

اسلام پژوهی

شماره سوم، پاییز و زمستان ۱۳۸۵، صص ۱۰۱-۱۲۶

## نگرش عارفان به محبوب‌های سه‌گانه پیامبر<sup>(ص)</sup>

\* مه‌ری زینی

\*\* یدالله جلالی پندری

### چکیده

حضرت محمد<sup>(ص)</sup> در حدیثی مشهور، از زن، عطر و نماز به عنوان سه محبوب دنیایی خویش یاد کرده‌اند. این حدیث رمزگونه برای عارفان نازک‌خیال دستمایه‌ای قرار می‌گیرد تا تعبیری گوناگون بر اساس پسندها و سلیقه‌های خود از آن عرضه نمایند. آنان در تأویل‌های خود از این حدیث، به انگیزه حبّ، علت آن و ترجیح یکی از محبوب‌ها بر دیگری اشاره کرده‌اند و علاوه بر اینها، آن را مستمسکی برای اظهار اشتیاق و میل به زن، همسرگزینی و ... قرار داده‌اند. در بررسی تاریخی نظرگاه‌های عارفان در مورد این حدیث، تحوّل دیدگاه آنان از تصوف زهدآمیز و ترک تعلقات و بریدن از ماسوی‌الله از جمله زن تا عرفان عشق‌انگیز و مبتنی بر محبت نسبت به همه مخلوقات و ...، زن به عنوان مظهر جمال حق دیده می‌شود. این نوشتار ضمن بیان نظرگاه‌های متفاوت و جالب عارفان در مورد این حدیث، به این نتیجه می‌رسد که هر یک از اجزاء سه‌گانه این حدیث، حضرت محمد<sup>(ص)</sup> را به حق نزدیک می‌ساخته و در واقع دل‌بستگی آن حضرت به زن، عطر و نماز همان دل‌بستگی به خداوند بوده است.

واژگان کلیدی: حضرت محمد<sup>(ص)</sup>، زن، عطر، عارفان، نماز.

mzeiny\_2007@yahoo.com

jalali@yazduni.ac.ir

\* نویسنده مسئول: کارشناس ارشد رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد

\*\* دانشیار دانشگاه یزد

### عارفان و محبوب‌های سه‌گانه پیامبر<sup>(ص)</sup>

پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> در دورانی رسالت عظیم خود را آغاز کرد که اعراب جاهلی، منفی‌ترین نگاه را نسبت به زنان داشتند. انگاره‌های ذهنی اعراب درباره زن از سویی ریشه در باورهای خرافی آنان داشت و از دیگر سو معلول نظام حاکم بر جوامع آن دوران بود یعنی نظام برده‌داری. زن در نظام اجتماعی عرب جاهلی موجودی وابسته، سیاه‌بخت، و طفیلی بود که از هیچگونه حقوق انسانی، اجتماعی و اقتصادی برخوردار نبود و بهتر بود به دست دامادی به نام «گور» سپرده شود:

لکل اب بنت یرجی بقاؤها  
حبيب یغطیها و بعل یصونها  
ثلاثة اصهار اذا ذکر الصهر  
و قبر یواربها، و خیر هم القبر<sup>(۱)</sup>

(عجلونی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۴۰۷)

اما پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> که برای اعتلای اخلاق مبعوث شده بود<sup>(۲)</sup>، کوشید تا تحولی بنیادین در فرهنگ جامعه جاهلی آن روز ایجاد نماید. این تحول با عنایت الهی و آیاتی که در موارد متعدد درباره زنان نازل می‌شد<sup>(۳)</sup>، آغاز گردید و با گفتار و رفتار پیامبر نسبت به زنان ادامه یافت. از سویی دیگر روند زندگی حضرت محمد<sup>(ص)</sup>، که نقش زنان<sup>(۴)</sup> در آن بسیار چشمگیر بود، آیت دیگری بود که در مقابل تفکر خوار داشت زن و وضعیت نامساعد آن روزگاران پدید آمد.

یکی از احادیثی که از حضرت رسول<sup>(ص)</sup> نقل گردیده است و تأثیری شگرف هم در آن روزگاران داشته و هم دستمایه نگاه هنرمندانه و ذوقی عارفان قرار گرفته، حدیث «حب الی من دنیاکم ثلاث: النساء والطیب و جعلت قره عینی فی الصلاة» است که در کتاب‌های معتبر حدیث از جمله *الجامع الصغیر* (۵۷۶) و *بحار الانوار* (ج ۸: ۱۶) به صورتی که یاد شده ضبط گردیده است؛ حال آنکه در کتاب‌های *شرح‌التعرف* (ربع اول، ۱۳۱) و *ربع سوم* (۱۱۷۸)، *فردوس المرشدیه* (۳۲۰)، *کشف‌المحجوب* هجویری (۵۳۴)، *احیاء علوم‌الدین* (۱۳۶۴ الف، ج ۲: ۲۱)، *کیمیای سعادت* (۱۳۶۴ ب، ج ۱: ۳۰۵)، *روح‌الارواح* شهاب‌الدین سمعانی (۱۳۶۸: ۵۸)، *تمهیدات عین‌القضاة* همدانی (بی تا: ۳۸۶)، *مصنفات علاءالدوله سمنانی* (۱۳۶۹: ۲۳۰)، ترتیب ذکر محبوب‌های سه‌گانه پیامبر اینگونه است: «الطیب و النساء و جعلت قره عینی فی الصلاة». تنها ابن عربی در آثار خود ترتیب ضبط

نگرش عارفان به محبوب‌های سه‌گانه پیامبر (ص) / ۱۰۳

اولیه حدیث را به کار برده است (ابن عربی، ۱۳۸۱: ۶۷۲). در صورتی که راویان حدیث، این جا به جایی را انجام نداده باشند و در بیان عارفان این تغییر به وجود آمده باشد، به نظر می‌رسد در افکار و باورهای ذهنی مستملی بخاری، هجویری، غزالی و دیگر عارفانی که در ضبط حدیث، نساء را بعد از کلمه طیب قرار داده‌اند، هنوز رگمایه‌هایی از دیدگاه منفی تصوف نسبت به زن - که برخاسته از غلبه افکار زاهدانه و اعراض از دنیا و مافیها و پرهیز و گریز از زن است - به چشم می‌خورد. در حالی که در سیر تکوینی اندیشه‌های عرفا و تغییر نگرش آنان نسبت به زن و به ویژه نکاح، که در نظریه‌های ابن عربی به اوج خود رسیده است، این نگرش نه تنها به خوارداشتن زن نمی‌پردازد، بلکه وی را عاملی برای تعالی و تکامل روحی و معنوی مرد می‌داند.

به هر حال این گفته پیامبر (ص) در نظرگاه عارفان، حالتی نمادین و رمزگونه به خود گرفت، آن گونه که ذهن عارفان نازک‌اندیش را پیوسته به تفکر و تعمق در آن واداشت و هر یک از آنان در برخورد با این حدیث، با بیان نگرش و دریافت خود که نشأت گرفته از باورهای درونی آنان نسبت به زن بود، سعی کردند در پی علت‌یابی این «حب» و توجیه و تفسیر آن برآیند.

بررسی سیر تاریخی نظرگاه عارفان در مورد این حدیث بیانگر تکامل تدریجی نظریه‌های اجتماعی عرفان نیز به شمار می‌آید. آن‌هنگام که صوفیان تحت تأثیر تصوف زهدآمیز برای نزدیک شدن به خدا از هر چه غیر او بود دوری می‌جستند تا تعلق جز خدای یگانه نداشته باشند، زن بدترین ماسوی‌الله شمرده می‌شد و گریز و پرهیز از او راهی به سوی خداشناسی بود. چنین باور و اندیشه‌ای تا مدت‌ها در بین بعضی از صوفیان مانند ابوسلیمان دارانی رواج داشت. اندک اندک دشواری‌های ناشی از مجرد و اندیشیدن به این مسئله که رهبانیت و مجرد به مفهوم زن نگرفتن، مخالف سنت حضرت رسول (ص) است، باعث شد تا صوفیان در اندیشه‌های خود تجدید نظر کردند و به ازدواج روی آوردند از این رو برای چنین تحولی دلایلی نیز ذکر کردند، از جمله پیروی از سنت، تهذیب نفس در سایه تحمل خوی بد زنان و ... سال‌ها بعد که زیبایی پرستی و زیبایی‌شناسی به افکار و اندیشه‌های صوفیان راه یافت، زن دیگر نه راهزن عقل و دین، بلکه آینه‌ای از جمال حق بود و در نظر عارفان، عروة الوثقی برای اتصال به حق قرار گرفت. چنین سیری در اندیشه‌های عارفان بر اساس تعبیراتی که از حدیث مذکور

پیامبر دارند، مشاهده می‌شود:

علی بن عثمان هجویری (متوفی به سال ۴۴۰هـ) - از صوفیان طرفدار عدم تزویج به شمار می‌رود - (هجویری، ۱۳۵۸: ۴۷۶) در کتاب مشهور خود *کشف‌المحجوب* درباره آداب تزویج و تجرید می‌گوید: «و عوام ارتکاب خبر مروی را که پیغمبر - علیه السلام گفت: «حب الی من دنیاکم ثلاث: الطیب و النساء و قره عینی فی الصلوه» گویند: «چون زنان محبوب وی باشند باید تا تزویج فاضل‌تر باشد». هجویری در ادامه این بحث، با استدلالی منتقدانه نسبت به عوام! می‌گوید: «گوییم: قال، علیه‌السلام، لی حرفتان: الفقر و الجهاد» پس چرا دست از حرفت می‌بدارید؟ اگر آن محبوب وی است این حرفت وی است پس به حکم آنکه هوایتان را میل بدان بیشتر است، مر هوای خود را محبوب وی خواندن محال باشد (همان: ۴۷۵). هجویری در ادامه این بحث تجرد را بر تزویج ترجیح می‌دهد و دلایلی نیز برای آن ذکر می‌کند. البته وی آشکارا از پرداختن به علت بیان این کلام از سوی حضرت محمد<sup>(ص)</sup> طفره می‌رود و طرفداران این حدیث را به سبب طرفداری از ازدواج، به پیروی از هوای نفس متهم می‌سازد.

