

ذوالنون مصری و عرفان اسلامی نخستین^۱

مایکل ابستین*

علی رضا کدخدایی**

چکیده

این مقاله برخی از آموزه‌های اصلی منسوب به ذوالنون مصری (متوفای ۲۴۵ ه.ق./۸۵۹-۸۶۰ م.) از شخصیت‌های برجسته در عصر شکل‌گیری سنت تصوف را بررسی می‌کند. این آموزه‌ها در قالب انبوهی از کلمات که در تصنیفات صوفیان، در فرهنگ‌نامه‌های سیره، و در دیگر منابع گوناگون اسلامی به ذوالنون نسبت داده شده، انعکاس یافته است، به گونه‌ای که همه این آثار به سده‌های میانه تعلق دارد. این مقاله، مسائل تاریخی مربوط به شخصیت ذوالنون مصری را مطرح می‌کند و در این زمینه، به طور خاص، درباره گرایش‌های باطنی که در نوشته‌های مختلف به او نسبت داده شده، بحث می‌شود.

کلیدواژه‌ها: تصوف، ذوالنون مصری، مصر، شمال آفریقا، تاریخ‌نگاری، تذکره‌نویسی، زندگی‌نامه، فرهنگ‌نامه‌های سیره، دانش‌های باطنی، سحر، کیمیا، سنت‌های هرمسی، هرمسیه، نوافلاطونی، تشیع، اسماعیلیه.

۱. مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

Michael Ebstein, "Dū l-Nūn al-Miṣrī and Early Islamic Mysticism", Arabica 61, 2014, pp. 559-612.

* استاد ارشد گروه مطالعات اسلامی و خاورمیانه؛ و نیز استاد ارشد گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه عبری اورشلیم.

** دانشجوی دکتری عرفان، پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی alikadkhodaet@gmail.com

مقدمه

ذوالنون مصری در منظومه عرفان اسلامی نخستین، شخصیت جذابی دارد. از منظر نویسندگان مسلمان سده‌های میانی و نیز محققان امروزی، او یکی از تأثیرگذارترین مشایخ در دوره شکل‌گیری سنت صوفیانه بوده است. درباره ذوالنون مصری^۱ چند مسئله تأمل برانگیز برای محققان در زمینه تفکر عرفان اسلامی نخستین مطرح است. ذوالنون برخلاف معاصر خود، ابو عبدالله حارث بن اسد محاسبی (متوفای ۲۴۳ ه.ق./۸۵۷ م.)، آموزه‌هایش را مکتوب نکرد، و برخلاف عارف جوان‌تر، ابومحمد سهل بن عبدالله تستری (متوفای ۲۸۳ ه.ق./۸۹۶ م.)، هیچ مرید شناخته‌شده‌ای ندارد که اثری بر مبنای تفکر شیخ خویش تألیف کرده باشد.^۲ تعالیم اصلی ذوالنون را فقط می‌توان از انبوه سخنان منسوب به او سراغ گرفت، سخنانی که در لابه‌لای آثار صوفیانه، فرهنگ‌نامه‌های غیرصوفیانه سیره و دیگر منابع متعدد اسلامی مربوط به سده‌های میانه، به صورت پراکنده وجود دارد و [البته] قدمت هیچ یک از این آثار، به پیش از قرن چهارم قمری/دهم میلادی باز نمی‌گردد. مشکل بازسازی تعالیم معتبر ذوالنون، هنگامی بیشتر تشدید می‌شود که به این واقعیت توجه کنیم که شماری از محققان جدید، بر اساس برخی آثار اسلامی مربوط به سده‌های میانه، و به‌ویژه آن دسته از آثار غیرصوفیانه مربوط به این دوران، ذوالنون را به داشتن گرایش‌های باطنی (Occult) منتسب کرده‌اند. این پژوهشگران از ذوالنون تصویر ساحر و کیمیاگری را ترسیم می‌کنند که تحت تأثیر سنت باستانی و هرمسی مصر بوده است. شایسته است از یک سو، ارزش والایی که محققان قدیم و جدید برای ذوالنون قائل بوده‌اند و از سوی دیگر، ابهاماتی که مسئله اعتبار تعالیم او را احاطه کرده، دقیقاً بررسی شود. با این حال تاکنون محققان غربی حتی یک پژوهش هم انجام نداده‌اند که به طور کامل به ذوالنون مصری و جایگاه او در تصوف نخستین اسلامی اختصاص داشته باشد، گرچه در آثار محققان جدید، اشاره‌هایی به ذوالنون و تعالیم او یافت می‌شود.^۳

مقاله پیش رو، برخی از تعالیم محوری ذوالنون را بررسی می‌کند. این تعالیم در آثار صوفیانه و فرهنگ‌نامه‌های غیرصوفیانه و در قالب حکایت و بیشتر در قالب نقل قول انعکاس یافته است. به علاوه، این مقاله برخی از مسائل تاریخی درباره شخصیت

ذوالنون مصری را با تمرکز بر گرایش‌های باطنی پیش گفته، که در آثار مختلف به او نسبت داده شده است، مطرح خواهد کرد.

۱. شرح حال مختصر

درباره سال‌های زندگی ذوالنون چیز چندانی نمی‌دانیم. در واقع، حتی میان مؤلفان مسلمان سده‌های میانی درباره نام دقیق او (ثوبان، الفیض یا فیاض) و کینه دقیقش (ابوالفیض یا ابوالفیاض) ابهام وجود دارد، چنان‌که درباره نام پدرش (ابراهیم یا احمد) نیز چنین است. منابع، بیشتر او را با القاب «ذوالنون مصری»، «ذوالنون احمیمی» و «ذوالنون» یاد می‌کنند.^۴ همچنین، تاریخ ولادتش معلوم نیست^۵ و تاریخ‌های متفاوتی برای وفاتش ذکر شده است: ۲۴۵ ه.ق./۸۵۹-۸۶۰ م. (شاید در ماه ذوالقعدة)، دوم ذوالقعدة ۲۴۶ ه.ق./۸۶۱ م. یا ۲۴۸ ه.ق./۸۶۲-۸۶۳ م. بیشتر مؤلفان تاریخ ۲۴۵ ه.ق./۸۵۹-۸۶۰ م. را برگزیده‌اند.^۶

ذوالنون در شهر احمیم واقع در صعید (مصر علیا) به دنیا آمد. پدرش نوبی و مولای قریش بود.^۷ ذوالنون در برهه‌ای از عمرش (شاید وقتی هنوز جوان بود) به فسطاط رفت.^۸ احتمالاً در این شهر به دنبال معنویت و علوم دینی بوده است.^۹ اینکه او چه زمان و دقیقاً چگونه مسیر تعالیم زاهدانه و عرفانی خود را آغاز کرد، همچنان نامعلوم باقی مانده است.^{۱۰}

در دو مقطع جداگانه و به دو دلیل مختلف، ذوالنون مشمول غضب والیان سیاسی و مذهبی زمان خویش قرار گرفت. در واقعه نخست، پس از به قدرت رسیدن خلیفه «الواثق بالله» در سال ۲۲۷ ه.ق./۸۴۲ م.، محمد بن ابی‌اللیث، قاضی امارت مصر، از جانب خلیفه مأمور شد عرصه را بر همه عالمان دینی که با نظریه رسمی حکومت عباسی درباره خلق قرآن همراه نیستند، تنگ بگیرد. بسیاری از عالمان مصر مجبور شدند یکی از این دو را انتخاب کنند: یا از آنجا بگریزند و در جایی پنهان شوند، یا زندانی شوند.^{۱۱} به گفته نویسنده نسبتاً متقدم، محمد بن یوسف کندی (۲۸۳ ه.ق./۸۹۷ م.-۳۵۰ ه.ق./۹۶۱ م.)،^{۱۲} ذوالنون از جمله کسانی بود که از این محنت (محاكمه، مصیبت، آزار و اذیت) گریخت. البته، او ترجیح داد به مصر بازگردد و برخلاف بسیاری

از دیگر عالمان، می‌خواست عقیده دینی رسمی را تصدیق کند.^{۱۳} جای تعجب نیست که این گزارش، که گواه فصلی شرم‌آور از زندگی ذوالنون است، در هیچ یک از منابع صوفیه وجود ندارد، با آنکه این منابع، به اعتقاد ذوالنون درباره قدیم‌بودن قرآن اشاره دارند.^{۱۴}

دومین واقعه‌ای که در آن، ذوالنون در تعامل با والیان مذهبی و سیاسی زمان خویش با مشکل مواجه شد، در زمان حکومت متوکل خلیفه [عباسی] (۲۳۲ ه.ق./۸۴۷ م. - ۲۴۷ ه.ق./۸۵۹ م.) بود؛ به احتمال قوی در یکی از سال‌های ۲۴۴ ه.ق./۸۵۸-۸۵۹ م. یا ۲۴۵ ه.ق./۸۵۹-۸۶۰ م.^{۱۵} به گفته منابع مختلف، فقهای مالکی مصر (احتمالاً در [شهر] فسطاط)^{۱۶} از تعالیم عرفانی ذوالنون ناراضی بودند، به این ادعا که نسل‌های بعدی، بدعتی آوردند که با سنت صحابه و سلف (جماعت نخستین مسلمانان) همخوانی نداشت. بر این اساس، آنان به زندقه و کفر ذوالنون حکم کردند.^{۱۷} با پافشاری این عالمان محلی، ذوالنون را نزد امیر مصر و سرانجام به دادگاه متوکل در سامرا بردند.^{۱۸} منابعی که به ملاقات ذوالنون با متوکل می‌پردازند حکایاتی را نقل کرده‌اند که طبعاً رنگ و بوی اخلاقی، تربیتی و دراماتیک (نمایشی) دارد.^{۱۹} ذوالنون، مؤمنی متقی و آرمانی، تصویر شده که زیر بار قدرت سیاسی و ظلم حاکم نمی‌رود، در حالی که متوکل، سلطان عادل است که به تفوق دینی معنوی اولیا اعتراف دارد.^{۲۰} در نتیجه، حکایات مربوط به گفت‌وگوی متوکل و ذوالنون معتبر نمی‌نماید.^{۲۱} در هر حال، به نظر می‌رسد خلیفه تحت تأثیر ذوالنون قرار گرفت^{۲۲} یا دست‌کم پاسخ ذوالنون به اتهامات وارد شده او را خوش آمد، زیرا سرانجام ذوالنون، پس از درنگ کوتاهی در بغداد، به مصر بازگشت.^{۲۳}

به گفته منابع مختلف، ذوالنون در طول حیاتش، سیاحت بسیار انجام داد. «سیاحت» جمع «سیاحت» به معنای سفرهایی است که برای اهداف زاهدانه و عارفانه انجام می‌شود.^{۲۴} گفته می‌شود او در سوریه بزرگ (شام [ات]) یعنی در جبل لبنان،^{۲۵} دمشق،^{۲۶} انطاکیه،^{۲۷} منبج،^{۲۸} و بیت‌المقدس،^{۲۹} نیز در مکه^{۳۰} و بصره^{۳۱} و شمال آفریقا (مغرب)^{۳۲} و حتی ایران یا ارمنستان،^{۳۳} سرگردان، سفر کرده است. همچنین، در وادی سینا (تیه بنی اسرائیل) یا در برخی دیگر از بیابان‌های نامعلوم پرسه می‌زده است.^{۳۴}

حکایات فراوانی که درباره سیاحت‌های ذوالنون نقل شده، همگی با داستان‌هایی که درباره سایر شخصیت‌های صوفی است قرابت محتوایی دارد: ذوالنون برخی زهاد (مرد یا زن) را زیارت می‌کند که خدا را پرهیزکارانه در بیابان یا کوه‌ها، ساحل دریا یا کنار رود (مانند آنچه در کنار رود نیل واقع شد)، وادی یا غار عبادت می‌کنند. این قدیسان سرگردان پس از آنکه ذوالنون را ملامت می‌کنند که چرا خلوت و انس‌شان با خدا را بر هم زده، به پرسش‌های عرفانی و زهدی ذوالنون پاسخ می‌دهند. محتوای تعالیم آنها یادآور تفکرات شخص ذوالنون است که در اقوال فراوانی که در آثار صوفیه به او نسبت داده شده، منعکس شده است. داستان‌های مواجهه ذوالنون با زاهد-عارفان سرگردان، اغلب با غیبت ناگهانی یا حتی مرگ ناشی از عشق شدید آنان به خدا و اندوه وحشتناک حاصل از آن عشق به پایان می‌رسد.^{۳۵}

با وجود این مضامین مختلف، و علی‌رغم سرشت افسانه‌ای-تذکره‌ای داستان‌های مربوط به سیره ذوالنون، دلیلی وجود ندارد که در سفرکردن ذوالنون یا در اینکه سفرهای او در مصر، شامات و در مسیر مکه بوده است، تردید کنیم. ممکن است این فرض را هم بپذیریم که ذوالنون در طول سفرهای خود، مردان و زنان پارسای گوناگونی را زیارت کرده و از آنان تعالیم زاهدانه و عارفانه فرا گرفته است.^{۳۶} به علاوه، این باور که برخی از این زنان و مردان، راهبان یا زاهدان مسیحی بوده‌اند، باوری موجه می‌نماید.^{۳۷} برخی روایات حاکی از آن است که ذوالنون به تورات علاقه داشته و از آن مطلع بوده است.^{۳۸} بنابراین، حکایت‌های مربوط به سیاحت‌های ذوالنون در شامات و مصر می‌تواند نمایانگر انتقال سنت‌های عرفانی و زهدی از دوران باستان متأخر به دنیای در حال ظهور عرفان اسلامی باشد.^{۳۹}

ذوالنون سه برادر داشت: همیسع، عبدالباری و ذوالکفل.^{۴۰} طبق نقلی، ذوالنون با میمونه سودا (سیاه) ازدواج کرد، زنی عابده که او را به واسطه عشق پرشوری که به ساحت الاهی داشت و نیز به واسطه جنونش می‌شناختند.^{۴۱} البته نباید برای این روایت و نیز داستان‌های دیدار ذوالنون با شخصیت‌های دیگری که بسان میمونه دیوانه‌وار عاشق خدا بودند، اعتبار تاریخی قائل شد.^{۴۲}

ذوالنون در جیزه وفات کرد، یعنی شهری که ظاهراً در آن اقامت داشت و به تعلیم مشغول بود^{۴۳} و در فسطاط در قرافه صغرا به خاک سپرده شد.^{۴۴} به نظر می‌رسد تا آن زمان، ذوالنون به شخصیت دینی معروفی در فسطاط و نواحی اطراف آن مبدل شده بود؛ چراکه طبق نقل، شمار فراوانی از مردم در مراسم تشییع او حاضر شدند.^{۴۵} در سده‌های بعدی، آرامگاه ذوالنون (مشهد ذی‌النون، تربة ذی‌النون) مکانی محترم و محل زیارت (مزار) و عبادتگاهی برای انجام دادن اعمال زهدی-عرفانی (معبد ذی‌النون) شد، به طوری که مشایخ مشهوری را به سمت خود جذب کرد.^{۴۶}

۲. تعالیم ذوالنون در آثار صوفیه و در فرهنگ‌نامه‌های غیرصوفیانه سیره

همان‌طور که در ابتدای این مقاله اشاره کردم، ذوالنون مصری، تعالیم صوفیانه و زهدی خویش را مکتوب نکرده است و مریدان او نیز، هیچ اثری را بر اساس مشرب فکری شیخ‌شان تألیف نکرده‌اند.^{۴۷} چند رساله‌ای که در موضوع کیمیا و سحر به ذوالنون نسبت داده شده، طبق نظر محققان مختلف، جعلی است.^{۴۸} تعالیم ظاهراً معتبر ذوالنون مصری در قالب کلمات فراوان منسوب به او، که در تألیفات صوفیه سده چهارم (دهم میلادی) به بعد، و نیز در منابع متعدد غیرصوفیانه (عمدتاً در فرهنگ‌نامه‌های سیره) یافت می‌شود، محفوظ مانده است. این گفتارها، که در لابه‌لای مکتوبات اسلامی پراکنده شده، تفکر نظام‌مندی را تشکیل نمی‌دهند. به ندرت تعریف روشنی از مفاهیم زهدی و عرفانی موجود در این گفته‌ها ذکر شده است؛ بلکه به طور کاملاً مختلف توضیح داده شده و از منظرهای متفاوت می‌توان آنها را درک کرد. به علاوه، بسیاری از اقوال منسوب به ذوالنون، در واقع دعاها، مواعظ و نصایح او است.^{۴۹} در مجموع، این اقوال، رویکردی شاعرانه، پرمعنا، تصویری و احساسی به موضوعات دینی عرفانی دارد، بی‌آنکه به ملاحظات کلامی و اسلوب‌های نظری توجهی داشته باشد.^{۵۰} به علاوه، نمی‌توان گفت این کلمات، در قالب فعلی خود، حاکی از واقعیت گفتارهای ذوالنون‌اند؛ بلکه حاصل فرآیندی طولانی هستند که به دو صورت نقل مشافه‌ای و تقریرهای ادبی‌نوشتاری درآمده‌اند. با وجود این، با جمع‌آوری سخنان منسوب به ذوالنون از منابع مختلف و سپس مقایسه آنها با یکدیگر، می‌توان به ایده‌ای کلی درباره مسائل اصلی

محل توجه ذوالنون دست یافت، چنان‌که می‌توان با این کار، مفاهیم اساسی ذوالنون درباره این مسائل را استخراج کرد.^{۵۱}

۲. ۱. زهد

به نظر می‌رسد ذوالنون در مدت حیات خود، در وهله نخست به عنوان «زاهد» شناخته می‌شده و در نتیجه در بسیاری از فرهنگ‌نامه‌های غیرصوفیانه سیره با همین عنوان از او یاد شده است.^{۵۲} تألیفات صوفیه پُر است از گفته‌های منسوب به ذوالنون که بر اهمیت حفظ زندگی زاهدانه در زمان سلوک در طریقت عرفان تأکید دارد. طبق این گفته‌ها، کسی که اهل علم است (یعنی معرفت درست به دین پیدا کرده) باید دنیا مشمول غضبش واقع شود و تارک دنیا باشد.^{۵۳} عارف حقیقی در فقر زندگی می‌کند، به گرسنگی (جوع) اهمیت نمی‌دهد و به دنبال لذات دنیوی نیست.^{۵۴} از ذوالنون نقل شده است که می‌گوید: «حکمت در شکمی که از طعام پُر شده مأوا نمی‌گزیند»،^{۵۵} زیرا شکم پُر، ناگزیر انسان را به معصیت می‌کشاند.^{۵۶} شوق عارف به لقای الهی در آخرت، سبب بیزاری از دنیا و علاقه شدید به مرگ (حب الموت، استلذاذ الموت) می‌شود.^{۵۷} عشق به خدا فقط با بیزاری از دنیا و ترک آمال دنیوی به کمال خود می‌رسد.^{۵۸} شهوات و هواهای نفسانی، موانعی بر سر راه سلوک عرفانی است و باید با مجاهده بر آنها غالب شد.^{۵۹} خلوت و وحدت شرط در اخلاص و صدق^{۶۰} و انس و مناجات هستند.^{۶۱} بیداری سحر برای تهجد و قیام لیل و ذکر نیز در سخنان منسوب به ذوالنون بسیار ستایش شده است.^{۶۲}

۲. ۲. ابعاد اخلاقی روان‌شناختی انسان و جهاد با نفس

آن‌طور که از گفته‌های فراوان منسوب به ذوالنون پیدا است، رفتار اخلاقی انسان و عالم درونی و روانی او در تعالیم وی نقش محوری دارد. طبق این گفته‌ها، سرسخت‌ترین دشمن انسان، نفس او است. نفس نه تنها منبع خواهش‌های بد و گناهان، که مانع مسئله‌برانگیز برای سلوک عرفانی است: به هر میزان، انسان در سیر عرفانی جلو رود و دستاوردهای زهدی معنوی‌اش بیشتر شود نفسش بیشتر دچار عجب و غرور می‌شود. بنابراین، نفس خطرناک‌ترین و البته لطیف‌ترین حجابی است که بین عارف و

خدا قرار دارد.^{۶۳} به این ترتیب انسان موظف است با دقت تمام، نفس خویش را بازرسی کند تا از آن حساب بکشد یا آن را آماده حسابرسی کند (محاسبة النفس)؛^{۶۴} لازم است با نفس مخالفت کند و بر آن پیروز شود.^{۶۵} فقط زمانی که عارف به مدد لطف الاهی کاملاً به ذلت نفس خود پی ببرد، به او عزت عطا خواهد شد.^{۶۶}

در کلمات منسوب به ذوالنون، اخلاص صفتی لازم برای مؤمن شمرده شده است. انسان باید مراقبه تمام داشته باشد تا خدا را از روی اخلاص پرستش کند نه برای جلب توجه و خوشامد دیگر انسان‌ها و نه برای کیف نفس و بزرگداشت آن. لذا بهترین حالت برای تحصیل اخلاص، زمانی است که انسان در خلوت باشد نه در جلوت، و فقط زمانی است که خدا را بدون در نظر گرفتن اراده و خواسته‌های نفس متکبر عبادت کند.^{۶۷} صدق نیز برای پیمودن راه معنوی، خصلتی ضروری است. از ذوالنون نقل شده که «صدق شمشیر خدا بر روی زمین است: بر هر چه نهاده شد آن را قطع کند».^{۶۸}

برخلاف کسانی که زهدشان را بروز می‌دهند و اعمال دینی خویش را به رخ می‌کشند، عارف واقعی دستاوردهای معنوی خود را از چشم دیگران پنهان می‌کند. ذوالنون، طبق نقل، می‌گوید: «عارف، ظاهرش آلوده و باطنش پاک است، در حالی که زاهد، ظاهرش پاک و باطنش آلوده است».^{۶۹} «پرهیز از آن که به دروغ ادعای معرفت کنی یا در زندگی زهدورزی کنی یا به عبادت بچسبی [به جای آنکه به خدا تکیه کنی]».^{۷۰} انسان قبل از اقدام برای عزلت از جامعه باید از نفس خویش عزلت گزیند. یعنی باید این اعمال را فقط برای خشنودی خدا، و نه برای خشنودی نفس خویش، انجام دهد.^{۷۱}

طریقت عرفانی، آن طور که در کلمات فراوان منسوب به ذوالنون آمده، با طریقتی که بعدها «ملاطیه» نام گرفت، قرابت بسیار دارد. ملاطیه آن دسته از عارفان مسلمان بودند که طرفدار ملاط (سرزنش) بودند.^{۷۲} گفتیم که طبق کلمات منسوب به ذوالنون، عارف کامل، اعمال دینی و زهدی و نیز کمالات عرفانی و معنوی خود را می‌پوشاند و مخفی می‌کند و در نتیجه از شهرت خود جلوگیری می‌کند.^{۷۳} او خدا را در خفا و به دور از دیده خلائق عبادت می‌کند تا از سر عرفانی خویش محافظت کند، سرّی که اساساً به عشق میان عارف و پروردگارش مربوط می‌شود.^{۷۴} عارف کامل به جای تمرکز

بر عیوب دیگران، با تمرکز بر عیوب خویش، به همنوعانش شفقت و مهربانی می‌ورزد و از آنان درمی‌گذرد؛ او از هر نوع مخالفت و جدال پرهیز دارد^{۷۵} و همواره در سکوت به سر می‌برد (صمت).^{۷۶}

در بسیاری از کلمات منسوب به ذوالنون، بر ویژگی توبه تأکید شده است. توبه از تحقیر نفس دنی (به سبب کثرت گناهانش) ناشی می‌شود؛ با تکیه بر عظمت و قدرت خدا، انسان نفس خویش را ذوب و تصفیه می‌کند.^{۷۷}

دیگر ویژگی‌های دینی روان‌شناختی که در سخنان و اشعار منسوب به ذوالنون به چشم می‌خورد عبارت است از: توکل (اعتماد بر خدا)،^{۷۸} رضا (خشنودی به قضای الاهی)،^{۷۹} صبر (بردباری در برابر محنت‌های دنیوی و نیز سختی عشق الاهی)^{۸۰} و شکر (قدردانی از الطاف بی‌پایان الاهی).^{۸۱}

۲.۳. عشق الاهی

عشق (حب، محبت) بین خدا و عارف از موضوعاتی است که بیشترین بسامد را در کلمات منسوب به ذوالنون دارد. گفته می‌شود پس از وفات او، نوشته‌ای معجزگون بر قبرش پدیدار شد: «ذوالنون، حبیب‌الله، از شوق او وفات کرد [لذا او است] قلیل‌الله». شاید این نقل افسانه‌ای را بتوان شاهدهی قدیمی برای محوری‌بودن عشق الاهی در تعالیم ذوالنون قلمداد کرد.^{۸۲} عشق بین عارفان و خدا آن‌قدر مهم است که به واسطه این عشق است که عارفان از مؤمنان معمولی، چه در این دنیا و چه در عالم آخرت، متمایز می‌شوند: «کسی که هدفش عبادت خدا است جزایش [آخرالامر] بهشت خدا خواهد بود؛ و کسی که هدفش محبت الاهی است، جزایش [آخرالامر] نظاره‌کردن خدا خواهد بود».^{۸۳}

محب حقیقی خدا، به گونه‌ای تحت جذبه حقیقت عشق قرار می‌گیرد که سرانجام از عشق خود نیز بی‌خبر خواهد شد. نقل است که ذوالنون گفته: «عشق حقیقی به خدا که هیچ کدورتی در آن نباشد هنگامی است که عشق از قلب و جوارح فرو افتد تا آنکه هیچ محبتی در آنها باقی نماند و همه چیز بالله و لله باشد».^{۸۴} بسیاری از کلمات منسوب به ذوالنون عشق الاهی را تجربه‌ای شدیداً تحت تأثیر قراردهنده، پُرشور و حتی اروتیک توصیف می‌کنند. قلوب محبوبان الاهی، دوستان او (اولیا)، «به اقیانوس محبت او وارد،

و از آن سیراب می‌شوند».^{۸۵} «چون خواست از جام محبت خود به آنان بنوشاند، لذت آن را به ایشان چشاند و چشیدن شیرینی آن را روزی‌شان کرد».^{۸۶}

