٤۱۷: ۵۸/۲). حتی غزالی هم در مواردی از آن رویکرد عتاب‌آمیز نسبت به دنیا فاصله می‌گیرد و متناسب با آیه‌ای از کلام الله (ولا تَنسَ نَصیبَک من‌الدنیا)، عاقل را کسی می‌داند که از نعمات دنیوی بهره‌مند گردد (۱۳۷٤: ۷۸/۱).

قضاوت صوفیه در خصوص توجه به ذخیرهٔ مال و منال دنیوی بسیار تند و تیز است. چنان‌که در کلام کسانی مثل ذوالنون مصری (به نقل از نوربخش، ۱۳۸۳ الف: ۲۸۱)، ابوطالب مکّی (۱٤۱۷: ٤٤۹/۱) و پیر هرات (۱۳۷۲: ۵۸۹/۲) این عمل، کنشی غیر عقلانی قلمداد شده است و غزالی در بیانی مفصل‌تر، فریفته‌شدن به ظواهر و تعلقات دنیوی را نشانهٔ نقصان عقل می‌داند (۱۳۷۲: ٤۵۰/۳).

عارفان سعی داشته‌اند تا میان عقل و آخرت نیز ارتباطاتی برقرار کنند. آن‌ها در این خصوص دو هدف اخلاقی و معرفتی را دنبال می‌کرده‌اند. مثلاً آن‌جا که ابراهیم ادهم (ف۱٦٦هـ) لزوم تفکر درباره روز محشر را گوشزد می‌کند (به نقل از نوربخش، ۱۳۷۹ب: ۱۵۹) و ابوعثمان حیری (ف۲۹۸هـ) تفکر در آخرت را سبب ایجاد رغبت بدان می‌داند (به نقل از عطار، ۱۳۷۰: ٤۱۵) و یا محاسبی عاقل را کسی معرفی می‌کند که از عذاب الهی بر تنش بهراسد (بی‌تا: ۱۳۲) و جنید بغدادی آخرت را در نزد عاقلان

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.65.13.4]

بسیار مهم می‌شمارد (به نقل از غزالی، ۱۳۷۲: ٤۸۹/۲) و غزالی اذعان می‌دارد که عاقل کسی است که از ذخیره برای آخرت غافل نشود (۱۳۷۲: ۳۱۱/۱، ٤۷۸)، هدف همگی اخلاقی است، یعنی ترغیب مخاطبان به آخرت.

اما آن‌جا که ابوطالب مکی می‌گوید عقل از درک احکام اخروی نظیر عذاب و نعیم روح عاجز است (۱٤۱۷: ۲۳۳/۲)، و یا خواجه عبدالله که از حیرانی عقل در برابر رحمت اخروی خالق سخن به میان می‌آورد (۱۳۷۲: ۱۷۵/۱) و غزالی که مسئله حشر و نشر قیامت را امری عقلانی می‌داند (۱۳۷۲: ۸۳/۱)، همگی جانبِ شناختی قضیه را مد نظر دارند.

۲. ۷. عقل و حالات عرفانی

"حال" در «لغت به معنای تحول از حالتی به حالت دیگر آمده است و در اصطلاح سالکان، حال معنایی است که بدون تعمّد و قصد و اکتساب و اجتلاب وارد بر قلب می‌شود» (سجادی، ۱۳۷۸: ٦۲). صوفیه متقدّم تعداد حالات عرفانی را ده مورد دانسته‌اند. ابونصر سرّاج، مراقبه، قرب، محبت، خوف، رجا، شوق، انس، اطمینان، مشاهده و یقین را حالات عرفانی می‌داند (سرّاج، ۱۳۸۲). اما صوفیان متأخر در تعداد و ترتیب حالات تغییراتی اعمال کرده‌اند. در نظر عزّالدین محمود کاشانی، مؤلف *مصباح‌الهدایة*، تعداد حالات عرفانی از این قرار است: محبت، شوق، غیرت، قرب، حیا، انس و هیبت، قبض و بسط، فنا و بقا (کاشانی، ۱۳۸۲).