مستملی بخاری (متوفی به سال ۳۸۰) تعبیری دیگر گونه و جالب از این حدیث به دست می‌دهد. فضای ذهنی مستملی نسبت به زنان، فضایی بغض‌آلود و منفی است. به تعبیر او زنان بدخویند و خلق نیکوی حضرت محمد<sup>(ص)</sup> به دلیل تحمل بار خوی بد زنان است. وی در شرح التعرف، حدیث را این گونه تأویل می‌کند: «زنان را دوست گردانیدند نه مردان را. از بهر آنکه مردان نیکوخوتر باشند، چون با نیک‌خویان صحبت کند به نزدیک مردم خلق او پدید نیاید. باز چون با بدخویان صحبت کند و بدخویان را دوست دارد و بار ایشان کشد، کرم اخلاق او پدید آید» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۳۱ و ج ۳: ۱۱۷۹).

امام محمد غزالی (متوفی به سال ۵۰۵ هـ ق) در تفسیر این حدیث، به این نکته اشاره می‌کند که حضرت محمد<sup>(ص)</sup> «نماز را به سبب آنکه حرکتی بدنی است از دنیا شمرده است (غزالی، الف، ۱۳۶۴، ج ۲: ۶۴)، سپس تلاش می‌کند تا سه محبوب آن حضرت را با حواس ظاهری و باطنی منطبق سازد و به تبیین آنها بپردازد. امام محمد غزالی بر این باور است که دوستی چون تابع ادراک و معرفت است، به اندازه نوع مدرکات و حواس تقسیم‌ناپذیر است و هر حسی قادر به دریافت و درک نوعی از مدرکات است و از آن لذت می‌برد. نیز تمایل طبع به سوی چیزی که دوست می‌دارد به

سبب لذتی است که از آن حاصل می‌کند. از این رو حضرت، خوشبویی را از آن جهت محبوب خوانده که حس شامه را تقویت می‌کند. ولی چشم و گوش را از آن نصیبی نیست. زنان را به این علت محبوب می‌خواند که حواس بینایی و لامسه از آن بهره و لذتی می‌یابند و اما نماز که حضرت با لفظ «قره عینی» آن را متمایز، مشخص و قوی‌تر از دو محبوب دیگر خوانده، با حواسی قوی‌تر و کامل‌تر از حواس ظاهر درک می‌شود. یعنی با حواس باطن. وی حس ششم را که «مظنه آن دل است» محل ادراک و التذاذ نماز می‌داند و معتقد است همگان آن را در نمی‌یابند و تنها صاحب‌دلان (کسانی که دل دارند) به عمق آن پی می‌برند و از آن به اوج لذت و شادکامی می‌رسند (غزالی، ۱۳۶۴، ربع منجیات: ۵۱۲).

وی در ادامه تفسیر خود، انسان و بهایم را در حواس پنجگانه (حواس ظاهر) مشترک می‌داند؛ بنابر این درکی عمیق‌تر و فراتر از قوای مدرکه حیوانی را برای درک لذت نماز لازم می‌داند. از دیدگاه او حس ظاهری تنها حرکات جسمانی نماز را درک می‌کند (درک عامه) و این حسی است که از مرز ظاهر فراتر نمی‌رود. اما همین حس وقتی با آگاهی و زنده‌دلی قرین گردد از «بصر» به «بصیرت» تبدیل می‌شود و لذت نماز را با چشم دل می‌بیند و احساس می‌کند: «شاید اگر دوستی بر مدرکات پنج حس متصور بود، گفته می‌شد که «باری تعالی به حواس دریافته نشود و در خیال تخیل نپذیرد، پس محبوب نباشد» (همانجا). آن گاه ذهن خواننده را متوجه تمایز انسان و خاصیت او از طریق حس ششم می‌سازد و می‌گوید: «پس اکنون خاصیت آدمی در آنچه بدان متمیز است از حس ششم - که عبارت از آن عقل باشد یا نور یا دل یا آنچه خواهی از عبارتها - باطل شود؛ چه در آن مضایقت نیست و این به غایت دور است، چه بصیرت باطن قوی‌تر از بصر ظاهر است، و دل قوی‌تر از آن ادراک کند که چشم و جمال معنی که به عقل دریافته شود بزرگ‌تر از آن است که حواس آن را دریابد، تمام‌تر و کامل‌تر باشد. پس میل طبع سلیم و عقل صحیح بدو قوی‌تر باشد و دوستی را معنی نیست مگر میل بدانچه در ادراک آن لذت است» (همان: ۵۱۳-۸۱۲).

نکته جالب توجه در اندیشه‌های غزالی در تفسیر دوگانه‌ای است که از این حدیث در جلد‌های دوم (ربع عادات) و چهارم (ربع منجیات) کتاب احیاء علوم‌الدین عرضه می‌کند و بیانگر سیر تکاملی اندیشه‌های عرفانی اوست؛ چرا که در جلد دوم می‌گوید حضرت

نماز را از آنجا که حرکتی بدنی است از امور دنیایی به شمار آورده؛ حال آنکه در جلد چهارم آنگاه که باورهای عرفانی خود او به مراحل تکامل و تعالی نزدیک شده است، بر این نکته تأکید دارد که نماز با حواس ظاهر قابل ادراک نیست. بلکه نیرویی قویتر و روحانی‌تر را می‌طلبد که آن را درک کند و محل ادراک نماز را حس ششم می‌داند که جایگاه آن دل است.

شهاب‌الدین احمد سمعانی (متوفی به سال ۵۳۴ هـ) مؤلف کتاب روح‌الارواح، آن چنان غرق در عشق و محبت خداست که بدون توجه به معنای لغوی حبّ الیّ (دوست گردانیده‌اند مرا) حضرت محمد<sup>(ص)</sup> را انسانی معمولی در نظر می‌آورد و با بیانی انتقادی و سرزنش‌گونه خطاب به آن حضرت، دربارهٔ محبوب دانستن زن و عطر می‌گوید: «ای محمد می‌گویی: بوی خوش دوست دارم، اینک شکنبۀ شتر، و می‌گویی زنان را دوست می‌دارم اینک «افک عایشه». بنگر که چه می‌کند او - عزوجل - با جان‌های این مشت‌بیچاره» (سمعانی، ۱۳۶۸: ۵۸). سمعانی در تأویل خود به دنبال علت‌یابی این سخن پیامبر نیست. باور او، باور منفی تصوف و از زاویهٔ بدبینی نسبت به جهان و نکوهش هرگونه علاقهٔ دیگر به جای علاقه به خداوند است؛ زیرا اشاره‌ای به بخش سوم این محبت یعنی نماز ندارد، شاید بدان علت که عشق به نماز را همان عشق به خدا می‌دانسته است؛ در واقع اندیشهٔ سمعانی اصلاً به دنبال کشف ارتباط بین اجزاء سه‌گانه گفتار حضرت نیست. سمعانی با بیانی عامیانه، تنها عشق به خداوند را جایز می‌شمارد. نظیر همین عقیده یعنی عشق به خدا ولاغیر را عین‌القضاة با بیانی هنری‌تر و عارفانه‌تر اظهار می‌کند. عین‌القضاة همدانی (متوفی به سال ۴۹۲) - عارف شوریده و نغزگفتار - در کلامی شاعرانه و شیوا، زن، عطر و نماز را به عنوان شواهد حق در نظر گرفته است و در کلامش عشق بی‌منتهای محمد<sup>(ص)</sup> به خداوند و رهایی اندیشهٔ آن حضرت را از هر چه غیر خداست، تصویر می‌نماید و انگیزهٔ حب را چنین بیان می‌دارد: «هر سه را محمد<sup>(ع)</sup> به یک نظر ببند و می‌گویی: چون نظر من بر غیب‌الغیب است، از این شواهد به فراغم، او مرا در قید به مصلحتی می‌دارد. نمی‌گویی: أحببت، حبّ می‌گویی! من دوست نمی‌دارم، اما دوست گردانیده‌اند» (عین‌القضاة همدانی، بی‌تا: ۸۷-۳۸۶). از مقایسهٔ نوشته‌های سمعانی و عین‌القضاة می‌توان به تحول فکری دیگری در عارفان دست یافت؛ زیرا در تصوف کلاسیک، عرفا فقط خدا را می‌بینند و به او عشق می‌ورزند و در آفریده‌های او

نشان روی دوست را نمی‌بینند، حال آنکه به موازات تغییر نگرش از تصوف زهدآمیز و مبتنی بر خوف به سوی تصوف عشق‌انگیز و مبتنی بر محبت، پدیده‌های طبیعی و مظاهر آفرینش هم از آنجا که آفریده پروردگارند و نشانی از وی در خود دارند، ارزشمند و دوست‌داشتنی هستند.

