

مقایسه تطبیقی مشی زاهدانه در تصوف بصره و شام در دو قرن نخست هجری

زهرا ترک لادانی*

سید مهدی لطفی**

سید علی اصغر میرباقری فرد***

چکیده

بصره و شام به عنوان دو پایگاه اموی در دو قرن نخست هجری نقش بسزایی در رشد و ترویج اندیشه‌های زاهدانه و آموزه‌های صوفیانه در جهان اسلام داشته‌اند. بنابراین بررسی ابعاد مشی زاهدانه در این دو شهر در بُعد فردی و اجتماعی و تبیین اشتراکات و اختلافات این دو شهر در این زمینه، مسئله این پژوهش قرار گرفت. با استمداد از روش مقایسه تطبیقی به دست آمد که با وجود اهتمام زیاد زاهدان این دو شهر به عبادت و ترک دنیا، بصریان رویکرد متعادل‌تری نسبت به شامیان داشته و زهد آن‌ها بیشتر در مسیر ارزش‌های اخلاقی بوده است، در حالی که در سرزمین شام زاهدان در اطالۀ نماز و کثرت روزه و تلاوت پیوسته قرآن می‌کوشیدند. در طبقه تابعان زاهدان بصری بیشتر از ترک دنیا و بی‌توجهی به آن، توجه به کسب حلال و استفاده شایسته از نعمت‌های دنیوی وجود داشته است و فقط در میان برخی شاگردان حسن بصری گونه‌هایی از زهد افراطی دیده می‌شود در حالی که اکثر زاهدان شامی به بهره‌حداقل از نعمت دنیا و سرانه حکومتی اکتفا می‌کردند. در بُعد اجتماعی نوعی از انفعال، تساهل و انزواطلبی در برخورد با مسائل سیاسی، اجتماعی و برخورد با حاکمان در بصره دیده می‌شود، در حالی که زاهدان شامی علاوه بر نشر دانش و حدیث و تعالیم دین، تصدی امور، قضاوت و فرماندهی سپاه را نیز بر عهده گرفته و گفتمان اصلاحی، اعتراضی و پویا در نقد انحرافات بنی‌امیه را به منظور اصلاح و عمل کردن آن‌ها به سیره پیامبر(ص) و صحابه دنبال کرده‌اند.

کلیدواژه‌ها: زهد، تصوف، مشی زاهدانه، بصره، شام.

* دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اهل بیت(ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران/
ztork77@gmail.com

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اهل بیت(ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده
مسئول) m.lotfi@ltr.ui.ac.ir

*** استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران/
a.mirbagherifard@gmail.com

۱. مقدمه

زهد یکی از آموزه‌های رایج دین اسلام است. پیامبر(ص) نه تنها مفهوم زهد را برای مسلمانان تبیین نمود بلکه با عمل به آن مسلمانان را به سوی مشی زاهدانه در زندگی فرامی‌خواند. این سبک از زندگی در ابتدا برخاسته از احکام اسلامی و همراه با اعتدال بود، اما در موقعیت‌های جغرافیایی و فرهنگی مختلف در تعامل با اندیشه‌ها و فرهنگ‌های گوناگون، چه از نظر فکری و معرفتی و چه از نظر رفتاری و سیروسلوک، دچار تحولات و تطورات گوناگون شد به طوری که در هر منطقه شیوه متفاوتی از زهد ترویج می‌شد. مردم مدینه زهد را در انجام واجبات دینی و پرهیز از محرمات می‌دانستند (ابونعیم، ۱۴۰۵ق: ج ۲، ۱۶۲) و در مکه آموزه‌های زهدمحور و اخلاقی با نقل داستان‌های عبرت‌آمیز و تفسیر قرآن بازگو می‌شد (ابن سعد، ۱۹۶۸م: ج ۵، ۳۴۱). زهد در کوفه، با تزکیه نفس در بُعد فردی و عدالت‌خواهی در بُعد اجتماعی همراه بوده است به طوری که پوشیدن لباس صوف از ویژگی‌های بارز زهد کوفی بود (ابن مزاحم، ۱۳۸۲ق: ۲۳۲). مهم‌ترین ویژگی زهد شامی توجه به «جوع» بود و از دیرباز صوفیه شام را جوعیه (افرادی که مدت‌ها گرسنگی را تحمل می‌کنند) می‌نامیدند (کلابادی، ۱۴۲۴ق: ج ۱: ۲۲). تأکید بر خوف و گریه (بکاء) در بصره اهمیت بسیار داشت و می‌توان آن را مشخصه اصلی تصوف این منطقه به شمار آورد (ابن جوزی، ۱۴۲۱ق: ج ۴، ۲۲۱).

بصره از جمله شهرهایی است که در شکل‌گیری تصوف نقش داشته است؛ به ویژه اینکه از میان زهاد ثمانیه، اقوال و تعالیم حسن بصری بیش از دیگران مؤثر واقع شده است و می‌توان او را اولین معلم زهد و تصوف در جهان اسلام دانست. حسن بصری را صوفی نخوانده‌اند (سلمی، ۱۴۲۴ق) اما با تربیت شاگردانی، بر زاهدان نسل بعد از خود اثرگذار بوده و زمینه‌های شکل‌گیری تصوف را فراهم آورده است. شام نیز به خصوص بعد از فتح توسط مسلمانان و حاکمیت امویان، تأثیرات فکری و فرهنگی زیادی در جهان اسلام داشته و پذیرای صحابه و تابعینی بوده که زهد را

منش خود قرار دادند. از این دو شهر به‌عنوان دو شهر عثمانی‌مذهب و طرفدار بنی‌امیه نام می‌برند به‌طوری‌که بصره را قطعه‌ای از شام می‌نامیدند (ابونعیم، ۱۴۰۵ق: ج ۶، ۳۳۳).

تبیین مشی زاهدانه در بوم‌های مختلف جهان اسلام می‌تواند به شناخت دقیق مفهوم زهد و پیوند آن با تصوف به‌خصوص در دو قرن نخست کمک کند. بر این اساس مقاله حاضر به‌دلیل اهمیت دو شهر بصره و شام در مقوله زهد، می‌کوشد با تمرکز بر زوایای مختلف فردی و اجتماعی، عملکرد زاهدان بصری و شامی را مورد بررسی قرار داده و تفاوت‌ها و شباهت‌های آن‌ها را مشخص کند و به این پرسش پاسخ دهد که چرا با وجود یکسان بودن محورهای فکری و عقیدتی در این دو شهر در مقوله زهدگرایی، به‌ویژه در بُعد اجتماعی، تفاوت‌هایی دیده می‌شود.

۱-۱. پیشینه پژوهش

شناخت مفهوم زهد در بوم‌های مختلف جهان اسلام به‌عنوان یکی از زمینه‌های پیدایش تصوف اهمیت زیادی دارد. درباره زهد و مشی زاهدانه در قرن اول و دوم، تکنگرایی‌های بر جای مانده است؛ از جمله کتاب *الزهد* ابوحزمه ثمالی (۱۵۰ق)، کتاب *الزهد* ابن مبارک (۱۸۱ق) و کتاب *الزهد* ابن حنبل (۲۴۱ق). همچنین مقاله و رساله‌هایی درباره زهد از دیدگاه قرآن و معصومین نوشته شده است.

احمد پاکتچی (۱۳۸۳) در مدخل «بصره» در *دایرةالمعارف بزرگ جهان اسلام* در ذیل عنوان تصوف با بررسی اندیشه‌های فکری و زهدمحور بصره با تمرکز بر دو مکتب خوف‌گرای حسن بصری و ارجاء ابن سیرین، به نقش آن‌ها و شاگردانشان در گسترش تصوف پرداخته است.

حسن عطوان (۱۳۷۱) در کتاب *فرقه‌های اسلامی در سرزمین شام در عصر اموی* در فصل سوم، صحابه و تابعین را که در سلک عباد و زهاد بوده‌اند و در شام حیات و معیشت داشتند معرفی کرده و به این نکته تأکید نموده که این افراد تحت تأثیر آراء و افکار یهودیان و مسیحیان مسلمان‌شده قرار داشته‌اند.

علی مهمان‌نواز (۱۳۹۵) در مقاله «پیوند زهد و حدیث در کتاب الزهد ابن مبارک» برای بررسی زمینه‌های شکل‌گیری اندیشه‌های ابن مبارک، اشاره‌ای گذرا به مکتب بصره دارد و دیدگاه دکتر پاکتچی در این زمینه را بیان کرده است.

سید حسن سید ترابی (۱۳۸۸) در مقاله «زمینه‌های زهد و تصوف در اندیشه‌های حسن بصری» انگیزه گرایش حسن بصری به زهد و تصوف را ریشه در اندیشه‌های معرفت‌شناسانه او می‌داند و به این نکته اشاره دارد که مشی زاهدانه وی تحت‌تأثیر آموزه‌های ادیان دیگر، قرآن، سنت و کردار پیامبر(ص) و صحابه بوده است.

محمد مشهدی نوش‌آبادی (۱۴۰۰) در مقاله «تأثیرگذارترین صوفیان و مهم‌ترین موضوعات عرفانی سده دوم تا چهارم» به صورت آماری و تحلیلی بازتاب تعالیم و تأثیر اندیشه‌های صوفیان سده دوم تا چهارم را در شکل‌گیری تصوف بیان کرده است.

در پژوهش‌های ذکرشده در ضمن بحث اصلی اشاره‌ای به زهد شام و بصره شده، اما هدف اصلی این پژوهش تمرکز بر بررسی ابعاد مختلف زهد و شخصیت‌های مؤثر در ترویج اندیشه‌های زهدمحور در این دو بوم و مقایسه‌ای تطبیقی بین آنهاست.