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

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.65.13.4]

از نکات جالب توجه در مورد حال "محبت"، تقسیم‌بندی‌های متعدد و متنوعی است که در مقالات و دلالات صوفیه آمده است. مثلاً ذوالنون مصری، محبّان را بر چهار گروه تقسیم می‌کند و سپس بالاترین مرتبه را به کسی اختصاص می‌دهد که «چون یاد حبیب افتد، عقل از سرش برود» (به نقل از نوربخش، ۱۳۸۳ الف: ۳٤٤). بر خلاف ذوالنون که مبنای تقسیم بندی‌اش را صاحبان حال قرار داده، یحیی بن معاذ رازی به خود حال نظر دارد. او میان دو مفهوم "محبت" و "ودّ" (محبت بسیار شدید) تفاوت قایل شده و آن‌گاه به بیان نسبت هر کدام با عقل می‌پردازد. در نظر وی، محبت الهی سبب دهشت عقول می‌شود تا چه رسد به ودّ خدا (به نقل از عطار، ۱۳۷۰: ۳۲۱). تقسیم‌بندی سهل تستری منطقی‌تر به نظر می‌رسد. او ابتدا محبت را به دو نوع الهی و انسانی تقسیم می‌کند و سپس به این نتیجه می‌رسد که محبت الهی (محبت به الله)، وجه ایمانی دارد و در چهارچوب عقل درنمی‌آید اما محبت انسانی (محبت به انسان)، وجه عقلی دارد (به نقل از مکّی، ۱٤۱۷: ۱۱٤/۲). جنید ایدهٔ تستری در باب تمایز میان محبت به خدا و به خلق را اقتباس کرده است آن‌جا که می‌گوید محبت الهی قابلیت عقلانی شدن ندارد و محبت انسانی دارد (همان: ٤۱). در همین راستا قرار می‌گیرد نظر شبلی که ادعای محبت خدا را با وجود عقل بی‌اساس می‌شمارد (به نقل از سرّاج، ۱۳۸۲: ۳۸۸). دیلمی را هم باید در ذیل همین گروه از عرفا قرار داد آن‌جا که می‌گوید عقل در مراتب اعلای محبت زایل می‌شود و از شدت حزن دچار حیرت و سرگشتگی می‌گردد (دیلمی، ۱۹٦۲: ۲۳). ابوطالب مکّی (۱٤۱۷: ۲٦۱/۲، ۱۲۰)، خواجه عبدالله انصاری (۱۳۵۵: ۱۵۳) و هجویری (۱۳۸۳: ۳۵٤) نیز بر همین منوال اظهارنظر کرده‌اند، جز این‌که مکّی محبت را از مقامات عرفانی محسوب می‌دارد نه حالات.

دربارهٔ رابطه قرب (به عنوان یکی از حالات عرفانی) با عقل، ابوطالب مکّی معتقد است عقل آنان که به درجهٔ قرب رسیده‌اند، از آفت تحیر و سرگشتگی به دور است (۱٤۱۷: ۲۰۵/۱) و خواجه عبدالله سخن‌گفتن از حقیقت قرب را با وجود عقل ناممکن

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.65.13.4]

می‌داند (۱۳۷۲: ٤٦٣/٢). مکّی بر نتیجهٔ قرب نظر دارد که سالک را به مرتبهٔ یقین می‌رساند و قول پیر هرات معطوف است بر بُعد روان‌شناسانه حال قرب که فراتر از منطق عقلانی است.

احمد حنبل از نخستین مردان این طایفه است که از زایل شدن عقل در برابر حال "خوف" خبر می‌دهد (به نقل از غزالی، ۱۳۷٤: ٤١٥/٢). مکّی ابتدا خوف را بر دو گونه تقسیم می‌کند. سپس می‌نویسد عقل به آن مرحله‌ای از خوف که در آن بکاءالعین وجود دارد راه دارد اما آن‌جا که بکاءالعین هم از میان برمی‌خیزد، عقل را راه نیست (١٤١٧: ٤١٥/١). در موارد دیگر تأکید وی بر زایل شدن عقل هنگام ورود حال خوف به قلب سالک است (همان: ٤١٨، ٤٢١). جالب است که همین مکّی رجا را باعث خرسندی عقول می‌داند (١٤١٧: ٣٩٤/١)؛ این‌جا دیگر سخنی از زایل شدن عقول نیست.

