https://jpll.ui.ac.ir/?lang=en
Research on Mystical Literature
E-ISSN: 2476-3292
Document Type: Research Paper
Vol. 19, Issue 2, No.55, 2025, pp. 151-166
Received: 03/03/2025 Accepted: 30/09/2025

Analysis of Fariyabi's *Khalāsat al-Ḥaqā'iq* on the "Stations of the Path"

Fariba Arayesh Tabiat
Ph.D. Student, Department of Persian Language and Literature, Urmia Branch, Islamic Azad University, Urmia, Iran
F.tabiat@iau.ac.ir

Barat Muhammadi *
Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Urmia Branch, Islamic Azad University, Urmia, Iran
barat.mohamadi@iau.ac.ir

Sayf al-Din Ab Barin
Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Urmia Branch, Islamic Azad University, Urmia, Iran
abbarin@iau.ac.ir

Abstract
In the late sixth century AH, Mahmoud Fariyabi composed his encyclopedic work entitled *Khalāsat al-Ḥaqā'iq*. In this work, he presents a wide range of topics across various fields of knowledge and expounds on the views of others regarding each subject. This study aims to explore the author's reflections on the most prominent "Stations of the Path" (*maqāmāt al-ṭarīqah*), namely repentance (tawbah), scrupulousness (waraʿ), asceticism (zuhd), poverty (faqr), patience (ṣabr), trust in God (tawakkul), and contentment (riḍā). The research questions focus on analyzing Fariyabi's conceptualization of these stations and assessing his epistemological approach to the subject. By introducing *Khalāsat al-Ḥaqā'iq* in this specific context, the study provides insight into the author's perspective and identifies the dominant discourse of the work, thereby yielding a more precise understanding of its central theme. The methodology is epistemological in nature. The "Stations of the Path" are examined through the author's particular attention to detail and in comparison with selected Persian prose works. Findings indicate that although Fariyabi, in the tripartite structure of each chapter, establishes a kind of balance between the statements of jurists and Sufis, he ultimately privileges mystical interpretations over ethical, theological, and legal perspectives. His efforts to formulate the most precise definitions of the "Stations of the Path" from the viewpoint of mystics reflect this tendency.

Keywords: Mahmoud Fariyabi; *Khalāsat al-Ḥaqā'iq*; Stations of the Path; Sharīʿah and Mysticism; Epistemology.

* Corresponding author
Arayesh Tabiat, F. , Muhammadi, B. and Ab Barin, S. A. (2025). Analysis of Khālesat-al-Haqāiq's Fāryābī of "Maqamat-e Tariqat". *Research on Mystical Literature, 19(2), 151-166.*

2476-3292 © The Author(s).

This is an open access article under the CC BY-NC 4.0 License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0

10.22108/jpll.2025.144538.1903

Introduction

In *Khalāsat al-Ḥaqā'iq*, Fariyabi portrays the branches of knowledge of his time through the sayings and views of others. Each chapter of the book is systematically divided into three sections: "Definition (*al-ḥadd*)," "Reports and Traditions (*akhbār wa āthār*)," and "Admonitions, Subtleties, and Allusions (*nukat wa ishārāt*)." Within this framework, he addresses each topic in its respective chapter and pays particular attention to two features: symbolic language and polysemy. He refrains from offering direct commentary, instead adopting a biographical and narrative style in presenting the sayings of Sufi masters as one of the most important subsets of mystical literature (Sajoudi & Akbari, 2014, p. 74). Thus, he appears as a transmitter of mystical teachings as well as theological and ethical discourses. This quality allows for broad interpretive possibilities while granting scholarly value to the work.

Given the diversity of topics in the book, structural analysis becomes necessary. The most significant "Stations of the Path" include repentance, scrupulousness, asceticism, poverty, patience, trust in God, and contentment (Haeri, 2000, p. 25). Fariyabi addresses these topics under different chapter headings: Chapter 5, "Asceticism and Scrupulousness"; Chapter 11, "Repentance"; Chapter 16, "Poverty"; Chapter 17, "Contentment"; Chapter 21, "Trust in God"; and Chapter 22, "Patience." In Chapter 5, asceticism and scrupulousness are analyzed separately, and the same approach is applied to the other chapters. The author's views are examined within the framework of discourse analysis as suggested by theorists such as van Dijk (2003, p. 20), followed by a comparative reading with similar Persian works, in order to assess the structure and methodology of *Khalāsat al-Ḥaqā'iq*.

Review of Literature

Shafiʿi Kadkani (2013) briefly but precisely remarks on the structure of *Khalāsat al-Ḥaqā'iq*, considering it to open diverse horizons of interpretation in jurisprudential chapters and to have influenced the intellectual traditions of Iranian mystics. The only independent research devoted to the work, however, is Samani's (2018) dissertation entitled *A Critical Study of Khalāsat al-Ḥaqā'iq of Fariyabi as a Reflection of the Tradition of Sufism in Eastern Iran in the Sixth Century AH and Its Significance for the Source Study of Sufi Narratives in Persian Literature*. The aim of that study, in addition to introducing the book and its manuscripts, was to highlight its importance for source studies of Persian Sufi narratives. Samani compared its anecdotes and sayings with other Persian mystical works, presenting his findings under two categories: "Sayings" and "Shared Anecdotes." However, his attention to the general structure limited his engagement with specific concepts, preventing deeper analysis of individual themes.

Thus, regarding the specific focus of this article—the "Stations of the Path" in terms of the author's epistemological orientation—no independent study has yet been conducted.

Materials and Methods

At the beginning of each chapter, Fariyabi provides definitions of key terms in the section titled "Definition (*al-ḥadd*)." He then proceeds to "Reports and Traditions (*akhbār wa āthār*)," and finally includes "Admonitions, Subtleties, Anecdotes, and Allusions (*mawāʿiẓ, nukat, ḥikāyāt wa ishārāt*)." This tripartite approach is consistently applied to the seven topics under investigation in this study. Following the methodological framework of researchers, the text can be examined on the descriptive, interpretive, and explanatory levels, thus revealing the dominant discourse of the author.

The research adopts an epistemological approach. The central question is: in defining and explaining each of these stations, what kinds of concepts does Fariyabi emphasize, and which epistemological orientation underlies his interpretations of the six chapters of *Khalāsat al-Ḥaqā'iq*? The aim is to present a clear picture of the author's perspective on the "Stations of the Path." Achieving this aim, along with examining the views of other scholars, underscores the necessity of this research.

Results

In citing "Reports and Traditions," Fariyabi consistently emphasizes adherence to Sharīʿah and following the Prophetic tradition, demonstrating his personal commitment to ethical and religious principles. Moreover, in elaborating his subjects, he frequently draws upon the views of early mystics, grounding his discourse in

mystical thought. The high frequency of Sufi concepts compared to other subjects highlights his strong inclination toward Sufism. While he refrains from interpreting the sayings of authorities, he situates them within the cultural and intellectual milieu of his time, in which such utterances were predominantly understood in mystical terms.

Accordingly, Fariyabi connects knowledge derived from "Reports and Traditions" and theological, ethical, and doctrinal discussions to a mystical worldview. With the exception of the chapters on asceticism and scrupulousness, the third section of each chapter—the "Subtleties and Allusions"—constitutes the largest portion. In all cases, the mystical admonitions and insights dominate the chapter content. This mystical tendency appears to aim at motivational transformation, inspiring readers toward acceptance and practice.

By weaving together religious and mystical elements, Fariyabi addresses the inner contradictions of individuals, offering them a framework for reconciling various concepts. He views the role of the author as guiding outward inclinations and inner emotions toward a proper epistemological understanding of the "Stations of the Path." Within this mode of thought, philosophical, rational, ethical, and legal approaches fade into the background, while mystical discourse emerges as the primary framework, enriching the affective dimension of spiritual reflection.

نشریهٔ علمی پژوهش‌های ادب عرفانی
سال نوزدهم، شمارهٔ دوم، پیاپی ۵۵، ۱٤۰٤، صص. ۱۵۱–۱٦٦
تاریخ وصول: ۱٤۰۳/۱۲/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱٤۰٤/۷/۸

مقاله پژوهشی

تحلیل خالصةالحقایق فاریابی از «مقامات طریقت»

فریبا آرایش‌طبیعت، دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد ارومیه، دانشگاه آزاد اسلامی، ارومیه، ایران
F.tabiat@iau.ac.ir
برات محمدی*، استادیار زبان و ادبیات فارسی، واحد ارومیه، دانشگاه آزاد اسلامی، ارومیه، ایران
barat.mohamadi@iau.ac.ir
سیف‌الدین آب‌برین، استادیار گروه و ادبیات فارسی، واحد ارومیه، دانشگاه آزاد اسلامی، ارومیه، ایران
abbarin@iau.ac.ir

چکیده

محمود فاریابی در اواخر قرن ششم هجری کتاب دایرةالمعارف‌گونهٔ خود را با عنوان خالصةالحقایق تألیف کرد. او در این اثر موضوعات متعددی را در دانش‌های گوناگون به تصویر می‌کشد و به تبیین دیدگاه‌های دیگران دربارهٔ موضوع مورد بحث می‌پردازد. در این پژوهش تلاش شده است تا افکار نویسنده دربارهٔ برجسته‌ترین «مقامات طریقت» (توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا) شناخته آید. پرسش‌های پژوهش به تحلیل دیدگاه نویسنده مبنی‌بر چیستی مفاهیم «مقامات طریقت» تمرکز می‌کند و رویکرد شناخت‌شناسی مؤلف را دربارهٔ موضوع حاضر از نظر می‌گذراند. این کار ضمن معرفی خالصةالحقایق در مضمونی ویژه، سبب آشنایی با رویکرد نویسنده و تعیین گفتمان غالب در تألیف کتاب می‌شود و شناخت دقیق‌تری نسبت به زمینهٔ مسلط آن فراهم می‌آورد. روش پژوهش بر مبنای رویکرد معرفت‌شناختی است. «مقامات طریقت» از منظر دقت‌های ویژهٔ نویسنده و باتوجه‌به برخی از آثار منثور فارسی بررسی شد. نتایج نشان داد که هرچند فاریابی در بخش‌های سه‌گانهٔ هر فصل از ابواب کتاب، نوعی هم‌ترازی را در نقل سخنان متشرعه و صوفیه پدید می‌آورد، اما درنهایت از میان مشرب‌های اخلاقی، کلامی، شرعی و عرفانی در مسیر گفتمان غالب می‌رود و تفسیر عرفانی از موضوعات مذکور را بر رویکردهای تشریحی دیگر مرجح می‌داند و تلاش‌های وی در تعیین دقیق‌ترین تعاریف «مقامات طریقت» از نظرگاه عارفان، بر همین معنی دلالت می‌کند.