در عین حال تجربه عشق عرفانی، رنج بسیار در خود دارد: راه رسیدن به رابطه‌ای درست و صمیمانه با خدا، طولانی، و پیمودن آن دشوار است. به‌علاوه، عارف باید عشق خود به خدا را پنهان کند که این کار، اندوه و پریشانی او را مضاعف می‌کند. از این رو، ما با انگاره‌های بیماری و مرض (داء و جمع آن: ادواء، سُقم و جمع آن: اسقام) از یک سو، و دارو و درمان (دواء و جمع آن: ادواء) و طیب از سوی دیگر در سخنان منسوب به ذوالنون مواجهیم. «خداوند بندگان (عبادی) دارد که قلب‌های ایشان را از محبت ناب و خالص خود ملامال کرده و روح‌های ایشان را برانگیخته تا شوق دیدار او داشته باشند [...]»؛ خداوند «طیب [ی است که] امراض ایشان [را مداوا می‌کند]».^{۸۷} البته «وقتی قلب بیمار (علیل) باشد غم‌ها (احزان) و بیماری‌ها پیرامون آن پرسه می‌زنند و با وجود ریشه بیماری که در اطراف قلب پرسه می‌زند دارویی برای آن وجود نخواهد داشت. وقتی غم‌ها وارد قلب شدند بیماری طولانی می‌شود، به طوری که از غم‌ها به خدا شکایت می‌برد».^{۸۸} اشعار فراوانی به ذوالنون یا زهاد مختلفی که وی در سفرهایش آنان را زیارت کرده، منسوب است. این اشعار درباره عشق عارف، شوق به خدا، و به‌ویژه درد و غمی است که لازمه عشق الاهی است.^{۸۹}

انس نیز از جمله موضوعاتی است که در سخنان منسوب به ذوالنون بسامد بسیار دارد. انس یکی از غایی‌ترین اهداف سلوک عرفانی معرفی شده است که رابطه نزدیکی با مفهوم «عشق الاهی» دارد. طبق نقلی از ذوالنون، انس زمانی محقق می‌شود که «محب با محبوب با حالت سرور و انبساط خاطر گفت‌وگو کند / رفتار کند (انبساط المحب الی المحبوب)».^{۹۰} انس بالله اغلب با متضاد خود، یعنی انس بالخلق، شناخته می‌شود؛ برای رسیدن به مقام / ولیا باید از مردمان کناره گرفت یا لاقبل بی‌اعتنا به قضاوت دیگران او را عبادت کرد.^{۹۱}

۲. ۴. معرفت

به استناد کلمات فراوان منسوب به ذوالنون، معلوم می‌شود که وی از نخستین عارفان سنی است که به مفهوم «معرفت» و «عارف» (جمع: عارفون) پرداخته است.^{۹۲}

ذوالنون حتی در بستر مرگ نیز آرزو داشت که «برای یک لحظه هم که شده قبل از مرگ به معرفت [الله] برسد».^{۹۳} به نقل از وی، ارواح عارفان و مشتاقان دیدار پروردگار خویش، نسبت به ارواح سایر مؤمنانی که صرفاً آرزومند بهشت‌اند، در رتبه برتری قرار دارد. روح مؤمنان نیز از روح غافلان (خفتگان روحی) برتر است.^{۹۴}

معرفت، همانند بسیاری از مفاهیم زهدی عرفانی که در کلمات منسوب به ذوالنون به چشم می‌خورد، هیچ تعریف روشنی ندارد، بلکه به گونه‌های مختلف تعریف شده و از منظرهای متفاوت به آن اشاره شده است.^{۹۵} معرفت از سه [طریق] به دست می‌آید: با تأمل در اینکه خداوند چگونه امور را تدبیر، مقدرات را تقدیر و خلایق را خلق می‌کند.^{۹۶} طبق این بیان منحصر به فرد، معرفت عارف به موضوعات مربوط به علم تکوین جهان یا شاید موضوعات مربوط به فلسفه انتظام گیتی و نیز به تدبیرهای الهی بستگی دارد. به علاوه، این معرفت از طریق کوشش شخص عارف و به کمک نظر (تأمل عقلانی معنوی) در خلق به دست می‌آید. البته، معمولاً سخنان منسوب به ذوالنون به محتوای معرفت عارف اشاره‌ای ندارد (چه رسد به موضوعات مربوط به علم تکوین جهان یا فلسفه انتظام گیتی)، بلکه بر سرچشمه اصلی و خدایی آن تأکید می‌کنند. مثلاً در یکی از سخنان می‌گوید معرفت الهی زمانی به عارف عطا می‌شود که «حق با مشارکت انوار لطیف بر نهان‌ها [ی قلب] نظر افکند».^{۹۷} از سوی دیگر، قلوب عارفان در پایان عروج خود به عوالم علوی الهی «با حالت ثبات و طمأنینه‌ای که در معرفت و حدانیت تو حاصل کرده‌اند، به سینه‌ها (صدر) باز می‌گردند».^{۹۸} عارفانی که همواره بی‌قرارند (مهمومون) دارای «عزم‌های پنهانی (هموم مکنونه)»^{۹۹} هستند که از لب معرفت الهی نشئت گرفته است. وقتی معرفت به قلب‌های ایشان می‌رسد، خداوند به آنان با جام سرّ سرّ، از [شراب] انس با سرّ محبت خویش می‌نوشاند. در نتیجه واله و سرگشته در اشتیاق [او] هستند».^{۱۰۰} بنابراین، معرفت رابطه تنگاتنگی با عشق دارد.^{۱۰۱} قلب عارف عضوی معنوی است که معرفت الهی در آن به ودیعت نهاده می‌شود. به تعبیر دیگر، عضوی است که از طریق آن، این معرفت به عارف منتقل می‌شود.^{۱۰۲} در عین حال، قلب، ظرفی است که در آن عارف عشق الهی را تجربه می‌کند.^{۱۰۳} رسیدن به حقایق^{۱۰۴} و احساس یقین (که اغلب در قلب واقع

می‌شود) به معرفت و عشق بستگی دارد و در سخنان منسوب به ذوالنون نیز به این رابطه تصریح شده است.^{۱۰۵}

۲. ۵. اولیا

یکی از موضوعات اصلی که در بسیاری از سخنان منسوب به ذوالنون یا در سخنان منسوب به زاهد-عارفان سرگردانی که گفته می‌شود ذوالنون آنان را زیارت کرده، دوباره پدیدار شد اولیا (دوستان خدا) یا عباد (بندگان پارسا) است. تصویری که نوعاً از زندگی آنان ترسیم می‌شود زندگی‌ای سخت، زاهدانه و عابدانه است که در بی‌نامی و گمنامی سپری می‌شود. آنان عاشق خدا هستند و از انس با او لذت می‌برند و مشتاق لقای او در آخرت‌اند. اولیا جسم‌شان در دنیا است اما قلبشان یا سرّ قلبشان (اسرار)، روحشان (ارواح) یا همت‌های ایشان (همم، هموم) در عوالم علوی معنوی (اغلب از آن با واژه «ملکوت» یا «ملکوت السماوات» = «قلمرو فرمانروایی آسمان‌ها» نام برده می‌شود) در طیران است و به نخستین حجاب (جمع: حُجُب) حائل بین خدا و خلق می‌رسد و حتی داخل در آن حجاب می‌شود. اولیا محبوبان خدا (احباب، احبّاب)، برگزیدگان او (صفوة، اصفیا، خصائص - خواصّ، خیره، خیره) هستند که قبل از خلق جهان آنان را برگزیده است.^{۱۰۶}

کافی است با مثالی رایج، موضوعات فوق را توضیح دهیم. به نقل از ذوالنون، «خدا بندگان را دارد که او را در نهایت سرّ پرستش می‌کنند و او نیز با نهایت شکرگزاری آنان را تکریم می‌کند.^{۱۰۷} آنان کسانی هستند که ملائکه، صحیفه^{۱۰۸} تهی [از عمل] آنها را بالا می‌برند تا به خدا می‌رسد. خداوند این صحیفه‌ها را از سرّی که پنهانی با خدا در میان می‌گذاشتند، پُر می‌کند. بدن‌هاشان دنیوی و قلوبشان آسمانی است. قلب‌هاشان ظرف معرفت الاهی شده، به گونه‌ای که گویا خدا را همراه با ملائکه در آن فضاها و آسمان‌ها پرستش کرده‌اند».^{۱۰۹} با اجتناب از همه گناهان، اطاعت از فرمان‌های الاهی و پرهیز از لذایذ زندگی، این بندگان صالح توانسته‌اند صبر، رضا و عشق کامل به خدا را در خود زنده نگه دارند. بنابراین، ایشان «دوستان و محبوبان» خدا هستند که آنها را در برابر دشمنان محافظت می‌کند. به‌علاوه، خداوند آنان را گماشته تا مرض‌های روحی بشر را درمان کنند و ایشان مسئول‌اند تا وظایفی را که انسان‌ها در قبال پروردگارشان دارند،

متذکر شوند. به این ترتیب، کارکرد اولیا آن است که به عنوان آخرین واسطه بین خالق و مخلوقات، نیک‌بودی معنوی و بقای مادی دنیا را تضمین می‌کنند: «آنان اوتاد^{۱۱۰} هستند که به واسطه ایشان مواهب الاهی اعطا، و ابواب گشوده می‌شود و ابرها در فراز آسمان ظاهر می‌شوند و عذاب دفع می‌شود و انسان‌ها و سرزمین‌ها سیراب می‌شوند».^{۱۱۱}

آموزه‌های ذوالنون درباره اولیا و نیز درباره سایر عارفان متعلق به عصر شکل‌گیری اسلام، انعکاس‌دهنده برخی سنت‌های پیشااسلامی است.^{۱۱۲} البته ممکن است آموزه‌های ذوالنون درباره این موضوع ناشی از مواجهه‌های شخصی او با زهاد و عارفان باشد، چنانچه قبلاً به آن اشاره کردیم.

۲.۶. مقامات و احوال عرفانی

ذوالنون مصری اغلب در تحقیقات جدید نخستین کسی دانسته شده که نظریه صوفیانه مقامات و احوال را مطرح کرد یا به‌اجمال توضیح داد.^{۱۱۳} البته بررسی دقیق‌تر منابع سده‌های میانه تصویربرداری اندک متفاوت‌تر را به ما نشان می‌دهد. منابع در ابتدا می‌گویند «ذوالنون نخستین کسی بود که در سرزمین/شهر خود درباره ترتیب مقامات و احوال اولیاءالله سخن گفت».^{۱۱۴} ممکن است از این جمله چنین برداشت شود که لزوماً در تاریخ عرفان اسلامی، ذوالنون نخستین شخصیتی نبود که از مقامات و احوال سخن گفت بلکه وی نخستین کسی بود که در مصر (یعنی محلی که در آن زندگی می‌کرد و تعلیم می‌داد) از این مفاهیم سخن گفت. مسلماً در میان کلمات منسوب به ذوالنون سخنان گوناگونی هست که سلوک عرفانی را در قالب یک سری حالات اخلاقی، روان‌شناختی، و معنوی طولی و متوقف بر یکدیگر توضیح داده است. مثلاً از ذوالنون نقل شده که: درجاتی که اهل آخرت (ابناء الاخرة) برای رسیدن به آن در تلاش‌اند هفت است: نخست، توبه،^{۱۱۵} سپس خوف،^{۱۱۶} سپس زهد، سپس شوق، سپس رضا، سپس حبّ و سپس معرفت [...] به وسیله توبه، آنان خود را از گناهان پاک می‌کنند؛ به وسیله خوف از پل‌هایی که بر روی جهنم قرار گرفته (قناطر النار) عبور می‌کنند؛ به وسیله زهد در دنیا سبک‌بار هستند و آن را ترک می‌کنند؛ به وسیله شوق، استحقاق زیادتی (المزید) پیدا می‌کنند؛^{۱۱۷} به وسیله رضا به سرعت آسایش پیدا می‌کنند (استعجلوا

الراحة)؛ به وسیله حبّ، نعمت‌ها و الطاف [الاهی] را درک می‌کنند؛ به وسیله معرفت به آرزوی خود می‌رسند.^{۱۱۸}

البته در نقل دیگری ذوالنون، واژه‌های «درجات»، «احوال» و «مقامات» را به جای یکدیگر استفاده کرده است و ظاهراً این الفاظ مترادف‌اند.^{۱۱۹} برخلاف آموزه‌های صوفیانه متأخر، در کلمات ذوالنون «مقامات»، که محصول تلاش شخص عارف است و سیر او از آنها می‌گذرد، و «احوال»، که عارف آن را منفعلانه از فضل الاهی دریافت می‌کند، از یکدیگر متمایز نشده‌اند.^{۱۲۰} به علاوه، احوال عرفانی که در کلمات منسوب به ذوالنون شمارش شده‌اند بسان تعاریف آنها و ترتیب‌شان در سیر صعودی، یکسان نیستند و در سخنان مختلف به صورت‌های متفاوت بیان شده‌اند.^{۱۲۱} ممکن است چنین نتیجه‌گیری شود که ذوالنون هیچ «آموزه روشمندی درباره احوال و مقامات عارفان نداشته است»،^{۱۲۲} اما به نظر می‌رسد سخنان مختلف ذوالنون به حالات اخلاقی، روان‌شناختی و معنوی عارف اشاره دارد، اما به شیوه‌های مختلف و از منظرهای متفاوت.

به علاوه، بسیاری از سخنان منسوب به ذوالنون، بر ماهیت ناپایدار احوال عرفانی، و اینکه انسان باید به اراده و لطف الاهی در سیر عرفانی خویش نهایت تعلق خاطر را داشته باشد، تأکید دارد. از آنجا که خداوند، عارف را در هر حالی که مناسب او می‌بیند قرار می‌دهد بر عارف است که نیروی معنوی خود را بر خدا متمرکز کند نه بر احوال عرفانی ناپایدار خویش. طبق نقل، هنگامی که از ذوالنون درباره عارف پرسیدند، در پاسخ گفت: «او در اینجا بود اما اکنون رفته است»، بدین معنا که حال عرفانی ناشی از معرفت الاهی ممکن است هر آن تغییر کند.^{۱۲۳} «من هیچ حالی ندارم که مرا خشنود یا ناخشنود کند؛ چگونه می‌توانم به حال خویش راضی باشم، وقتی که صرفاً احوالی که او بخواهد در من ظاهر می‌شود؟».^{۱۲۴} بنابراین، «عارف ملازم حال واحدی نیست، بلکه در همه احوال خویش در ملازمت خدای خویش است».^{۱۲۵} درست است که انسان برای رسیدن به خدا و معرفت الاهی باید اعمال دینی و زهدی انجام دهد، اما همچنین لازم است میلی به پیشرفت در سیر عرفانی نداشته باشد، بلکه مطلوب او در آنچه نزد خدا است باشد. او باید خاشع و تسلیم و مُشْرِف به نومی‌دی باشد و به حالی که خداوند از

پیش برای او مقرر فرموده، متمسک باشد.^{۱۲۶} توفیقات عارف نهایتاً مرهون اراده و لطف الاهی است نه تلاش و مجاهده‌های خودش.^{۱۲۷}

۲.۷. ذکر و سماع

در سخنان گوناگون منسوب به ذوالنون، ذکر (= یاد خدا) برای ترقی معنوی و عرفانی بسیار مهم دانسته شده است. حقیقت معنای یاد خدا، آن است که انسان منحصرأ به خدا توجه داشته باشد، تا آنجا که از خود این یاد هم غافل شود. خدا نیز در عوض، عارف را در حفظ خود قرار می‌دهد (شاید حتی از ارتکاب گناهان).^{۱۲۸} ذکرالله به دو صورت لسانی (باللسان) و قلبی/عقلی (بالقلب، بالعقل) انجام می‌شود.^{۱۲۹} از ذوالنون نقل شده است که «هر قومی عقوبت مخصوص به خود دارند و عقوبت عارف فروماندن از یاد خدا است».^{۱۳۰}

همچنین، به نظر می‌رسد ذوالنون یکی از نخستین عارفان مسلمانی بوده که سماع (شنیدن موسیقی برای اهداف معنوی عرفانی) را ستوده است. در یکی از سخنان منسوب به او، سماع با واژگان معادشناختی و بهشتی شهبوانی توصیف شده است: «[سماع] مزامیر انس است در حجره‌های قدس با ألحان توحید در سبزه‌زارهای تمجید، که زنان خنیاگر جوان و زیبا در باب آن معانی [می‌خوانند] که اهلش را به نعیم دائم [یعنی بهشت] هدایت می‌کنند تا در منزلگاه صدق، نزد پادشاه مقتدر باشند» [نک: قرآن، سوره ۵۴، آیه ۵۵].^{۱۳۱} البته باید مراقب بود هنگام شنیدن موسیقی، نفس از اختیار خارج نشود، به‌ویژه هنگامی که نفس اصرار دارد احساس وجد خود را بروز دهد تا شاید دیگران از حال عرفانی او مطلع شوند. فقط کسانی مناسب است در سماع شرکت کنند که به سطح بالای معنویت دست یافته‌اند و نفس خود را با موفقیت رام کرده‌اند.^{۱۳۲}

۲.۸. کرامات

شماری از محققان جدید برای اثبات این مطلب که ذوالنون «ساحر» و «صاحب‌کرامت» بوده و تحت تأثیر سنت باطنی و هرمنسی مصر قرار داشته (نک: شماره ۲. ۱۰. در همین مقاله)، توجهشان به تصویر ذوالنون به عنوان صاحب‌کرامت جلب شده است، تصویری که در حکایات متعدد موجود در منابع کلاسیک، بازتاب

یافته است.^{۱۳۳} البته این حکایات که به ذوالنون کراماتی را (اغلب به واسطه قدرت [معنوی] ناشی از دعا و نماز) نسبت می‌دهند، افسانه‌ای تذکره‌ای هستند و نمی‌توان ارزش واقع‌نمایی آنها را پذیرفت.^{۱۳۴} ذوالنون ظاهراً به قدرت اعجاز‌گونه اولیا^{۱۳۵} (و خصوصاً به قدرت دعا‌های آنان)^{۱۳۶} اعتقاد داشته و خود نیز به «مستجاب‌الدعوه» بودن^{۱۳۷} شهره بوده است؛ اما همه اینها لزوماً به معنای آن نیست که وی گرایش‌های ساحرانه، باطنی یا هرمسی داشته است. کرامات اولیا، در سنت صوفیانه، رایج است؛ گواه بر آن، ابوابی است که در آثار صوفیه متعلق به سده‌های میانه به این موضوع اختصاص دارد.^{۱۳۸} همین‌طور این واقعیت که ذوالنون اسم اعظم^{۱۳۹} را می‌دانسته، دلیل نمی‌شود که او ساحر یا صاحب کرامتی بوده که از سنت هرمسی تأثیر پذیرفته است.^{۱۴۰} دانستن «اسم اعظم» در آثار صوفیه اغلب به دیگر صوفیانی که هیچ ارتباطی با سنت هرمسی نداشته‌اند، نیز نسبت داده شده است.^{۱۴۱}

به علاوه، ذوالنون ظاهراً نگرشی منفی به شیفتگی و دل‌مشغولی به کرامات داشته است. نقل شده است که وقتی از وی «درباره آفتی پرسیدند که مرید را از رسیدن به خدا فریب می‌دهد [و مانع می‌شود]» در پاسخ گفت «[هنگامی است که خدا] الطاف و کرامات و نشانه‌های شگفت‌انگیز خود را به او نشان می‌دهد».^{۱۴۲} این نگرش منفی به کرامات با تعالیم روان‌شناختی ذوالنون همخوانی دارد، تعالیمی که این نکته را برجسته می‌کند که در طریق عرفانی باید مراقب نفس بود: عارف با انجام دادن کرامات، نفس خود را بزرگ می‌دارد و بر تکبر خود می‌افزاید و در نتیجه از خدا دورتر می‌شود. به علاوه، ذوالنون، چنان‌که دیدیم، بر اکتال کامل عارف به خدا تأکید دارد؛ کرامات (true miracles) از فعل و نیروی عبد ناشی نمی‌شود، بلکه از الطاف الاهی نشئت می‌گیرد.^{۱۴۳}

۲. ۹. قرآن و سنت نبوی

سخنان منسوب به ذوالنون رویکردی سخت‌متدینانه دارد، از این جهت که پای‌بندی عارف به قرآن و شریعت را در جایگاهی بالاتر از سایر وظایف لازم‌الرعايه قرار می‌دهد. به علاوه، تبعیت از قرآن و شریعت پیش‌شرطی لازم برای سلوک طریق عرفانی است.

طبق گفته‌های منسوب به ذوالنون، انسان باید از قرآن و سنت نبوی پیروی کرده،^{۱۴۴} علم را با عمل (فرائض) همراه کند.^{۱۴۵} نقل است هنگامی که از وی درباره معنای محبت پرسیدند، پاسخ داد: «آنچه را خدا دوست دارد باید دوست بداری و از آنچه مبعوض او است نفرت داشته باشی. تمام نیکی‌ها را انجام بده و هر چه [تو] را از خدا باز می‌دارد رها کن؛ در [راه پرستش خدا] از هیچ سرزنشی هراس نداشته باش؛ با مؤمنان مهربان و با کافران تندخو باش؛ و در دین، از سنت پیامبر خدا صلی الله علیه و سلم پیروی کن».^{۱۴۶} از این رو نمی‌توان بدون تبعیت کامل از سنت پیامبر به حب عرفانی دست یافت: «متابعت از حبیب‌الله [یعنی (حضرت) محمد] در شخصیت اخلاقی [یا در اخلاق] ایشان، و در افعال اوامر و سنت‌های ایشان، یکی از علامت‌های محبت خدا است».^{۱۴۷} همچنین، در یکی از سخنان منسوب به ذوالنون آمده است که انس با خدا از طریق «علم (دانش دینی) و [دانش یا قرائت] قرآن» حاصل می‌شود.^{۱۴۸} نهایتاً معرفت یا علم (الاهی و دینی، که غایت نهایی سیر عرفانی است) بدون متابعت دقیق از دستورهای شریعت امکان‌پذیر نیست.^{۱۴۹}

ورع، یعنی پرهیز دین‌مدارانه از طعام یا هر چیز دیگر که شبهه (جمع: شُبُهات) غیر شرعی بودن دارد، نزد ذوالنون جایگاه والایی دارد.^{۱۵۰} ورع، اساس زهد، و شرط ضروری برای توبه نصوص یا یقظه معنوی است.^{۱۵۱} حتی عارفی که به «نور معرفت» رسیده است باید همچنان ورع را رعایت کند.^{۱۵۲}

ذوالنون در سخنان متعددی که به او منسوب است، علما و محدثانی را که به جای خضوع و خشوع، علمشان را به رخ می‌کشند و به دنبال شهرت در میان مردم‌اند، به باد انتقاد می‌گیرد. این علما، به دلیل شهرت‌طلبی و دست‌یابی به جایگاه رفیع اجتماعی و به منظور دستاویز قراردادن علم برای رسیدن به مطامع دنیوی، همواره مشتاق همکاری با حکام سیاسی هستند.^{۱۵۳} بی‌تردید این انتقادات از تجربه‌های بدی ناشی می‌شود که ذوالنون، خود، با تشکیلات دینی و سیاسی زمانش داشته است. با وجود محکوم‌کردن علما، و علی‌رغم این واقعیت که ذوالنون خود را محدث نمی‌داند،^{۱۵۴} ظاهراً (دست‌کم تا حدی) علم حدیث و فقه می‌دانسته است^{۱۵۵} و در سلسله روایات احادیث نبوی

متعددی قرار دارد.^{۱۵۶} اعتبار این احادیث و وثاقت رجالی ذوالنون موضوعاتی است که محدثان در آن اختلاف نظر دارند.^{۱۵۷}

۲. ۱۰. ذوالنون باطن‌گرا

در ابتدای این مقاله اشاره کردم که عالمان مختلف متعلق به سده‌های میانی و همچنین پژوهشگران جدید مدعی هستند که ذوالنون، جادوگر و کیمیاگر، و تحت تأثیر سنت باطنی ماقبل اسلام در مصر بوده است. نخستین شاهد عینی در جهت پیوند ذوالنون به این سنت در مروج الذهب مسعودی (متوفای ۳۴۵ ه.ق./ ۹۵۶ م.) پدیدار شد. درباره برایی (مفرد: بربا، معابد بت‌پرستان مصر باستان) مسعودی می‌نویسد گزارش‌های متعددی از اخمیم به او رسیده مبنی بر اینکه ذوالنون از جمله افرادی بوده که «اخبار این برایی را تفسیر می‌کرده است. او این معابد را دیده و بسیاری از نوشته‌ها و تصاویری را که بر آن ترسیم و نگاشته شده، بررسی می‌کرده است».^{۱۵۸} حتی گفته می‌شود ذوالنون کتابی را در برابا [ی اخمیم] کشف کرده است؛ مسعودی دو گفتار و یک شعر نقل می‌کند که ظاهراً ذوالنون از این کتاب استخراج کرده است. البته، این سه نقل قول، معنای عرفانی یا مضمون کیمیایی یا جادویی ندارد.^{۱۵۹} دو گفتار مذکور را اصفهانی نیز در حلیه الاولیاء به ذوالنون نسبت داده است، البته به صورت دو گفته مجزا.^{۱۶۰} این انتساب نادرست به نظر می‌رسد؛ در دیگر منابع، این دو گفتار و شعر پیش گفته به شخصیت‌هایی سوی ذوالنون منتسب شده است.^{۱۶۱} به‌علاوه، کشف دانش‌های باطنی، خواه به کمک رمزگشایی از تصاویر موجود بر دیوار معابد مصر باستان یا به کمک کتاب‌هایی که در آن معابد دفن شده مقوله‌ای شناخته‌شده در تصنیفات هرمتی و کیمیایی عربی بود.^{۱۶۲} ظاهراً، مسعودی این تعبیر رایج محل بحث را در طی سفر خود به مصر علیا دریافت کرده است.^{۱۶۳} در واقع، به نظر می‌رسد خاستگاه این تعبیر رایج، محافل مصری فعال در نیمه نخست سده چهارم هجری قمری/ دهم میلادی بوده است.^{۱۶۴}

نخستین بار ارتباط ذوالنون با عالم کیمیا در مکتوبات ابو عبدالله محمد بن اُمیل التیمی پدیدار شد. احتمالاً او در نیمه نخست سده چهارم هجری/ دهم میلادی زندگی

می‌کرده و به نظر می‌رسد عمدتاً در مصر به فعالیت مشغول بوده است. ابن‌أمیل در کتاب خویش به نام *الماء السورقی* (آب نقره‌ای) از ذوالنون و شخصیت‌هایی چون هرمس، افلاطون و جابر بن حیان به عنوان متخصص در موضوعات کیمیایی نام می‌برد.^{۱۶۵} ابن‌ندیم (متوفای ۳۸۵ ه.ق./۹۹۵ م. یا ۳۸۸ ه.ق./۹۹۸ م.) نیز ذوالنون مصری را کیمیاگر دانسته است. وی در اثر معروف خود، *الفهرست*، ذوالنون را در زمره «فلاسفه‌ای که درباره صنعت (= کیمیا) سخن گفته‌اند» در کنار نام هرمس، افلاطون، جابر بن حیان و دیگران آورده است.^{۱۶۶} ابن‌ندیم می‌افزاید که ذوالنون متصوف بود و آثار متعددی در کیمیا تألیف کرد. وی دو اثر از این آثار را برمی‌شمرد: *کتاب الکرکب الاکبر*^{۱۶۷} و *کتاب الثقة فی الصنعة*.^{۱۶۸} همچنین، ابن‌ندیم به شخصی مسمی به ابوحرّی عثمان بن سوئد الاخمیمی، اهل اخمیم، اشاره می‌کند که کتابی به نام *کتاب صرف التوهم عن ذی النون المصری* (کتابی که فرضیه‌های موهوم درباره ذوالنون را باطل می‌کند) نوشته است. به گفته ابن‌ندیم، ابوحرّی اخمیمی کیمیاگر بود و کتب متعددی درباره کیمیا نگاشت؛ بنابراین، باید او اثر خود درباره ذوالنون را بین سال‌های ۲۴۵ ه.ق./۸۵۹-۸۶۰ م. یعنی سال وفات ذوالنون و سال ۳۷۷ ه.ق./۹۸۷-۹۸۸ م.، یعنی سالی که ابن‌ندیم تألیف *الفهرست* را به پایان برد،^{۱۶۹} نوشته باشد. پلسنر (Plessner) اظهار می‌دارد که شاید عثمان بن سوئد نویسنده منبع اصلی عربی بوده که مبنای کتاب مشهور لاتین درباره کیمیا با نام *مجمع فیلسوفان* (*Turba Philosophorum*) قرار گرفت.^{۱۷۰} همان‌طور که ممکن است دو کتابی که ابن‌ندیم به ذوالنون نسبت می‌دهد و نیز کتاب ابوحرّی اخمیمی که از آن یاد می‌کند، به دست ما نرسیده باشد.