ابن عربی (متوفی به سال ۶۳۸ق) نیز برداشتی شبیه عین‌القضاة دارد و می‌گوید: «درباره هیچ پیامبری وارد نشده است که زنان برای او دوست‌داشتنی شده‌اند، مگر درباره محمد<sup>(ص)</sup>؛ اما سخن این است که «برای من دوست‌داشتنی شد»، زیرا از سویی دیگر پیامبر گفته است: «كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين»: (من پیامبر بودم و آدم میان آب و گل بود). بدین‌سان پیامبر وابسته و موقوف به پروردگارش بود و با وجود حق به هیچ یک از «هست»‌ها نمی‌نگریست، چون با خدای خود، از آنها منصرف و رویگردان بود. آنگاه خدا زنان را برای او دوست‌داشتنی کرد و او نیز ایشان را به سبب عنایت الهی به آنان، دوست می‌داشت. وی زنان را بدان سبب دوست می‌داشت که خدا ایشان را برای او دوست‌داشتنی کرده بود» (ابن عربی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۱۴۵-۱۴۶). ابن عربی علاوه بر اینکه علت محبت پیامبر<sup>(ص)</sup> را به زنان خارج از اراده و اختیار آن حضرت ذکر می‌کند و آن را خواست الهی می‌داند، به تبیین دلیل دیگری که نشأت گرفته از باورهای عرفانی اوست، می‌پردازد و می‌گوید: «فانما حَبَّبَ اليه النساء فحن إليهن لانه من باب حنين الكل الي جزئه» (ابن عربی، ۱۳۶۴: ۵۰۸). حقیقتی که در ورای این محبت نهفته است این است که هر کلی به جانب جزء خود متمایل است و هر جزئی نیز مشتاق به کل است. بنابراین محمد<sup>(ص)</sup>، زن را همانگونه دوست می‌دارد که خدا محمد را؛ دل‌بستگی محمد به زنان و عشق و محبت آن حضرت در واقع همان عشق به خداست، زیرا انسان (زن) به حکم «و نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» از حضرت، بیگانه نیست: «ما بأن بذلك عن الامر في نفسه من جانب الحق في قوله في هذه النشأة الانسانية العنصريه و نفخت فيه من رُوحِي» پس حنین محمدی به جانب نساء، حنین کل است به جانب جزء، چنان که اصل به فرع مشتاق و متعطش است (همانجا).

در تفسیر ابن عربی از این حدیث، دو نکته قابل تأمل است. یکی آنکه رابطه محب و محبوب را که سرمایه عشق صوفیانه است، به انس و الفت بین زن و مرد تعبیر می‌کند و نکته دوم به رغم اینکه ابن عربی عارفی روشن بین است و دیدگاهی مثبت نسبت به

زنان دارد، اما باز از تأثیر اندیشه‌های مردسالارانه و باورهای خرافی یهودیان در مورد خلقت زن از دندهٔ چپ مرد برکنار نیست. در باور او زن نه موجودی مستقل و مکمل مرد، بلکه جزئی از مرد است. او نیز در نوشته‌های خود زن را موجودی می‌داند که از دندهٔ چپ مرد آفریده شده است (۱۳۹۲، ج ۱: ۱۲۴ و ۱۳۶۴: ۲۱۶). چنین اندیشه‌ای برخاسته از پندارهای خرافه‌آمیز یهودیان است. حال آنکه در باور و اعتقاد مسلمانان که نشأت گرفته از آیات قرآن است، زن همسر و هم‌تای مرد است. امام صادق<sup>(ع)</sup> در پاسخ پرسشی که در مورد پدید آمدن زن از دندهٔ چپ مرد از ایشان می‌شود، می‌فرماید: «خدا منزه و برتر است از این نسبت. آن کس که چنین می‌گوید، می‌پندارد که خداوند قدرت نداشت برای آدم، همسری از غیر دنده‌اش بیافریند! اینان راه را بر خرده‌گیران باز می‌کنند! چه می‌گویند؟! خداوند میان ما و آنان داوری کند»<sup>(۵)</sup> (مجلسی، ۱۳۹۱، ج ۱۱: ۱۲۲).

علاءالدوله سمنانی (متوفی به سال ۷۳۶) در تفسیری شاعرانه و در عین حال عالمانه که از این حدیث عرضه می‌کند، سه صورت «بشریت»، «ملکیت» و «حقیقت» را برای آن حضرت در نظر می‌گیرد: «بر بشریت قل انما انا بشر مثلکم (سورهٔ کهف، آیه ۱۱) دال است، بر ملکیت کاحدکم ابیت عند ربی یطعمنی و یسقینی، و بر حقیقت لی مع الله وقت لایسعی فیه ملک مقرب و لانبی مرسل» (سمنانی، ۱۳۶۹: ۲۳۰). آنگاه سه جزء این حدیث را بر سه صورت مثبت، برای آن حضرت منطبق می‌سازد که «طیب، حظ صورت ملکی اوست، و نساء، حظ صورت بشری او، و قره العین، حظ صورت حقی او» (همانجا).

از نظر علاءالدوله سمنانی، این هر سه حب در یک ردیف قرار دارند و یکی را بر دیگری ترجیح و برتری نیست. با این دریافت، هر سه بعد وجودی حضرت نیز در یک ردیف قرار دارند. همچنین از نظر او زن نیمهٔ دیگر آفرینش، جفت آدم و یکی از مخلوق‌هاست و در عین حال اشتیاق مرد نسبت به او امری طبیعی است. در باور سمنانی که عارفی شاعر با اندیشه‌های ظریف عرفانی است، هنوز زن به عنوان معشوق مجازی و منهاجی برای رسیدن به حق مطرح نیست. این نظرگاه وی در مورد زنان می‌تواند بیانگر نگاه مثبت به زن باشد که در آن روزگاران، یعنی روزگاران پس از حملهٔ مغول، وجود داشت. به هر حال تعبیر او نوعی ارتباط منطقی بین این سه حب برقرار ساخته است.



تاج‌الدین حسین بن خوارزمی نیز در شرحی که بر فصوص‌الحکم نوشته، اشتیاق حضرت محمد (ص) نسبت به زنان را الهام و تعلیمی الهی می‌داند و از آن به عنوان «تخلق الهی» یاد می‌کند. این دوستداری و محبت یا در واقع عشق روحانی آن حضرت نسبت به زنان، در واقع محبت نسبت به پروردگار خود است. وی می‌گوید: «حاصل اینکه رسول - علیه‌السلام - محبّ حق بود و بس، اما حق او را محبّ نساء ساخت از برای ظهور هویتش در نسوان، پس محبت او مرأه‌را، نتیجه‌ای از نتایج محبت الهیه است که در جبلت و ذاتش مرکوز است؛ چه مرأه‌ از مظاهر کلیه که متفرع می‌شود از مظاهر کثیره، لاجرم دوست داشتن رسول مرأه‌را، از برای تخلق است به خلق الهی که آنچه به صورت اوست و از او متفرع شده است، دوست می‌دارد (بهاء ولد، ۱۳۶۴: ۷۹-۷۷۶).

عرفا پس از آنکه با علت‌یابی محبت حضرت، ساحت وجودی ایشان را از تعلق‌های دنیوی مبرا می‌دانند، به تفسیر این سخن می‌پردازند و هر یک با نگاهی ذوقی و بر اساس یافته‌های ذهنی خود به آن می‌نگرند:

شهاب‌الدین احمد سمعانی پس از آنکه به حیات ظاهری و باطنی حضرت یعنی حیات بشری (گذرا و دارای نهایت) و حیات نبوی (ناگذر، مداوم و بی‌نهایت) اشاره می‌کند، به ذکر این نکته می‌پردازد که وحی (سرّ الهی) در خلوت غار به محمد (ص) فرود می‌آمده، آنگاه که خلوت غار را بدرود می‌گوید و دعوت را علنی و آشکار می‌سازد، باید که باز خلوتی<sup>(۶)</sup> داشته باشد تا دور از زحمت خلق، وحی بدو نازل گردد. پس سراپرده‌ای فراهم می‌آورد تا سراپرده حقیقت را پرده‌ای نیکو بیاویزد: انی ابیت عند ربی (سمعانی، ۱۳۶۹: ۶۱۶) و این گونه است که عایشه بهانه‌ای می‌شود و حفصه نشانه‌ای، حضرت به ظاهر با همسران خویش بود و به باطن «سرّ دل را حق یگانه...» (همان). سر پوشیدگان را به خود مبتلا می‌سازد تا حاملان وحی، سرّ سرپوشیده را با او در میان نهند. منازل همسرانش خلوتگاه‌هایی<sup>(۷)</sup> است که در آنجا با خالق یکتایش وعده دیدار دارد، کلام حق را می‌گیرد و رسالتش را به انجام می‌رساند. زن در اینجا رمزی می‌شود از خلوت دلخواسته‌ای که روح پرتنه‌اب و مشتاق محمد را به سوی معبود واقعی‌اش رهنمون می‌سازد. سمعانی در تفسیر خود آنجا که می‌گوید: «شاد باشید که چنین مقدّمی و پیشوایی دارید»، اشاره‌ای به نزول وحی در منزل عایشه دارد و به دنبال آن تلویحاً به شأن و کرامتی که عایشه در نظر اهل سنت دارد، اشاره می‌کند. (همان: ۶۱۷)

تاج‌الدین حسین بن حسن خوارزمی از شارحان فصوص الحکم با تکیه بر همین نظریه ابن عربی سعی دارد به بیان علت تقدیم لفظ «نساء» بر «صلوة» از سوی حضرت پیردازد. وی می‌گوید: «ابتدا کرد به ذکر نساء و تأخیر کرد صلات را از برای آنکه مرأه جزء رجل است در اصل ظهور عین مرأه، لاجرم اشتیاق به جانب مرأه دارد، چنان که کل را به سوی جزء خود شوق و حنین است ... پس حنین و شوق رجل به سوی ربّش که اصل اوست، چون حنین مرأه است به سوی رجل ... پس واقع نشد حبّ رجل مگر آن را که از او مکوّن شد که آن مرأه است، و حال آنکه حبّ رجل متعلق بود به حق که این رجل از او متکوّن است و از برای ایماء بدین معنی رسول - صلی الله علیه و سلّم - گفت که دوست گردانیده شد نساء بر من، و نگفت که من دوست داشتم ایشان را - چه تعلق حبّ او - علیه السلام - به ربّی بود که به صورتش مخلوق است» (بهاء‌ولد، ۱۳۶۴: ۷۷۸).

