

بررسی خلوت و تحوّل آن در تصوّف

ذکيه فتاحی* - شهرام پازوکی

دانش‌آموخته دکتری رشته عرفان اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران¹ - دانشیار مؤسسه پژوهشی انجمن حکمت و فلسفه ایران

چکیده

خلوت یکی از مراحل سیروسلوک در عرفان عملی است که دارای دو جنبه ظاهری و باطنی است. جنبه ظاهری آن انقطاع از غیر با شروط خاص با هدف تزکیه نفس است؛ اما جنبه باطنی و حقیقت آن، جمعیت خاطر، تداوم مراقبت، استمرار ذکر، ترک علایق و در نهایت، بندگی خداوند است. این مرحله از سیر معنوی، آداب و شروطی دارد و فواید و آثاری بر آن مترتب است. خلوت از ارکان اساسی سلوک به شمار می‌آید و همواره رهبران طریقت پیروان خود را به نوعی از خلوت سفارش نموده‌اند؛ در دوره‌های مختلف، در شیوه خلوت‌گزینی تحولاتی رخ داده است که این امر مبین پویایی عرفان عملی با توجه به مقتضیات زمان و اجتماع است. در این مقاله به بررسی مسأله «خلوت» در متون عرفانی و آداب آن پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها: تصوّف، خلوت، عزلت، سلوک، چله‌نشینی.

تاریخ دریافت مقاله: 1391 / 4 / 24

تاریخ پذیرش مقاله: 1392 / 11 / 28

1. این مقاله مستخرج از پایان‌نامه دکتری نگارنده، با عنوان «رهبانیت در تصوّف (بررسی ماهوی و تاریخی)» به راهنمایی دکتر شهرام پازوکی در گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران است.

*Email: fatahi@miau.ac.ir

مقدمه

خلوت از جمله مفاهیم رهبانی در عرفان و تصوّف است. این واژه که در لغت به معنای انزوا و جای خالی یا بریدن از غیر خدا و پیوستن به حق تعالی در غار کوهی، زیر سقف مسجدی یا در گوشه خانه‌ای است، در اصطلاح به معنای اعتکاف همراه با عبادت و ریاضت در فضایی بسته و خالی به کار می‌رود. (حلی 1388: 12)

خلوت در عرفان اسلامی در اصل، همان انقطاع الی الله است و گرفتن اربعین روشی عملی برای انقطاع از عالم ماده و اتصال به عوالم علوی است؛ چنان‌که برخی عرفا خلوت را غیبت ناکردن، به غیر از ذکر لب ناجنابیدن، آزار از خلق بازداشتن، ترک شهوات گفتن، صبر جمیل در پیش گرفتن، جوع بر جوع افزودن، با نفس و شیطان

محاربه کردن، دل را با خدای تعالی راست داشتن، اخلاق مذمومه را محو کردن، نفس خود را به ناکسی شناختن، بر گناهان خود گریستن، ترک ادخار گفتن، توکل بر خدای تعالی کردن و خود را بدین آیت که «و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون» (ذاریات/ 56) مخصوص گردانیدن می‌دانند. (سمانی 1369: 298) برخی خلوت را بنای سلوک فرض کرده‌اند؛ چنان‌که در *مرصادالعباد* آمده است: «بدان که بنای سلوک راه دین و وصول به مقامات یقین بر خلوت و عزلت است و انقطاع از خلق، و جملگی انبیا و اولیا در بدایت حال داد خلوت داده‌اند تا به مقصود رسیده‌اند.» (نجم‌الدین رازی 1373: 281 - 288)

خلوت در گذشته، بیشتر در چله‌خانه یا خلوت‌خانه‌هایی در خانقاه‌ها انجام می‌گرفته است؛ در جایی تاریک و خالی از اغیار با شرایط خاص و اجازه پیر. هرچند که به قول کاشانی، خلوت از مستحذات تصوف است، از جمله مستحسنان طریقت به‌شمار می‌رود و تنها راه مجاهدت و ریاضت نفس سالک مقیم در سلوک است؛ چه سالکی که طریق سلوک را بر راه صحبت ترجیح می‌دهد، به‌ناچار باید یک سلسله ریاضات سخت را به‌جا آورد و از عقبات صعب سلوک بگذرد و مقامات و احوال را یکی پس از دیگری طی کند تا از درجه مبتدی به اوسط و سپس به مرحله منتهیان که نهایت میدان مردان خدا است، برسد. در این حال، اوصاف بشریت از او زایل می‌شود و به صفات الهی که غایت و تنها هدف اساسی این مکتب است، متصف می‌گردد؛ پس مبالغه‌آمیز نیست اگر گفته شود خلوت، که نسبت به استعداد مریدان کم‌ویش چهل‌روز است، اصل عملی سلوک است؛ از این رو، در خانقاه‌ها و رباط‌ها، اتاق‌هایی را برای خلوت‌گزینی مریدان ترتیب می‌دادند که نمونه‌ای از آن هنوز در بسطام بر سر مزار بایزید بسطامی موجود است که آن را خلوت‌خانه بایزید می‌نامند. (عزالدین کاشانی 1367: 160-163)

خلوت‌گزینی یکی از راه‌های تهذیب نفس سالک است. خلوت‌گزینی گاهی در حالت است و آن کناره‌گیری سالک از همه صفات ناپسندیده و هر پدیده پست و زشت است که مانع از سیر او به سوی خداوند می‌شود و گاهی در دل؛ یعنی ترک علاقه به هر پدیده‌ای از پدیده‌های آفرینش از قبیل: زن و فرزند، پدر و مادر، مال و منال و در یک عبارت، هر چیزی که حایل بین او و یاد خدا در قلبش شود که در این صورت حتی خواطر را نیز دربر می‌گیرد. درحقیقت، سالک باید به جایی برسد که هیچ غایتی جز خدا نداشته باشد. گاهی خلوت‌گزینی و عزلت در حواس است که سالک باید از مکان‌های پر سروصدا و حتی صداهایی که احتمال تشویش در حالت او را دارند، پرهیزد؛ سالک وقتی راه به سیر و سلوک را در پیش گرفت، باید جای خلوتی را برای راز و نیاز با ذات حق پیدا کند تا هیچ چیزی نتواند مانع حرکت عروجی و صعودی او به سوی حق شود.

خلوت دارای معنا و صورت است. جنبه صوری آن همان انقطاع از غیر با شرایط خاص، با اجازه شیخ و با هدف پاک نمودن درون از آلودگی‌های نفسانی و جلا بخشیدن به آئینه دل و کنار نهادن حجاب‌های ظلمانی است. از این مرحله با عنوان «سیر من الخلق الی الحق» نیز یاد می‌شود؛ اما جنبه باطنی و حقیقت آن همان حفظ

دل و مداومت در تفکر و بندگی خداوند متعال است تا ابواب حقایق عالم بر دل سالک گشوده شود و مسیر سعادت را طی نماید. در خلوت، گاه صاحب خلوت از محسوسات غایب می‌شود و در این حالت بعضی از حقایق بر او کشف می‌گردد. صوفیان آن را واقعه می‌خوانند و اگر این حالت در حال حضور باشد، مکاشفه نامیده می‌شود. (همان: 123) مولوی می‌گوید:

من نخواهم شد از این خلوت برون
زانکه مشغولم به احوال درون
(مولوی 1/1389 / 594)

حافظ نیز می‌سراید:

خلوت‌گزیده را به تماشا چه حاجت است
چون کوی دوست هست، به صحرا چه حاجت است
(حافظ شیرازی 1372: 33)

به عقیده شیخ‌نجم‌الدین کبری، «خلوت انقطاع خلق است از خالق؛ چه آن سفر نفس است به دل و از دل به روح و مسافت این سفر دراز است و طهارت شریعت به آب است، طهارت طریقت به خالی شدن از هوی و طهارت حقیقت به خلوت دل از هرچه جز خدای تعالی است.» (نجم‌الدین کبری 1993م: 282) خواجه نصیرالدین طوسی نیز درباره خلوت می‌گوید: «قال الله تعالی: و ذر الذین اتخذوا دینهم لعباً و لهواً و غرتهم الحیوة الدنیا»: ای رسول آنان را که دین خود را بازیچه و هوسرانی گرفتند و زندگانی دنیا آنها را فریب داد، به حال خود وامگذار (انعام / 70) در علوم حقیقی مقرر شده است هر ذات که مستعد قبول فیض الهی باشد، با وجود استعداد و عدم موانع، از حصول آن فیض محروم نتواند بود.» (خواجه‌نصیرالدین طوسی 1369: 43-44) سپس ضمن اشاره به رفع موانع مشاغل (حواس ظاهره و باطنه و قوای حیوانی یا افکار مجازی) خلوت را ازاله از این موانع می‌داند. نگارنده در این پژوهش بر آن است تا با مطالعه و بررسی آثار صوفیه در خصوص ماهیت خلوت، هدف اصلی این مرحله از سیر و سلوک را هرچه بهتر روشن کند و تحولاتی را که بر اساس مقتضیات جامعه در چگونگی آن ایجاد شده است، تبیین نماید.

خلوت‌گزینی از مباحث مهم آثار بزرگان صوفیه است و رساله‌های متعددی با عنوان *آداب‌الخلوة* و *اسرار‌الخلوة* در استحباب، شرایط، چگونگی و فوائد آن نگاشته شده است. (سمنانی 1362: 298؛ اسفراینی 1358: 111-152؛ نجم‌الدین رازی 1373: 281 - 288) کتاب‌های *کشف‌المحجوب*، *عوارف‌المعارف*، *مصباح‌الهدایه* و آثار ابن عربی و علاء‌الدوله سمنانی نیز از جمله آثار مهم در این زمینه هستند. تاکنون در باب خلوت در عرفان پژوهش‌هایی صورت گرفته است که نگارنده در پژوهش حاضر از آنها استفاده کرده است. از جمله تألیفات مهم در این زمینه کتاب *التحصین فی صفات‌العارفین* ابن فهد حلی است.