صاعد اندلسی (۴۲۰ ه.ق./۱۰۲۹ م. - ۴۶۲ ه.ق./۱۰۷۰ م.) در کتاب *طبقات الأمام* می‌نویسد ذوالنون «به طبقه جابر بن حیان تعلق دارد، چراکه او به صنعت کیمیا اشتغال داشت و [فراگیری] علم باطن را وظیفه خود دانست و بر بسیاری از علوم فلسفی اشراف حاصل کرد». جالب توجه است که صاعد، حارث محاسبی و سهل تستری را نیز به جابر بن حیان پیوند می‌دهد. به گفته صاعد، اشتغال جابر به کیمیا، فلسفه و علم باطن «مسلك مسلمانانی چون حارث بن اسد محاسبی، سهل بن عبدالله تستری است که به طریقت صوفیانه تعلق خاطر دارند». البته روشن است که نه محاسبی و نه تستری

چیزی از علم باطن و کیمیا نمی‌دانستند.^{۱۷۱} گزارش صاعد را عالم مصری ابن قفطی (۵۶۸ ه.ق./۱۱۷۲ م. - ۶۴۶ ه.ق./۱۲۴۸ م.) در *تاریخ الحکما*، البته، با زیادتی مهم، نقل کرده است: «او [ذوالنون] ملازم برّای شهر اخمیم بود. این برّبا، خانه‌ای از خانه‌های حکمت باستانی بود (بیت من بیوت الحکمة القديمة). در آن تصاویر عجیب و طرح‌های غریب وجود دارد که بر ایمان مؤمن و طغیان کافر می‌افزاید. گفته می‌شود دانش موجود در اینها [این تصاویر و طرح‌ها] از طریق ولایت (دوستی [او] با خدا) به او [ذوالنون] الهام شد و او صاحب کرامت بود (کارهای خارق‌العاده انجام می‌داد)». ^{۱۷۲} ابو عبید بکری (متوفای حدود ۴۷۸ ه.ق./۱۰۹۴ م.)، که همچون صاعد اندلسی عالم اندلسی متعلق به سده پنجم قمری/یازدهم میلادی بود، مؤلفه دیگری را به موضوع ذوالنون و برّبا، اخمیم می‌افزاید. به گفته بکری، ذوالنون دانش خود در زمینه کیمیا و توانایی‌های جادویی کرامتی خود را در مدت زمانی که در نوجوانی در خدمت راهب متولّی امور معبد اخمیم بود، به دست آورد. این راهب «کتابت [خطوطی که بر دیوارهای معبد اخمیم برّبا نگاشته شده بود] و قربانی کردن، بخور و نام قدرت روحانی را [که بر معبد روحانی حکومت می‌کرد] به ذوالنون نشان داد و به او سفارش کرد تا آن را مخفی کند». ذوالنون هم نوشته بر روی معبد را با «گل حکمت» (طین الحکمة) پوشانید. «گل حکمت» نوع خاصی از گل بود که فقط با سنگ می‌شد آن را فرو ریخت و در نتیجه خطوط پنهان‌شده نیز از بین می‌رفت.^{۱۷۳}

این روایت که ذوالنون دانش کیمیا و جادو را از برّبا، اخمیم به دست آورده، در شماری از آثار تاریخی، جغرافیایی و ادبی متعلق به سده هشتم هجری/چهاردهم میلادی به بعد ظهوری دوباره پیدا کرد. مؤلفان این آثار از شمال آفریقا و مصر هستند و هیچ یک به سنت صوفیانه تعلق ندارند.^{۱۷۴} در منابع متأخرتر، ذوالنون کسی ترسیم شده که نوشته دیوارهای معبد برّبا، اخمیم را می‌خوانده است.^{۱۷۵}

علاوه بر دو اثری که ابن ندیم به آنها اشاره کرد، رساله‌های دیگری در کیمیا و سحر به ذوالنون منسوب است که به صورت نسخ خطی به ما رسیده است.^{۱۷۶} اشعار منسوب به ذوالنون در آثار نویسندگان متعدد متعلق به سده‌های میانه پدیدار شد، نویسندگانی که درباره کیمیا یا سحر می‌نوشتند، مانند ابوالحسن حلّابی (زنده پس از سده ششم هجری/

دوازدهم میلادی)،^{۱۷۷} ابوالقاسم احمد بن محمد سیمای عراقی (سده هفتم هجری / سیزدهم میلادی)،^{۱۷۸} ابوالعباس احمد بن علی بونی (احتمالاً متوفای ۶۲۲ ه.ق. / ۱۲۲۵ م.)،^{۱۷۹} ابو عمرو عبدالکریم بن یحیی مراکشی،^{۱۸۰} آیدمیر بن علی جلدکی (متوفای حدود ۷۴۳ ه.ق. / ۱۳۴۲ م.)^{۱۸۱} و اسماعیل تنیسی (زنده پس از سده ششم هجری / دوازدهم میلادی).^{۱۸۲} در خور توجه است که اکثر این نویسندگان در شمال آفریقا و مصر زندگی می‌کرده‌اند، یا بیشتر فعالیتشان در این نواحی بوده است.^{۱۸۳} گرچه اشعار منسوب به ذوالنون در منابع صوفیه فراوان به چشم می‌خورد، این اشعار فاقد هر گونه مضمون کیمیایی یا باطنی است. در عوض به موضوعات عرفانی و زهدی، به‌ویژه انس و عشق بین خدا و عارف و نیز درد و غم ناشی از این عشق، می‌پردازد.^{۱۸۴} بروکلمن (Brockelmann)، ماسینیون (Massignon)، اولمن (Ullmann) و فان اس (Van Ess) همگی درباره اعتبار اشعار و آثار کیمیایی منسوب به ذوالنون تشکیک کرده‌اند.^{۱۸۵} ارزیابی اعتبار این آثار و تعیین خاستگاه صحیح آنها، بررسی زبان‌شناختی موشکافانه‌ای را می‌طلبد که فراتر از حوصله این مقاله است.

لازم است در این زمینه به شهاب‌الدین یحیی سهروردی (۵۴۹ ه.ق. / ۱۱۵۴ م. - ۵۸۷ ه.ق. / ۱۱۹۱ م.) نیز اشاره شود که بعد مهمی را به تصویر زاهدانه از ذوالنون مصری افزود. سهروردی در آثار خود، ذوالنون و تعداد دیگری از مشایخ صوفیه سده سوم هجری / نهم میلادی، مثل سهل تستری، را «فلاسفه و حکمای راستین» اسلام معرفی می‌کند که وارثان افلاطون، هرمس و سنت فیثاغورثی هستند.^{۱۸۶} البته اظهار نظر سهروردی درباره ذوالنون و دیگر شخصیت‌های صوفیه، با توجه به خود تاریخ سنت صوفیه ارزش تاریخی ندارد. این اظهارات فقط باید در بافت آموزه‌های سهروردی فهمیده شود؛ به عبارت دیگر، این اظهارات دیدگاه شخص سهروردی را درباره خاستگاه‌ها و سیر رشد سنت عرفانی فلسفی در اسلام منعکس می‌کند.

تصویر قرون وسطایی از ذوالنون را که در آن وی ساحر و کیمیاگر تحت تأثیر سنت مصر باستان قلمداد می‌شود، شماری از محققان جدید همچون رینولد ای. نیکلسون (Reynold A. Nicholson) (۱۸۶۸-۱۹۴۵)^{۱۸۷} و میگل آسین پالاسیوس (Miguel Palacios) (Asín) (۱۸۷۱-۱۹۴۴) پذیرفتند. دیدگاه آسین پالاسیوس برای ما اهمیت ویژه‌ای دارد. به

گفته او، اطلاعات موجود در منابع مربوط به حیات ذوالنون و تعالیم او «همدیگر را معاضدت می‌کنند تا ما را به این مطنه بیندازند که این نخستین شیخ و آموزگار عرفان اسلامی در واقع صرفاً پیروی بوده برای سنت‌های رهبانی مسیحی و حکمتِ هرمسی مصرِ باستان که با باطنی‌گری اسکندرانی پیوند خورده بود.^{۱۸۸} با توجه به اینکه او در مصر علیاً متولد شد و پرورش یافت (با همه میراث غنی دینی که در این ناحیه جغرافیایی وجود داشته) تنها فرض منطقی آن است که ذوالنون هم از «باطنی‌گری رهبانی مسیحی» و هم از «باطنی‌گری حکمی سنتی مصر» تأثیر پذیرفته است؛ بنابراین، دانش او درباره «کیمیا و جادو» و نیز «هنر هرمسی رمزگشایی از حروفِ تصویری کشورش» [از این دو تأثیر پذیرفته است].^{۱۸۹} آسین پلاسیوس همچنین معتقد است تعالیم ذوالنون به شدت بر عرفان اسلامی تأثیرگذار بوده است، به‌ویژه بر سنت شبه‌امپدکلسی اندلس، که ابن‌مسره (۲۶۹ ه.ق./۸۸۳ م. - ۳۱۹ ه.ق./۹۳۱ م.) آن را به اسپانیای سده‌های میانه معرفی کرد. این سنت را بعداً «مدرسه آلمریا»^{۱۹۰} گسترش داد و در تفکر شخصیت ابن‌عربی مشهور (۵۶۰ ه.ق./۱۱۶۵ م. - ۶۳۸ ه.ق./۱۲۴۰ م.) به اوج خود رسید. بنابراین، از منظر آسین پلاسیوس، ذوالنون همچون وسیله یا مجرای بود که از طریق او سنت هرمسی مصر همراه با علوم باطنی و رمزی‌ای که در خود داشت، به عرفان اسلامی و به‌ویژه در عرفان اندلس راه یافت. «شاید ذوالنون نقطه اتصال اسلام با سنت‌های سه‌گانه هرمسی، نوافلاطونی و مسیحی مصر باشد».^{۱۹۱} این نظریه آسین پلاسیوس (که ابتدا در اثر او به نام *Abenmasarra y su escuela: orígenes de la filosofía hispano-musulmana* (1914) مطرح شد)، و به عبارت دقیق‌تر گمانه‌زنی‌های او درباره وجود «مدرسه آلمریا» و به اصطلاح سنت «شبه‌امپدکلسی» را محققان پس از او به شدت نقد کردند.^{۱۹۲} البته به نظر می‌رسد تصورات آسین پلاسیوس درباره ارتباط بین ذوالنون و نوافلاطونی‌گری و سنت هرمسی عملاً هرگز نقد نشد.^{۱۹۳}

علی‌رغم آنکه ماسینیون تصدیق می‌کند که آثار کیمیایی و اشعار منسوب به ذوالنون ماهیت اپوکریفایی دارد، او نیز ذوالنون را همراه با جابر بن حیان، انتقال‌دهنده دانش هرمسی باستان و دانش پژوه علوم باطنی کیمیایی می‌داند.^{۱۹۴} دیگر پژوهشگران جدید نیز تصویر ذوالنون به عنوان اهل باطنی‌گری را از لحاظ تاریخی معتبر دانسته‌اند.^{۱۹۵}

۳. نتیجه

به دست دادن جزئیات تکمیلی درباره تعالیم ذوالنون و بررسی دقیق‌تر آنها و نیز بحث درباره نقش این تعالیم در تفکر صوفیانه باید در انتظار پژوهش‌های بعدی بماند. البته بررسی اجمالی این مقاله به اندازه کافی دشواری (و نه امتناع) بازسازی تعالیم معتبر ذوالنون را نشان می‌دهد. از میان کلمات فراوان منسوب به ذوالنون و از میان حکایات فراوان مربوط به وی که در آثار اسلامی متعلق به قرون وسطا آمده، به طور کلی دو شخصیت از ذوالنون به منصفه ظهور می‌رسد: شخصیت نخست، ذوالنون زاهد عارف، که تعالیم او اندکی پس از وفات وی اساس تفکر سنت صوفیانه قرار گرفت، و شخصیت دیگر، ذوالنون ساحر کیمیاگر، که معرفت باطنی خویش را از حکمت باستانی مصر، و به تعبیر دقیق‌تر از معابد بت پرستان اخمیم اخذ کرده بود. فرهنگ‌نامه‌های غیرصوفیانه سیره و به‌ویژه آثار صوفیه که از سده چهارم هجری/دهم میلادی به بعد، در بخش مرکزی و شرقی جهان اسلام تألیف شده‌اند تقریباً هیچ اطلاعاتی درباره ذوالنون ساحر و کیمیاگر ندارند. حجم وسیع سخنان منسوب به ذوالنون در این منابع، نه تنها عملاً از گرایش‌های باطنی وی پرده برنمی‌دارد، بلکه رویکردی عرفانی از او به نمایش می‌گذارد که با بسیاری از مفاهیم کیمیایی، هرمسی و سحری در تضاد است. این رویکرد از یک سو بر رابطه صمیمانه و عاشقانه عارف با خدا تأکید دارد و از سوی دیگر، به واسطه اهمیت فراوانی که برای رعایت دقیق دستورهای دینی قائل شده، بُعد اخلاقی روان‌شناختی انسان را در کانون توجه خود قرار می‌دهد. بر این اساس، ذوالنونی که از منابع صوفیه و فرهنگ‌نامه‌های غیرصوفیانه سیره برداشت می‌شود از لحاظ شخصیتی کاملاً در تضاد با شخصیت کسی است که کیمیاگر، ساحر یا صاحب کرامت است. از دیدگاه ذوالنون، عارف کامل کسی نیست که خلقت الاهی را فعالانه و جسورانه تغییر می‌دهد و آن را دست‌کاری می‌کند، بلکه فردی است منفعل، خاضع و ملامتی که در نهان با خدا رابطه‌ای عاشقانه دارد و به عجز خود و محکوم‌بودن خود در برابر اراده و فرمان الاهی پی برده است. دستاوردهای معنوی او، به‌ویژه معرفت الاهی و احوال موهوب عرفانی، از عبودیت و ذلت او نشئت می‌گیرد نه از راه کیمیا و سحر.

مطمئناً در آثار صوفیه فقط دو نقل وجود دارد که در آنها از واژه «کیمیا» مرتبط با ذوالنون استفاده شده است. در یکی از آنها، از ذوالنون نقل شده است که: «کسی [...] که خندق حرص را [برای منافع دنیایی] پُر کند به کیمیای آن نوع از دورانیدیشی [یا کیمیای دورانیدیشی] دست یابد». البته واضح است که این کلام، محتوای اخلاقی و زهدی دارد، همان‌طور که از دیگر واژه‌های به‌کاررفته در همین کلام [نیز] معلوم می‌شود، واژه‌هایی نظیر «زهد»، «ورع»، «صمت» و «صدق». ^{۱۹۶} نقل دوم، تلاش دارد ذوالنون را کیمیاگر معرفی کند ولی معنای خاصی را برای واژه «کیمیا» در نظر می‌گیرد. طبق این نقل، وقتی از ابوعبدالله بن جلا، که مدتی در خدمت ذوالنون بوده، ^{۱۹۷} می‌پرسند که آیا ذوالنون کیمیاگری می‌کرد، در پاسخ می‌گوید: «آری لکن کیمیاگری بود [که] کیمیای صُیْح اسود ^{۱۹۸} [را انجام می‌داد]». هنگامی که دوباره از او می‌پرسند صبیح اسود چه کسی بود، پاسخ می‌دهد «کسی [بود] که [نماز] شامگاه را در بغداد و [نماز] صبح را در مکه می‌خواند». به عبارت دیگر، کرامت طی الارض داشت، یعنی قدرت طی کردن مسافت طولانی در زمان بسیار کم یا قدرت معدوم کردن خود در مکانی و ایجاد خود در مکانی دوردست. ^{۱۹۹} بنابراین، به گفته ابن جلا، ذوالنون صرفاً کیمیاگر نبود، بلکه صاحب کرامت بود؛ یعنی همان چیزی که در آثار صوفیه به‌وفور به اولیا نسبت داده شده است، چنانچه قبلاً به آن اشاره کردم.

آیا ذوالنون ساحر و کیمیاگر، شخصیتی خیالی و جعلی است؟ پاسخ مشخص به این پرسش بدون بررسی جامع آثار و اشعار کیمیایی و سحری پیش‌گفته، که به ذوالنون نسبت داده شده، امکان‌پذیر نیست. مسلماً، احتمال حذف آگاهانه بخشی از منابع صوفیه نباید نادیده گرفته شود: تعالیم باطنی را که در آثار کیمیایی عربی به ذوالنون نسبت داده شده‌اند می‌توان محصول سنت مرموز باطنی دانست که از نسلی به نسل دیگر منتقل شده بود و سرانجام به ذوالنون رسید.

با این حال به نظر من توجیه دوم در خور اعتماد نیست. نخست، از گزارش مسعودی و اطلاعاتی درباره ابن‌أمیل و ابوحرری عثمان بن سوئد إخمیمی معلوم می‌شود که تعبیر رایج «ذوالنون کیمیاگر»، وارث حکمت باستانی کفرآمیز إخمیم، از نیمه نخست سده چهارم هجری / دهم میلادی، از مصر و از میان عالمانی که با کیمیا و سحر محشور

بودند برخاست. شاید این دانشمندان در اخمیم به فعالیت مشغول بودند، یعنی جایی که از زمان زوسیموس اهل پانوپولیس (= اخمیم) تا به آن زمان مرکز سنت‌های کیمیایی و هرمسی بود.^{۲۰۰} شاید ابوحری اخمیمی و/یا ابن‌امیل خود [نیز] از جمله مسئولان انتشار تعبیر رایج «ذوالنون کیمیاگر» بوده‌اند. ابوحری اخمیمی و/یا ابن‌امیل با ترسیم شخصیتی جدید از ذوالنون، به عنوان یکی از قدیسان آن دیار که تعالیم زهدی عرفانی را با التزام کامل به قرآن و سنت همراه کرده بود، شاید می‌خواستند شیفتگی خود به علوم باطنی را توجیه کنند و آن را مشروع جلوه دهند. گذشته نسبتاً ناشناخته ذوالنون، چنانچه کتاب‌ها گواهی می‌دهند که تقریباً هیچ اطلاعی راجع به اوایل زندگی وی در دست نیست، این کیمیگران را قادر می‌ساخت چنین تصویری از ذوالنون ترسیم کنند: جوانی که اطراف برابی اخمیم پرسه می‌زده و از راز حروف تصویری آنها پرده برمی‌داشته و حتی به راهبی کافر خدمت می‌کرده تا سرانجام دانش باطنی متعلق به میراث پیش از اسلام را که [در آن روزگاران] مفقود شده بود دوباره به دست آورد.

به علاوه، نیمه دوم سده سوم هجری/نهم میلادی و نیمه نخست سده چهارم هجری/دهم میلادی دقیقاً زمانی بود که در آن مجموعه آثار جابری تألیف شد.^{۲۰۱} آموزه‌های کیمیایی موجود در این مجموعه آثار نیز در راستای تلاش مشابه برای کسب مشروعیت، به شخصیتی افسانه‌ای نسبت داده شده است؛ یعنی جابر بن حیان که گفته می‌شود شاگرد امام معروف شیعیان جعفر صادق (متوفای [شهادت در] ۱۴۸ ه.ق./۷۶۵ م.) بوده است. از این رو ظهور تعبیر رایج «ذوالنون کیمیاگر» در نیمه نخست سده چهارم هجری/دهم میلادی به خوبی با تاریخ کیمیای عربی که پژوهشگران جدید مشخص کرده‌اند، تطبیق می‌کند. برعکس، پذیرش اعتبار تاریخی شخصیت ذوالنون کیمیاگر بدان معنا است که کیمیای عربی در نیمه نخست سده سوم هجری/نهم میلادی بسط و توسعه پیدا کرده بود، که فرضیه‌ای نامعلوم است.

به استثنای ابن‌ندیم، اساساً نویسندگان اندلسی، شمال آفریقایی و مصری متعلق به سده پنجم هجری/یازدهم میلادی به بعد بودند که ذوالنون را با جهان کیمیا مرتبط دانستند. در واقع، به نظر می‌رسد تعبیر رایج «ذوالنون کیمیاگر»، اصالتاً در مصر متولد شد و در طول سده چهارم هجری/دهم میلادی به اندلس آن زمان رسید.^{۲۰۲} البته باید

توجه داشت که تعالیم معتبر زهدی عرفانی ذوالنون نیز در اندلس رواج داشته است.^{۲۰۳} از سده هفتم هجری/سیزدهم میلادی به بعد تصویر ذوالنون باطن‌گرا در کتاب‌های متعدد کیمیایی، تاریخی، جغرافیایی و ادبی منعکس شد؛ غالب این آثار از محدوده جغرافیایی شمال آفریقا و مصر نشئت گرفته است. آیا ممکن است دوام تعبیر رایج «ذوالنون کیمیاگر» در بخش غربی جهان اسلام به سبب حضور امپراتوری اسماعیلی فاطمی در این سرزمین‌ها (در سده‌های ۴-۶ قمری/۱۰-۱۲ میلادی) بوده باشد؟ با وجود همه مطالب گذشته، این محیط شیعی اسماعیلی بود که موجب شکل‌گیری مجموعه آثار جابری و *رسائل اخوان الصفا* شد، دو مجموعه‌ای که به‌شدت از سنت‌های نوافلاطونی، هرمسی و فیثاغورثی/نوفیثاغورثی تأثیر پذیرفته‌اند.^{۲۰۴} طبق برخی شواهد، آثار جابری مسلماً در مصر وجود داشته^{۲۰۵} و کتاب‌خانه فاطمی در قاهره مکتوبات باطنی درباره کیمیا و اخترشناسی را نگهداری می‌کرده است.^{۲۰۶} همچنین، مجموعه آثار جابری و *رسائل اخوان الصفا* هر دو کاملاً بر محیط اندلس تأثیرگذار بوده‌اند.^{۲۰۷}

سرانجام باید مسئله گونه‌شناسی را مد نظر داشت. نویسندگان متعلق به سده‌های میانه مثل ابن‌ندیم، صاعد اندلسی و سهروردی و نیز برخی پژوهشگران جدید، در جهت تمییز سنت صوفیانه از دیگر جریان‌های عرفانی اسلامی تلاشی نکرده‌اند. سنت صوفیانه، دست‌کم آن‌طور که در آثار کلاسیک صوفیه آمده، یعنی آثاری که در بخش‌های میانی و شرقی جهان اسلام تا زمان ظهور ابن‌عربی تألیف شده‌اند، نباید با دیگر جنبش‌های عرفانی، که به‌طور مسلم از سنت‌های هرمسی، فیثاغورثی/نوفیثاغورثی و نوافلاطونی تأثیر پذیرفته‌اند و طبعاً تمایل بیشتری به باطنی‌گری دارند، اشتباه گرفته شوند. محیط شیعی اسماعیلی نخستین، در بسط و توسعه این نوع عرفان هرمسی، فیثاغورثی/نوفیثاغورثی و نوافلاطونی نقش محوری داشته است، چنانچه از مجموعه آثار جابری و *رسائل اخوان الصفا* و دیگر آثار شیعیان اسماعیلی می‌توان به این حقیقت پی برد.^{۲۰۸} در مقابل، تعالیم ذوالنون، آن‌طور که در آثار صوفیه و در فرهنگ‌نامه‌های غیرصوفیانه سیره آمده، ظاهراً با این گونه از عرفان ارتباط چندانی ندارد.

