



Manifestation of Mystical Sincerity in the Mirror of the States of Spiritual Journey

Dr. Majid Farhanizadeh

PhD in Persian Language and Literature, Graduated from Hakim Sabzevari University

Email: farhanizadeh.majid@gmail.com

Abstract

This study analyzes the mystical attribute of sincerity in terms of the states of spiritual journey in some of the most important mystical works up to the ninth century A.H. This study, in a descriptive-analytical method, shows that sincerity, in the words of some mystics, has undergone content transformation in each of the three levels of spiritual journey. As in the first state of the journey (differentiation), it has a positive nature, requiring effort. At this level, the seeker strives to take on moral virtues and avoid moral vices, and is known as purifying (*mukhlis*). In the second state (annihilation), the Divine attraction annihilates the seeker from their metaphorical existence and all their attributes. Therefore, sincerity in the mystic finds a negative sense, meaning that they are no longer assumed as purifying, but as purified (*mukhlas*). In the third state (persistence), the mystic becomes the manifestation of the Divine attributes and names. Hence, sincerity after being negated in the second level, again finds a positive but evolved meaning. Also, the trait of purifying here is allowed to be attributed to both God and the mystic. The results of this study shows that although most mystics' statements about sincerity are consistent with the characteristics of the differentiation state, some others' words extend sincerity to the states of annihilation and persistence, too.

Keywords: Sincerity, the states of spiritual journey, differentiation state, annihilation state, persistence state.



HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	109 - 127	ص 1401، پاییز و زمستان 1401، ص 109 - 127
شاپا الکترونیکی 2538-4171		شاپا چاپی 2008-9112
تاریخ پذیرش: 1401/12/03	تاریخ بازنگری: 1401/06/06	تاریخ دریافت: 1401/05/09
DOI: 10.22067/epk.2023.77997.1154		نوع مقاله: پژوهشی

تجلی اخلاص عارفانه در آینه مراتب سیر و سلوک

مجید فرحانی زاده (نویسنده مسؤل)

دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه حکیم سبزواری

Email: farhanizadeh.majid@gmail.com

چکیده

این پژوهش به تحلیل صفت عارفانه اخلاص از منظر مراتب سیر و سلوک در برخی از مهم‌ترین آثار برجسته عرفانی تا قرن نهم هجری می‌پردازد. این بررسی که با روشی توصیفی - تحلیلی نگارش یافته، نشان می‌دهد که اخلاص در سخن برخی از عارفان، در هریک از مراتب سه‌گانه سلوک دچار تحول و تبدل محتوایی شده است؛ چنان‌که در مرتبه نخست سلوک (فرق)، ویژگی ایجابی و کوشش مدارانه دارد. در این ساحت سالک در اتصاف به اخلاص و پرهیز از آفات آن کوشش داشته، با وصف مخلص شناخته می‌شود. در مرتبه دوم (فنا)، جذبۀ الهی سالک را از وجود مجازی و همه صفاتش فانی می‌سازد؛ لذا، اخلاص در عارف خصوصیتی سلبی و تنزیهی یافته، اتصافش به اخلاص ترک می‌شود و با وصف مخلص شناخته می‌شود. در مرتبه سوم (بقا)، عارف مظهر اسماء و صفات الهی می‌گردد؛ از این رو، اخلاص در عارف پس از سلب، مجدداً به شکل ایجابی، اما تحوّل یافته، نمود می‌یابد. همچنین، وصف مخلص در این مرتبه هم بر عارف و هم بر حق جایز می‌شود. نتیجه این بررسی نشان می‌دهد با وجود این‌که سخنان بیشتر عارفان از اخلاص با ویژگی‌های مرتبه فرق، مطابقت دارد؛ اما سخنان عده‌ای از آنان از اخلاص علاوه بر مرتبه فرق، با خصوصیات مرتبه فنا و بقا هم‌پوشانی دارد.

واژگان کلیدی: اخلاص، مراتب سیر و سلوک، مرتبه فرق، مرتبه فنا، مرتبه بقا.

1. مقدمه

با کندوکاو در منابع اصیل صوفیه می‌توان دریافت که شمار زیادی از عارفان، به فراخور جایگاه و درک خود به توصیف صفت اخلاص در جهت سیر الی‌الله و نیل به توحید پرداخته‌اند و خصوصیات آن را از جنبه‌های گوناگون برشمرده‌اند؛ اما کاوش ژرف‌تر در این زمینه گویای آن است که عدهٔ معدودی از عارفان در توصیف صفات یادشده، به لایه‌های ژرف‌تری از معانی معرفتی که گویای مراتب والای توحید است، دست‌یافته‌اند که به‌طور صریح و گاه تلویحی، با همهٔ ساحت‌های سیروسلوک عارفانه در پیوند است؛ از این رو، صفت اخلاص در مختصات فکری این دسته از عارفان، از منظر مراتب سیروسلوک عارفانه، قابلیت تفسیر و تحلیل می‌یابد.

1.1. بیان مسئله

این پژوهش درصدد است با رویکردی معرفت‌شناسانه به تحلیل صفت عارفانهٔ اخلاص از منظر مراتب سیروسلوک عرفانی در مهم‌ترین آثار منشور و منظوم عرفانی ادب فارسی تا قرن نهم هجری پردازد. از آن جا که هریک از مراتب سیروسلوک، یعنی مراتب فرق، فنا و بقا، ویژگی‌های منحصر به فرد و احکامی متفاوتی دارند؛ لذا، بررسی صفت اخلاص، در هریک از این ساحت‌ها نمودی ویژه یافته، با احکامی متفاوت ظاهر می‌گردد.

2.1. روش و سؤال پژوهش

پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی و با توجه به نکات مذکور، در پی پاسخ به سؤالات زیر است:

- چه ارتباطی میان اخلاص عارفانه و مراتب سه‌گانهٔ سیروسلوک یعنی مراتب تفرقه، فنا و بقا وجود دارد؟
- مفهوم اخلاص در هریک از مراتب سه‌گانهٔ تفرقه، فنا و بقا، دارای چه رویکردها و خصوصیتی است؟

3.1. ضرورت و اهمیت تحقیق

ضرورت این‌گونه پژوهش‌ها، از آن روست که زمینه‌ساز شناخت درست‌تر از هندسهٔ فکری برخی از عارفان در باب صفات عرفانی است. همچنین، مقولهٔ معرفت‌شناسی صفت اخلاص از موضوعاتی است که اهل عرفان دربارهٔ برخی از ویژگی‌های آن، اختلاف‌نظر دارند؛ لذا، بررسی دقیق در این زمینه می‌تواند بستر مناسبی برای درک بهتر آن دسته از متون ادبی - عرفانی باشد که به بحث در صفت اخلاص پرداخته‌اند. اهمیت این پژوهش از آن روست که لایه‌های پنهان و ژرف معانی و مفاهیم انتزاعی موجود در برخی از

آثار را به صورت روشن تبیین می‌کند و دشواری‌ها و پیچیدگی‌هایی را که در راه شناخت صفت اخلاص وجود دارد، تا اندازه‌ای مرتفع می‌سازد.