شارح عقاید ابن عربی با بیان این نکته‌ها، نتیجه می‌گیرد: «چون ظهور این محبت در رسول - صلی الله علیه و سلم - به واسطه محبت حق بود، شیخ - قدس الله سرّه - فرمود که: «رسول مرأه را به همان دوستی ای دوست می‌دارد که حق رسول را بدان دوست داشت، لاجرم دوست داشتن رسول مرأه را از برای تخلق است به خلق الهی که آنچه بر صورت اوست و از او متفرع شده دوست می‌دارد» (همانجا).

تعبیر و تفسیر عرفا و نیز شارحان آثار ابن عربی - که خود نیز از اندیشه‌های عرفانی بی‌بهره نبوده‌اند - از این حدیث و بویژه بخش مربوط به محبت و دوستداری آن حضرت نسبت به زن، برخاسته از افکار وحدت‌گرایانه آنهاست، زیرا همه آنها به گونه‌ای ختم سخن را به دوستداری حق و آن یگانه محبوب ازلی رسانده‌اند. به جرأت می‌توان گفت آنقدر که مسئله زن در این حدیث مورد توجه قرار گرفته، از دو جزء دیگر بحث نگردیده است. دیدگاه‌های مختلف عرفا نسبت به زن، توجیهات آنان و نظرگاه‌هایشان، چه آنان که این حب را حظّ بشری می‌دانند و چه آنان که در پی اثبات این موضوع هستند که علت این حب، مشاهده حق در وجود زن است، یا کسانی که بر این باور بوده‌اند که پیامبر به این علت زن را برگزیده تا با صبر کردن بر خوی بد او، نیک‌خویی‌اش آشکار شود، همه و همه با نگاهی منفی به حضور زن در این حدیث نگریسته‌اند.

در بررسی تفسیرهای عرفا از این حدیث به نظر می‌رسد که نحوه نگرش خوارزمی

گواه دیگری بر روحیه زن ستیزانه عرفا باشد. استنباط دیگر خوارزمی از این حدیث، با تکیه او بر الفاظ به کار برده شده در حدیث آشکار می‌گردد. او در پی توجیه این موضوع است که حضرت چرا لفظ نساء را بر صلوة مقدم داشته، توجیه او از این تقدم چنین است: «و زنان را به لفظ نساء ذکر کرد، و آن جمعی است که او را از لفظش واحد نیست و در جوهر حروفش، دلالت بر تأخر است. و لهذا رسول - علیه السلام - در حدیث «حب الی... به لفظ نساء تسمیه کرده و مرأه نگفت تا به لفظی که از نساء مأخوذ است و آن تأخیر است، اشارت کند به تأخر مرتبه درجه ایشان از مرتبه رجال و به تأخر وجود ایشان، پس به ایراد لفظ نساء، مراعات تأخر نسوان در وجود، از رجل به تقدیم رسانید، چه معنی نساء تأخیر است... پس از برای تأخر ایشان از رجل در وجود، رسول - علیه السلام - به لفظ نساء ذکر کرد و مرأه نگفت» (بهاء ولد، ۱۳۶۴: ۷۸۳). بنابراین با وجود اینکه در آثار ابن عربی در ترتیب محبوب‌ها ابتدا زن ذکر شده، اما شارحان آثار او باز در پی توجیهی برای این تقدم هستند. نکته دیگر اینکه شارحان آثار ابن عربی تفسیری نادرست از معنی تأخیر در کلمه نساء دارند، زیرا این تأخیر در لغت «نساء» به مفهوم تأخیر در خلقت نیست، بلکه از جهت تأخیر در حالات خاص زنانه است و به همین سبب زن را در عربی «نساء» نامیده‌اند (ابن منظور، ۱۹۹۲، ج ۱۴: ۱۱۶).

خوارزمی، در ادامه شرح خود به این نکته اشاره می‌کند که هر کس تا به این حدّ زنان را دوست بدارد، به نهایت شناخت و دریافت حقیقت محبوب رسیده است و از این رو حبّ او حبّ الهی است و در مقابل هر که از این دوستداری میل شهوانی در نظر داشته باشد، علم او به حقیقت، اصلی ناقص است و محبت و شهوت در نظر او صورتی بی‌جان، بیش نیست. «پس هر که نساء را تا این حد دوست دارد، اعنی علمش به حقیقت محبوب شامل باشد و اصل انوار او را بشناسد که از کجاست، حبّ او حبّ الهی باشد؛ و هر که ایشان را خاصه به جهت شهوت طبیعی دوست دارد، علم او به حقیقت این حب ناقص باشد و محبت و شهوت نزد او صورت بی‌جان بود» (همان: ۷۸۶).

او همچنین کسی را که عشق و آمیزش با زنان را به مجرد لذت‌جویی در نظر داشته باشد و نداند که متجلی این لذت کیست، جاهل حقیقی می‌نامد: «آن کس که راجع شدن او با مرأه برای مجرد التذاذ باشد و نداند که لذت از که می‌یابد، و معلوم نکند که

متجلی به این لذت کیست، پس در حقیقت او جاهل باشد به امر نفس خود و نمی‌داند که مظهری است از مظاهر حق سبحانه؛ از برای این، مرأه را نیز که صورتی از نفس اوست نمی‌داند و نمی‌شناسد که در حقیقت غیر او نیست، لاجرم نمی‌شناسد که حقیقتی که متجلی به صورت اوست، آن حقیقت است که لذت می‌یابد که از حق متجلی است به صورت مرأه؛ پس او از نفس خویش آن نمی‌داند که آن را تا نگوید دیگران از او نمی‌دانند... همچنین این رجل جاهل دوست داشت التذاذ را و محلی را که التذاذ از آن حاصل است که آن مرأه است، ولكن غایب شد او از روح مسئله، که اگر به علم یقینی یا عیانی یا شهودی دانستی، هر آینه دریافتی که کیست که لذت می‌یابد و از که لذت می‌یابد» (همان: ۷۹-۷۷۷).

در بین مفسران و شارحان این حدیث، ابن عربی مشروح‌ترین تفسیر را عرضه کرده است؛ چرا که ابعاد چندگانه‌ای برای این حدیث در نظر گرفته و به شرح آن پرداخته است. از قبیل رابطه کل و جزء و تقدیم و تأخیر آفرینش زن و مرد، عشق به خدا به واسطه عشق به زن و ... وی برداشت دیگری بیان کرده و از نظر لغوی و لفظی، اجزاء این حدیث را بررسی نموده و در نهایت، نتیجه گرفته است که مرد حد واسطی است که در میان دو مؤنث قرار دارد: یکی ذات که مرد از ذات حق نشأت گرفته و دیگری زن که از مرد ولایت یافته است: «... همچنان که رجل مدرج است در میان ذات که از و ظاهر می‌شود و در میان مرأه که از رجل ظهور می‌یابد، نبی - علیه السلام - نیز که میان دو مؤنث است، تأنیث ذات که لفظی است و تأنیث حقیقی (نساء - حوا)... چون آدم در میان ذات که موجود است از او، و در میان حوا که موجود است از آدم» (ابن عربی، ۱۳۶۴: ۷۹)، آنه ماری شیمل - شرق‌شناس مشهور - برای انطباق این نظریه ابن عربی با اجزاء حدیث یاد شده، می‌گوید: طیب تنها نام مذکر در زبان عربی است که میان دو واژه مؤنث «زن» و «نماز» قرار گرفته است. وی همچنین به ماهیت زنانۀ بوی خوش در این حدیث اشاره دارد (شیمل، ۱۳۸۱: ۳۹).

### نگرش شارحان دیگر به حدیث محبوب‌ها

حدیث محبوب‌های پیامبر آن چنان تأثیرگذار، عمیق و شگفتی‌آفرین بود که علاوه

بر مفسران اسلامی و ایرانی، شرق‌شناسان و غربیان را نیز به شرح و تفسیر آن مشتاق ساخت. یکی از این شارحان فریتیوف شووان است. وی می‌نویسد: «... باید پذیرفت که این سه حب که در نگاه نخست پراکنده و نامربوطند، ضرورتاً جزء ذات محمدی و آرمان معنوی صوفیه بوده‌اند. نظام هر دیانت، لزوماً به طور مستقیم یا غیر مستقیم، شامل عنصر زن یا به بیانی دیگر جوهر زنانگی<sup>۱</sup> است. مسیحیت، عملاً مادر مسیح را، به رغم ملاحظات ظاهرینان، مبنی بر لزوم تمییز میان «پرستش خدای یگانه» و نیایش مریم عذرا، به مقام الهی ارتقاء داده است. از سوی دیگر، پیامبر مقدم بر همه عالم، زنانگی را به دلالت خداسانی مابعدالطبیعی<sup>۲</sup> قداست بخشیده است، سَرّی که زن را در میان گرفته و حجاب رمز آن سرّ است و در اصل با قصد قداست‌بخشی به وی، مطابقت دارد. به عقیده مسلمان، زن صرف نظر از کارکرد ویژه زیستی و اجتماعی‌اش، مظهر مجسم دو قطب است: «فنا» در وحدت و «کرامت» که از دیدگاه روحانی، دو طریقه غلبه بر بینش دنیاوی‌اند که مشتمل بر ظاهرین، تشمت، تفرقه، عجب، خودخواهی، سنگدلی و ملال است. شرافت اخلاقی‌ای که این تفسیر با ارزش‌گذاری عنصر زن، اعطا می‌کند و یا ممکن است ارزانی دارد، نه تنها آرمانی انتزاعی نیست بلکه نزد مسلمانان نمونه، یعنی مسلمانانی که هنوز ریشه در اسلام راستین دارند، مشهود است» (Sehoun, 1984:178).