۲. مفهوم‌شناسی زهد

زهد، مفهومی غامض و چندوجهی است و در نحله‌های فکری مختلف، تفاوت بارزی در تعریف و مؤلفه‌های تأثیرگذار آن دیده می‌شود. لغت‌شناسانی همچون ابن فارس معتقدند حرف زاء، ها و دال از نظر ریشه، بر کم بودن چیزی دلالت می‌کند. زهید به معنای چیز کم است. «او مردی اهل زهد است: یعنی مال کم دارد» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ج ۳، ۳۰). طریحی زهد نسبت به چیزی را، عدم تمایل و گرایش قلبی نسبت به آن تعریف می‌کند (طریحی، ۱۴۰۳ق: ج ۱، ۵۹). ابن منظور زهد را نقطه مقابل رغبت و حرص به مال دنیا می‌داند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۳، ۱۹۷). ابن‌اثیر در کتاب *النهایه* می‌نویسد: «الزهد قلیل الشیء». وقتی گفته می‌شود «تزاهدوا» یعنی نسبت

به چیزی زهد ورزیدند و آن را حقیر شمردند و ناچیز انگاشتند (ابن اثیر، ۱۳۶۸: ج ۲، ۳۲۱).

واژه زهد و مشتقات آن در قرآن کریم، فقط یک بار در آیه «وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَ كَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ» (یوسف: ۲۰) و به معنای بی توجهی به وجه نقد در مقابل فروش یوسف آمده است؛ اما مفاهیم بسیاری از آیات قرآن نشان از دعوت مسلمانان به زهد و پارسایی دارد. برخلاف رهبانیت در مسیحیت که به معنای ترک دنیا و فرار از مسئولیت و گریز از اجتماع است، در نظر اسلام، همه مظاهر زندگی از مال و فرزند از نعمت‌های خداوند و ابزار تکامل و پیشرفت‌اند و استفاده صحیح و رعایت تعادل در بهره‌برداری از آن‌ها علاوه بر اینکه موجب آباد شدن دنیای انسان می‌شود، موجب آبادانی آخرت نیز می‌شود. مقصود از استفاده صحیح این است که انسان برای دنیا و مظاهر آن اصالت قائل نباشد و آن‌ها را به معنای نعمت‌هایی در جهت رسیدن به کمال و سعادت آخرت قرار دهد؛ چنان‌که در آیه «وَ ابْتَغِ فِيمَا ءَاتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَ لَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَ أَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَ لَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ» (قصص: ۷۷) به هر چیزی که خدا به تو عطا کرده بکوش تا [ثواب و سعادت] دار آخرت تحصیل کنی ولیکن بهره‌ات را هم از [لذات و نعم حلال] دنیا فراموش مکن) به آن اشاره شده است. به معنای دیگر: الدنيا مزرعة الآخرة.

زهد در عرفان اسلامی مطابق با سیره پیامبر(ص) و فطرت انسان است. پیامبر اسلام(ص) می‌فرماید: «زهد به دنیا، به استفاده نکردن از مال و ثروت یا حرام کردن حلال [بر خود] نیست، بلکه زهد به دنیا آن است که به آنچه در دست داری، از آنچه در دست خداوند عزوجل است، مطمئن تر نباشی» (ابن ماجه، ۱۴۱۸ق: ج ۵، ۵۵۱) زهد از دید بزرگان دین تعالی بخش روح انسان است؛ به این معنا که شخص دنیا را آفتی برای دین خود بداند و رستگاری را در بی اعتبار دانستن آن و در شاد نشدن به لذات آنی آن جست‌وجو کند تا به آرامش دست یابد. حضرت علی(ع) زهد را تفسیر

دو جمله از قرآن می‌داند که «لِكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَ لَّا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَ...» (حدید: ۲۳) (رضی، ۱۴۱۴ق: ۷۳۵، حکمت ۴۳۹). همچنین ایشان به مذمت نکوهش‌کننده دنیا پرداخته و فرموده‌اند: «زهد به ترک دنیا و لذات آن نیست بلکه به گونه‌ای است که زاهدان از مواهب خداوندی استفاده می‌نمودند و در عین حال طعم لذت زهد را چشیده‌اند و در آخرت هم عوض لذت دنیا چیزی از آن‌ها کسر نخواهند کرد» (همان: ۴۹۲).

معمولاً زاهد و عابد و عارف واژه‌های هم‌نشین‌اند ولی مشی‌زاهدانه با مشی عارفانه و عابدانه تفاوت‌هایی دارد. یکی از مناسب‌ترین دیدگاه‌هایی که درباره تفاوت زاهد با عارف و عابد مطرح است، نظر ابن‌سیناست. ابن‌سینا کسی را زاهد می‌داند که از پاکیزه‌های دنیا رویگردان باشد (المعرض عن متاع الدنيا و طیباتها یختص باسم الزاهد) و کسی را عابد معرفی می‌کند که بر انجام دادن عبادات مانند نماز و روزه مواظبت نماید (المواظب علی فعل العبادات من القيام و الصیام و نحوهما یختص باسم العابد). همچنین وی عارف را کسی می‌داند که فکر خود را به عالم قدس جبروت متوجه ساخته و پیوسته در باطن خود از اشراقات نور حق برخوردار است (المتصرف بفکره الی قدس الجبروت، مستدیماً بشروق نور الحق فی سره یختص باسم العارف). عارف تنها خود حقیقت نخستین (خدا) را می‌خواهد نه به‌خاطر چیزی و مطلوبی غیر از خدا (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۱۰۴). مقام عرفان بالاترین مرتبه است و بعد از آن طبقه زاهدان قرار می‌گیرند. عابدان در مرتبه پایین‌تر از این دو طبقه جای دارند؛ زیرا عابدان چون بازرگان‌اند، عبادت می‌کنند تا پاداش گیرند؛ بنابراین مرتبه آن‌ها از مراتب کمال نیست اما زاهدان دنیا و متاع و زیورهای آن را حقیر می‌شمارند، عزیز و سلطان خود هستند، نه به خود ستم می‌کنند و نه به دیگران؛ بنابراین از ذلت خواری رسته‌اند و چیزی برای خود باقی نمی‌گذارند که پس از مرگ مشتاق آن باشند این طبقه از عابدان به سلامت و نجات نزدیک‌ترند. مقام عارف در عین حال مستلزم مرتبه زهد نیز هست؛ زیرا عرفان با وجود تعلق نفس به لذایذ و شهوات دنیا

اصولاً قابل تصور نیست (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۶۷: ج ۶، ۳۶۵) زهد در نزد غیرعارف نوعی معامله است که گویی در برابر کالای دنیوی کالای اخروی می‌خرد و در نزد عارف عبارت است از پاکی از اموری که سر و درون او را از حق بازدارد.

از زمان پیامبر(ص) تا دوران معاویه، زهد و ساده‌زیستی به‌منزله ارزش و معیار مطلوب زندگی، پذیرش همگانی پیدا کرده بود؛ از این‌رو کسانی که زهد پیشه می‌کردند و با این شیوه زندگی خود را سپری می‌ساختند، در جامعه چندان ممتاز و شناخته شده نبودند اما بعد از انتقال حکومت به شام، معاویه و جانشینان او کوشیدند روحیه دنیاطلبی و تجمل‌گرایی را در میان مسلمانان ترویج کنند؛ بنابراین به‌تدریج اقبال عمومی به زهد از میان رفت و مشی زاهدانه غلبه خود را از دست داد و فقط به برخی از خواص اختصاص یافت. بدین سبب کسانی که در این روزگار مشی زاهدانه در پیش گرفتند، در میان مسلمانان مشخص و ممتاز بوده، عنوان زاهد یا اهل زهد یافتند و عده‌ای از برجستگان آن‌ها به «زهاد ثمانیه» مشهور شدند (سزگین، ۱۴۱۲). شیوه زندگی و افکار و اندیشه‌های این زاهدان از نیمه اول قرن اول تا نیمه اول قرن دوم به آرامی تحول یافت و زهد را از حالت ساده خود به سوی یک مشرب فکری و عملی سوق داد و موضوعاتی مانند حزن، توکل و محبت در کنار زهد مطرح شد و از پیوند و ترکیب این مباحث و موضوعات مشرب صوفیانه پدید آمد و زمینه شکل‌گیری تصوف را فراهم ساخت.

۳. بررسی مشی زاهدانه در بصره

شخصیت‌های مؤثری از صحابه و تابعین در بصره، زمینه شکل‌گیری بسیاری از معارف اسلامی را فراهم آوردند. از شاخص‌ترین صحابه بصره در قرون اولیه می‌توان به انس بن مالک و عمران بن حصین اشاره کرد. گروهی از مخضرمان همچون ابورجاء العطاردی و ابوعثمان النهدی نیز در این شهر حضور داشتند. در طبقه دوم، فقیهان اثرگذاری همچون یزید بن عبدالله بن شخیر و برادرش مطرف بن عبدالله و در طبقه سوم، حضور تابعان پرآوازه‌ای همچون ابن‌سیرین و حسن بصری و در بین

شاگردان این دو، زاهدان و فقهای اربعه بصره یعنی ایوب سختیانی، یونس بن عبید، عبدالله بن عون و سلیمان تیمی را نام برده‌اند. در ادبیات رجالی و تاریخی از این افراد به‌عنوان عباد و زهاد، ذکر می‌شود؛ برای نمونه ابن حجر در ترجمه مطرف بن عبدالله بن الشخیر آورده او از عباد اهل بصره و زهاد ایشان است (ابن حجر، ۱۴۱۵ق: ج ۶، ۲۶۱) ذهبی درباره ابن‌عون آورده است: «كَانَ ابْنُ عَوْنٍ عَلِيمَ النَّظِيرِ فِي وَقْتِهِ، زُهْدًا، وَصَلَاحًا» (۱۴۰۵ق: ج ۶، ۳۷۵). از طرفی، برخی دیگر از شاگردان حسن بصری در شکل‌گیری تصوف نقش داشتند؛ مانند ایوب سختیانی، فرقد السبخی، مالک بن دینار، حبیب عجمی و عبدالواحد بن زید که نقش و شخصیت مالک بن دینار برجسته‌تر است. در واقع او حلقه واسطی است که زهد حسن بصری را با تصوف پیوند می‌دهد. رابعه عدویه نیز از زنان عارف و زاهد بود که در بصره زندگی می‌کرد و از نخستین صوفیانی بود که مضمون عشق الهی و اتحاد را مطرح کرد (بدوی، ۱۳۸۹: ۲۲۸). هرچند زهد، یگانه منبع تصوف نیست، پیدایش آن بی‌شک از اسباب عمده‌ای شد که اذهان مستعد را برای قبول تصوف آماده کند؛ همان‌طور که وجه عمده تعلیم صوفیان بزرگ سده دوم فضایل اخلاقی، زهد و ریاضت در چهارچوب دستورات شرعی است. بررسی مشی زاهدانه در این افراد می‌تواند به شناخت دقیق مفهوم زهد کمک نماید؛ لذا در ادامه، زهد در بصره در دو بُعد فردی و اجتماعی بررسی شده است.