4.1. پیشینه پژوهش

گفتنی است که پژوهش در زمینه تحلیل صفت اخلاص از منظر مراحل مختلف سیروسلوک عرفانی بی‌سابقه است؛ اما پژوهش‌های مستقلی از اخلاص، انجام شده که مهم‌ترین آن‌ها بدین شرح است: کرم عبادی و محمدرضا پاشاپور در «مفاهیم اخلاص و اوصاف مخلصین» (1388)، کیفیت اتصاف صفت اخلاص را به سالک از منظر اهل عرفان تبیین می‌کنند. سمانه‌السادات آقاداتی در پایان‌نامه خود با عنوان «اخلاص در متون منشور عرفانی فارسی از آغاز تا پایان سده پنجم هجری» (1393)، سیر عرفانی مفهوم اخلاص را در منابع عرفانی منشور بررسی می‌کند. همچنین، مجید فرحانی‌زاده در «جلوه‌های عرفانی اخلاص در اشعار عبدالرحمان جامی» (1395)، امکان اشتراک این صفت بر بنده و حق تعالی را در اشعار جامی تحلیل می‌کند. ماه نظری در مقاله «اخلاص در بینش عرفانی و ارتباط آن با سایر مقامات» (1399)، معتقد است برای نیل به اخلاص علاوه بر انجام اعمال و عبادات، به آگاهی از امور دیگری، از جمله شناخت حجاب‌هایی که سالک را از اخلاص دور می‌سازد، نیاز است. همچنین، تحقیق اخلاص در گرو ادراک وسایط و صفاتی است که استمداد به این وسایط و صفات، سالک را از حجاب‌ها و موانع گذر داده، به مراتب اخلاص نزدیک‌تر می‌کند.

نوبودن این پژوهش از آن روست که صفت اخلاص را برای نخستین بار در مراتب سه‌گانه تفرقه، فنا و بقا بررسی کرده، شاخصه‌های این صفت را در هر مرتبه از مراتب سه‌گانه برمی‌شمرد. همچنین، برای نخستین بار به معرفت اخلاص در مرتبه بقای بالله، از منظر عارفانی چون ابن‌عربی، مولوی و جامی پرداخته است.

5.1. تأملی در اصطلاح‌شناسی تحقیق

1.5.1. اخلاص

1.1.5.1. ریشه لغوی و اصطلاحی اخلاص

واژه اخلاص در لغت به معنای خالص کردن، دوستی ویژه داشتن، دوستی خالص داشتن، خلوص نیت داشتن، عقیده پاک داشتن است (دهخدا، 1535/1). وجه تسمیه اخلاص از ریشه «خلص» و به معنای خلاصه و چکیده کره است (فراهیدی، 187/4). همچنین، دو واژه خالص و خلوص نیز از مشتقات «خَلَصَ» می‌باشند (راغب اصفهانی، 625/1). اخلاص در اصطلاح، عبارت است از رهایی و تنزیه دل از هرگونه آلودگی و کدورتی که صفای آن را مشوب دارد و مکدر نماید (جرجانی، 5). به‌طور کلی، اخلاص از

منظر عارفان دو گونه است؛ گونه نخست، آن است که بنده خود را از جانب خلق خلاص کند و روی به حق آورد، او را مخلص نامند و فعلش را اخلاص گویند، و آن متشکل است از اخلاص در گفتار، اخلاص در کردار، اخلاص در اعمال و عبادات شرعی و اخلاص در احوال و واردات قلبی. بخش دوم، عبارت از اخلاص اخلاص است و بدان معناست که سالک عمل خود را به هیچ وجه نبیند؛ بلکه همه اعمال را از آن خدای تعالی داند (گوهرین، 94/1).

برخی از عارفان اخلاص را امری نهان و اسرارآمیز میان خداوند و بنده توصیف می‌کنند؛ چنان‌که به عقیده برخی از ایشان، اخلاص رازی الهی میان خداوند و بنده است که از مدد و لطف حق در جان بنده نشأت می‌گیرد و نه فرشته از آن مطلع است تا بنویسد و نه شیطان از آن آگاه است تا نابودش سازد و نه نفس بر آن اشراف یابد تا آن را بگرداند (قشیری، 31؛ منور، 292؛ میدی، 328/1).

به باور عارفان، اخلاص از سهمناک‌ترین و صعب‌ترین صفاتی است که سالک بدان متصف می‌گردد؛ تا جایی که اخلاص ورزیدن در عمل، بسیار دشوارتر از انجام عمل است؛ لذا، معتقدند هیچ وصفی سهمگین‌تر از اخلاص بر نفس نیست؛ زیرا نفس را در آن نصیبی نیست (غزالی، احیاء علوم الدین، 187/14؛ قشیری، 325).

2.1.5.1. اخلاص در قرآن

در قرآن آیات فراوانی وجود دارد که به مفهوم اخلاص اشاره کرده است؛ چنان‌که مشتقات ریشه «خلص» در 30 آیه و در مجموع 31 مرتبه در قرآن به کار رفته است. از جمله آیاتی که دلالت بر اخلاص دارند، می‌توان به این آیات اشاره کرد: «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيُعْبَدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» (البینه: 5) و همچنین: «أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ» (الزمر: 3).

برخی از مفسران، اخلاص و خلوص را مقابل ریا شمرده و گفته‌اند که منظور این است که خداوند تعالی تنها دین خالص را می‌پذیرد. در تبیین این مطلب آورده‌اند: چون خداوند بی‌نیازترین شریکان است؛ لذا، در هر چیزی که برای او شریک قرار داده شود، او شرک آورنده را به شریک خود وامی‌گذارد (کتابادی، 196/2).

علامه طباطبایی (م، 1402 ه.ق) نیز خلوص در این آیات را مربوط به توحید عبادی شمرده و ذیل آن گفته است: منظور از خالص کردن این است که انسان‌ها در عبادات خود، هیچ‌کس یا هیچ چیز را برای خداوند شریک قرار ندهند و این امر به پیامبر اکرم (ص) اختصاصی نداشته و خطاب فراگیری است که شامل حال همه انسان‌ها می‌شود (طباطبایی، 157/3-158؛ 233/17)؛ اما در تفسیر مخزن العرفان احتمال داده شده است که منظور از دین خالص، کلمه توحید و شامل تمام مراتب توحید باشد؛ یعنی

حق تعالی در هر چهار مرتبه توحید، توحید ذاتی، صفاتی، افعالی و عبادی، از مثل و ند و عدیل و نظیر، منزه و میراست (بانوی اصفهانی، ۱۷۷/۱۱-۱۷۶).