خلوت در آیات و روایات

خلوت‌گزینی از جمله موضوعاتی است که در قرآن کریم مطرح شده است و خداوند در چند آیه بر آن تأکید کرده است؛ از جمله: «واذکر اسم ربک و تبتل الیه تبتیلاً»؛ به یاد خدا باشید و از همه چیز و همه کس دل ببرید. (مزمل/8) «واصبر علی ما یقولون و اهجرهم هجرأ جمیلاً»؛ بر آنچه آنان می‌گویند، شکیباً باش و از آنان دوری‌گزین، ولی آن دوری باید یک دوری زیبا و کامل باشد. (مزمل/9)

اخبار و روایات در مورد خلوت‌گزینی نیز بسیار است؛ علامه حلی در التحصین یکی از این روایات را چنین نقل می‌کند:

روایت ابو عبدالله از ابن ابی عمیر که او از ابراهیم بن عبدالحمید و او نیز از ولید بن صبیح نقل کرده که گفته است: من از امام صادق (ع) شنیدم که می‌فرمود: اگر موقعیت امامتی و رسالتی من نبود که خداوند مرا در آن قرار داده است، به‌راستی بسیار خوشحال بودم که بر قلّه کوهی باشم که نه من مردم را می‌شناختم و نه مردم مرا. تا اینکه مرگ به سراغم می‌آمد. (حلی 1388: 28)

همچنین «عبدالله بن سنان از امام صادق (ع) نقل می‌کند که فرمودند: خوشا به حال بنده‌ای که ظاهر بدنش با مردم است و مردم را می‌شناسد، اما قلبش با اعمال مردم همراهی ندارد؛ در ظاهر مردم او را می‌شناسند، اما او مردم را در باطن و آن‌گونه که هستند، می‌شناسد.» (همان: 31؛ مجلسی 1404ق: 272) علامه حلی در جایی دیگر می‌نویسد: «از رسول خدا (ص) نیز روایت شده است که فرمودند: منزلت بهترین مردم در نزد من آن است که آن مرد ایمان به خدا و رسولش آورد و نماز را به پای دارد و زکات را بپردازد و مالش را صرف کرده و دینش را حفظ کند و از مردم خلوت‌گزیند.» (حلی 1388: 34)

سفیان ثوری می‌گوید: من به زیارت امام صادق (ع) رفتم. آن حضرت به من اجازه ورود دادند. وقتی وارد خانه او شدم، او را در زیرزمینی یافتم که دارای ده پله بود. پس به ایشان گفتم: ای پسر رسول خدا شما در اینجا هستی، درحالی‌که مردم به شما نیاز دارند؟ پس فرمودند: ای سفیان زمانه تباه و فاسد شده و برادران تغییر پیدا کرده و شناخت آنان سخت شده است. تا جایی‌که ناشناخته شده‌اند و نظرها و دیدگاه‌هایشان تغییر پیدا کرده است؛ پس ما تنهایی را برگزیدیم تا بر ما آرامش حاکم باشد. آیا قلم و کاغذی داری تا بنویسی؟ گفتم: بله. فرمودند: یک شعری را بنویس:

لاتجزعن لوحده و تفرد	و من التفرد فی زمانک فازد
فسد الاخاء فلیس ائمه اخوه	الا التملق باللسان و بالید
و اذا نظرت جمیع ما بقلوبهم	ابصرت سم نقیع ثم الاسود
فاذا فتشت ضمیر من قلبه	و افیت عند مراره لاتنفد

(ابن ابی‌الحدید 1404ق: 38)

(از تنهایی منال؛ بلکه در زمان شما بر تنهاییت بیفزای. برادران فاسد شده؛ پس برادر قابل اطمینان کم است، مگر اینکه با تملق و چاپلوسی به وسیله دست و زبان ادعای برادری کنند، اما وقتی به آنچه که در دل‌های آنان جمع

است، نگاه می‌کنی، زهرهای جوشیده‌ای که پس از آن تو را سیاه می‌کنند، وجود دارد. در یک چنین هنگامه‌ای درون انسان از قلبش جدا شده و با مرارت و تلخی عمر را به پایان رسانده است، درحالی‌که گریزگاهی نمی‌یابد.)

خلوت یا صحبت

از مسائل مورد اختلاف ارباب طریقت و سیروسلوک این است که آیا برای استکمال نفس خلوت و عزلت بهترین راه است، یا صحبت و معاشرت؟ امام محمد غزالی در *احیاء علوم‌الدین*، شرحی مبسوط و جامع در این‌باره نوشته و دلایل و مرجحات هر دو طرف را ذکر کرده است. به گفته وی، این اختلاف از همان قرن دوم هجری پیدا شده است. غزالی خود این اختلاف را ناشی از اختلاف در احوال می‌داند. در آثار دیگر از قبیل *کشف‌المحجوب*، *عوارف‌المعارف* و *مصباح‌الهدایه* نیز به این موضوع کم‌وبیش پرداخته شده است.

عزالدین محمود کاشانی مقیمان خانقاه را به سه گروه اهل خدمت، اهل صحبت و اهل خلوت تقسیم نموده و معتقد است که سالک مبتدی در اوایل سیر خود باید خدمت نماید تا با معاشرت با سالکان صلاحیت همنشینی بیابد. آنگاه شایسته صحبت گردد و بعد از آن شایسته خلوت شود.

و پیران را که اوقات ایشان در خلوات از عبادتی خالی نبود، اگر خود خفته باشند، خلوت لایق‌تر و جوانان را در جماعت‌خانه به صحبت نشستن از خلوت بهتر تا نفوس ایشان به واسطه انکشاف صورت احوال و اقوال و افعال خود به نظر حاضران به محافظت آداب و رعایت حرمت به قید علم مقید گردد. (عزالدین کاشانی 1367: 157)

سهروردی اختیار صحبت یا خلوت را به عهده سالک می‌گذارد و می‌گوید:

اگر در آینه وجود خود جمال حال هم‌صحبت بیند و افعال پسندیده و خصال گزیده بر مصاحبت او ملازم نماید و اگر در آینه وجود خود اخلاق ذمیمه و افعال ناپسندیده در نظر او آید، از صحبت او احتراز کند؛ که از آن صحبت آلا کدورت و ظلمت طبیعت تولد نکند. (سهروردی 1386: 168)

وی سپس به ذکر احوال مشایخی مانند ابراهیم ادهم و فضیل عیاض که عزلت اختیار کرده‌اند، می‌پردازد.

ابن عربی نیز در *فتوحات مکیه* می‌گوید: «عده‌ای خلوت را برتر شمارند و عده‌ای جلوت را. اسم الاول و الباطن طالب خلوت‌اند و اسم الآخر و الظاهر طالب جلوت و این بدان وابسته است که چه اسمی بر تو غالب باشد.» (ابن عربی، بی‌تا: 152) در *رساله قشیریه* نیز آمده است: «ابوعثمان مغربی گوید هر که خلوت بر صحبت اختیار کند، باید که از یادکرد همه چیزها خالی شود مگر یادکرد خدای. او از همه ارادت‌ها خالی بود از جمیع اسباب. اگر بر صفت نباشد، خلوت وی بلا و هلاک بود.» (ابوعلی عثمانی 1379: 155)

مولوی در مواضع متعدد به‌ویژه در دفتر ششم *مثنوی* دلایل ارجحیت خلوت و زهد را با بهترین عبارات و زیباترین بیان آورده است؛ از جمله در حکایت *مناظره مرغ و صیاد*. وی صیاد را نماد اهل خلوت و مرغ را نماد

اهل صحبت دانسته است، اما درباره رجحان یکی بر دیگری حکم کلی نداده است. وی میان حال و روحيات سالکان و طرف صحبت و مجالست آنان تفاوت قائل شده است. (ر.ک. مولوی 1389/6/478-540) سرانجام غزالی که بیشتر از همه بخشی از ربع عادات کتابش را به این موضوع اختصاص داده است، با برشمردن دلایل کسانی که متمایل به عزلت هستند، به تفصیل فضیلت و فواید صحبت و آفت عزلت را بیان کرده است. (1376: 488)

با توجه به آنچه گذشت، درباره برتری اختیار کردن خلوت یا صحبت نمی‌توان به طور مطلق حکم کرد؛ بلکه باید گفت که این امر با توجه به اختلاف احوال سالکان و اشخاصی که طرف صحبت یا مجالست آنها هستند، متفاوت است؛ با معاشران عالم و دانا صحبت از خلوت سودمندتر است، اما برای معاشرتی که همراه با خطر لغزش اخلاقی باشد، انزوا و خلوت مزیت دارد و افرادی با روحانیت قوی خلوت و اختلاط، هر دو را تحمل می‌کنند. این افراد به قول نقشبندی‌ها، خلوت در انجمن دارند. اگر صوفی به ظاهر در اجتماع باشد و باطنش به حق مشغول، آن را خلوت در انجمن گویند. مقصود پیروان دیگر طریقه‌های تصوف از خلوت ظاهری همین نوع از خلوت است. آنها مطلقاً در خلوت بودن را تجویز نکرده‌اند و در این باره به آیه: «رجال لاتلهیهم تجارة ولا بیع عن ذکر الله.»؛ پاک‌مردانی که هیچ کسب و تجارت آنان را از یاد خدا غافل نگرداند (نور/37)، استناد کرده‌اند. (ر.ک. امام صادق(ع) 1377: 99-100) به گفته سعدی:

هرگز وجود حاضر غایب شنیده‌ای من در میان جمع و دلم جای دیگر است

(سعدی شیرازی 1388: 63)

«نقل است که یکی به ابن عطا گفت که: عزلتی خواهم گرفت. گفت: به که خواهی پیوست، چون از خلق می‌بری؟ گفت: پس چه کنم؟ گفت: به ظاهر با خلق می‌باش و به باطن با حق.» (عطار نیشابوری 1384: 495)؛ «گفته‌اند که هر که عزلت اختیار کند، عزّ او را حاصل شود ... ذوالنون گوید: هیچ ندیدم حاصل کردن اخلاص را بهتر از خلوت.» (ابوعلی عثمانی 1379: 156)؛ «شخصی از ذوالنون مصری پرسید: کی می‌توان گفت که من خلوت گزیده و از مردم جدا شده‌ام؟ او پاسخ داد: هرگاه از نفست جدا شدی و از همه چیزهایی که تو را از خدا بازمی‌دارد، بیزار گشتی.» (ابوعلی عثمانی 1379: 158)

خلوت یا عزلت

تفسیر صوفیان از خلوت متفاوت است. برخی خلوت را معادل عزلت دانسته و برخی بین آن دو فرق نهاده‌اند. به عقیده آنها، عزلت به معنی تنهاگزینی از اغیار و گوشه‌گیری از نفس است و آنچه که به سوی خود می‌طلبد و صوفی از آنچه که انسان را به غیر خدا می‌خواند، خلوت می‌گزیند. برخی میان خلوت و عزلت تفاوت‌های

دیگری نیز قایل شده‌اند؛ از جمله صاحب رساله قشیریه در باب ششم کتاب خود، خلوت را صفت اهل صفوت و عزلت را از نشانه‌های وصلت دانسته و معتقد است که سالک مبتدی باید عزلت گزیند تا در نهایت، به خلوت برسد. (ابوعلی عثمانی 1379: 153)

اما سالک را باید که پیش از خلوت عزلت اختیار کند و نفسش را به انفراد و قلت طعام و کلام و منام امتحان کند. وقتی که نفس را کامیاب یافت، آنگاه به خلوت درآید و به ذکر پردازد و خاطر را جمع سازد. تا آنکه نفس ناطقه او از هیكل جسمانی منسلخ گردد و در ملاء اعلی در بحر محبت غرق گردد. (ابن عربی 1382 الف: 11)

صوفیان اغلب عزلت را مرحله آمادگی برای خلوت دانسته‌اند؛ سالک با انجام ریاضات سخت مستعد عروج می‌شود و نفسش از کدورات پاک و لایق خلوت می‌گردد. مؤیدالدین جندی در کتاب خود در بیان تفاوت این دو می‌نویسد: «عزلت خانه روشن است، اما خلوت خانه تاریک. در عزلت خواندن قرآن و تفسیر احادیث است، اما در خلوت موضوع نفی خواطر و به دل ذکر خدا داشتن است.» (جندی 1362: 11) همچنین آمده است: «خلوت انقطاع از خلق است، اما عزلت فرار نفس از زشتی‌ها است. در عزلت لازم نیست از مردم دوری کرد، بلکه در قلب باید با مردم انس نگرفت.» (الفتازانی 1973م: 442) در آثار صوفیه مفهوم خلوت گاه با اصطلاح خلوت و گاه با اصطلاح عزلت و نیز چله‌نشینی هم‌پوشانی دارد و حتی در برخی موارد مترادف شده است، اما اغلب صوفیه برای مفهوم خلوت از واژه عزلت استفاده و خلوت را به‌طور عمده به معنای یک رسم و ادب تلقی کرده‌اند.

