

A comparative study of Sincerity from the viewpoint of Khajeh Abdullah Ansari in *Manāzel al-Sā'erīn* and Bahya Ben Joseph ibn Paqūda in *Al-Hidāyah ilā farā'īd al-qulūb*

Seyed Ali Mostajaboldavati *
Majid Sadeghi Hasanabadi **

Abstract

Sincerity is one of the prominent moral virtues of man in Judaism and Islam. Muslim mystic Khajeh Abdullah Ansari (391-481 AH) placed it in his book *Manāzel al-Sā'erīn*, and his contemporary, the Jewish mystic Bahya Ben Joseph ibn Paqūda, included it in *Al-Hidāyah ilā farā'īd al-qulūb* as part of the *Spiritual Journey*. The findings of this library-based research, conducted using a descriptive-analytical method, indicate that despite sharing a common definition of sincerity, these two mystics differ in their articulation of its details. Khajeh considered Sincerity as the twenty-fourth step of the one hundred steps of the *Spiritual Journey* towards Tawhid, while ibn Paqūda has considered it as the fifth gate of the ten gates on divine love. Khājah Ansari, who based his spiritual journey in *Manāzel al-Sā'erīn* on the Quran and hadith, considers the ultimate degree of sincerity to be based on the three levels of those who seek liberation from action. However, Bahya, in a more detailed and extensive explanation influenced by Islamic sources, emphasizes the use of three sources: reason, scripture, and tradition. He considers the attainment of perfect sincerity to be the result of traversing ten stages and extensively analyzes the pathology of sincere action.

Keywords: Sincerity, Manazel Al-saerin, Khajeh Abdullah Ansari, Al-Hidayah ila Faraid al-Qulub, Bahya ben Joseph ibn Paquda.

* Postdoctoral researcher, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Ahl-al-Bayt (Prophet's Descendants), Isfahan University, Isfahan, Iran.

sa.mostajaboldavati@theo.ui.ac.ir

** Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Ahl-al-Bayt (Prophet's Descendants), University of Isfahan, Isfahan, Iran
(Corresponding Author).

majd@ltr.ui.ac.ir

<https://doi.org/10.22099/jrt.2024.49085.2980>

Received: 2023/12/10

Revision: 2024/02/12

Accepted: 2024/02/13

بررسی مقایسه‌ای اخلاص از نگاه خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین و بحیی بن یقوده در الهدایه الی فرائض القلوب^۱

سیدعلی مستجاب‌الدعواتی*

مجید صادقی حسن آبادی**

چکیده

اخلاص از فضائل برجسته‌ی اخلاقی انسان در ادیان یهود و اسلام است که خواجه عبدالله انصاری (۳۹۶-۴۸۱ق)، عارف مسلمان، در *منازل السائرین و بحیی بن یقوده*، عارف یهودی معاصر وی، در *الهدایه الی فرائض القلوب* آن را از جمله ابواب سلوکی قرار داده‌اند. یافته‌های این پژوهش که بر پایه‌ی مطالعات کتابخانه‌ای و با روش توصیفی تحلیلی صورت پذیرفته نشان می‌دهد که این دو عارف با وجود اشتراک در تعریف اخلاص، در بیان جزئیات اختلاف دارند. خواجه اخلاص را بیست و چهارمین منزل از منازل یک‌صد گانه‌ی سلوکی به سوی توحید قرار داده، اما این یقوده آن را باب پنجم از ابواب ده‌گانه به محبت الهی معرفی کرده است. خواجه که بنیان سلوکی خود در *منازل السائرین* را بر کتاب و نقل استوار نموده، در بیان مختصر خود، آخرین درجه‌ی اخلاص را بر اساس درجات سه‌گانه‌ی سالکان رهایی عمل می‌داند، اما بحیی در قالب بیانی میسوط و متأثر از منابع اسلامی، با تأکید بر استفاده از سه منبع عقل و کتاب و نقل، حصول کمال اخلاص را نتیجه‌ی پیمودن ده مرحله دانسته و به‌طور مفصل به آسیب‌شناسی عمل خالصانه می‌پردازد.

واژگان کلیدی: اخلاص، خواجه عبدالله انصاری، منازل السائرین، بحیی بن یقوده، الهدایه الی فرائض القلوب.

* پژوهشگر پسادکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اهل بیت(ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. sa.mostajaboldavati@theo.ui.ac.ir

** دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اهل بیت(ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسؤول). majd@ltr.ui.ac.ir

<https://doi.org/10.22099/jrt.2024.49085.2980>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۱۹ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۱/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۲۴

۱. مقدمه

بی‌شک بررسی تطبیقی عرفان ادیان اسلام و یهود، با فراهم‌آوردن امکان مقایسه‌ی سبک‌های متنوع سلوک عرفانی، ارزیابی جایگاه دو طریق در تصحیح و تنظیم روابط و وظایف سالک با خود و هستی و خالق آن را میسر می‌سازد. در این میان، آموزه‌ی اخلاص از گام‌های مهم سلوک عملی و معرفتی انسان به‌سوی خداوند به‌شمار می‌رود. اخلاص در لغت به معنای خلص و پاک‌کردن و برگزیدن آمده (ابن‌منظور، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۱۷۳) و در اصطلاح، انجام‌دادن عمل برای خدا و پاک‌کردن نیت از غیرخداست (العجم، ۱۹۹۹، ص ۲۶). هرچند واژه‌ی «اخلاص» در قرآن استعمال نشده، ولی مشتقات و تعابیر مترادف با آن، مانند انجام عمل در راه خدا و برای طلب رضایت و وجه او (بقره، ۱۵۴؛ انسان، ۹؛ آل عمران، ۱۷۴)، روی‌نهادن به‌سوی حق و دل‌بریدن از ماسوا (بقره، ۱۱۲؛ آل عمران، ۲۰) در آیات بسیاری به‌کار رفته است. در روایات نیز ملاک و قوام اعمال (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۷۰۲) و عامل برتری درجات اهل ایمان (ورام، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۹) معرفی شده و مداومت بر عمل خالصانه زمینه‌ی حکمت دانسته شده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۳، ص ۳۲۶).

در تعابیر عرفای اسلامی، اخلاص معادل «تخلیص حقیقت خود از تقید به مجالی صوری و معنوی» (جامی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۶)، عمل برای حق و ندانستن و ندیدن عمل (جامی، ۱۸۵۸، صص ۱۰۷-۳۳۷) معرفی شده است. برخی مخلصین را بر اساس مرتبه‌ی ایشان در اخلاص به پنج دسته‌ی صالحان، محسنین، شهدا، محققین و مقربین تقسیم نموده و بالاترین مرتبه‌ی اخلاص را «تبری از بقایای تلویح با ظهور آثار تمکین» برشمرده‌اند (جیلانی، ۱۴۱۸، ص ۲۷۵).

در آیین یهود، به عبادت خالصانه سفارش شده (یوشع، ۲۴: ۱۴) و خداوند به کسانی نزدیک دانسته شده که او را با اخلاص می‌خوانند (مزامیر، ۱۴۵: ۱۸). همچنین اخلاص فضیلت واحدی است که الوهیت و انسان را پیوند می‌دهد (پراخوت، 17a). خداوند از آن‌ها که اخلاص پیشه نکرده و اهل ریا هستند متنفر بوده (امثال، ۸: ۱۳) و عاقبت ریاکاران گرفتاری است (امثال، ۱۷: ۲۰).

۲. بیان مسئله

مرتبه‌ی اخلاص در سخنان عارفان این دو دین نیز جایگاهی خاص دارد. خواجه عبدالله انصاری مسلمان (۳۹۶ - ۴۸۱ ق) و بحیی‌بن یقوده یهودی، دو عارف معاصرند که به تبیین اصولی مفهوم و حقیقت اخلاص و جایگاه آن مؤلفه در سلوک عرفانی پرداخته‌اند. *منازل السائرین* خواجه‌ی مسلمان که پس از ۲۷ سال تجربه‌ی علمی و عملی خواجه در سلوک به خواهش مریدان در تدوین منازل طریقت املا شده روایتگر پختگی خواجه‌ی هروی در سلوک عرفانی است. این کتاب که به زبان عربی نگارش یافته مشتمل بر یک خطبه و ده

قسم است که هر قسم شامل ده باب و هر باب متناسب با درجات سالکان، شامل سه مرحله عامه و خاصه (سالک) و خاص‌الخاص (محقق) است. کتاب با قسم «بدایات» و باب «یقطه» آغاز و به قسم «نهایت» و باب «توحید» می‌انجامد (کاشانی، ۱۳۷۳، ص ۱۱).