3.1.5.1. اخلاص در روایات

روایات مهم و مشهوری از پیامبر مکرم اسلام (ص) به عنوان احادیث قدسی در باب اخلاص وجود دارد که نشان از عظمت جایگاه اخلاص نزد ایشان است. از جمله اینکه اخلاص سرّی الهی است که میان خداوند و بنده اش توصیف شده است: اخلاص سرّی از اسرار من است که آن را در دل کسی از بندگانم که دوستش دارم، قرار می‌دهم (شهید ثانی، ۱۳۳).

از دیگر احادیثی که بر اخلاص در مؤمن دلالت دارد، می‌توان به حدیث: «من اخلص لله اربعین صباحاً ظهرت ینابیع الحکمة من قلبه علی لسانه» (مازندرانی، ۴۶/۸) اشاره کرد. بر اساس این روایت، اخلاص سبب جوشش چشمه‌های حکمت در دل و جان بنده مخلص می‌شود.

همچنین، حضرت رسول (ص) در تعریف مفهوم اخلاص، آن را استقامت و پایداری در راه دین توصیف کرده‌اند: «اینکه گویی «ربی الله ثم فاستقیم كما أمرت»، یعنی فقط خدا بگویی و راه راست پیش‌گیری» (غزالی، کیمیای سعادت، ۴۷۳/۲).

آن حضرت (ص) چهار نشانه برای ویژگی‌های بنده مخلص برمی‌شمرند: نخست اینکه دارای قلبی سلیم است؛ دوم، از اعضا و جوارحش گناهی سر نمی‌زند؛ سوم، همه کوشش خود را صرف انجام کارهای پسندیده می‌کند؛ چهارم، آزارش به کسی نمی‌رسد (حرانی، ۲۱).

2.5.1. اصطلاح‌شناسی مراتب سیر و سلوک

1.2.5.1. فرق

فرق یا تفرقه ساحتی است که در آن توجه بنده به خلق و مشاهده بندگی است و آن هنگامی است که بنده با اعمال خویش به حق تعالی نزدیکی بجوید (کلابادی، ۸۹۰) و در طاعت حق، به کسب خویش بنگرد و آن را به خویش نسبت دهد. به سخن دیگر، فرق «احتجاب است از حق به خلق؛ یعنی همه خلق بیند و حق را من کل الوجوه غیر داند» (سجادی، ۲۹۰)؛ از این رو، برخی عارفان معتقدند مرتبه فرق، به خلق - بدون حق - اشاره دارد. نیز گفته می‌شود که مقام فرق عبارت از مشاهده عبودت و بندگی است و آن برخلاف مقام جمع است (ابن عربی، الفتوحات المکیة، ۱۳۳/۲).

2.2.5.1. جمع

«جمع» معمولاً در مقابل اصطلاح «فرق» است و این مقام به حق بدون خلق اشاره دارد (ابن عربی، الفتوحات المکیة، ۱۳۳/۲). نیز جمع به معنای «رفع مباینیت و اسقاط اضافات و افراد شهود حق» (کاشانی،

128) است. بنابراین، مرتبهٔ جمع «مشاهدهٔ حق است بی خلق، و این مرتبهٔ فنای سالک است؛ چون تا زمانی که هستی سالک بر حال باشد، شهود حق بی خلق نیست» (سجادی، 290). بنابراین، مقام مرتبهٔ جمع، منطبق بر مقام فنای فی الله است.

3.2.5.1. جمع الجمع (فرق ثانی)

جمع الجمع از مراتب سیروسلوک است و عبارت از مرتبهٔ شهود خلق توسط عارف به قیام حق است؛ یعنی عارف حق را در همهٔ موجودات و مخلوقات مشاهده می کند، که در هر جا به صفتی دیگر قائم شده است. این مرتبه، همان مقام «بقای بالله» بوده و کامل تر از مقام جمع است (سجادی، 292). صاحب این مقام اگر به دیدهٔ تفرقه نظر کند، از نظر به جمع سلب نمی شود و اگر به چشم جمع نظر افکند، مشاهدهٔ تفرقه از او مفقود نمی شود؛ بلکه هر دو نگرش برایش جمع شده است. این حالت را فرق ثانی نیز می نامند و آن مرتبه ای بالاتر و کامل تر از جمع است. عارف در این مرتبه جمع را در مقابل تفرقه نمی بیند؛ زیرا این ساحت مشتمل بر جمع و تفرقه است و صاحب این حال، آمیزش با خلق و عزلت از خلق برایش یکسان است؛ از این رو، آمیزش با خلق را نکوهش نمی کند (کاشانی، 33؛ تهانوی، 574/1).

2. بحث

2.1. مرتبهٔ تفرقه و کثرت

اخلاص از صفات محمود و پسندیدهٔ عرفانی و اخلاقی جهت ترقی روحی سالک در مسیر سیر الی الله و نیل به قرب الهی است. سالک در این مرتبه که سیر از کثرت به وحدت و از خلق به حق و از فرق به جمع است، سعی دارد تا با کسب این صفت حمیده و پرهیز از آفات و موانع تحقق آن، به سر منزل مقصود برسد. غالباً عرفا در این مرتبه از جنبه های کوشش مدارانه و کسبی صفت اخلاص سخن می گویند؛ یعنی ویژگی هایی که سالک باید آن را با سعی و مجاهدت کسب کند. اکثر عارفان صفت اخلاص در اعمال را هنگامی میسر می دانند که عمل و عبادت سالک توأم با نیت صادق، بی توجهی به دنیا و اهل آن و نیز، پرهیز از مکر نفس و دوری از ریا و عجب باشد. بنابراین، سالک با رعایت اعمال به وصف **مخلص** شناخته می شود.

1.1.2. نیت خالص

برخی از عارفان با تکیه بر مفهوم عبارت «نِیَّةُ المرءِ خیر من عمله»، معتقدند بنیاد اخلاص بر نیت صادق استوار است؛ لذا، اخلاص بدون عمل را بهتر از عمل بی اخلاص می شمارند (مکی، 269/2). برخی از آنان مانند ابراهیم ادهم (م، 161 هـ.ق) اخلاص را به معنای صدق نیت بنده با حق تعالی می دانند (غزالی، احیاء علوم الدین، 187/14). همچنین، به باور ابوتراب نخشی (م، 245 هـ.ق): «نیت،

کار بیداران است و بیداری بیکار نبود. مرد به نیت به صد کار و به هزار کار برسد و به تن به یک کار بیش نتواند رسیدن» (قلانسی / 79).