۱-۳. رویکردهای فردی

زهد توأم با ترک دنیا و اهل آن و گذراندن اوقات به ذکر، دعا و امساک از خوردن و خفتن، در طول تاریخ دارای زمینه فرهنگی، اجتماعی و مذهبی در میان ملل و اقوام مختلف بشری است. در اسلام نیز چنین مشی زاهدانه در سیره پیامبر(ص) و اهل صفة و برخی افراد چون ابوذر غفاری و اویس قرن دیده شده است. حسن بصری در خطابه‌ای نقل می‌کند: «أل محمد روز را به شب نرساند درحالی‌که پیمان‌های از طعام داشته باشد. به خدا قسم پیامبری که نه خانه داشت، این مطلب را از روی کمی رزق

و روزی نگفت بلکه می‌خواست امتش از او پیروی کنند» (ابن‌سعد، ۱۹۶۸م: ج ۱، ۴۰۲).

بصره نیز با برخورداری از محیط جهادی، آمادگی پرورش گرایش‌های دنیاگریزی و عبادت‌ورزی را دارا بود؛ اما در طبقه نخست تابعان، نمونه این‌گونه گرایش‌ها در بصره محدودتر دیده می‌شود. آن‌ها زهد را دوری از دنیا نمی‌دانستند و از تمام نعمت‌های دنیایی استفاده می‌کردند و زهد ایشان، بیشتر خود را در قالب تهذیب نفس و اتصال به درون نمایان می‌کرد. مفهوم زهد در بصره در دو قرن نخست تطوراتی داشته و زهدورزی در میان زاهدان یکسان نبوده است. برای فهم بیشتر چند نمونه از مهم‌ترین محورهای فردی در زمینه زهد در میان زاهدان بصری بررسی شده است.

۳-۱-۱. عبادت‌ورزی

طبق آیات قرآن، عبادت به‌عنوان اصلی‌ترین وظیفه بنده در برابر پروردگار است (ذاریات: ۵۶). اعتقاد زاهدان به کافی نبودن نمازهای یومیه، ایشان را به یافتن گونه‌های دیگری از عبادت سوق داد. آن‌ها این عمل خود را به آیاتی چون «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا» (احزاب: ۴۱) و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (انفال: ۴۵) مستند می‌کردند. زاهدان اولیه بدون آداب و ترتیب ویژه‌ای به ذکر خدا می‌پرداختند و با هدف دوری از نفوذ شیطان و سلامت از آفات جسمی و روحی اذکاری چون تهلیل، تسبیح، حمد، تکبیر و استغفار را بر زبان جاری می‌ساختند.

در میان بصریان عبادت بسیار اهمیت داشته است. ابن ابی‌لیلی نقل می‌کند: «مردم شهری را برای ذکر خدا سحرخیزتر از اهل بصره ندیدم» (یاقوت حموی، ۱۳۹۹ق: ج ۱، ۴۳۷)؛ تعبیری که شاید ناظر به عادت تشکیل حلقات ذکر در سحرگاهان و پیش از نماز صبح است. اصلی‌ترین مضمون ذکرگویان این حلقه‌ها نیز استغفار بوده به‌طوری‌که حتی آرزو می‌کردند خواب از چشمان آن‌ها ربوده شود تا بتوانند خدا را بیشتر عبادت کنند (ابن‌سعد، ۱۹۶۸م: ج ۷، ۱۰۹). نمونه‌هایی از تلاوت‌های مداوم

قرآن و عبادت در رفتار افرادی از جمله یزید بن عبدالله بن شخیر (همان: ج ۷، ۱۵۵)، ابوجراء العطاردی (همان: ج ۷، ۱۴۴)، علاء بن زیاد (ابونعیم، ۱۴۰۵ق: ج ۲، ۲۴۳)، ابوعثمان النهدی (ابن حنبل، ۱۴۱۶ق: ج ۱۴: ۲۸۱) ثابت بن اسلم (ابونعیم، ۱۴۰۵ق: ج ۲: ۳۱۹) مسلم بن یسار (ابن سعد، ۱۹۶۸م: ج ۷: ۱۹۳) محمد بن سیرین (ابونعیم، ۱۴۰۵ق: ج ۴: ۱۴۵) دیده می‌شود. حسن بصری رئیس مجالس ذکر در زمان بنی‌امیه بوده و کسانی از مردم که میل بخصوص به زهد و گوشه‌گیری داشتند، در آن مجالس حاضر می‌شدند (کتابی، ۱۳۶۸: ۶۱). از نظر سلیمان تیمی و ابوعثمان النهدی زمستان غنیمتی برای نمازگزاران است (ابونعیم، ۱۴۰۵ق: ج ۱، ۵۱) به طوری که سلیمان نماز بامداد را با وضوی نماز عشا به جای می‌آورده است (ابن سعد، ۱۹۶۸م: ج ۷، ۱۸۸). مالک بن دینار نیز بسیار نجوا می‌کرد و با صدای اندوهگین تسبیح می‌گفت (ابونعیم، ۱۴۰۵ق: ج ۲، ۳۵۸) رابعه عدویه تمام شب را به عبادت می‌پرداخت (ذهبی، ۲۰۰۳م: ج ۴، ۶۱۷).

در مقابل، عده‌ای از زاهدان بصره بر کثرت عبادت تأکید نداشتند. مطرف می‌گوید: «اینکه همه شب را بخوابم و صبح در حال پشیمانی [که نماز شب را از دست داده‌ام] از خواب بیدار شوم، برایم بهتر از آن است که شب را نماز بگذارم و صبح از خودم راضی باشم.» او فضل و برتری دانش را خوش‌تر از فضل عبادت دانسته، بهترین کار دین را پارسایی و بیم از خداوند می‌دانست (ابن سعد، ۱۹۶۸م: ج ۷، ۱۴۷). یونس بن عبید با روزه‌داری زیاد درحالی‌که همراه با افطار حرام باشد و عبادت در هنگامی که حق دیگران بر ذمه ما باشد، مخالفت می‌ورزید و صوامع مؤمنین را خانه‌هایشان می‌دانست (ابونعیم، ۱۴۰۵ق: ج ۳، ۱۹). ایوب سختیانی به امانت‌داری و ورع و راست‌گویی بیشتر از کثرت عبادت تأکید داشت و عبادت همراه با ریا را نمی‌پسندید (همان: ج ۳، ۲۶).

۳-۱-۲. دنیاگریزی و ساده‌زیستی همراه با ترس از عذاب آخرت

شخص زاهد دنیا را آفتی برای دین خود می‌داند. رستگاری را در بی‌اعتبار دانستن آن

و در شاد نشدن به لذات آنی آن جست‌وجو می‌کند. در قرآن، خاصه در جاهایی که بیم دادن و ترسانیدن مشرکان مورد نظر بود، کوچک شمردن متاع دنیا و بشارت دادن به نعیم آخرت مکرر آمده است و این امر خود از مبانی زهد اسلامی به شمار می‌رود (زرین کوب، ۱۳۹۴: ۴۳-۴۴). این نکوهش دنیا در سخنان پیامبر بزرگوار نیز دیده می‌شود به طوری که می‌فرماید: «من را به دنیا چه کار، مثل من و دنیا مثل آن سواره‌ای است که زیر سایه درخت لختی می‌آساید و بعد هم آن را رها کرده و می‌رود» (ابن ماجه، ۱۴۱۸ق: ج ۵، ۵۵۷).

این مشی زاهدانه و بی‌توجهی به دنیا در گفتار برخی زاهدان بصری از جمله صفوان بن محرز (ابن سعد، ۱۹۶۸م: ج ۷، ۱۵۲) ابوالرجاء العطار دی (ذهبی، ۱۴۰۵ق: ج ۷، ۲۸۴) ایوب سختیانی (الاجری، ۱۳۹۸ق: ۵۲) دیده می‌شود به طوری که ابوعثمان النهدی می‌گفت مال دوستی و جاه‌طلبی، به دین مؤمن زودتر خسارت وارد می‌کند تا حمله دو گرگ درنده به گله بی‌شبان. (ابونعیم، ۱۴۰۵ق: ج ۱، ۵۱). رابعه عدویه به شدت از دنیا گریزان بود و حتی اشتغال سفیان ثوری را به احادیث و اقبال مردم را به سفیان در فراگیری حدیث، از مصادیق دنیاطلبی او می‌دانست (مکی، ۱۴۲۲ق: ۱۴۷-۱۴۸).