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

خلاصه نظر تمام عارفانی که درباره عقل و فنا سخن گفته‌اند، این است که در حالت فنا، عقل سالک زایل می‌شود؛ از بایزید بسطامی گرفته (به نقل از عطار، ۱۳۷۰: ١٤١) تا ابوالقاسم قشیری (١٣٦١: ١٠٢) و تا ابوبکر شبلی (به نقل از سرّاج، ۱۳۸۲: ۲۷۱) و ابوبکر کلابادی (۱۳۷۱: ۱۳۱) و هجویری (۱۳۸۳: ٤٨٩). ابوالعباس سیاری علاوه بر این می‌افزاید که عاقل از مشاهدهٔ الهی لذت نمی‌برد زیرا مشاهدهٔ الهی در حالت فنا دست می‌دهد و در این حال هیچ لذت هوشیارانه‌ای وجود ندارد (به نقل از انصاری، ۱۳۷۲: ۱۸۳/۱). همین اشاره به ادراک‌ناپذیری عقل در مورد حالت بقا هم مورد تأکید قرار گرفته است. ابومحمد رویم (ف۳۰۳هـ) می‌گوید عقول از درک مرتبهٔ بقا عاجزند و به آن راه ندارند (به نقل از سرّاج، ۱۳۸۲: ۲۵۳).

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.65.13.4]

در خصوص رابطهٔ عقل با سایر حالات عرفانی اشارات پراکنده‌ای در مقالات و دلالات صوفیه نخستین آمده است. مثلاً در مورد حال "غیرت"، مکّی به حیرت و سرگردانی عقل اشاره می‌کند (۱٤۱۷: ۱۰۳/۲) و خواجه عبدالله در ذیل گفتگو دربارهٔ تلبیس، ابتدا سه درجه برای تلبیس ذکر می‌کند و سپس اذعان می‌دارد که درجهٔ دوم، تلبیسِ اهل غیرت است که در آن حالت، نسبت به اوقات خود غیرت دارند و عقل توان درک این درجه از تلبیس را ندارد (۱۳۵۵: ۲۲۱).

بر خلاف سایر حالات عرفانی که به زعم عرفا، پای عقل در آن‌ها چوبین است، آن‌گاه که دربارهٔ رابطهٔ عقل و یقین (به عنوان حال عرفانی) سخن گفته‌اند، منزلتی برای عقل اعتبار کرده‌اند. مثلاً مکّی خواطر یقین را عبارت از علم و ایمان و عقل می‌داند (۱٤۱۷: ۲۱۵/۱) و یا سلّمی نور یقین را سبب کمال عقل می‌بیند (۱٤۲۱: ۱٤٤/۱) و قشیری در پیوندی ظریف سه مفهوم عقل و ایمان و یقین را تبیین می‌کند. در نظر او، آن‌چه به وسیلهٔ عقل فهمیده می‌شود، دل به آن یقین پیدا می‌کند و آن‌چه به آن یقین شود، ایمان به آن حاصل می‌گردد (۱۳٦۱: ۱۳۰). این تنها حال عرفانی نیست که نسبت عقل با آن از نوع تکمیلی است بلکه همین رابطهٔ هم‌سویی و تکمیلی میان عقل و حال "طمأنینه" نیز برقرار است. نفری در *موقف‌المواقف* تصریح می‌کند که عقل با اتکا بر طمأنینه است که استوار می‌گردد (یسوعی، ۱۹٦۸: ۲۵۸) و ابونصر سرّاج نیز عقل را از لوازم حال طمأنینه به حساب می‌آورد (۱۳۸۲: ۱۱۷).