فواید خلوت

نویسندگان صوفیه در متون خود فواید بسیاری برای خلوت نشینی برشمرده‌اند. با توجه به وضعیتی که برای خلوت‌نشینی توصیه شده است، سالک می‌تواند به هنگام خلوت، از انبوه دریافت‌های بیرونی حواس پنجگانه و به‌ویژه از دیدن، شنیدن و نیز گفتن زائد خلاصی یابد و بدین وسیله، امکان تمرکز خاطر بهتر فراهم آید. (عبادی مروزی 1347: 108 - 109)

بسته شدن حواس پنجگانه سالک را برای آغاز دریافت‌های عالی روحانی آماده می‌سازد. در خلوت، حواس آدمی از دریافت محرکاتی که موجب تهییج قلب می‌شوند، مصون می‌ماند و در نتیجه، ناچار به انجام اعمالی که این تحریکات موجب آنها هستند، نمی‌گردد. (اموی، بی‌تا: 98) وقتی حواس ظاهر از عمل و فعالیت خود معزول می‌شوند، مجالی برای فعالیت بهتر حواس باطن پدید می‌آید. (اسفراینی 1358: 131) از آنجا که هر حجابی که به روح آدمی می‌رسد و او را از مشاهده جمال حق محجوب می‌دارد، به طور کامل از روزنه حواس وارد می‌شود، به واسطه خلوت از مساعدت نفسانی که از آن ناحیه به هواها و شیاطین می‌رسد، کاسته می‌شود. (لاهیجی 1374: 528 - 529) و احتمال اینکه درهای غیب به روی سالک گشوده شود، بیشتر خواهد شد. (اسفراینی 1358: 131)

ابن فهد حلّی در کتاب *التحصین فی صفات العارفين* در سه محور اصلی نخست به معنی و شرایط خلوت‌گزینی پرداخته، سپس سخنان ائمه معصومین در تأیید خلوت را ذکر کرده و فواید آن را با استناد به سخنان ائمه (ع) از خلوت نقل کرده است. به عقیده وی، خلوت‌گزینی موجب حقیقت ایمان، رهایی یافتن از ریا، حفظ دین، حفظ سلامت درون از گناهان مردم و رشد عقل، حفظ عافیت و مانع تضييع عمر می‌شود. وی همچنین خلوت را نوعی عبادت دانسته است که در نهایت سالک را به بهشت رهنمون می‌سازد. (حلّی 1388: 127-150) با گوشه‌نشینی خلوص نیت حاصل می‌شود و راه غیبت و نمّامی بر آدمی مسدود می‌گردد. مشایخ صوفیه فواید دیگری را نیز برای خلوت‌نشینی ذکر کرده‌اند که عمدتاً در ذیل همین موارد قرار می‌گیرند. (نجم‌الدین کبری 1361: 25-26؛ غزالی 1376: 338-474)

شرایط خلوت

برای ورود به خلوت شرایطی لازم است که گروهی از عرفا آنها را مقدمه خلوت‌نشینی دانسته‌اند؛ از جمله اینکه عزلت و خلوت سالک باید موجب آسایش مردم باشد نه زحمت آنان و سالک نیز باید تا حدّی از علوم شریعت آگاه باشد تا بتواند عبادت خود را بر اساسی مبتنی سازد. (اموی، بی‌تا: 92-93) به عقیده اسفراینی، لازم است که سالک در خلوت به سنت مصطفی (ص) عمل کند و مقید به علم شریعت باشد. (1358: 62)

سالک طالب خلوت باید نخست نیت خود را خالص نماید و به جز طلب اُنس و قرب حق، قصد دیگری از خلوت‌نشینی در خاطر نداشته باشد. (عزالدین کاشانی 1367: 164) برخی از افراد در همین مرحله به غلط افتاده‌اند. مقصود این سالکان از خلوت‌نشینی نه صدق، بلکه رسیدن به کشف و کرامات بوده است. (سهروردی 1386: 123) سالک باید بعد از تهیّۀ لباس پاکیزه غسل کند و توبه نماید. (همان: 221) لازم است پیش از ورود به خلوت، دین‌های خود را به مردم بپردازد و از حق‌الناس چیزی باقی نگذارد. (باخرزی 1353: 311) چون فکر بازگشت از خلوت می‌تواند وسوسه‌ای برای سالک باشد، سفارش می‌شود که طالب چنین پندارد که با خلوت به سوی مرگ می‌رود. (نجم‌الدین رازی 1373: 282؛ نجم‌الدین کبری 1993: 211 - 212)

خلوت‌نشین باید آنچه را که ارکان خلوت تلقی می‌شود، رعایت کند؛ زیرا انجام ندادن هر یک از آنها کار خلوت را دچار خدشه می‌کند. علاءالدوله سمنانی به نقل از جنید، هشت رکن برای خلوت‌نشینی ذکر کرده است: دوام وضو، دوام ذکر خفی، دوام خلوت، دوام روزه، دوام سکوت، دوام نفی خواطر، دوام ربط قلب با شیخ و دوام عدم اعتراض بر حق تعالی (سمنانی 1362: 358 - 359) آنچه سایر مشایخ درباره خلوت ضروری شمرده‌اند، کمابیش مشابه همین ارکان است. برخی اخلاص را در کنار روزه، سهر، وضو، سکوت، مراقبت هفتگی شیخ از سالک خلوت‌نشین، و دقت در انتخاب مکان و زمان از مهم‌ترین لوازم خلوت‌نشینی شمرده

(ابرقوهی 1364: 325 - 335) و عزلت، روزه، سکوت و سهر را ارکان اربعه خلوت خوانده‌اند. (همان: 363) در آثار صوفیه، برای این اعمال و ارکان شرایط و آدابی نیز توصیه شده است. (عزالدین کاشانی 1367: 165؛ نجم‌الدین رازی 1373: 282) چگونگی گفتن اذکار، خواندن نمازها، زمان خروج و ورود به مکان خلوت، چگونگی و اندازه خوردن طعام و کاستن خوراک در خلوت از جمله دستورالعمل‌هایی است که در آثار صوفیه به تفصیل آمده است. (همان: 170-169؛ سهروردی 1386: 222 - 224؛ باخرزی 1353: 312، 319، 320 - 324؛ عبّادی مروزی 1347: 107)

یکی از مهم‌ترین شرایط خلوت نفی خواطر است که می‌تواند سالک را از سلوک بازدارد. باخرزی با تقسیم خواطر به پنج دسته معتقد است که چون مبتدی در خلوت توان تشخیص خواطر الهی، قلبی و ملکی را از خواطر نفسانی ندارد، لازم است که همه را نفی کند. (باخرزی 1353: 315 - 317) از اینجا مبنای تأکیدی که در مکتوبات صوفیه درباره لزوم نظارت و راهنمایی شیخ و مربی بر مرید خلوت‌نشین شده است، مشخص می‌گردد. (باخرزی 1353: 302 - 317؛ نجم‌الدین رازی 1373: 284 - 285؛ اسفراینی 1358: 133)

آثار خلوت (فتوحات، واقعات و مکاشفات)

اغلب عرفا این بحث را تحت عناوین واقعات، کشفیات و فتوحات مطرح نموده‌اند. هرچند تأکید می‌شود کسی که به هدف مشاهده امور غیبیه و مکاشفات و دست یافتن به کرامات به خلوت رود، طالب حق نیست، در برخی کتب صوفیه، انبوهی از واقعات و مشاهداتی که برای خلوت‌نشینان روی داده، آمده است. (سمنانی 1373: 327؛ اسفراینی 1358: 148) ظاهراً این امر حاصل ظاهری و عملی خلوت‌نشینی به شمار می‌رود. گفته شده است در ابتدای خلوت، خواطر مختلف به صورت مشترک بر سالک روی می‌نمایند و او به تدریج صور گوناگونی را خواهد دید که برای تعیین خیالی یا واقعی بودن آنها، روش‌هایی به‌ویژه در طریقت کبرویه پیشنهاد شده است. (باخرزی 1353: 302) نجم‌الدین کبری معتقد است گاه سالکی که به خلوت انس گرفته است، به هنگام خروج موقت از خلوت نیز وارداتی خواهد داشت. (نجم‌الدین کبری 1993م: 207)

عزالدین کاشانی فصل هشتم کتاب خود را به این مطلب اختصاص داده است. وی معتقد است اهل خلوت در اثنای ذکر، در حالتی از محسوسات غایب می‌شوند و بعضی از حقایق امور غیبی بر آنها کشف می‌شود که متصوفه آنها را واقعه می‌نامند و گاهی در حال حضور این کشف رخ می‌دهد که آن را مشاهده می‌نامند. سپس آنها را توضیح می‌دهد و اذعان می‌دارد که مکاشفه هرگز کاذب نیست؛ زیرا در مکاشفه روح در حالت تجرد و تفرّد مشاهداتی دارد، اما در واقعات نفس هنوز با روح مشارکت دارد. او چگونگی واقعات را با تقسیماتی شرح می‌دهد (عزالدین کاشانی 1367: 171 - 179) سهروردی در باب «فتوحات خلوت»، ضمن ردّ خلوت‌نشینی برخی

افراد که تحت تأثیر وسوسه شیطان انجام می‌گیرد، چگونگی کشف خالص را چنین تبیین می‌کند که چون دل ذاکر شود، سالک هر چه غیر حق است، فراموش کند و بعد از رهایی از کسوت خیال، به عالم معنا دست یابد و آن زمان است که به کشف خالص می‌رسد. (1386: 101-102)

سمنانی پس از بیان شروط هشت‌گانه خلوت، انواع خلوت را در هفت مرحله طبقه‌بندی می‌کند که در هر مرحله شرط‌های خلوت سخت‌تر و درونی‌تر می‌شود. به عقیده سمنانی، با انجام خلوت با آن شرایط خاص، لطایف هفتگانه مسخر شخص می‌گردد. به عبارت دیگر، با کوشش سالک این لطایف همه فانی در الله خواهند گردید و در هر مرحله انوعی از کمالات الهی در وجود سالک ظهور خواهند نمود. البته در هر مرحله برای در امان بودن از خطرات سلوک باید به آداب خاصی مؤدب گردید. در همین جا این نکته را باید متذکر شد که در عبارت سمنانی تعبیرات گوناگونی از تجربیات شخصی او وجود دارد؛ مثل «مغازلات عالم روحانی»، «ملامسه شواهد آیات بینات» و «معانقه صور قدسیات» که درک کامل و بیان آنها جز از راه سلوک امکان‌پذیر نیست. وی درباره تسخیر لطایف هفتگانه و چگونگی آن توضیحات مفصّلی دارد. (1373: 279 - 281) از بیان او چنین مستفاد می‌شود که کشف تمام اسرار ملک و ملکوت و به دست آوردن قدرت تصرف بر ملک و ملکوت منوط به خلوت و اربعینات است؛ هرچند که رسیدن به این کمالات بدون دست شستن از خود دست نمی‌دهد. گشایش‌های معنوی سالک را ترغیب می‌کند تا تلخی‌ها و سختی‌های شرایط خلوت را بپذیرد. آگاهی از عوالم بالاتر یا کشف حقایق هستی چنان لذتی به دنبال دارد که هر سالک طالبی آن را با لذات حسی دنیوی زودگذر معاوضه نمی‌کند.