البته فعلاً و تا قبل از انجام‌شدن پژوهش‌های بیشتر، نگره این مقاله درباره شخصیت ذوالنون باطن‌گرا باید در حد فرضیه در انتظار تأیید بماند.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای نمونه نک: عبدالکریم بن هوازن القشیری، *الرسالة القشيرية في علم التصوف*، قاهرة: دار الطباعة العامرة، ۱۸۷۰/۱۲۸۷، ص ۹ و ۲۵؛ علی بن الحسن بن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، تحقیق: عمر بن غرامة العمری، بیروت: دار الفکر، ۱۹۹۵، ج ۱۷، ص ۴۰۰ (به نقل از: ابو عبدالرحمن السلمی)، و ص ۴۰۴؛ علی بن عثمان الجلابی الهجویری، *كشف المحجوب*، تحقیق: ژوکوفسکی، لنینگراد، ۱۹۲۶، ص ۱۲۴ (ترجمه انگلیسی آر. ای. نیکلسون با عنوان *The Kashf al-Mahjub: the Oldest Persian Treatise on Ṣūfīism*، لیدن، بریل، ۱۹۱۱، ص ۱۰۰)؛ محمد بن ابراهیم فرید الدین عطار، *تذکرة الاولیاء*، تحقیق: آر. ای. نیکلسون، لندن، لوزاک، ۱۹۰۵، ج ۱، ص ۱۱۴؛ عمر بن علی بن الملحق، *طبقات الاولیاء*، تحقیق: نور الدین شریبا، قاهره: مکتبة الخانجی، ۱۹۹۴، ص ۳۶۳؛ محمد بن نصیر الدین بن الزیات، *الکواکب السیارة فی ترتیب الزیارة*، بغداد: مکتبة المثنی، ص ۲۳۴-۲۳۵؛ المبارک بن محمد بن العطار، *المختار من مناقب الاحیاء*، تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب الاسلامیة، ۲۰۰۹، ج ۱، ص ۴۸۶؛ عبدالرحمان جامی، *نفحات الانس من حضرات القدس*، تحقیق: غلام عیسی، عبدالحمید و کبیرالدین احمد، کلکته: ویلیام نسو لیس (W. Nassau Lees)، ۱۸۵۹، ص ۳۶؛ R. A. Nicholson, "A Historical Enquiry Concerning the Origin and Development of Sufiism", in: *Journal of the Royal Asiatic Society*, 38 (1906), p. 309, 311.

۲. درباره محاسبی و تستری، نک:

J. Van Ess, *Die Gedankenwelt des Ḥārīt al-Muḥāsibī: anhand von Übersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erläutert*, Bonn, Orientalischen Seminars der Universität Bonn, 1961; G. Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'ānic Hermeneutics of the Ṣūfī Saḥl al-Tustarī (d. 283/896)*, Berlin, Walter de Gruyter, 1980.

راجع به آثاری که درباره کیمیای منسوب به ذوالنون نوشته شده، نک: بند ۲. ۱۰ از همین مقاله.

۳. نک: ارجاعات این مقاله به بررسی‌های نیکلسون، آسین پلاسیوس، لویی ماسینیون، اسمیت، آزبری، آنه ماری شیمل، و فان اس؛ نیز نک:

J. Mojaddedi, "Dhū l-Nūn Abū l-Fayḍ al-Miṣrī".

چند پژوهش جدید به زبان عربی درباره ذوالنون وجود دارد: عبدالحلیم محمود، *العالم العابد العارف بالله ذو النون المصری*، قاهره: دار الرصد، ۲۰۰۴؛ ا. د. المدنی، *ذو النون المصری والادب الصوفی*، قاهره: دار الشروق، ۱۹۷۳؛ ک. م. محمد عویضه، *ذو النون المصری: الحکیم الزاهد*، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۹۶؛ محمد عبد الرحیم، *العارف بالله ذو النون المصری*، بیروت: دار الفکر، ۱۹۹۶؛ م. ح. نشار، *ذو النون المصری رائد التصوف*، قاهره: دار قباء، ۲۰۰۶؛ متأسفانه به استثنای اثر محمود تاکنون این اقبال را نداشته‌ام که سایر آثار عربی را ملاحظه کنم.

۴. نک: ابو عبد الرحمن محمد بن الحسین السلمی، *طبقات الصوفیة و یلیه ذکر النسوة المتعبدات الصوفیة*، تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۲۰۰۳، ص ۲۷؛ القشیری، *الرسالة القشیریة*، ص ۹؛ احمد بن علی الخطیب البغدادی، *تاریخ البغداد*، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۸۵، ج ۸، ص ۳۹۳؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۳۹۸ و ۴۰۰؛ احمد بن محمد بن خلکان، *وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان*، تحقیق: احسان عباس، بیروت: دار الثقافة، ۱۹۶۸، ج ۱، ص ۳۱۵؛ خلیل بن

ایبک الصفدی، کتاب الوافی بالوفیات، تحقیق: شکری فیصل، ویستادن: فرانتس استینر، ۱۹۸۱، ج ۱۱، ص ۲۲؛ محمد بن احمد الذهبی، تاریخ الاسلام، تحقیق: عمر عبد السلام تدمری، بیروت: دار الكتاب العربی، ۱۹۸۷-۲۰۰۴، ج ۱۸، ص ۲۶۵ (سالهای ۲۴۱-۲۵۰)؛ همو، سیر اعلام النبلاء، تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۲۰۰۴، ج ۸، ص ۳۱۲-۳۱۳؛ محیی الدین ابو عبدالله محمد بن علی بن العربی، الکوکب الدری فی مناقب ذی النون المصری، تحقیق: سعید عبد الفتاح، در رسائل ابن العربی، بیروت: مؤسسة الانتشار العربی، ۲۰۰۲، ج ۳، ص ۵۸-۶۰؛ ابن الملقن، طبقات الاولیاء، ص ۲۱۸، ابو المحاسن یوسف بن تغری بردی، النجوم الزاهرة فی ملوک مصر والقاهرة، تحقیق: محمد حسین شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۹۲، ج ۲، ص ۳۸۳؛ احمد بن علی العسقلانی، لسان المیزان، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۷۱، ج ۲، ص ۴۳۷؛ جامی، نفحات الانس، ص ۳۵؛ عبد الرحمن بن ابی بکر السیوطی، المکنون فی مناقب ذی النون، تحقیق: حسن محمود، قاهره: مکتبه الآداب، ۱۹۹۱، ص ۶۲-۶۳.

۵. به گفته برخی مؤلفان، ذوالنون در نود سالگی و در سال ۲۴۵ وفات کرد که در این صورت ولادت او نمی‌تواند بعد از سال ۱۵۵ ه.ق. ۷۷۱-۷۷۲ م. بوده باشد؛ برای نمونه نک.: الذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۸، ص ۳۱۴؛ السیوطی، حسن المحاضرة فی تاریخ مصر والقاهرة، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: دار احیاء الکتب العربیة، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۵۱۲. ذهبی (نک.: سیر اعلام النبلاء، ج ۸، ص ۳۱۳) می‌افزاید که ذوالنون اواخر حکومت منصور (یعنی بین سالهای ۱۵۵ تا ۱۵۸ ه.ق. ۷۷۵ م.) به دنیا آمد، در حالی که در جای دیگر (نک.: تاریخ الاسلام، ج ۱۸، ص ۲۷۰) می‌نویسد ذوالنون در هنگام وفات تقریباً ۷۰ سال داشت، یعنی در حدود سال ۱۷۵ ه.ق. ۷۹۱-۷۹۲ م. به دنیا آمده است. همچنین نک.:

L. Massignon, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism* (translated by B. Clark), Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1997, p. 142; M. Smith, "Dhu'l- Nūn, Abu'l-Fayḍ Thawbān b. Ibrāhīm al-Miṣrī", EI 2; and F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden, Brill, 1967, I, p. 643.

که در این آثار تاریخ ۱۸۰ ه.ق. ۷۹۶ م. معین شده است. آسین پلاسیوس اظهار می‌دارد که ذوالنون در پایان سده دوم [هجری] زاده شد. همچنین نک: ابن الملقن، طبقات الاولیاء، ص ۲۱۸ و تعلیقه محقق در ذیل عبارت او (ص ۲۱۹، پاورقی ۵)؛ و نک.:

Miguel Asín Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and his Followers*, translated by E. H. Douglas and H. W. Yoder, Leiden, Brill, 1978, p. 165.

۶. نک.: السلمی، طبقات الصوفیة، ص ۲۷؛ القشیری، الرسالة التفسیریة، ص ۹؛ الخطیب البغدادی، تاریخ بغداد، ج ۸، ص ۳۹۷؛ علی بن هبة الله بن ماکولا، الاکمال فی رفع الارتیاب عن المؤلف والمختلف فی الأسماء والکنی والأنسب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۳، ص ۳۸۹؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۴۱-۴۴۲ (که ماه ذوالقعدة سال ۲۴۵ معین شده است)؛ عبد الکریم بن محمد السمعانی، الانساب، تحقیق: عبد الله عمر البارودی، بیروت: دار الجنان، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۹۶ (ذوالقعدة ۲۴۵؛ مقایسه کنید با: همان، ص ۹۷ و ابن الاثیر، اللباب فی تحدید الانساب، بیروت: دار صادر، ۱۹۸۰، ج ۱، ص ۳۵)؛ عبد الرحمن بن علی بن الجوزی، صفة الصوفیة، تحقیق: محمود فاخور، بیروت: دار المعارف، ۱۹۸۵، ج ۴، ص ۳۲۱؛ همو، المنتظم فی تاریخ الملوک والامم، تحقیق: محمد عبد القادر عطا و مصطفی عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۹۲، ج ۱۱، ص ۳۴۴؛ ابن العربی، الکوکب

الدري، ص ۶۴-۶۳؛ ابن الاثير، المختار، ج ۱، ص ۵۰۴؛ ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج ۱، ص ۳۱۸ (ذوالقعدة ۲۴۵، به اضافه سالهای ۲۴۶ و ۲۴۸)؛ الذهبي، تاريخ الاسلام، ج ۱۸، ص ۲۶۶ (ذوالقعدة ۲۴۵)، ص ۲۶۹-۲۷۰ (به همه تاريخهای ۲۴۵، دوم ذوالقعدة ۲۴۶ و ۲۴۸ اشاره شده است)؛ عبد الوهاب بن احمد الشعراني، الطبقات الكبرى، قاهره: مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده، ۱۹۴۵، ج ۱، ص ۷۰؛ ابن تغري بردي، النجوم الظاهرة، ج ۲، ص ۳۸۳ (ذوالقعدة ۲۴۵)؛ العسقلاني، لسان الميزان، ج ۲، ص ۴۳۷؛ ابن الزيات، الكواكب السيارة، ص ۲۳۵؛ جامي، نفحات الانس، ص ۳۶؛ آسين پلاسيوس، فلسفه عرفانی ...، ص ۱۶۸؛

J. Van Ess, "Biobibliographische Notizen zur islamischen Theologie. 8. Der Kreis des Dhū n-Nūn", *Die Welt des Orients*, XII (1981), p. 100, 102;

مقایسه کنید با: Sezgin, GAS, I, p. 643 و

C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Leiden, Brill, 1943, I, p. 214 (the Supplement),

که هر دو، سال ۲۴۶ ه.ق. / ۸۶۱ م. را برگزیده‌اند.

۷. نک.: السلمی، طبقات الصوفیة، ص ۲۷، که به نقل از اثر مفقود محمد بن یوسف الکندی یعنی کتاب الموالی من اهل مصر الموالی المصریة، گفته می‌شود ذوالنون خود نیز مولای قریش بوده است. همچنین نک.: السیوطی، المکنون، ص ۶۲ (که کتاب کندی را با عنوان عین الموالی یاد کرده است)؛ القشیری، الرسالة القشیریة، ص ۹؛ ابن ماکولا، الاکمال، ج ۳، ص ۳۸۹؛ الخطیب البغدادی، تاریخ بغداد، ج ۸، ص ۳۹۳ و ص ۳۹۷ (گفته شده پدر ذوالنون مولای شخصی به نام اسحاق بن محمد الانصاری بوده است.)؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۳۹۹ و ص ۴۴۱؛ الهجویری، کشف المحجوب، ص ۱۲۴؛ الذهبي، تاريخ الاسلام، ج ۱۸، ص ۲۶۶؛ ابن الجوزی، صفة الصفوة، ج ۴، ص ۳۱۵؛ همو، المنتظم، ج ۱۱، ص ۳۴۶؛ ابن العربي، الکوکب الدرری، ص ۵۹-۶۰؛ ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج ۱، ص ۳۱۵-۳۱۶؛ العسقلاني، لسان الميزان، ج ۲، ص ۴۳۷؛ جامي، نفحات الانس، ص ۳۵؛ Smith, "Dhu'l-Nūn", Van Ess, "Biobibliographische Notizen", p. 100.

۸. نک.: السمعانی، الانساب، ج ۱، ص ۹۶-۹۷؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۳۹۹ و ص ۴۰۱؛ الخطیب البغدادی، تاریخ بغداد، ج ۸، ص ۳۹۳؛ ابن عربي، الکوکب الدرری، ص ۶۰ و ص ۷۸-۷۹؛ مقایسه کنید با:

J. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Berlin, Walter de Gruyter, 1992, II, p. 728.

۹. نک.: حکایتی که در تاریخ ابن عساکر نقل شده است؛ نک.: تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۰۴-۴۰۵ و السیوطی، المکنون، ص ۹۰-۹۱. ممکن است ذوالنون در سالهای بعد به اخمیم بازگشته باشد؛ نک.: احمد بن عبدالله الاصفهانی، حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء، بیروت: دار الفکر، ج ۱۰، ص ۱۷۵؛ محمد بن احمد القرطبی، الجامع لأحكام القرآن، قاهره: دار الکاتب العربی، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۲۹۵ (الاسراء: ۷۰)؛ الشعرانی، الطبقات، ج ۱، ص ۱۵ و ص ۱۶۱.

۱۰. امیدوارم در آینده نزدیک، مقاله‌ای به شیوه نام‌تبارشناسی (prosopographical) درباره مشایخ و مریدان ذوالنون منتشر کنم. عجالتاً نک.:

Van Ess, "Biobibliographische Notizen".

۱۱. نک: محمد بن یوسف الکندی، کتاب الولاة و کتاب القضاة، تحقیق: روفون، گست، لیدن، بریل، ۱۹۱۲، ص ۴۵۱-۴۵۳.
۱۲. درباره او نک.: "Al-Kindī, Abū 'Umar Muḥammad b. Yūsuf al-Tudjībī", *E 12*.
۱۳. الکندی، کتاب الولاة، ص ۴۵۳ (و هرب ذو النون بن ابراهیم الاحمیمی ثم رجع رأى أن يرجع فرجع إليه فوقع فی یدیه [فی المصدر: یده] و اقر بالمحنة، و مقایسه کنید با تعبیر معارض در ص ۴۵۱: فهرب كثير من الناس و ملئت السجون ممن انكر المحنة)؛ همچنین نک.: نسخه ابن حجر العسقلانی، رفع الاصر عن قضاة مصر، تحقیق: محمد عمر، قاهرة: مكتبة الخانجي، ۱۹۹۸، ص ۴۰۴ (و ملأ السجون ممن لم يجب؛ و هرب ذو النون المصري الاحميمی ثم جاء فوضع يده فی يده و أجاب)؛ و مقایسه کنید با:
- Van Ess, "Biobibliographische Notizen", pp. 99-100; id., *Theologie und Gesellschaft*, III, p. 478.
۱۴. نک.: الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۶۳ [...] و سمعت ذالنون يقول القرآن كلام الله)؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۰۳ (سمعت ذالنون يقول القرآن كلام الله غير مخلوق)؛ الذهبي، تاریخ الاسلام، ج ۱۸، ص ۲۶۸؛ مقایسه کنید با: Massignon, *Essay*, p. 143.
۱۵. نک.: ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۰۰؛ الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۶۴. همچنین سلمی ۴۴ [۲] ه.ق. را سالی می داند که در آن ذوالنون به پیشگاه متوکل آورده شد؛ نک.: الذهبي، تاریخ الاسلام، ج ۱۸، ص ۲۶۶؛ همچنین نک.: ابن العربي، الکوکب الدری، ص ۷۲ و ص ۲۰۷؛ و مقایسه کنید با:
- Van Ess, "Biobibliographische Notizen", pp. 99-100; id. *Die Gedankenwelt des Ḥarīṭ al-Muḥāsibī*, p. 25; id., *Theologie und Gesellschaft*, II, pp. 727-728; and Farīd al-Dīn 'Attār, *Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadhkirat al-Auliya' ("Memorial of the Saints")* by Farid al-Din Attar, transl. A. J. Arberry, London: Routledge-Kegan Paul, 1966, p. 87.
۱۶. شعرانی می نویسد فقهای اخمیم بودند که ذوالنون را به کفر متهم کردند، نک.: الشعرانی، الطبقات، ج ۱، ص ۱۵ و ص ۱۶۱. البته در نقلی دیگر که از شعرانی حکایت شده اصلاً به اخمیم اشاره ای نشده است، نک.: الذهبي، تاریخ الاسلام، ج ۱۸، ص ۲۶۷.
۱۷. برخی منابع عبدالله بن عبدالحکم را فقیهی می نامند که تعالیم صوفیانه ذوالنون را انکار کرد؛ نک.: الذهبي، تاریخ الاسلام، ج ۱۸، ص ۲۶۷ (به نقل از اثر مفقود سلمی، کتاب المحزن: و فی کتاب «المحزن» للسلمی أن ذا النون أول من تكلم ببلدته فی ترتيب الأحوال و مقامات أهل الولاية. أنكر عليه عبد الله بن عبد الحکم، و كان رئيس مصر، و كان يذهب مذهب مالک، و لذلك هجره علماء مصر، حتّى شاع خبره، و أنه أحدث علماً لم يتكلم فيه السلف. و هجره حتّى رموه بالزندقة)؛ همچنین نک.: ابن تغری بردی، النجوم الزاهرة، ج ۲، ص ۳۸۳؛ البته عبدالله بن عبدالحکم که یکی از رؤسای فقهای مالکی بود به سال ۲۱۴ ه.ق. ۸۲۹ م. وفات کرد (نک.: ابن خلکان، وفيات الاعیان، ج ۳، ص ۳۴-۳۵). شاید یکی از دو پسر او بود که ذوالنون را به زندق و کفر متهم کرد: عبدالرحمن (که او نیز فقیه مالکی، محدث و مورخ بود؛ متوفای ۲۵۷ ه.ق. ۸۷۰ م.) یا ابوعبدالله محمد (فقیه شافعی متوفای ۲۶۸ ه.ق. ۸۸۲ م.)؛ نک.: همو، ج ۴، ص ۱۹۳-۱۹۴؛ عمر کحاله، معجم المؤلفین، بیروت: مكتبة المشنى، ۱۹۵۷، ج ۴،

ص ۱۵۰، ج ۶، ص ۶۷، و ج ۱۰، ص ۲۲۲-۲۲۳ (که در آن می‌گوید محمد سابق‌الذکر عالم مالکی بوده است)؛ همچنین نک.:

Ch. Melchert, "The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C. E.", *Studia Islamica*, 83 (1996), p. 64, n. 77;

و مقایسه کنید با: Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, II, pp. 727-728.

همچنین، درباره اتهام کفر و زندقه ذوالنون نک.: عبد الله بن علی السراج، *اللمع*، تحقیق: عبد الحلیم محمود و طه عبد الباقی سرور، قاهره: دار الکتب الحدیثه، ۱۹۶۰، ص ۴۸۹؛ القشیری، *الرسالة التفسیریة*، ص ۱۲۲ (باب التصوف)؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۰۰؛ الصفدی، *الوافی بالوفیات*، ج ۱۱، ص ۲۴؛ العسقلانی، *لسان المیزان*، ج ۲، ص ۴۳۷؛ الشعرانی، *الطبقات*، ج ۱، ص ۱۵ و ص ۱۶۱؛ همچنین، نک.: محمد بن علی المکی، *قوت القلوب*، قاهره: المطبعة المصرية، ۱۹۳۲، ج ۴، ص ۸۲. ۱۸. نک.: الذهبی، *تاریخ الاسلام*، ج ۱۸، ص ۲۶۷-۲۶۸ (احتمالاً به نقل از کتاب *المحنة سلمی*)؛ السیوطی، *تاریخ الخلفاء*، بیروت: دار ابن حزم، ۲۰۰۳، ص ۲۷۷-۲۷۸؛ مقایسه کنید با: همو، *حسن المحاضرة*، ص ۵۱۲.

۱۹. برای نمونه نک.: توصیف زنده قوت القلوب مکی از زندانی شدن ذوالنون: ج ۴، ص ۸۲ و ص ۲۲۳؛ القشیری، *الرسالة التفسیریة*، ص ۱۲۲ (باب التصوف)؛ الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۴۶؛ محمد بن محمد الغزالی، *احیاء علوم الدین*، قاهره: دار الشعب، بی تا، ج ۴، ص ۶۷۹ (کتاب آداب الاکل، باب ۴)؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۳۱۶؛ ابن خلکان، *وفیات الاعیان*، ج ۱، ص ۳۱۶؛ عطار، *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۱۲۰-۱۲۱ (ترجمه آربری، ص ۹۱-۹۲)؛ ابن الملقن، *طبقات الاولیاء*، ص ۲۲۲. البته ممکن است از گزارشی چنین برداشت شود که ذوالنون زندانی نشد؛ نک.: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۳۷ (لما حمل ذوالنون بن ابراهیم الی جعفر المتوکل انزله فی بعض الدور و اوصی به زرافة)؛ مقایسه کنید با: آسین پلاسیوس، *فلسفه عرفانی ...*، ص ۱۶۷.

۲۰. نک.: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۳۷-۳۳۸؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۰۹-۴۱۲؛ الذهبی، *تاریخ الاسلام*، ج ۱۸، ص ۲۶۸-۲۶۹؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، ج ۸، ص ۳۱۴؛ ابن العربی، *الکوکب الدرری*، ص ۷۲-۷۷؛ ابن الاثیر، *المختار*، ج ۱، ص ۴۸۷-۴۸۸؛ الشعرانی، *الطبقات*، ج ۱، ص ۷۲؛ ابن العربی، *الفتوحات المکیة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا، ج ۴، ص ۴۸۸ (باب ۵۶۰)؛ ابن الزیات، *الکواکب السیارة*، ص ۲۳۵-۲۳۶؛ السیوطی، *المکنون*، ص ۲۰۹-۲۱۰. همچنین، برای گزارشی از گفت‌وگوی ذوالنون با زرافه (حاجب متوکل) نک.: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۸۷-۳۸۸ و ابن العربی، *الکوکب الدرری*، ص ۷۶-۷۷؛ درباره زرافه نک.: ابن عساکر، همان، ص ۴۵۰-۴۵۱.

۲۱. همچنین نک.: Melchert, "The Transition", p. 65 and n. 89.

۲۲. علاوه بر منابع تعلیق شماره ۲۳ نک.: القشیری، *الرسالة التفسیریة*، ص ۹-۱۰؛ الخطیب البغدادی، *تاریخ بغداد*، ج ۸، ص ۳۹۴؛ ابن خلکان، *وفیات الاعیان*، ج ۱، ص ۳۱۶؛ عطار، *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۱۲۱ (ترجمه آربری، ص ۹۲).

۲۳. نک.: الخطیب البغدادی، *تاریخ بغداد*، ج ۸، ص ۳۹۳ و ص ۳۹۶؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۰۰-۴۰۱، ص ۴۴۰-۴۴۱؛ السمعانی، *الانساب*، ج ۱، ص ۹۷؛ ابن الجوزی، *المنتظم*، ج ۱۱، ص ۳۴۴.

۲۴. برای نمونه، نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۶۰؛ یاقوت بن عبدالله الحموی، *معجم البلدان*، بیروت: دار صادر، ۱۹۷۷، ج ۱، ص ۱۲۴؛ ابن الجوزی، *المنتظم*، ج ۱۱، ص ۳۴۴؛ همچنین، نک: ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۳۴-۴۳۵؛ و ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۵۶ و ص ۶۱ و ص ۲۵۰.

۲۵. نک: ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۳۴۷-۳۵۰؛ ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۲۲۵-۲۲۶؛ عبدالله بن اسعد الیافعی، *روض الریاحین فی حکایات الصالحین*، قاهره: المطبعة المیمینة، ۱۳۰۴/۱۸۸۹ م.]. ص ۳۷-۳۸ و ص ۱۱۲ و ص ۱۵۵-۱۵۶.

۲۶. نک: ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۳۹۸ و ص ۴۰۲؛ الحسن بن محمد النیشابوری، *عقلاء المجانین*، تحقیق: عمر اسعد، بیروت: دار الفنائس، ۱۹۸۷، ص ۳۲۵ و ص ۳۳۰؛ همچنین نک: Van Ess, "Biobibliographische Notizen", p. 99, n. 1; Sezgin, GAS, I, p. 643.

۲۷. برای نمونه، نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۴۰؛ ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۲۳۵؛ Sezgin, GAS, I, p. 643.

درباره حضور ذوالنون در جبل لُکّام، نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۱۰، ص ۲۲۷؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۳۴۱، ص ۳۴۴-۳۴۶؛ ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۲۱۸-۲۱۹ و ص ۲۲۶-۲۲۸ و ص ۲۳۰؛ الیافعی، *روض الریاحین*، ص ۳۴ و ص ۱۱۱-۱۱۲ و ص ۲۳۰.

۲۸. ابن الملّفن، *طبقات الاولیاء*، ص ۲۲۷.

۲۹. الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۴۵ و ص ۳۶۸؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۱۲۴ و ص ۲۴۸ و ص ۳۵۱-۳۵۲؛ الیافعی، *روض الریاحین*، ص ۲۲ و ص ۳۸ و ص ۱۲۲؛ همچنین نک: حمد بن محمد البستی، *العزلة*، قاهره، ۱۳۵۶ [۱۹۳۷ م.]. ص ۲۲؛ الهجویری، *کشف المحجوب*، ص ۱۲۶-۱۲۷ (= ترجمه نیکلسون، ص ۱۰۱-۱۰۲)؛ ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۱۹۳، ص ۲۱۴-۲۱۵، ص ۲۱۷-۲۱۸، و ص ۲۲۸-۲۲۹. به گفته ابن بشکّوال (نک: *الصلة*، تحقیق: ابراهیم الأبیاری، قاهره: دار الكتاب المصری، ۱۹۸۹، ص ۵۵۱)، ذوالنون هر ساله به بیت المقدس می‌رفت. البته این مطلب بسیار مشکوک می‌نماید.