در زندگی برخی از زاهدان بصری بیشتر از ترک دنیا و بی‌توجهی به آن، استفاده شایسته از نعمت‌های دنیوی دیده می‌شود. عمران بن حصین در توجیه پوشیدن لباس خز به روایتی از پیامبر (ص) اشاره کرد که خداوند دوست دارد هرگاه بر بنده‌ای نعمتی ارزانی می‌دارد، نشان آن را بر بنده خود ببیند (ذهبی، ۱۴۰۵ق: ج ۳، ۴۴۴). بکر بن عبدالله زندگی کردن مانند ثروتمندان و مرگ فقرا را توصیه می‌کرد (ابونعیم، ۱۴۰۵ق: ج ۲، ۲۲۷). حسن بصری پیراهن کتان مصری (ابن سعد، ۱۹۶۸م: ج ۷، ۱۱۴) و ابن سیرین جامه‌های یمنی می‌پوشیدند. ابن سیرین پشمینه‌پوشی را نوعی تقلید از پیروان عیسی می‌شمرد و می‌گفت بهتر آن دانم که مانند پیامبر خویش لباس پنبه بپوشم (همان: ج ۷، ۱۴۳). ایوب سختیانی به نقل از حسن بصری می‌گفت: «خداوند

عزوجل هرگاه بر بنده‌ای وسعت عطا کرد، او هم باید وسیع بگیرد و اگر سخت گرفت، او هم قناعت کند» (ابونعیم، ۱۴۰۵ق: ج ۳، ۵). اما کم‌کم در حلقه‌های بعد از حسن بصری نشانه‌هایی از گرایش‌های صوفیانه در افرادی چون مالک بن دینار و فرقد السبخی دیده می‌شود (همان: ج ۲، ۳۶۸). حسن بصری به شدت با صوف پوشیدن مخالفت می‌کرد و آن را نشانه کبر و کسب شهرت می‌دانست به طوری که خودبینی آن‌ها را به لباس پشم بیشتر از خودبینی کسی می‌دانست که لباس گران‌بهای خبز بر تن داشت (حصری، ۱۴۲۲ق: ۱۴۳). عیابوشی را لباس اهل دوزخ می‌دانست (ابونعیم، ۱۴۰۵ق: ج ۲: ۱۵۶) و به مالک بن دینار که علاقه‌مند به پوشیدن عبایی پشمی داشت می‌گفت این پیش از تو بر تن گوسفندی بوده است و از تن او به درآورده‌اند (ابن جوزی، ۱۴۲۱ق: ج ۱، ۸۰).

یکی از مواردی که در میان زاهدان دیده می‌شود، پارسایی در خوراک است. ابن سیرین نقل می‌کند که من افرادی از امت پیامبر (ص) را دیدم که روزها می‌گذشت و چیزی نمی‌خوردند و حتی بر شکم‌های خود سنگ می‌بستند (ابن حنبل، ۱۴۰۸ق: ۳۰۶). از دیدگاه صوفیان ابتدای ورود به زهد، ادب نفس است؛ برای این منظور باید دست از شهوت‌های نفس به خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها برداشت و به آن مقدار از قوت که نیاز تن است بسنده کرد، و نفس را شب و روز باید از سیری منع کرد تا گرسنگی شعار او شود (نویا، ۱۳۷۳: ۱۸۵). هرچند زاهدان بصری اغلب هر روز یا یک روز در میان را روزه می‌گرفتند، پارسایی در خوراک در ابتدا در بصره رواج نداشت؛ حتی عامر بن عبد قیس که تصور می‌کردند از خوردن گوشت امساک می‌کرده، نقل می‌کند هرگاه هوس آن را داشته باشیم دستور می‌دهیم گوسفندی می‌کشند و از گوشتش می‌خوریم (همان: ج ۷، ۱۰۸). ولی در حلقه شاگردان حسن از جمله مالک بن دینار و عبدالواحد بن زید که گرایش به تصوف داشتند، با وجود نعمت، بیشتر پارسایی در خوراک دیده می‌شود به طوری که مالک بن دینار با نخوردن سعی می‌کرد بر نفس خود غلبه کند (ابونعیم، ۱۴۰۵ق: ج ۲، ۳۶۶) و

عبدالواحد بن زید خوراک را مانع انسان برای رسیدن به سرای جاوید می‌دانست (همان: ج ۶، ۱۶۰).

در یک جمع‌بندی می‌توان گفت در بصره، به‌خصوص در طبقه تابعین، با مظاهر ترک دنیا موافقتی نبوده به طوری که حتی عامر بن عبد قیس را به‌خاطر رفتارهای صوفیانه از بصره به شام تبعید کردند (ابن سعد، ۱۹۶۸م: ج ۷، ۱۱۲). مظهر زهد در بصره بیشتر ارزش‌های اخلاقی و توجه به نفس بوده تا تظاهر به رفتارهای صوفیانه و ترک دنیا؛ به طوری که حفظ زبان برای ابن‌عون از ترک دنیا مهم‌تر بوده است (ابونعیم، ۱۴۰۵ق: ج ۳، ۳۷).

۳-۱-۳. نگاه به اشتغال و پیشه‌ورزی

شریعت مقدس اسلام برای امرار معاش، ما را به تحصیل مال و کسب حلال در حد لازم تشویق می‌کند. به طوری که پیامبر(ص) برترین جزء عبادت را طلب روزی حلال می‌دانست (نوری، ۱۴۰۸ق: ج ۱۳، ۱۲). اما صوفیان خود را یک طایفه برگزیده مخصوص عبادت می‌دانستند و طبعاً رزق آنها نیز بر خداوند است که با توکل حاصل می‌شود؛ مانند حکایتی که عطار در مورد حبیب عجمی بیان می‌کند (عطار، ۱۹۰۵م: ج ۱، ۵۲). استدلال آنها این است که اگر آخرت اصل است، دنیا نمی‌تواند جز در حد یک ضرورت مطرح باشد

زهد در دیدگاه اکثر عالمان بصری، از جمله ابوعثمان النهدی (ابونعیم، ۱۴۰۵ق: ج ۱، ۲۰۰) به هیچ روی به معنای توکل صرف بر خدا و نگاه به دست دیگران نیست و دوست داشتند از دسترنج خویش غذا بخورند. ابن‌سیرین شغل بزاری پیشه کرده، در عین ورع بسیار، از راه کسب خود امرار معاش می‌کرد (ابن‌سعد، ۱۹۶۸م: ج ۷، ۱۴۳) به طوری که در نقد سخن ابودرداء که می‌گفت من در دنیا بیماری، فقر و مرگ را دوست دارم، می‌گوید من یکی از این سه چیز یعنی فقر را دوست ندارم و غنا در نظر من محبوب‌تر است، چون در غنا می‌توانم صلۀ رحم کنم، حج به جا آورم، برده آزاد کنم و صدقه بدهم (توحیدی، ۱۴۱۹ق: ج ۱، ۴۶).

حسن بصری در عین دعوت به قناعت و میانه‌روی و نهی از دنیاطلبی، حریصانه از توصیه به تلاش برای تحصیل روزی غافل نبود. آنچه را کاهلان تحت عنوان تسلیم در برابر تقدیر تبلیغ می‌کردند، تخطئه می‌کرد و کوتاهی از انجام وظایف دینی به بهانه امیدواری به رحمت خداوند را نادرست می‌شمرد. او رضایت نمی‌داد که دیگران عهده‌دار تأمین زندگی او باشند یا در ازای اهتمام به تبلیغ دین و ارشاد مردم یا تصدی مقام قضا مالی بستانند. زاهدان بصری اکثراً از دریافت مقرری از حکومت و پذیرش شغل‌های دولتی و منصب قضا پرهیز داشتند یا اگر مقرری هم می‌گرفتند، همه را صدقه می‌دادند (حصری، ۱۴۲۲ق: ۱۸۴). ایوب سختیانی معتقد بود انسان تا نیازمند برادرش نباشد بر آن بخشنده است (ابونعیم، ۱۴۰۵ق: ج ۳، ۱۰). مالک بن دینار نیز از دسترنج خویش روزی می‌خورد و از استنساخ قرآن دستمزد می‌گرفت (ابن خلکان، ۱۹۴۸م: ج ۴، ۱۳۹). برای یونس بن عبید هیچ چیز ارزشمندتر از مال حلال و عمل به سنت پیامبر(ص) نبوده است و در کسب خود نیز بسیار ورع می‌ورزید (ابونعیم، ۱۴۰۵ق: ج ۶، ۲۹۰). سخن از فضیلت اشتغال به کار برای کسب روزی حلال و درهم طیب که از سوی یونس بن عبید تبلیغ می‌شد، در سیر تحول اخلاق عراقی اهمیت ویژه‌ای داشت و مبارزه‌ای بود با زهدگرایی ظاهری که گویا در آن روزگار رواج یافته بود.

۲-۳. رویکردهای اجتماعی

زهد اسلامی فقط به خودسازی و سلوک فردی نمی‌انداشید. شاید اگر دنیاگریزی و ساده‌زیستی برخاسته از ترس و عذاب الهی به صورت مستقل مورد توجه قرار گیرد، رویکرد زهد در دوره اسلامی در ردیف جریان‌های زاهدانه دیگر اقوام و ملل محسوب شود اما یکی از دغدغه‌های زاهد، سامان‌دهی زندگی اجتماعی و ستیز با کج‌روی و بیدادگری و انحراف از مبانی اسلام است؛ به‌ویژه در دو قرن نخست هجری، جامعه اسلامی درگیر آشوب‌ها و فتنه‌ها و انحرافات دینی زیادی بوده و نقش زاهدان به‌عنوان خواص جامعه اهمیت زیادی دارد تا دردمندان به آنچه در جامعه

می‌گذرد بیندیشند و درصدد چاره برای حل مشکلات و رفع ستم و تباهی برآیند و با نصیحت صاحبان قدرت و نکوهش ستمگری، دعوت به عدالت‌گری نمایند. همین ایستادگی در برابر طغیان بنی‌امیه و بهره‌گیری از عنصر مبارزه منفی برای احیای موارث دینی موجب شد تا زهد اسلامی از صورت دنیاگریزی منفعل فاصله بگیرد و به دنیاگریزی اثربخش و پویا تبدیل شود.