ابن عربی افزون بر مطالب کمابیش مشابه با آرا و اقوال پیشین، عزلت را مقدمه خلوت و تمرین نفس می‌داند. به اعتقاد او، مجاهدت و ریاضت، آموختن علم طهارت ظاهر و باطن، حصول ورع و توکل برای سالک لازم است تا اعتزال از غیر برای وی عادی شود و او بتواند با تحمل رنج کمتر و آمادگی بیشتر وارد خلوت شود. (1382الف: 7 - 11) او معتقد است خلوت از عالی‌ترین مقامات است، ولی برخلاف سایر صوفیانی که در باب خلوت سخن گفته‌اند، بر آن است که خلوتی که نزد این گروه معروف و معهود است، مقام تلقی نمی‌شود و فقط در مورد محجوبان صدق می‌کند؛ چراکه به هر حال اگر دیده بر خلق بر بندند، در خلوت، ارواح و کائنات دیگر را مشاهده خواهند کرد. خلوت واقعی آن است که سالک ملاً اعلی را نیز نادیده بگیرد (همان: 52) و میان او و حق چنان باشد که نطق یا حرکت هیچ کائنی نتواند مزاحمت و اشتغالی ایجاد کند. به نظر ابن عربی، به جز خلوت صمدانی که مدت آن سی‌روز و در آن خواب در شب و افطار در روز ممنوع است، برای خلوت‌های دیگر نمی‌توان مدتی تعیین کرد؛ چراکه مزاج افراد مختلف و میزان فراغت قلوبشان از ماسوی متفاوت است؛ گاه چشم یکی در دو روز بصیرت می‌یابد و چشم دیگری در دو ماه. (همان: 151) کسی که قوایش دچار تفرقه نمی‌شود، می‌تواند در جمع نیز خلوت حاصل کند. همچنین کسی که به مرحله قطع کامل

علائق از ماسوی برسد، دیگر به رسم خلوت‌نشینی نیازی نخواهد داشت و خلوت او به جلوت بدل می‌شود. بنا بر نظر جرجانی که پیرو ابن عربی است، جلوت مقامی است که عارف در آن از خلوت عبور می‌کند و در این هنگام از تجلیات الوهی مملو می‌گردد و هویتش فانی و وجود او با وجود الوهی یگانه می‌شود. (جرجانی 1411ق: 90 و 280)

ابن عربی به سالکی که هنوز بر قوه و هم خود غالب نشده و از راه رفتن در تاریکی، شنیدن صداهای بلند و امثال اینها می‌هراسد، سفارش می‌کند که به خلوت نرود و پیش از آن در کسب تسلط بر قوه و هم خود بکوشد. (ابن عربی 1382الف: 10 و 58 - 59) وی همچون برخی دیگر از مشایخ صوفیه، درباره چگونگی تشخیص صحت و سقم خواطر و واردات شروطی را ذکر می‌کند که سالک باید پیش از دخول به خلوت‌خانه به آنها توجه داشته باشد. نخستین شرط خلوت طهارت نفس است که دو روی آن، یعنی طهارت ظاهر و باطن را شامل می‌شود. سالک باید روزه ظاهر و باطن را حفظ کند؛ زیرا بدون ورع هیچ کسی به اشراق که نتیجه خلوت است، نمی‌رسد. پس از آن بر سالک لازم است که به مقام زهد برسد و سپس به توکل که بدون توکل، در خلوت سالک پرتوی از انوار علوی نخواهد تابید. در بدایت احوال متوکل چهار کرامت ظاهر می‌شود: طیّ ارض، رفتن بر آب، اختراق هوا و اکل از کون. خلوت‌نشینی وقتی به این درجه برسد، حال او به مقام مبدل می‌گردد. آگاهی یافتن از مغیبات از جمله کرامات‌های حسی و توفیق یافتن بر مکارم اخلاق و حفظ واجبات و طهارت دل از جمله کرامات معنوی است. خلوت‌نشینی باید بر واردات ملکی و شیطانی معرفت داشته باشد و اصل معرفت این واردهای دوگانه استواری و عزم در درون سالک است که اگر وارد شیطانی باشد، سالک متغیر می‌شود و ناستواری در اعضای او رخ می‌نماید و اگر ملکی باشد، بر خلاف این خواهد بود. سالک خلوت‌نشینی نباید حتی واردات ملکی را در هر صورتی که بر او وارد شوند، بپذیرد. او باید حق را طلب کند؛ زیرا خلاف طریقت بود که اولیا از خدا جز خدا تمنا کنند. (ابن عربی 1365: 49 - 59)

ابن عربی در رساله *الانوار فیما یمنح صاحب‌الخلوة من الاسرار* می‌گوید:

چون در خلوت نشینی و عزلت، باید که در دل تو ریا و نیت غیر نباشد و چنان‌که از خلق دورتر شوی، به حق نزدیکتر شوی و چندان علم حاصل کنی که در طهارت و روزه و نماز به کار آید و از دیگر علم‌ها دست بردار. الله الله در خلوت منشین مگر وقتی که بدانی که مقام تو از سلطان وهم کجا است. اگر وهم بر تو حاکم است، در خلوت منشین مگر به دست شیخ ممیز عارف و اگر وهم بر تو غالب نیست، شاید که در خلوت نشینی و باید که مرتاض شوی پیش از خلوت؛ یعنی خلق خود پاکیزه کنی و ترک رعونت کنی و چون از خلق دور شوی، مگذار که پیش تو آیند و مراد از ترک مردم ترک صورت ایشان نیست، بلکه مراد آن است که دل تو و گوش تو وعای سخن ایشان نشود؛ پس دل بدین سبب از هذیان‌ات عالم صافی شود و باید که غذا چرب باشد و خود را از سیری و از گرسنگی بیش از حد نگاهدار و به راه اعتدال مزاج ملازم باش؛ زیرا که مزاج چون بیرون از حد اعتدال شود، خیال‌های فاسد و هذیان به بار آورد. (ابن عربی 1382ب: 9 - 10)

درباره آنچه در خلوت کشف می‌شود، می‌گوید: «اول چیزی که بر تو کشف شود، عالم حس است؛ چنان‌که دیوارها و تاریکی‌ها تو را حجاب نشود و هرچه مردم در خانه‌ها کنند، آن را توانی دید که آن را نگاه داری و چون خدای مطلع گرداند تو را بدان چیز، سرّ کس فاش نکنی.» (همان: 61)

از نظر ابن عربی مهمترین شرط رسیدن به شهود قلبی ساده کردن درون و بیرون آمدن از تشویش ذهنی است. وی در باب کشف تام محمدی (ص) و علل آن می‌گوید:

کشف تام و کامل مخصوص پیامبر - صلی‌الله‌علیه - است. وی چیزهایی مشاهده می‌کند که ما نمی‌بینیم و به امری آگاهی داده است که اهل الله به آن عمل کردند و آن را صحیح یافتند. فرمایش او (ص) این است: اگر در سخنانان حشو و زواید نمی‌بود (از لغو و لهُو کلام پرهیز می‌کردید) و اگر در دل‌هایتان آشوب و آشفتگی راه نداشت، همانا آنچه را من می‌بینم، می‌دیدید و آنچه را من می‌شنوم، شما هم می‌شنیدید. (بی‌تا: 147)

وی در بیان فرق میان کشف حسی و خیالی چنین توضیح می‌دهد:

صورت شخصی را ببینی و یا فعلی از افعال خلق چشم بر هم نهی. اگر همچنان ببینی که اول دیدی، آن کشف خیالی است و اگر غایب شود، کشف حسی است و چون به ذکر مشغول شوی، منتقل شوی از کشف حسی به کشف خیالی؛ پس فرود آید بر تو معانی عقلی در صورت حسی و این منزل دشوار بود، اگر علم آنچه مراد این صورت است، نشناسد و این نباشد مگر پیغمبر یا کسی که خدا خواهد از صدیقان... نگاه کنی در جمیع عالم. اگر همه مشغولند به ذکر که تو می‌گویی، آن کشف خیالی است و اگر هر عالمی به ذکر خود ذکر می‌گوید و تو ذکر خود می‌گویی، آن کشف حقیقی است. بعد از آن بر تو روشن شود عالم سریان جان‌ها در زندگانی؛ اگر آنجا نمایی و بگذری، حال تو بگردد و با تو خطاب‌ها کند؛ چنان‌که بررسی اگر اینجا نمایی و بگذری، نوری پیدا شود چنان‌که آتش از او پاره‌پاره پُران و تو خواهی که از آن نور پنهان شوی. ترس و ذکر می‌گویی که هیچ زحمت به تو نرسد. اگر اینجا نمایی، دیگر نور طوالع و صورت ترکیب کلی پیدا شود و ادب رفتن پیش حضرت الهی بیاموزی. (همان: 10-11)

پس به طور کلی خلوت بدین منظور صورت می‌گیرد که نخست زمینه آرامش روحی فراهم گردد، سپس سالک از کثرت‌ها بریده شود و به وحدت حقیقی نایل آید؛ وحدتی که خلق نیز جزء آن است. پس هدایت جامعه با عمل و زبان میسر است؛ همان‌طور که امیرالمؤمنین (ع) فرموده‌اند: «کونوا دعاة للناس بغير السنتکم»؛ یعنی با عمل مردم را به سوی خدا بخوانید.» (کلینی 1308: 77؛ حرّ عاملی 1409ق: 76؛ نوری 1408ق: 456)

خلوت‌گزینی دارای مراحل است که در مراحل اوّل نفس با انسان سالک هم‌سخن می‌شود و سالک باید مواظب سخنان و رهنمودهای او باشد. با این حال، در هر مرحله انسان به چیزهایی دست می‌یابد که او را از تنهایی نجات می‌دهند. به قول مولوی:

روی در دیوار کن تنها نشین
وز وجود خویش هم خلوت‌گزين
(مولوی 1389)

قعر چه بگزید هر که عاقل است
ظلمت چه به که ظلمت‌های خلق
ز آنکه در خلوت صفاهای دل است
سر نبرد آن کس که گیرد پای خلق

نطق آب و نطق خاک و نطق گل (مولوی 1389: 1299 -

1300) هست محسوس حواس اهل

دل

(همان:

3279)

پس تا زمانی که قلب از شهوت‌های دنیایی فارغ نشده و قطع علاقه نکرده باشد، روی به طرف خدا ندارد و شدت تاریکی، کدورت‌های نفسانی و حجاب‌های ظلمانی نه تنها مانع رسیدن انسان به حق می‌گردد، بلکه نجوا با خدا و پرستش و عبادت حق را نیز از او سلب می‌کند؛ بنابراین، خلوت‌گزینی زمینه نیایش و ذکر و مراقبت از نفس را برای رسیدن به حق مهیا می‌سازد. بنا بر قول مشایخ، خلوت‌گزینی وسیله‌ای برای کنترل و استکمال نفس است که شرایط و فوایدی بر آن مترتب است؛ از جمله: مواظبت بر طاعات، تزکیه، پالایش درون و نفی خواطر که جنبه‌های متعددی نیز در این خصوص برشمرده‌اند. به این ترتیب ملاحظه می‌شود که از نظر عرفا کشف تمام اسرار ملک و ملکوت منوط به خلوت و چله‌نشینی است.