واژه‌های کلیدی: محمود فاریابی، خالصةالحقایق، مقامات طریقت، شریعت و عرفان، معرفت‌شناختی.

---

* مسئول مکاتبات

آرایش‌طبیعت، فریبا، محمدی، برات و آب‌برین، سیف‌الدین . (۱٤۰٤). تحلیل خالصةالحقایق فاریابی از «مقامات طریقت»، *پژوهش‌های ادب عرفانی*، *۱۹(۲):۱۵۱ -۱٦٦*.

2476-3292 © The Author(s).
This is an open access article under the CC BY-NC 4.0 License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0

10.22108/jpll.2025.144538.1903

۱. مقدمه

«مقامات طریقت» موضوع مشترک و در کانون توجه برخی از مهم‌ترین دانش‌های اسلامی است. علمای علم اخلاق، کلام، شریعت و عرفان نگاه ویژه‌ای به این مفاهیم دارند. هرکسی می‌کوشد از منظر دریافت‌های خویش و در حد امکان، مفاهیم نویافته را دربارهٔ «مقامات طریقت» (لاوژه و آرایش طبیعت، ۱۴۰۳، ص. ۱۱۲) ارائه دهد و در نکته‌پردازی‌های خود، صورت‌های دقیق‌تری از آن‌ها را ترسیم نماید. استناد به آیات قرآنی، احادیث نبوی، کلام اولیا، توجه به مبانی حکمت و مفاهیم مرتبط با آن و ارائهٔ حجت‌های محکم و استدلال‌های روشن، تنها گوشه‌ای از همت‌های آنان را در مسیر تحقق بخشیدن به این اهداف نشان می‌دهد. اهمیت این موضوع به‌حدی است که هرکدام از دانشمندان با سلایق مختلف علمی و در یکی از عرصه‌های معرفتی، به گونه‌ای می‌کوشیده‌اند که جنبهٔ باورپذیری موضوعات خود را در دید مخاطب تثبیت نمایند (رجایی بخارایی، ۱۳۶۴، ص. ۴۶۴). یکی از نویسندگان خوش‌مشرب و کمترشناخته‌شده درزمینهٔ تحلیل «مقامات طریقت»، ابوالقاسم محمود بن احمد فاریابی (متوفی ۶۰۷ق.) است. او به وعظ و خطابه اشتغال داشت و هم‌زمان علاقهٔ خویش را به مبانی علم اخلاق و معرفت صوفیانه نیز نشان می‌داد. وی اثر خود را با عنوان خالصة‌الحقایق در سال ۵۹۷ق. و در پنجاه باب تألیف کرد و بسته به موضوع سخن، هر باب را به چند فصل تقسیم کرد.

فاریابی در مقدمهٔ کتاب، از اثر خود با عنوان «خَالِصُ الحَقَائِقِ لمَا فِيهِ مِن أسَالِيبِ الدَّقَائِقِ» یاد می‌کند و در خاتمه، آن را «خَالِصَةُالحَقَائقِ وَنِصَابُ غَايَةِالدَّقَائق»[1] می‌خواند. مؤلف در عنوان اول، جملهٔ معطوف را در مقام صفت برای کتاب و به‌شکل سجع به کار می‌برد، به‌ویژه که در دیباچهٔ کتاب ـ و مطاق با شیوهٔ معمول آن روزگار ـ در نعت پروردگار، مدح پیامبر و در بیان محتوای اثر خویش بر «غرائب اخبار و نوادر آثار» به‌تمامی از سجع استفاده می‌کند (فاریابی، ۱۴۲۱ق.، ج. ۲۶/۲)؛ ازاین‌رو انتخاب عنوان دوم برای کتاب صحیح‌تر می‌نماید. او کتاب خود را از ۷۸ منبع فراهم آورد و معرفت‌شناسی علمی و ذوقی خود را از مجموعهٔ آن‌ها شکل داد. برخی مراجع که شهرت بیشتری دارند عبارت‌اند از: *إحیاء علوم‌الدین*؛ *ربیع الأبرار*؛ *طبقات أهل التصوف* و *رسالهٔ قشیریه* (فاریابی، ۱۴۲۱ق.، ج.۸۹۵/۲). او تلاش می‌کند تا کتاب خود را درصورت و محتوا به *إحیاء علوم‌الدین* غزالی نزدیک سازد.

فاریابی در تقریر مطالب کتاب خویش از «اخبار و آثار» بهره می‌برد؛ اما ازلحاظ سند روایت به‌عنوان ملاک اعتبار و رکن حدیث (احمدی، ۱۳۹۹، ص. ۶۲ـ۶۳)، به صحیح و ضعیف آن‌ها اهمیت نمی‌دهد. وی در هنگام تألیف کتاب خویش منابعی صوفیانه و شیعی و حتی کرّامی در اختیار داشته است (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲، ص. ۱۷۴) و تمایل او به اعتقاد و اندیشهٔ شیعی موجب شد تا تأویل مفاهیم را به‌طور گسترده رواج دهد (کربن، ۱۳۷۱، ص. ۴۳ـ۴۴). بر این مبنا، تحلیل مفاهیم متعدد و واکاوی گفتمان مسلط خالصة‌الحقایق به شناخت عمیق‌تر محتوای آن منجر می‌شود؛ ازاین‌رو در بررسی موضوع باید از دیدگاه‌های تحلیلی ـ تطبیقی نیز بهره برد. چنین کیفیتی نوع و نحوهٔ رویکرد تفسیری نویسنده را در بیان مطالب کتاب برجسته‌تر می‌کند.

۱ـ۱. بیان مسئله

محمود فاریابی در کتاب خالصة‌الحقایق، اقسام دانش‌های زمان خود را ازطریق اقوال و دیدگاه‌های دیگران به تصویر می‌کشد. او در هر فصل از ابواب کتاب، موضوعی یگانه را در سه بخش «حد»، «اخبار و آثار» و «نکات و اشارات» در

ساختاری منسجم توضیح می‌دهد و هر مبحثی را در باب و فصل ویژهٔ خود می‌آورد و در روایت‌های خویش به دو ویژگی «زبان نمادین» و «پدیدهٔ چندمعنایی» توجه می‌دهد. وی به تفسیر سخن گویندگان نمی‌پردازد و صرفاً در شکل نوعی شرح‌حال‌نویسیِ دیدگاه اولیا و مشایخ صوفیه، «به‌عنوان یکی از مهم‌ترین زیرمجموعه‌های ادبیات عرفانی» (سجودی و اکبری، ۱۳۹۳، ص. ۷۴)، به نقل کلام آنان اهتمام می‌ورزد و در شکل راویِ سخنان عرفانیِ ارباب سلوک و کلام دینی و فقهی صاحبان شریعت و اخلاق ظاهر می‌شود. این ویژگی، عرصهٔ وسیعی از تأویل مفاهیم را براساس محتوای هرکدام از ابواب خالصةالحقایق فراهم می‌آورد و به آن وجاهتی علمی می‌بخشد.

به‌سبب موضوعات گوناگون کتاب، بررسی وجوه ساختاری آن ضرورت دارد. مهم‌ترین و برجسته‌ترین «مقامات طریقت» عبارت‌اند از: توبه؛ ورع؛ زهد؛ فقر؛ صبر؛ توکل؛ رضا (حائری، ۱۳۷۹، ص. ۲۵). فاریابی از این مقامات، همراه با نام‌های مختلف و مرتبط با موضوع اصلی و در ابواب پراکندهٔ کتاب سخن می‌گوید. ترتیب مقامات مذکور در خالصةالحقایق بدین‌گونه است: باب پنجم: «زهد و ورع»؛ باب یازدهم: «توبه»؛ باب شانزدهم: «فقر»؛ باب هفدهم: «رضا»؛ باب بیست‌ویکم: «توکل»؛ باب بیست‌ودوم: «صبر». در بررسی باب پنجم، «زهد» و «ورع» در ذیل همان باب و به‌صورت جداگانه تحلیل می‌شوند و دررابطه‌با سایر ابواب همین ترتیب رعایت خواهد شد. تحلیل دیدگاه‌های نویسنده، به روش نظریه‌پردازان، با شیوهٔ تحلیل نوع گفتمان در چهارچوب زمینه یا بافت (ون‌دایک، ۱۳۸۲، ص. ۲۰) انجام می‌گیرد. پس از آن تلاش می‌شود با مقایسهٔ مبانی افکار و اندیشه‌های این اثر با برخی آثار مشابه، کیفیت تدوین کتاب در موضوعات اصلی این پژوهش شناخته شود.

روش تحقیق مبتنی‌بر رویکردی معرفت‌شناختی است. پرسش اصلی پژوهش این است که فاریابی در تبیین و توضیح هرکدام از موضوعات بررسی‌شده، به چه نوع مفاهیمی توجه می‌دهد؟ و رویکرد غالب او در تبیین موضوعات شش بابِ خالصةالحقایق، بر مبنای کدام‌یک از انواع رویکردهای شناختی است؟ هدف آن است که تصویر روشنی از نحوهٔ نگرش نویسنده به «مقامات طریقت» ارائه شود. دست‌یافتن به هدف مذکور و بررسی و تحلیل دیدگاه‌های محققان، ضرورت انجام این تحقیق را نشان می‌دهد.

۱ـ۲. پیشینهٔ پژوهش

شفیعی کدکنی (۱۳۹۲) به ساختار کتاب خالصةالحقایق اشارات دقیق و موجزی دارد و معتقد است که کتاب، چشم‌اندازی متنوع به تأویل ابواب فقه می‌گشاید و محتوای آن بر اندیشهٔ عارفان ایرانی تأثیرگذار بوده است. اما، تنها پژوهش مستقل دربارهٔ این اثر، پایان‌نامهٔ سامنی (۱۳۹۷) با عنوانِ «تحقیق در کتاب خالصةالحقایق فاریابی از آثار سنت تصوف شرق ایران در سدهٔ ششم هجری و اهمیت آن در مأخذشناسی قصص صوفیانه در منابع فارسی» است که هدف آن افزون‌بر معرفی کتاب و نسخه‌های موجود، تبیین اهمیت آن در مأخذشناسی قصص صوفیانه در منابع فارسی است. نویسنده حکایات و اقوال صوفیانهٔ آن را با برخی آثار عرفانی فارسی مقایسه می‌کند و نتایج کلی بررسی‌های خود را در دو بخش «اقوال» و «حکایات مشترک» نشان می‌دهد. توجه به کلیت اثر، دقت و اهتمام نویسنده را در توضیح موضوعات جزئی آن سلب می‌کند و مانع از غور خواننده در مفاهیم و مضامین مورد اشاره می‌شود.