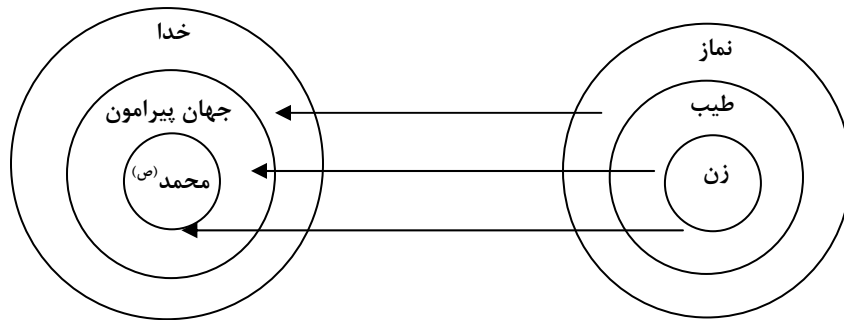
شووان در تفسیر خود، وجه تشابهی میان باورهای اسلامی و هندی یافته است که تضادهای ظاهری را نمودگار قطبی بودن هر عنصر قدسی می‌دانند، به اعتقاد او اسلام نیز همانند هندوئیسم برای زن، دو جنبه قائل است: یکی شوکت و حشمت زن و دیگری شهادت زن یا به عبارت دیگر «فنا». وی برای نمونه‌های عینی این دو جنبه زنانه در اسلام از آسیه، همسر فرعون، و حضرت فاطمه<sup>(س)</sup> مثال می‌آورد و برای جنبه مجد و شوکت زنانه از مریم و حضرت خدیجه<sup>(س)</sup>، نخستین همسر پیامبر و حامی وی در آغاز بعثت رسول، یاد می‌کند (همان: ۱۸۲) و از همین جاست که به این تحلیل دست می‌یابد که در این رمزپردازی، زن در مرکز دایره مادی محبوب‌ترین چیزها جای دارد (با توجه به اینکه برخی از عرفا زن را همچون لیلی مورد ستایش قرار می‌دهند)، حال آنکه چیزهای دیگر (سایر متعلقات عشق مرد) که طبعاً دوست‌داشتنی‌اند (از قبیل باغ،

1. Das Ewing webliche ezernal feminin.

2. Metaphysiaue de, de'iformite.

گلستان، قطعه موسیقی، جام شراب و...، پیرامون آن دایره قرار دارند. که در حدیث مذکور، طیب اشاره به همین معناست. این نظریه شووان را این گونه بیان کرده‌اند که: «محمد<sup>(ص)</sup> با ذکر زنان در حقیقت از خود سخن می‌گوید، و با ذکر طیب به جهانی که ما را در میان گرفته، اشاره دارد و با ذکر نماز عشق خود را به خدا بیان می‌کند (ستاری، ۱۳۷۳: ۲۱۳).

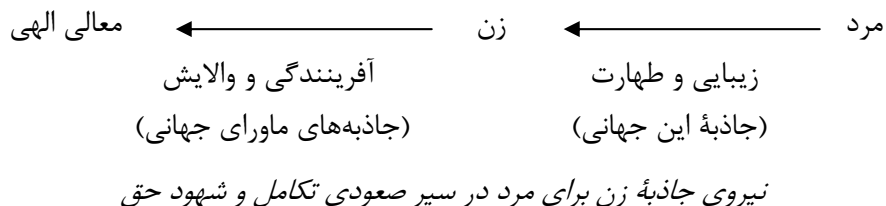
بر اساس نظریه شووان می‌توان نمودار زیر را رسم کرد:



بنابراین، این سه جزء، جزء ذات محمدی و آرمان صوفیه به شمار می‌روند و کاملاً با یکدیگر در ارتباط هستند.

شایان ذکر است که ابن عربی نیز چنین بیانی را که در واقع آموزه‌ای هندی بر اساس «شکتی» است، دارد. به گفته وی این کلام رمزی حاکی از این معنی است که از همه متعلقات عشق مرد، زن در مرکز دایره جای دارد و چیزهای دیگر پیرامون آن» (همان: ۲۲۶). درباره شکتی باید گفت که: شکتی حاکی از قوه الهی مبدأ اعلی است. همان لطف آسمانی است که انسانها در یک چارچوب سنتی معین بر اثر عبادت یا آداب و شعائر، با خدا تماس می‌یابند. «شکتی» هم جذب می‌کند و هم نجات می‌بخشد. او به عنوان مادر الهی از طریق نیکی‌اش نجات می‌بخشد و به عنوان باکره الهی از طریق طهارت و زیبایی‌اش ما را مجذوب خدا می‌کند. الطاف نجات‌بخش او از آسمان به سوی ما سرازیر می‌شود و جاذبه‌اش ما را به سوی معالی الهی بالا می‌برد. برداشت شووان نیز بی‌تأثیر از دیدگاه ابن عربی نیست؛ زیرا محیی‌الدین عربی هم طبیعت را جنبه مادرانه، یا زنانه عمل آفرینش‌گرانه تصور می‌کند، یعنی همان کسی که بازدم رحمت خداست

اعطای وجود می‌کند (کیس‌ویت، ۱۳۸۱: ۱۱۹-۱۱۷). نظریه ابن عربی را می‌توان در نمودار زیر آشکار ساخت:



یکی دیگر از شارحان غیر ایرانی، نظام‌الدین اولیا، (از عرفای بزرگ دهلی نو) در تعبیری که از این کلام رسول خدا عرضه کرده، بر این اندیشه است که کنایه «روشنی چشم من» در این حدیث منظور حضرت فاطمه زهرا - سلام الله علیها - بوده، آن هنگام که به نماز می‌ایستاده و به عبادت و راز و نیاز با خدای متعال مشغول می‌شده است. البته پروفسور شیمیل چنین نظریه‌ای را افراطی می‌داند (شیمیل، ۱۳۸۱: ۳۹). به نظر می‌رسد نظریه این اسلام‌پژوه درباره افراطی بودن این دیدگاه درست باشد؛ زیرا در صورتی که نظریه نظام‌الدین اولیا را بپذیریم باید این نکته را نیز بپذیریم که حضرت محمد (ص)، حضرت زهرا (س) را جدا از زنان دیگر می‌دانسته‌اند، چرا که یکبار به زنان با لفظ نساء به طور عام اشاره کرده و یکبار از حضرت زهرا با لفظ خاص (قره عینی) یاد کرده است. اما با توجه به اندیشه‌های الهی حضرت و بر اساس آموزه‌های قرآن که همه انسان‌ها را از یک گوهر می‌داند و تفاخر را امری ناپسند به شمار می‌آورد، چنین تفکیک و تخصیصی، بعید به نظر می‌رسد. احتمالاً نظام‌الدین اولیاء زمانی که به تفسیر این حدیث پرداخته، آیه ۷۴ سوره فرقان<sup>(۸)</sup> (مبنی بر اینکه فرزندان به واسطه مدارج کمال، روشنی چشم مؤمنان قرار می‌گیرند) را در نظر داشته و برداشت خود را از آن این گونه تعبیر کرده است. نظیر همین تعبیر را در ربع دوم احیاء علوم‌الدین می‌خوانیم. غزالی در تفسیر این آیه نوشته است: «روشنی چشم از اهل و فرزندان باشد که ایشان را در طاعت خدای تعالی ببند» (غزالی، ۱۳۶۴ الف، ربع عادات: ۱۸۰). نکته دیگر اینکه چون اعراب لفظ «قره عینی» را معمولاً برای فرزندان خود به کار می‌برند، ممکن است چنین تعبیری در ذهن برخی از شارحان حدیث ایجاد شده باشد. از سوی دیگر حضرت محمد (ص) با دیدن حضرت زهرا (س) و احساس حضور آن بانوی یگانه، رایحه‌ای از بوی‌های

خوش را احساس می‌کرده‌اند، به گونه‌ای که در روایت، زیبایی بوی حضرت زهرا<sup>(س)</sup> را به گل سرخ مانند کرده‌اند: «رَائِحَةُ بَنَتِي فَاطِمَةَ الزَّهْرَا رَائِحَةُ السَّفَرَجَلِ وَالْأَسِّ وَالْوَرْدِ»، بوی دخت من، فاطمه زهرا، به بوی «به» و «مورد» و «گل سرخ» مانند است (مجلسی، ۱۳۹۱، ج ۶۶: ۱۷۷).

در این صورت تعبیر نظام‌الدین اولیا چندان غیر معمول به نظر نمی‌رسد، زیرا همه اجزا به گونه‌ای در ارتباط با یکدیگر قرار می‌گیرند: از یک طرف منظور از نساء، فخر زنان عالم، حضرت فاطمه زهرا<sup>(س)</sup> است، و از طرف دیگر طیب همان رایحه دلکش و جانبخش وجود ایشان است و نماز حالت تسلیم و عبودیت آن حضرت در مقابل مقام کبریایی احدیت است.