کودتای سیاسی سقیفه باعث ایجاد انفعال و تساهل و انزوا در برخورد با مسائل جامعه اسلامی در میان گروهی از مسلمانان شد، به طوری که در حوادث خلافت عثمان و قتل وی و حوادث پس از آن، جنگ جمل و صفین، جنگ‌های خانمان‌سوزی که در زمان بنی‌امیه و بنی‌عباس شکل گرفت، عده‌ای از صحابه و تابعین به بهانه اینکه در این موارد تشخیص حق از باطل دشوار است، خود را کنار کشیده، همه را به سازش با خلفا و حکام حتی جابرین آن‌ها امر می‌کردند. این‌گونه افکار به تدریج در میان زاهدان این دوره رواج یافت؛ چنان‌که از انتقادات خوارج بر صوفیان این است که آن‌ها در همه احوال مطیع سلطان وقت هستند حتی اگر آن سلطان ستمکار باشد. از نظر آن‌ها مؤمنان نباید در مسائل مربوط به رهبری سیاسی امت در زمان خود دچار درگیری‌های تفرقه‌انگیز شوند. بر اساس این نگرش بیشترین واکنش در برابر حکومت‌های ظالم تحمل کردن آن‌هاست و از آنجا که هدایت و صلاح نه در دست حاکم بلکه در میان امت شکل می‌گیرد، همبستگی مؤمنان بسی مهم‌تر است تا اطمینان یافتن از عدل حکمران؛ زیرا حتی حاکمان ظالم هم اراده خدا را تحقق می‌بخشند، اما جنگ‌های داخلی بسیار زیان‌بار است و مردم فقط در صورتی می‌توانند دست به مقاومت به گونه‌ای انفعالی و مسالمت‌آمیز بزنند و از حکم حاکم سرپیچی کنند که مؤمنان را وادار به نافرمانی خدا کنند (بدوی، ۱۳۸۹ق: ۲۳۸). ولی اغلب صوفیه حضور در سپاه مسلمانان و جهاد با کفار را حتی در رکاب حاکم ظالم به نفع اسلام می‌دانستند (ابن سعد، ۱۹۶۸م: ج ۷، ۱۱۵).

این رفتارهای منفعلانه در زاهدان بصری نیز دیده می‌شود، به طوری که از دیدگاه

عمران بن حصین اگر کسی به خانه او وارد می‌شد و جان و مالش را طلب می‌کرد، جنگ با او را بر خود روا می‌داشت (همان: ج ۴، ۲۸۸). مطرف بن عبدالله شخیر هرگاه فتنه‌ای پیش می‌آمد، از شرکت در آن نهی می‌کرد، در کنج خانه خود می‌نشست و در نماز جمعه و هیچ اجتماع دیگری شرکت نمی‌کرد تا کار روشن شود (همان: ج ۷، ۱۴۷). جایگاه مسلم بن یسار در نظر مردم بصره از حسن بصری بالاتر بود ولی به خاطر همراهی با ابن‌اشعث در جنگ با حجاج، از چشم مردم افتاد با آنکه نقل می‌کند من در آن جنگ نه تیری انداختم و نه نیزه‌ای، ولی به او گفتند وقتی مردم تو را در آن صف دیده‌اند، گمان برده‌اند که راه حق همین است (همان: ج ۷، ۱۴۰). ابن‌سیرین علاوه بر اینکه هیچ واکنشی در برابر حوادث جامعه از خود نشان نمی‌داد، حتی گاه دیگران را نیز از سخن گفتن دربارهٔ بیدادگری‌های حاکمان زمان، تحت عنوان نهی از غیبت بازمی‌داشت (همان: ج ۷، ۲۷۰). دربارهٔ حسن بصری هم اقوال متناقضی مطرح است؛ حسن بصری مردم را به اطاعت از امویان فرامی‌خواند و در عین حال بدون هیچ پرده‌پوشی و ترسی، خلفای اموی را به نقد می‌کشید (بدوی، ۱۳۸۹ق: ۱۹۸). نمونه آن در فتنهٔ ابن‌اشعث نمایان است که وی مردم را به آرامش و تضرع به پیشگاه خداوند و شکیبایی در برابر سلطان دعوت می‌کرد (ابن‌سعد، ۱۹۶۸م: ج ۷، ۱۲۱). از ایوب سختیانی (همان: ج ۷: ۲۵۸) ابن‌عون (همان: ج ۷، ۲۷۴) سلیمان تیمی (ابونعیم، ۱۴۰۵ق: ج ۳، ۳۶) گزارش‌هایی با همین رویکرد آمده است.

شواهد تاریخی زیادی بیان می‌کند که زاهدان بصری در جنگ‌های حضرت علی(ع) شرکت نداشتند. عامر بن عبد قیس که از جمله زهاد ثمانیه و از یاران امام علی(ع) شمرده می‌شود (کشی، ۱۳۶۳: ج ۱، ۳۱۴) در جریان جنگ صفین با اینکه سه ماه برای آشتی بین امیرمؤمنان(ع) و معاویه به آمدوشد پرداختند، در رکاب امیرالمؤمنین(ع) تلاشی از خود نشان نمی‌داد (ناظم‌زاده قمی، ۱۳۸۶: ج ۲، ۸۰۰). ابوالعالیه با اینکه نسبت به اهل بیت پیامبر(ص) علاقهٔ ویژه‌ای داشت (ابن‌عدی، ۱۴۰۵ق: ج ۳، ۱۶۲)، در میدان جنگ صفین حاضر شده ولی آن روز را به شب

نرسانده بازگشته است و نه از امام علی(ع) حمایت کرد نه از معاویه (ذهبی، ۱۴۰۵ق: ج ۵، ۲۰۹). عمران بن حُصین برای حقانیت و امامت آن حضرت، با طلحه و زبیر و عایشه گفت‌وگو کرد و حرکت آنان را محکوم کرد اما در رکاب حضرت امیر(ع) شرکت نکرد (مفید، ۱۳۸۳: ۱۶۷). احنف بن قیس با آنکه پس از قتل عثمان با امام علی(ع) بیعت کرد، در جریان جنگ جمل حضرت را یاری نکرد. البته طرف باطل را نیز یاری نکرد (طبری، ۱۳۸۷ق: ج ۴، ۴۹۸). درباره ابن سیرین نیز هیچ گزارشی در مورد همراهی با حضرت علی(ع) و امامان معصوم دیده نشده است.

در یک جمع‌بندی می‌توان رویکرد زاهدان بصری را در برابر واکنش‌های اجتماعی، نوعی اعتزال دانست. حسن بصری همه این درگیری‌ها را به‌خاطر دنیای فانی و ناپایدار می‌دانست که هرگز ارزش آن را نداشت تا مسلمانی برادر مسلمان خود را برای آن بکشد و پیداست که سخنان او در آن زمان در بصره دگرگونی بزرگی آفرید. او دلیل آن را در این می‌داند که حاکمان ستمگر اهل دلیل و حرف نیستند و در برابر حرف حق با شمشیر عمل می‌کنند. شاید این بی‌اعتنایی می‌توانسته شیوه‌ای برای مقابله با آن‌ها باشد (بدوی، ۱۳۸۹ق: ۱۸۵). ولی در حقیقت زاهدان بصری، اراده و توان پیوستن به جریانات زنده و سازنده اجتماعی را نداشتند و به بهانه‌های اعراض از خلق و توجه به خالق و برکناری از شبهه، خود را کنار می‌کشیدند. به قول محمد بن عبدالله بن عباس، نخستین زعیم بزرگ عباسیان، مردم بصره عثمانی هستند و معتقد به مسالمت؛ می‌گویند مسلمانان قاتل مباشید (رفاعی، ۱۹۲۸م: ۸۲). از عوامل مهم دیگر این انفعال این بود که بصریان زخم‌خورده جنگ جمل بودند؛ در حقیقت این گزارش‌های کناره‌گیرانه و بی‌اعتنایی به مقدرات جامعه و بی‌طرفی منفی و فردگرایانه که در واقع طرفداری از ستمگر و تجاوزکار است، نخستین تظاهر محافظه‌کارانه تصوف در تاریخ اسلام است.

۴. بررسی مشی زاهدانه در شام

در نیمه دوم قرن نخست، زهد و پارسایی در سرزمین شام شکوفا شد، به‌طوری که

تقوا، ورع، عبادت و پارسایی منحصر در توده قبایل عرب شام نبوده بلکه پدیده‌ای عام و فراگیر بوده که حتی خاندان حاکم اموی را نیز در بر می‌گرفته است. دربارهٔ عبدالملک مروان آمده پیش از رسیدن به خلافت، از عابدان و زاهدان و فقها بود و پیوسته در مسجد، وقت خود را به تلاوت قرآن می‌گذرانید (ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۹، ۶۲) یا سعید بن عبدالملک چون شب می‌شد، لباس از تن می‌کند و دو جامهٔ پشمی می‌پوشید و به نماز می‌ایستاد (ابن عساکر، ۱۹۷۹م: ج ۶، ۱۵۵).

از عباد و زهاد صحابی شامی که تعدادشان هم زیاد است، می‌توان به ابو عبیده عامر بن عبدالله، معاذ بن جبل، حارث بن هشام مغیره محزومی، سعید بن عامر، ابوذر غفاری و ابوالدرداء اشاره کرد. میان صحابه، تعلیمات ابودرداء در محیط شام دارای نقشی یگانه است، به طوری که سیرهٔ عملی او به نمونه‌ای برای زاهدان و صوفیان شام تبدیل شد (ابونعیم، ۱۴۰۵ق: ج ۱، ۲۵) و جملاتش از شعارهای اصولی صوفیان شد (بدوی، ۱۳۸۹ق: ۱۷۷).