در سوی دیگر، ابواسحاق بحیی بن یوسف بن یقوده^۲ قرارداد. عارف یهودی کمتر شناخته شده‌ی اهل اندلس که در نیمه‌ی دوم سده‌ی پنجم و اوایل سده‌ی ششم هجری قمری (دوازدهم میلادی) می‌زیسته و در زمره‌ی برجسته‌ترین الهی‌دانان سفاردی^۳ در این عصر است. بحیی ظهور یافته در عصر طلایی ادب یهودی در اسپانیای مسلمان (اندلس) است؛ دوره‌ای که شاهد نفوذ گسترده‌ی اسلام در اندیشه‌ی یهودی بوده، ویژگی بارز آن هم‌زیستی مسالمت‌آمیز بین پیروان ادیان مختلف به‌خصوص اسلام و یهود است. در این دوره، فلاسفه‌ی یهودی با صوفیان مسلمان در ارتباط بودند و به‌این ترتیب با اعمال زاهدانه آشنایی یافته و افکار عرفانی به ایشان منتقل گردید (لوبل، ۲۰۰۷، مقدمه).

اثر ارجمند بحیی، رساله‌ی *الهدایة الی فرائض القلوب* است که به زبان عربی و مشحون از عبارات عبری نگاشته شده است. او در این اثر، به‌طور مستقیم از تورات و متون ربّانی^۴ مبتنی بر شریعت شفاهی یهود، مشتمل بر آثار ابن‌یاصلیح^۵، سعدیا گائون (۸۸۲ - ۹۴۲ م) و المقمّص^۶ (د ۹۳۷ م) بهره برده و به‌طور غیرمستقیم، تحت تأثیر ابن‌حُفنی^۷ (د ۱۰۳۴ م) و ابن‌گبیروول (۱۰۲۱ - ۱۰۷۰ م) است (استیلمن، ۲۰۱۰، ص ۵۳۰). وی افزون بر عقاید نوافلاطونی، مفاهیمی از کلام اسلامی، نوشته‌های هرمنسی (باطنی) و ادبیات صوفیانه را هم در رساله‌ی خود گنجانده و در خلال مطالب آن، احادیث و قصصی از منابع یهودی و اسلامی نقل می‌کند (جلطی، ۲۰۱۲، ص ۴۸). بحیی در این رساله خوانندگان را به تفکر درباره‌ی نیستی که در پس هر عمل شرعی نهفته است فرامی‌خواند. او منازل سلوکی را از توحید آغاز کرده، با گذر از مراتبی چون اخلاص به عشق خداوند ختم می‌کند.

۳. پیشینه‌ی پژوهش

مطالعات نگارنده نشان می‌دهد آثاری که پیش از این پژوهش انجام پذیرفته و به‌نوعی با موضوع این جستار در ارتباط است از قرار زیر است:

الف) مقاله‌ی «بررسی تطبیقی زهد از نگاه خواجه عبدالله انصاری در *منازل السائرین*» و بحیی بن یقوده در *الهدایة الی فرائض القلوب* (۱۳۹۹)، نگاشته‌ی قدرت‌الله خیاطیان و همکاران، که مرتبه‌ی زهد را در نزد دو عارف بررسی نموده‌اند.

ب) مقاله‌ی «اندیشه‌های عرفانی اخلاقی ابن‌پاقودا و غزالی با تأکید بر دو اثر *الهدایة الی فرائض القلوب* و *احیاء علوم الدین*» (۱۴۰۰)، نگاشته‌ی حسین‌علی جعفری و طاهره حاج‌ابراهیمی که پژوهشگران قرابت اندیشه‌های دو عارف را نتیجه گرفته و اخلاقیات هر دو را از جنس تصوف مبتنی بر زهد دانسته‌اند.

باتوجه به عدم وجود پژوهش مستقل در این زمینه، انجام این پژوهش که با روش توصیفی تحلیلی و با هدف تبیین مفهوم کلیدی «اخلاص» از نگاه دو عارف برجسته‌ی هم‌عصر، از دو دین بزرگ ابراهیمی و شناخت جایگاه منابع دینی _ و برون‌دینی در خصوص عارف یهودی _ در تنظیم ساختمان سلوک عرفانی این دو شخصیت صورت پذیرفته، ضروری به‌نظر می‌رسد.

۴. تبیین جایگاه اخلاص در نزد خواجه عبدالله انصاری

در بیان خواجه، اخلاص چهارمین منزل از منازل قسم «معامله» است. در کتب جامع و موسّع تصوف، مانند *الفتوحات المکیه* نیز به دنبال ابوابی که در عبادات و احکام ظاهری فقهی است، ابوابی در احکام باطنی تنظیم یافته و شرح توبه، زهد، صدق، اخلاص و... که به همگی عنوان «معاملات» داده شده است در آن آمده است. کلاباذی در *التعرف بابی* به «مجاهدات و معاملات» اختصاص داده و در آن به ذکر اسرار عبادات و اعمال پرداخته است. همچنین در فصل چهارم آن کتاب، نام کسانی را که در «معاملات» تألیفاتی داشته‌اند ذکر کرده است، اما امام محمد غزالی «معاملات» را در معنایی اندکی گسترده‌تر از دیگران به‌کار برده است. او می‌گوید: «علم دین دو گونه است، یا علم مکاشفه است که مطلوب از آن فقط کشف معلوم است، یا علم معامله است که در آن با وجود کشف معلوم بر مقتضای آن عملی باید بوده باشد و علم معامله یا علم ظاهر است که علم اعمال جوارح است، چون عبادات و عادات، یا علم باطن که علم اعمال دل‌هاست» (غزالی، ۱۴۰۶، صص ۳-۴). چنان‌که می‌بینیم غزالی علم اعمال جوارح یعنی عبادات و عادات را نیز جزء معاملات شمرده است و در کتاب خود نیز نه فقط به بیان احکام ظاهری بلکه به اسرار آن‌ها نیز پرداخته است. به‌نظر برخی از اهل معرفت، این بخش از آنجا به این نام خوانده شده است که بنده به این منازل نرسد، نمی‌تواند با حق معامله کند و منظور از معامله این است که نفس انسانی به باطن خود توجه کند و از آن استمداد جوید تا از حُجَب عبور کند. درواقع انسان معاملاتی در ظاهر وجود خود دارد که شامل ارتباط‌های بیرونی او، رفت‌وآمدها و... است، اما همه‌ی این‌ها لایه‌ی بیرونی اقیانوس وجود انسان است. این حقیقت بی‌کران انسانی سرّ و باطنی دارد، روحانیت و ربّانیتی که اگر به آن توجه کند و در آن سیر کند به درخشش و توانمندی‌های بسیار بالایی دست می‌یابد (اسعدی، ۱۳۹۱، ص ۲۳۹). در بیان اهل عرفان علم به این احکام باطنی که سالک هیچ لحظه‌ای از آن‌ها بی‌نیاز نیست فرض عین است، برخلاف علم به احکام ظاهر که فرض کفایه بوده و در آن تقلید رواست (سلمی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۴۶۸).

سالک در این بخش، یعنی وقتی وارد درگاه شد، با صاحب درگاه و خدای خود وارد معامله می‌شود. اول منزل این بخش، رعایت است. حقوق الهی را مراعات می‌کند و مراقبت دارد. مراقب خداوند است تا ببیند او چه می‌کند. به منزل حرمت می‌رسد و حریم خدا را نگاه می‌دارد. با اخلاص پیش می‌رود و هرچه می‌کند خالص برای خداست تا به منزل تهذیب

می‌رسد. خود را از آلودگی‌ها پاک می‌سازد و در این کار استقامت دارد. با توکل، آنچه دارد به خدا واگذار می‌کند و هرچه را از معامله با خدا به دست آورده است تسلیم حق می‌کند (روزبهانی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۳۱).