اربعین (چله‌نشینی)

از جمله آداب خلوت چله‌نشینی است. واژه چله یا چله مرکب از چهل و «ه» نسبت است. در عرف صوفیه چنانچه خلوت در چهل روز انجام می‌شد، آن را اربعین (چله) می‌گفتند و در خانقاه‌ها، حجره‌های کوچکی برای این منظور ایجاد کرده بودند. صوفیان برای خلوت و تبطل به منظور تزکیه نفس، بنا به دستور پیر خانقاه و تحت نظر و مراقبت مشایخ خویش در این چهل روز با آداب خاص در این حجره‌ها خلوت گزیده، به ریاضت می‌پرداختند. شیخ عطار درباره چله‌نشینی می‌گوید:

همچنان تا چل‌شبان‌روز تمام سر نیچند هیچ یک از یک مقام

جمله را چل‌شب نه خور بود و نه خواب همچو شب، چل روز نه نان و نه آب

(عطار نیشابوری 1384: 83)

به عقیده برخی از صوفیه، خلوت مقید و مخصوص به اربعین نیست و صوفی زمانی که به خلوت می‌نشیند، نباید به فکر آن باشد که پس از چهل‌روز بیرون آید؛ «چه انقطاع از خلق و اشتغال به حق امری است مطلوب و با دوام عمر، دوام آن پیوسته.» (عزالدین کاشانی 1367: 163) نجم‌الدین کبری نیز می‌گوید:

شیخ‌بن‌عمار گفت: هرگاه داخل خلوت شدی، به خودت مگو که پس از اربعین از آن بیرون می‌آیی؛ زیرا

هرکه با خود چنین بگوید، در روز اول از خلوت بیرون آمده است؛ اما با خود بگوید که این مکان تا روز

قیامت قبر تو است و گفت: این مطلب باریکی است که جز کاملان به آن پی‌نمی‌برند. (1993م: 59)

صوفیه معتقدند که همان‌طور که سالک در ایام خلوت به شرایط آن توجه دارد، باید در غیر روزهای چله‌نشینی نیز مراقب اعمال خود باشد؛ چنان‌که در *اورادالاحیاء* آمده است:

این طایفه صوفیه را جمیع اوقات و روزگار باید که چنان باشد که در وقت چله‌نشستن؛ هرچه در اول چله مطلوب است، در غیر چله نیز مطلوب می‌باشد، اما آن است که حکم اوقات مختلفه بر سالک طارق می‌گردد و او را مشوش می‌کند؛ پس وقت خود را به این اربعینه مقید می‌دارد و نفس را بر این معتاد می‌کند تا حکم و خاصیت او بر اوقات دیگر فایض گردد و جمیع اوقات ایشان بر هیأت اربعینه گردد. (باخرزی 1353: 290-291)

بنابر نظر و عقیده صوفیه، خلوت‌نشینی همچون دیگر بنیادهای آیین طریقت، بر پایه‌ای دینی استوار شده است و سنت پیامبر اسلام (ص) آن را تأیید می‌کند؛ چنان‌که در *مرصادالعباد* آمده است: «این ضعیف خلوت‌خانه خواجه را بر کوه حراء به مکه زیارت نمودم. غاری است بر آن کوه سخت باروح.» (نجم‌الدین رازی 1373: 281) عبدالصمد همدانی نیز در کتاب *بحرالمعارف فصلی* را به اربعینات و شرایط آن اختصاص داده، چله‌نشینی سالک را در اوایل سلوک ضروری می‌داند. وی خلوت‌گزینی را سنت همه انبیا می‌داند و به احادیثی استناد می‌کند؛ از جمله به این حدیث نبوی که آن حضرت (ص) یک هفته یا دو هفته پیاپی به غار حراء می‌رفته است. همچنین به تفسیر امام حسن عسکری (ع) در تفسیر سوره بقره استناد می‌کند که ایشان در چند موضع اشاره کرده‌اند که حضرت رسول (ص) از برای ذکر، تفکر و تدبّر به کوه حراء می‌رفتند. (همدانی 1373: 299) آنچه موجب شده است که صوفیه خلوت را معمولاً بر چله‌نشینی اختصار کنند. دو مسأله است:

1) آیات قرآنی:

مدّت خلوت مأخوذ از قرآن کریم است. در سوره اعراف آمده است: «و واعدنا موسی ثلاثین لیلة و اتممناها بعشر فتم میقات ربه اربعین لیلة»؛ خداوند با حضرت موسی وعده مکالمت کرد و آن را میعاد و میقاتی تعیین فرمود. اول گفت سی شبانه‌روز و آخر ده‌روز دیگر بر آن اضافه نمود تا چهل تمام شد. (اعراف/ 142) حضرت موسی (ع) در آن مدت طعام نخورد و به عبادت حق تعالی مشغول بود تا مستعد مکالمت الهی شد. همچنین در سوره مائده آمده است: «قال فإنها محرمة علیهم اربعین سنة» (مائده/ 26) در آیه دیگری از سوره بقره آمده است: «و إذ واعدنا موسی اربعین لیلة» (بقره/ 51)

2) احادیث قدسی و نبوی:

خداوند متعال درباره خلقت آدم (ع) می‌فرماید: «خمرت طینیة آدم بیدی اربعین صباحاً» (فروزانفر 1344: 198) با استناد به این حدیث آدم را زاده چهل صباح دانسته‌اند؛ چنان‌که خاقانی نیز سروده است:

خاک چهل صبح سرشتی به دست صنع خود بر زبان لطف براندی ثنای خاک

(خاقانی شروانی 1369: 51)

چون خداوند اراده کرد حضرت آدم (ع) را به خلافت خویش برگزیند، وی را ترکیبی بخشید و او را طی چهل روز تخمیر کرد. در هر روز از این چهل روز، صفتی در آدم (ع) پدید آمد که موجب تعلق وی به این جهان شد و هر تعلق حجابی گردید که وی را از مشاهده جمال حضرت حق محروم ساخت و هر حجابی سبب دوری او از عالم غیب شد و هر دوری وی سبب نزدیک شدن او به عالم شهادت شد تا اینکه در روز چهلم حجاب‌ها متراکم و آدم آفریده شد. (عزالدین کاشانی 1367: 162) برخی گفته‌اند عدد اربعین را خاصیتی در کمال چیزها است که اعداد دیگر را نیست؛ چنان‌که در حدیث معتبری آمده است: «انَّ خَلْقَ أَحَدِكُمْ يَجْمَعُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ اَرْبَعِينَ يَوْمًا» (احسایی 1405ق: 182)

صوفیان به این حدیث معروف نبوی که در عیون اخبار الرضا آمده است نیز استناد می‌کند: «مَنْ اَخْلَصَ لِلَّهِ اَرْبَعِينَ صَبَاحًا ظَهَرَ تَبَاطُحُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَي لِسَانِهِ؛ هر که چهل روز خود را برای خدا خالص نماید، خداوند چشمه‌های حکمت از قلبش بر زبانش جاری و ظاهر می‌کند.» (شیخ صدوق 1404ق: 258) از امام باقر (ع) نقل شده است که: «ما اجمل عبد ذكر الله اربعين يوماً الا زهده الله في الدنيا و بصره دائها و دوائها و اثبت الحكمة في قلبه و انطبها لسانه؛ هر که نیکو خدا را یاد کند در چهل روز، او را زاهد گرداند در دنیا و او را به درد و دواى دنیا بینا گرداند و حکمت را در دل او جای دهد و زبان او را به حکمت جاری گرداند. (کلینی 1308: 16) به قول حافظ:

سحرگه رهروی در سرزمینی همی‌گفت این معما با قرینی

که ای صوفی شراب آنگه شود صاف که در شیشه بماند اربعینی

(حافظ شیرازی 1372: 483)

صوفیان اربعین‌های متعدد خاص و عام داشتند و بهترین ایام را برای انتخاب چله ماه ذی‌القعدة و ده روز اول ماه ذی‌الحجه می‌دانستند و آن را چله عام یا اربعین موسوی می‌نامیدند؛ چراکه خلوت حضرت موسی (ع) در این ایام بوده است. (سهروردی 1386: 106) در میان صوفیه معمول بوده است که پیر زمان اربعین خاص را تعیین کند.

چل‌شب درین حریم به خلوت تو چله بند تا محرم حریم شوی در صف صفا

(عطار نیشابوری 1384: 61)

چله و خلوت برو لازم نماند هیچ غیمی مر ورا غایم نماند

(لاهیجی 1374:)

در فایده تعیین اربعین بسیار سخن گفته‌اند؛ از جمله کاشانی معتقد است که فایده آن این است که مبادی کشف غالباً به استكمال این مدّت - چنان‌که شرط است - ظاهر شود و اگر کسی موفق شود، بالاتر از این نعمتی نیست و اگر توفیق حاصل نکند، باید حداقل سالی یک بار به خلوت رود تا چهل روز نفس را محافظت نماید. وی فایده آن را هم منوط به انجام آن شرایط می‌داند. (عزالدین کاشانی 1367: 163) در این چهل روز، هر روز به واسطه اخلاص عمل سالک طبقه‌ای از طبقات برایش کشف می‌شود و نشان تأثیر چله‌نشینی بر سالک اخلاص وی است. اگر در باطن کسی بعد از چله‌نشینی حکمتی پدید نیامد، معلوم می‌گردد که شرایط خلوت او خالی از خلل نبوده است. باخرزی در باب دوم از *آداب الخلوّة* فواید و فتوحاتی برای چله‌نشینی چون صفای باطن، کرامت و خوارق عادات ذکر می‌کند. (1353: 294-295)

سهروردی در باب بیست‌وششم *عوارف‌المعارف* که آن را به بیان خاصیت اربعین اختصاص داده است، پس از نقل آیات و احادیثی که پیش از این ذکر شد، می‌گوید: «هرکس که روی از خلق بگرداند و نیت از جمله شویب صافی کند و چهل روز در خلوت بنشیند، حق تعالی درهای علوم بر دل او بگشاید و سرّ این اربعین بر انبیای کرام و اولیای عظام مکشوف بود.» (1386: 100)

به اعتقاد اغلب صوفیه، اربعین اساس ترقی طالبان طریقت است. ابن عربی در این خصوص گفته است: از آنجا که حکمت الهی مقتضی آن است که روح پاک را به عمارت عالم خاک فرستد و سلطان دل را به خرابه گل مشغول دارد، میان روح قدسی و عالم انسی چهل حجاب بر حسب فرموده که هر روز حجابی پیدا کرده تا احوال عالم شهادت به واسطه غفلت روح از عالم عینیت انتظام پذیرد... و بر طبق هر حجابی یک راه سلوک بر جاده موافقت رسالت موجب رفع آن گردید. (ابن عربی 1423ق: 358)

برخی نیز چهار اربعین متوالی را در سال توصیه کرده‌اند و اعمال تمام چهل روز چله را با جزئیات تمام بیان نموده‌اند؛ چنان‌که در *اوراد‌الاحباب* آمده است:

هرکس که خواهد تا در مراتب صدیقان و درجات صوفیان متحقق شود، باید که عمل به اخلاص کند الله تعالی و چهل روز در خلوت نشیند و بعضی دو ماه متصل نشینند و برخی سه ماه و زیادت نیز نشینند و بعضی در اثنای سال، سه بار یا چهار بار به اربعینه نشینند. (جندی 1362: 151؛ باخرزی 1353: 299)

بسیاری از صوفیه شرایط خاصی را برای چله بیان نموده‌اند؛ از جمله عزیزالدین نسفی این شرایط را این‌گونه برمی‌شمارد:

الف) نخستین شرط حضور شیخ است؛ بدین معنا که چله با اجازه وی باشد و شیخ هر هفته به خلوت مرید رفته تا هم مرید با دیدن شیخ قوت بگیرد و هم شیخ به سؤالات او پاسخ گوید.

ب) دوم اینکه همواره در حال ذکر «لا اله الا الله» باشد و بعد از ادای نماز پنج‌گانه به هیچ کاری جز ذکر حق مشغول نشود. ذکر گفتن هم طبق شرایط خاص است.