براین‌اساس و در ارتباط با موضوع این مقاله که در ضمن آن «مقامات طریقت» بر مبنای نحوهٔ نگرش، نوع گرایش و دیدگاه غالب نویسنده بررسی می‌شود، پژوهش مستقلی انجام نشده است.

۲. تبیین موضوع

فاریابی در ابتدای هر فصل از ابواب کتاب، اصطلاحات و تعبیرات خاص را در بخش اول و در ذیل «الحد» تعریف می‌کند. پس از آن، به نقل «اخبار و آثار» همت می‌گمارد و در بخش سوم، «مواعظ و نکات و حکایات و اشارات» را در باب آن موضوع می‌آورد. وی تقید به این شیوه را در هفت موضوع اصلی این پژوهش در پیش می‌گیرد؛ ازاین‌رو، می‌توان براساس مبانی روش‌شناسی محققان در سطوح توصیف، تفسیر و تبیین، موضوعات مورد نظر و گفتمان مسلط او را مطالعه کرد. برای این منظور، انواع گفتمان متن در بافتار کلام بررسی می‌شود.

در عرفان راه رسیدن به حقیقت از منازل و مقامات می‌گذرد. مَقام در عرفان ازجملهٔ اعمال و مکاسب شمرده می‌شود (هجویری، ۱۳۸۴، ص. ۲۷۵). هرچند عبارات عارفان دربارهٔ ترتیب و مراتب مقامات سلوک همسان نیست (راشدی‌نیا، ۱۳۹۱، ص. ۵۴ـ۵۷)، بیشتر محققان، آن‌ها را «هفت مقام» می‌دانند و عقیده دارند که بعد از قرارگرفتن سالک در اولین مقام، دیگری درنتیجهٔ نوع پیشینِ آن ظاهر می‌شود. نکتهٔ مهم آن است که برای پی‌بردن به ساختاری عمیق از جهان عرفانی، باید سمبل‌های مقامات را، به‌ویژه در ارتباط با عدد هفت، کشف کرد. مقام‌ها به‌ترتیب عبارت‌اند از:

۱. توبه ۲. ورع ۳. زهد ۴. فقر ۵. صبر ۶. توکل ۷. رضا.

و ترتیب مقامات مذکور در خالصةالحقایق به شرح ذیل است:

۱ـ۲) باب پنجم؛ فی الزهد و الزاهد والورع

۳) باب پانزدهم؛ فی التوبة والتائب والإنابة والاستغفار

۴) باب شانزدهم؛ فی الفقر والغنی والفتوت

۵) باب هفدهم؛ فی التسلیم والرضا والوفا

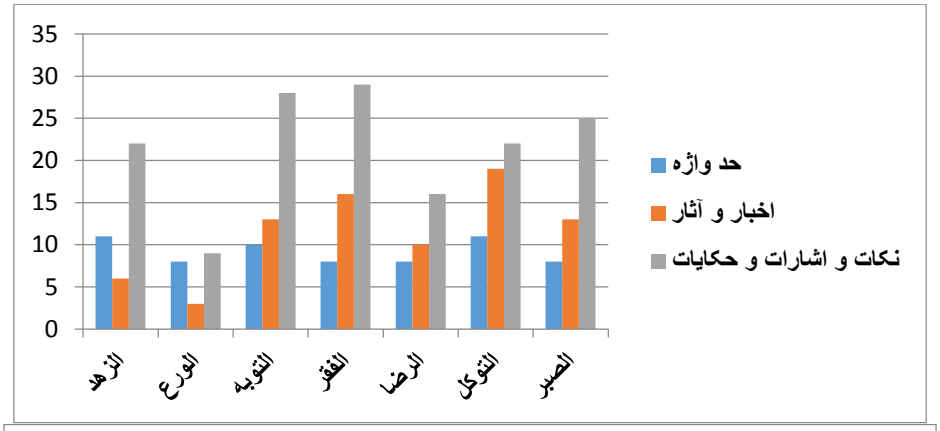
۶) باب بیست‌ویکم؛ فی التوکل والتکبر والتواضع

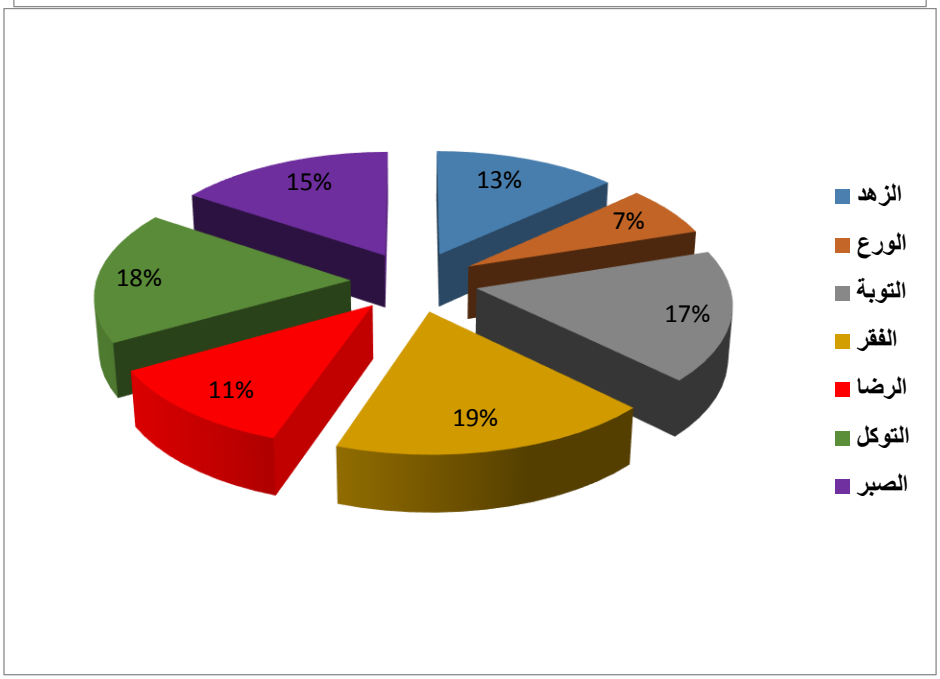
۷) باب بیست‌ودوم؛ فی الصبر والشکر والحمد والقناعة

در باب شش تا چهارده، کتاب به تبیین موضوعاتی کلی همچون محبت، طهارت، زکات، روزه، حج، جهاد، جود، حلم و خوف می‌پردازد و در باب‌های هجدهم تا بیستم، مباحث اخلاص، نفس و روح، و اولیا و کرامات آنان را شرح می‌دهد. مؤلف دربارهٔ چرایی تبویب کتاب خویش نظری ارائه نمی‌دهد و یافتن دلایل آن هم لزومی ندارد؛ هرچند می‌توان با تأویلاتی ناصواب آن‌ها را به هم ربط داد. نکتهٔ دیگر اینکه برای مثال در باب بیست‌ودوم، شکر و حمد و قناعت چه ارتباطی با «صبر» دارند، موضوع این پژوهش نیست و در بررسی هر باب، صرفاً به تبیین موضوع موردنظر پرداخته می‌شود. جدول و نمودار زیر به تحلیل موضوع کمک می‌کند:

جدول ۱. بسامد شرح «مقامات طریقت» در *خالصةالحقایق*

ردیف	شماره باب	موضوع ابواب	الحد	اخبار و آثار	نکات و اشارات و حکایات	جمع
۱	۵	الزهد	۱۱	۶	۲۲	۳۹
۲	۵	الورع	۸	۳	۹	۲۰
۳	۱۵	التوبة	۱۰	۱۳	۲۸	۵۱
۴	۱۶	الفقر	۸	۱۶	۲۹	۵۳
۵	۱۷	الرضا	۸	۱۰	۱۶	۳۴
۶	۲۱	التوکل	۱۱	۱۹	۲۲	۵۲
۷	۲۲	الصبر	۸	۱۳	۲۵	۴۶





نمودار ۱. بسامد حدّ واژه؛ اخبار و آثار؛ نکات و اشارات و حکایات

۳. بحث و بررسی

پایبندی به ارزش‌های معنوی در دوره‌های مختلف تاریخی از سوی نویسندگان بزرگ ایرانی با گرایش‌های گوناگون، آثاری شکوهمند پدید آورده است. براین‌اساس، آثار با محتوای ارزش‌های نگرشی با مصادیقی مانند ترک تعلقات دنیوی، ارزش‌های خلاق با مصادیقی همچون علاقهٔ شدید به شعر و پی‌ریزی عرفان عاشقانه و ارزش‌های تجربه‌ای با مصادیقی همانند نوع‌دوستی، بخشش و ایثار، تساهل و خدمت به خلق روی نموده‌اند (اسماعیلی و همکاران، ۱۴۰۱، ص. ۱۹ـ۳۵). اینکه فاریابی مقام زهد را بر سایر مقامات مقدم می‌آورد، حقایقی را آشکار می‌دارد. محققان پیدایی دیگر مقام‌ها را از مقام زهد می‌دانند و به شکل‌گیری بینش عرفانی بعد از ظهور تفکر زاهدانه معتقدند (میرباقری‌فرد، ۱۳۹۱، ص. ۶۹). اشاره‌ای که مؤلف در دیباچهٔ خالصة‌الحقایق مبنی‌بر رعایت ترتیب ابواب و موضوعات کتاب ذکر می‌کند (فاریابی، ۱۴۲۱ق.، ج. ۳۱/۱)، می‌توان ناظر بدین موضوع گرفت. ازسوی‌دیگر، کهن‌ترین نوع از انواع تصوف اسلامی، تصوف زهد و ورع بود و نویسنده به این معنی نیز نظر دارد و به پیوند شریعت و عرفان توجه نشان می‌دهد (زرین‌کوب، ۱۳۹۳، ص. ۳۰۷). ازآنجاکه خراسان را کانون نظریه‌پردازی عرفان شریعت‌گرا می‌دانند (صدقی، ۱۳۹۰، ص. ۵۱)، تعیین میزان گرایش فاریابی به هرکدام از این مقوله‌ها بسیار مهم است. در ظاهر می‌توان گفت که وی در تصوف، طریقه‌ای معتدل دارد. نگاهی مختصر به منابع عربی و فارسی (شامل کتب دینی، فقهی، اخلاقی، تفسیری، حدیثی، کلامی و عرفانی) که از آن‌ها استفاده کرده است نیز این حقیقت را مسلم می‌دارد؛ زیرا وی عمل به فرایض دین را مقدمهٔ وصول به حقیقت می‌داند؛ چنان‌که این معنی دربارهٔ عارفانی همچون قشیری که به آن‌ها اشاره کرده است نیز به نیکی مشهود است (کریمی و اسداللهی، ۱۳۹۸، ص ۴۶). وجه تمایز مقامات مورد اشارهٔ فاریابی با مفاهیم عرفانی آن‌ها، در نگاه شهودی و شناخت‌شناسی او ناشی از گرایش و تمایل بیشتر به مکتب عرفانی خلاصه می‌شود.