پس در بیان خواجه، معامله‌ی چهارم، اخلاص است که تصفیه و پالودن عمل از هر نوع رذیلت است، یعنی التزام به دین‌داری‌ای که از هر نوع رذیلت و آلودگی تصفیه شود (کاشانی، ۱۳۷۳، ص ۸۹). جنید گوید: «اخلاص سرّی است میان بنده و خدای، نه فرشته داند که بنویسد و نه شیطان داند که [آن را] تباه کند و نه هوا داند که آن را بگرداند» (قشیری، ۱۳۷۴، ص ۳۲۲). هر اندازه اخلاص سالک افزون‌تر باشد، سرعت سیر او بیشتر است و هرچه سالک از شائبه‌ی ریا و شرک خالی‌تر باشد، در میدان مسابقه پیشتازتر است (رضایی‌تهرانی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۷). ذوالنون مصری (د ۲۴۵ ق) سه چیز را علامت اخلاص می‌داند: «یکی آنکه مدح و ذمّ عام نزدیک او یکی باشد و [دوم آنکه] رؤیت اعمال فراموش کند، سوم آنکه در آخرت هیچ نبیند عمل را عمل خویش» (قشیری، ۱۳۷۴، ص ۳۲۳). خواجه در صد میدان گوید:

«اخلاص ویژه‌کردن است و آن سه قسم است: اخلاص شهادت و آن در اسلام است و اخلاص خدمت و آن در ایمان است و اخلاص معرفت و آن در حقیقت است» (انصاری، بی‌تا، ص ۱۲).

به‌نظر خواجه، اخلاص دارای سه درجه است: ۱. نادیده‌گرفتن ارزش عمل خود؛ ۲. شرمندگی از عمل خود؛ ۳. واگذاری کار خود به خدا؛ نادیده گرفتن ارزش کار، یعنی اینکه انسان ارزش کار خود را هرچند بسیار بزرگ باشد بزرگ نداند و نسبت به آن خشنود نگردد. در این مرحله از اخلاص، انسان باید توجه داشته باشد که همه‌ی اعمال خالص او در برابر نعمت‌های خداوند به او چیزی نیست و بداند که حتی همین اعمال خالصانه‌ی او هم فیض خدا و از فضل اوست. درجه‌ی دوم اخلاص، شرمندگی از کار با وجود فعالیت فراوان است. سالک در این درجه، نه‌تنها مانند درجه‌ی نخست، نباید طلبکار باشد، بلکه باید خود را بدهکار هم بداند. او باید توجه داشته باشد که تمام فعالیت‌هایی که انجام داده در فضای توفیق الهی است، یعنی اگر توفیق خدا نبود او هم موفق به انجام عمل خالصانه نمی‌شد. درجه‌ی سوم اخلاص، واگذاری کار خود به خداست، یعنی سالک نام و نشانی از خود نبیند، بلکه خود را فقط مجرای فیض الهی بداند. این حرف نه به‌معنای جبر و نه به‌معنای نیستی سالک است، بلکه به این معناست که هستی موجودات هستی مجازی است (خسروپناه، ۱۳۹۶، ص ۲۹۸ - ۲۹۹).

۵. تبیین جایگاه اخلاص در نزد بحیی بن یقوده

به دنبال باب توکل به خدا، بحیی به‌منظور پاک‌ی نهاد، پاکیزگی دل‌ها از اخلاط فسادآور

بررسی مقایسه‌ای اخلاص از نگاه خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین... ۹۹

دوری از توسل به گونه‌های ریا و چاپلوسی در انسان، وجوه اخلاص عمل در طاعت الهی را مطرح می‌کند (ابن‌پقوده، ۲۰۱۰، ص ۲۲۹)، چنانچه صاحب‌کیمیای سعادت، که عده‌ای آراء بحیی را الهام گرفته از او می‌دانند (ر.ک: شعشوع، ۲۰۰۷، صص ۳۰۷ - ۳۱۱) نیز در این باره گوید: «تصحیح عزم به اخلاص بود و اخلاص به دوربودن از ریا و سَمعه» (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۷۹).

بحیی در باب نخست رساله‌ی خود، به توحید خالصانه توجه نموده و در این باب، به اخلاص در عمل می‌پردازد. محاسبی (د ۲۴۳ ق) نیز در رساله‌ی *الزهد* مشابه همین تقسیم‌بندی دوگانه را ارائه کرده است (لوبل، ۲۰۰۷، ص ۱۵۲).

۶. چیستی اخلاص و عمل مخلصانه

۶.۱. اخلاص در عمل

در بیان بحیی، اخلاص در عمل در ده معنا تکمیل می‌شود:

۱. اخلاص در توحید و یگانگی خداوند، به این صورت که جز او به کسی امید نداشته باشد و غیر از خشنودی او هدفی نداشته باشد؛
۲. به نعمات الهی توجه کند؛
۳. به طاعت الهی بپردازد؛
۴. تنها به او توکل کند و از توکل به غیر او بپرهیزد؛
۵. به این یقین داشته باشد که نفع و ضرر هیچ مخلوقی نه به اندیشه و نه به قدرت کسی جز خداست؛
۶. نسبت به مدح و ذم مردم بی تفاوت باشد؛
۷. در مقابل مردم به خودنمایی نپردازد؛
۸. دل و اندیشه‌اش را از امور دنیوی پاک کند؛
۹. دل و جانش در اندیشه‌ی الهی باشد و از او شرم کند؛
۱۰. در وسوسه‌های قلبی با عقل مشورت کند و به رأی عقل عمل کند (ابن‌پقوده، ۲۰۱۰، ص ۲۳۳)؛

در بیان بحیی اعمال عبادی که شخص با انجام آنها فقط به دنبال خشنودی خداوند است در زمره‌ی اعمال مخلصانه قرار می‌گیرد. امکان انجام فرائض جوارح برای غیر خدا به قصد ریا و جلب ستایش مردم وجود دارد، ولی در فرائض قلوب امکان ریا و شوائب دیگر وجود ندارد، چون فقط برای خدا انجام می‌شود (ابن‌پقوده، ۲۰۱۰، ص ۲۳۵). خداوند می‌گوید: «تنها من که خداوند هستم می‌دانم در دل انسان چه می‌گذرد! تنها من از درون دل انسان آگاهم و انگیزه‌های او را می‌دانم و هرکس را مطابق اعمالش جزا می‌دهم» (ارمیا، ۱۷: ۹ - ۱۰).

۲.۶. مفسدات اخلاص

در بیان ابن‌پقوده، مفسد عمل خالصانه دو قسم است:

۱. جهل نسبت به خدا و نعمات و شریعت او.

هرکس نسبت به خداوند جاهل باشد، از عبادت قلبی او امتناع می‌ورزد و به دلیل ضعف در قوه‌ی تمییز، قصد او از عمل، مردم است. بحیی بدترین بیماری موجود در عالم را ریا می‌داند و ریاکار را به دلیل شرک خفی و پرستش خدایان بسیار بدتر از بت پرست می‌شمارد. در نظر او جاهل نسبت به شریعت نیز عمل مخلصانه ندارد، چون نسبت به وجوه بندگی در شریعت عالم نیست و در مورد آنچه موجب اخلاص می‌شود آگاهی ندارد (ابن‌پقوده، ۲۰۱۰، ص ۲۳۷).

۲. وسوسه‌های نفس و ترغیب به دنیا و دوری از آخرت.

امیال و وسوسه‌های نفسانی که حتی انسان آگاه به خدا و شریعت را درگیر می‌کند خود به دو گونه است: دسته‌ی اول افکاری است که نسبت به حقایق و یقینیات ایجاد تردید می‌کند تا عمل شخص را از اخلاص دور کند و دسته‌ی دوم احتجاج و بحث‌های نفس در مورد اعمال الهی و تشویق به اعمال دنیوی است (همان، ص ۲۳۷-۲۳۸).