ج) شرط سوم زمان و مکان مناسب معتدل و دور از مردم و جای خالی و تاریک است و اینکه هیچ کس جز شیخ و خادم پیش او نرود. کم خوردن، کم خفتن، کم گفتن، دوام وضو، روزه‌داری، و نفی خواطر نیز شرط است. سالک باید خواطر رحمانی، شیطانی و نفسانی را از یکدیگر بازشناسد. (نسفی 1372: 152-153؛ باخرزی 1353: 314 - 315)

نکته دیگر این است که چله‌نشینی در فرقه‌های مختلف متفاوت است و این مدت نسبت به استعداد سالک تکرار می‌شود؛ چنان‌که در طریقه مولویه، رسم و شرط است که طالب ورود در آن سلسله هزارویک روز (سه سال) خدمت کند؛ هر سال چهل‌روز خدمت چهارپایان، چهل‌روز کناسی فقرا، چهل‌روز طبّاحی، چهل‌روز خدمات مجلس و... تا این خدمات تمام شود و یک روز کسر نگردد. (معصوم شیرازی 1345: 319) در حقیقت، دوره ریاضت و خلوت سالک به اندازه استعداد و بر حسب مبادی و تعالیم شیخ بیش و کم طولانی می‌شود و از توبه و خدمت خانقاه تا ترک حیوانی، پوشیدن پشمینه، انزوای در خلوت، و ملازمت ذکر و... ادامه می‌یابد. در گذشته غیر از این‌گونه چله‌نشینی، نوع دیگری هم وجود داشته که بدان چله‌چله گفته می‌شده و سالک چهل‌بار آن را تکرار می‌کرده است. هجویری درباره ابو عبدالله بن خفیف شیرازی می‌نویسد: «چون از دنیا بیرون شد، چهل چله پُشتاپشت بداشته بود.» (ابن خفیف شیرازی 1386: 473) فرصت‌الدوله شیرازی هم می‌نویسد: «شیخ مفید شیرازی چهل اربعین چله‌نشینی کرده بود.» (کیانی 1369: 422) تعداد چله‌های برخی از مشایخ هم از چهل چله فراتر می‌رفته و گاهی با نیمی از عمر سالک برابر می‌شده است؛ چنان‌که به اوحدالدین کرمانی هفتاد و دو چله (کرمانی 1347: 8) و به علاءالدوله سمنانی دویست و هفتاد چله نسبت داده شده است. (شوشتری 1365: 309)

محل چله‌نشینی معمولاً خانقاه بود. بنای خانقاه به گونه‌ای ساخته می‌شد که برای انجام دادن چنین برنامه‌ای مناسب باشد. اوحدالدین کرمانی در شهر قیصریه زاویه‌ای ساخته و در آن بیست حجره برای به خلوت نشانیدن مریدان ایجاد کرده بود. (کرمانی 1347: 160) بدیهی است که اندازه این حجره‌ها به مناسبت هدفی که از آنها منظور بوده، از چند متر مربع تجاوز نمی‌کرده است؛ زیرا محلی انفرادی بوده است؛ چنان‌که علاءالدوله سمنانی در رساله *آداب الخلوّة* درباره چله‌خانه می‌نویسد: «چله‌خانه جایی است تنگ و تاریک به اندازه محلی که بتوان در آن نماز گزارد و بر در آن پرده‌ای آویخته بود تا هیچ روشنی به درون نیاید و حواس را از کار نیفکند و از عالم غیب بازندارد.» (سمنانی 1369: 27) البته برای انجام چله، غیر از خلوت‌خانه‌های خانقاهی، گاهی جاهای مناسب دیگری مانند آرامگاه سالکان نیز مورد استفاده قرار می‌گرفته است؛ زیرا منظور از خلوت‌نشینی دوری از دیگران و انجام عبادت بوده است و این هدف در چنین جایی حاصل می‌شد.

تحول در خلوت‌گزینی

در مورد سیر تحولات تاریخی عزلت و خلوت‌نشینی منبع مستقلی در دست نیست، اما با بررسی منابع موجود و با توجه به مراحل شکل‌گیری و سیر تحول تاریخی تصوف می‌توان به یک جمع‌بندی اجمالی در این مورد دست یافت. عزلت و خلوت‌گزینی در اسلام بر اساس شرایط تاریخی و تحت تأثیر تعلیمات قرآن کریم و معصومین (ع) شکل گرفته است.

برخی از آیات قرآن کریم در مذمت دنیا و لهو و لعب بودن آن نازل شده‌اند. در برخی از آنها به فانی بودن دنیا پرداخته شده است و آیاتی نیز برای تشویق به پرهیز از دنیا است. از سویی دیگر، در سیره انبیاء و اولیاء نیز به خلوت‌نشینی اشاره شده است؛ از جمله خلوت‌نشینی پیامبر (ص) در غار حراء و سفارش ایشان به مسلمانان برای اعتکاف. آن حضرت در زمان بعثت، در دهه آخر رمضان چادری در مسجدالنبی بنا می‌کردند و از خلق کناره می‌گرفتند. مطلب دیگری که موجب شد عزلت از خلق در اسلام شکل گیرد، تعالیم حضرت علی (ع) بود. این تعالیم در خطبه‌های ایشان در نهج‌البلاغه کاملاً روشن است. تمامی این موارد موجب شد که عده‌ای به زهد و خلوت‌نشینی روی آورند. عوامل دیگری نیز در تشدید این موضوع نقش داشت؛ از جمله دنیاگرایی خاندان اموی و عباسی که حاکمان زمان بودند، باعث شد که عده‌ای زهد پیشه کنند.

از همان ابتدای تصوف، پرهیز از دنیا و عزلت از خلق یک رکن اساسی این مکتب بود. با گذر زمان و به وجود آمدن آداب مخصوص در خانقاه‌ها، اعمال صوفیان شکل جدیدی به خود گرفت و رفته‌رفته با پیدایش عرفایی مانند ابن عربی که اهل تأویل بودند، اکثر آداب و اعمال صوفیانه تأویل شد. خلوت‌نشینی نیز از تغییرات بر کنار نماند؛ اگرچه خلوت منسوخ نشد و خلوت و عزلت ظاهری همچنان مورد توجه بود و برخی از عرفا از جمله خود ابن عربی بر این مطلب تأکید می‌ورزیدند. تأویل خلوت به خالی کردن دل از اغیار ولو در میان جمع زمینه شکل جدیدی از خلوت را که در آن توجه بیشتر به خلوت قلبی بود تا خلوت جسمی، فراهم آورد و به تدریج گسترش یافت، اما در دوران صفویه با ورود عرفان و تصوف به صحنه اجتماعی و سیاسی، عملاً خلوت‌نشینی سیر نزولی یافت. تا جایی که صوفیان هم مقاطعی کوتاه را به خلوت‌نشینی می‌گذراندند. حجره‌های خلوت‌نشینی در خانقاه‌ها به حجره‌های چله‌نشینی تبدیل شد و خلوت‌های بلندمدت جای خود را به چله‌نشینی داد. حتی در میان برخی از صوفیه، چله‌نشینی‌ها هم به چله‌های صغیر و اوسط و کبیر تقسیم شد. اربعین صغیر بیست‌ویک روز، اربعین اوسط چهل‌شبانه‌روز و اربعین کبیر هزارویک روز بود.

همراه با کم‌رنگ شدن جلوه‌های تصوف پس از عهد صفویه، در میان صوفیان هم اعمال سخت نظیر عزلت‌ها و خلوت‌ها کم‌رنگ‌تر شد. تا به امروز که عده‌ای حتی اعتکاف را مصداق رهبانیت مذموم می‌پندارند. امروزه شرایط اجتماعی باعث شده است که در بسیاری از فرقه‌های تصوف، خلوت‌ها تقریباً منسوخ شود. البته این بدان معنا نیست که به‌کلی خلوت‌گزینی از تصوف محو شده باشد؛ چراکه خلوت رکن سلوک صوفیانه است، بلکه این سخن به این معنی است که اولاً از شکل و شمایل اصیل اولیه خود فاصله گرفته است، ثانیاً

دستورات خلوت به صورت پنهانی و نه آشکار به مریدان داده می‌شود یا به سحرخیزی توصیه می‌شود؛ بنابراین، بارزترین تحول در آداب صوفیان در چگونگی خلوت‌گزینی مریدان است.

اگر خواسته باشیم سیر تاریخی تحول در خلوت‌گزینی را مفصل‌تر تبیین نماییم، درمی‌یابیم که قانون دوم جنید درباره خلوت معنوی به معنای جدا شدن شخص از جهان اطراف است که اشاره به خلوت ظاهری است. چنان‌که در نحوه سیر و سلوک صوفیان دوره نخستین، طالب و سالک مبتدی ایامی چند در حجره‌هایی که در خانقاه‌ها ساخته می‌شد، همراه با آداب خاصی که برای آن بر شمرده‌اند (سراج طوسی 1382: 243) زیر نظر پیر خلوت می‌نمود؛ چراکه در طی دوره سیر و سلوک که گاهی سال‌ها طول می‌کشید، دشوارترین مرحله خلوت‌نشینی بود و در اثنای این خلوت، برخی از حالات قبض، بسط، مکاشفه و واقعه بر سالک عارض می‌شد که خود نمی‌توانست علت آنها را دریابد و لازم بود که پیر تربیت در چنین مرحله دشواری او را زیر نظر داشته و این حالات را برای او تعبیر و تفسیر کند و انواع خطورات نفسانی و رحمانی و شیطانی و منشأ آنها را برای سالک بیان کند. (باخرزی 1353: 66) پیر تربیت وظیفه داشت که از سالک خلوت‌نشین به طور کامل مراقبت کند و موانع او را رفع نماید. اوحدالدین کرمانی در این‌باره می‌نویسد: «حضرت شیخ - رضی الله عنه - در بغداد، اصحاب را به خلوت نشانده بود... هر وقتی نزد خلوتیان برای پرسیدن حالات که اصحاب خلوت را می‌باشد، آمدی.» (1347: 50) هجویری هم در این زمینه می‌نویسد: «روزی من پیش خدمت شیخ نشسته بودم و احوال و نمودهای خود می‌شمردم؛ به حکم آنکه روزگار خود را بر او سره کنم؛ که ناقد وقت است.» (هجویری 1386: 256) هم او درباره ابوالقاسم علی گرگانی می‌نویسد: «اندر کشف وقایع مریدان آیتی است ظاهر و به فنون علم عالم است و مریدان وی هر یکی عالمی را زینتی اند.» (همان)

وظیفه سالک هم این بود که همواره پیوند قلبی خود را با شیخ خویش استوار دارد و از آن غفلت نرزد. پس از طی دوره خلوت، مراقبت شیخ در سیر و سلوک همچنان ادامه داشت تا وقتی که سالک به کمک لطف حق، به مرحله مشاهده و وصول حق برسد. بعد از جنید، افراد دیگری همچون نجم‌الدین کبری شرایط جدیدی را به آن هشت قاعده جنید افزودند؛ از جمله اجتناب از پرخوری و کم خوابیدن. در دوره‌های بعد، قواعد مشایخ برای سیر و سلوک به بیست قاعده نیز رسیده است که شامل توصیه‌هایی درباره کیفیت محل و اسباب و وسایل خلوتگاه است؛ بنابراین، چنان‌که گفته شد، موانع سلوک با نظارت شیخ برطرف می‌شد، اما امروزه به علت مقتضیات اجتماعی، صورت خلوت متحول شده است. بدین ترتیب که شیوه سلوک پس از بیعت با مرید تغییر یافته است. سفارش به دستورات عملی همراه با توصیه به حضور در خانقاه، گوش دادن به کتب مهم تعلیم و تربیت عرفانی و مطالعه آثار، از جمله تغییر و تحولاتی است که برای تربیت صوفیان به‌ویژه مبتدیان، در سیر و سلوک عملی مشاهده می‌شود.