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

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.65.13.4]

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

"کشف" از معدود حالات عرفانی است که احمد غزالی نیز دربارهٔ رابطهٔ آن با عقل اظهارنظر کرده است. پیش از او سرّاج به ناتوانی عقل از راه یافتن به این حال خبر می‌دهد و غزالی تصریح می‌کند که کشفِ صفات حق تعالی، عقل را مغلوب می‌کند (۱۳۵۸: ۱۵۲).

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

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

۲. ۸. عقل و مقامات عرفانی

"مقام" محل اقامت صوفی است به تصرّف خود او. مرتبت و منزلتی که صوفی به واسطهٔ رعایت آداب خاصی به آن می‌رسد. گفتارهای این طایفه در خصوص رابطهٔ عقل با مقامات عرفانی بسیار کمتر از عقل با حالات است. برای نمونه، دربارهٔ رابطهٔ "توبه"ـ به عنوان یک مقام ـ با عقل، محاسبی، حلاج، مکی و غزالی نکاتی را ذکر کرده‌اند اما در نهایت اختصار و به صورت گذرا. محاسبی از عقل به عنوان مقدمهٔ توبه یاد می‌کند (بی‌تا: ۷۸)، حلاج و غزالی، توبه را علت تکامل عقل معرفی می‌کنند

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.65.13.4]

(حلاج، ۱۳۷۹: ۱۹۹؛ غزالی، ۱۳۷٤: ٦٤٧/۲) و ابوطالب مکّی به حالت حزن و اندوه عقل در هنگام توبه اشاره می‌کند (۱٤۱۷: ۳۳۰/۱).

دربارهٔ نسبت "زهد" و "توکل" و "رضا" با عقل نیز اشارات گذرایی در سخنان صوفیه نخستین یافت می‌شود. مثلاً حسن بصری لازمهٔ نیل به "زهد" را مشغول کردن عقل به امور اخروی می‌داند (به نقل از غزالی، ۱۳۷۲: ٤۳۳/۳) و فضیل عیاض متذکر می‌شود که عاقل کسی است که با دنیا تعاملی زاهدانه در پیش گیرد (به نقل از غزالی، ۱۳۷٤: ۱٤۰/۲). محاسبی نیز تنها به ذکر این نکته بسنده می‌کند که "توکل" باید بر خدا باشد، نه بر عقل (بی‌تا: ۷۰) و مکّی عاقل ربانی را متوکل بر خدا معرفی می‌کند (۱٤۱۷: ۵۸/۲). هم او در خصوص مقام "رضا" فقط اشاره می‌کند که عقل را باید به حکم و تقدیر الهی راضی و خرسند نگاه داشت (۱٤۲۷: ٦٦/۲).

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

۲. ۹. عقل و عشق

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

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.65.13.4]

۱۹٦۲: ٥٤). نویسنده در همین گروه، آرای متکلمین را نیز بیان می‌کند که در نظرشان عشق، چونان پادشاه ستمگری است که عقل‌ها مطیع و فرمانبردار او هستند (همان: ۷۹) و سپس از کلام عرب نمونه‌هایی می‌آورد ناظر بر این‌که عقل، اسیر عشق است (همان: ٦۷).

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

پس از او، خواجه عبدالله انصاری طیّ بحثی مفصل، جدال عقل و عشق را دامن می‌زند. او این دو پدیده را در مقابل یکدیگر قرار داده و به سخن می‌آورد. عقلِ افکارپیشه، خود را سبب کمال، مصرِ جامع معمور، بوسندهٔ بوستان سلامت، اسکندرِ آگاه، قاضی شریعت و دبیر مکتب تعلیم می‌نامد و عشقِ عیّار پیشه، خود را پروانهٔ دیوانهٔ مخمور، درکشندهٔ جرعهٔ فنا، یوسف زندان ملامت، قلندر درگاه و محرم حرم وصال معرفی می‌کند (۱۳۷۲: ٥٤٥/۲). نویسنده در پایان این مناظره، برتری بلاقید را به عشق می‌دهد. افزون بر این، خواجه مضمون حیرانی عقل در ادراک عشق را مطرح می‌کند (همان: ۳٥٦/۱) که از مضامین مکرر در آثار عرفاست. همین دو نکته، یعنی برتری عشق و عجز عقل از ادراک آن، در کلام احمد غزالی هم آمده‌است (۱۳٥۸: ۳۱٦، ٥٥۷).