اعتقاد بحیی بر این است که دشمن‌ترین دشمنان انسان، هواهای نفسانی همیشه بیدار اوست، درحالی‌که انسان نسبت به آن بی‌خبر است، خود را به لباس دوستی و زیور محبت نسبت به انسان می‌آراید، گویی خیرخواه و راهنمای اوست، درحالی‌که او را با نیرنگ‌هایش می‌فریبد. از قوی‌ترین سلاح‌های نفس، تشکیک در حقایق، پراکندن اوهام دروغین و ادعاهای باطل و اشتغال از مصالح است. انسان با اذن الهی و سلاح عقل می‌تواند با این امیال بجنگد و تیرهای آن را از خود دور کند، چراکه پیروی از آن نابودی و درماندگی در دو دنیا را به دنبال دارد (همان، ص ۲۳۹).

هیچ مبارزه و نبردی نباید انسان را از مبارزه با هواهای نفسانی دور کند، چنان‌که «بعضی از صالحان» به قوم خود آن هنگام که از نبرد بازگشتند گفت: «سپاس خدای را که از جهاد اصغر پیروز بازگشتید، پس برای جهاد اکبر مهیا شوید. به او گفتند: جهاد اکبر چیست؟ فرمود: جهاد با هوای نفس و سپاهیانش».

این روایت در منابع حدیثی اسلامی از قول پیامبر اکرم (ص) پس از بازگشت از غزوه

تبوک این چنین آمده است:

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بَعَثَ بِسَرِيَّةٍ فَلَمَّا رَجَعُوا قَالَ مَرَحِبًا بِقَوْمٍ قَضَوْا الْجِهَادَ الْأَصْغَرَ وَبَقِيَ الْجِهَادُ الْأَكْبَرُ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَمَا الْجِهَادُ الْأَكْبَرُ قَالَ جِهَادُ النَّفْسِ» (کلینی،

۱۳۶۹، ج ۵، ص ۱۲).

بحیی انسان را درگیر با حیل‌های مختلف نفس می‌داند. او تصریح می‌کند اولین تردید هوای نفس که در اثبات آن برای آدمی می‌کوشد این است که نفس بدون جسد بقایی ندارد و با فساد جسم، نفس نیز فاسد می‌شود و بعد از مرگ، وجودی ندارد و لذا انسان را به طلب لذت‌های فانی سوق می‌دهد که با راهنمایی عقل، بطلان این نظر با دلایلی روشن اثبات‌شدنی است. آنگاه که این تردید موفق نمی‌شود، به دنبال تشکیک در خالق می‌رود که این عالم آفریننده‌ای ندارد و پیوسته چنین بوده است، پس طاعت او لازم نیست (ابن‌پقوده، ۲۰۱۰، ص ۲۴۱). پس از آن به تردید در نبوت، پیامبر، قانون شریعت، وجوه صحت و لزوم آن روی می‌آورد. به نظر بحیی اگر با عقل و احتجاجاتی که در همین کتاب (الهدایة) آمده با آن مقابله شود، همه‌ی این تردیدها زائل می‌شود. نفس سپس به تردید در نقل (منقولات از پیشینیان) می‌پردازد و تنها معقول و مکتوب را صحیح معرفی می‌کند، درحالی‌که به نظر ابن‌پقوده، اگر عقل کمیت و کیفیت معقول و وجه قرائت، تفسیر لغات و بسط معانی و فروع منقول را برای ما شرح ندهد، راه‌به‌جایی نمی‌توان برد (همان، ص ۲۴۲).

پس از کارساز نیافتن این تردیدها، نفس به تنبیل و غافل‌نمودن انسان نسبت به طاعت و تشویق در اشتغال به امور دنیوی و لذات جسمانی روی می‌آورد. بحیی به سخن متنبی اشاره می‌کند:

و اذا كانت النفوس كباراً تعبت في مرادها الاجسام

وقتی نفوس بزرگ شوند، بدن‌ها را در رسیدن به خواسته‌های خود خسته می‌کنند (المتنبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۶۷). وقتی که روح بزرگ شد جسم و تن چاره‌ای ندارد جز آنکه به دنبال روح بیاید، به زحمت بیافتد و ناراحت شود، اما روح کوچک به دنبال خواهش‌های تن می‌رود، هرچه را که تن فرمان بدهد اطاعت می‌کند (ابن‌پقوده، ۲۰۱۰، ص ۲۴۳).

بحیی به حرکت در مسیر گذشتگان و پیشینیان یهود تأکید می‌کند و از خودمحوری و خودرأیی پرهیز می‌دهد. سفارش می‌کند که از تهمت‌زدن به منقولات پیشینیان اجتناب گردیده و بر وجوه صلاح و فساد مذکور در اقوال ایشان آگاهی حاصل شود. هم‌چنین برای مقابله با این حیل‌ها به نوافل شرعی پس از توفیق در عمل به فرائض در حد امکان توصیه می‌کند و به ذکر قول «بعضی از افاضل» می‌پردازد: «من لا نافلة له لا فريضة له و لا تقبل النافلة حتى تؤدى الفريضة»: (هرکه نافلة‌ای بر او نیست فريضة‌ای هم بر او نیست و نافلة پذیرفته نمی‌شود تا اینکه فريضة ادا شود) (همان، صص ۲۴۷-۲۴۸).

روایتی که بحیی در اینجا بدان استناد کرده با اختلاف راوی در مصادر مختلف حدیثی اغلب به صورت مرفوع^۸ از علی (ع) و موقوف^۹ از طریق ابوبکر نقل‌شده و عده‌ای نیز آن را ضعیف دانسته‌اند (ر.ک: ملتقی أهل‌الحدیث، ۱۴۳۲، ج ۲، ص ۶۷).

به نظر ابن‌پقوده آنگاه که فرد بر تشکیک‌های هوای نفس غلبه نمود نفس به نیرنگی دیگر دست می‌زند، او را از جهت حبّ مدح و ثنا به وسوسه می‌اندازد و به ستایش او می‌پردازد که

توانسته با حسن اعتقاد و اخلاص خود به محبت الهی دست یابد (ابن‌پقوده، ۲۰۱۰، صص ۲۵۰-۲۵۱).

آنگاه که از این نیرنگ هم مایوس گردید به مشغول کردن شخص به دنیا و اهل آن، آرزوهای بلند و فراموشی اجل می‌پردازد. اگر از این نیرنگ هم رها شود و شخصی اهل علم و فهم باشد، معنای دشواری از علم را به ذهن او وارد می‌کند. او را به سؤال و جواب و مسئله‌پردازی مشغول می‌کند و به این توهم می‌اندازد که این کار در زمره‌ی طاعات الهی است و کار به‌جایی می‌رسد که درحالی‌که به عمل عبادی مشغول است، ذهنش مملو از خطورات دنیوی است، چنان‌که «بعضی از افاضل» گفته‌اند: «استغفارنا هذا محتاج الی استغفار» (همان، صص ۲۵۲-۲۵۴).

نقل اخیر بحیی از قول «بعضی از افاضل»، منسوب به رابعه عدویه است که در *احیاء العلوم* غزالی این چنین آمده است: «و قال رابعه العدویة رحمها الله: استغفارنا یحتاج الی استغفار کثیر» (غزالی، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۵۶۷).

بحیی در ادامه بیان می‌کند که با کارگر نیافتادن نیرنگ پیشین، حیل‌های بعدی نفس تشویق به ترک عمل به‌منظور نفی ریاست، به این صورت که به انسان توصیه می‌کند که اخلاص خود را با کتمان عملت در مقابل مردم نشان بده! فضیلتی از خود بروز نده و در اعمال عبادی به کسالت و سنگینی پرداز! نهی از منکر نکن و علامتی از طاعت الهی ظاهر نکن! در نهایت توصیه می‌کند که مثل عامه‌ی مردم باش، زیاده‌گویی کن، از دروغ احتراز نکن و...، به این طریق او را از بیابان گرم به آتش می‌اندازد (ابن‌پقوده، ۲۰۱۰، ص ۲۵۵). بحیی در اینجا از مثل عربی زیر استفاده کرده است:

المُستَجیر بِعمرو عندَ کُربته کالمُستَجیرِ مِنَ الرَّمْضِ بالنَّارِ

(ر.ک: زمخشری، ۱۹۸۷، ج ۲، ص ۱۹)

و آن اشاره است به داستان کُلیب آنگاه که عمرو ملقب به جسّاس او را با زدن نیزه بر زمین افکند و کُلیب گفت: ای عمرو مرا شربت آبی ده و عمرو کار قتل وی را پایان داد، پس این بیت گفته شد و مثلی سائر گشت و آن در مورد کسی گفته می‌شود که به او پناه برند و وی مصیبتی تازه بر مصیبت پناهنده بیافزاید (ر.ک: دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل رمضاء).