از میان تابعان، می‌توان به ابومسلم خولانی، عبدالله بن محیریز و مکحول دمشقی اشاره کرد. نام ابومسلم خولانی را جزء زهاد ثمانیه آورده‌اند. این کثرت، خود نشانگر رسوخ زهد و شکوفایی آن در دو قرن نخست در شام بود. در قرن دوم با ورود زاهدانی مانند ابراهیم بن ادهم و ابوهاشم صوفی به شام، زهد اسلامی کم‌کم صبغهٔ صوفیانه پیدا کرد. این سرزمین همچنین برای صوفیان دیگر مناطق نیز که قصد انزوا و کناره‌گیری از مردم را داشتند، محل مناسبی به شمار می‌آمد؛ بدین سبب بسیاری از آنان به شام سفر می‌کردند و بخشی از عمر خویش را در آنجا در ملازمت و صحبت با صوفیان می‌گذراندند (عطوان، ۱۳۷۱: ۱۵۵).

در ابتدای دوران اسلامی، مسیحیان به‌طور فعال در شام حضور داشتند و در زمینهٔ آموزش به مسلمانان و انتقال علوم نقش مهمی ایفا می‌کردند؛ به‌ویژه دو شخصیت مهم تمیم‌داری و کعب الاحبار که هر دو زاهد و عابد شناخته‌شده و در آن سرزمین به قصه‌گویی معروف بودند (ابن جوزی، ۱۴۰۹ق: ۳۰ و ۳۳). مسلمانان نیز از شنیدن

نصایح معنوی و ریاضت‌های آن‌ها روی گردان نبودند (بدوی، ۱۳۸۹ق: ۳۳)، به طوری که برخی سنت‌های صوفیانه و زاهدانه در شام مانند جوع و گوشه‌نشینی را می‌توان متأثر از شیوه زهدورزی ساکنان مسیحی آن سرزمین دانست. با این حال زهدمنشی در سرزمین شام، همچون دیگر سرزمین‌های اسلامی، ریشه در قرآن و حدیث و سنت پیامبر(ص) داشت و زهاد شامی بیشتر با تأسی از سیره پیامبر و کتاب خدا خواهان ریشه‌دار کردن روح اسلام و تعمیق آن بودند (عطوان، ۱۳۷۱: ۱۵۶). در ذیل به مواردی از مشی زاهدانه در شام پرداخته شده است.

۱-۴. رویکردهای فردی

شرایط خاص اقلیمی شام، فراوانی نعمت، امکان کسب غنائم جنگی و همچنین انتقال خلافت به شام و ترویج روحیه دنیاطلبی در معاویه و جانشینان او، باعث ایجاد یک مبارزه منفی برای عده‌ای از افراد در شام شد که عکس‌العمل آن روی آوردن به عبادت و ترک دنیا بود. در ذیل به نمونه‌هایی از مشی فردی آن‌ها اشاره شده است.

۱-۴-۱. عبادت‌ورزی

در سرزمین شام عابدان و زاهدان، در اطالۀ نماز و کثرت روزه و تلاوت پیوسته قرآن می‌کوشیدند. ابودرداء سجده برای خالق در صبح و ظهر و شب و تشنگی در گرمای سوزان را بهترین هدیه برای زندگی‌اش می‌دانست (ابونعیم، ۱۴۰۵ق: ج ۱، ۲۱۲) ولی در عین حال یک ساعت اندیشیدن را بهتر از یک شب برپا بودن و نماز گزاردن می‌دانست (ابونصر سراج، ۱۹۱۴م: ۱۳۵). ابومسلم خولانی پیوسته روزه می‌گرفت و با عبادت زیاد بر خود سخت می‌گرفت تا آنجا که حتی در کهنسالی و با وجود فرسودگی جسمی نیز از مدارا با نفس خویش امتناع می‌ورزید (ابونعیم، ۱۴۰۵ق: ج ۵، ۱۲۳). ابن‌محریر (ابن‌کثیر، ۱۴۰۷ق: ج ۹، ۱۸۵)، حنش بن عبدالله (ابن‌عساکر، ۱۹۷۹م: ج ۵: ۱۱)، خالد بن معدان (ابن‌کثیر، ۱۴۰۷ق: ج ۹، ۲۳۰)، مکحول دمشقی (ابونعیم، ۱۴۰۵ق: ج ۵، ۱۷۷)، حسان بن عطیه (همان: ج ۶، ۷۰)، عمیر بن هانی (همان: ج ۵، ۱۵۷)، ابوبکر بن ابی‌مریم (ابن‌سعد، ۱۹۶۸م: ج ۷، ۴۶۷) و اوزاعی (ابن‌حجر، ۱۴۰۴ق:

ج ۶، ۲۴۰) پیوسته به خواندن نماز و قرآن و ذکر مشغول بودند. اوزاعی دربارهٔ بلال سعد کندی که ابن مبارک جایگاهش را در شام مانند جایگاه حسن بصری در بصره می‌داند نقل می‌کند: «بلال در عبادت چنان بود که شنیده نشده احدی از امت توانایی انجام کارهای او را داشته باشد. او شبانه‌روزی هزار رکعت نماز می‌خواند» (ابونعیم، ۱۴۰۵ق: ج ۵، ۲۲۲).

اما مسئلهٔ مهم در میان زاهدان شامی این بود که علاوه بر روزه‌های ماه رمضان، روزه‌هایی می‌گرفتند که مدت و درجاتش متفاوت بود، به طوری که چیزی که تصوف شام را نسبت به دیگر بلادها متمایز می‌سازد، توجه به جوع (گرسنگی) بوده و آن‌ها را جوعیه می‌نامیدند. آن‌ها به پیروی از سخن پیامبر، به قدری غذا می‌خوردند که بتوانند سرپا بمانند (ابن تیمیه، ۱۴۱۲ق: ج ۱۰، ۳۶۸). برخی این روش را ریشه در شیوه‌های زاهدانهٔ پیشین سرزمین شام و تعالیم یهودیت و به‌ویژه مسیحیت می‌دانند (نشار، ۱۹۷۸م: ج ۳، ۲۸۷). کعب الاحبار نخستین کسی بود که در شام به تبلیغ جوع و گرسنگی می‌پرداخت (ابونعیم، ۱۴۰۵ق: ج ۵، ۳۸۱). تحمل گرسنگی، افراط در انجام عبادات و توجه بی‌اندازه به نفس باعث می‌شد که زاهدان به حکومت و حاکمان و شوکت آن‌ها توجهی نداشته باشند و به آن‌ها سخت‌گیرند و این امر به‌خصوص در شام در زمان حکومت بنی‌امیه باعث کاستن بسیاری از مشکلات آن‌ها شده بود.

۴-۱-۲. دنیاگریزی و ساده‌زیستی

برخی از اصحاب ساکن شام از جمله عامر بن عبدالله با وجود اینکه کارگزار حکومت بودند، حاضر نبودند شیوهٔ زندگی خود را از آنچه در زمان پیامبر (ص) بود تغییر دهند و با لباس پشمینه و خشن ظاهر می‌شدند (مسعودی، ۱۹۶۴م: ج ۲، ۳۱۵). سعید بن عامر کارگزار عمر بن خطاب در شام نیز به جهاد با نفس و پوشیدن لباس خشن معروف بوده است (ابونعیم، ۱۴۰۵ق: ج ۱، ۲۴۵). ذوکلاع حمیری جامهٔ تاج و برد و حله می‌پوشید ولی وقتی زهد را در ابوبکر دید، پوست گوسفندی بر شانه انداخت

(همان: ج ۲، ۳۰۵). ابوذر غفاری نیز حمله شدید و بی‌باکانه‌ای بر مال‌اندوزان مسلمان که از کشورگشایی‌های شام و عراق طلا و نقره و اموال زیادی به چنگ آورده بودند، آغاز کرد (ابونعیم، ۱۴۰۵ق: ج ۱، ۱۶۲). اسماعیل بن عبیدالله چون از جنگ بازمی‌گشت، دستان خود را بالش خود می‌کرد و بر زمین می‌خوابید (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵ق: ج ۳، ۲۹). سلیمان بن سلیم نیز به دلیل بی‌اعتنایی به دنیا پشمینه می‌پوشید (ابونعیم، ۱۴۰۵ق: ج ۶، ۲۷۹).

۳-۱-۴. نگاه به اشتغال و پیشه‌ورزی

زاهدان شامی برخلاف زاهدان بصری، بیشتر مناصب حکومتی و مرزبانی را پذیرفته، حتی اشتغال به کسب برای مرزبانان نیز مذموم شمرده می‌شد (ابن‌حوقل، ۱۹۳۸ق: ۱۸۲)؛ آن‌ها زندگی شهرنشینی را رها کرده، عزلت‌گزیده بودند. دربارهٔ ابودرداء نقل شده است که به بازرگانی و تجارت مشغول بود. وی در آغاز کوشید تا میان عبادت و تجارت جمع کند ولی نتوانست؛ لذا تجارت را رها کرد و به عبادت روی آورد (ابن‌سعد، ۱۹۶۸م: ج ۷، ۳۳۹). بنی‌امیه از رجاء بن حیوة که موسوم به زاهد بنی‌امیه و شیخ اهل شام بود، به‌عنوان وزیر، مستشار و سرپرست کارگزاران و فرزندان خود استفاده می‌کردند (ابن‌حجر، ۱۴۰۴ق: ج ۳، ۲۶۶). خالد بن معدان (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵ق: ج ۵، ۸۹) عمیر بن هانی (ابن‌حجر، ۱۴۰۴ق: ج ۸، ۱۳۳)، و عبادة بن نسی (ابن‌عساکر، ۱۹۷۹م: ج ۷، ۲۱۸) نیز از کارگزار عبدالملک بن مروان و عمر بن عبدالعزیز بودند.

در مقابل، یزید بن مرثد (ابونعیم، ۱۴۰۵ق: ج ۵، ۱۶۴) و مکحول دمشقی از قبول مسئولیت‌های حکومتی امتناع می‌ورزیدند و مکحول می‌گفت اگر گردنم زده شود بهتر است تا منصب قضا را بپذیرم و اگر منصب قضا را بپذیرم بهتر است تا مسئولیت بیت‌المال را گردن نهم (همان: ج ۵، ۱۸۹).