2.1.2. پنهان ساختن عمل

برخی از ملامتیان صوفی در پی پنهان ساختن اعمال و احوال از مشاهده دیگران بوده و بر این باورند که عمل خالص، آن است که از رویت خلق نماند؛ چنان که به اعتقاد آنان، ملامتی منزلت و فضیلت را در تمسک به اخلاص و کتمان احوال و اعمال خویش می‌داند و از پنهان ساختن آن‌ها لذت برده، در حفظ آن می‌کوشد؛ به طوری که اگر کسی بر اعمال و احوال‌شان واقف گردد، دچار وحشت می‌شوند، آن چنان که گناه‌کار از انجام گناه (سهروردی، 83/1). بنابراین، ملامتی بر خویش و خلق آگاهی داشته، لحظه‌ای از توجه و نکوهش نفس غافل نیست.

3.1.2. پرهیز از اغوای نفس

بدیهی است که پرهیز از نفس از شروط اساسی برای تحقق عمل خالص نزد عارفان است. بنابراین، به باور آنان، عمل و عبادت خالص به واسطه کوشش و سعی بنده جهت پرهیز از وسوسه و اغوای نفس تحقق می‌یابد؛ چنان که جنید بغدادی (م، 298 هـ.ق) در بیان اخلاص مرید، معتقد است که اخلاص، پاک ساختن اعمال و طاعات از آلودگی‌ها و آفات آن است (غزالی، احیاء علوم الدین، 188/14). با این وصف، کدورات و آفت‌های اعمال و طاعات به سبب نفس فریبنده و اغواگر است؛ لذا، پرهیز از نفس، عمل خالص و پاک را در پی خواهد داشت. ابو عثمان مغربی (م، 368 هـ.ق) در توصیف اخلاص عموم، بر پرهیز از حظ نفس در اعمال و طاعات تکیه دارد: «الإخلاص ما لا یكون للنفس فیه حظ بحال» (قشیری، 315؛ سهروردی، 84/1). عطار نیشابوری (م، 618 هـ.ق) نیز، سالک را بر مجاهدت و تلاش بر پاک و خالص شدن از کدورات نفس و صفات ذمیمه آن توصیه می‌کند:

«کار کن مخلص شو از غش و عیوب ز آن که بر دبه نیاید درز خوب»

(عطار، مصیبت‌نامه، 427)

به نظر مولوی (م، 712 هـ.ق) آفات زیادی در مسیر تحقق اخلاص در عمل و عبادت نهفته است و نفس مکار آدمی می‌تواند با اغراضی پنهان در عبادت‌ها و اعمال سالک رسوخ کند.

«بهر این بعضی صحابه از رسول ملتمس بودند مکر نفس غول
کاو چه آمیزد زاغراض نمان در عبادت‌ها و در اخلاص جان»

(مولوی، مثنوی، 17)

جامی (م، 871 هـ.ق) نیز در تعریف اخلاص، بر پاک و منزّه ساختن عمل و کسب بنده از آلودگی‌های نفس فریبده تأکید دارد.

«چيست اخلاص آنکه کسب و عمل پاک سازی ز شوب نفس دغل»

(جامی، هفت اورنگ، 86)

1.3.1.2. ندیدن طاعت و اخلاص

یکی از مصادیق پرهیز از اغوای نفس در جهت تحقق اخلاص و عمل خالص، بی‌توجهی و ندیدن طاعت و عمل است؛ از این رو، برخی از عارفان در توصیف اخلاص، بر تلاش بنده جهت ندیدن طاعت و عمل تأکید داشته و از این سخن بر ترک خودبینی و غرور نظر دارند؛ چنان‌که ذوالنون مصری (م، 246 هـ.ق)، اخلاص را عبارت از نسیان و فراموشی بنده نسبت به مشاهدهٔ اعمالش می‌داند (سهروردی، 84/1) و معتقد است از نشانه‌های اخلاص، ترک چشمداشت بنده از ثواب اخروی است (همان)؛ یعنی ترک چشمداشت پاداش عمل، نشانهٔ ندیدن طاعت و عمل جهت تحقق اخلاص است. همچنین، در این باره رومی بن احمد (م، 330 هـ.ق) گوید: «الإخلاص ارتفاع رؤیتک من الفعل» (کلابادی، 70). به عقیدهٔ رومی، بی‌توجهی و بی‌اعتنایی بر کسب و عمل، هنگامی رخ می‌دهد که صاحب آن نه در دنیا و نه در آخرت، در قبال آن، پاداشی نخواهد و بهره‌ای از فرشتگان نطلبد (سهروردی، 85/1؛ قشیری، 316).

مولوی مسیر سالک مخلص را پرخطر و سهمناک می‌داند؛ لذا، مخلص نباید به اخلاص خویش تکیه کند؛ زیرا هنوز از خود خالص نگشته و از بند نفس نرسته است. در نتیجه، سالک مخلص، تنها باید به فضل و کرم الهی نظر داشته باشد.

«ز آن که مخلص در خطر باشد ز دام
ز آن که در راهست و رهن بی حد است
تا ز خود خالص نگردد او تمام
آن رهد کواو در امان ایزد است»

(مولوی، مثنوی، 209)

همچنین، به اعتقاد جامی، مخلص در سیر الی‌الله از مکر نفس و نیز آفات اخلاص ایمن نیست. این راه بسیار پرخطر و مملو از دام و نیرنگ است؛ لذا، مخلص همواره باید آگاه بوده، از رؤیت اخلاص و انتسابش به خود پرهیز کند؛ وگرنه در وادی شرک و گمراهی می‌افتد.

«وای مخلص اگرش آید پیش
دید اخلاص ز خود اشراک است
خطر دیدن اخلاص ز خویش
نعت اشراک نه از ادراک است»

(جامی، هفت اورنگ، 537)

«مرد مخلص نگشته از خود پاک
 نفسش از چرک شرک ناشده صاف
 باشد اخلاص او همه اشراک
 دارد اخلاص را به خویش مضاف

(همان، 87)

2.3.1.2. بی توجهی به خلق و غیرحق

برخی از عارفان در توصیف اخلاص در عمل و عبادت، بر بی توجهی بنده به خلق و به طور کلی، غیرحق تأکید ویژه‌ای کرده‌اند و در این نگرش بر ترک ریا و شرک نظر داشته‌اند؛ چنان‌که فضیل عیاض (م، 187 هـ.ق) انجام عمل به سبب جلب التفات خلق را شرک، و ترک عمل برای جلب نظر مردم را ریا می‌داند. به باور او، اخلاص هنگامی واقع می‌شود که خداوند بنده را از این دو آفت حفظ کند (غزالی، احیاء علوم الدین، 14/188). ذوالنون مصری نیز معتقد است که یکی از مصادیق تحقق اخلاص در بنده، یکسان بودن مدح و ذم عموم در نظر اوست (سهروردی، 84/1)؛ یعنی ستایش و نکوهش دیگران برای بنده مخلص، یکسان است. همچنین، به تعبیر سهل تستری (م، 283 هـ.ق) اخلاص: «تبراکردن بود از هر چه دون خدای بود» (عطار، تذکرة الأولیاء، 349). به عقیده جنید بغدادی اخلاص هنگامی رخ می‌دهد که بنده در همه اعمالی که در آن است، تنها حق را بخواهد: «الإخلاص ما أريد به الله من أي عمل كان» (کلابادی، 70). همچنین، سنایی (م، 535 هـ.ق) در توصیفش از اخلاص، بر خارج ساختن غیرحق در مسیر اخلاص به حق تأکید دارد:

«زخمه اخلاص اندر صدر جان
 بر نواوی لا الا خواهم زدن»

(سنایی، 480)

ابن عربی (م، 638 هـ.ق) بنده‌ای را به اخلاص متصف می‌داند که عبادتش خالص برای خداوند باشد و عملش را به خداوند بسپارد. به نظر او، مخلص کسی است که در عبادتی که ذاتی اوست، تنها خدای تعالی را بخواهد و این عبادت را برای او خالص کند و همراه او، هیچ‌یک از اشیاء و موجودات را شریک نسازد (ابن عربی، الفتوحات المکیه، 221/2؛ همو، ترجمه فتوحات، 393/7-394).

به عقیده جامی، قطع توجه به خلق و ترک دنیا وابستگی‌های دنیای آن، سبب می‌شود که سالک با صفت اخلاص، استحقاق سجود بر قبله‌گاه توحید را بیابد:

«تا ترک عوایق و علایق نکنی
 در قبله توحید ز روی اخلاص
 قطع نظر از کل خلایق نکنی
 یک سجده شایسته لایق نکنی»

(جامی، کلیات دیوان، 411/2)

2.2. مرتبه فنا فی الله و ساحت فنا در عشق

دومین مرتبه از مراتب سیروسلوک ساحتی است که در میان عارفان به فنا فی الله، فنا در عشق، مقام وحدت و جمع مشهور است. در این مرتبه، کشش و جذبۀ الهی وجود سالک را درنوردیده، او را از همه صفاتش فانی می‌کند؛ از این رو، اختیار و کوشش و تدبیر عارف از او منتفی می‌شود. در واقع، عارف در این مرتبه از شدت توجه و نظر به حق، از توجه به عالم و نیز از خود غایب است. بنابراین، در این مرتبه، صفت اخلاص در عارف خصوصیتی سلبی و تنزیهی می‌یابد. همچنین، سعی و اهتمام بر کسب اخلاص از او ساقط می‌شود. بنابراین، رویکرد اخلاص در این مرتبه به ترک و فنا از اخلاص تعبیر می‌شود. در این باره برخی از عارفان سخن گفته‌اند؛ چنان‌که جنید بغدادی در توصیف درجۀ والای اخلاص اهل الله می‌گوید: «هو فناء العبد عن رسومه برؤية قیامه بقیومه، بل غیبه عن رؤية قیامه و هو الاستغراق فی العین عن الآثار و التخلّص عن لوث الاستتار و هو فقد حال الصوفی» (غزالی، مجموعه رسائل الإمام الغزالی، 105). به نظر می‌آید این درجه از اخلاص، مترتب بر مرتبه فنا فی الله باشد؛ چنان‌که صوفی در این درجه از اخلاص به گونه‌ای در مشاهده حق غرق می‌شود که از رسوم بندگی، فانی و حتی از رؤیت بندگی خویش هم غایب است. همچنین، جنید در سخنی دیگر اخلاص را «ارتقاع رؤیتک و فناؤک عن الفعل» (سراج، 218) توصیف می‌کند.

ابوعثمان مغربی در توصیف اخلاص خواص آن را فراموشی مشاهده خلق به سبب مداومت در نظر به خالق توصیف می‌کند (فسیری، 316). به عقیده او، آنچه از اعمال که از صاحبان اخلاص خاص، ظاهر می‌شود، گویی از آن‌ها نیست. طاعت‌ها از ایشان آشکار می‌شود و ایشان از آن معزول و بی‌التفات به اعمال و عبادات خویش بی‌التفات‌اند (همان، 315؛ سهروردی، 84/1). با این وصف، همه ویژگی‌های یادشده در توصیف بالا، نظیر: دوام رؤیت حق، سلب طاعت، ترک اخلاص و نسیان از خلق، بر فنا فی الله و مرتبه وحدت دلالت دارد.

سهروردی (م، 623 هـ.ق) در مقایسه نگرش صوفی با ملامتی، اخلاص را حال ملامتی می‌داند. او معتقد است ملامتی به سبب کوشش در پنهان کردن عمل، حضور دارد؛ اما درباره صوفی از تعبیر «غاب فی إخلاصه عن إخلاصه» استفاده می‌کند و او را غائب از اخلاص خویش و رؤیت آن می‌داند (همان) و این توصیف هم می‌تواند نمونه‌ای دیگر از مصادیق رویکرد اخلاص در مرتبه فنا باشد.

به عقیده ابن عربی، وجود اخلاص جز از مخلصین، یعنی خالص شدگان جایز نیست؛ زیرا حق تعالی از آن رو که به آنان عنایتی خاص نماید، آنان را از ربوبیت اسباب دنیا رها می‌کند. بنابراین، پس از رهاشدن از رؤیت ربوبیت اسباب، به مخلصین، یعنی خالص شونده‌گان متصف می‌شوند (ابن عربی، الفتوحات

المکیه، 221/2؛ همو، ترجمه فتوحات، 396/7). همچنین، به باور او، عبادت مخلص جز از روی مشاهده حق در هر مشهدی از مشاهد معین نیست و حق در هر مظهری ظاهر است؛ ازاین رو، صاحب این حال قادر نیست میان او و مشهودش حجابی ببیند و همچنین، قادر به تمییز چیزی از چیز دیگر نمی باشد (ابن عربی، الفتوحات المکیه، 222/2؛ همو، ترجمه فتوحات، 400/7). آنچه سخن ابن عربی درباره اخلاص را با مرتبه فنا فی الله و مقام وحدت پیوند می دهد نخست، مخلص شدن و خالص گشتن بنده به عنایت حق است؛ دوم، رهایی و خلاص شدن عارف از مشاهده ربوبیت اسباب است که مشاهده ظهور حق را برای بنده در پی دارد؛ سوم اینکه، هیچ حجابی میان عارف با حق نیست؛ لذا، عارف جز حق را نمی بیند و در این رؤیت، حتی از ملاحظه خویش هم عاجز است و ازاین رو، به سبب شدت توجه به حق، قادر به تمییز و ادراک غیر حق نیست.