در کلام ابن‌پقوده حیل‌های بعدی تشویق به عمل برای ثواب و عقاب دنیوی و اخروی است تا شخص به شرک خفی گرفتار آید، به نعمات الهی کفر ورزد و از طاعت الهی سرپیچی کند. اگر این حیل‌ها موفق نشود فرد را به وادی تردید در معانی جبر و عدل یا جبر و اختیار می‌افکند و آن را با حجت‌های شرعی و عقلی درمی‌آویزد، یا او را به توبه در واپسین نفس حواله می‌دهد، یا به غرور و تکبر می‌خواند، به اینکه تو یگانه‌ی دوران خود در صدق ضمیر و طاعت الهی هستی، پس اظهار فضل کن و دیگران را نکوهش نما و این درحالی است که شخص از باطن و ضمیر افراد مطلع نیست و تنها ظاهر آن‌ها را می‌بیند، سپس شخص را به ناامیدی از

بررسی مقایسه‌ای اخلاص از نگاه خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین... ۱۰۳

علم‌اندوزی و معرفت می‌کشاند و اینکه به کمترین حدّ از علوم کفایت کند و به تقلید از اهل نقل بسنده کند، یا او را از اعمال عبادی بازدارد (ابن‌پقوده، ۲۰۱۰، صص ۲۵۶-۲۶۱). به عقیده‌ی بحیی شایسته است انسان از فکر و قلب خود در مقابل غفلت و وسوسه مراقبت کند، چون ورود صلاح و فساد در اعمال از آنجاست (همان، ص ۲۶۳).

۷. تحلیل ساختار مرتبه‌ی اخلاص با نگاه به آرای دو عارف

سومین باب سلوکی متناظر در *منازل السائرین و الهدایة*، باب اخلاص است. خواجه اخلاص را در جایگاه بیست‌و‌چهارمین منزل و سه منزل پیش از توکل قرار داده، ولی بحیی آن را در جایگاه پنجم و پس از توکل نشانده است. در این قسمت، ساختمان این باب در بیان خواجه عبدالله انصاری و بحیی بن‌پقوده مقایسه می‌شود.

۱.۷. تعریف اخلاص

به‌نظر خواجه، اخلاص پاک‌نمودن عمل از هر آمیختگی و ناپاکی است (کاشانی، ۱۳۷۳، ص ۸۹)، اما ابن‌پقوده عملی را مخلصانه می‌داند که شخص با انجام آن فقط به‌دنبال خشنودی خداوند است (ابن‌پقوده، ۲۰۱۰، ص ۲۳۵). در حقیقت، تعبیر بحیی از اخلاص بیانی دیگر از تعریف خواجه است. به‌نظر بحیی التزام به عمل خالصانه به‌منظور پاک‌نهادن، پاکیزگی دل از اخلاط فسادآور و دوری از توسل به گونه‌های ریا و چاپلوسی در انسان امری لازم و ضروری است.

۲.۶. تشریح و تقسیم‌بندی مرتبه‌ی اخلاص

خواجه و بحیی هر دو به تشریح و توضیح باب سلوکی اخلاص پرداخته‌اند. خواجه اخلاص را سه درجه می‌داند:

۱. هیچ‌انگاری عمل خود، رهایی از درخواست پاداش، نیکو‌نشمردن عمل و ناخشنودی نسبت به آن؛
۲. شرمساری نسبت به عمل خود، تلاش بیشتر در عمل، عمل را نشئت‌یافته از چشمه‌ی جود خداوند یافتن؛

۳. رهایی از عمل و خالص کردن آن برای خداوند؛ (کاشانی، ۱۳۷۳، ص ۸۹-۹۰)
به‌نظر خواجه کسی می‌تواند اخلاص داشته باشد که به حرمت و بزرگی حق تعالی واقف باشد. سالک با اخلاص، عمل خود را چنان مجرد و پیراسته می‌کند تا غیر را نبیند، در ادامه به منزل «تهذیب» ورود می‌کند تا کردار خود را پاکیزه سازد و این تلاش نیاز به همت عالی، استقامت و مجاهدت در راه دارد (نکونام، ۱۳۹۲، ص ۲۵۴).

در سوی دیگر، ابن‌پقوده حصول کمال اخلاص را نتیجه‌ی فرآیندی ده مرحله‌ای می‌داند:
۱. اخلاص در توحید. ۲. توجه به نعمات الهی. ۳. التزام به طاعت الهی. ۴. توکل صرف به خداوند. ۵. خداوند را قادر مطلق دانستن. ۶. بی‌اعتنایی به مدح و ذمّ مردم. ۷. خودنمایی و

ریانکردن در مقابل مردم. ۸. پاک کردن دل و اندیشه از امور دنیوی. ۹. اختصاص دل و اندیشه تنها به خداوند. ۱۰. مشورت با عقل در وسوس قلبی و عمل به رأی آن (ابن یقوده، ۲۰۱۰، ص ۲۳۳).

بحیی معتقد است حتی اگر در مورد اعمال ظاهری امکان عمل برای غیر خدا و ریاکاری فراهم باشد، در مورد اعمال باطنی نمی‌توان هیچ شائبه‌ای را سراغ گرفت، چون تنها برای خدا انجام می‌شود (همان، ص ۲۳۵).

همان‌طور که مشخص است بحیی و خواجه در اینکه عمل را باید به قدرت خداوند دانست اشتراک دارند. خواجه معتقد است سالک باید عمل خود را حاصل توفیق الهی بداند و بحیی نیز بر قدرت مطلق خداوند تأکید دارد، ضمن آنکه هیچ بنده‌ای در جوار قدرت او قهر و غلبه‌ای ندارد. بحیی بر ترک خودنمایی و ریا تصریح می‌کند و خواجه نیز پالوده کردن عمل و رهایی از بند ماسوی را در درجه‌ی سوم لازم می‌داند.

به‌نظر بحیی مفاسد عمل خالصانه سه‌گونه است: ۱. جهل و ناآگاهی نسبت به خداوند و نعمت‌های او که عمل شخص را آلوده به ریا می‌کند. ۲. جهل نسبت به شریعت و اوامر الهی. ۳. وسوس نفسانی و ترغیب آن به دنیاطلبی و دوری از آخرت (ابن یقوده، ۲۰۱۰، صص ۲۳۷ - ۲۳۸). ابن یقوده معتقد است دشمن‌ترین دشمنان انسان هواهای نفسانی همیشه بیدار اوست، در حالی که انسان نسبت به آن در غفلت و بی‌خبری است (همان، ص ۲۴۰)، سپس به بحث در گونه‌شناسی وسوس نفسانی می‌پردازد. تشویق به لذت‌جویی و کامیابی از دنیا، ترک طاعت، شرک، تشکیک در وجوب طاعت، ایجاد تردید در نبوت، پیامبر، قانون شریعت، ایجاد تردید در ثواب و عقاب دنیوی و اخروی، غافل‌نمودن انسان نسبت به طاعت و ترک عمل را از جمله‌ی این وسوسه‌ها معرفی می‌کند و چاره را در پیروی از عقل می‌داند (ابن یقوده، ۲۰۱۰، صص ۲۴۱-۲۵۵). به عقیده‌ی بحیی، شایسته است انسان از فکر و قلب خود در مقابل غفلت و وسوسه مراقبت کند، چون ورود صلاح و فساد در اعمال از آنجاست (همان، ص ۲۶۳). اما خواجه عبدالله مانند بحیی بحثی مفصل و بنیادی در آسیب‌شناسی اخلاص و عمل خالصانه ندارد. او تنها به توصیف درجات مختلف سالکان در اخلاص پرداخته است.