وقتی دربارهٔ عشق سخن می‌گوییم، بلافاصله دل هم به منزلهٔ جایگاه عشق به ذهن متبادر می‌شود. منتها بر خلاف آن‌که عرفا همیشه میان عشق و عقل نوعی رابطهٔ تضاد و تقابل دیده‌اند، در مورد عقل و دل همیشه چنین نیست. برخی مثل ذوالنون مصری عقل را وسیلهٔ آشکار شدن ثمرهٔ دل‌ها می‌دانند (به نقل از نوربخش، ۱۳۸۳: ۲٦٥) و یا مثل

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.65.13.4]

تستری (به نقل از سرّاج، ۱۳۸۲: ۱۱۵)، عمرو بن عثمان مکّی، ابوالحسن خرقانی، پیر هرات، ابوحامد غزالی (هجویری، ۱۳۸۳: ٤٥۳)، نوعی هم‌سویی میان دل و عقل برقرار می‌کنند. در نظر همهٔ آن‌ها، این دو قوهٔ وجود آدمی مایهٔ رساندن او به سر منزل مقصود هستند. خواجه عبدالله انصاری نیز در همین راستا از دل و عقل به عنوان همسایگان بسیار نزدیک یاد می‌کند که همواره باید عزیز و مکرم باشند (۱۳۷۲: ۹۱/۱).

در رویکرد دوم که دل به علاقهٔ حال و محل مترادف عشق یا دست کم جایگاه عشق است، دل به مثابه نقطهٔ مقابل عقل در نظر گرفته می‌شود. مثلاً هجویری می‌گوید عقل در طریق معرفت عاجز است و دل می‌تواند در این راه گام بردارد (۱۳۸۳: ۳۹۵، ۳۹۳، ٤۷۷).

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

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

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.65.13.4]

۲. ۱۰. عقل و روح

آخرین بحث این گفتار را به بررسی رابطهٔ عقل و روح در نظر صوفیه نخستین اختصاص می‌دهیم. در این باره سهل تستری نکات تازه‌ای را مطرح می‌کند. نخست این‌که عقل، روح و قلب را به عنوان سه قوهٔ ادراکی آدمی در نظر می‌گیرد که هوا و شهوت دشمنان آن‌اند (تستری، ۱٤۲۵: ۲۵٤). دوم این‌که غالباً هنگام تأویل عرفانی آیات کلام‌الله عقل و روح را کنار یکدیگر می‌نشاند و از آن‌ها به عنوان ابزار بندگی خدای تعبیر می‌کند (همان: ۳۰۰). سوم این‌که از منظر وجودشناسی بدان‌ها می‌نگرد و بر آن است که عقل در ذات روح قرار دارد که جایگاهی قدسی و متصل به عرش است: «فَاِنَّ النَفسَ الروحِ موضعُ العقل» (همان: ۱۹۲). چهارم این‌که وجود آن‌ها را با آغاز آفرینش پیوند می‌دهد: «در عالم ذر عقل و روح مورد خطاب الهی قرار گرفتند» (به نقل از سلّمی،۱٤۲۱: ۲۰۰/۲). مجموعهٔ آن‌چه را که بعدها در سنّت عرفانی در خصوص نسبت این دو پدیده به‌طور مفصل مطرح شده، به‌صورت فشرده در آرای تستری می‌توان سراغ جست.

از ابوطالب مکی و ابوالحسن دیلمی هم در موضوع وجودشناسی عقل و روح اقوالی بر جای مانده است. مکّی معتقد است که عقل به عنوان یکی از خواطر، در حد میان خاطر نفس از یک‌سو و خاطر روح از سوی دیگر قرار گرفته و پیوسته میان این دو، در آمد و شد است (۱٤۱۷: ۲۰۹/۱). ابوالحسن دیلمی عقل را واسطه و میانجی رساندن محبت به روح قلمداد می‌کند (۱۹٦۲: ٤٦) و به همین اعتبار گفتارهای خردمندانه را بارورکنندهٔ ارواح می‌داند (همان: ۸۱).