### ترجیح یکی از محبوب‌ها

امام محمد غزالی که از صوفیان اهل صحو است (زرین کوب: ۱۳۶۴: ۶۵) و نگرشی مبتنی بر برتری شریعت دارد، تفسیر جالبی از این حدیث بیان می‌کند. وی در کتاب کیمیای سعادت پس از بیان این عادت حضرت رسول که «گاه دماغ خود را به بوی خوش قوت دادی» (غزالی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۳۰۵)، به تخصیص نماز در این حدیث اشاره کرده، می‌گوید: در دو جزء دیگر، یعنی زنان و بوی خوش، آسایش تن نهفته است. حضرت با زنان و بوی خوش تن را قوت می‌بخشد تا از طریق این تجدید قوا به نماز رسد و قره عینی که در آن است، به دست آورد (همانجا). نکته قابل توجه در نظریه امام محمد غزالی این است که در نظرگاه او نه تنها ذهنیت منفی نسبت به زن تعدیل یافته و زن دیگر مظهر نفس و مانع کمال نیست، بلکه عاملی است که آرامش جان و تن را برای انجام اعمال عبادی و بخش کاملاً روحانی دین فراهم می‌سازد. البته این نظریه کم‌کم تکامل می‌یابد و در آراء افرادی همچون ابن عربی به نقطه اوج کمال خود می‌رسد. همو بر این باور است که منظور حضرت از عبارت «کلمینی یا حمیرا» این بوده است که با آسودگی جسمانی، قدرت تحمل خود را برای آموزه‌های عمیق و دشوار و حیاتی بالا ببرد: «و رسول را وقت بودی که اندر آن مکاشفات، کاری عظیم بروی در آمدی که قالب وی طاقت آن نداشتی، دست بر عایشه زدی و گفتی «کلمینی یا عایشه»، با من سخن گوی: خواستی که قوتی دهد خویشتن را تا طاقت کشیدن بار وحی دارد. و چون



وی را باز این عالم دادندی و آن قوت تمام شدی، تشنگی آن کار بر وی غالب شدی و گفتی: «ارحنا یا بلال» تا روی به نماز آوردی (همانجا).

در این تعبیر غزالی نکته‌ای نغز نهفته است. غزالی سیر دوسویه صعودی و نزولی یعنی سیر به عالم معنا و حس را بیان می‌کند. جدا شدن از هر یک از این دو عالم به واسطه‌ای نیازمند است. عایشه و بلال واسطه‌هایی هستند که هر کدام آن حضرت را به عالمی که در آن لحظه به آن نیازمند است، اتصال می‌دهند.

نکته دیگری که در سخنان غزالی قابل توجه است، این است که او تن و جان را مکمل یکدیگر می‌داند، زیرا قوت یکی، قیام آن دیگری را حاصل می‌کند. او بر خلاف نظر کسانی که معتقدند تمایلات جسمانی، مانعی بر سر راه تکامل روحی است، روح و جسم را در تعامل با یکدیگر می‌داند، تعاملی که در نهایت تکامل روح را به ارمغان می‌آورد. از سوی دیگر وی تلویحاً همان نقش آرامش بخشی زن را که در قرآن به آن اشاره شده است (نمل، آیه ۳۷)، بیان می‌کند.

غزالی در ربیع عادات احیاء علوم‌الدین به این مسئله اشاره می‌کند که در این حدیث سه نکته و «دقیقه» نهفته است. یکی آنکه نماز را به سبب آنکه حرکتی بدنی است از دنیا شمرده است. دوم آنکه نماز را اگرچه از آن سه‌گانه گرفته است، اما به لفظ قرآنی مخصوص کرده است تا اشعاری باشد بر آنکه مقصود اصلی مطلوب است و از این دو یکی برای استراحت می‌یابند. سوم آنکه مطلوب بوی خوش و زنان اگر چه از کارهای جسمانی است، اما به روحانیات تعلق بیشتری دارد. بدان سبب از دیگر جسمانیات چون خوردن و آشامیدن به محبت مخصوص است» (غزالی، ۱۳۶۴ الف، ج ۲: ۶۴).

غزالی در دنباله، اشاره می‌کند که کسی ذوق روحانی زن و عطر را حس می‌کند که با انواع ریاضت‌ها و فکر و ذکر، نفس خود را رنجانیده باشد، چنین کسی آن محبت و ذوق را منکر نمی‌گردد. این گونه محبت حتی در محبوب و کسی که به شهوت هم آلوده نیست، جاری و ساری است. آنگاه فضیلت نکاح را که در دل این مطلوب و محبوب (زن) نهفته است، بیان کرده، می‌گوید: فضیلت نکاح نیز به واسطه همین نسبت (روحانی بودن) است. هر چند که عده کثیری چون هدف والایی را از نکاح دنبال نمی‌کنند بلکه مقصود آنان بیشتر غریزی و نه روحانی است، نکاح را با انگیزه دفع شهوت و داشتن فرزند برمی‌گزینند. در حالی که افراد دیگری هدفی متعالی‌تر از نکاح دارند که همان

شهود حق است و رسیدن به آسایش و آرامش. وی با اشاره‌ای به جمال‌پرستی و شهود حق از طریق مخلوقات خداوند می‌گوید: بسیاری از افراد با دیدن سبزه و آب روان چنان به آسایش می‌رسند که دیگر نیازی به معاشرت و مباشرت با زنان ندارند. غزالی سپس اشاره می‌کند که نوع برداشت، در افراد مختلف، متفاوت است یا به عبارت دیگر به دلیل اخلاق مردان و اختلاف حال‌های آنان است و باید که این دقیقه را دریابد (همان).

برخی از عارفان علاوه بر توجیه، تفسیر و شرح این حدیث، از آن به عنوان انگیزه علاقه به زن و همسرگزینی و نکاح بهره‌جسته‌اند. آنگاه که ریاضت‌های سخت و طاقت‌فرسا، دوری‌گزیدن از زن و خودداری از نکاح، انواع گرفتاری‌ها و مشکلات اجتماعی و حتی اخلاقی را به جامعه صوفیان تحمیل کرد و آن زمان که روحیه تسلیم‌پذیری و صبوری و قناعت‌پیشگی زنان، صوفیان را به این باور رساند که می‌توان هم، همسر داشت و هم به عبادت خدا پرداخت، آنان از درون پیلۀ خود تنیده «پرهیز از زن» بیرون آمدند و با استناد به این حدیث، خط بطلانی بر آراء آن دسته از صوفیان که تزویج را مانع کمال می‌دانستند، کشیدند. البته این حدیث بیشتر مورد استفاده آن دسته از صوفیانی است که پیرو تصوف عاشقانه بودند؛ زیرا سایر عرفا به احادیث دیگری از حضرت رسول استناد کرده‌اند که در آن نکاح را سنت رسول معرفی می‌کند و از مجردان و عزب‌ها دوری می‌گزیند. محمدبن عثمان می‌گوید: اما آنکه تو زنان دوست می‌داری، موافقت پیغامبر است - صلی‌الله علیه و آله و سلم که گفت: حُب الی من دنیاکم ثلاث الطیب و النساء و قره عینی فی الصلوة» (محمدبن عثمان، ۱۳۵۸: ۳۲۰).

همانگونه که از متن روایت آشکار است، با استناد به این حدیث، صوفی‌ای که به زنان دل‌بسته است، از رنج مزاحمت افرادی که به این جهت او را سرزنش می‌کنند، رهایی می‌یابد.

نکاح در نظام جهان‌شناسی ابن عربی جایگاه ویژه‌ای دارد. تا آنجا که وی کتابی مستقل با عنوان *کتاب النکاح الاول* داشته که گویا از بین رفته است (خراسانی، ۱۳۶۸: ۲۶۹). ابن عربی در کتاب *الفتوحات*، نکاح را در همه چیزها اصل و دارای احاطه و فضل تقدم می‌داند و از آن با عبارت علم توالد و تناسل یاد می‌کند و به انواع آن یعنی حسی، معنوی و الهی می‌پردازد (ابن عربی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۱۶۷). وی در *فصوص الحکم* با تکیه بر حدیث مذکور می‌گوید: «محبت نساء نبود مگر به سبب مرتبه انسان نزد حق؛ که مرتبه انسان نزد حق مرتبه طبیعت کلیه است، که محل انتقال تصرفات حق است به ثبت

رحمانی، دیگر اجتماع اسماء که مقتضی ظهور بودند به عالم ارواح و اجتماع ارواح به تقاضای ظهور در عالم عناصر، و اجتماع عناصر به مقتضای ظهور در عالم اجسام، و چون آن اجتماع از محبت ناشی گشت، نسبت به نکاح کرده که آن اجتماعی است که منشأ آن محبت است» (ابن عربی، ۱۳۶۴: ۵۱۸).

بنابراین به اعتقاد ابن عربی محبت به زنان به سبب جایگاه و مرتبه‌ای است که انسان نزد حق دارد و این محبت نیز تحت تأثیر تصرفات حق است. مرتبه انسان نیز در سلسله مراتب اجتماع که مقتضی ظهور در عالم ارواح و عناصر و اجسام هستند، قرار می‌گیرد، با این تفاوت که چون ناشی از محبت است، نام نکاح به خود می‌گیرد یعنی اجتماعی که منشأ آن محبت است.

ابن عربی در بخشی دیگر که قبلاً از آن یاد شد، علت علاقه مرد به زن را علاقه کل به جزء می‌داند و این معنی از لحاظ مابعدالطبیعی و عرفانی، متضمن حرکت عکس (حرکت اول) یعنی سیر از مخلوق به خالق و از زن به مرد است. این رابطه به نظر او در همه اجزای طبیعت جاری و ساری است، اما هنگامی که به انسان می‌رسد از آنجا که عامل عاطفه و محبت و در معنای وسیع‌تر آن عشق به میان می‌آید، مفهوم تمنای وصل می‌یابد و وصل نسبتی دو سری است چه میان زن و مرد و چه بین انسان و خدا (ستاری، ۱۳۷۳: ۲۱۴).