۳.۷. مرتبه‌ی اخلاص و مبانی سلوک عرفانی دو عارف در آن

بنای خواجه در تنظیم *منازل السائرین* بر دو پایه‌ی کتاب و نقل است (ر.ک: خیاطیان و همکاران، ۱۳۹۹، ص ۵۲). خواجه‌ی حنبلی از آنجا که در تبیین ساختمان سلوکی خود به اصول مذهب فقهی‌اش پایبند است، به نصّ قرآن توجه ویژه دارد. حنابله تأکید فراوان دارند که به نصّ قرآن و حدیث احتجاج کنند و از هرگونه تأویل یا برداشت مبتنی بر قیاس یا تأملات عقلی از قرآن و احادیث بپرهیزند (ابن فرّاء، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۱۰). خواجه در مقدمه‌ی هر یک از ابواب سلوکی خود آیه‌ای غالباً متناسب با آن مقام ذکر نموده و در بیست مورد، تلمیح‌گونه از آیات شریفه‌ی قرآن استفاده کرده است. او در حدیث‌گرایی، که از ویژگی‌های

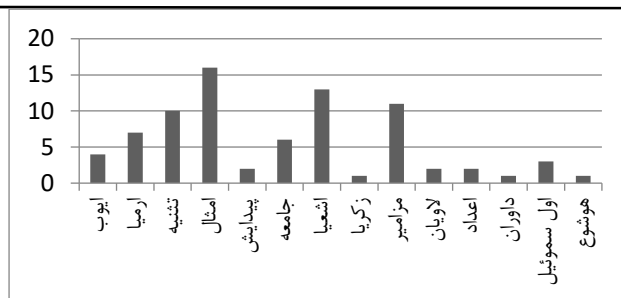
بررسی مقایسه‌ای اخلاص از نگاه خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین... ۱۰۵

مهم عقیده‌ی ابن حنبل است، خود را یگانه‌ی دوران می‌داند که «به روزگار من هیچ کس آن نکرده که من. اگر من دست بر اندام خود نهادمی گفتندی که این چیست، آن را حدیث داشتمی» (جامی، ۱۸۵۸، ص ۳۷۹). خواجه ساختمان سه‌گانه‌ی مقامات سلوکی خود را بر سه روایت بنا نموده و به‌سان متخصص علم حدیث، کیفیت آن‌ها را از نظر راویان، اتصال و انقطاع زنجیره، سندیت و متن حدیث بررسی می‌کند (ر.ک: کاشانی، ۱۳۷۳، صص ۲۹ - ۳۳). او در برخی عبارت‌های *منازل السائرین* اشاراتی به احادیث دارد و در بعضی مواضع به کلمات صوفیه، شعر، دعا و... استناد می‌کند. شیخ الاسلام عقل را ابزار مرتبه‌ی اول یقین (علم‌الیقین) می‌داند که به‌سان حیلت و وسیله‌ای است که به درد کارهای این جهانی می‌خورد و در شناخت حقیقت توفیقی ندارد (بورکوی، ۱۳۸۱، ص ۵۱).

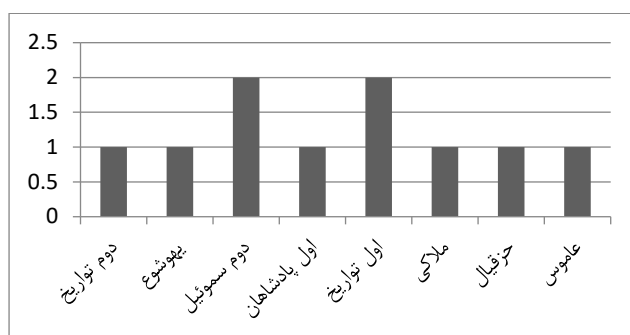
خواجه در این باب، تنها به استفاده از یک آیه از قرآن کریم پرداخته است. او این باب را با قسمتی از آیه‌ی سوم سوره مبارکه‌ی زمر «أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ»، (آگاه باشید که دین خالص (بی‌هیچ شرک و ریا) برای خداست)، آغاز می‌کند، عبارتی که تاب دو معنی دارد: نخست اینکه آنچه را که خدا می‌پذیرد، تنها دین خالص و تسلیم بی‌قید و شرط در برابر فرمان اوست، دیگر اینکه دین و آئین خالص را تنها از خدا باید گرفت، چراکه هرچه ساخته و پرداخته‌ی افکار انسان‌هاست، نارسا و آمیخته با خطا و اشتباه است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۲۰۸). هم‌چنین بررسی این باب نشان می‌دهد که ظاهراً خواجه در آن - برخلاف بسیاری دیگر از منازل - از روایات استفاده نکرده است.

در سوی دیگر، ابن‌پقوده بنیان سلوک خود را بر عقل و نقل و کتاب الهی قرار داده است (ابن‌پقوده، ۲۰۱۰، ص ۱۹). بحیی در بیان ساختار کتابش، عقل و استدلال را رکنی مهم ذکر می‌کند که با متن کتب انبیا و اولیا و آثار منقول از پیشینیان همراه شده است (همان، ص ۳۴). او از کلمات بزرگان یهودی غیر تلمودی و اشخاص غیر یهودی و فقرات کتاب مقدس نیز بهره فراوانی برده است.

او در این باب نیز به این سه بنیان توجه خاص دارد، ضمن آن‌که از منابع اسلامی نیز استفاده نموده است. او در این باب، ضمن تأکید بر جایگاه عقل، آن را نجات‌دهنده‌ی نفس از وسوس و یاری‌کننده در عمل خالصانه معرفی نموده و به استفاده از کتاب مقدس نیز اهتمام ورزیده است. نمودار دو قسمتی زیر گویای این واقعیت است:



شکل ۱- نمودار فراوانی آیات کتاب مقدس در باب اخلاص الهدایه - قسمت اول



شکل ۲- نمودار فراوانی آیات کتاب مقدس در باب اخلاص الهدایه - قسمت دوم

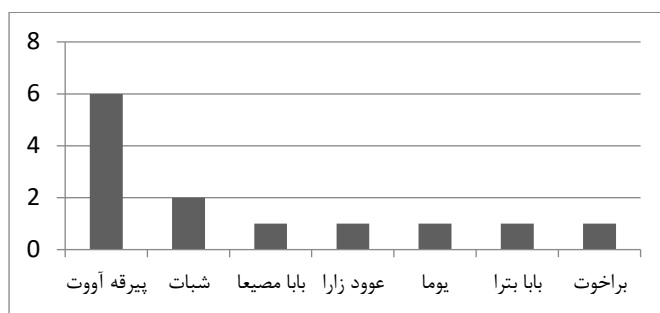
همان‌طور که مشاهده می‌شود، سه کتاب «امثال»، «اشعیا» و «مزمیر» پراستفاده‌ترین منابع مکتوب بحیی در این باب هستند. «امثال» سلیمان، اولین جایگاه را در میان پراستفاده‌ترین منابع مکتوب در باب زهد الهدایه به خود اختصاص داده است. این کتاب گلچینی از تعالیم اخلاقی و دینی حکیمانه است که با هدف آموزش شیوه درست زندگی، به شکل جملات کوتاه و موزون در قالب مَثَل بیان شده است و عمده‌ی آن به سلیمان، پادشاه خردمند و حکیم بنی‌اسرائیل نسبت داده می‌شود (هاکس، ۱۳۸۳، ص ۱۰۲). بحیی از مفاهیم موجز و متقن این کتاب در پرورش مباحث خود بسیار استفاده کرده و بدین‌وسیله این باب را با زیور کتاب مقدس آراسته است.

بحیی در این باب، آنگاه که از مفسدات نفس نام می‌برد، دو سخن را با اطلاق «بعض‌الصالحین» و «بعض‌الافاضل» نقل می‌کند که در منابع اسلامی از قول پیامبر اسلام (ص) آمده است، بیت شعری از متنّبی (۳۰۳-۳۵۴ق) به‌عنوان شاهد آورده و روایتی را از «بعض‌الافاضل» نقل می‌کند که با اختلاف راوی از علی (ع) و ابوبکر نقل شده است، همچنین از رابعه عدویه که او را هم «بعض‌الافاضل» می‌خواند عبارتی نقل می‌کند. او در ادامه از مثلی عربی هم بهره می‌برد. بر این اساس، نمودار فراوانی منابع اسلامی در این باب به این صورت است:



شکل ۳- نمودار فراوانی منقولات در باب اخلاص الهدایة

بحیبی در این باب به استفاده از سخنان پیشینیان یهود توجه داشته و از این منبع نیز بهره برده است. نمودار زیر فراوانی این استفاده را نمایش می‌دهد:



شکل ۴- نمودار فراوانی فقرات تلمود در باب اخلاص الهدایة

همان‌طور که مشخص است رساله‌ی حکمی اخلاقی پیرقه آووت (Pirkei avot)، به معنای «فصول پدران» که مرکب از جملات قصار حکیمانه و اخلاقی است، بیشترین فراوانی را در میان رساله‌های مورد استفاده بحیبی در تلمود به خود اختصاص داده است.