۳۰. برای گزارش‌هایی که درباره زیارت/زیارت‌های مکه و حج گزاردن ذوالنون است، نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۶۵، ص ۳۷۰، ص ۳۷۴-۳۷۵؛ ج ۱۰، ص ۱۷۵-۱۷۹، ص ۱۸۰؛ الخطیب البغدادی، *تاریخ بغداد*، ج ۵، ص ۲۱۵-۲۱۴؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۳۸-۴۳۹؛ ابن العربی، *الفتوحات*، ج ۲، ص ۳۴۸-۳۵۰ (باب ۱۷۸)؛ همو، *الکوکب الدری*، ص ۱۹۳-۱۹۹، ص ۲۰۱-۲۰۲؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۲، ص ۲۹۹؛ ج ۴، ص ۴۰۶-۴۰۷، و ص ۴۱۶-۴۱۷؛ همو، *المنتظم*، ج ۱۱، ص ۳۴۵؛ الیافعی، *روض الریاحین*، ص ۲۱، ص ۳۱-۳۲، و ص ۲۱۹؛ السیوطی، *المکونون*، ص ۸۸؛ Sezgin, GAS, I, p. 643.

۳۱. یعنی همان جا که، از قرار معلوم، *سعدون مجنون* معروف را زیارت کرد. نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۷۰-۳۷۲؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۲، ص ۵۱۲-۵۱۵؛ النیشابوری، *عقلاء المجانین*، ص ۱۱۸-۱۱۹؛ ص ۱۲۰-۱۲۱، ص ۱۲۳، ص ۱۲۶-۱۲۸؛ ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۲۲۲-۲۲۵. جای تردید است که ذوالنون واقعاً به بصره رفته باشد؛ طبق برخی گزارش‌ها که در این منابع آمده، ملاقات ادعایی بین ذوالنون و سعدون در مکه یا فسطاط رخ داده است.

۳۲. نک.: ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۳۳۷-۳۳۸، و ص ۳۵۴؛ ابن العربي، *الکوکب الدری*، ص ۱۹۲، ص ۱۹۸، ص ۲۰۲-۲۰۴، ص ۲۱۷؛ جامی، *نفحات الانس*، ص ۳۸. درباره حضور ذوالنون در تاهرت، نک.: السیوطی، *المکتون*، ص ۸۷.
۳۳. نک.: ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۴۲۹، که به البیجا اشاره شده است. بیجا شهری است بین فارس و اصفهان (نک.: یاقوت الحموی، *معجم البلدان*، ج ۱، ص ۳۴۰، ذیل «بیجا»؛ مقایسه کنید با: ابن العربي، *الکوکب الدری*، ص ۲۱۳ (البیجا). همچنین نک.: ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۳۶: «... رأیت ذالنون المصری علی ساحل البحر عند صخره موسی». به گفته یاقوت حموی (معجم البلدان، ج ۳، ص ۳۳۹، ذیل «شروان») صخره موسی در نزدیکی شروان در منطقه دربند واقع شده است. درباره ذوالنون و صخره موسی همچنین نک.: ابن الاثیر، *المختار*، ج ۱، ص ۴۹۶. البته شاید ذوالنون این مکان‌ها را ندیده باشد، زیرا در هیچ نقل دیگری به آنها اشاره نشده است.
۳۴. برای نمونه نک.: القشیری، *الرسالة القشيرية*، ص ۱۹۶؛ السراج، *اللمع*، ص ۹۲؛ الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۴۸، و ص ۳۹۱، ج ۱۰، ص ۱۷۵؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۴۰۶-۴۰۷، ۴۲۹-۴۳۱؛ ابن العربي، *الکوکب الدری*، ص ۲۰۹-۲۱۳؛ الیافعی، *روض الریاحین*، ص ۳۹-۴۰، و ص ۱۹۵-۱۹۶.
۳۵. علاوه بر منابع موجود در تعلیقه‌های ۲۷ تا ۳۷، نک.: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۴۰-۳۴۱ و ص ۳۴۴ و ص ۳۴۶ و ص ۳۵۴-۳۵۶ و ص ۳۸۴؛ ج ۱۰، ص ۱۸۳-۱۸۴؛ النیشابوری، *عقلاء المجانین*، ص ۲۸۹؛ محمد بن اسحاق الکلاباذی، *التعرف لمذهب التصوف*، تحقیق: احمد احمد شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۹۳، ص ۲۰-۲۱؛ عمر بن محمد السهروردی، *عوارف المعارف*، تحقیق: نجاح عوض صیام، قاهره: دار المقدم، ۲۰۰۹، ص ۷۱؛ الغزالی، *احیاء*، ج ۱۵، ص ۲۷۷۶؛ الخطیب البغدادی، *تاریخ بغداد*، ج ۸، ص ۳۹۳-۳۹۴؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۰۶-۴۰۷، و ص ۴۳۶؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۳۳۰-۳۳۱ و ص ۳۵۵ و ص ۳۶۰-۳۶۱ و ص ۳۷۴-۳۷۵ و ص ۴۲۵ و ص ۴۲۷-۴۳۱؛ ابن العربي، *الکوکب الدری*، ص ۱۹۰-۲۲۹ و ص ۲۳۴-۲۳۹ و ص ۲۵۳ و ص ۲۵۸ و ص ۲۶۶-۲۶۸ و ص ۲۶۹-۲۷۱؛ عطار، *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۱۱۴-۱۱۵ و ص ۱۱۷ (= ترجمه آربری، ص ۸۸-۸۹ و ص ۹۳-۹۴) و ص ۱۲۳؛ الیافعی، *روض الریاحین*، ص ۲۱-۲۲ و ص ۳۵ و ص ۳۹ و ص ۱۱۵-۱۱۶ و ص ۱۵۶ و ص ۱۹۷-۱۹۸ و ص ۲۱۸-۲۱۹؛ احمد بن محمد بن عجیبا، *ایقاظ الهمم فی شرح الحکم*، تحقیق: محمد احمد حسب الله، قاهره: دار المعارف، بی‌تا، ص ۵۹۶؛ السیوطی، *المکتون*، ص ۷۶-۹۰.
۳۶. به‌ویژه نک.: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۶۵، ج ۱۰، ص ۱۸۰؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۳۳۸، ۳۵۵؛ الیافعی، *روض الریاحین*، ص ۲۱ و ص ۱۹۷.
۳۷. برای نمونه نک.: کمال الدین بن محمد الدمیری، *حیة الحیوان الکبری*، قاهره: بولاق، ۱۲۸۴/۱۸۶۷ م.، ج ۲، ص ۱۶۵؛ الیافعی، *روض الریاحین*، ص ۲۳۰؛ ابن الزیات، *الکواکب السیارة*، ص ۱۱۶-۱۱۷؛ ابن العربي، *الکوکب الدری*، ص ۲۷۵-۲۷۷. همچنین نک.: تعابیر رهبانیت القلق و رهبانیه الخاشعین، در گفته‌ها و دعاها منسوب به ذوالنون در *حلیة الاولیاء* اصفهانی، ج ۹، ص ۳۵۷-۳۵۸ (مقایسه کنید با: ابن العربي، *الفتوحات المکیة*، ج ۴، ص ۵۲۱، باب ۵۶۰؛ همو، *الکوکب الدری*، ص ۱۶۹)، همین‌طور تعبیر رهبان من الراهبین در همان، ص ۳۷۱؛ و همچنین نک.:

S. Sviri, "Wa-Rahbāniyyatan ibtada'ūhā: an Analysis of Traditions Concerning the Origin and Evaluation of Christian Monasticism", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 13 (1990), pp. 195-208.

۳۸. برای نمونه، نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۶۳، ج ۸، ص ۸۲؛ ابن بشکوال *الصلة*، ص ۵۵۱؛ همچنین نک: ابن العربی، *الکوکب الدرری*، ص ۱۰۹؛ البستی، *العزلة*، ص ۲۲ (مقایسه کنید با: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۴۱؛ ابن العربی، *الکوکب الدرری*، ص ۱۵۷-۱۵۸). در حکایتی (نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۵۶؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۳۶۰-۳۶۱؛ ابن العربی، *الکوکب الدرری*، ص ۲۱۵) عابدی که ذوالنون در سوریه (بلاد شام) او را ملاقات کرده ورد قدوس *الکوکب الدرری*، ص ۳۶۰-۳۶۱؛ ابن العربی، *الکوکب الدرری*، ص ۲۱۵) عابدی که ذوالنون در سوریه (بلاد شام) او را ملاقات کرده ورد قدوس قدوس قدوس برداشته بود، شبیه قدوش قدوش قدوش که در اشعیا ۶، ۳ و در کتاب دعای یهودیان معروف است.

۳۹. همچنین نک:.

M. Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, Amsterdam, Philo Press, 1931; reprinted as *The Way of the Mystics: the Early Christian Mystics and the Rise of the Sufis*, New York, Oxford University Press, 1978.

۴۰. نک: الخطیب البغدادی، *تاریخ بغداد*، ج ۸، ص ۳۹۷؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۴۱؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۳۱۵، همو، *المنتظم*، ج ۱۱، ص ۳۴۶؛ مقایسه کنید با: ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۰۰، که نام عبدالخارق (ظ: عبدالخالق) به جای الهمیسع ذکر شده است؛ همچنین نک: *تاریخ علماء اهل مصر*، ابن طحان (متوفای ۴۱۶ ه.ق. / ۱۰۲۵ م. که در اثر فان اس آمده است: pp. 102-103 "Biobibliographische Notizen") و نام عبد ذی‌العرش به جای الهمیسع آمده است. همچنین نک: ابن العربی، *الکوکب الدرری*، ص ۶۰؛ نویسنده می‌گوید شاید عبدالخالق را الهمیسع نیز می‌خوانده‌اند و نام ذوالکفل، میمون بوده، و ذوالکفل لقب او بوده است (همچنین نک: جامی، *نفحات الانس*، ص ۳۵ و السیوطی، *المکنون*، ص ۶۳؛ گفته می‌شود نام ذوالکفل، سالم یا میمون بوده است). درباره نقش این برادران و فرزندانشان در حفظ و انتقال تعالیم ذوالنون، نک: "Notizen" Van Ess, "Biobibliographische

۴۱. نک: ابن الزیات، *الکواکب السیارة*، ص ۴۰.

۴۲. درباره این حکایات، برای نمونه نک: القشیری، *الرسالة التفسیرية*، ص ۷۲ (باب *الخوف*)؛ النیشابوری، *عقلاء المجانین*، ص ۱۶۷-۱۶۸ و ص ۲۲۸ و ص ۲۴۱ و ص ۳۴۲؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۳۳۰ و ص ۳۴۴-۳۴۵ و ص ۳۵۳-۳۵۴؛ ابن العربی، *الکوکب الدرری*، ص ۲۲۲-۲۲۹؛ البیاضی، *روض الراحین*، ص ۳۷-۳۸ و ص ۱۲۱. توجه داشته باشید که طبق نقل ابن‌زیات (*الکواکب السیارة*، ص ۴۰: یا ذا النون ان عدلیک فی الجنة میمونة السوداء و ص ۴۱: ثم قالت یا ذالنون لیس الموعد ههنا؛ موعدی و موعدک الجنة)، در واقع ذوالنون با میمونه ازدواج نکرد، چراکه بنا بود ازدواج آنان فقط در بهشت واقع شود؛ مقایسه کنید با: Van Ess, "Biobibliographische Notizen", p. 100, n. 16, p. 104.

۴۳. نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۸۶-۳۸۷؛ مقایسه کنید با: ابن الملتن، *طبقات الاولیاء*، ص ۲۲۱ و پاورقی ۵؛ ابن الاثیر، *المختار*، ج ۱، ص ۴۸۸.

۴۴. نک: ابن خلکان، *وفیات الاعیان*، ج ۱، ص ۳۱۸؛ ابن تغری بردی، *النجوم الزاهرة*، ج ۲، ص ۳۸۳؛ ابن الملکن، *طبقات الاولیاء*، ص ۲۱۹؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۳۲۱ (نقل می کند که ذوالنون در مقابر اهل المعافر دفن شده است؛ همچنین نک: ابن الاثیر، *المختار*، ج ۱، ص ۵۰۴؛ درباره قبیله معافر و قرافه نک: ارجاعی که ذیلاً از کتاب *یاقوت* نقل خواهیم کرد). درباره القرافه که شخصیت های برجسته فراوان، از جمله عالمان دینی چون شافعی، در آن مدفون اند نک: *یاقوت الحموی*، *معجم البلدان*، ج ۴، ص ۳۱۷ (ذیل «القرافة»).

۴۵. نک: الخطیب البغدادی، *تاریخ بغداد*، ج ۸، ص ۳۹۷؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۴۱؛ السمعانی، *الانساب*، ج ۱، ص ۹۷؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۳۲۱؛ ابن الاثیر، *المختار*، ج ۱، ص ۵۰۴؛ الذهبی، *تاریخ الاسلام*، ج ۱۸، ص ۲۶۹؛ الشعرانی، *طبقات*، ج ۱، ص ۷۰؛ السیوطی، *المکنون*، ص ۷۲-۷۳. درباره پرندگان سبزرنگ (الخفافیش = خفاش ها، طبق یک نقل) که معجزه آسا در هنگام تشییع، بر فراز بدن ذوالنون در پرواز بودند نک: *الاصفهانی*، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۶۳-۳۶۴؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۰۰ و ص ۴۴۲؛ *الهجوبیری*، *کشف المحجوب*، ص ۱۲۵ (ترجمه نیکلسون، ص ۱۰۰)؛ ابن العربی، *الکوکب الدرری*، ص ۹۸-۹۹؛ *العسقلانی*، *لسان المیزان*، ج ۲، ص ۴۳۸؛ ابن الزیات، *الکوکب السیارة*، ص ۲۳۵؛ السیوطی، *حسن المحاضرة*، ج ۱، ص ۵۱۲؛ مقایسه کنید با: عطار، *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۱۳۴؛ جامی، *نفحات الانس*، ص ۳۶.

۴۶. مرقد ذوالنون اگر پیش از زمان ابن عساکر (قرن ۱۲ میلادی) محل تکریم نبوده باشد دست کم از زمان او تاکنون تکریم شده است؛ نک: ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۰۰؛ محمد بن احمد بن جبیر، *رحلة ابن جبیر*، بیروت: دار صادر، بی تا، ص ۲۳؛ الذهبی، *تاریخ الاسلام*، ج ۳۰، ص ۱۸۸-۱۸۹ (سال های ۴۴۱-۴۶۰)؛ ج ۴۶، ص ۱۳۸ (سال های ۶۳۱-۶۴۰)؛ ابن زیات، *الکوکب السیارة*، ص ۱۰۸-۱۰۹، ص ۲۳۳، ص ۲۳۶-۲۳۷، ص ۳۲۱؛ ابن تغری بردی، *النجوم الزاهرة*، ج ۲، ص ۳۸۳؛ ابن خلکان، *وفیات الاعیان*، ج ۱، ص ۳۱۸؛ ابن الملکن، *طبقات الاولیاء*، ص ۲۱۹؛ احمد بن عبدالوهاب النوبیری، *نهاية الارب فی فنون الادب*، تحقیق: نجیب مصطفی فواز و حکمت کشلی فواز، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۲۰۰۴، ج ۲۹، ص ۸۷؛ السیوطی، *حسن المحاضرة*، ج ۱، ص ۵۱۵؛ الشعرانی، *طبقات*، ج ۱، ص ۱۰۶؛ Massignon, *Essay*, p. 142, n. 412, p. 143, n. 420; Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, II, p. 728.

۴۷. هیچ شاهی برای این ادعای ماسینیون که اقوال و حکایات مربوط به ذوالنون را مریدان وی در مصر یا علاقه مندان او در بغداد نگاشتند نیافتیم. نک: Massignon, *Essay*, p. 143. ذوالنون که ماسینیون به آنان اشاره می کند (یعنی مهاجر بن موسی و احمد بن صبیح الفیومی) ممکن است در واقع تعالیم شیخ شان را شفاهاً انتقال داده باشند. توجه داشته باشیم که کتابی که ذوالنون *المصری: التفسیر العرفانی للقرآن الکریم* (تحقیق: محمود الهندی، قاهره: مکتبه مدبولی، ۲۰۰۷) نام گرفته، مجموعه ای از کلمات ذوالنون است که در آثار صوفیانه سده های میانه موجود است و مؤلف، این کلمات ذوالنون را بر اساس سوره های قرآن مرتب کرده است.

۴۸. نک: ارجاعات ذیل پی نوشت ۱۸۵.

۴۹. برای نمونه، نک: ابن العربی، *الکوکب الدرری*، ص ۸۷، ۹۸، ص ۱۵۸-۱۷۲، ص ۲۶۵؛ السیوطی، *المکنون*، ص ۱۸۶-۲۰۸.

۵۰. همچنین نک:.

Asín Palacios, *The Mystical Philosophy*, p. 168; Massignon, *Essay*, pp. 143-144; Van Ess, "Biobibliographische Notizen", p. 100; Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1975, pp. 45-46.

درباره دانش ناکافی ذوالنون در زمینه علم کلام، نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۸۶. ۵۱. برای آشنایی اجمالی با تعالیم ذوالنون، نک:

Nicholson, "A Historical Enquiry", pp. 309-310; Asín Palacios, *The Mystical Philosophy*, pp. 168-171; Massignon, *Essay*, pp. 143-147; Smith, *Studies in Early Mysticism*, pp. 230-236; A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1975, pp. 42-47.

لازم است به طور ویژه به دو اثر متعلق به تقریباً اواخر سده‌های میانه اشاره شود که به زندگانی و اقوال ذوالنون اختصاص دارند: ابن العربی، *الکوکب الدری فی مناقب ذی النون المصری*، که با این مشخصات به زبان فرانسه ترجمه شده است:

R. Deladrière, *La Vie merveilleuse de Dhu-l-Nun l'Egyptien: d'après le traite hagiographique al-Kawkab al-durri fi manaqib Dhi-l-Nun al-Misri*, "L'astre eclatant des titres de gloire de Dhu-l-Nun l'Egyptien", Paris, Sindbad, 1988.

اثر دوم: السیوطی، *المکنون فی مناقب ذی النون*. درباره این اثر، نک:

A. J. Arberry, "A Biography of Dhul-Nūn Al-Miṣrī", in: *Arshi Presentation Volume (= Nazm-i Arshi)*, eds M. Ram and M. D. Ahmad, New Delhi, 1965, pp. 11-27; Van Ess, "Biobibliographische Notizen", pp. 100-101.

هر دو اثر سیوطی و ابن عربی، غالباً از منابع پیشین، اخذ کرده‌اند، یعنی تألیفات صوفیان و فرهنگ‌نامه‌های غیرصوفیانه سیره. البته باید توجه داشت که اثر ابن عربی (خصوصاً از ص ۲۳۰ به بعد) متضمن نقل‌های گوناگونی است که در منابع شرقی یافت نمی‌شود.

۵۲. نک: السمعی، *الانساب*، ج ۱، ص ۹۶؛ ابن ماکولا، *الاکمال*، ج ۳، ص ۳۸۹؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۳۹۸-۳۹۹، ص ۴۰۵، ص ۴۱۳، ص ۴۴۱؛ *الذهبی*، *سیر اعلام النبلاء*، ج ۸، ص ۳۱۲؛ همچنین نک: القرطبی، *الجامع*، ص ۲۹۵ (*الاسراء*، ۷۰)؛ الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۳۷؛ ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۲۴۹؛ *لسان المیزان*، ج ۲، ص ۴۳۷.

۵۳. السلمی، *طبقات الصوفیة*، ص ۳۴؛ همچنین نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۳۵، ص ۳۷۲، ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۱۵۸، ص ۲۵۹. همچنین، درباره اهمیت زهد نک: *القشیری، الرسالة القشیریة*، ص ۱۶۷ (*باب المعرفة*)؛ ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۱۰۵-۱۰۷، ص ۱۲۰، ص ۱۶۷، ص ۲۱۹؛ ابن الاثیر، *المختار*، ج ۱، ص ۴۹۰ و ص ۵۰۰؛ *عطار، تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۱۱۴-۱۵۵ (ترجمه آربری، ص ۸۸-۸۹)؛ السیوطی، *المکنون*، ص ۸۶-۸۷، ص ۱۰۶. همچنین، درباره تعاریف مختلف زهد، نک: *السهروردی، عوارف*، ص ۲۶۱؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۳۶۱؛ السیوطی، *المکنون*، ص ۱۸۰. درباره زهد با رویکردی کلی، نک:

R. Gramlich, *Weltverzicht: Grundlagen and Weisen islamischer Askese*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1997.

٥٤. الاصفهاني، حلية الاولياء، ج ٩، ص ٣٣٨، ص ٣٥٦-٣٥٧، ص ٣٦٢. همچنين درباره فقر و صفت فقراء، نك: القشيري، الرسالة القشيرية، ص ١٤٥-١٤٧ (باب الفقر)، ص ١٦٧ (باب المعرفة؛ مقياسه كنيد با: ابن الزيات، الكواكب السيارة، ص ٢٣٤)؛ السراج، اللمع، ص ١٥١؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج ١٧، ص ٤١٦؛ عطار، تذكرة الاولياء، ج ١، ص ١٢٥، ص ١٢٨؛ ابن العربي، الفتوحات، ج ٤، ص ٥١٨، ص ٥٢١ (باب ٥٦٠)؛ ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ٤، ص ٣٣٨؛ ابن الاثير، المختار، ج ١، ص ٤٨٩، ص ٥٠٠؛ السمعاني، الطبقات، ج ١، ص ٧٠.
٥٥. القشيري، الرسالة القشيرية، ص ١٠ (لا تسكن الحكمة معدة ملئت طعاما)؛ همچنين، نك: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج ١٧، ص ٤٣١؛ ابن العربي، الكوكب الدرّي، ص ٨٤، ص ١١٠، ص ١٦٥؛ عطار، تذكرة الاولياء، ج ١، ص ١١٩-١٢٠ (ترجمه آربري، ص ٩٧-٩٨)، ص ١٢٤.
٥٦. السهروردي، عوارف، ص ٣٤٣؛ الغزالي، احياء، ج ٨، ص ١٤٩٥ (كتاب كسر الشهوتين)؛ الشعراني، الطبقات، ج ١، ص ٧٢.
٥٧. الاصفهاني، حلية الاولياء، ج ٩، ص ٣٤١-٣٤٢؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج ١٧، ص ٤١٥، ص ٤٣١؛ ابن العربي، الكوكب الدرّي، ص ١٠٧، ص ١٣٨، ص ١٧٠؛ السيوطي، المكنون، ص ١٨٢. شوق غالباً با موضوعات فرجام شناسانه همراه شده است. براي نمونه نك: الاصفهاني، حلية الاولياء، ج ٩، ص ٣٩٢؛ ابن العربي، الكوكب الدرّي، ص ١٣٧.
٥٨. الاصفهاني، حلية الاولياء، ج ٩، ص ٣٩٢؛ همچنين نك: ابن العربي، الكوكب الدرّي، ص ٢٤٥؛ السيوطي، المكنون، ص ١٠٤، ص ١١٥ و ص ١٣١.
٥٩. السلمى، طبقات الصوفية، ص ٣٣؛ القشيري، الرسالة القشيرية، ص ٥٨ (باب المجاهدة)؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج ١٧، ص ٤١٦، ص ٤٢٠؛ الهجويزي، كشف المحجوب، ص ٢٦٣ (ترجمه نيكلسون، ص ٢٠٨)؛ عطار، تذكرة الاولياء، ج ١، ص ١٢٨؛ ابن العربي، الفتوحات، ج ٤، ص ٥١٨، ص ٥٢١ (باب ٥٦٠)؛ همو، الكوكب الدرّي، ص ١٦٣، ص ١٧٠؛ السيوطي، المكنون، ص ١٢٧-١٢٨؛ همچنين نك: الاصفهاني، حلية الاولياء، ج ٩، ص ٣٣٢، ص ٣٤٥؛ ابن الاثير، المختار، ج ١، ص ٤٨٩، ص ٤٩٦.
٦٠. درباره ابن واژه ها، نك: مباحث بخش بعدی.
٦١. السلمى، طبقات الصوفية، ص ٣٠؛ القشيري، الرسالة القشيرية، ص ٥٩ (باب الخلوة والعزلة)؛ الاصفهاني، حلية الاولياء، ج ٩، ص ٣٤٢، ص ٣٤٦، ص ٣٥٤-٣٥٦، ص ٣٥٩، ص ٣٦٢، ص ٣٧٦-٣٧٧؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج ١٧، ص ٤١٥، ص ٤٣٨؛ السهروردي، عوارف المعارف، ص ٢٢٣؛ الغزالي، احياء، ج ٦، ص ١٠٤٩ (كتاب آداب العزلة، باب ٢)؛ عطار، تذكرة الاولياء، ج ١، ص ١٢٦؛ ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ٤، ص ٣١٩-٣٢٠، ص ٣٣٨؛ ابن العربي، الكوكب الدرّي، ص ١٢٧-١٢٨؛ ابن الملقن، طبقات الاولياء، ص ٢٢٠؛ السيوطي، المكنون، ص ١٨١.
٦٢. الاصفهاني، حلية الاولياء، ج ٩، ص ٣٦٢؛ الغزالي، احياء، ج ٤، ص ٦٤٠ (كتاب ترتيب الاوراد، باب ٢)؛ ابن العربي، الفتوحات، ج ٢، ص ٣٣٨ (باب ١٧٨)؛ همو، الكوكب الدرّي، ص ١٧٠؛ ابن الاثير، المختار، ج ١، ص ٤٩١، ص ٥٠٠؛ ابن الزيات، الكواكب السيارة، ص ٢٣٤.
٦٣. نك: السلمى، طبقات الصوفية، ص ٢٨؛ الاصفهاني، حلية الاولياء، ج ٩، ص ٣٢٥؛ الهجويزي، كشف المحجوب، ص ٢٥٠-٢٥١ (ترجمه نيكلسون، ص ٢٠٠)؛ عطار، تذكرة الاولياء، ج ١، ص ١٢٤؛ جامي، نفحات الانس، ص ٣٧؛ همچنين نك: السيوطي، المكنون، ص ١٨٢، كه نفس را بت (صنم) می داند. درباره نفس همچنين نك:

Van Ess, *Die Gedankenwelt des Hārīt al-Muḥāsibī*, index, s.v. "nafs"; S. Sviri, "The Self and its Transformation in Ṣūfism", in: *Self and Self-Transformation in the History of Religions*, eds D. Shulman and G. G. Stroumsa, Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 195-215; *id.*, *The Taste of Hidden Things: Images on the Sufi Path*, Inverness, The Golden Sufi Center, 1997, index, s.v. "nafs".