۲-۴. رویکردهای اجتماعی

زاهدان شامی بیشتر از زاهدان بصری در امور اجتماعی جامعه مشارکت داشته و زهد

شامی دارای چهره انقلابی بوده است. آن‌ها به نشر دانش می‌پرداختند، حدیث نقل می‌کردند، تعالیم دین را به مردم می‌آموختند، تصدی امور را بر عهده می‌گرفتند، بر مسند قضا می‌نشستند، سپاهیان را فرماندهی می‌کردند، در جنگ‌ها شرکت می‌کردند، با رومیان می‌جنگیدند، مرزبانی می‌کردند و در راه خدا به جهاد می‌پرداختند؛ که به نمونه‌هایی از آن اشاره شده است.

۵-۱-۱. تلاش برای اصلاح حکومت اموی

گزارش‌های زیادی از کلنجار رفتن زاهدان شامی با بنی‌امیه و راهنمایی کردن ایشان به سوی عمل به کتاب خدا و سنت پیامبر(ص) ارائه شده است. آن‌ها هرگز هدف به خطر انداختن حکومت بنی‌امیه و تبدیل آن به حکومتی دیگر را دنبال نمی‌کردند بلکه هدف آن‌ها در واقع اصلاح و تقویت و واداشتن خلفا و امرا به پیروی از کتاب و سنت و پر کردن شکاف بین آن‌ها و مردم و ایجاد رابطه‌ای مستحکم مبتنی بر تقوا و پرهیز از فساد میان آن‌ها بود.

زاهدان از شیوه‌های مختلفی برای اصلاح و ارشاد حکومت بنی‌امیه استفاده می‌کردند که یکی از این شیوه‌ها تلاش در جهت انتخاب خلفای صالح و حکام پرهیزکار بود، به طوری که ذهبی می‌گوید: «این رجاء بن حیوة بود که سلیمان را واداشت تا عمر بن عبدالعزیز را به‌عنوان جانشین پس از خود انتخاب کند» (۱۴۱۹ق: ج ۱، ۱۱۸). همچنین رجاء در انتخاب قضات نیز شرکت می‌کرد و سعی داشت کسانی را انتخاب کند که برای مردم مفیدتر باشند (ابونعیم، ۱۴۰۵ق: ج ۵، ۱۷۰). توصیه‌هایی از ابومسلم خولانی نیز در این خصوص آمده که مثل امام و پیشوا مانند چشمه‌ای است که باید از سرچشمه، پاک و زلال باشد (ابن‌عساکر، ۱۹۷۹م: ج ۷، ۳۲۲).

از دیگر شیوه‌های زهاد شامی برای اصلاح و ارشاد خلفای اموی، نصیحت و موعظه بوده است، به طوری که آن‌ها را حق‌گویانی می‌دانستند که در راه خدا از سرزنش احدی بیم به دل راه نمی‌دادند و همواره سعی می‌کردند این روحیه را در

میان مردم و شاگردان و فرزندان خود نیز تقویت کنند و به تربیت علمی آن‌ها نیک پردازند (عطوان، ۱۳۷۱: ۱۹۵). ابومسلم خولانی مشهورترین زهاد شامی است که خلفا و امرای اموی را نصیحت می‌کرد. خولانی بر معاویه به سبب جمع‌آوری اموال مسلمانان و استفاده از آن‌ها در راه جلب مردم و اغوای آن‌ها و کشاندن انصار به طرف خود و گمراه کردن آن‌ها خرده می‌گرفت و از وی می‌خواست در حکومت خود خدا را در نظر داشته باشد، قبایل را به یک چشم بنگرد و از قبیله‌ای طرفداری و علیه دیگری موضع‌گیری نکند و همواره او را مورد نصیحت قرار می‌داد (ابونعیم، ۱۴۰۵ق: ج ۲، ۱۲۶).

از دیگر شیوه‌های زاهدان برای اصلاح بنی‌امیه، انتقاد آشکار و تقبیح شدید اعمال و رفتار آن‌ها بود و این روش را زمانی به کار می‌بردند که خودکامگی آن‌ها به اوج می‌رسید. ابن‌محریر از عبدالملک بن مروان به علت روا شمردن محرمات الهی، ارتکاب گناهان و جرایم، ایجاد و ترویج ناپاکی‌ها و خودداری از تبلیغ و نشر اسلام انتقاد کرد و نیز بی‌حرمتی سپاهیان به کعبه و سوزاندن آن را تقبیح نمود (ابن‌سعد، ۱۹۶۸م: ج ۷، ۴۴۷). آن‌ها کارگزاران ریاکار بنی‌امیه را پیوسته ملامت و سرزنش می‌کردند، به‌طوری که ابن‌محریر یکی از امرای اموی را به دلیل بر تن داشتن جامهٔ پرنیان سرزنش کرد (ابن‌کثیر، ۱۴۰۷ق: ج ۹، ۱۸۶). زاهدان شامی آن قدر که نسبت به حجاج بن یوسف انتقاد و او را رسوا می‌کردند، دربارهٔ هیچ‌یک از کارگزاران اموی چنین رفتاری نداشتند؛ به‌طوری که ابوزرعه نقل می‌کند هیچ‌کس در شام به جز ابن‌محریر و ابوالایض عنسی علناً از حجاج عیب‌جویی نمی‌کردند (ابونعیم، ۱۴۰۵ق: ج ۵، ۱۴۱).

۵-۲. گرایش به جهاد

در دو قرن نخست هجری، جهان اسلام درگیر جنگ‌های طولانی با مسیحیان بود و بسیاری از زاهدان از جمله عبدالله بن عون از بصره (ابن‌سعد، ۱۹۶۸م: ج ۷، ۲۷۶) و حارث محزومی از مکه (ابن‌عبدالبر، بی‌تا: ۳۰۳) به منطقهٔ جهادی شام می‌آمدند (ابونعیم، ۱۴۰۵ق: ج ۵، ۱۲۹). حتی برخی از آن‌ها همچون قاسم بن عبدالرحمن در

جنگ روزه می گرفتند و با قرص نانی افطار می کردند (ابن حجر، ۱۹۶۸م: ج ۸، ۳۲۴) و روایاتی در فضیلت جهاد نقل می نمودند. سهل بن عمر عامری از پیامبر (ص) نقل می کند: «یک ساعت بودن شما در راه خدا برتر از یک عمر کار و تلاش در میان خانواده است» (ابن سعد، ۱۹۶۸م: ج ۷، ۴۰۴). کراماتی از برخی از زهاد در جنگ‌ها گزارش شده به طوری که دربارهٔ ابومسلم خولانی نقل شده است همراه لشکر از رود عمیقی عبور کرده، فقط چهارپایان تا زانو خیس شدند (ابونعیم، ۱۴۰۵ق: ج ۵، ۱۲۱). از دیدگاه فان اس، تنها در شام از جمله از دیدگاه مکحول بود که جهاد را واجب عینی می دانستند، درحالی که از منظر اهل حجاز، جهاد عملی مستحب بود. شامیان بر اساس روایتی از پیامبر که جهاد را رهبانیت امت خود خوانده بود (ابن اثیر، ۱۳۶۸: ج ۲: ۲۸۱)، جهاد را به چشمی بیش از تکلیف صرف می دانسته و با عبادت و زهد بدان معنای عمیق تری می بخشیدند (فان اس، ۱۳۹۶: ۸۸). ابراهیم بن ادهم از دیگر صوفیانی بود که در عرصهٔ جهاد در شام حضور مؤثری داشت و از پذیرفتن سهمیهٔ غنائم جنگی خودداری می کرد، زیرا می خواست فقط برای رضای خدا جهاد کند (ابونعیم، ۱۴۰۵ق: ج ۷، ۳۸۴).

برخی از زاهدان شامی در حمایت از معاویه در جنگ‌های امیرالمؤمنین (ع) شرکت می کردند. ابومسلم خولانی در جنگ صفین جزء یاران معاویه بود و با امام جنگید گفته شده است که امویان شام از روی تبرک، خولانی را به فرماندهی لشکر برگزیدند (ذهبی، ۱۴۰۵ق: ج ۴، ۱۳).

۶. نتیجه‌گیری

زهد در اسلام برخلاف مسیحیت هرگز به معنای ترک دنیا و ظاهر آن نیست بلکه یک مفهوم تعالی بخش است تا انسان برای دنیا و مظاهر آن اصالت قائل نباشد و آن را در جهت رسیدن به کمال و سعادت آخرت قرار دهد. بصره و شام به عنوان دو پایگاه اموی در رشد اندیشه‌های زاهدانه در جهان اسلام نقش زیادی داشته‌اند و با وجود اشتراکات در برخی ابعاد مشی زاهدانه، اختلافات آن‌ها نیز قابل تأمل است. به برخی

از مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. در جنبه رویکرد فردی به زهد، هر دو گروه بصری و شامی اهتمام زیادی به عبادت داشته و این مورد در بصره نسبت به شام متعادل‌تر و بیشتر در مسیر اخلاقی قرار داشت، ولی در سرزمین شام عابدان و زاهدان، در اطالۀ نماز و کثرت روزه و تلاوت پیوسته قرآن می‌کوشیدند و تحت تأثیر آموزه‌های مسیحیت، افراط بخصوص در مورد گرسنگی و روزه‌داری در میان آن‌ها وجود داشت.

۲. در طبقه تابعین زاهدان بصری، با مظاهر ترک دنیا موافقتی نبوده و زهد بیشتر در مسیر ارزش‌های اخلاقی و توجه به نفس دیده می‌شده است تا تظاهر به رفتارهای صوفیانه و ترک دنیا. در چند مورد در حلقه شاگردان حسن از جمله مالک بن دینار بی‌توجهی به دنیا دیده می‌شود، درحالی‌که زاهدان شامی به حداقل از دنیا اکتفا می‌کردند.