به‌هرروی، ترتیب قرارگرفتن مقامات عرفانی (بر پایهٔ کتب مبانی عرفان و تصوف و نه منابع اصیل عرفانی) بیانگر نوع فکر عارف و یا پدیدآورندهٔ اثر دربارهٔ مضمون آن مقام است و در تعیین نوع اندیشهٔ حاکم بر متن اهمیت دارد. نکتهٔ مهم دیگر، نوع نگاهی است که نویسندگان ادوار تاریخی به تعاریف مقامات در نگاه عرفا داشته‌اند؛ برای مثال، عطار نیشابوری ـ معاصر نویسنده ـ در *تذکرة‌الاولیاء* به‌گونه‌ای از تعریف عارف ارجاع می‌دهد و محمود فاریابی به‌گونه‌ای دیگر از تعریف همان عارف. عطار از قول بشر حافی می‌گوید: «زهد، ملکی است که قرار نگیرد جز در دلی خالی» (عطار، ۱۳۷۲، ص. ۱۳۴) و فاریابی به سخنی دیگر از وی استناد می‌کند: «وَسُئِلَ بِشرٌ الحَافِی عَنِ الزُّهدِ فَقَالَ: لَیسَ الزُّهدُ فِی الدُّنیَا تَرکَ الدُّنیَا، إنَّمَا الزُّهدُ إیثَارُ مَحَبَّةِ اللهِ تَعَالَی عَلَی مَحَبَّةِ مَا سَوَاه» (فاریابی، ۱۴۲۱ق، ج. ۱۴۴/۱). «از بشر حافی دربارهٔ زهد پرسیدند، گفت: زهد به معنای ترک دنیا نیست؛ بلکه تفضیل محبت خداوند نسبت به غیر اوست».

اختلاف در این نوع تعاریف و روایات، نمایانگر اختلاف در ساحت‌های اعتقادی نویسندگان در طول دوره‌های تاریخی است. هر نویسنده‌ای بنا به اقتضائات عصر، افکار و اندیشه‌های خود را با مسائل اجتماعی و فردی وفق می‌دهد؛ اما به‌هرحال، کتاب‌هایی همچون خالصة‌الحقایق که از نظرگاه‌های متعددی به تبیین موضوعات می‌پردازند، خواننده را در انتخاب مفاهیمی ویژه مختار می‌سازند. ازسوی‌دیگر، آنچه در نزد فاریابی مهم می‌نماید، توضیح مضامین براساس بخش‌های سه‌گانه است. ازآنجاکه «مقامات» را در ابوابی نزدیک به هم می‌آورد، برجسته به نظر می‌آید و این مسئله زمینهٔ شناخت دقیق محتوای آن‌ها را از نظرگاه اندیشه‌های مسلط متن و نوع رویکرد مؤلف نسبت به دانش‌های کلامی، اخلاقی، دینی و عرفانی به‌شکلی علمی‌تر فراهم می‌کند؛ بنابراین، بررسی «مقامات» براساس همان ترتیب ابواب کتاب فاریابی خواهد بود.

۳ـ۱. زهد

برخی از مفسران در تفسیر (یوسف/۲۰)، زهد را روی‌گردانی و بی‌اعتنایی (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج. ۱۱۷/۱۱) معنا می‌کنند. در اصطلاح تصوف، آن را «روی‌گردانیدن از دنیا و ترک‌گفتن بهره‌های آن» (حائری، ۱۳۷۹، ص. ۳۲) می‌دانند. کلیدواژهٔ زهد ازآن‌روی مهم می‌نماید که اغلب، این مقام است که شرایط ورود به عرصهٔ عرفانی را فراهم می‌کند (طاهری، ۱۴۰۰، ص. ۷۷). برخی زهد را به‌مثابهٔ مقدمات راه دین می‌خوانند که برای فراهم‌آوردن فضایل عرفانی (غزالی، ۱۴۱۲ق.، ج. ۲۱۸/۴) باید از آن عبور کرد. از دورهٔ محمد غزالی تا عصر جلال‌الدین مولوی معتقد بودند که وقوف زهد در عالم شریعت، آن را به ریاکاری می‌آمیزد (مولوی، ۱۳۶۵، ص. ۱۰۵) و به همین دلیل، زهد نسبتی با جهان عرفانی نمی‌یابد. آن‌گاه که زهد از وضعیت ساده و بی‌پیرایهٔ سده‌های آغازین خود خارج می‌شود و در روزگار فاریابی به‌سمت مشربی فکری و اندیشگی می‌رود، زمینهٔ مساعدی را برای شکل‌گیری تصوف و گسترش و تعمیق مبانی آن فراهم می‌آورد. این امر سبب می‌شود که نویسنده از مفاهیم آن استقبال کند و درنتیجه به جمع‌آوری عمده‌ترین مفاهیم مربوط به هر «مقام» در کتاب خود بپردازد.

فاریابی زهد را با تعریفی از ابوسلیمان دارانی آغاز می‌کند: «الزُّهْدُ تَرکُ مَا یَشْغَلُکَ عَنِ اللهِ» و آن را «ترک هرچیزی می‌داند که از یاد خدا دور دارد» (فاریابی، ۱۴۲۱، ج. ۱۴۰/۱) یعنی همان مفهومی که در تعریف امام صادق(ع) از زهد دیده می‌شود (بورونی، ۱۳۸۴، ص. ۱۱۶). معانی دیگری را از زبان عارفانی چون شبلی، ابوبکر واسطی، حسن بصری و فردی از اهل حکمت و عرفان بیان می‌کند. از مجموع یازده معنای زهد در خالصةالحقایق، به چهار معنای آن از مکتب فکری عارفان ارجاع می‌دهد. تعاریف وی از زهد و استناد او به «اخبار و آثار» را می‌توان مؤید شکل‌گیری مشرب‌های عرفانی بر پایهٔ زهد دانست (دهباشی و میرباقری‌فرد، ۱۳۹۳، ص. ۵۲ـ۵۳). تبیین نحوهٔ روایت ازطریق کاربرد وجوه فعل در اثر، اهمیت بسیاری در تحلیل متن بر مبنای گفتمان انتقادی دارد. در بخش «اخبار و آثار» از شش حدیث اشاره‌شده، پنج حدیث در وجهٔ خبری روایت می‌شود و در قسمت «نکات و اشارات» از مجموع ۲۲ روایت، ۱۱ روایت در وجهٔ خبری از ابراهیم ادهم، ابوبکر ورّاق، بشر حافی، فضیل عیاض و سری سقطی در کانون توجه قرار می‌گیرد.

به سبب زمینهٔ خاص فرهنگی و شرایط ویژهٔ اجتماعی دورهٔ نویسنده، وجه پرسشی به شیوهٔ سؤال و جواب استعمال ندارد. به‌علت نبود منطق دیالکتیکی، مضمون مندرج در متن به خوانندگان تحمیل می‌شود و بروز نوعی اقتدارگرایی از سوی نویسندگان، قدرت استدلال را از مخاطبان می‌گیرد. اگر هم پرسشی مطرح باشد، پاسخ آن مبنی‌بر استدلال یک‌طرفهٔ گوینده است و طرف مقابل نقشی در مفهوم‌سازی و بسط معنای آن ندارد: «وَسُئِلَ فُضیلُ بنُ عَیَاضٍ عَنِ الزُّهدِ فَقَالَ: الزُّهدُ فِعلُ النّبیِّ(ص) وَفِعلُ الخُلَفَاءِ الرَاشِدِینَ(رض)، وَهُوَ أن لاتَفرحَ بِشَیءٍ أصَبتَهُ، وَلا تَحزَنَ لِشَیءٍ فَاتَکَ مِنَ الدّنیَا» (فاریابی، ۱۴۲۱، ج. ۱۴۴/۱). «از فضیل بن عیاض دربارهٔ زهد پرسیدند، گفت: زهد انجامِ فعل پیامبر و خلفای راشدین است، و آن‌چنان است که اگر به چیزی دست یافتی، تو را سرمست نکند و اگر چیزی را از دست دادی، اندوهگین‌ات نسازد». ذکر شخصیت های عرفانی و اشارهٔ مستمر به سخنان موجز آنان، در واقع مرز میان تصوف و شریعت را در خالصةالحقایق آشکار می‌سازد و استقلال آن‌ها را از همدیگر تمیز می‌دهد.

۳ـ۲. ورع

ورع «دوری از شبهات از بیم افتادن در محرّمات است» (حائری، ۱۳۷۹، ص. ۳۰) و فاریابی مطابق با شیوهٔ غزالی که در روایت خود از «اهل بیت»، زهد و ورع را با هم می‌آورد (غزالی، ۱۴۱۲ق.، ج. ۸۵/۵)، هر دو اصطلاح را در ذیل یک باب توضیح می‌دهد و با آگاهی از نمادها، مفاهیم را بازروایی می‌کند. او به نسبت زهد، مطالب اندکی را بر بنیان‌های اخلاقی، کلامی، دینی و عرفانی در سه بخش به بیان ورع تخصیص می‌دهد. از مجموع هشت تعریف، در چهار مورد به تعریف عارفان اشاره می‌کند (فاریابی، ۱۴۲۱ق.، ج. ۱۵۰/۱)؛ ولی در ذکر «اخبار و آثار»، با استناد به اقوال صحابه، به نکات مد نظر خود تأکید می‌کند و دیدگاه‌های موضوعی خود را از اخبار و روایات می‌گیرد. او در تعریف اصطلاحات خویش به هیچ آیه‌ای استناد نمی‌کند و این نکته، تفاوت اثر وی را با آثاری از این دست نشان می‌دهد؛ درعوض، بر عامل مجذوبیت ازطریق کلمات قصار (موحد و همکاران، ۱۳۸۷، ص. ۴۱) تأکید می‌ورزد.