### زن مظهر شهود حق

تاج‌الدین حسین خوارزمی نیز با بیان این نکته که مرد با نگریستن در زن حق را مشاهده می‌کند و این شهود، حالت انفعالی دارد؛ زیرا زن محل انفعال است. از سوی دیگر در خودش نظر می‌کند و حق را مشاهده می‌کند و از آنجا که زن از نفس او پدید آمده، و وجود او از حق پدیدار گشته، پس با مشاهده خود نیز خدا را می‌بیند که این شهود، شهود فاعلی است. بنابراین مرد با مشاهده زن، حق را به طور تمام و کامل مشاهده می‌کند؛ چرا که فاعل، منفعل را می‌بیند. او اضافه می‌کند: «رسول - صلی الله علیه و سلم - نساء را دوست داشت چه شهود حق را در ایشان کمال است و حق مشاهده نمی‌شود ابدأ مجرد از مواد، پس ممکن نیست شهود او مجرد از مواد. چون شهود از وجه مجرد ممتنع باشد و شهادت از ماده منفک نی، پس شهود در نساء در

حالت نکاح نیز هست که موجب فنای محبّ است در محبوب. «و اعظم وصلت نکاح است یعنی مجامعت و آن نظر توجه الهی است از برای ایجاد انسان تا مشاهده کند در وی صورت و عین خود را از برای این تسویه و تعدیل کرده و از روح خود در وی بدمید. همچنین نیز متوجه می‌شود از برای ایجاد ولد که بر صورت او باشد، و نفخ می‌کند در وی بعضی روح خود را که نطفه بر آن مشتمل است تا مشاهده کند نفس و عین خود را در مرآت ولدش، و خلیفه باشد بعد از او. پس این نکاح معهود نیز نظر نکاح اصلی ازلی باشد. «در عالم انسانی، مرأه نسبت با رجل چون ارض است نسبت به سماء» (بهاء ولد، ۱۳۶۴: ۷۹۲).

به تعبیر دیگر انسان دوستدار این است که موجودی را که عین اوست، ببیند. همانگونه که خداوند انسان را به صورت خود آفرید تا در آینه وجود انسان، تصویر خود را ببیند، مرد نیز چنین اشتیاق و تمایلی را دارد. بنابراین بر زن تأثیر می‌گذارد تا از طریق مجامعت و اتصال با منفعل، وجه فاعلی خود را دریابد و بعینه ببیند - این تأثیر نظیر همان تأثیری است که آباء علوی بر امهات سفلی دارند و حاصل و نتیجه آن انواع موجوداتی است که در طبیعت از این تأثیر و تأثر پدید می‌آیند - بنابراین نکاح در مرحله‌ای بالاتر از حس و جسم و غریزه و شهوت قرار می‌گیرد و ماحصل آن شهود حق است. یکی از محققان معاصر نیز به تشریح این بخش از نظریات ابن عربی پرداخته و سرّ محبوب بودن زنان، از نظر حضرت محمد<sup>(ص)</sup> را در این می‌داند که زنان مظهر جامع‌تری از اوصاف الهی هستند، بنابراین «اگر مرد بخواهد خدا را در مظهریت خود بنگرد، شهود او تام نیست، ولی اگر بخواهد خدا را در مظهر یک زن بنگرد، شهود او به تمام و کمال می‌رسد، از این رو زن محبوب پیامبر قرار گرفت» (جوادی آملی، ۱۳۷۰: ۲۳۴).

این دیدگاه ابن عربی را که مرد با اشتیاق به زن، به طور ناخودآگاه، به سوی نامتناهی میل می‌کند؛ فریتیف شووان به طور خلاصه چنین بیان کرده است: «مرد با بال عشق به زن، ناخودآگاه به سوی نامتناهی میل می‌کند و با درونی کردن و تصعید معشوق بی‌واسطه‌اش، باید خود لزوماً بیاموزد که خودآگاهانه به سوی نامتناهی میل کند (Sehoun, 1984:69؛ نیز ستاری، ۱۳۷۳: ۲۲۶).

البته باید توجه داشت که عرفا بر اساس باورهای ذهنی و اعتقادات خود، برداشت‌ها و قرائت‌های متفاوتی از احادیث داشته‌اند.

### بررسی زیبایی شناسانه حدیث

یکی از بارزترین ویژگی‌های عرفان شرقی (ایرانی)، جمال‌پرستی است. نگاه زیباپسند عارفان مشرق زمین، زیبایی لایزال خداوند را آگاهانه‌تر و پرشکوه‌تر از دیگران درک می‌کند: خدا زیباست و دوستدار زیبایی: ان‌الله جمیل و یحب الجمال. همه پدیده‌ها نیز از آن رو که منشأی زیبا و الهی دارند، زیبایند. حتی زشت‌ترین چیزها در مکتب جمال‌پرستان زیباست؛ زیرا این زشتی‌ها با دیده ظاهربین نگریسته می‌شوند و نازیبایی آنان امری صوری و ظاهری است که بی‌بصیرتان آن را درک نمی‌کنند.

در بررسی زیبایی شناسانه این حدیث سه عنصر زیبایی در کنار هم قرار گرفته‌اند: زن، لطیف‌ترین و زیباترین بخش هستی، همراه و همدل آدم در بهشت، حامل نفخه الهی به هنگام دمیده شدن روح در جنین، تداعی‌گر حوریان زیبای بهشتی - همان پاداش ارجمند مؤمنان - است؛ عطر، بوی بهشت است که از مصدری زیبا صادر گشته است؛ بنابراین جان بخش و زیباست؛ و نماز تجلی زیباترین شکل عبودیت، برترین و راز - آمیزترین شکل سپاسگزاری و عشق‌ورزی نسبت به ولی نعمت، یادآور زیباترین لحظه برتری انسان: سجود ملائک، یادآور عروج فخر کائنات و مشاهده حضرت حق در شب معراج است. این سه عنصر زیبا یادآور زیبای حقیقی، راستین و جاودانه هستند - یعنی حق - پس طبیعی است که آنها در حدیثی زیبا از پیامبر در کنار هم قرار گرفته باشند و پژواک دلنشین «ان‌الله جمیل» را در عالم در افکنند و محمد (ص) که سر سلسله زیباییان زمینی و نورالانوار است با یادکرد این سه عنصر زیبا به سوی جمال بی‌مثال و زیبای حق نظر کرده است.

### نتیجه‌گیری

سیره حضرت رسول (ص) همواره برای دین باوران الگویی عینی و عملی بوده است. عرفا گهگاه بخش‌هایی از رفتار حضرت رسول را که با مبانی سلوک عرفانی آنها سازگار نبوده، فراموش کرده‌اند یا تعمداً از کنار آن گذشته‌اند. تصوفی که با زهد آغاز شده بود و دنیاگریزی را ترویج می‌کرد، همه متعلقات و وابستگان دنیا از جمله زن را نیز مردود و مطرود شمرد و از وی پرهیز کرد. تا اینکه بر اثر ایجاد ناهنجاری‌های ناشی از ترک تزویج، باز توجه عرفا به سوی همسرگزینی مطرح شد و آنگاه که عشق جای خوف از

رهبانیت را گرفت و دنیا و مافیها نمودگاری از قدرت حق شد، محبت به خداوند به همه موجودات تسری یافت و زن نیز نصیبی از این محبت برد. بنابراین عرفا به سوی تأویل و تفسیر حدیثی معروف از پیامبر تمایل نشان دادند که در آن زن، عطر و نماز را محبوب خویش و همردیف یکدیگر دانسته بود.

در عرفان و در نزد عارفان خدا شیفته، همه چیز نشانی از حق دارد. عطر (بوی خوش) نیز از آنجا که نشان از وی دارد، زیبا و مقدس است. عطر در نظر عارفان، نشانی از جمال «هو»ست.<sup>(۹)</sup>

در مقالات شمس می‌خوانیم: «حق تعالی را خود بویی است محسوس، به مشام رسد چنان که بوی مشک و عنبر، اما چه ماند به مشک و عنبر! چون تجلی خواهد بود، آن بوی مقدمه بیاید، آدمی مست مست شود» (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۱۸۹). مولانا نیز در بیانی دلنشین از بوی خوش، نام پاک «ذوالجلال» را احساس می‌کند:

گر میان مشک، تن را جان شود      چون بمیرد گند او پیدا شود  
مشک را بر تن مزین بر دل بمال      مشک چه بود؟ نام پاک ذوالجلال

(مولوی، مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۶۷)

سلطان ولد در سخنانی شطح‌گونه، آفرینش حوریان بهشت را از بوی خوش حق می‌داند: «الله را دیدم که صد هزار گل و ریاحین و گلستان و سمن زرد و سپید و یاسمن پدید آورد و اجزای مرا گلزار گردانید و آنگاه همه را الله بیفشارد و گلاب گردانید و از بوی خویش، وی حوران بهشت را آفرید و اجزای مرا با ایشان در سرشت. اکنون حقیقت نگاه کردم. همه صورتهای خوب، صورت میوه الله است. اکنون این همه راحت‌ها از الله به من می‌رسد در این جهان» (بهاء ولد، ۱۳۶۴، ج ۱: ۱).

عارف دیگری عطر طره‌های خوبان را نشانی از نافع ازلی حق می‌داند:

ای طره‌های خوبان از نافع تو بویی      هجده هزار عالم در عرصه تو گویی  
حسن هزار لیلی از گلبن تو رنگی      عشق هزار مجنون از جرعه تو بویی

(سهروردی، ۱۳۶۵: ۳۷۴)

شیخ محمود شبستری در بیت زیبایی، بوی خوش حق در گل آدم را این گونه تصویر می‌کند:

گل آدم در آن دم شد مخمر      که دادش بوی آن زلف معطر

(شبستری، ۱۳۸۲، بیت ۷۷۴)

به نظر می‌رسد این سه محبوب حضرت محمد (ص)، همان حلقه‌های اتصال محمد (ص) است به حق. حضرت محمد (ص) ابتدا زن را ذکر می‌کند؛<sup>(۱۰)</sup> زیرا که در کنار آدم آفریده شده و خلقتش بی‌واسطه و بی‌فاصله از آدم صورت پذیرفته، پس حضرت محمد (ص) را به خدا اتصال می‌دهد. دوم بوی خوش است که تجلی حق را برای حضرت محمد (ص) تداعی می‌کند و سوم نماز، تذکار تسلیم فراموش شده‌ای که آدم را به هبوط انداخت. این تذکار باید باشد تا هرگز امر خداوند فراموش نشود. پس نماز نیز در عالی‌ترین مرتبه، حلقه اتصال حضرت محمد (ص) به خدا قرار می‌گیرد؛ چرا که اگر برپایی نماز از سوی بندگان عادی تذکار یاد خداست، برای آن حضرت یادآور دیدار خداست در شب معراج. بنابراین عطر، زن و نماز هر سه وسیله‌هایی هستند از دنیای خاکی که حضرت محمد (ص) را به یاد خالق می‌اندازند و به دیدار و مشاهده وی می‌رسانند.