۳. زاهدان بصری به کسب‌وکار و اشتغال و طلب روزی اهمیت زیادی می‌دادند و از توصیه به تلاش برای تحصیل روزی غافل نبودند، درحالی‌که زاهدان شامی اکثراً از سرانه‌های حکومتی استفاده می‌کردند و در مناطق جنگی مشغول بودند.

۴. در بصریان، انزوا در برخورد با مسائل سیاسی و اجتماعی دیده می‌شود به‌طوری‌که آن‌ها از جنگ‌های داخلی حتی جنگ‌های امیرالمؤمنین (ع) نیز کناره‌گیری کردند و می‌توان آن‌ها را جزء قاعدین به حساب آورد. اما زهد در شام جنبه انقلابی داشت و زاهدان شامی علاوه بر همراهی با امویان در جنگ‌ها، در جهت اصلاح حکومت آن‌ها از طریق موعظه و انتقاد و مشاوره می‌کوشیدند.

۵. از آنجا که بصره بعد از پیامبر (ص) شاهد انشقاق دو گروه از صحابیان در جنگ جمل بود و در این رویارویی دوران سختی را تجربه می‌کرد، آنچه برای ذهنیت مردم باقی مانده، جنگ‌های بی‌حاصل بود که صدمات فراوانی به روحیه و اندیشه دینی آن‌ها وارد ساخت. لذا از نظر فکری و عقیدتی بیشتر بزرگان بصری در مواجهه با فتنه‌ها و جنگ‌های داخلی نقش انفعالی داشتند و می‌کوشیدند از این

منازعات کناره گیری کنند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی الحدید، عبدالحمید (۱۳۶۷ش)، *جلوه های تاریخ در شرح نهج البلاغه*، ترجمه محمود محمدی دامغانی، تهران نشر نی.
۳. ابن اثیر جزری، مبارک بن احمد (۱۳۶۸ش)، *النهاية في غريب الحديث*، قم: مؤسسه اسماعیلیان،
۴. ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن (۱۹۷۹م)، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دار الصادر.
۵. ابن تیمیه، احمد (۱۴۱۲ق)، *مجموع فتاوی*، به کوشش عبدالرحمن نجدی، ریاض: بی نا.
۶. ابن جوزی، جمال الدین (۱۴۲۱ق)، *صفة الصفوة*، قاهره: دار الحديث.
۷. _____ (۱۴۰۹ق)، *التقاصر و المذکرین*، بیروت: مکتب الاسلامی.
۸. ابن حجر عسقلانی، ابوالفضل احمد بن علی (۱۹۶۸م)، *تهذیب التهذیب*، بیروت: دار الصادر.
۹. _____ (۱۴۱۵ق)، *الاصابة في تمييز الصحابة*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۰. _____ (۱۴۰۴ق)، *تهذیب التهذیب*، بیروت: دار الفکر.
۱۱. ابن حنبل، احمد (۱۴۱۶ق)، *المسند*، لبنان، بیروت: مؤسسه الرساله.
۱۲. _____ (۱۴۰۸ق)، *الزهده*، قاهره: دار الریان للتراث.
۱۳. ابن حوقل، محمد بن علی (۱۹۳۸م)، *صورة الأرض*، بیروت: دار الصادر.
۱۴. ابن خلکان، ابوالعباس (۱۹۴۸م)، *وفیات الاعیان و ابناء ابناء الزمان*، تحقیق احسان عباس، بیروت: دار الصادر.
۱۵. ابن سعد، محمد (۱۹۶۸م)، *الطبقات*، بیروت: دار الصادر.
۱۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴ش)، *الاشارات و التنبیها*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران: سروش.
۱۷. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (بی تا)، *الاستیعاب فی المعرفة الاصحاح*، بی جا: مکتبه تحفة المصر.
۱۸. ابن عدی، ابواحمد (۱۴۱۸ق)، *الکامل فی الضعفاء الرجال*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۹. ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن حسن (۱۴۱۵ق)، *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش علی شیری، بیروت: دار الفکر.
۲۰. _____ (۱۹۷۹م)، *تهذیب تاریخ ابن عساکر*، بیروت: طبع دار المسیره.
۲۱. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، *معجم مقانیس اللغة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۲۲. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر (۱۴۰۷ق)، *البداية و النهاية*، بیروت: دار الفکر.

۲۳. ابن ماجه، محمد بن یزید (۱۴۱۸ق)، السنن، بیروت: دار الجیل.
۲۴. ابن مزاحم، نصر (۱۳۸۲ق)، وقعه صفین، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره: المؤسسة العربية الحديثیه.
۲۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، تحقیق جمال الدین میردامادی، بیروت: دار الصادر.
۲۶. ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله (۴۰۵ق)، حلیة الاولیاء، قاهره: مطبعة السعادة.
۲۷. الاجری، ابوبکر محمد بن حسین عبدالله (۳۹۸ق)، اخلاق العلماء، عربستان سعودی: رئاسة إدارات البحوث العلمية والافتاء.
۲۸. رفاعی، احمد فرید (۱۹۲۸م)، عصر المأمون، مصر: بی نا.
۲۹. بدوی، عبدالرحمن (۱۳۸۹ش)، تاریخ تصوف اسلامی، ترجمه محمدرضا افتخارزاده، بی جا: نشر افراز.
۳۰. پاکتچی، احمد (۱۳۸۳ش)، «بصره» در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، جلد دوازدهم، تهران: انتشارات دایرةالمعارف بزرگ اسلام.
۳۱. توحیدی، ابوحيان (۱۴۱۹ق)، البصائر و الذخائر، بیروت: دار الصادر.
۳۲. خصری، روضة الجمال (۱۴۲۲ق)، حياة الحسن البصری و مسيرته العلمیه، دمشق: بی نا.
۳۳. ذهبی، شمس الدین (۱۴۰۵ق)، سیر اعلام النبلاء، به کوشش مجموعه محققین باشراف شعيب الأرنؤوط، بی جا: مؤسسة الرسالة.
۳۴. _____ (۱۴۱۹ق)، تذکرة الحفاظ، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۵. _____ (۲۰۰۳م)، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام، بی جا: دار الغرب الاسلامی.
۳۶. رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه (للصبحی صالح)، قم: هجرت.
۳۷. زین کوب، عبدالحسین (۱۳۹۴ش)، ارزش میراث صوفیه، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۳۸. سراج طوسی، ابونصر (۱۹۱۴م)، اللمع فی التصوف، تحقیق رینولد الین نیکلسون، لندن: مطبعة بریل.
۳۹. سزگین، فؤاد (۱۴۱۲ق)، تاریخ التراث العربیه، قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
۴۰. سلمی، ابو عبدالرحمن (۱۴۲۴ق)، طبقات الصوفیه، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۱. سید ترابی محمودآباد، سید حسن (۱۳۸۹)، «زمینه های زهد و تصوف در اندیشه حسن بصری»، نشریه عرفان اسلامی، دوره ۷، شماره ۲۵: ۲۰۷-۲۳۲.
۴۲. طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ق)، تاریخ الطبری، بیروت: دار التراث.
۴۳. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۴۰۳ق)، مجمع البحرین، تهران: نشر مرتضوی.

۴۴. عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۹۰۵م)، *تذکرة الاولیاء*، تصحیح رینولد الین نیکلسون، لیدن: مطبعة لیدن.
۴۵. عطوان، حسن (۱۳۷۱ش)، *فرقه‌های اسلامی در سرزمین شام در عصر اموی*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
۴۶. فان اس، یوزف (۱۳۹۶ش)، *کلام و جامعه در سده دوم و سوم هجری*، ترجمه فرزین بانکی‌پور، تهران: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۴۷. کتابی، بدرالدین (۱۳۶۸ش)، *مجموعه مقالات به انضمام پنج مقاله نیکلسون*، تهران: نشر نوین.
۴۸. کشی، محمد بن عمر (۱۳۶۳ش)، *اختیار معرفة الرجال*، قم: مؤسسه آل‌البتیت (ع).
۴۹. کلابادی، محمد (۱۴۲۴ق)، *التعرف لمذهب اهل التصوف*، به کوشش عبدالحلیم محمود، قاهره: بی‌نا.
۵۰. مسعودی، ابوالحسن (۱۹۶۴م)، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، تحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید، مصر: مطبعة السعادة.
۵۱. مشهدی نوش‌آبادی، محمد (۱۴۰۰)، «تأثیرگذارترین صوفیان و مهم‌ترین موضوعات عرفانی سده دوم تا چهارم هجری»، *مجله مطالعات عرفانی*، شماره ۳۳: ۳۱۹-۳۴۴.
۵۲. مفید، محمد بن محمد (۱۳۸۳ش)، *الجمال و النصر العترة فی الحرب البصرة*، ترجمه احمد مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی.
۵۳. مکی، ابوطالب محمد بن علی (۱۴۲۲ق)، *قوت القلوب فی معامله المحبوب*، قاهره: چاپ محمود ابراهیم رضوانی.
۵۴. مهمانواز، علی (۱۳۹۵)، «پیوند زهد و حدیث در کتاب الزهد ابن‌مبارک»، *دوفصلنامه علمی پژوهشی صحیفه مبین*، شماره ۵۹: ۱۰۵-۱۳۰.
۵۵. ناظم‌زاده قمی، سید اصغر (۱۳۸۶ش)، *اصحاب امام علی (ع)*، قم: بوستان کتاب.
۵۶. نشار، علی سامی (۱۹۷۸م)، *نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام*، قاهره: بی‌نا.
۵۷. نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم: مؤسسه آل‌البتیت (ع).
۵۸. نويا، پل (۱۳۷۳ش)، *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۵۹. یاقوت حموی، ابو عبدالله (۱۳۹۹ق)، *البلدان*، بیروت: دار الاحیاء العربی.