فاریابی در توصیف «ورع» غالباً به مسائل درونی انسان اشاره می‌کند. او همانند غزالی، بیشتر به نقل نظریه‌هایی می‌پردازد که به بُعد باطنی و شهودی انسانی نظر دارند (غزالی، ۱۳۵۴، ج. ۱۵/۱). هرچند رویکردهای اخلاقی، دینی و کلامی در اقوالی که به آن‌ها استناد کرده است، مشاهده می‌شوند؛ تأکید غالب او بر انتقال مضامین رایج بیرونی مرتبط با «خود حیوانی» به‌سمت «خود ملکوتی»، یعنی مفاهیم ذوقی است. این معانی را می‌توان با بسامد بالا، به‌ویژه در پایان بخش «اشارات و حکایاتِ» او یافت: «وَسُئِلَ النَصراَبادِی عَنِ الوَرَعِ فَقَال: الَّذِی یَسلَمُ مِنَ الرُّعُونَةِ البَشَرِیَّة، وَ یُتَابِعُ أسرَارَ الشَّرِیعَة، وَیَختَارُ مَسلَکَ الأبرَارِ» (فاریابی، ۱۴۲۱ق.، ج. ۱۵۲/۱). «از نصرآبادی دربارهٔ ورع پرسیدند، گفت: کسی که از نادانی (و عُجب و غرور) بشری خود را در امان می‌دارد و اسرار شریعت را دنبال می‌کند و روش ابرار را بر می‌گزیند». وی در این تبیین، ترکیبی از علم و عمل می‌بیند و در ذیل آن به درجات مقام ورع نیز اشاره می‌کند. این معنی نتیجهٔ مستقیم اندیشه‌ای پویاست که تحت‌تأثیر عوامل اجتماعی، روند تفسیر متن را به‌سمت زمینه‌ای هدایت می‌کند که در آن مفاهیم صوفیانه شکل می‌گیرد و بنیاد اندیشگانی فاریابی را در همان محدوده نظام می‌دهد.

۳ـ۳. توبه

بسیاری، توبه را نخستین مقام و رکن اساسی دیگر مقام‌های عرفانی می‌دانند که در منزل تزکیهٔ نفس واقع است؛ زیرا معتقدند که راه وصال از توبه گشوده می‌شود و سالک پس از این مقام، راهنمای خویش را برمی‌گزینند. در بافتار زمینه‌ای دورهٔ فاریابی، توبه‌کردن از زهدورزی متشرعانه برجستگی معنایی یافته بود و این مضمون تا مدت‌ها بعد نیز همچنان تفکر رایج در میان اندیشمندان محسوب می‌شد. تردیدی نیست که فاریابی نیز ترتیب ابواب کتاب خود را، هم براین‌اساس و هم بر مبنای ترتیب مواقف و منازل مقامات نظم می‌بخشد. به همین دلیل، اولین سخن او در بخش «نکات و اشارات» به کلام اهل اشارت ارجاع می‌دهد: «قَالَ أهلُ الإشَارَةِ: التَّوْبَةُ عَلَی ثَلاثَةِ ضُرُوبٍ؛ تَوْبَةُ العَامِ، وَتَوْبَةُ الخَاصِ، وَتَوْبَةُ الأخَصِّ» (فاریابی، ۱۴۲۱ق.، ج. ۳۰۷/۱). «اهل اشارت گفته‌اند: توبه سه نوع است: توبهٔ عوام، توبهٔ خواص، و توبهٔ أخص‌الخواص».

فاریابی ده بار از تعریف توبه یاد می‌کند و در پنج مورد از فعل مجهول «قِیلَ» بهره می‌برد (فاریابی، ۱۴۲۱ق.، ج. ۳۰۳/۱ـ۳۰۴) که به‌طور معمول، به اشارات عرفای متوسط (ملک‌ثابت و محمدی، ۱۳۹۹، ص. ۲۰۸) مربوط می‌شوند: «التّوبَةُ أن یَتُوبَ العَبدُ عَن ذِکرِ کُلِّ شَیءٍ سِوَی اللهِ تَعَالَی» و یا: «التّوبَةُ هِیَ الرُّجُوعُ إلَی اللهِ تَعَالَی بِصَفَاءِ السِّرِّ بِفِطَامِ النَّفسِ

عَن صُنُوفِ الشّرِّ» (فاریابی، ۱۴۲۱ق، ج. ۳۰۴/۱). «توبه آن است که بنده از یاد هرچیزی به‌جز خداوند بلندمرتبه توبه کند»؛ و «توبه بازگشت به‌سوی خداوند از روی صفای باطنی و بازداشتن نفس از هر نوع شرارتی است». وی در روایات خود از ساخت وجهی پرسشی و خبری بهره می‌گیرد. وجه خبری چنان‌که پیش‌تر نیز گفته شد، وجه غالب است؛ درعین‌حال، به‌ویژه در بخش «نکات و اشارات» وجه پرسشی نیز دیده می‌شود: «وَحُكِيَ أَنَّهُ سُئِلَ الشِبلِيُّ: مَا التَوبَةُ؟ قَالَ: أُترُكِ الدُّنيَا فَقَد تِبتَ» (فاریابی، ۱۴۲۱ق. ج. ۳۰۷/۱). «از شبلی پرسیدند: توبه چیست؟ گفت: به ترک دنیا بگوی تا توبه کرده باشی!» ازاین‌روی، نویسنده از راه مرور آموزه‌های صاحب‌نظران و محققان بر اصول تعالیم صوفیه و باورهای خویش تأکید می‌کند.

۳ـ٤. فقر

فاریابی همانند راغب (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق.، ص. ۶۴۲) ریشهٔ فقر را از «فقاره و یا فاقره» می‌داند (فاریابی، ۱۴۲۱ق.، ج.۳۲۸/۱). دراصطلاح، عبارت از آن است که بنده از دنیا و اسباب آن دل برکند و همواره به خداوند نیازمندی جوید (سجادی، ۱۳۷۵، ص. ۶۲۳). عارفان برداشت‌های خود را دراین‌باره از قرآن و حدیث می‌گیرند و فقر حقیقی را بهترین نوع آن می‌دانند (طاهری و پاکدل، ۱۳۹۸، ص. ۱۱۳). فاریابی در تعریف خود به سخن رویم استناد می‌کند: «الفَقرُ إرسَالُ النَّفسِ فِی أحكامِ اللهِ تَعَالَی» (فاریابی، ۱۴۲۱ق.، ج. ۳۲۷/۱) که همان اشارهٔ قشیری به کلام اوست (قشیری، ۱۳۸۷، ص. ۴۹۱). در میان همهٔ مقامات، فاریابی بیشترین اشاره را در بخش سوم (بیست‌ونه اشاره) برای مقام فقر برمی‌شمارد. بخش «نکات و اشارات» را با سخن جنید آغاز می‌کند: «سُئِلَ الجُنَيدُ: مَن أعَزُّ النَّاسُ؟ قَالَ: الفَقِيرُ الرَّاضِی» (فاریابی، ۱۴۲۱ق.، ج. ۳۳۱/۱). «از جنید پرسیدند: عزیزترین مردمان کیست؟ گفت: فقیر خشنود» که روایت سلمی از معنای عمیق‌تر فقر است (سلمی، ۱۳۷۲، ج. ۱۳۷/۲).

با دسته‌بندی عارفان بر مبنای اعتقاد و آداب‌ورسوم آنان و براساس روایت‌ها و نقل‌قول‌های بخش «اخبار و اشارات» کتاب خالصةالحقایق می‌توان یقین کرد که فاریابی تعالیم محدثانه و صوفیانه را در مشرب اعتقادی خویش با هم تلفیق می‌کند. از منظر وی، همچنان نمی‌توان تصوف را از قرآن و سنت جدا دانست. این تلاش در مسیر پیوند مستحکم عرفان و شریعت درزمینهٔ فرهنگی فاریابی انجام می‌گیرد و شیوهٔ محمد غزالی را به یاد می‌آورد. بااین‌حال، غزالی باتوجه‌به موقعیت فردی و جایگاه اجتماعی‌اش، مضامین را به‌سمت مبانی شریعت سوق می‌دهد؛ درحالی‌که فاریابی به اقتضای عصر و گرایش خود به‌سوی تصوف و عرفان متمایل می‌شود. ازاین‌رو، اکثر اشارات او به سخن عرفا با روایت‌های محققان بزرگ صوفیه برابر است؛ برای مثال، استشهاد فاریابی به سخن یحیی بن مُعاذ: «أقرَبُ النَّاسِ إلَی الكُفرِ ذَو فَاقَةٍ لا صَبرَ لَه» با آنچه (عطار، ۱۳۷۲، ص. ۳۷۲) از وی نقل کرده، همسان است:

وَلَسْتُ بِنَظَّارٍ إلَی جَانِبِ الغِنَی ... إذَا كَانَتِ العَلیَاءُ فِی جَانِبِ الفَقْرِ
وَإنِّی لَصَبَّارٌ عَلَی مَا يُنُوبُنِی ... وَحَسْبُكَ أنَّ اللهَ أثنَی عَلَی الصَّبرِ

(فاریابی، ۱۴۲۱ق.، ج. ۳۳۶/۱)

«آن‌گاه که بلندمرتبگی در کنار «فقر» واقع است، من هرگز به «غنی» نظر نمی‌کنم؛ هر آنچه (از مصائب) بر من فرود آید، در برابر آن صبر پیشه می‌کنم و همین تو را بس است که (بدانی) خداوند صبر را ستوده است».

و فاریابی فقر را آغاز تحولی درونی برای پذیرش صبر می‌بیند و در این نوع اشارات، او براساس نوع تفکر و مشرب ذوقی خویش، برجسته‌ترین تعریف و توصیف محققان صوفیه را برمی‌گزیند. به‌هرروی، وی می‌کوشد که مخاطبان خود

را برای پذیرش گفتمان غالب اثرش آماده سازد و آنان را به نتایج چنین مفاهیمی ترغیب نماید. ازاین‌رو، در برشمردن فواید و نتایج فقر به‌مثابهٔ یکی از اصول عرفانی، به گفتار مؤثر عارفان توجه می‌دهد تا شاید با قبول حقیقت فقر با دیدگاه وی همراهی کنند.