### پی‌نوشت

۱. هر پدری دختری دارد که وقتی از داماد نام برده می‌شود سه داماد بقایش را امید می‌دهند. محبوبی که او را تحت پوشش قرار دهد، شوهری که او را نگهداری کند و قبری که او را پنهان کند یا در خود جای دهد و بهترین آنها قبر است.
۲. انی بعثت لاتمم مکارم الاخلاق.
۳. سوره‌های نساء، آیه ۱؛ آل عمران، آیه ۱۹۵؛ بقره، آیه ۱۸۷؛ اعراف، آیه ۱۸۹؛ احزاب، آیات ۳۳ و ۳۵؛ طلاق، آیه ۶؛ نمل، آیه ۷۲؛ حجرات، آیه ۱۳ و ...
۴. ازدواج با خدیجه، بانویی که ۲۵ سال از حضرت بزرگتر بود، نقش ارزنده حضرت خدیجه در حمایت و پشتیبانی از اسلام (ایشان اولین فرد گرونده به اسلام بود)، پسر نداشتن حضرت رسول، عشق پیامبر نسبت به حضرت فاطمه و دادن لقب ام اییها به ایشان همچنین ادامه نسل حضرت محمد (ص) که از طریق فرزند دختر ایشان امکان پذیر شد. معراج حضرت رسول که از خانه ام‌هانی صورت گرفت و عقد بستن حضرت زینب دختر حش از سوی حق تعالی.
۵. سئل ابوعبدالله «ع» من خلق حواء و قيل له: انّ أناساً عندنا يقولون: انّ الله - عزّ و جلّ - خلق حواء من ضلع آدم الايسر الاقضى. قال: سبحان الله و تعالی عن ذلك علواً كبيراً! يقول من يقول هذان ان الله لم يكن من القدره ما يخلق لآدم زوجه من غير ضلعه و جعل تمكّن من اهل التّشنيع سبيلاً الى الكلام ... ما هؤلاء حكم الله بيننا و بينهم. ثم قال: ان الله - تبارك و تعالی - لمّا خلق آدم من طين امر الملائكة فسجدو و القى عليه السّبّات، ثم

ابتدع له خلقاً... فاقبلت تتحرک فانبتة لتحرکها ... فلما نظر اليها، نظر الی خلق حسن شبه صورته غیر آنها انشی... فقال آدم عند ذلك: یا رب من هذا الخلق الحسن الذی قد آنستی قربه و النظر الیه. فقال الله هذا امتی حواء... (۱۳۹۱، ج ۱۱: ۱۲۲).

۶. خلوت =Xalvat= تنهایی گزیدن، تنها نشستن، مجموعه‌ای است از مخالفت نفس و ریاضات از کاستن خوراک و خواب و روزه گرفتن و کم سخن گفتن و ترک مخالفت با مردم و مداومت ذکر خدا و نفی خواطر و محادثه با حق چنان که غیر، مجال نیابد. جای خالی از اغیار.

۷. خلوتخانه: جای آسایش - اتاق مخصوص - شبستان، نمازخانه، مقام کمال ولایت که اتحاد محب و محبوب و عاشق و معشوق و نبی و ولی است، مقام قرب حضرت ربوبی (گلشن راز، ۲۶۶).

۸. ترجمه آیه شریفه: «و آن که می‌گویند پروردگارا از همسران و فرزندانمان دل‌های ما را شاد دار و ما را پیشوای پرهیزکاران گردان» (قرآن کریم، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ذیل آیه ۷۴ سوره فرقان).

۹. بوی خوش در فرهنگ اساطیری و تاریخی اسلام سابقه‌ای طولانی دارد. از دیدگاه اساطیری، آن زمان که آدم از بهشت رانده شد، دو برگ انجیر با او بود (نیشابوری، ۱۳۴۰: ۲۲). این دو برگ را آهو و گاو دریایی (وال نر) خوردند و از آن مشک و عنبر پدید آمد. در تاریخ بلعمی می‌خوانیم: «چون آدم توبه کرد... خدای عز و جل توبه او را پذیرفت و از «شادی» گریستن بردل آدم افتاد و صد سال از خرمی و شکر همی گریست و از آن آب چشم که پس از توبه آدم بیرون آمد، همه گل و اسپرغم‌ها و بوهای خوش برست (تاریخ بلعمی، ۵۶). در شب معراج حضرت رسول، قطره‌ای از عرق ایشان بر زمین چکید و گل «ورد» پدید آمد، نیز زعفران و گلاب و ... علاوه بر خاصیت دارویی از تقدس خاصی برخوردارند.

۱۰. مولانا بر این باور است که زن به عنوان زیباترین موجود خاکی تجلی و انعکاسی از صفات حق است:

جرعه حسن است اندر خاک کش      که به صد دل روز و شب می بوسی‌اش  
(مولوی، مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۳۷۴)

او همچنین زن را پرده لطیف و نازکی می‌داند که از ورای آن حق تعالی قابل مشاهده است:  
رو و خال و ابرو و لب چون عقیق      گویا حق تافت از پرده رقیق  
(همان، بیت ۹۶۰)



## منابع

- قرآن کریم، ترجمه عبدالمحمد آیتی (۱۳۷۱) تهران، انتشارات سروش.
- ابن منظور (۱۹۹۲) لسان‌العرب به کوشش علی سیری، ج ۱۴، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۶۴) فصوص الحکم، شرح تاج‌الدین حسین خوارزمی، به اهتمام نجیب مایل هروی، ج ۱ و ۲.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۹۲هـ) الفتوحات، ج ۱ و ۲، تحقیق عثمان یحیی، قاهره.
- انصاری، شهره (۱۳۸۱) تاریخ عطر در ایران، تهران، وزارت ارشاد.
- بهاء ولد (۱۳۳۳) معارف به اهتمام بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات طهوری، تاریخ مقدمه.
- بهاء ولد (۱۳۶۶) معارف، شرح خواجه محمد پارسا، تصحیح جلیل مسگر نژاد، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۰) زن در آئینه جلال وجمال، قم، مرکز نشر اسراء.
- خراسانی (شرف)، شرف‌الدین (۱۳۶۸) «بن‌عربی» مندرج در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول.
- ستاری، جلال (۱۳۷۳) سیمای زن در فرهنگ ایران، تهران، نشر مرکز.
- ستاری، جلال (۱۳۸۲) عشق صوفیانه، چاپ دوم، تهران، نشر مرکز.
- سمعانی، شهاب‌الدین ابوالقاسم احمد بن ابی المظفر (۱۳۶۸) روح‌الارواح فی شرح اسماء‌الملک الفتح، به تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- سمنانی، علاءالدوله (۱۳۶۹) مصنفات فارسی، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۶۵) رشف النصایح الایمانیه و کشف الفضائح الیونانیه، ترجمه معین‌الدین جمال‌بن جلال‌الدین محمد مشهور به معلم یزدی، به تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، چاپ و نشر بنیاد.
- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی بکر (بی‌تا) الجامع الصغیر، بیروت، دارالفکر.
- شبستری، شیخ محمود (۱۳۸۲) گلشن راز، به اهتمام دکتر کاظم دزفولیان، تهران، انتشارات طلایه.
- شمس تبریزی، محمد (۱۳۷۳) مقالات، ویرایش جعفر مدرس صادقی، تهران، نشر مرکز.
- شیمل، آنه ماری (۱۳۸۱) زن در فرهنگ و تصوف اسلامی، ترجمه فریده مهدوی دامغانی، چاپ دوم، تهران، نشر تیر.
- عجلونی، اسماعیل بن محمد (۱۴۰۸) کشف الخفاء و مزیل الالباس، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۶۴ الف) احیاء علوم‌الدین، ترجمه مؤیدالدین خوارزمی، به کوشش

حسین خدیو جم، (۴ جلد) ج ۲، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.  
غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۶۴ ب) کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، ج ۱، چاپ سوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.  
کیسویت، فاطمه (جین) (زمستان ۱۳۸۱) فمینیسم متجدد در پرتو مفاهیم سنتی زنانگی، مندرج در مجله دانشنامه فصلنامه دانشگاه شهید بهشتی، سال اول، شماره اول.  
مجلسی، محمد باقر (۱۳۹۱ هـ.ق) بحار الانوار، جلد های ۸، ۱۱ و ۶۶، تهران، مکتبه الاسلامیه.  
محمد بن عثمان (۱۳۵۸) فردوس المرشدیه فی اسرار الصمدیه، به کوشش ایرج افشار، تهران، انتشارات انجمن آثار ملی.  
مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد (۱۳۶۳) با مقدمه و تصحیح و تمشیه محمد روشن، ج ۱ و ۳، تهران، اساطیر.  
معین، محمد (۱۳۶۰) فرهنگ فارسی، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر.  
نیشابوری، ابراهیم بن منصور (۱۳۴۰) قصص الانبیاء (داستانهای پیامبران) به اهتمام حبیب یغمایی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.  
هجویری، محمد بن علی بن عثمان، کشف المحجوب، با تصحیح ژوکوفسکی، با مقدمه قاسم انصاری.  
همدانی عین القضاة، عبدالله بن محمد (بی تا) تمهیدات، با مقدمه و تصحیح عقیف عسیران، تهران، کتابخانه منوچهری.

Frithjof, sehoun (1904) Approcies du phe nomens religieax.