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

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.65.13.4]

بهشت رهنمون می‌شود (همان: ۲۰۰). در نظر او، عقل و روح توأمان موضع اسرار الهی هستند (همان:۳۰۰) و روح، قوّت خود را از عقل می‌گیرد و بدون آن ناقص است (همان:۳۱۱). از طرف دیگر، او از روح به عنوان علّت وجودی عقل یاد می‌کند (همان: ۳۸٤). غزالی نیز از عقل و روح، به عنوان مدبّران مملکت تن یاد می‌کند (۱۳۷٤: ۵۳۲/۲).

هر چند صوفیه نخستین غالباً از روح و عقل به عنوان دو بخش وجودی آدمی در کنار هم و مکمل یکدیگر یاد می‌کنند اما در مواردی که سخن از ادراک روح توسط عقل به میان می‌آید، همگی از عجز عقل سخن گفته‌اند. مثلاً هجویری به عجز عقل از درک و شناخت روح تصریح می‌کند (۱۳۸۳: ۳۸۳) و احمد غزالی نیز چنین می‌نویسد: «عقول را دیده بربسته‌اند از ادراک ماهیت و حقیقت روح» (۱۳۵۸: ۳۱٦).

خلاصه و نتیجه

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

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.65.13.4]

منابع

انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۵۵) *منازل‌السائرین*. روان فرهادی. بی‌جا: مؤسسهٔ ثور.

ـــــــــــــــ (۱۳٦۲) *طبقات‌الصوفیه*. محمد سرور مولایی. تهران: توس.

ـــــــــــــــ (۱۳۷۲) *مجموعه رسائل فارسی خواجه عبدالله انصاری*. محمد سرور مولایی. ۲جلد. تهران: توس.

بصری، حسن (۱۹۹۲) *تفسیر حسن بصری*. محمد عبدالرحیم. ۲جلد. قاهره: دارالحرمین.

پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۵) *رؤیت ماه در آسمان*. تهران: نشر دانشگاهی.

ـــــــــــــــ (۱۳٦۹) *مجموعه آثار ابوعبدالرحمان سلّمی*. تهران: نشر دانشگاهی.

ترمذی، محمد بن علی (۱۹٦۵) *ختم‌الاولیاء*. عثمان اسماعیل یحیی. بیروت: المطبعةالکاثولیکیة.

تستری، سهل بن عبدالله (۱٤۲۵) *تفسیر القرآن‌العظیم*. قاهره: دارالحرم للتراث.

حلاج، حسین بن منصور (۱۳۷۹) *مجموعه آثار حلاج*. قاسم میرآخوری. تهران: یادآوران.

خرقانی، ابوالحسن (۱۳۸۱) *نورالعلوم*. عبدالرفیع حقیقت. چاپ ششم. تهران: بهجت.

دهباشی، مهدی و سید علی‌اصغر میرباقری فرد (۱۳۸٤) *تاریخ تصوّف(۱)*. تهران: سمت.

دیلمی، ابوالحسن (۱۳٦۳) *سیرت شیخ کبیر ابوعبدالله بن خفیف شیرازی*. رکن‌الدین یحیی بن شیرازی. تهران: بابک.

دیلمی، ابوالحسن (۱۹٦۲) *عطف الالف‌المألوف علی لام المعطوف*. قاهره: مطبعة المهد العلمی الفرنسی للآثار الشرقیه.

ری‌شهری، محمّد (۱٤۱٦). *میزان‌الحکمه*. المجلّد الثالث. قم: دارالحدیث.

ـــــــــــــــ (۱٤۲۱) *العقل و الجهل فی‌الکتاب و السنه*. بیروت: دارالحدیث.

سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۸) *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. چاپ چهارم. تهران: امیرکبیر.

سرّاج، ابونصر (۱۳۸۲) *اللّمع فی التصوف*. مهدی محبتی. تهران: اساطیر.