۳ـ۵. رضا

رضا در اصطلاح خشنودشدن به قضا و حکم خداوند در همهٔ احوال است و صوفیان خراسان آن را جزء احوال به شمار می‌آورند (هجویری، ۱۳۸۴، ص. ۲۷۳) و هرچند فاریابی به این مسئله اشاره‌ای ندارد، تمامی تعاریف هشت‌گانهٔ رضا را از زبان صوفیه نقل می‌کند و همهٔ اشارات و نکات را به بیان اعتقادات آنان اختصاص می‌دهد (فاریابی، ۱۴۲۱ق.، ج. ۳۵۰/۱ـ۳۵۵) و این مسئله بر بُعد عرفانی واژه از دید وی تأکید دارد. به‌هرحال، رضا از متعالی‌ترین مقامات عرفانی و از عمیق‌ترین مفاهیم محوری آن برای شناخت الهی است و غزالی نیز آن را در دستهٔ اول فضایل عرفانی می‌نهد که مقامات دیگر، شرایط را برای ظهور آن مهیا می‌دارند (شیدان‌شید، ۱۳۸۸، ص. ۱۰۴ـ۱۰۵). فاریابی در مقام راوی امانت‌دارِ دیدگاه‌های دیگران به پیام‌های متعدد و گوناگون زبانی آن‌ها در متن خویش سامان می‌بخشد تا با سایر پیام‌های بافت گستردهٔ پیرامون خود هماهنگی حاصل کنند. او هم ازنظر عاطفی و هم از جنبهٔ فکری درزمینهٔ سنتی خویش می‌آموخته است و مصادیق زمینه‌ای آن را در اثرش نشان می‌دهد.

نکتهٔ درخور یادآوری این است که در حکایت‌های نقل‌شده از فاریابی، نمونه‌های اغراق‌آمیز در بیان کرامات اولیا که در کتب مقامات همچون *طبقات‌الصوفیه* و یا *تذکرةالاولیاء*[۲] دیده می‌شود، وجود ندارد. همهٔ عبارات نویسنده دراین‌باره از چند سطر بیشتر نیست و غالباً به دیدگاه‌های عارفان در قالب حکایتی کوتاه اشاره می‌کند: «وَقَالَ مُحمّد بنُ کرّام: رَأیتُ حَکیماً فَقُلتُ لَهُ: أوصِنِی. قَالَ: اجتَهِد فِی رِضَا خَالِقِکَ بُقَدرِ مَا تَجهَدُ فِی رِضَا نَفسِکَ، وَابذُل کِیسَکَ لِإخوَانِکَ کَمَا تَبذُلُ لَهُم لِسَانَکَ، وَاحفَظ لِسَانَکَ کَمَا تَحفَظُ کِیسَکَ» (فاریابی، ۱۴۲۱ق.، ج. ۳۵۴/۱). «و محمد بن کرام گفت: حکیمی را دیدم و به او گفتم: مرا وصیتی کن! گفت: برای خرسندی آفریدگارت بکوش! چنان‌که برای خشنودی نفست تلاش می‌کنی و دارایی‌ات را برای برادران (دینی)ات خرج کن! چنان‌که از راه زبان به آنان می‌بخشی، و زبانت را (طوری) نگاه دار گویی که از کیسه‌ات محافظت می‌کنی». این مفاهیم از سوی خوانندهٔ امروزی پذیرفتنی‌تر می‌نماید تا حکایاتی محیرالعقول در برخی کتب «مقامات» یا «پیرنامه‌ها» که آن‌ها را با هیچ خرد و منطقی نمی‌توان سازگاری داد.

۳ـ۶. توکل

توکل را هم در شریعت و هم در تصوف «اعتماد و امید به خدای تعالی» (غزالی، ۱۴۱۲ق، ج. ۱۳۶/۵؛ سرّاج، ۱۹۱۴م.، ص. ۵۳) معنا کرده‌اند که حقیقت آن از علم و حال و عمل نظام می‌گیرد و این مفاهیم در اشارات فاریابی دیده می‌شود: «قَالَ أبُوتُرَاب: التَّوکُّلُ طَرحُ البَدَنِ فِی العُبُودِیةِ وَتَعلِیقُ القَلبِ بِالرُّبُوبیّة» (فاریابی، ۱۴۲۱ق.، ج. ۴۰۳/۱). «ابوتراب گوید: توکل افکندن بدن در بندگی کردن و آویختن قلب به ربوبیت است».

فاریابی در توضیح مفهوم توکل به نُه تعریف از زبان صوفیه اشاره می‌کند (فاریابی، ۱۴۲۱ق.، ج. ۴۰۳/۱ـ۴۰۴). ترتیب مفاهیم مرتبط با ابواب کتاب به‌گونه‌ای است که با دورشدن از باب‌های اولیهٔ مقامات، اشارات عرفانی در بخش «حد واژه»

فزونی می‌گیرد. اما ازآنجاکه فاریابی یک بخش از کتاب خود را به «اخبار و آثار» می‌آراید، نشان می‌دهد که مقامات طریقت مد نظر وی، همچنان با شرع پیوندی استوار دارند: «وَعَنِ المُغِیرةِ بنِ شُعبةَ عَنِ النّبیّ(ص) أنّهُ قَالَ: مَنِ اکتَوَی أوِ استَرقَی فَقَد بَرِیءَ مِنَ التَّوکُّلِ» (فاریابی، ۱۴۲۱ق.، ج. ۴۰۵/۱). «مغیره از پیامبر(ص) روایت کرد و گفت: کسی که داغ کند و افسون کند، از توکل دور است» و این مفهوم در رسالهٔ قشیریه از عبدالله بن مسعود روایت شده است (قشیری، ۱۳۸۷، ص. ۲۴۵).

در گفتمان فاریابی، تفکر متشرعانه به‌هیچ‌وجه حذف‌شدنی نیست، اما می‌توان در جنب آن تفکر عرفانی را به مقدار دلخواه رونق داد و حتی مضامین شرعی را هم به مفاهیم عرفانی تأویل کرد. فاریابی بیست‌ودو بار از زبان صوفیه به بیان «نکات و اشارات» مقام توکل می‌پردازد و نوزده مرتبه از زبان محدثان در همان موضوع سخن می‌گوید (فاریابی، ۱۴۲۱ق.، ج. ۴۰۴/۱ـ۴۱۱). نگارندگان اعتقاد دارد که هدف فاریابی از استشهاد به سخنان شخصیت‌های کتاب خویش صرفاً روایتگری نیست، بلکه نمایاندن زوایای اندیشه‌ها و خفایای آرای خود دربارهٔ تصوف و شریعت است و از راه تلفیق آرای متکثر دیگران، عرفان ایرانی‌ـ‌اسلامی را متأثر از اندیشه و فرهنگ جامعهٔ روزگار خویش به تصویر می‌کشد.

۳ـ۷. صبر

صبر در اصطلاح «حبس نفس است از جزع ظاهر، هرچند این جزع و عجز در باطن نهان باشد» (گوهرین، ۱۳۸۲، ج. ۹۹/۷). فاریابی در ابتدای باب صبر، در پنج تعریف به سخن عارفان اشاره می‌کند و درازای سیزده حدیث و روایت، در بیست‌وپنج مورد به تبیین کلام صوفیه دربارهٔ صبر می‌پردازد (فاریابی، ۱۴۲۱ق.، ج. ۴۲۲/۱ـ۴۲۹) و در استنتاج از مباحث مورد اشارهٔ خویش و از زبان عارفی حکیم می‌گوید:

الصَّبرُ مُرٌّ کَالصَّبرْ ... لَکِنَّهُ حُلْوُ الثَّمَرْ

إنْ کَانَ مَغْرَسُهُ العَنَا ... قَدْ کَانَ مَجنَاهُ الظَّفَرْ

(فاریابی، ۱۴۲۱ق.، ج. ۴۲۹/۱)

«صبر به تلخیِ گیاه صبر، اما به شیرینیِ میوه است؛ اگر از نهالِ سختی می‌روید، درعوض میوهٔ رستگاری می‌دهد».

فاریابی غالباً از قول عرفای اوایل همچون حسن بصری، عبدالله بن خفیف، جنید بغدادی، داوود طائی، عبدالله بن مبارک، فضیل بن عیاض و عمرو بن عثمان مکی، مظاهر و مفاهیم فرهنگی و معتقدات آنان را در کتاب خود درج می‌کند و می‌کوشد تا در اصول و مبانی از رفتار آنان تبعیت کند. از قول جنید می‌گوید: «غَایَةُ الصَّبرِ وَتَصحِیحُهُ أن یُورَثَ صَاحِبَهُ التّوکُّل» (فاریابی، ۱۴۲۱ق.، ج. ۴۲۶/۱). «غایت صبر و صحت آن، توکل کردن است»؛ مضمونی که عطار از قول همو (عطار، ۱۳۷۲، ص. ۴۴۵) به آن اشاره می‌کند. «صبر و توکل» در فرد با درد و رنج می‌آمیزد و با مخالفت سرسختانهٔ نفس انسان روبرو می‌شود. فاریابی بعد از فقر و توبه، بیشترین بسامد بخش «نکات و اشارات» را به این مفهوم اختصاص می‌دهد. در ابتدا صبر را از دید حسن بصری و عبدالله بن خفیف (فاریابی، ۱۴۲۱ق.، ج. ۴۲۵/۱) به انواع مختلف تقسیم می‌کند و مهم‌ترین مضامین صوفیانه را در باب اصطلاح حاضر برجسته می‌سازد.