٦٤. الاصفهاني، حلية الاولياء، ج ٩، ص ٣٧٣؛ الغزالي، احياء، ج ١٥، ص ٢٧٤٦ (كتاب المراقبة والمحاسبة)؛ عطار، تذكرة الاولياء، ج ١، ص ١٢٤، ص ١٣٢؛ ابن العربي، الكوكب الدرّي، ص ١٧١؛ ابن الاثير، المختار، ج ١، ص ٥٠١.

٦٥. السراج، اللمع، ص ٢٣٤؛ القشيري، الرسالة القشيرية، ص ٨٣ (باب مخالفة النفس)، ص ١٥٧ (باب الصحبة)؛ الاصفهاني، حلية الاولياء، ج ٩، ص ٣٨٢؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج ١٧، ص ٤١٦، ص ٤١٩-٤٢٠؛ الغزالي، احياء، ج ٥، ص ٩٦٨ (كتاب آداب الالفة، باب ٢)؛ البستي، العزلة، ص ٩٦؛ عطار، تذكرة الاولياء، ج ١، ص ١٢٥، ص ١٣٠، ص ١٣٢-١٣٣.

٦٦. القشيري، الرسالة القشيرية، ص ٥٨ (باب المجاهدة: ما اعز الله عبدا بعز هو اعز له من ان يدلّه على ذل نفسه و ما اذل الله عبدا بذل هو اذل له من ان يحجبه عن ذل نفسه)؛ همچنين نك.: الاصفهاني، حلية الاولياء، ج ٩، ص ٣٤٧؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج ١٧، ص ٤١٥؛ عطار، تذكرة الاولياء، ج ١، ص ١٢٥-١٢٦؛ ابن عجبيا، ايقاظ الهمم، ص ٦٢٦؛ جامي، نفحات الانس، ص ٣٧.

٦٧. نك: السلمى، طبقات الصوفية، ص ٣٠، ص ٣٢؛ مقايسه كنيدي با: حلية الاولياء، ج ٩، ص ٣٥٩، ص ٣٩٥. درباره اخلاص، همچنين نك.: حلية الاولياء، همان، ص ٣٣٢، ص ٣٦١-٣٦٢، ص ٣٧٤، ص ٣٧٨؛ ج ١٠، ص ٢٤٣؛ القشيري، الرسالة القشيرية، ص ١١٢ (باب الاخلاص)؛ السهروردي، عوارف، ص ٨٧؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج ١٧، ص ٤٢٨-٤٣٠؛ عطار، تذكرة الاولياء، ج ١، ص ١٣٠؛ ابن الاثير، المختار، ج ١، ص ٤٨٩، ص ٤٩٩؛ المكي، قوت القلوب، ج ٣، ص ٩٨ (مقايسه كنيدي با: السراج، اللمع، ص ٧٧)؛ ابن العربي، الكوكب الدرّي، ص ٨٧، ص ١١٤-١١٥، ص ١٢٧-١٢٨، ص ١٦٦-١٦٧؛ همو، الفتوحات، ج ٤، ص ٥١٨ (باب ٥٦٠).

٦٨. السلمى، طبقات الصوفية، ص ٣٢ (الصدق سيف الله في ارضه ما وضع على شيء الا قطعه)؛ همچنين نك.: السراج، اللمع، ص ٢٨٨؛ القشيري، الرسالة القشيرية، ص ١١٤ (باب الصدق)؛ الاصفهاني، حلية الاولياء، ج ٩، ص ٣٩٥؛ الهجويري، كشف المحجوب، ص ١٢٦ (ترجمه نيكلسون، ص ١٠١)؛ السهروردي، عوارف، ص ٥٤٤؛ ابن العربي، الكوكب الدرّي، ص ١٢٥؛ ابن الملقن، طبقات الاولياء، ص ٢٢٠. همچنين درباره صدق و صادقان، صديقان، نك.: الاصفهاني، حلية الاولياء، ج ٩، ص ٣٣٨، ص ٣٤٠-٣٤١، ص ٣٤٥، ص ٣٤٧، ص ٣٤٩-٣٥١، ص ٣٥٤، ص ٣٥٦، ص ٣٥٩، ص ٣٧٨، ص ٣٨٠، ص ٣٨٤، ص ٣٩٤؛ السراج، اللمع، ص ٧٧ (و مقايسه كنيدي با: المكي، قوت القلوب، ج ٣، ص ٩٨)؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج ٨، ص ٣٩٤؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج ١٧، ص ٤٠٧، ص ٤٢٤، ص ٤٢٨-٤٣٠؛ الغزالي، احياء، ج ١٤، ص ٢٧٢٧ (كتاب النية والاخلاص والصدق، باب ٣)؛ عطار، تذكرة الاولياء، ج ١، ص ١٢٨-١٢٩؛ ابن الاثير، المختار، ج ١، ص ٤٩٤، ص ٤٩٧؛ ابن الجوزي، صفة الصغوة، ج ٤، ص ٣١٧، ص ٣٣٨؛ ابن العربي، الكوكب الدرّي، ص ١٦٤، ص ١٦٨، ص ١٨١، ص ١٩٨، ص ٢٦٤، ص ٢٧١، ص ٢٧٤؛ السيوطي، المكنون، ص ١١٠؛ ابن الملقن، طبقات الاولياء، ص ٢٢٠.

۶۹. نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۵۹ (العارف متلوث الظاهر صافی الباطن والزاهد صافی الظاهر متلوث الباطن)؛ برای عبارات مشابه همچین نک: السلمي، *طبقات الصوفیة*، ص ۳۲؛ الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۵۳؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۲۸-۴۲۹؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۳۱۸؛ عطار، *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۱۳۳-۱۳۴؛ ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۱۳۹، ص ۱۴۴؛ ابن الاثیر، *المختار*، ج ۱، ص ۴۹۹، ص ۵۰۲؛ السیوطی، *المکنون*، ص ۱۲۳.

۷۰. نک: السلمي، *طبقات الصوفیة*، ص ۲۸ [...] ایاک تكون بالمعرفة مدعیا و تكون بالزهد محترفا او تكون باعبادة متعلقا؛ مقایسه کنید با: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۵۰؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۳۳؛ الهجویری، *کشف المحجوب*، ص ۳۵۱ (ترجمه نیکلسون، ص ۲۷۴)؛ الشعرانی، *الطبقات*، ج ۱، ص ۷۰. درباره ادعا و دعوی دروغین معرفت عرفانی و فتوحات عرفانی، همچین نک: *طبقات الصوفیة*، ص ۳۱؛ القشیری، *الرسالة القشیریة*، ص ۱۷۲ (باب المحبة)؛ الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۵۳؛ عطار، *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۱۲۶-۱۲۷، ص ۱۳۱؛ ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۹۶، ص ۱۳۶، ص ۱۵۵، ص ۱۶۴؛ ابن الاثیر، *المختار*، ج ۱، ص ۵۰۳-۵۰۴.

۷۱. نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۵۲، ص ۳۶۸؛ همچین نک: القشیری، *الرسالة القشیریة*، ص ۶۰ (باب الخلوة والعزلة)، ص ۶۶ (باب الزهد)؛ عطار، *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۱۳۲؛ ابن الاثیر، *المختار*، ج ۱، ص ۴۹۷.

۷۲. درباره ملامتیه، نک:

S. Svirī, "Hakīm Tirmidhī and the Malāmatī Movement in Early Sufism", in: *Classical Persian Sufism: From its Origins to Rūmī*, ed. L. Lewisohn, London, Khaniqahi Nimatullahi, 1993, pp. 583-613.

۷۳. نک: المکی، *قوت القلوب*، ج ۳، ص ۹۸ (مقایسه کنید با: السراج، *اللمع*، ص ۷۷)؛ الغزالی، *احیاء*، ج ۱، ص ۲۶۴۳، ص ۲۶۸۰ (کتاب المحبة)؛ عطار، *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۱۲۳. نیکلسون "A Historical Enquiry", p. 311) شاید با استناد به هجویری (کشف المحجوب، ص ۱۲۵، ترجمه نیکلسون، ص ۱۰۰؛ همچین نک: عطار، *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۱۱۴) می نویسد ذوالنون «ملامتی بود؛ یعنی تقوای خویش را با تظاهر به بی اعتنایی به شریعت مخفی می داشت [...]». مسلماً واژه «ملامت» در یکی از سخنان منسوب به ذوالنون آمده است اما به هیچ روی دانسته نیست که آیا واقعاً ذوالنون این واژه را به کار برده است یا نه؛ همچین نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۵۶؛ «قال ذو النون لفتی من النساك يا فتی! خذ لنفسك بسلاح الملامة: نفس خود را با سلاح ملامت بکش [یا رام کن یا تنبیه کن]»؛ همچین نک: ابن العربی، *الفتوحات*، ج ۴، ص ۵۲۱ (باب ۵۶۰)؛ همو، *الکوکب الدری*، ص ۱۶۹، ص ۲۵۵-۲۵۶.

۷۴. الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۳۴، ص ۳۳۷، ص ۳۳۹، ص ۳۵۵. درباره انجام طاعت در خلوت، نک: ابن العربی، *الفتوحات*، ج ۴، ص ۵۱۹ (باب ۵۶۰)؛ ابن الاثیر، *المختار*، ج ۱، ص ۴۹۰. درباره سر عرفانی، نک: السلمي، *طبقات الصوفیة*، ص ۳۱؛ الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۴۷-۳۴۸، ص ۳۶۹، ص ۳۷۵، ص ۳۷۷، ص ۳۸۳، ص ۳۸۵، ص ۳۹۰-۳۹۱؛ ج ۱۰، ص ۲۴۳؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۳۳-۴۳۴، ص ۴۳۹-۴۴۰؛ ابن العربی، *الفتوحات*، ج ۲، ص ۳۴۸ (باب ۱۷۸)؛ همو، *الکوکب الدری*، ص ۱۹۰-۱۹۱؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۳۲۰، ص ۳۲۴، الیافعی، *روض الریاحین*، ص ۲۱۹؛ ابن الملحق، *طبقات الاولیاء*، ص ۲۲۳.

۷۵. نک: ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۱۹-۴۲۰، ص ۴۲۳-۴۲۵، ۴۳۲؛ الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۴۱؛ ابن العربی، الفتوحات، ج ۴، ص ۵۱۱-۵۱۳ (باب ۵۶۰)؛ همو، الکوکب الدرری، ص ۵۳، ص ۱۶۲-۱۶۳؛ ص ۱۶۷، ص ۱۷۱؛ الشعرانی، الطبقات، ج ۱، ص ۷۱؛ ابن الجوزی، صفة الصفوة، ج ۴، ص ۳۱۷-۳۱۸؛ ابن الاثیر، المختار، ج ۱، ص ۴۸۹-۴۹۰، ص ۴۹۵، ص ۴۹۹؛ همچنین نک: الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۴، ص ۳۸۲-۳۸۳؛ ج ۱۰، ص ۲۴۲؛ الهجویری، کشف المحجوب، ص ۱۲۶ (ترجمه نیکلسون، ص ۱۰۱).

۷۶. درباره اهمیت صمت، نک: السلمی، طبقات الصوفیة، ص ۳۴؛ القشیری، الرسالة القشیریة، ص ۶۸ (باب الصمت)؛ الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۴، ص ۳۵۰، ص ۳۶۰-۳۶۱، ص ۳۷۶، ص ۳۸۰، ص ۳۹۲؛ ج ۱۰، ص ۳؛ الشعرانی، الطبقات، ج ۱، ص ۷۰؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۱۴، ص ۴۱۹، ص ۴۳۳، ص ۴۴۰؛ القرطبی، الجامع، ج ۱۸، ص ۱۹۸ (التحریم: ۸)؛ عبدالحمید بن هبة الله بن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة، تحقیق: محمد ابو الفضل ابراهیم، قاهره: دار احیاء الکتب العربیة، ۱۹۵۹-۱۹۶۴، ج ۱۱، ص ۲۱۴؛ عطار، تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۲۹؛ ابن العربی، الفتوحات، ج ۴، ص ۵۱۲-۵۱۳، ص ۵۱۸-۵۱۹، ص ۵۲۱ (باب ۵۶۰)؛ همو، الکوکب الدرری، ص ۱۱۰، ص ۱۵۲، ص ۱۶۴، ص ۱۶۷، ص ۱۷۲، ص ۱۹۸؛ ابن الجوزی، صفة الصفوة، ج ۴، ص ۳۱۸، ص ۳۲۱، ص ۳۳۸؛ ابن الاثیر، المختار، ج ۱، ص ۴۹۰، ص ۵۰۲، ص ۵۰۴؛ الذهبی، تاریخ الاسلام، ج ۱۸، ص ۲۶۷؛ الیافعی، روض الریاحین، ص ۲۲، ص ۵۶؛ السیوطی، المکنون، ص ۸۷، ص ۱۱۷.

۷۷. نک: السلمی، طبقات الصوفیة، ص ۲۹-۳۰؛ الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۶۹-۳۶۸؛ السهروردی، عوارف، ۲۵۳؛ ابن عجیبا، ایقاظ الهمم، ص ۵۰۵. درباره اهمیت تواضع، همچنین نک: الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۶۲، ص ۳۶۷؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۱۲، ص ۴۲۰، ص ۴۳۰؛ ابن العربی، الفتوحات، ج ۴، ص ۵۱۲-۵۱۳ (باب ۵۶۰)؛ همو، الکوکب الدرری، ص ۱۱۵-۱۱۶، ص ۱۶۳؛ الشعرانی، الطبقات، ج ۱، ص ۷۱.

۷۸. اهمیت توکل در حکایتی مشهور درباره توبه ذوالنون به نحو زیبایی بیان شده است، نک: القشیری، الرسالة القشیریة، ص ۱۰، ص ۲۰۳؛ الیافعی، روض الریاحین، ص ۱۲۵؛ ابن العربی، الکوکب الدرری، ۶۵؛ مقایسه کنید با: عطار، تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۱۵-۱۱۶ (ترجمه آربری، ص ۸۹-۹۰). درباره توکل، همچنین نک: السلمی، طبقات الصوفیة، ص ۳۳؛ السراج، اللمع، ص ۷۸؛ المکی، قوت القلوب، ج ۳، ص ۲۸؛ القشیری، الرسالة القشیریة، ص ۸۹-۹۰ (باب التوکل)؛ الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۵۰، ص ۳۶۲، ص ۳۷۲، ص ۳۸۰، ص ۳۹۵؛ ج ۱۰، ص ۱۰۴؛ السهروردی، عوارف، ص ۵۱۰؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة، ج ۱۱، ص ۲۰۱؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۲۵-۴۲۶، ص ۴۳۵؛ الغزالی، احیاء، ج ۱۳، ص ۲۵۱۹ (کتاب التوحید والتوکل)؛ عطار، تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۲۹، ص ۱۳۱-۱۳۲؛ ابن الجوزی، صفة الصفوة، ج ۴، ص ۳۳۸؛ ابن العربی، الکوکب الدرری، ص ۱۰۸-۱۰۹، ص ۱۸۶-۱۸۷، ص ۲۴۲-۲۴۳؛ السیوطی، المکنون، ص ۱۱۱-۱۱۲؛ همچنین نک:.

B. Reinert, *Die Lehre von Tawakkul in der klassischen Sufik*, Berlin, De Gruyter, 1968.

۷۹. نک: السراج، اللمع، ص ۸۹؛ الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۴۱-۳۴۲، ص ۳۶۶؛ الکللابادی، التعرف، ص ۱۲۰؛ السهروردی، عوارف، ص ۵۱۱؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۱۴، ص ۴۱۶؛ عطار، تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۲۴-۱۲۵، ص ۱۳۰؛ ابن العربی، الکوکب الدرری، ص ۱۳۰، ص ۲۵۱. «فتوح/ قناعة» مفهوم دیگری است که با مفهوم «رضا» ارتباط تنگاتنگی دارد. نک: السراج،

اللمع، ص ۳۳۵؛ القشیری، الرسالة القشيرية، ص ۸۷-۸۸ (باب القناعة)؛ الكللابی، التعرف، ص ۱۷۰؛ السهروردي، عوارف، ص ۲۲۷؛ ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق، ج ۱۷ ص ۴۲۱؛ البستي، العزلة، ص ۲۲؛ ابن ابی الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ۱۱، ص ۱۹۹؛ عطار، تذكرة الاولياء، ج ۱، ص ۱۳۱.

۸۰. القشیری، الرسالة القشيرية، ص ۹۹ (باب الصبر)؛ الاصفهانی، حلیة الاولياء، ج ۹، ص ۳۳۲، ص ۳۳۶، ص ۳۴۵، ص ۳۵۰، ص ۳۵۶، ص ۳۶۲-۳۶۳؛ ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۱۵-۴۱۶، ص ۴۳۴، ص ۴۳۸؛ القرطبي، الجامع، ج ۲، ص ۱۷۴ (البقرة: ۱۵۵)؛ ج ۲۰، ص ۱۶۱ (العدايات: ۶)؛ الغزالي، احیاء، ج ۱۳، ص ۲۴۰۸ (كتاب الفقر والزهد)؛ ابن العربي، الكوكب الدری، ص ۱۱۱-۱۱۲، ص ۲۱۵.

۸۱. الاصفهانی، حلیة الاولياء، ج ۹، ص ۳۳۲-۳۳۳، ص ۳۳۷، ص ۳۴۲-۳۴۳؛ ص ۳۵۰-۳۵۱؛ ص ۳۵۶، ص ۳۶۷، ص ۳۸۸؛ ج ۱۰، ص ۲۴۱، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج ۸، ص ۳۹۴؛ ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۱۹، ص ۴۲۲-۴۲۳، ص ۴۳۱، ص ۴۳۳؛ القرطبي، الجامع، ج ۱، ص ۳۹۸ (البقرة: ۵۲)؛ ج ۱۷، ص ۵۴ (الذاريات: ۵۰)؛ ابن العربي، الفتنوحات، ج ۴، ص ۵۱۲-۵۱۳، ص ۵۱۸ (باب ۵۶۰)؛ همو، الكوكب الدری، ص ۸۹، ص ۱۱۲، ۱۱۳؛ ابن الاثير، المختار، ج ۱، ص ۴۹۴، ص ۴۹۷، ص ۵۰۴؛ ابن عجبیا، ايقاظ الهمم، ص ۵۹۶؛ ابن الزيات، الكواكب السياره، ۲۳۹؛ همچنين نك.: القشیری، الرسالة القشيرية، ص ۷۴ (باب الرجاء)، ص ۱۶۴ (باب احوالهم عند الخروج من الدنيا)؛ ابن الملقن، طبقات الاولياء، ص ۲۲۲. توجه داشته باشید که در تعدادی از این کلمات، واژه «مزید» و «زیاده» یا افعالی که از ریشه عربی (زی د) مشتق می‌شوند، به مفهوم «شکر» مرتبط شده‌اند، نك.:

M. Ebstein and S. Sviri, "The So-Called *Risālat al-hurūf* (Epistle on Letters) Ascribed to Sahl al-Tustarī and Letter Mysticism in al- Andalus", *Journal Asiatique* 299/1 (2011), p. 248.

۸۲. ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۰۰ (و لما مات وجد علی قبره مکتوبا مات ذوالنون حبيب الله من الشوق قتيل الله)؛ همچنين نك.: ابن العربي، الكوكب الدری، ص ۹۹؛ مقایسه کنید با: هجویری، كشف المحجوب، ص ۱۲۵ (ترجمه نیکلسون، ص ۱۰۰)؛ عطار، تذكرة الاولياء، ج ۱، ص ۱۳۴؛ جامی، نفحات الانس، ص ۳۶.

۸۳. نك.: ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۲۵ (قال ذوالنون من قبلته عبادته فدينه جتته و من قبله [هكذا و الظاهر: قبلته] حبه فدينه النظر اليه)؛ توجه داشته باشید که تعبیر «دينه» را علاوه بر «جزای او» می‌توان به «دين و آيين او» ترجمه کرد. اصفهانی در حلیة الاولياء، ج ۹، ص ۳۷۷ تفاوتی بین «حب» و «وُدّ و وداد» قائل شده است: واژه اخير که آن هم بر حب الله دلالت دارد فقط به عارفان برگزیده اختصاص دارد، اما واژه نخست برای سایر مؤمنان نیز به کار می‌رود. (الحب لله عام والود لله خاص لان كل المؤمنین يذوقون حبه و ينالونه و ليس كل مؤمن ينال وده؛ همچنين نك.: ابن الاثير، المختار، ج ۱ ص ۵۰۱؛ ابن العربي، الكوكب الدری، ص ۱۳۴-۱۳۵؛ السيوطی، المكنون، ص ۲۲۶). البته در ديگر نقل قولها یا اشعار منسوب به ذوالنون چنین تفاوتی وجود ندارد. برای نمونه نك.: الاصفهانی، حلیة الاولياء، ج ۹، ص ۳۷۸؛ ابن الجوزی، صفة الصفوة، ج ۴، ص ۳۷۵؛ و مقایسه کنید با: همان، ص ۴۳۰؛ الیافعی، روض الرياحين، ص ۴۰، ابن العربي، الكوكب الدری، ص ۲۱۲، ص ۲۲۱.

۸۴. السراج، اللمع، ص ۸۸ (حب الله الصافي الذي لا كدورة فيه سقوط المحبة عن القلب والجوارح حتى لا يكون فيها المحبة و تكون الاشياء بالله و لله فذلك المحب لله) مقایسه کنید با: ابن العربي، الكوكب الدری، ص ۲۴۷.

۸۵. الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۳۸ (وردت قلوبهم علی بحار محبته فاغترفت منه ریا من الشراب)؛ مقایسه کنید با السراج، *اللمع*، ص ۴۴۹؛ ابن العربی، *الکوکب الدرّی*، ص ۷۵، ص ۲۵۶؛ السیوطی، *المکنون*، ص ۱۱۹.
۸۶. السراج، *اللمع*، ص ۴۴۹ (قال ذوالنون رحمه الله لما اراد ان یسقیهم من كأس محبته ذوقهم من لذاته والعقهم من حالوته). برای ایماژ نوشیدن، به ویژه از جام محبت، عشق و یقین، همچنین نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۳۶، ص ۳۴۱-۳۴۲، ص ۳۵۸، ص ۳۶۹-۳۷۰، ص ۳۸۰، ص ۳۸۵، ص ۳۹۱؛ الخطیب البغدادی، *تاریخ بغداد*، ج ۸، ص ۳۹۴؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۰۷، ص ۴۱۷؛ النیشابوری، *عقلاء المجانین*، ص ۱۲۷؛ السهروردی، *عوارف*، ص ۵۰۸؛ الغزالی، *احیاء*، ج ۱۱، ص ۲۰۹۲ (کتاب التوبة)؛ العطار، *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۱۲۶؛ ابن العربی، *الفتوحات*، ج ۲، ص ۳۴۶ (باب ۱۷۸)؛ همو، *الکوکب الدرّی*، ص ۹۱، ص ۹۷، ص ۲۰۶، ص ۲۱۶، ص ۲۴۸، ص ۲۷۰-۲۷۱؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۳۳۵، ص ۴۰۷-۴۰۸، ص ۴۲۹؛ الیافعی، *روض الریاحین*، ص ۳۱-۳۲، ص ۱۵۶، ص ۲۱۸-۲۱۹؛ ابن الاثیر، *المختار*، ج ۱، ص ۴۹۱، ص ۴۹۴، ص ۴۹۸؛ ابن الزیات، *الکوکب السیارة*، ص ۲۳۸-۲۳۹؛ السیوطی، *المکنون*، ص ۷۶، ص ۷۸.
۸۷. الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۳۹ (سمعت ذالنون المصری یقول انّ لله عبادا ملأ قلوبهم من صافی محض محبته و هیج ارواحهم بالشوق الی رؤیته: [...]) و طیب اسقامهم [...])؛ مقایسه کنید با: ابن العربی، *الکوکب الدرّی*، ص ۱۸۱.
۸۸. الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۶۴ (القلب اذا کان علیلا جالت الاحزان والاسقام فیه لیس للقلب مع ما یجول من اصل الاسقام دواء، و ان یتجلب الاحزان من استجلبها یطول سقمه لیشکوه و یشکو الیه) مقایسه کنید با: ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۴۲۴؛ ابن العربی، *الکوکب الدرّی*، ص ۲۰۸؛ السیوطی، *المکنون*، ص ۸۰، ص ۱۲۰-۱۲۲. همچنین درباره درد عشق و ایماژهای داء و دواء و طیب، نک: القشیری، *الرسالة القشیریة*، ص ۷۰ (باب الخوف)؛ الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۳۶، ص ۳۴۱، ص ۳۴۴، ص ۳۶۱، ص ۳۶۵، ص ۳۷۴-۳۷۵، ص ۳۸۱، ص ۳۸۵؛ الخطیب البغدادی، *تاریخ بغداد*، ج ۸، ص ۳۹۳-۳۹۴؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۰۷، ص ۴۱۹؛ النیشابوری، *عقلاء المجانین*، ص ۲۲۸، ص ۲۴۱؛ عطار، *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۱۲۵، ص ۱۳۲؛ ابن العربی، *الفتوحات*، ج ۲، ص ۳۳۸ (باب ۱۷۸)؛ همو، *الکوکب الدرّی*، ص ۹۴، ص ۲۰۴-۲۰۶، ص ۲۵۴؛ الیافعی، *روض الریاحین*، ص ۴۲، ص ۲۱۹؛ الشعرانی، *الطبقات*، ج ۱، ص ۷۰-۷۱؛ ابن عجبیا، *ایقاظ الهمم*، ص ۵۹۶؛ السیوطی، *المکنون*، ص ۱۱۶؛ همچنین نک: السلمی، *طبقات الصوفیة*، ص ۳۰؛ ابن ملقن، *طبقات الاولیاء*، ص ۲۱۹. توجه داشته باشید که اولیاء (دوستان خدا) نیز طیبانی دانسته شده‌اند که دردهای معنوی روح انسان را درمان می‌کنند؛ نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۳۷؛ ج ۱۰، ص ۸۰؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۱۱؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۲، ص ۲۹۹-۳۰۰؛ الیافعی، *روض الریاحین*، ص ۲۱؛ ابن الزیات، *الکوکب السیارة*، ص ۲۳۹.
۸۹. نک: السلمی، *طبقات الصوفیة*، ص ۳۰-۳۱؛ السراج، *اللمع*، ص ۴۴۵؛ الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۳۹، ص ۳۴۴-۳۴۵، ص ۳۴۷، ص ۳۶۸-۳۶۹، ص ۳۸۳، ص ۳۹۰؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۲۴-۴۴۰؛ ابن الملقن، *طبقات الاولیاء*، ص ۲۲۲-۲۲۳؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۳۲۰؛ ابن بشکوال، *الصلة*، ص ۶۵۳؛ ابن العربی، *الکوکب الدرّی*، ص ۸۵-۸۶، ص ۱۳۳، ص ۱۳۵، ص ۱۷۹، ص ۱۸۶، ص ۱۹۵-۱۹۷، ص ۲۰۶، ص ۲۱۵، ص ۲۳۰، ص ۲۳۸-۲۳۹، ص ۲۵۰، ص ۲۶۱.