سلّمی، ابوعبدالرحمان محمد (بی‌تا) *طبقات‌الصوفیه*. تحقیق شربیه. بی‌جا: بی‌نا.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.65.13.4]

ـــــــــــــــــ (۱٤۲۱) *حقایق التفسیر*. سید عمران. الطبعة الاولی. ۲ جلد. بیروت: دار الکتب العلمیه.

شفیعی کدکنی، محمّدرضا (۱۳۸٤) مصحّح. *دفتر روشنایی* (از میراث عرفانی بایزید بسطامی). گردآورنده محمّدبن علی سهلگی. چاپ دوم. تهران: علمی.

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

غزالی، ابوحامد محمد (۱۳٦۱) *المنقذ من الضلال*. محمد مهدی فولادوند. چاپ سوم. تهران: علائی.

ـــــــــــــــــ (۱۳٦۳) *تهافت الفلاسفه*. علی‌اصغر حلبی. چاپ دوم. تهران: زوار.

ـــــــــــــــــ (۱۳۷۲) *احیاء علوم‌الدین*. مؤیدالدین محمد خوارزمی. چاپ سوم. ٤جلد. تهران: علمی و فرهنگی.

ـــــــــــــــــ (۱۳۷٤) *کیمیای سعادت*. چاپ ششم. ۲جلد. تهران: علمی و فرهنگی.

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

قشیری، ابوالقاسم (۱۳٦۱) *ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه*. بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ دوم. تهران: علمی و فرهنگی.

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

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

لطف‌الله جمال‌الدین ابو روح (۱۳۷۱) *حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر*. محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ سوم. تهران: آگاه.

محاسبی، حارث بن اسد (۱۹٦٤) *الوصایا و النصایح*. عبدالقاهر احمد عطا. قاهره: محمد علی صبیح.

ـــــــــــــــــ (۱۹٦۹) *المسائل فی اعمال‌القلوب و الجوارح و المکاسب و العقل*. عبدالقادر احمد عطا. قاهره: دارالحرم للتراث.

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

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.65.13.4]

ـــــــــــــــــــ (بی تا) *الرعایة لحقوق الله*. عبدالقادر احمد عطا. الطبعةالرابعـة. بیـروت: دارالکتب العلمیه.

محمد بن منور (۱۳۷۱) *اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید*. محمدرضـا شـفیعی کـدکنی. چاپ سوم. تهران: آگاه.

مروزی، عبدالله بن مبارک (بی تا) *الزهد و الرقائق*. الرحمن الاعظمی. حمص: مکتبةالارشاد.

مستملی بخاری، ابوابراهیم اسماعیل (۱۳٦۳) *شرح‌التعرف لمذهب اهل‌التصوف*. محمد روشـن. تهران: اساطیر.

مکی، ابوطالب (۱٤۱۷) *قوت القلوب فی معاملة المحبوب*. باسل عیـون الـسود. ۲جلـد. بیـروت: دارالکتب العلمیه.

نوربخش، جواد (۱۳۷۹الف) *حسن بصری*. تهران: یلدا قلم.

ـــــــــــــــــــ (۱۳۷۹ب) *پیران بلخ*. تهران: یلدا قلم.

ـــــــــــــــــــ (۱۳۸۰) *بایزید بسطامی*. چاپ دوم. تهران: یلداقلم

ـــــــــــــــــــ (۱۳۸۳الف) *ذوالنون مصری از مشاهیر و دانـشمندان و صـوفیان مـصر*. تهـران: یلدا قلم.

ـــــــــــــــــــ (۱۳۸۳ب) *شبلی (مست حق و مجذوب حقیقت)*. تهران: یلدا قلم.

هجویری، علی بن عثمان (۱۳۷۳) *کشف‌المحجوب*. محمود عابدی. تهران: سروش.

یسوعی، بولس نویا (۱۹٦۸) *نصوص صوفیة غیر منشورة لشقیق البلخی*. ابن عطا الادمی. النفری. بیروت: دارالمشرق.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.65.13.4]