دستورات سلوک به صورت مکتوب و نگارش نامه‌ها در دستورات بزرگان معاصر نیز دیده می‌شود؛ از جمله در کتاب *نامه‌های صالح* که مجموعه نامه‌های یکی از اقطاب سلسله نعمت‌اللهیه است، می‌توان به نامه بیست و دوم خطاب به شیخ اسدالله گلپایگانی اشاره کرد که فرموده است: «در هر مقام باید نفس را عادت بر خلوت در جلوت داد.» (جذبی 1358: 620) در واقع، خلوت در جلوت به معنای «دست به کار و دل با یار» داشتن است. در هر حال، عمل به ارکان سلوک در تصوف در درجه نخست، توسط فرد به تنهایی صورت می‌گیرد و تأکید صوفیه در روزگار ما بر اجتماع و تشکیل مجالس ذکر و فکر به این دلیل است که این مجالس جلوت خلوت و نوعی خلوت در انجمن هستند و وسیله‌ای برای تربیت نفس مریدان در جمع و کسب ادب به شمار می‌آیند.

دستور به بیداری در اسحار و خلوت در دل شب و اشتغال به مراقبه در ذکر و فکر نیز شکل جدیدی از خلوت صوفیانه به شمار می‌رود؛ چنان‌که در آثار عرفانی برخی مشایخ معاصر به دعا و بیداری سحر بسیار سفارش شده است (همان: 291) و در دستورالعمل عرفانی آمده است:

و سحرها که هوا صافی و تن در آسایش و روح روشن و بی‌آلایش است و هنوز به کار دنیا نپرداخته، در شبانه‌روز بهترین ساعات است که گناهان خود را پیش چشم آورده، راز و نیاز با بخشنده بی‌نیاز نماید و فواید روحی و جسمی و بهره‌بری در کارهای دنیوی و اخروی بر بیداری بین‌الطلوعین فراوان مترتب است. (صالح‌علیشاه 1371: 76)

همچنین در یادداشت‌ها و نامه‌هایی که مشایخ معاصر به برخی مریدان نوشته‌اند، نمونه‌ای از توجه و نظارت بر سلوک سالکان دیده می‌شود؛ از جمله: «ترتیب زندگانی این باشد سحر اقلاً از طلوع صبح صادق، بیدار باش و تا بعد از نماز برای عبادت قرار بده.» (جذبی 1358: 54)

لازم است ذکر شود که نوع خلوت‌هایی که در گذشته در خانقاه‌ها معمول بوده است، ممکن است امروزه در برخی سلسله‌ها هنوز مرسوم باشد، اما نه به شکل عمومی برای همه، بلکه فردی یا سرّی برای افرادی خاص. چه بسا در برخی سلسله‌ها نیز هنوز خلوت‌هایی صورت گیرد که مکتوب نشده‌اند تا بتوان از آنها اطلاعی داشت. در هر صورت، امروزه خلوت‌گزینی صوفیانه در ضمن مشغولیت‌های اجتماعی معمول است.

نتیجه

با توجه به حقیقت خلوت می‌توان نتیجه گرفت که هدف از این مرحله از سیر معنوی تهذیب نفس است که در قرآن کریم و روایات در ارتباط با قرب و سعادت انسان برنامه‌ریزی شده است. بدون شک در تصوف هم منظور از عزلت و خلوت سربار جامعه بودن یا دوری از افراد جامعه نیست؛ مگر اینکه راهنما یا خود سالک تشخیص دهد که آسیبی مانع سعادت و سلامت روحی او خواهد شد که اینجا خلوت بهتر از جلوت است.

چنان‌که در آثار صوفیه در خصوص فواید خلوت آمده است، خلوت سبب خلوص نیت و انس بیشتر با خدا می‌شود و کناره‌گیری از موجبات گناه نیز یکی از اصول مسلم قرآن و تعالیم اسلام است. موجبات گناه ممکن است افراد یک جامعه یا اخلاق و اعمال مذموم آنها باشند که به کناره‌گیری از آنها سفارش شده است. علت اهمیت موضوع خلوت در آثار صوفیه نیز همین امر است.

خلوت چهل‌روزه‌ای که در گذشته معمول بوده است، آسیبی به زندگی ساده آن روزگار وارد نمی‌کرد، اما در زندگی پیچیده امروزی سالک نمی‌تواند این ایام را در خلوت ظاهر بگذراند؛ از این رو، بیشتر به خلوت در حین زندگی، یعنی دست به کار و دل با یار داشتن و بیداری در اسحار توصیه می‌شود و این امر دلیل بر پویایی سیروسلوک در تصوف است که تعارضی با دستورات شرع مقدس اسلام ندارد؛ بنابراین می‌توان گفت خلوت‌گزینی در تصوف نه تنها منافاتی با تلاش در کسب و کار و دخالت در سیاست و اجتماع ندارد، بلکه دستوری برای تزکیه نفس و نوعی مراقبت از اعمال و احوال است که بستگی به حال و شرایط سالک دارد که خلوت در انجمن را اختیار نماید یا خلوت ظاهری را. تحول و تغییری که اینک در نوع خلوت مشاهده می‌کنیم، نشانه‌ای از توجه مکتب تصوف به حضور سالکان طریق در اجتماع است.

کتابنامه

قرآن کریم.

- احسائی، شیخ محمدبن علی بن ابراهیم. 1405ق. *غوالی الآلیء*. ج 2. قم: سیدالشهداء.
- ابرقوهی، شمس‌الدین. 1364. *مجمع البحرین*. تهران: چاپ نجیب مایل هروی.
- ابن ابی‌الحدید. 1404ق. *شرح نهج‌البلاغه*. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
- ابن عربی، محی‌الدین. 1382الف. *اسرار الخلوۃ*. تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: مولی.
- _____ . 1382ب. *رسالة الانوار فیما یمنح صاحب الخلوۃ من*
- الاسرار* ر. ترجمه فضل‌الله کردستانی و نجیب مایل هروی. تهران: مولی.
- _____ . 1365. *رسائل ابن عربی*. تصحیح نجیب مایل هروی. ج 2. تهران: مولی.
- _____ . بی تا. *الفتوحات المکیه*. ج 2. بیروت: الدار صادر.
- ابوعلی عثمانی. 1379. ترجمه رساله قشیریه. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. ج 6. تهران: علمی و فرهنگی.
- اسفراینی، عبدالرحمن بن محمد. 1358. *کاشف‌الاسرار*. به اهتمام هرمان لندلت. ج 2. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی شعبه تهران با همکاری دانشگاه تهران.
- امام صادق (ع). 1377. *مصباح‌الشریعه*. ترجمه عبدالرزاق گیلانی. تهران: پیام حق.

اموی، عمادالدین (ابن منظور). بی تا. حیات القلوب در حاشیة قوت القلوب ابوطالب مکی. بیروت: چاپ قاهره. باخرزی، ابوالمفاخریحیی. 1353. اوراد الاحباب و فصوص الآداب. با اهتمام ایرج افشار. تهران: دانشگاه تهران. جذبی، هبة الله. 1358. نامه های صالح. چ 2. تهران: دانش امروز.

جرجانی، عبدالقاهر. 1411ق. تعریفات. بیروت: چاپ محمدبن الحکیم قاضی.

جندی، مؤیدالدین. 1362. نفحة الروح و تحفة الفتوح. تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: مولی.

خواجه نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد. 1369. اوصاف الاشراف. با اهتمام سیدمهدی شمس الدین. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

حافظ شیرازی، خواجه شمس الدین محمد. 1372. دیوان. تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی. تهران: مهرآیین.

حرّ عاملی، محمدحسن. 1409ق. وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.

حلّی، ابن فهد. 1388. التحصین فی صفات العارفين (خلوت گزینی). ترجمه علی نریمانی. قم: ذوی القربی.

خاقانی شروانی، بدیل بن علی. 1369. دیوان. تصحیح ضیاء الدین سجادی. تهران: زوآر.

سراج طوسی، ابونصر عبدالله بن علی. 1382. اللمع فی التصوف. تصحیح رینولد آلن نیکلسون. ترجمه مهدی محبتی. چ 2. تهران: اساطیر.

سعدی شیرازی، شیخ مصلح الدین. 1388. کلیات. تصحیح و شرح لغات حسین استادولی. تهران: قدیانی.

سمنانی، علاءالدوله. 1362. العروة لاهل الخلوة و الجلوة. تهران: چاپ نجیب مایل هروی.

_____ 1369. مصنفات فارسی رساله نوریه. به اهتمام نجیب مایل هروی. تهران: علمی و فرهنگی.

سهروردی، شیخ شهاب الدین. 1386. عوارف المعارف. ترجمه ابومنصور بن عبدالمؤمن اصفهانی. با اهتمام قاسم انصاری. چ 4. تهران: علمی و فرهنگی.

شوشتری، قاضی نورالله. 1365. مجالس المؤمنین. تهران: کتابفروشی اسلامیة.

شیخ صدوق، محمدبن علی بن بابویه قمی. 1404ق. عیون الاخبار الرضا. بیروت: مؤسسه الاعلمی.

صالحعلیشاه، حاج محمدحسن. 1371. پند صالح. چ 6. تهران: حقیقت.

عبّادی مروزی، اردشیر. 1347. التصفیه فی احوال المتصوفه. تصحیح غلامحسین یوسفی. تهران: بی نا.

عطار نیشابوری، فریدالدین. 1384. منطق الطیر. تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چ 2. تهران: سخن.

غزالی، ابوحامد. 1376. احیاء علوم الدین. ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی. تهران: علمی و فرهنگی.

فروزانفر، بدیع الزمان. 1344. احادیث مثنوی. تهران: دانشگاه تهران.

- عزالدين كاشانى، محمود. 1367. مصباح الهدايه و مفتاح الكفايه. تصحيح جلال الدين همائى. چ 6. تهران. مؤسسه نشر هما.
- كرمانى، حامدين ابى الفخر. 1347. مناقب. تصحيح بديع الزمان فروزانفر. تهران: بنگاه ترجمه و نشر كتاب.
- كلينى، محمد بن يعقوب. 1381. الاصول الكافى. تهران: مكتبه الاسلام.
- كيانى، محسن. 1369. تاريخ خانقاه در ايران. تهران: كتابخانه طهورى.
- لاهيجى، شمس الدين. 1374. مفاتيح الاعجاز فى شرح گلشن راز. تصحيح محمدرضا برزگر خالقي و عفت كرباسى. چ 6. تهران: بى نا.
- مجلسى، محمد باقر. 1404 ق. بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمة الاطهار. بيروت: مؤسسه الوفاء.
- معصوم شيرازى، محمد. 1345. طرائق الحقايق. تصحيح محمد جعفر محبوب. بى جا: كتابفروشى بارانى.
- مولوى، جلال الدين محمد. 1389. مثنوى معنوى. بر اساس نسخه رينولد ا. نيكلسون. تصحيح و بازبينى نظام الدين نورى. چ 8. تهران: هرمس.
- نجم الدين رازى، عبدالله بن محمد. 1373. مرصاد العباد من المبدأ الى المعاد. با اهتمام محمدا مين رياحى. چ 11. تهران: علمى و فرهنگى.
- نجم الدين كبرى. 1363. الاصول العشره. تصحيح نجيب مايل هروى. تهران: مولى.
- _____ 1361. الساير الحاير. تهران: چاپ مسعود قاسمى.
- _____ 1993. فواتح الجمال و فواتح الجلال. تصحيح يوسف زيدان. قاهره: بى نا.
- نسفى، عزيز الدين بن محمد. 1372. الانسان الكامل. تصحيح ماريژان موله. چ 6. تهران: طهورى.
- نورى، حسين. 1408 ق. مستدرک الوسائل. قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
- هجوبرى، على بن عثمان. 1386. كشف المحجوب. مقدمه و تصحيح و تعليقات محمود عابدى. چ 3. تهران: سروش.
- همدانى، مولى عبدالصمد. 1373. بحر المعارف. ترجمه حسين استادولى. تهران: حكمت.