روزبهان بقلی (م، 601 هـ.ق) در مسئله اخلاص به نکاتی اشاره می کند که مختص مرتبه فنا فی الله است. به عقیده او، مادامی که در محب نصیب و لذت مشاهده محبوب باقی مانده باشد، هنوز او در محبوب فانی نگشته و حجاب میان محب و محبوب به کلی زایل نشده است. با این وصف، محب به واسطه این حجاب از ادراک اسرار توحید قدم محجوب است؛ ازاین رو، بر محبوب واجب می شود که محب را از مقام خود جدا کند تا محب از نفس خویش رسته، در بذل وجود خود از التفات موجودات در توحید حق، پاک و خالص گردد (بقلی شیرازی، 49-50). بر این اساس، خالص گردیدن از نفس و بذل وجود محب و پاک شدن از التفات به موجودات در ساحت توحید، از مشخصات مرتبه فنا فی الله است که به دنبال آن ادراک اسرار توحید قدم را برای محب به ارمغان می آورد.

طبق دیدگاه مولوی سالکی که بر وصف مخلص باشد، به منزله آینه بی صیقل و ناخالصی است که نمی تواند تصاویر را منعکس کند. همچنین، مخلص به منزله صیادی است که هنوز نتوانسته مرغ توحید را شکار کند و کماکان در پی آن است.

«آینه خالص نگشت او مخلص است مرغ را نگرفته است او مقنص است»

(مولوی، مثنوی، 209)

اما هنگامی که مخلص، مخلص گردد، نجات یافته، رها می شود و در مقام امنیت الهی قرار می گیرد.
«چون که مخلص گشت مخلص باز رست در مقام امن رفت و برد دست»

(همان، 209)

در واقع، تعبیر مخلص در بیت فوق، به معنای خلاص یافتن بنده از اخلاص خویش به مدد الهی است که نتیجهٔ آن رهایی و نجات از نفس و شکار مرغ توحید است. به نظر می‌آید که این مفاهیم با ساحت فنای فی‌الله متناسب باشند؛ زیرا هنگامی که سالک مخلص است هنوز در مرتبهٔ تفرقه است، ناچار به تلاش و سعی در کسب اخلاص ملزم است؛ اما هنگامی که مخلص گردید، وارد وادی وحدت و فنای فی‌الله می‌شود و از خویش و فعل خویش فانی و به تعبیر مولانا، مخلص می‌گردد.

یکی از نمونه‌های ترک اخلاص در اشعار مولانا که مبتنی بر مرتبهٔ فنای فی‌الله و وحدت است، ساحت عشق است؛ چنان‌که این ساحت به منزلهٔ آتش سوزانی است که وجود عاشق را در خود گرفته و می‌سوزاند؛ از این رو، رسم دوگانگی برافزوده، هستی مجازی عاشق نیز از او ساقط می‌شود. بنابراین، همهٔ صفات عاشق نظیر اخلاص و ریا در پرتو تجلی عشق از او زایل می‌شود.

«تا ز اخلاص و ریا بیرون شدم جان اخلاص و ریا اقبال عشق»

(همو، دیوان کبیر، 510)

به عقیدهٔ جامی، هرگاه عارف از وجود مجازی و کثرت بین خویش خلاص شود، در مقام وحدت، وجودی حقانی یافته و به حقیقت اخلاص دست می‌یابد. در واقع، دولت اخلاص زمانی بر عارف روی می‌نماید که از نفس گسسته و فانی در حق شود.

«هرکه از بود خویش یافت خلاص شد مشرف به خلعت اخلاص»

(جامی، هفت اورنگ، 29)

جامی در اشعارش، از مقام مخلص به کسر و فتح لام سخن گفته و با ظرافت خاصی دوازهٔ کسر و فتح را به شیوهٔ ایهام استعمال کرده است. او معتقد است هرگاه حق تعالی بنده را از نفس مکار و حيله‌گرش برهاند و فانی سازد، کسر و کاستی او به فتح و پیروزی تبدیل می‌شود. به تعبیر دیگر، از وصف مخلص، به وصف مخلص اعتلا می‌یابد.

«چون رهاند حقش ز نفس دغل	کسر لامش شود به فتح بدل
بود مخلص کنون شود مخلص	دهدش مخلصی ز خود مخلص
بلکه چون خود ز نفس ناکس رست	کسر او فتح و فتح او کسر است

(همان، 87)

همچنین، جامی عمل مخلص را مملو از کاستی و خلل توصیف می‌کند؛ مگر هنگامی که این صفت در او دچار تحول و تبدل شده، به وصف مخلص، متعالی گردد. بنابراین، صفت مخلص در بنده به سبب مجاهده و سعی خویش در عمل، با کمی و کاستی توأم است. همچنین، صفت مخلص در عارف به عنایت و فضل حق بوده، که پیروزی و دولت را برایش به ارمغان می‌آورد.

«کار مخلص همه نقص است و خلل کسر او تانه به فتح است بسدل
کسر مخلص ز وی و فتح ز توست کسر او هست به فتح تو درست»

(همان، 537)

3.2. مرتبه بقای بالله

چنان‌که بیان شد، اخلاص در مرتبه فرق و کثرت در محب، صفتی اکتسابی بوده و به مجاهده و سعی او در خالص نمودن عمل نیاز دارد. در این مرتبه، سالک به وصف مخلص متصف می‌گردد؛ اما در ساحت دوم، یعنی مرتبه فنای فی‌الله، سالک از صفات و افعال خویش فانی می‌شود؛ از این رو، از اخلاص خویش که محصول کسب اوست نیز، فانی می‌گردد؛ چنان‌که عرفا از آن به اخلاص از اخلاص تعبیر می‌کنند. در این مرتبه، وصف مخلص در سالک تحول یافته، به وصف مخلص تبدیل می‌شود. در ساحت سوم، یعنی مرتبه بقای بالله، که نتیجه مراتب پیشین است، حرکت و سیر عارف در اسماء و صفات حق آغاز می‌شود. در این ساحت، او به صفات الهی متصف و به اخلاق الله متخلق می‌شود. با این وصف، عارف پس از مخلص گشتن در مرتبه فنا، حق تعالی را در مقام بقا به وصف مخلص مشاهده و ادراک می‌کند. از این منظر، مخلص حقیقی (خالص‌کننده عارف)، خداوند است و عارف به اعتباری که مظهر تجلی صفت و فعل حق است مجازاً، نام مخلص بر او اطلاق می‌شود.