ص ۲۷۰-۲۷۱؛ السیوطی، المکنون، ص ۹۶-۹۷. برای سخنان حکیمانه بیشتر درباره عشق و شوق، نک: القشیری، الرسالة القشيرية، ص ۱۰؛ الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۴۱-۳۴۳، ص ۳۴۸-۳۴۹، ص ۳۵۳، ص ۳۵۷، ص ۳۷۱-۳۷۲، ص ۳۷۵، ص ۳۷۸-۳۷۹، ص ۳۹۳-۳۹۴؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۰۷، ص ۴۱۴، ص ۴۳۱؛ ابن العربی، الکوکب الدری، ص ۲۷۲؛ ابن الاثیر، المختار، ج ۱، ص ۴۹۵؛ السیوطی، المکنون، ص ۸۹.

۹۰. نک: الکلاباذی، التعرف، ص ۱۲۵؛ همچنین نک: السهروردی، عوارف، ص ۵۲۲؛ مقایسه کنید با: السیوطی، المکنون، ص ۱۲۹. درباره انس و عشق، نک: الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۳۹، ص ۳۵۴-۳۵۵؛ الخطیب البغدادی، تاریخ بغداد، ج ۴، ص ۲۳۶؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۱۷. همچنین درباره «انس» و دیگر واژه‌هایی که از ریشه عربی (أ ن س) مشتق می‌شوند (انیس، مونس، مستانس) نک: السلمی، طبقات الصوفیة، ص ۲۹، ص ۳۳؛ الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۳۶، ص ۳۳۹-۳۴۴، ص ۳۶۲، ص ۳۶۷، ص ۳۷۹، ص ۳۹۳، ص ۳۹۵؛ ج ۱۰، ص ۳؛ الخطیب البغدادی، تاریخ بغداد، ج ۸، ص ۳۹۳؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۰۷؛ الکلاباذی، التعرف، ص ۱۲۵؛ ابن الملکن، طبقات الاولیاء، ص ۲۱۹؛ ابن الاثیر، المختار، ج ۵۰۲.

۹۱. السلمی، طبقات الصوفیة، ص ۳۲ (مقایسه کنید با: الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۵۹)، ص ۳۳؛ همچنین نک: السراج، اللمع، ص ۹۷؛ الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۴۲-۳۴۳، ص ۳۷۷، ص ۳۹۵؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۱۳-۴۱۵، ص ۴۲۵؛ عطار، تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۲۶، ص ۱۲۹-۱۳۰؛ ابن العربی، الکوکب الدری، ص ۱۳۰-۱۳۲، ص ۲۵۳؛ السیوطی، المکنون، ص ۱۳۰، ص ۱۸۱.

۹۲. همچنین نک: Massignon, *Essay*, p. 143; Schimmel, *Mystical Dimensions*, p. 6, 43.

۹۳. همچنین نک: القشیری، الرسالة القشيرية، ص ۱۶۱ (باب احوالهم عند الخروج من الدنيا: و قبل لذی النون المصری عند موته ما تشهی؟ قال أن أعرفه قبل موتی بلحظة)؛ همچنین نک: ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۰۰؛ عطار، تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۳۴؛ ابن العربی، الکوکب الدری، ص ۸۴؛ ابن الملکن، طبقات الاولیاء، ص ۲۲۲.

۹۴. نک: الغزالی، احیاء، ج ۱۴، ص ۲۶۸۲ (اواخر کتاب المحبة: و قال ذوالنون سبحان من جعل الارواح جنودا مجنده فأرواح العارفين جلالیة قدسیة فلذلک اشتاقوا الى الله تعالی و ارواح المؤمنین روحانیة فلذلک حنوا إلى الجنة و ارواح العارفين هوائیة فلذلک مالوا إلى الدنيا). ظاهراً این عبارت بیانگر یکی از تعالیم اصلی ذوالنون است، زیرا در عبارت دیگر منسوب به او (نک: پی‌نوشت ۸۳) تمایز مشابهی بین آنان که خدا را به خاطر بهشت می‌پرستند، از یک سو، و آنان که عاشق خدا هستند و در نتیجه دیداری فرخنده (لقاء الله) نصیبشان می‌شود، از سوی دیگر، ترسیم شده است.

۹۵. برای تعاریف مختلف معرفت و کلماتی که درباره عارفان است، نک: السلمی، طبقات الصوفیة، ص ۳۴؛ القشیری، الرسالة القشيرية، ص ۳۷ (باب فی تفسیر الفاظ [...])، ص ۱۵۱ (باب الادب)، ص ۱۶۶، ص ۱۶۸ (باب المعرفة)؛ الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۵۱، ص ۳۵۳، ص ۳۶۳-۳۶۱، ص ۳۷۳، ص ۳۷۶؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۱۲؛ السهروردی، عوارف، ص ۳۰۰؛ الکلاباذی، التعرف، ص ۱۵۵-۱۵۷؛ عطار، تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۲۶-۱۲۸، ص ۱۳۳؛ ابن العربی، الکوکب الدری، ص ۱۴۳-۱۵۰، ص ۲۴۶-۲۴۸، ص ۲۷۲؛ الیافعی، روض الرياحین، ص ۱۹۷-۱۹۸؛ السیوطی، المکنون، ص ۱۰۳، ص ۱۰۶-۱۰۸.

۹۶. الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۳۹ (تُنال المعرفة بثلاث: بالنظر فی الامور کیف دبرها، و فی المقادیر کیف قدرها، و فی الخلائق کیف خلقها)؛ همچنین نک: ابن العربی، *الکوکب الدرّی*، ص ۱۴۳، و مقایسه کنید با: ص ۲۵۰-۲۵۱؛ السیوطی، *المکنون*، ص ۱۱۳.
۹۷. یا: «هنگامی که خدا بر نهرانها [ی قلوب] به واسطه [جریان] پیوسته انوار لطیف نظر افکند»؛ نک: الغزالی، *روضه الطالبین و عمدة السالکین*، در مجموعه رسائل الامام الغزالی، تحقیق: ابراهیم امین محمد، قاهرة، المكتبة التوفيقية، بی تا، ص ۱۲۱ (قال ذوالنون حقيقة المعرفة اطلاع الحق على الاسرار بمواصلة لطائف الانوار)؛ همچنین نک: الهجویری، *كشف المحجوب*، ص ۳۵۲ (ترجمه نیکلسون، ص ۲۷۵)؛ عطار، *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۱۲۷؛ ابن العربی، *الکوکب الدرّی*، ص ۱۴۵؛ ابن الاثیر، *المختار*، ج ۱، ص ۵۰۴. این بیان، با اختلافی اندک، به ابوالطیب السامری نیز نسبت داده شده است؛ نک: القشیری، *الرسالة القشيرية*، ص ۱۶۷ (باب المعرفة).
۹۸. الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۸۳ [...] فرجعت القلوب الی الصدور علی الثبات بمعرفة توحیدک فلا اله الا انت)؛ همچنین نک: ابن العربی، *الکوکب الدرّی*، ص ۹۳-۹۴. درباره اینکه قلوب عبادالله در طی عروج آسمانی شان از معرفت مالمال می شوند، همچنین نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۳۷، ص ۳۴۲-۳۴۳.
۹۹. بلکه همچنین «بی قراری پنهان»، «نگرانی های پنهان». فعل عربی مَمَّ دو معنای اصلی دارد: ایجاد اضطراب و ناآرامی برای کسی؛ و متمرکز کردن انرژی درونی بر چیزی، به خاطر تمایل یا قصد انجام دادن آن. بنابراین، اسم «هم» بر اضطراب و نگرانی و غم و اندوه دلالت دارد چنانچه بر قصد نفسانی و متعلق این قصد نیز دلالت می کند. «هم» در معنای دوم خود، به «همت» مشابهت پیدا می کند، مفهوم عرفانی مهمی که آن نیز بر آرزومندی و بلندهمتی دلالت دارد.
۱۰۰. الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۸۵ [...] قال سمعت ذالنون و سأله الحسن بن محمد عن صفة المهموين فقال له ذوالنون لو رأيتهم لا رأيت قوما لهم هموم مكنونة خلقت من لباب المعرفة فإذا وصلت المعرفة الى قلوبهم سقاهم بكأس سر السر من مؤانسة سر محبته فهموا بالشوق على وجوههم)؛ همچنین نک: ابن العربی، *الکوکب الدرّی*، ص ۱۸۴؛ مقایسه کنید با: السیوطی، *المکنون*، ص ۱۶۹-۱۷۰.
۱۰۱. درباره پیوند بین معرفت و محبت، همچنین نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۴۸-۳۴۹.
۱۰۲. نک: ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۱۴؛ همچنین نک: الشعرانی، *الطبقات*، ج ۱، ص ۷۱. به تعبیر قلوب العارفین توجه ویژه داشته باشید. این تعبیر در کلمات فراوانی که به ذوالنون منسوب است، تکرار شده است؛ نک: المکی، *قوت القلوب*، ج ۲، ص ۲۹؛ الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۳۵-۳۳۶، ص ۳۳۹، ص ۳۵۶، ص ۳۶۹، ص ۳۷۴؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۱۷؛ النیشابوری، *عقلاء المجانین*، ص ۱۲۸؛ القرطبی، *الجامع*، ج ۱۷، ص ۱۱۷ (النجم: ۴۳)؛ ابن العربی، *الکوکب الدرّی*، ص ۹۴؛ ابن عجیبا، *ایقاط الهمم*، ص ۵۹۶. همچنین به تعبیر قلوب العابدین، *قلوب اولیائهم و قلوب الذاکرین* در این منابع توجه کنید: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۳۶، ص ۳۴۴؛ ابن العربی، *الکوکب الدرّی*، ص ۲۳۵، ص ۲۵۲.
۱۰۳. نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۳۴، ص ۳۳۶، ص ۳۳۸، ص ۳۵۴، ص ۳۶۶؛ مقایسه کنید با: ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۳۴۵، که می گوید عشق در «هسته قلب» (سواد الفؤاد؛ یا سواد القلب در: ابن العربی، *الکوکب الدرّی*، ص ۲۲۷) سکنا می گزیند.

۱۰۴. نک: السلمی، *طبقات الصوفیة*، ص ۲۹؛ مقایسه کنید با: السیوطی، *المکنون*، ص ۹۴؛ الهجویری، *کشف المحجوب*، ص ۴۱ (ترجمه نیکلسون، ص ۳۶)؛ عطار، *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۱۲۶؛ و همچنین نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۱، ص ۲۲؛ ج ۹، ص ۳۵۳ (که در آن واژه «محققین» یعنی کسانی که به حقیقت رسیده‌اند، به کار رفته است)، ص ۳۷۳ (اهل الحقائق، کسانی که حقایق نزد آنها است)؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۹، ص ۴۱۵؛ ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۲۴۲؛ ابن الاثیر، *المختار*، ج ۱، ص ۵۰۱.

۱۰۵. درباره یقین و رابطه آن با معرفت و قلب، نک: السلمی، *طبقات الصوفیة*، ص ۳۰؛ القشیری، *الرسالة القشیریة*، ص ۶۱ (باب التوبة)، ص ۹۷-۹۸ (باب الیقین)؛ الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۳۲، ص ۳۳۴، ص ۳۴۰-۳۴۳، ص ۳۴۶، ص ۳۵۰، ص ۳۵۳، ص ۳۶۲، ص ۳۶۶، ص ۳۷۱، ص ۳۷۹، ص ۳۹۲؛ الکلاباذی، *التعرف*، ص ۱۲۱؛ عطار، *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۱۳۰-۱۳۱، ص ۱۳۳؛ ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۱۱۰-۱۱۱، ص ۲۷۴؛ السیوطی، *المکنون*، ص ۱۰۶، ص ۱۲۹، ص ۱۸۳.

۱۰۶. درباره این موضوعات مختلف، نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۱، ص ۱۳-۱۵؛ ج ۹، ص ۳۳۲، ص ۳۳۵-۳۳۶، ص ۳۳۹-۳۴۳، ص ۳۴۶، ص ۳۴۹-۳۵۰، ص ۳۵۴-۳۵۵، ص ۳۵۸-۳۶۰، ص ۳۶۴-۳۷۲، ص ۳۷۴، ص ۳۷۸-۳۸۶، ص ۳۹۱؛ ج ۱۰، ص ۲۲۷-۲۲۸؛ الخطیب البغدادی، *تاریخ بغداد*، ج ۸، ص ۳۹۴-۳۹۵؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۰۶-۴۰۷، ص ۴۱۱، ص ۴۱۷-۴۱۸، ص ۴۳۴؛ الغزالی، *احیاء*، ج ۱۱، ص ۲۰۹۲ (کتاب التوبة)؛ السهروردی، *عوارف*، ص ۷۱؛ الکلاباذی، *التعرف*، ص ۲۰-۲۱؛ ابن العربی، *الفتوحات*، ج ۲، ص ۳۳۸، ص ۳۴۶، ص ۳۴۹ (باب ۱۷۸)؛ همو، *الکوکب الدری*، ص ۵۴، ص ۸۷، ص ۹۰، ص ۹۳-۹۷، ص ۱۶۰-۱۶۱، ص ۱۷۲، ص ۱۷۶-۱۸۵، ص ۱۸۷-۱۸۸، ص ۱۹۰، ص ۲۱۱، ص ۲۱۴، ص ۲۵۳-۲۵۴، ص ۲۵۶-۲۵۷، ص ۲۶۵-۲۶۶؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۳۴۱، ص ۳۵۳، ص ۳۶۰، ص ۴۱۸، ص ۴۳۱؛ الیافعی، *روض الریاحین*، ص ۲۲، ص ۳۸-۴۰، ص ۴۲، ص ۱۱۱، ص ۱۱۶، ص ۱۲۶-۱۲۷، ص ۱۵۶، ص ۲۱۹؛ ابن الاثیر، *المختار*، ج ۱، ص ۴۹۱-۴۹۴، ص ۴۹۷، ص ۵۰۲؛ ابن الزیات، *الکواکب السیارة*، ص ۴۱؛ السیوطی، *المکنون*، ص ۷۸، ص ۸۰-۸۱، ص ۱۱۶، ص ۱۲۴، ص ۱۴۳-۱۴۵، ص ۱۶۰-۱۶۱، ص ۱۶۳. درباره واژه «خواص» (در برابر «عوام» = مؤمنان معمولی)، همچنین نک: السراج، *اللمع*، ص ۶۸؛ القشیری، *الرسالة القشیریة*، ص ۱۰، ص ۵۵ (باب التوبة)؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۳۱؛ الکلاباذی، *التعرف*، ص ۱۹۹؛ السهروردی، *عوارف*، ص ۴۹۸؛ ابن الملقن، *طبقات الاولیاء*، ص ۲۲۰. درباره واژه «ولایة» (دوستی با خدا)، برای نمونه نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۳۶، ص ۳۷۸؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۱۰؛ عطار، *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۱۲۷؛ ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۲۵۲؛ السیوطی، *المکنون*، ص ۷۹، ص ۱۱۴.

۱۰۷. یعنی سپاس‌گزاری او از آنان یا سپاس‌گزاری آنان از او (درباره شکر، نک: پی‌نوشت ۸۱). توجه داشته باشید که تعبیر «نهایت سر» و «نهایت شکرگزاری» (بخالص من السر، بخالص من الشکر) را می‌توان به «السر الخالص = نمان خالص [و بی‌ریا]» و «الشکر الخالص = شکرگزاری صادقانه» ترجمه کرد.

۱۰۸. *صُحْفُهُمْ*؛ *صُحْفٌ* (مفرد: *صحیفة*)، یکی از معانی آن، کتابی آسمانی است که نیک و بد اعمال انسان‌ها در آن ثبت می‌شود؛ برای نمونه نک: قرآن، سوره ۸۱، آیه ۱۰.

۱۰۹. الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۳۷ [...] إن لله عبادا عبدوه بخالص من السر فشرههم بخالص من شكره، فهم الذين تمر صفهم مع الملائكة فرغا حتى إذا صارت إليه ملأها من سر ما أسروا إليه، أبدانهم دنيوية، و قلوبهم سماوية، قد احتوت قلوبهم من المعرفة كأنهم يعبدونه مع الملائكة بين تلك الفرج و أطباق السموات [...]: همچنین نک.: ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۷۵؛ السیوطی، *المکنون*، ص ۱۱۵.

۱۱۰. الاوتاد، یعنی میخ‌هایی که زمین بر آن قرار دارد. این واژه در عرفان اسلامی، بر بالاترین مرتبه از مراتب اولیا دلالت دارد.

۱۱۱. الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۳۸ [...] أولئك هم الأوتاد الذين بهم توهب المواهب، و بهم تفتح الأبواب، و بهم ينشأ السحاب، و بهم يدفع العذاب، و بهم يستقى العباد والبلاد؛ مقایسه کنید با: همین کتاب، ج ۱، ص ۱۲-۱۳؛ الخطیب البغدادی، *تاریخ بغداد*، ج ۸، ص ۳۹۴-۳۹۵؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۲۶۹؛ ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۷۵-۷۶، ص ۱۷۹-۱۸۰؛ ابن الاثیر، *المختار*، ج ۱، ص ۴۸۶-۴۸۷؛ ابن الزیات، *الکواکب السیارة*، ص ۲۳۸-۲۴۰؛ السیوطی، *المکنون*، ص ۲۱۰-۲۱۳. درباره نقش اولیا در وساطت بین خدا و انسان‌ها، همچنین نک.: ابن العربی، *الفتوحات*، ج ۴، ص ۵۱۰ (باب ۵۶۰).

۱۱۲. برای نمونه، این معنا که بقای جهان وابسته است به وجود تعداد ثابتی از پارسایان که در هر نسل زندگی می‌کنند، در آثار خاخام‌های عهد تلمودی یافت می‌شود. نک.:

The Babylonian Talmud, Yomā, 38:b and Hagīgah 12:b; L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* (transl. H. Szold), Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1968, I, pp. 250-253; V, p. 239, n. 164.

برای مقایسه عرفان یهودی و اسلامی در این موضوعات (مقایسه کلی)، نک.:

P. Fenton, "The Hierarchy of the Saints in Jewish and Islamic Mysticism", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 10 (1991), pp. 12-34.

۱۱۳. برای نمونه، نک.:

Asín Palacios, *The Mystical Philosophy*, p. 166; Massignon, *Essay*, p. 80, 145, 153; *id.*, *The Passion of al-Hajjāj: Mystic and Martyr of Islam*, transl. H. Mason, Princeton, Princeton University Press, 1982, p. 342;

همچنین نک.: Nicholson, "A Historical Enquiry", p. 324, 330 (کسی که پیش از همه به نظریه صوفیانه، صورت پایدار آن را عطا کرد ذوالنون مصری بود)؛ Melchert, "The Transition", p. 51, 57.

۱۱۴. ذوالنون اول من تکلم ببلدته فی ترتیب الاحوال و مقامات اهل الولاية؛ این بیان از اثر مفقود سلمی (محن الصوفیة) نقل شده و در الذهبی، *تاریخ الاسلام*، ج ۱۸، ص ۲۶۷ و همو، *سیر اعلام النبلاء*، ج ۸، ص ۳۱۳ (تعبیر «و مقامات الاولیاء» به جای «و مقامات اهل الولاية» آمده) پدیدار شده است؛ ابن تغری بردی، *النجوم الزاهرة*، ج ۲، ص ۳۸۳ («ببلده» به جای «ببلدته»); السیوطی، *تاریخ الخلفاء*، ص ۲۷۷ («بمصر» به جای «ببلدته»); العسقلانی، *لسان المیزان*، ج ۲، ص ۴۳۷ («بمصر» به جای «ببلدته»); «فی مقامات الاولیاء» به جای «فی مقامات اهل الولاية»؛ همچنین نک.: نقل ابوالمحاسن در: "A Historical Enquiry", p. 309. مقایسه کنید با: السیوطی، *حسن المحاضرة*، ج ۱، ص ۵۱۲ و ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۰۰.

۱۱۵. درباره اهمیت توبه در کلمات منسوب به ذوالنون نک: السراج، اللمع، ص ۶۸؛ القشیری، الرسالة القشيرية، ص ۱۰، ص ۵۵ (باب التوبة)، ص ۲۰۳؛ ابن عساکر، تاریخ مدينة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۱۷، ص ۴۳۴؛ الهجویری، كشف المحجوب، ص ۱۲۶، ص ۳۸۴-۳۸۶ (ترجمه نیکلسون، ص ۱۰۱، ص ۲۹۸-۲۹۹)؛ عطار، تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۲۴، ص ۱۲۸؛ الکلاباذی، التعرف، ص ۱۰۹؛ السهروردی، عوارف، ص ۴۹۸؛ الغزالی، احیاء، ج ۱، ص ۲۰۹۲ (کتاب التوبة)؛ القرطبی، الجامع، ج ۱۸، ص ۱۹۸ (التحریم: ۸)؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة، ج ۱، ص ۱۸۳-۱۸۴؛ ابن العربی، الکوکب الدری، ص ۲۶۳؛ ابن الملقن، طبقات الاولیاء، ص ۲۱۹-۲۲۰؛ همچنین نک: الذهبی، تاریخ الاسلام، ج ۱۸، ص ۲۶۸.

۱۱۶. درباره اهمیت خوف، نک: القشیری، الرسالة القشيرية، ص ۷۱ (باب الخوف)؛ الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۸۶؛ السهروردی، عوارف، ص ۵۰۸، ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة، ج ۱۰، ص ۴۶۶؛ عطار، تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۲۵-۱۲۶، ص ۱۳۱-۱۳۲. درباره رابطه آن با رجاء، نک: السلمی، طبقات الصوفیة، ص ۳۳؛ الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۴۱، ص ۳۸۰، ص ۳۹۵؛ ابن عساکر، تاریخ مدينة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۳۸؛ الغزالی، احیاء، ج ۱۳، ص ۲۳۴۳ (کتاب الخوف والرجاء)؛ البستی، العزلة، ص ۲۲؛ عطار، تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۲۸؛ ابن العربی، الکوکب الدری، ص ۱۱۳-۱۱۴؛ السیوطی، المکنون، ص ۱۱۹-۱۲۰؛ همچنین نک:

S. Sviri, "Between Fear and Hope: On the Coincidence of Opposites in Islamic Mysticism", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 9 (1987), pp. 316-349.

۱۱۷. درباره ابن واژه نک: بی نوشت ۸۱.

۱۱۸. ابن عساکر، تاریخ مدينة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۱۶ (الدرجات التي عمل لها ابناء الآخرة سبع درجات: أولها التوبة، ثم الخوف، ثم الزهد، ثم الشوق، ثم الرضا، ثم الحب، ثم المعرفة، ثم قال: بالتوبة تطهروا من الذنوب، وبالخوف جازوا قناطر النار، وبالزهد تخففوا من الدنيا و تركوها، و بالشوق استوجبوا المزيد، وبالرضا استعجلوا الراحة، و بالحب عقلوا النعم، و بالمعرفة وصلوا إلى الأمل).

۱۱۹. برای نمونه نک: ابن عساکر، تاریخ مدينة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۳۱؛ السهروردی، عوارف، ص ۵۲۰؛ الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۵۹، ص ۳۷۴. همچنین ابن العربی، الفتوحات، ج ۲، ص ۱۳۴ (باب ۷۳، سؤال ۱۵۳) را مقایسه کنید با الشعرانی، الطبقات، ج ۱، ص ۶۶ و ابن الجوزی، صفة الصوفیة، ج ۴، ص ۱۲۴. در یکی از نقل‌های منسوب به ذوالنون واژه «سبب» همراه با «حال» استعمال شده است؛ نک: الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۶۱ [...]. لیس هناك حال یشار إليه دون حال و لا سبب دون سبب [...]. در نقلی دیگر (نک: همان، ص ۳۷۸؛ مقایسه کنید با: ابن العربی، الکوکب الدری، ص ۱۵۶-۱۵۷)، واژه‌های «درجه» و «ابواب» با هم استعمال شده‌اند.

۱۲۰. برای نمونه نک: القشیری، الرسالة القشيرية، ص ۳۷ (باب فی تفسیر الفاظ [...] [...]: [...] فلاحوال مواهب والمقامات مکاسب)؛ مقایسه کنید با: ابن العربی، الکوکب الدری، ص ۲۴۷، ص ۲۷۳؛ السیوطی، المکنون، ص ۱۰۸.