فاریابی از میان عناصر اساسی گفتمان (فرکلاف، ۱۳۷۹، ص. ۲۱۳)، بیشتر به توصیف در متن اهمیت می‌دهد و تفسیر و تبیین آن را بر مبنای عمل گفتمانی و عمل اجتماعی، بر عهدهٔ خواننده می‌گذارد. هرچند «نکات و اشارات» منقول از عارفان نسبت به بخش «آثار و اخبار» از متشرعان در تبیین تمامیِ «مقامات» بسامد بالاتری دارد؛ موازین شریعت نیز

همچنان خاطر او را برمی‌انگیزد. گذر از شریعت به عرفان نیازمند توجه به موضوعات عدیدهٔ اخلاقی، کلامی و حتی فلسفی است. ازاین‌رو، کتاب او در شکل یک دایرةالمعارف جلوه می‌کند. دیدگاه‌های وی همچنین پرده از این واقعیت برمی‌دارد که تصوف و عرفان نظری مبانی روش‌شناختی و تعریف‌شدهٔ معینی می‌یابد و اصول آن در حال تئوریزه‌شدن است. براین‌اساس، می‌توان وی را نمایندهٔ رواج نوعی تفکر و تداوم سنتی ویژه در خراسان آن روزگاران دانست که تعالیم مخصوص آن از ارتباط تنگاتنگ «اخبار و اشارات» مایه می‌گیرد. او نشان می‌دهد که اندیشهٔ عرفانی همچنان نقش بارزی در هدایت نفوس بشری به‌سوی حقیقت ایفا می‌نماید و گذرکردن از شریعت و هستی‌شناسی، به‌مثابه شاخه‌ای مستقل از شناخت و ماندن در تصوف و معرفت‌شناسی را نتیجهٔ استدلال خردمندانه و شهود باطنی برمی‌شمارد و مبنای این نگرش را در تعالیم اسلامی می‌داند و هم‌زمان کلام بزرگان عرفانی را عاملی تعیین‌کننده در این زمینه توصیف می‌کند.

٤. نتیجه‌گیری

فاریابی در استفاده از «اخبار و آثار» التزام به شریعت و اتباع سنت را می‌آموزد و همواره تقید فردی خود را به موازین اخلاقی و دینی نشان می‌دهد. افزون‌بر این، در پروردن موضوعات مد نظر خویش، اغلب از دیدگاه‌های عارفان سده‌های آغازین بهره می‌برد و گفتمان معرفتی خود را بر پایهٔ اندیشه‌های عرفانی می‌نهد. باتوجه‌به بسامد بالای مفاهیم صوفیانه نسبت به دیگر مباحث، گرایش او به تصوف برجسته‌تر می‌نماید؛ زیرا به‌هرحال، تلاش می‌کند تا بر پایهٔ مؤثرهای اجتماعی عصر، گفته‌های صوفیان را باورپذیر سازد؛ اما به تفسیر اقوال اشخاص نمی‌پردازد و براساس مؤلفه‌های فرهنگی روزگار خویش به مفاهیم تأویلی سخنان مشایخ طریقت دقت می‌کند؛ زیرا زمینهٔ متن روزگار او، گفته‌های شخصیت‌های موجه را نیز غالباً در معنای عرفانی فهم می‌کرده است.

براین‌اساس، فاریابی دانش برخاسته از مبانی «اخبار و آثار» و مباحث مبتنی‌بر متون کلامی، اخلاقی و الهیاتی را به بینش عرفانی متصل می‌کند. او در همهٔ ابواب به‌جز باب «زهد» و «ورع»، بیشترین تعریف‌ها و تبیین‌ها را به بخش سوم اختصاص می‌دهد. در این مقادیر، بدون استثنا، بخش «نکات و اشاراتِ» عارفان بیشترین مباحث هر باب را شکل می‌دهد. گرایش عرفانی فاریابی بدان علت قوت می‌گیرد که از مسیر تغییر انگیزشی بتواند امیال خواننده را به سمت‌وسوی پذیرش و عمل تحریک کند. در بهره‌گیری از گفته‌های دیگران در خالصةالحقایق، تبیین اندیشه‌ها و آرای وی در موضوعات اخلاق، کلام، شریعت و تصوف، در پرده‌ای از یک جهان‌بینی چندلایهٔ معنایی قرار می‌گیرد. وی ازطریق ایجاد ارتباطی میان دین و عرفان تلاش می‌کند تا به افراد در حل تناقض درونی‌شان در راستای گرایش آنان به هرکدام از مفاهیم و یا تلفیقی از آن‌ها یاری رساند. او وظیفهٔ نویسنده را در هدایت تمایلات بیرونی و عواطف باطنی فرد به‌سوی معرفت‌شناسیِ «مقامات طریقت» در مسیر صحیح آن می‌داند. در این نوع اندیشیدن، رویکردهای فلسفی، عقلانی، اخلاقی و شرعی کم‌رنگ می‌شوند و زمینه و گفتمان تفکر عرفانی به‌منزلهٔ عامل غنابخشی رویکرد عاطفی قوت می‌گیرند.

یادداشت‌ها

۱. «محمد خیر رمضان یوسف» باتوجه‌به نسخه‌های باقی‌مانده، شکلی منقح از آن را با عنوان «تَهْذِیبُ خَالِصَةِالحَقَائِق وَنِصَابِ غَایَةِالدَّقَائِق» فراهم و در دو مجلد چاپ کرد.

۲. برای نمونه: «آورده‌اند که ابراهیم ادهم روزی به شکار رفت، در پی آهویی اسب بتاخت. آهو برگشت و از وی پرسید: ای ابراهیم! آیا ترا برای همین کار آفریده‌اند؟!» (زرین‌کوب، ۱۳۴۴، ص. ۶۶؛ عطار، ۱۳۷۲، ص. ۱۰۴).

منابع

قرآن کریم

احمدی، محمدحسن (۱۳۹۹). تأثیر ساختار روایی در تحلیل پدیدهٔ جعل حدیث. *علوم حدیث تطبیقی*، *۷*(۱۲)، ۵۵ـ۷۶.
https://pht.journals.miu.ac.ir/article_4680.html

اسماعیلی، مراد، محمدی، حسین، و ربیع‌زاده، علی (۱۴۰۱). مؤلفه‌های زمینه‌ساز معنا در سپهر اندیشه‌ی ابوسعید ابوالخیر (باتکیه‌بر آرای ویکتور فرانکل). *عرفان‌پژوهی در ادبیات*، *۱*(۲)، ۱۱ـ۴۰.
https://doi.org/10.22054/msil.2022.69908.1061

بورونی، علی (۱۳۸۴). درآمدی بر شناخت مفهوم زهد. *مطالعات اخلاق کاربردی*، *۱*(۱)، ۱۱۴ـ۱۳۵.
https://doi.org/10.22081/jare.2005.21150

حائری، محمدحسن (۱۳۷۹). *راه گنج*. مدینه.

دهباشی، مهدی، و میرباقری‌فرد، علی‌اصغر (۱۳۹۳). *تاریخ تصوف (۱)*. سمت.

راشدی‌نیا، اکبر (۱۳۹۱). مقامات عرفانی. *معارف عقلی*، *۳*(۲۴)، ۵۳ـ۸۶. https://sid.ir/paper/152998/fa

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق.). *مفردات الفاظ القرآن* (تحقیق صفوان عدنان داودی). دار الشامیة.

رجایی بخارایی، احمدعلی (۱۳۶۴). *فرهنگ اشعار حافظ*. علمی.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۴۴). *ارزش میراث صوفیه*. آریا.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۹۳). *جستجو در تصوف ایران*. امیرکبیر.

سامنی، حامد (۱۳۹۷). *تحقیق در کتاب* خالصة الحقائق *فاریابی از آثار سنت تصوف شرق ایران در سده ششم هجری و اهمیت آن در مأخذشناسی قصص صوفیانه در منابع فارسی* [پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران]. گنج.
https://ganj.irandoc.ac.ir/#/articles/3bdbd9950cf7962b6560d047a112e676

سجادی، جعفر (۱۳۷۵). *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. طهوری.

سجودی، فرزان، و اکبری، زینب (۱۳۹۳). تحلیل انتقادی گفتمان «مقامات» مشایخ صوفیه. *کهن‌نامهٔ ادب پارسی*، *۵*(۴)، ۷۳ـ۹۷. https://classicallit.ihcs.ac.ir/article_1858.html

سراج، ابونصر (۱۹۱۴م.). *اللمع فی التصوف* (نیکلسون، مصحح). مطبعهٔ بریل.

سلمی، ابوعبدالرحمن (۱۳۷۲). *مجموعهٔ آثار* (ج. ۲). مرکز نشر دانشگاهی.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲). *زبان شعر در نثر صوفیه؛ درآمدی به سبک‌شناسی نگاه عرفانی*. سخن.

شیدان‌شید، حسینعلی (۱۳۸۸). *عقل در اخلاق از نظرگاه غزالی و هیوم*. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

صدقی، ناصر (۱۳۹۰). جریان‌های تفکر و اندیشه عرفانی در ایران عصر سلجوقی. *مطالعات تاریخ فرهنگی*، *۳*(۹)، ۴۹ـ۶۷.
https://www.chistorys.ir/article_204984.html

طاهری، فاطمه‌سادات، و پاکدل، مریم (۱۳۹۸). بررسی و تحلیل رسم فقر برپایهٔ متون منثور عرفانی تا قرن هفتم هجری. *متن‌شناسی ادب فارسی*، *۱۱*(۲)، ۱۱۱ـ۱۲۵. https://doi.org/10.22108/rpll.2018.112554.1362

طاهری، قدرت‌الله (۱۴۰۰). گره‌گشایی معنایی-ساختی از یک غزل پیچیدهٔ حافظ. *ادبیات عرفانی*، *۱۳*(۲۴)، ۷۱-۹۹. https://doi.org/10.22051/jml.2021.36625.2217

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۸). *تفسیر المیزان* (محمدباقر موسوی همدانی، مترجم؛ ج. ۱۱). دفتر انتشارات اسلامی.

عطار، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۲). *تذکرة‌الاولیاء* (محمد استعلامی، مصحح؛ چ. ۷). زوار.

غزالی، ابوحامد محمد (۱۴۱۲ق.). *إحیاء علوم‌الدین* (تخریج أحادیثه للامام الحافظ العراقی، الجزآن الرابع والخامس). دار الجیل.

غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۵۴). *کیمیای سعادت* (حسین خدیو جم، مصحح؛ ج. ۱). شرکت سهامی کتاب‌های جیبی با همکاری مؤسسهٔ انتشارات فرانکلین.

فاریابی، محود بن احمد (۱۴۲۱ق.). *تَهْذِیبُ خَالِصَةِالحَقَایِقِ وَنِصَابِ غَایَةِالدَّقَایِقِ* (هذَّبهُ وَخَرَّجَ أحادیثه محمد خیر رمضان یوسف؛ الطبعة الأولی، المجلد الأول و الثانی). دار ابن حزم.

فرکلاف، نورمن (۱۳۷۹). *تحلیل انتقادی گفتمان* (فاطمه شایسته‌پیران و دیگران، مترجمان). مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.

قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۸۷). *ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه* (بدیع‌الزمان فروزانفر، مصحح). زوار.

کربن، هانری (۱۳۷۱). *تاریخ فلسفهٔ اسلامی* (اسدالله مبشری، مترجم). امیرکبیر.

کریمی، ثریا، و اسداللهی، خدابخش (۱۳۹۸). بررسی تأثیرپذیری صفوةالصفا از رسالهٔ قشیریه. *متن‌شناسی ادب فارسی*، *۱۱*(۳)، ۴۳-۶۰. https://doi.org/10.22108/rpll.2019.113984.1403

گوهرین، سید صادق (۱۳۸۲). *شرح اصطلاحات تصوف* (ج. ۷). زوار.

لاوژه، طاهر، و آرایش طبیعت، فریبا (۱۴۰۳). تحلیل رابطهٔ «گوش و هوش» و کلمات برجسته در تبیین معارف صوفیانهٔ مثنوی. *پژوهش‌های ادب عرفانی*، *۱۸*(۲)، ۱۰۳-۱۱۸. https://jpll.ui.ac.ir/article_29445.html

ملک‌ثابت، مهدی، و محمدی، رسول (۱۳۹۹). اثرپذیری محمد غزالی در احیاء علوم‌الدین از اللّمع فی التصوّف و قوت‌القلوب در موضوع سماع. *پژوهش‌های ادب عرفانی*، *۱۴*(۱)، ۱۹۷-۲۱۰. https://doi.org/10.22108/jpll.2020.119484.1405

موحد، صمد، باقری، خسرو، و سلحشوری، احمد (۱۳۸۷). بررسی تطبیقی دیدگاه‌های امام محمد غزالی و نل نادینگز دربارهٔ تربیت اخلاقی. *اندیشهٔ دینی*، *۸*(۲۸)، ۳۹-۶۰. https://doi.org/10.22099/jrt.2013.1278

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۵). *مجالس سبعه* (توفیق هـ. سبحانی، مصحح). کیهان.

میرباقری‌فرد، علی‌اصغر (۱۳۹۱). عرفان عملی و نظری یا سنّت اوّل و دوم عرفانی؟ (تأمّلی در مبانی تصوّف و عرفان اسلامی). *پژوهش‌های ادب عرفانی*، *۶*(۲)، ۶۵-۸۸. https://jpll.ui.ac.ir/article_16417.html

ون‌دایک، تئون. ای (۱۳۸۲). *مطالعاتی در تحلیل گفتمان (از دستور متن تا گفتمان کاوی انتقادی)* (پیروز ایزدی، مترجم). دفتر مطالعات و برنامه‌ریزی رسانه‌ها (مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها).

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۴). *کشف‌المحجوب* (محمود عابدی، مصحح). سروش.

References

Holy Quran

Ahmadī, M. H. (2019). The effect of narrative structure in analyzing the phenomenon of hadith fabrication. *Journal of Comparative Hadith Studies*, *7*(12), 55-76. https://pht.journals.miu.ac.ir/article_4680.html [In Persian]

Attar, M. (1993). *Tazkirat al-Awliyā* (M. Istilami, Ed.). Zavar. [In Persian]

Buruni, A. (2005). An introduction to understanding the concept of Zohd. *Journal of Applied Ethics Studies*, *1*(1), 114-135. https://doi.org/10.22081/jare.2005.21150 [In Persian]

Corbin, H. (1992). *History of Islamic Philosophy* (A. Mobassheri, Trans.). Amir Kabir. [In Persian]

Dehbashi, M., & Mirbagherifard, A. A. (2014). *History of Sufism* I. Samt. [In Persian]

Esmaeeli, M., Mohammadi, H., & Rabiezadeh, A. (2022). The underlying component Meanings in the Thoughts of Abu Saeed Abu Alkheir (Based on Viktor Frankl's Views). *Journal of Mysticism Studies in Literature, 1*(2), 11-40. https://doi.org/10.22054/msil.2022.69908.1061 [In Persian]

Fairclough, N. (1990). *Critical Discourse Analysis* (F. Shayestpiran et al., Trans.). Media Studies and Research Center. [In Persian]

Faryabi, M. (2000). *Tahzeeb al-Khalesat-al-Haqaiq wa Nesab Ghayat-al-Daqaeq* (By M. Kh. Ramzan Youssef; 2 Vol.). Dar Ibn Hazm. [In Arabic]

Ghazali, A. H. M. (1992). *Ihya' Ulum al-Din* (By Imam al-Hafiz al-Iraqi; Vol. IV & V). Dar al-Jeel. [In Arabic]

Ghazali, A. H. M. (1975). *Kimiya-yi Sa'ādat* (H. Khadiw Jam, Ed.; Vol. 1). Sherkat-e Sahami-ye Ketab-haye Jibi. [In Persian]

Gowharin, S. (2003). *Explanation of Sufi Terms* (Vol. 7). Zavar. [In Persian]

Haeri, M. H. (2000). *Rah-e Ganj* (The Path of Treasure). Madine. [In Persian]

Hujwiri, A. H. (2005). *Kashf al-maḥjūb* (Unveiling of the Hidden) (M. Abedi, Ed.). Soroush. [In Persian]

Karimi, S., & Asadollahi, Kh. (2019). Investigating the Effectiveness of Safvatossafa from Resaleye Ghashiriyeh. *Journal of Textual Criticism of Persian Literature*, *11*(43), 43-60. https://doi.org/10.22108/rpll.2019.113984.1403. [In Persian]

Lavzheh, T., & Arayesh Tabiat, F. (2024). Analysis of the Relationship between Ear and Intelligence (Ghush wa Hush) and Prominent Words in Explaining the Sufi Teachings of Mathnavi. *Journal of Research on Mystical Literature*, *18*(2), 100-125. https://jpll.ui.ac.ir/article_29445.html [In Persian]

Maleksabet, M., & Mohammadi, R. (2020). The Influence of the Books Al-Luma Fi al-Tasawwuf and Ghoot al-Gholoob Regarding the Subject of Samā on Abu Hamid Muhammad al-Ghazali's Ihya Ulum al-Din. *Journal of Research on Mystical Literature*, *14*(1), 197-210. https://doi.org/10.22108/jpll.2020.119484.1405 [In Persian]

Mīrbagherifard, A. A. (2012). Practical and Intellectual Mysticism or First and Second Mystical Traditions (Contemplation on the foundations of Islamic Sufism and Mysticism). *Journal of Research on Mystical Literature*, *6*(2), 65-88. https://jpll.ui.ac.ir/article_16417.html [In Persian]

Movahed, S., Bagheri, Kh., & Salahshouri, A. (2008). A comparative study of the views of Imam Muhammad Ghazali and Nell Noddings on moral education. *Journal of Religious Thought*, *8*(28), 39-60. https://doi.org/10.22099/jrt.2013.1278 [In Persian]

Mowlavi, J. M. (1986). *Majāles-e Sab'a* (T. H. Sobhani, Ed.). Kayhan. [In Persian]

Qushayri, A. K. H. (2008). *Tarjome-ye Risala-ye Qushayriyya*. (B. Foruzanfar, Ed.). Zavar. [In Persian]

Al-Raghib al-Isfahani, H. (1412). *Al-Mufardat fi Gharib al-Qur'an* (S. Adnan Daoudi, Ed.). Dar Al-Shamiya. [In Arabic]

Rajabi Bukharaii, A. A. (1985). Dictionary of Hafez's Poems. Elmi. [In Persian]

Rashedinia, A. (2012). Mystical "Maqamat". *Journal of Intellectual Sciences*, *3*(24), 53-86. https://sid.ir/paper/152998/en [In Persian]

Sajjadi, J. (1996). *Dictionary of Mystical Terms and Expressions*. Tahuri. [In Persian]

Samani, H. (2018). *Research on the book Khalsa al-Haqaq Faryabi from the works of the Sufi tradition of Eastern Iran in the sixth century AH and its importance in the etymology of Sufi stories in Persian sources* [Master's thesis, University of Tehran]. Ganj. https://ganj.irandoc.ac.ir/#/articles/3bdbd9950cf7962b6560d047a112e676 [In Persian]

Sarraj, A. N. (1914). *al-Luma Fi al-Tasawwuf* (Nicholson, Ed.). Brill Press. [In Arabic]
Sedghi, N. (2011). Currents of Mystical Thought and Thought in Iran during the Seljuk Era. *Journal of Studies in Cultural History*, *3*(9), 49-67. https://www.chistorys.ir/article_204984.html [In Persian]
Shafi'i Kadkani, M. R. (2013). *The language of poetry in Sufiya's prose; An introduction to the stylistics of mysticism*. Sokhan Publication. [In Persian]
Sheydan-Shid, H. A. (2009). *Reason in Ethics from the Perspective of Ghazali and Hume*. Hawza and University Research Institute. [In Persian]
Sojoudi, F., & Akbari, Z. (2014). Critical Discourse Analysis of Sufi Masters' "Maqamat". *Journal of Kohan-name-ye Adab-e Parsi (Classical Persian Literature)*, *5*(4), 73-97. https://classicallit.ihcs.ac.ir/article_1858.html [In Persian]
Sulami, A. A. (1993). *Collection of works* (Vol. 2). University Publishing Center. [In Persian]
Tabatabaei, M. H. (1999). *Tafsir al-Mizan* (M. B. Mousavi Hamedani, Trans.; Vol. 11). Islamic Publications Office. [In Persian]
Taheri, F., & Pakdel, M. (2019). An Analysis of Poverty based on Mystical Prose Texts until the Seventh Century AH. *Journal of Textual Criticism of Persian Literature*, *11*(42), 111-125. https://doi.org/10.22108/rpll.2018.112554.1362 [In Persian]
Taheri, Gh. (2021). Semantic-Structural Unraveling of a Complex Sonnet of Hafez. *Journal of Mystical Literature*, *13*(24), 71-99. https://doi.org/10.22051/jml.2021.36625.2217 [In Persian]
Van Dījk, T. E. (2003). *Studies in Discourse Analysis* (From Text Grammar to Critical Discourse Analysis) (P. Izadi, Trans.). Markaz-e Motaleat wa Tahqiqat-e Resakeha. [In Persian]
Zarrinkoub, A. (2014). *A Search in Iranian Sufism*. Amirkabir. [In Persian]
Zarrinkoub, A. (1965). *The Value of the Sufi Heritage*. Arya. [In Persian]