به عقیده ابن عربی، اعمال و طاعات بنده، از جمله افعال الهی است و بنده مکلف، مظهر و مجلای ظهور فعل حق است؛ از این رو، شایسته است که مکلف، خالق عمل و اجراکننده اش، یعنی حق تعالی را مشاهده کند، یعنی خلق اعمال را از جانب حق ببیند و ظهور فعل را در خویش؛ چنان‌که ابن عربی در توصیف شیخ خویش، ابومدین مغربی، می‌گوید که او یارانش را به آشکارکردن طاعات فرمان می‌داد؛ زیرا نزد او فاعلی جز خدا نبود (ابن عربی، الفتوحات المکیه، 222/2؛ همو، ترجمه فتوحات، 399/7). بنابراین، ابن عربی غایت اخلاص را هنگامی می‌داند که عارف عمل را تنها به قصد حق تعالی و برای او خالص کند و خودش را هم در عمل، به اینکه اوست که عمل می‌کند، شریک نسازد؛ بلکه عملش را خلق خدا بداند و آن مستلزم آن است که بنده پیش‌تر مخلص گردیده باشد. سپس، خویش را محلی برای آن عمل که مزین به

اخلاص است، می‌یابد. پس آن عمل خالص نامیده می‌شود و عمل‌کننده‌اش، یعنی خداوند، مخلص حقیقی است (ابن عربی، الفتوحات المکیه، 221/2-222؛ همو، ترجمهٔ فتوحات، 397/7). بنابراین، در این مقام که به مرتبهٔ بقای بالله اختصاص دارد، عارف خویش را محل فعل الهی می‌داند و اخلاص را به خداوند متصف می‌داند. در نتیجه، مخلص صفت خداوند است و از آنجا که بنده در این مقام مظهر صفات و افعال الهی شده، به سبب امتنان و عنایت الهی مجازاً به وصف مخلص متصف می‌شود. مولوی در غزلیات شمس در توصیف گفت‌وگوی میان عاشق و معشوق، به مفهوم اخلاص اشاره‌هایی دارد؛ چنان‌که در این مقام، عاشق در نجوایی که با معشوق دارد همهٔ صفات خویش را به معشوق منسوب می‌کند.

«ای تو چو خورشید و شه خاص من کفر من و توبه و اخلاص من»

(مولوی، دیوان کبیر، 791)

همچنین، مولوی معتقد است اخلاص برای عاشق، تولدی روحانی و نگرشی معنوی به همراه دارد؛ زیرا جان و دل و به‌طور کلی، وجودش را از معشوق و از آن او مشاهده می‌کند؛ لذا، همه را به معشوق نسبت می‌دهد.

«منم آن بندهٔ مخلص که از آن روز که زادم دل و جان را ز تو دیدم، دل و جان را به تو دادم»

(همان، 668)

به نظر می‌آید این درجه از مدارج قرب، با مرتبهٔ بقای بالله یا بقای در عشق هم‌راستا باشد؛ زیرا در شواهد فوق، اخلاص به وصف فاعلی بر معشوق و به وصف مفعولی بر عاشق اعتبار می‌شود؛ یعنی صفات عاشق به اصالت از آن معشوق است. همچنین، ادراک این لطیفه توسط عاشق نیز نشانهٔ دیگری در اشاره به معرفت مرتبهٔ بقا دارد.

نکتهٔ دیگری که از اشعار مولانا در خصوص مفهوم اخلاص در مرتبهٔ بقای بالله می‌توان استنباط کرد، این است که پس از اینکه عارف خالص شد به سبب شدت توجه به حق، همهٔ اعمال را از حق و ظهور صفات و افعال او مشاهده می‌کند.

«کی برگشایی گوش را کو گوش مر مدهوش را مخلص نباشد هوش را جز فعل الله ما یشاء»

(همان، 59)

جامی گویا متأثر از ابن عربی، به جنبه معرفت‌شناختی از مفهوم اخلاص اشاره می‌کند، که در مرتبه بقای بالله تفسیر می‌شود. به عقیده او، سالک مخلص، پس از اینکه مخلص گشت، یعنی از اخلاص خود به عنایت حق خلاص یافت، در مقام بقای بالله، حق را مخلص حقیقی (خالص‌کننده) مشاهده و ادراک می‌کند. همچنین، اخلاص حق را در خویش ظاهر می‌بیند. بنابراین، از آن‌رو که بنده مظهر اسماء و صفات الهی شده، به او نیز وصف مخلص به شکل مضاف، اطلاق می‌شود.

«گر به اخلاص خود شود حاضر	بیند اخلاص حق ز خود ظاهر
مخلص آید، ولی به حق نه به خود	به حق آموزد این سبق نه به خود
مخلص مخلصی که در قرآن	انیساراست نازل اندرشان
در عبارت بود دو صیغه ولی	در حقیقت بود به یک معنی»

(جامی، هفت اورنگ، 88)

«ز آنکه آن فعل گرچه فضل حق است	مبتنی بر قضای ماسبق است
مظهر آن تویی و در ظاهر	ساری احکام ظاهر و سائر»

(همان، 86)

3. نتیجه

با دقت در این پژوهش می‌توان به این نتیجه رسید که اخلاص در هریک از مراتب سه‌گانه سیر و سلوک عرفانی، نمودی منحصر به فرد و احکامی متفاوت با دیگر مراتب دارد؛ چنان‌که عموم عارفان، به خصوصیات ایجابی، کوشش مدارانه و مراعات‌شونده اخلاص که در پیوند با مرتبه فرق یا کثرت است، توجه داشته‌اند و از اهتمام و سعی سالک جهت اتصاف به اخلاص و پرهیز از موانع و آفات آن در راستای اعتلای معنوی و نیل به قرب الهی سخن گفته‌اند. آنچه از سخن آنان برمی‌آید، در مرتبه فرق یا کثرت، سالک با وصف مخلص، یعنی خالص‌کننده، شناخته می‌شود. این وصف گواه بر تلاش و کسب اوست که اقتضای مرتبه تفرقه را دارد.

افزون بر این، شمار محدودی از عارفان، مانند: جنید بغدادی، ابوعثمان مغربی، سهروردی، ابن عربی، روزبهان بقلی، مولوی، جامی، علاوه بر توجه به احکام مرتبه تفرقه یا کثرت، به ویژگی‌های سلبی و تنزیهی اخلاص که در پیوند با مرتبه فنای فی‌الله یا مقام وحدت است، نیز توجه داشته‌اند. از ویژگی‌هایی که اقتضای این مرتبه را دارد، عبارت از ترک اخلاص، اخلاص از اخلاص و زوال مجاهده و کوشش است.

آنچه از سخن آنان برمی آید، در مرتبهٔ فنای فی الله، کشش و جذبۀ الهی وجود سالک را فراگرفته، او را از همهٔ صفاتش فانی می کند. بنابراین، با وصف مخلص، یعنی خالص شونده شناخته می شود. این وصف گواه بر فنای اوصاف بشری به عنایت الهی است که اقتضای مرتبهٔ فنا و وحدت را دارد.