References

The Holly Quran.

- 'Attār Neishāburi, Farid-oddin Mohammad Ebrāhim. (۲۰۰۵/۱۳۸۴SH). *Manteq-ottayr*. Ed. by MohammadRezā Shaffi'e Kadkani. ۲nd ed. Tehran: Sokhan.
- Abarqouhi, Shams-oddin. (۱۹۸۵/۱۳۶۴SH). *Majma'-ol-bahrain*. Ed. by Najib Māyel Heravi. Tehran.
- Abu-'Ali 'Osmāni. (۲۰۰۰/۱۳۷۹SH). *Tarjeme-ye resāle-ye Qosheiriyah*. Ed. By Badi'-ozzamān Forouzānfar. ۶th ed. Tehran: 'Elmi o farhangi.
- Al-ahsāei, Sheikh Mohammad ibn Ali ibn Ebrāhim. (۱۹۸۴/۱۳۰۵AH). *Ghawāli al-la'āli*. ۲nd ed. Qom: Seyed-oshohadā.
- 'Alā'-oddowle Semnāni. (۱۹۸۳/۱۳۶۲SH). *Al-'Orwah le-ahl-el-khalwat-e wa-l-jehwah*. Ed. & Explained by Najib Māyel Heravi. Tehran: Mowlā.
- Bākhrazi, Abo-l-mafākher Yahyā. (۱۹۷۴/۱۳۵۳SH). *Awrad-ol-ahbāb wa fosous-ol-ādāb*. With the Efforts of Iraj Afshār. Tehran. University of Tehran.
- 'Ebādi, Ardashir. (۱۹۶۸/۱۳۴۷SH). *A-ttasfiyah fi ahvāl-el-motassavafa*. Ed. by Gholamhosein Yousefi. Tehran: (?).
- 'Ezz-oddin Kāshāni, Mahmoud. (۱۹۸۸/۱۳۶۷SH). *Mesbā'h-ol-hedāyah wa meftā'h-ol-kefāyah*. Ed. by Jalāl-oddin Homāei. ۶th ed. Tehran: Homā.
- Esfarāyeni, Nour-oddin 'Abd-orrahmān. (۱۹۷۹/۱۳۵۸SH). *Kāshef-ol-asrār*. With the Efforts of Herman Landlet. ۲nd ed. Tehran: Islamic Studies Institute & University of Tehran.
- Forouzānfar, Badi'-ozzamān. (۱۹۶۵/۱۳۴۴SH). *Ahādīs-e Masnavi*. Tehran: University of Tehran.
- Ghazālī, Abu-Hāmed. (۱۹۹۷/۱۳۷۶SH). *E'hyā-e 'oloum-e-ddin*. Tr. By Mo'ayed-odin Mohammad-e Khārazmi. Tehran: Elmi o farhangi.
- Hāfēz Shirazi, Shams-oddin Mohammad. (۱۹۹۳/۱۳۷۲SH). *Divān*. Ed. By Mohammad Qazvini & Qāsem Ghani. Tehran: Mehrāeen.
- Hamadāni, Mowlā 'Abdossamad. (۱۹۹۴/۱۳۷۳SH). *Bahr-olma'āref*. Tr. by Hosein Ostādvali. Tehran: Hekmat.
- 'Helli, Ibn Fahd. (۲۰۰۹/۱۳۸۸SH). *Al-tahsin fi sefāt-el 'ārefin*. Tr. by Ali Narimāni. Qom: Zewi-l-qorbā.
- Hojviri, Ali ibn 'Osmān. (۲۰۰۷/۱۳۸۶SH). *Kashf-ol-mahjoub*. Ed. by Mahmoud 'Ābedi. ۳rd ed. Tehran: Soroush.
- 'Horr 'Ameli, Mohammad Hosein. (۱۹۸۸/۱۴۰۹AH). *Wasāyel-oshi'ah*. Qom: Āl-el-bayt.
- Ibn abi-l-hadid Mo'tazeli. (۱۹۸۳/۱۴۰۴AH). *Sharh-e Nahj-ol-balāgheh*. Qom: Ketābkhāne-ye āyat-ollāh Mar'ashi.
- Ibn Arabi, Mo'hy-addin. (?). *Al-fotouhāt-ol-makkiyah*. Vol. ۲. Beirut: Dār Sāder.
- Ibn Arabi, Mo'hy-addin. (۱۹۸۸/۱۳۶۷SH). *Rasāel-e Ibn Arabi*. Ed. by Najib Māyel Heravi. Tehran: Mowlā.
- Ibn Arabi, Mo'hy-addin. (۲۰۰۳/۱۳۸۲SH)a. *Asrār-ol-khalwah*. Ed. by Najib Māyel Heravi. Tehran: Mowlā.

Ibn Arabi, Mo'hy-addin. (۲۰۰۳/۱۳۸۲SH)b. *Resālat-ol-anwār fimā yamna'ho sāheb-el-khalwate men-al-asrār*. Tr. by Fazl-ollāh Kordestāni and Najib Māyel Heravi. Tehran: Mowlā.

Imam Sādeq. (۱۹۹۸/۱۳۷۷SH). *Mesbāh-oshari'ah*. Tr. by 'Abd-orrazāq Gilāni. Tehran: Payām-e 'haq.

Jazbi, Hebat-ollah. (۱۹۷۹/۱۳۵۸SH). *Nāme-hā-ye Sāleh*. ۲nd ed. Tehran: Dānesh-e Emrouz.

Jondi, Mo'ayed-oddin. (۱۹۸۳/۱۳۶۲SH). *Naf'hat-orrou'h wa to'hfat-ol-fotou'h*. Ed. by Najib Māyel Heravi. Tehran. Mowlā.

Jorjāni, 'Abd-ol-qāher. (۱۹۹۰/۱۴۱۱AH). *Ta'rifāt*. Ed. by Mohammad al-Hakim Qāzi. Beirut.

Kaāje Nasir-oddin Tousi, Mohammad ibn Mohammad. (۱۹۹۰/۱۳۶۹SH). *Owsāf-ol-ashraf*. With the Efforts of S. Mahdi Shams-oddin. Tehran: Vezārat-e Farhang o ershād-e eslāmī.

Kermāni, Hāmed ibn abi-l-Fakhr. (۱۹۶۸/۱۳۴۷SH). *Manāqeb*. Ed. by Badi'-ozzamān Forouzānfar. Tehran: Bongāh-e tarjeme o nashr-e ketāb.

Khāqāni, Afzal-oddin Badil ibn Ali. (۱۹۹۰/۱۳۶۹SH). *Divān*. With the Efforts of Ziā-oddin Sajjādi. Tehran: Zavvār.

Kiāni, Mohsen. (۱۹۹۰/۱۳۶۹SH). *Tārikh-e Khāneqāh dar Iran*. Tehran: Tahouri.

Koleini, Mohammad ibn Ya'qoub. (۲۰۰۲/۱۳۸۱SH). *Al-osoul al-kāfi*. Tehran: Maktabat-ol-Eslām.

Lāhiji, Shams-oddin Mohammad. (۱۹۹۵/۱۳۷۴SH). *Maḥāfi' h-ol-e 'jāz fi shar'h-e Golshan-e rāz*. Ed. by Mohammad Rezā Barzegar Khāleghi and 'Effat Karbāsi. ۶th ed. Tehran: Zavvar.

Ma'soum Shirazi, Mohammad. (۱۹۶۶/۱۳۴۵SH). *Tarāeq-ol-haqāyeq*. Ed. by Mohammad Ja'far Mahjoub. (?): Ketābforoushi Bārāni.

Majlesi, Mohammad Bāqer. (۱۹۸۳/۱۴۰۴AH). *Behār-ol-anwār-el-jāme'a le-dorar-e akhbār-el-a'emat-el-athār*. Beirut: Al-wafā.

Mowlavi, Jalāl-oddin Mohammad. (۲۰۱۰/۱۳۸۹SH). *Masnavi Ma'navi*. Ed. by R. N. Nicholson. With the Efforts of Nezām-oddin Nouri. ۸th ed. Tehran: Hermes.

Najm-oddin Kobrā. (۱۹۶۴/۱۳۴۳SH). *Al-osoul-ol-'ashara*. Ed. by Njib Māyel Heravi. Tehran: Mowlā.

Najm-oddin Kobrā. (۱۹۸۲/۱۳۶۱SH). *Al-sāyer-el-hāyer*. Ed. by Mas'oud Qāsemi. Tehran.

Najm-oddin Kobrā. (۱۹۹۳). *Fawāy' h-ol-jamāl wa fawāte' h-ol-jalāl*. Ed. by Yousof Zeidān. Cairo.

Nasafi, 'Aziz-oddin Mohammad. (۲۰۰۰/۱۳۷۹SH). *Al-ensān-ol-kāmel*. Ed. by Mariejean Mollet. ۶th ed. Tehran: Tahouri.

Nouri, Hosein. (۱۹۸۷/۱۴۰۸AH). *Mostadrak-olwasāel*. Qom: Āl-el-bayt.

Omawi. (?). *Hayāt-ol-qoloub-e Abu-Tāleb Makki*. Beirut.

Sa'di Shirāzi, Mosle'h-oddin. (۲۰۰۹/۱۳۸۸SH). *Kolliyāt*. Ed. by Hosein Ostādvali. Tehran: Qadyāni.

Sāleh Alishāh, Hāj Mohammad Hosein. (۱۹۹۲/۱۳۷۱SH). *Pand-e Sāleh*. ۶th ed. Tehran: Haqiqat.

Semnāni, Alā-oddowleh. (۱۹۹۰/۱۳۶۹SH). *Mosannaḥāt-e Fārsi, Resāle-ye Nouriyah*. With the Efforts of Najib Māyel Heravi. Tehran: Elmi o farhangi

Serāj Tousi, Abu-nasr. (۲۰۰۹/۱۳۸۸SH). *Al-lloma' fi-ttasawof*. Ed. By Rynold Alien Nicholson. Tr. By Mahdi Ma'habbatī. ۲nd ed. Tehran: Asātir.

Sheikh Sodouq, Mohammad ibn Ali ibn Bābouyah Qomi. (۱۹۸۳/۱۴۰۴AH). *Oyoun Al-akhbār Rezā*. Beirut: Moasesat al-A'lami.

Shoushtari, Qāzi Nour-ollah. (۱۹۸۶/۱۳۶۵SH). *Majāles-ol-mo'menin*. Tehran: Ketābforoushi Eslāmiyah.

Sohravardi, Shahab-oddin 'Omar. (۲۰۰۷/۱۳۸۶SH). *'Awāref-ol-ma'āref*. Tr. By Abu-Mansour ibn 'Abd-ol-Mo'men Isfāhāni. With the Efforts of Qāsem Ansāri. ۴th ed. Tehran: 'Elmi o farhangi.

Yādnāme-ye Sāleh. (۱۹۸۸/۱۳۶۷SH). Tehran: Hoseiniye-ye Amirsoleimāni.