۸. نتیجه‌گیری

نقطه‌ی اشتراک آراء بحیبی و خواجه آن است که هر دو در تعریف فضیلت انسانی اخلاص به تصفیه‌ی عمل از ناپاکی و آلایش تأکید دارند، اما مهم‌ترین اختلاف دو عارف آنجاست که خواجه در غایت مراتب اخلاص به جایی می‌رسد که ماسوی الله را نمی‌بیند، ولی در کلام بحیبی حتی پس از زدودن اقسام حیل‌های نفسانی و حصول کمال اخلاص، نفس سالک کماکان حاضر است و این بیانگر تفاوت رتبه و جایگاه دو عارف در تبیین درجات سلوکی است.

هر دو عارف بنیان سلوکی خود در باب اخلاص را بر مبانی درون دینی خود استوار نموده‌اند. در این میان تصریح عارف یهودی در استفاده از عقل و بهره‌برداری از منابع اسلامی قابل توجه است، البته در مقایسه‌ی فراوانی استشهاد وی بر کتاب و نقل با عارف مسلمان، باید

به‌طور خاص به هدف دو عارف از نگارش این دو کتاب نیز توجه داشت. خواجه عبدالله منازل‌السائرين را در پاسخ به خواهش مریدان که از او نگارش کتابی جامع و درعین‌حال مختصر در شناخت منازل سلوک و فروع آن درخواست کرده‌بودند به رشته‌ی تحریر در می‌آورد، بنابراین مخاطب منازل‌السائرين با کلیات سیروسلوک آشناست و خود خواستار ایجاز و اختصار است، اما در سوی دیگر بحیی بن یقوده ضمن انتقاد از انحصار یهود در التزام به رعایت ظواهر احکام شرعی (فرائض جوارح)، جامعه‌ی یهود را به سلوک معنوی (فرائض قلوب) توجه می‌دهد و آن را مستند به شریعت و اسباب آن (کتاب، عقل و نقل) می‌داند، براین‌اساس الهدایة اثری مفصل با مخاطبی فراگیر است که بحیی با استناد و استشهاد به منابع متنوع و فراوان یهودی و جز آن در قالب کتابی گسترده تنظیم نموده است.

یادداشت‌ها

نویسندگان تعارض منافع را گزارش کرده‌اند. (تسهیلات دوره‌ی پسادکتری)

۱. این مقاله با حمایت بنیاد ملی نخبگان در قالب تسهیلات دوره‌ی پسادکتری (طرح شهید چمران) به انجام رسیده است.

2. Baḥya ben Joseph ibn Paqūda
3. Sephardi Jews
4. Rabbinic literature
5. Hefes ben Yasliah
6. David ibn Merwan al-Mukkamas
7. Samuel ben Hofni

۸. از اقسام خبر واحد بوده و در دو معنا به کار رفته است: ۱. حدیثی که یک - یا بیشتر از یک - راوی از میانه یا آخر سند آن افتاده باشد، با تصریح به لفظ رفع که مصداق حدیث مرسل است. ۲. حدیثی که آخر سند آن به قول و فعل یا تقریر معصوم (علیه‌السّلام) اضافه شود، خواه در سند آن ارسال باشد یا نباشد (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۷۰).

۹. از اقسام حدیث ضعیف است، که سلسله‌ی اسناد آن به راوی ختم می‌شود و به معصوم (علیه‌السّلام) منتهی نمی‌گردد (همان، ص ۲۷۷).

منابع

۱. قرآن کریم (۱۳۸۰). (ترجمه‌ی ناصر مکارم شیرازی). تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
۲. کتاب مقدس. (ترجمه‌ی عصر جدید). نسخه آنلاین در تارنمای <https://www.bible.com>. (قابل دسترسی در تاریخ ۱۴۰۰/۱۰/۱۵).
۳. ابن یقوده، بحیی بن یوسف (۲۰۱۰). *الهدایة الی فرائض القلوب و التنبیه الی لوازم الضمائر*. (تحقیق احمد شحلان). رباط: دار ابی‌رقراق للطباعة و النشر.

بررسی مقایسه‌ای اخلاص از نگاه خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین... ۱۰۹

۴. ابن فرّاء، ابویعلی (۱۴۱۰ق). *ابطال التاویلات لخبار الصفات*. (تحقیق محمد نجدی). کویت: مکتبه دارالامام الذهبی.
۵. بی‌نام (۱۴۳۲ق). *ملتقى أهل الحديث*. (منتشر شده در تارنمای المکتبه الشامله به نشانی: <https://al-maktaba.org>، قابل دسترسی در تاریخ ۱۳/۸/۱۴۰۰).
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۹ق). *لسان العرب*. بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۷. اسعدی، سوده (۱۳۹۱). *بررسی مبانی قرآنی منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری*. پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد. قم: دانشکده‌ی علوم حدیث.
۸. انصاری، خواجه عبدالله (بی‌تا). *صد میدان*. (به کوشش اکرم شفا‌ئی). بی‌جا: بی‌نا.
۹. بورکوی، ژرژ (۱۳۸۱). *سرگذشت پیر هرات خواجه عبدالله انصاری*. (ترجمه‌ی عبدالغفور روان فرهادی). تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی و هنری الست فردا.
۱۰. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد (۱۴۱۰ق). *غررالحکم و دررالکلم*. قم: دارالکتاب الاسلامی.
۱۱. جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۸۳). *اشعه اللمعات*. (تحقیق هادی رستگار مقدم گوهری). قم: بوستان کتاب.
۱۲. جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۸۵۸). *نفحات الانس*. کلکته: مطبعه لیبسی.
۱۳. جلطی، بشیر (۲۰۱۲). *حقیقه‌ی التصوف بین التأسیل و التأثير (دراسة علمیه نقدیه للتصوف الإسلامی ما له و ما علیه)*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۴. جیلانی، عبدالکریم (۱۴۱۸ق). *الانسان الکامل فی معرفه الأواخر و الاوائل*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۵. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۶). *جستاری در عرفان نظری و عملی*. قم: بوستان کتاب.
۱۶. خیاطیان، قدرت‌الله، حمزئیان، عظیم، و مستجاب الدعواتی، سیدعلی (۱۳۹۹). *بررسی تطبیقی زهد از نگاه خواجه عبدالله انصاری در «منازل السائرین» و بحیی بن یقوده در «الهدایه الی فرائض القلوب» معرفت/دیان، ۱۱(۲)، ۴۳-۵۸*.
۱۷. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). *لغت‌نامه دهخدا*. (زیرنظر دکتر محمد معین و دکتر سیدجعفر شهیدی). تهران: مؤسسه‌ی انتشارات و چاپ دانشگاه تهران (مؤسسه‌ی لغت‌نامه دهخدا).
۱۸. رضایی تهرانی، علی (۱۳۹۲). *سیر و سلوک (طرحی نو در عرفان عملی شیعی)*. قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۱۹. روزبهانی، محمد (۱۳۹۱). *سیر سالک؛ عرفان عملی و رسیدن به خدای متعال*. قم: آوای منجی.
۲۰. زمخشری، محمود بن عمرو (۱۹۸۷). *المستقصی فی امثال العرب*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۱. سلمی، محمد بن حسین (۱۳۶۹). *مجموعه آثار ابوعبدالرحمن سلمی*. (گردآوری نصرالله پورجوادی). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- ۱۱۰ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۳، سری ۴، زمستان ۱۴۰۲، شماره ۸۹، صص: ۹۳-۱۱۲
۲۲. شعشوع، سلیم (۲۰۰۷). *تاریخ الفلسفة و العلوم اليهودية في أرض الاسلام*. بيروت: دار و مكتبة بيبليون.
۲۳. العجم، رفيق (۱۹۹۹). *موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي*. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.
۲۴. غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۸۶). *احياء علوم الدين*. (ترجمه‌ی مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیوچم). تهران: علمی و فرهنگی.
۲۵. غزالی، محمد بن محمد (۱۴۰۶ق). *احياء علوم الدين*. بيروت: دارالمعرفة.
۲۶. قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم (۱۳۷۴). *الرسالة القشيرية*. قم: بیدار.
۲۷. کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق (۱۳۷۳). *شرح عبدالرزاق کاشانی بر منازل السائرين* (تصحیح علی شیروانی). تهران: الزهرا.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۹). *اصول کافی*. (ترجمه‌ی سیدجواد مصطفوی). تهران: علمیه اسلامیة.
۲۹. المتنّبی، ابوالطیب احمد بن حسین (بی‌تا). *دیوان‌المتنّبی*. بغداد: مکتب دارالبیان.
۳۰. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحارالانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (عليهم السلام)*. بيروت: داراحیاء التراث العربی.
۳۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶). *برگزیده‌ی تفسیر نمونه*. (تنظیم احمد علی بابایی). تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۳۲. نکونام، محمدرضا (۱۳۹۲). *سیر سرخ*. اسلامشهر: صبح فردا.
۳۳. ورام، مسعود بن عیسی (بی‌تا). *تنبيه الخواطر و نزهة التواظر المعروف بمجموعة ورام*. قم: مکتبة الفقیه.
۳۴. هاشمی شاهرودی، سیدمحمود (۱۳۸۷). *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم‌السلام*. قم: مؤسسه‌ی دایرةالمعارف فقه اسلامی.
۳۵. هاکس، جیمز (۱۳۸۳). *قاموس کتاب مقدس*. تهران: اساطیر.