همچنین، دستهٔ سوم از عارفان، مانند: ابن عربی، مولوی و جامی، علاوه بر التفات به خصوصیات مراتب تفرقه و فنا، بر ویژگی های ایجابی، تبدل و تحول یافتهٔ اخلاص که در پیوند با مرتبهٔ بقای بالله یا مقام وحدت در کثرت است، عنایت داشته اند. از ویژگی هایی که اقتضای این مرتبه را دارد، عبارت از مشاهدهٔ اخلاص به عنوان صفت حق تعالی و نیز ظهور این صفت در بنده است. آنچه از سخن آنان برمی آید، در مرتبهٔ بقای بالله، خداوند با وصف مخلص شناخته می شود؛ زیرا خالص کنندهٔ عارف است. همچنین، عارف با معرفت به این امر، خویش را مجلای ظهور صفت اخلاص حق تعالی می بیند. بنابراین، عارف از آن رو که مظهر و محل ظهور اخلاص الهی قرار می گیرد، مجازاً به وصف مخلص، یعنی خالص شونده شناخته می شود. بنابراین، رؤیت صفت اخلاص به عنوان نعتی الهی و همچنین، ظهورش در بنده اقتضای مرتبهٔ بقای بالله و وحدت در کثرت را دارد.

با این وصف، بررسی صفت اخلاص از منظر مراتب سه گانهٔ سیروسلوک، سیر تحول و تبدل محتوایی اخلاص و احکام ویژهٔ آن را در هر مرتبه از مراتب توحید نمودار می کند. همچنین، تحلیل صفت اخلاص، از منظر یادشده، تفسیری جامع و منسجم از شناخت مفاهیم عرفانی ارائه داده و ژرفای معرفتی برخی از عارفان را در باب موضوع مورد بحث ملموس تر ساخته است؛ از این رو، نگارنده این سیر و حرکت صفت در ساحت ها و مراتب سلوک را به «تبدل و تحول صفت» تعبیر کرده اند.

منابع

- قرآن حکیم، ترجمه: محمد خواجهوی، ج 1، مولی، تهران، 1388.
- ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیة، ج 4، چ 1، دار الصادر، بیروت، بی تا.
- فتوحات مکیه، (17 جلدی)، ج 7، ترجمه: محمد خواجهوی، چ 2، مولی، تهران، 1384.
- انصاری، خواجه عبدالله، مناجات نامه، تصحیح: محمد حماصیان، چ 1، خدمات فرهنگی کرمان، کرمان، 1382.
- بانوی اصفهانی، سیده نصرت امین، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، چ 2، نهضت زنان مسلمان، تهران، 1361.
- بقلی شیرازی، روزبهان، مشرب الارواح، تصحیح: عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی، چ 1، دار الکتب العلمیة، بیروت، 1426 ق.
- تهانوی، محمدعلی، موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج 1، چ 1، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت، 1996 م.

- جامی، نورالدین عبدالرحمان، هفت اورنگ، تصحیح: مرتضی مدرس گیلانی، چ ۹، مهتاب، تهران، ۱۳۸۹.
- کلیات دیوان، تصحیح: اعلاخان افصح زاد، چ ۱، دفتر مطالعات ایرانی، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۸.
- جرجانی، سیدشریف، التعریفات، چ ۴، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۰.
- حرانی، ابن شعبه، تحف العقول، تصحیح: علی اکبر غفاری، چ ۲، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۰۴ق.
- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، چ ۱، ۲، دانشگاه تهران و روزنه، تهران، ۱۳۷۷.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، چ ۱، تصحیح و ترجمه: غلامرضا خسروی حسینی، چ ۲، مرتضوی، تهران، ۱۳۷۴.
- سراج طوسی، ابونصر، اللمع فی التصوف، تصحیح: رینولد نیکلسون، مطبعة بریل، لیدن، ۱۹۱۴م.
- سنایی، ابوالمجد مجدود، دیوان سنایی، به اهتمام: محمدتقی مدرس رضوی، چ ۷، سنایی، تهران، ۱۳۸۸.
- سهروردی، شهاب الدین ابوحفص، عوارف المعارف، تصحیح: احمد عبدالرحیم السایح [و] توفیق علی وهبة، چ ۱، مكتبة الثقافة الدينية، قاهره، ۱۴۲۷ق.
- شهیدثانی، زین الدین، منیة المرید، تصحیح: مختاری، چ ۱، مكتب الإعلام الإسلامی، قم، ۱۴۰۹ق.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، (۲۰جلدی)، چ ۳ و ۱۷، چ ۵، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۱۷ق.
- عطار نیشابوری، فریدالدین، تذکرة الأولیاء، تصحیح: رینولد نیکلسون، چ ۱، مطبعة لیدن، لیدن ۱۹۰۵م.
- مصیبت نامه، تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، چ ۳، سخن، تهران، ۱۳۸۶.
- غزالی، ابوحامد محمد، احیاء علوم الدین، چ ۱۰، حافظ عراقی، چ ۱، دار الكتاب العربی، بیروت، بی تا.
- کیمیای سعادت، چ ۲، تصحیح: رضا خدیو جم، چ ۱۱، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳.
- مجموعه رسائل الإمام الغزالی (روضه الطالبین و عمدة السالکین)، چ ۱، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۶ق.
- فراهیدی، خلیل بن أحمد، کتاب العین، چ ۲، هجرت، قم، ۱۴۰۹ق.
- قشیری، ابوالقاسم، رساله القشیری، تصحیح: عبدالحلیم محمود و محمود بن شریف، چ ۱، بیدار، تهران، ۱۳۷۴.
- قلانسی نسفی، عبدالله، ارشاد در معرفت و وعظ و اخلاق، تصحیح: عارف نوشاهی، چ ۱، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۵.
- کاشانی، عزالدین محمود، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، تصحیح: جلال الدین همایی، چ ۹، هما، تهران، ۱۳۸۸.
- کلابادی، ابوبکر، التعرف لمذهب التصوف، چ ۱، مطبعة السعادة، قاهره، ۱۹۳۳م.
- گنابادی، سلطان محمد، تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، چ ۲، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت،

1408ق.

مازندرانی، محمد صالح، شرح الکافی - الأصول و الروضة، (12 جلدی)، ج 8، تصحیح: شعرانی، ج 1، المكتبة الإسلامية، تهران، 1382ق.

محمد بن منور، اسرار التوحید، (2 جلدی)، ج 1، تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، ج 5، آگاه، تهران، 1381.
مکی، ابوطالب، قوت القلوب فی معاملة المحبوب، (2 جلدی)، ج 2، تصحیح: باسل عیون السواد، ج 1، دار الکتب العلمية، بیروت، 1417ق.

مولوی، جلال الدین محمد، دیوان کبیر شمس، تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر، ج 1، طلیه، تهران، 1384.

.....، مثنوی معنوی، تصحیح: توفیق سبحانی، ج 1، وزارت ارشاد اسلامی، تهران، 1373.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین، کشف الأسرار و عدة الأبرار، ج 1، تصحیح: علی اصغر حکمت، ج 5، امیرکبیر، تهران،

1371.