References

1. Al-Ajam, R. (1999). *Encyclopedia of Islamic Sufism Terms*. Beirut: Lebanese School of Publishing.
2. Al-Mutanabi, A. T. A. H. (n.d). *Diwan al-Mutanabi*. Baghdad: Maktabah Dar al-Bayan. [in Arabic]
3. Ansari, Kh. A. (n.d). *Sad Meidan*. (By the efforts of A. Shafaieci). [in Persian]
4. Asaadi, S. (2013). *Research on the Quranic foundations of the Maghamat of Khajeh Abdullah Ansari*. Master's Thesis. Qom: Faculty of Hadith Sciences. [in Persian]

5. Beaurecueil, ZH. (2013). *The biography of Herat's elder Khajeh Abdullah Ansari*. (Trans. by A. Gh. Ravanfarhadi). Tehran: alaste Farda Cultural and Art Institute Publications. [in Persian]
6. *Bible*. (New Age Translation). Online version at: <https://www.bible.com> (accessible on: 21/8/2021). [in Persian]
7. Dehkhoda, A. A. (1998). *Dehkhoda Dictionary*. (Under the supervision of Dr. M. Moein & Dr. S. J. Shahidi). Tehran: University of Tehran Publishing and Printing Institute (Dehkhoda Dictionary Institute). [in Persian]
8. Ghazali, A. H. M. (2007). *Ihya al- Ulum al-Din*. (Trans. by M. D. M. Kharazmi). Tehran: Scientific and Cultural pub. [in Persian]
9. Ghazali, M. M. (1985). *Ihya al- Ulum al-Din*. Beirut: Dar al-Marafa. [in Arabic]
10. Hashemi Shahroudi, S. M. (2007). *The Culture of Fiqh according to the Madhhab of Ahl al-Bayt (pbut)*. Qom: Institute of Islamic Jurisprudence Encyclopedia. [in Persian]
11. Hawkes, J. (2013). *Bible Dictionary*. Tehran: Asatir. [in Persian]
12. *Holy Quran* (2001). (Trans. by N. Makarem Shirazi). Tehran: Office of History and Islamic Studies. [in Persian]
13. Ibn Farra, A. Y. (1989). *The annulment of the interpretations of the news of attributes*. (Rese. by Muhammad Najdi). Kuwait: Dar al-Imam al-Dhahabi school. [in Arabic]
14. Ibn Manzoor, M. M. (1998). *Lesan al-Arab*. Beirut, Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [in Arabic]
15. Ibn Paquda, B. J. (2010). *Al-Hidayah ila Faraid al-Qulub*. (Rese. by A. Shahlan). Rabat: Dar Abi Raqraq for printing and publishing.
16. Jalti, B. (2012). *The Truth of Sufism between Derivation and Influence (A Critical Scientific Study of Islamic Sufism, What is in it and what is on it)*. Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
17. Jami, A. R. A. (1858). *Nafahat Al-ons*. Kolkata; Leisi Press.
18. Jami, A. A. (2013). *Ash'aat al-Lam'aat*. (Rese. by H. Rastgar Moghadam Gohari). Qom: Bostan Ketab. [in Persian]
19. Jilani, A. K. (1997). *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wa 'l-Awail*. Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya. [in Arabic]
20. Kashani, K. A. R. (1994). *Abdul Razzaq Kashani's commentary on the Manazl al-Saerin*. (Corrected by A. Shirvani) Tehran: Al-Zahra. [in Persian]
21. Khayatian, Q., Hamzaian, A. & Mostajab al-Dawati, S. A. (2019). Comparative study of asceticism from the point of view of Khajeh Abdullah Ansari in "Manazel al-Saerin" and Bahya bin Paqudah in "Al-Hidayeh ila Faraid al-Qulub. *Marafat Adyan magazine*, 11(2), 43-58. [in Persian]
22. Khosropanah, A. H. (2016). *A Study in Theoretical and Practical Mysticism*. Qom: Bostan Ketab. [in Persian]
23. Koleini, M. Y. (1990). *Usul al-Kafi*. (Trans. by S. J. Mostafavi). Tehran: Islamic Publications. [in Persian]

24. Lobel, D. (2007). *A Sufi-Jewish Dialogue Philosophy and Mysticism in Bahya ibn Paquda's "Duties of the Heart"*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
25. Majlesi, Muhammad Baqer (1982). *Bihar al-Anwar*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [in Arabic]
26. Makarem Shirazi, N. (2007). *Selected of Tafsir Nimooneh*. (Ed. by A. A. Babaei). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiya. [in Persian]
27. Nekoonam, M. R. (2012). *Seire Sorkh*. Islamshahr: Sobh e Farda. [in Persian]
28. No name (2010). *Moltaqi Ahl al-Hadith*. Published on Al-Maktaba al-Shamilah website at: <https://al-maktaba.org> (accessed on 25/9/2021). [in Arabic]
29. Qosheiri, A. A. K. (1995). *Risala al-Qosheiriyyah*. Qom: Bidar Publications. [in Persian]
30. Rezaei Tehrani, A. (2012). *The Book of Spiritual Journeying and Wayfaring (a new project in practical Shiite mysticism)*. Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute. [in Persian]
31. Rozbahani, M. (2011). *Seir e Salek; Practical mysticism and reaching God Almighty*. Qom: Avaye Monji. [in Persian]
32. Shaeshu', S. (2007). *History of Jewish Philosophy and Science in the Land of Islam*. Beirut: Dar and Bibliion School.
33. Solami, M. H. (1990). *Collection of works of Abu Abd al-Rahman Solami*. (Compiled by N. Pourjavadi). Tehran: University Publishing Center. [in Persian]
34. Stillman, N (2010). *Encyclopedia of Jews in the Islamic world* (Vol. 2). Netherland: Brill.
35. *TALMUD*. (Ed. by W. Davidson (Koren–Steinsaltz)). Available on: <https://www.sefaria.org/> (16 Apr 2022).
36. Tamimi Amedi, A. W. M. (1989). *Ghorar al-Hekam and Dorar al-Kalem*. Qom: Dar al-Kitab al-Islami. [in Arabic]
37. Warram, M. I. (n.d). *Tanbih al-Khwatar va Nozha al-Nawazir known as the collection of Warram*. Qom: Maktaba al-Faqih. [in Arabic]
38. Zamakhshari, M. U. (1987). *Al-Mustaqsi fi Amsal al-Arab*. Beirut: Dar al-Kotob al-elmiya.