۱۲۱. نک: الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۵۹-۳۶۰ (ایمان، خوف، هیبة، رجاء، محبة، شوق، انس، اطمئنان؛ مقایسه کنید با: ج ۱، ص ۴۹۹)، ص ۳۷۴ (تحریر، افتقار، اتصال حیره؛ مقایسه کنید با: الکلاباذی، التعرف، ص ۱۵۵ و عطار، تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۳۳)، ص ۳۷۸-۳۷۹ (خوف، رجاء، محبة، شوق، فطنة)؛ مقایسه کنید با: ابن العربی، الکوکب الدری، ص ۱۵۶-۱۵۷، ص ۲۷۳؛ ابن الاثیر، المختار، ج ۱، ص ۴۸۹-۴۹۰. همچنین توجه داشته باشید که بالاترین درجه یا مقام در کتاب ابن عساکر (تاریخ مدينة

دمشق، ج ۱۷، ص ۴۳۱) و عوارف سهروردی (ص ۵۴۰) «شوق» معرفی شده است در حالی که در حلیه الاولیاء اصفهانی (ج ۱، ص ۲۴۲) از ۱۹ مقام سخن گفته شده که بالاترین آنها «توکل» است. در همین کتاب (ج ۹، ص ۳۷۴) گفته شده که «از میان احوال حالت حب بیشترین غلبه را بر عارف دارد (اغلب الاحوال علی العارف)»؛ مقایسه کنید با: ابن العربی، الکوکب الدرّی، ص ۲۶۷؛ السیوطی، المکنون، ص ۱۰۶. درباره تعاریف مختلف احوال گوناگون اخلاقی، روان‌شناختی، معنوی و عرفانی، نک: الاصفهانی، حلیه الاولیاء، ج ۹، ص ۳۴۱-۳۴۳، ص ۳۶۱-۳۶۳، ۳۷۷-۳۷۸، ص ۳۹۲، ص ۳۹۳-۳۹۴؛ ج ۱۰، ص ۱۸۰؛ مقایسه کنید با: السراج، اللمع، ص ۶۱، ص ۹۷؛ القشیری، الرسالة القشیریه، ص ۹۷-۹۸ (باب الیقین)، ص ۱۰۳ (باب المراقبه)، ص ۱۰۵ (باب الرضا)، ص ۱۱۲ (باب الاخلاص)، ص ۱۶۷ (باب المعرفة)؛ ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ج ۱۷، ص ۴۱۰-۴۱۲، ص ۴۱۷، ص ۴۲۳-۴۲۷؛ السهروردی، عوارف، ص ۸۷، ص ۲۵۳، ص ۲۶۱؛ القرطبی، الجامع، ج ۱۸، ص ۲۹ (الحشر: ۹)؛ ابن العربی، الفتوحات، ج ۴، ص ۵۱۱ (باب ۵۶۰)؛ همو، الکوکب الدرّی، ص ۱۰۲-۱۷۱، ص ۲۳۱-۲۳۲؛ ابن الجوزی، صفة الصفوة، ج ۲، ص ۳۰۰؛ الیافعی، روض الریاحین، ص ۲۱، ابن الاثیر، المختار، ج ۱، ص ۴۹۵-۴۹۶، ص ۴۹۹-۵۰۰؛ السیوطی، المکنون، ص ۱۳۵-۱۳۶، ص ۱۵۴-۱۵۶، ص ۱۷۵-۱۷۹، ص ۱۸۳. این تعاریف نوعاً در زمره علامات یکی از احوال بیان شده‌اند، مثلاً ثلاثة من علامات [الحب، الیقین، الرضا ...].

122. Cf.: Smith, "Dhu'l-Nūn", EI 2.

۱۲۳. القشیری، الرسالة القشیریه، ص ۳۷ (و سئل ذوالنون المصری عن العارف فقال کان ههنا فذهب)؛ و نک: توضیح جنید درباره این کلام در: همان، ص ۱۶۸ (باب المعرفة)؛ همچنین نک: الکلاباذی، التعرف، ص ۱۵۶؛ ابن العربی، الکوکب الدرّی، ص ۱۴۸-۱۴۹. درباره گذرابودن حالات (اختلاف الاحوال) و نیاز عارف به لطف خدا، همچنین نک: ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ج ۱۷، ص ۴۱۹. ۱۲۴. الاصفهانی، حلیه الاولیاء، ج ۹، ص ۳۸۲ ([...]) کتب رجل إلى ذی النون یسأله عن حاله فکتب إليه ذو النون ما لی حال أرضاه، و لا لی حال لا أرضاه، کیف أرضی حالی لنفسی إذ لا یكون منی إلا ما أراد من الأحوال [...])؛ مقایسه کنید با: ابن العربی، الکوکب الدرّی، ص ۲۳۱؛ السیوطی، المکنون، ص ۱۶۷.

۱۲۵. السلمی، طبقات الصوفیه، ص ۳۴ (إن العارف لا یلزم حالة واحدة إنما یلزم ربه فی الحالات كلها)؛ مقایسه کنید با: الاصفهانی، حلیه الاولیاء، ج ۹، ص ۳۵۱، ص ۳۷۳، ص ۳۹۵؛ عطار، تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۲۶؛ الذهبی، تاریخ الاسلام، ج ۱۸، ص ۲۶۹؛ ابن الجوزی، صفة الصفوة، ج ۴، ص ۳۱۷؛ ابن العربی، الکوکب الدرّی، ص ۴۸، ص ۱۶۲؛ الشعرانی، الطبقات، ج ۱، ص ۷۱-۷۲؛ السیوطی، المکنون، ص ۱۳۹. ۱۲۶. نک: الاصفهانی، حلیه الاولیاء، ج ۹، ص ۳۵۳ (قال و سمعت ذال نون و سئل: بم عرف العارفون ربهم؟ فقال: إن کان بشيء فبقطع الطمع والاشراف منهم علی الیأس مع التمسک منهم بالأحوال التي أقامهم علیها و بذل المجهود من أنفسهم ثم إنهم وصلوا بعد إلى الله بالله)؛ مقایسه کنید با: ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ج ۱۷، ص ۴۱۲؛ ابن الاثیر، المختار، ج ۱، ص ۴۹۸.

۱۲۷. همچنین نک: الاصفهانی، حلیه الاولیاء، ج ۹، ص ۳۷۳؛ السراج، اللمع، ص ۳۲۸-۳۲۹. توجه داشته باشید که این جمله نیز به ذوالنون منسوب است: «پروردگار خویش را به او شناختم، چراکه اگر او نبود او را نمی‌شناختم» در: القشیری، الرسالة القشیریه، ص ۱۶۷ (باب المعرفة: قبل لذی النون المصری بم عرف ربک؟ قال عرف ربی و لولا ربی لما عرف ربی)؛ مقایسه کنید با: السراج، اللمع، ص ۴۵؛

عطار، تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۳۱-۱۳۲؛ ابن العربی، الکوکب الدری، ص ۱۴۹؛ ابن عجبیا، ایقاظ الهمم، ص ۳۸۰؛ الیافی، روض الراحین، ص ۱۶۹؛ ابن الجوزی، صفة الصفوة، ج ۴، ص ۳۴۲. همچنین، دعاهای متعدد منسوب به ذوالنون بر این مطلب تأکید دارد که انسان در همه شئون به خدا محتاج است، چه در مجاهدت‌های معنوی عرفانی و چه در سلامت جسمی؛ نک.: الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۳۲-۳۳۵، ص ۳۵۱، ص ۳۵۳، ص ۳۵۷-۳۵۸.

۱۲۸. نک.: القشیری، الرسالة القشیریه، ص ۱۱۹ (باب الذکر: من ذکر الله تعالی ذکرا علی الحقیقة نسی فی جنب ذکره کل شیء، و حفظ الله تعالی علیه کل شیء، و کان له عوضا عن کل شیء)، ص ۱۲۰ ([...]) سمعت ذا النون المصری و سألته عن الذکر فقال غیبة الذاکر عن الذکر [...]). همچنین نک.: الخطیب البغدادی، تاریخ بغداد، ج ۸، ص ۳۹۶؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۱۰، ص ۴۲۱، ص ۴۲۵؛ عطار، تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۳۱؛ ابن العربی، الکوکب الدری، ص ۱۲۰-۱۲۱. ۱۲۹. الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۶۷، ص ۳۷۸-۳۷۹.

۱۳۰. همان، ج ۹، ص ۳۵۵ (لکل قوم عقوبة، و عقوبة العارف انقطاعه عن ذکر الله)؛ مقایسه کنید با: القشیری، الرسالة القشیریه، ص ۱۶۷ (باب المعرفة)؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۱۹؛ عطار، تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۲۶؛ ابن العربی، الکوکب الدری، ص ۱۵۴. برای منابع بیشتر درباره ذکر، نک.: الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۳۴، ص ۳۴۲، ص ۳۴۶، ص ۳۴۸، ص ۳۵۰، ص ۳۵۳، ص ۳۵۶، ص ۳۵۸-۳۵۹، ص ۳۶۸، ص ۳۸۶، ص ۳۹۱-۳۹۲؛ ج ۱۰، ص ۲۴۱؛ القشیری، الرسالة القشیریه، ص ۱۶۱ (باب التقوی)، ص ۲۰۸ (باب رؤیا القوم)؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۱۸، ص ۴۳۷؛ القرطبی، الجامع، ج ۲، ص ۱۷۱-۱۷۲ (البقرة: ۱۵۲)، ج ۱۴، ص ۳۴۸ (الفاطر: ۳۲)؛ عطار، تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۲۵، ص ۱۲۸، ص ۱۳۲؛ ابن العربی، الکوکب الدری، ص ۶۹، ص ۸۳، ص ۹۰، ص ۹۲، ص ۹۶، ص ۲۰۹-۲۱۰، ص ۲۵۳، ص ۲۶۰؛ الشعرانی، الطبقات، ج ۱، ص ۷۰-۷۱؛ ابن الاثیر، المختار، ج ۱، ص ۵۰۴؛ ابن الزیات، الکواکب السیارة، ص ۲۳۵؛ السیوطی، المکنون، ص ۱۰۶، ص ۱۱۵، ص ۱۲۵.

۱۳۱. الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۵۴ (سئل ذو النون عن سماع العظة الحسنة والنعمة الطیبة فقال: مزامیر أنس فی مقاصیر قدس بألحان توحید فی ریاض تمجید، بمطربات الغوانی فی تلك المعانی المؤدیة باهلها إلى النعیم الدائم فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر [...])؛ همچنین نک.: ابن الاثیر، المختار، ج ۱، ص ۴۹۸؛ مقایسه کنید با: ابن العربی، الکوکب الدری، ص ۱۳۷-۱۳۸؛ السیوطی، المکنون، ص ۱۴۷-۱۴۶؛ برای کلمات بیشتر در ستایش موسیقی یا خنیا، نک.: السراج، اللمع، ص ۳۳۹؛ القشیری، الرسالة القشیریه، ص ۱۸۰ (باب السماع)؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۰۲. درباره نگرش مثبت ذوالنون به سماع، همچنین نک.: المکی، قوت القلوب، ج ۳، ص ۹۱؛ السهروردی، عوارف، ص ۱۸۸؛ الغزالی، احیاء، ج ۶، ص ۱۱۱۲ (کتاب آداب السماع، باب ۱)؛ Nicholson, "A Historical Enquiry", p. 310; Massignon, Essay, p. 145, 205.

۱۳۲. نک.: السراج، اللمع، ص ۳۴۲ (سئل ذو النون رحمه الله عن السماع فقال وارد حقّ یزعج القلوب الی الحقّ فمن أصغی الیه بحقّ تحقّق و من اصغی الیه بنفس تزنّدق)؛ همچنین نک.: القشیری، الرسالة القشیریه، ص ۱۸۰؛ الغزالی، احیاء، ج ۶، ص ۱۱۶۰ (کتاب آداب السماع، باب ۲)؛ الهجویری، کشف المحجوب، ص ۵۲۷-۵۲۸ (ترجمه نیکلسون، ص ۴۰۴)؛ عطار، تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۲۹؛ ابن العربی، الکوکب الدری، ص ۱۳۷. همچنین نک.: حکایت مربوط به ذوالنون و سماع در بغداد در

السراج، اللمع، ص ۲۴۶، ص ۳۶۲-۳۶۳؛ القشیری، الرسالة القشيرية، ص ۱۸۲؛ الخطیب البغدادی، تاریخ بغداد، ج ۸، ص ۳۹۶-۳۹۷؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۳۶-۴۳۷؛ السهروردی، عوارف، ص ۱۹۳-۱۹۴؛ الغزالی، احیاء، ج ۶، ص ۱۱۶۵؛ ج ۱۰، ص ۱۹۲۳ (کتاب ذم الجاه والریاء)؛ ابن العربی، الکوکب الدری، ص ۸۱-۸۲. درباره وجد، همچنین نک: الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۴۷؛ السیوطی، المکنون، ص ۷۷.

۱۳۳. نک: ارجاعاتی که در پی نوشت های ۱۸۷-۱۹۱ به نیکلسون و آسین پلاسیوس ذکر شده است. واژه «سحر/ساحر» و «کرامت/ صاحب کرامت» (theurgy/theurgist) در اینجا به جای همدیگر استعمال می شوند، چراکه نیکلسون و آسین پلاسیوس در بحث شان درباره ذوالنون به همین منوال عمل کرده اند. ۱۳۴. درباره کرامات منسوب به ذوالنون، نک: السراج، اللمع، ص ۴۹۸؛ القشیری، الرسالة القشيرية، ص ۱۹۶، ص ۲۰۴؛ الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۶۶؛ الخطیب البغدادی، تاریخ بغداد، ج ۸، ص ۳۹۶-۳۹۷؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۰۵-۴۰۶؛ ابن العربی، الکوکب الدری، ص ۶۱، ص ۹۸-۱۰۲، ص ۲۳۱؛ عطار، تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۱۹-۱۲۱ (ترجمه آربری، ص ۹۲، ص ۹۶-۹۷)؛ الذهبی، تاریخ الاسلام، ج ۱۸، ص ۲۶۷؛ ابن خلکان، وفيات الاعیان، ج ۱، ص ۳۱۶-۳۱۷؛ ابن الاثیر، المختار، ج ۱، ص ۴۹۰، ص ۵۰۳؛ الشعرائی، الطبقات، ج ۱، ص ۷۰؛ العسقلانی، لسان المیزان، ج ۲، ص ۴۳۷؛ ابن الزیات، الکواکب السیارة، ص ۲۳۳-۲۳۴، ص ۲۳۶؛ السیوطی، المکنون، ص ۶۶-۷۴. در منابع تذکره نویسی متعدد از ذوالنون به عنوان صاحب کرامات و آیات نام برده اند؛ برای نمونه نک: السمعی، الانساب، ج ۱، ص ۹۶؛ همچنین نک: الهجویری، کشف المحجوب، ص ۱۲۴؛ عطار، تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۱۴؛ مقایسه کنید با: جامی، نفحات الانس، ص ۳۵-۳۶.

۱۳۵. نک: القشیری، الرسالة القشيرية، ص ۱۹۶؛ الهجویری، کشف المحجوب، ص ۲۸۵ (ترجمه نیکلسون، ص ۲۲۶)؛ ابن الجوزی، صفة الصفوة، ج ۴، ص ۱۷۶-۱۷۷؛ ابن العربی، الکوکب الدری، ص ۹۲؛ عطار، تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۱۹ (ترجمه آربری، ص ۹۶-۹۷)؛ الیافعی، روض الریاحین، ص ۱۲۴؛ ابن الزیات، الکواکب السیارة، ص ۲۴۰. درباره فراسات (قیافه شناسی) در کلمات منسوب به ذوالنون و حکایات مربوط به او، نک: حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۴۲۴؛ ابن الاثیر، المختار، ج ۱، ص ۴۹۹؛ ابن العربی، الکوکب الدری، ص ۲۰۸.

۱۳۶. اجابة الدعوة/ الدعاء؛ نک: الخطیب البغدادی، تاریخ بغداد، ج ۸، ص ۳۹۵-۳۹۶؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۱۱؛ ابن الجوزی، صفة الصفوة، ج ۴، ص ۴۳۱؛ ابن الزیات، الکواکب السیارة، ص ۲۳۷.

۱۳۷. نک: الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۸۷؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۷، ص ۴۰۶، ص ۴۱۰؛ السراج، اللمع، ص ۳۰۷.

۱۳۸. برای نمونه، نک: باب کرامات الاولیاء در القشیری، الرسالة القشيرية؛ و به ویژه نک:

R. Gramlich, *Die Wunder der Freunde Gottes: Theologien und Erscheinungsformen des islamischen Heiligenwunders*, Wiesbaden: Franz Steiner, 1987.

در گزارشی (نک: السراج، اللمع، ص ۴۰۵) احمد بن محمد سلمی می گوید: «به حضور ذوالنون مصری رحمه الله وارد شدم. در مقابلش تشتی از طلا دیدم که اطراف آن عود و عنبر در حال سوختن بود. به من گفت: «آیا تو از آنهایی هستی که بر ملوک در هنگام بسطشان داخل می شوند؟!». سپس مرا درهمی عطا نمود که [تمام مسیر] تا بلخ را با آن طی کردم» (و عن احمد بن محمد السلمی قال دخلت علی

ذی النون المصری رحمه الله فرأیت بین یدیه طشتا من ذهب و حوله الندّ والعنبر یسجر فقال لی انت ممن یدخل علی الملوک فی اوقات بسطهم ثم اعطانی درهما فأنفقت منه الی بلخ؛ مقایسه کنید با: ابن العربی، *الکوکب الدرّی*، ص ۸۱، ص ۱۰۱؛ عطار، *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۱۲۱). برخلاف نیکلسون (A "Historical Enquiry", pp. 314-315) گمان نمی‌کنم استعمال بخور لزوماً به رویه‌های باطنی یا سحری اشاره داشته باشد. به‌علاوه، کرامت در این نقل، ظاهراً همان درهمی است که ذوالنون به احمد بن محمد عطا می‌کند و او تمام مسیر بازگشت به شرق را با آن طی می‌کند. و بالأخره، بسط که در این حکایت آمده یکی از مفاهیم مهم صوفیانه است که به حالت مسرت‌بخش «اتساع» یا «انساط» دلالت دارد، ضد قبض («انقباض»، «پریشانی»، «اندوه»). ممکن است بسط در اینجا به معنای «سخاوت» باشد.

۱۳۹. نک: ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۰۲؛ مقایسه کنید با: الذهبی، *تاریخ الاسلام*، ج ۱۸، ص ۲۶۶؛ عطار، *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۱۱۶ (ترجمه آربری، ص ۹۰)؛ السیوطی، *المکنون*، ص ۱۲۴. درباره اسم/اسماء الاهی در کلمات منسوب به ذوالنون، همچنین نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۳۶؛ الخطیب البغدادی، *تاریخ بغداد*، ج ۸، ص ۳۹۶؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۱۰؛ ابن العربی، *الکوکب الدرّی*، ص ۹۴؛ السیوطی، *المکنون*، ص ۱۹۹-۲۰۰.

۱۴۰. برخلاف نیکلسون و آسین پلاسیوس؛ نک:

Nicholson, "A Historical Enquiry", p. 314 and Asín Palacios, *The Mystical Philosophy*, p. 166;

مقایسه کنید با: Schimmel, *Mystical Dimensions*, p. 44.

۱۴۱. برای نمونه، نک: حکایت مربوط به ابراهیم بن ادهم در *القشیری، الرسالة التفسیریة*، ص ۹.

۱۴۲. نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۶۱ [...]. سمعت ذا النون یقول و سئل عن الآفة التي یخضع بها المرید عن الله فقال: یریه الألفاظ والکرامات والآیات؛ مقایسه کنید با: السلمی، *تفسیر السلمی*، تحقیق: سید عمران، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۲۰۰۱، ج ۲، ص ۱۳۱؛ القرطبی، *الجامع*، ج ۷، ص ۳۲۹ (الاعراف: ۱۸۲)؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۲۷؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۳۱۸؛ ابن العربی، *الکوکب الدرّی*، ص ۱۵۳.

۱۴۳. همچنین نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۶۴-۳۶۵؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۰۶؛ ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۴۲۴؛ السیوطی، *المکنون*، ص ۱۱۳؛ و مقایسه کنید با: الیافعی، *روض الریاحین*، ص ۱۶۹-۱۹۷. این نگرش منفی به کرامات شاید در حکایت یوسف بن الحسین نیز منعکس شده است. او که از مریدان مشهور ذوالنون بوده می‌خواست از شیخ خویش «اسم اعظم خدا» را یاد بگیرد. البته، با شکست در آزمونی ساده، ذوالنون از فاش کردن این معرفت سری برای او سر باز زد. نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۸۶-۳۸۷؛ ابن العربی، *الکوکب الدرّی*، ص ۷۸-۷۹؛ ابن الملقن، *طبقات الاولیاء*، ص ۲۲۱؛ ابن الاثیر، *المختار*، ج ۱، ص ۴۸۸. همچنین نک: داستانی که ابن عربی (*الکوکب الدرّی*، ص ۲۵۱) بیان کرده و طبق آن، ابوالعباس عباسی می‌خواست اسم الله اعظم را از ذوالنون فرا گیرد. ذوالنون که از اصرار ابوالعباس به ستوه آمده بود در پاسخ گفت: «وقتی قلب تو رقت پیدا کرد هر چه می‌خواهی از خدا بخواه؛ و آن اسم الله است» [...]. فأقبل علی و قال لی: یا هذا إذا رقت قلبک فادع بما شئت فذاک اسم الله؛ مقایسه کنید با: السیوطی، *المکنون*، ص ۶۷.

۱۴۴. نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۵۳؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۲۸؛ ابن العربی، *الفتوحات*، ج ۴، ص ۵۲۰ (باب ۵۶۰)؛ همو *الکوکب الدرّی*، ص ۱۶۸؛ *القشیری، الرسالة*

- التفسيرية، ص ١٠. درباره اهميت قرآن، همچنين نك.: اليافعي، روض الرياحين، ص ١٥٦.
١٤٥. الاصفهاني، حلية الاولياء، ج ٩، ص ٣٦١، ص ٣٧٢-٣٧٣، ص ٣٧٨؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج ١٧، ص ٤٢٩-٤٣٠؛ ابن العربي، الفتوحات، ج ٤، ص ٥١٨، ص ٥٢١ (باب ٥٦٠)؛ ابن الاثير، المختار، ج ١، ص ٥٠٠؛ الشعرائي، الطبقات، ج ١، ص ٧١؛ ابن الملقن، طبقات الاولياء، ص ٢٢٠؛ السيوطي، المكنون، ص ١٢٩؛ مقايسه كنيد با: الهجوري، كشف المحجوب، ص ٣٦٨ (ترجمه نيكلسون، ص ٢٨٦).
١٤٦. السلمى، طبقات الصوفية، ص ٢٩ ([...]) سمعت ذا النون و سئل عن المحبة قال: أن تحب ما أحب الله؛ و تبغض ما أبغض الله؛ و تفعل الخير كله؛ و ترفض كل ما يشغل عن الله؛ و ألا تخاف في الله لومة لائم؛ مع العطف للمؤمنين، والغلظة على الكافرين؛ و اتباع رسول الله صلى الله عليه و سلم في الدين؛ همچنين نك.: الاصفهاني، حلية الاولياء، ج ٩، ص ٣٩٢، ص ٣٩٤؛ ابن العربي، الكوكب الدرى، ص ١٣٦.
١٤٧. السلمى، طبقات الصوفية، ص ٣٠ ([...]) سمعت ذا النون، يقول: من علامات المحبة لله، متابعة حبيب الله في أخلاقه، و أفعاله، و أمره، و سننه؛ همچنين نك.: القشيري، الرسالة القشيرية، ص ١٠؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج ١٧، ص ٤٢٧؛ عطار، تذكرة الاولياء، ج ١، ص ١٢٥؛ ابن العربي، الكوكب الدرى، ص ١٣٤. درباره اهميت تبعيت از سنت نبوى، اوامر الالهى (طاعة)، پرهيز از گناهان (معصية) جمع: معاصى، يا مخالفت / جمع: مخالقات)، همچنين نك.: السلمى، طبقات الصوفية، ص ٣٣؛ القشيري، الرسالة القشيرية، ص ٥٨ (باب المجاهدة)، ص ٩٩ (باب الصبر)؛ همچنين نك.: الاصفهاني، حلية الاولياء، ج ٩، ص ٣٣٨، ص ٣٤٠-٣٤١، ص ٣٤٣، ص ٣٤٩-٣٥٠، ص ٣٧٢-٣٧٣، ص ٣٧٧، ص ٣٨٠، ص ٣٨٧، ص ٣٩٢-٣٩٤؛ البستي، العزلة، ص ٢٢؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج ١٧، ص ٤٠٨، ص ٤١٢، ص ٤١٤-٤١٥؛ عطار، تذكرة الاولياء، ج ١، ص ١٢٥، ص ١٢٨-١٢٩؛ ابن العربي، الفتوحات، ج ٤، ص ٥١٢-٥١٣ (باب ٥٤٠)؛ همو، الكوكب الدرى، ص ١٦٨-١٦٩؛ ابن الجوزي، صفة الصفة، ج ٤، ص ٣٣٨، ص ٤٣١؛ اليافعي، روض الرياحين، ص ٤٠؛ ابن الزيات، الكواكب السيارة، ص ٢٣٥؛ السيوطي، المكنون، ص ١٢٥.
١٤٨. الاصفهاني، حلية الاولياء، ج ٩، ص ٣٧٧ (قيل لذي النون: ما الأنس بالله! قال: العلم والقرآن). درباره انس، محبت و پرهيز از گناهان، همچنين نك.: همان، ص ٣٨٦.
١٤٩. نك.: السراج، اللمع، ص ٦١؛ همچنين نك.: القشيري، الرسالة القشيرية، ص ٦١ (باب التقوى)، ص ١٦٧ (باب المعرفة)؛ الكلاباذي، التعرف، ص ٧٣؛ السهروردي، عوارف، ص ٥٥٠؛ ابن الزيات، الكواكب السيارة، ص ٢٣٤؛ و مقايسه كنيد با: السراج، اللمع، ص ١٤٥.
١٥٠. الاصفهاني، حلية الاولياء، ج ٩، ص ٣٣٧-٣٣٨، ص ٣٦١، ص ٣٧٣، ص ٣٨٠؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج ١٧، ص ٤١٤، ص ٤١٧، ص ٤١٩؛ المكي، قوت القلوب، ج ٤، ص ٨٢، ص ٢٢٣؛ الغزالي، احياء، ج ٤، ص ٦٧٩ (كتاب آداب الاكل، باب ٤)؛ ابن الجوزي، صفة الصفة، ج ٤، ص ٣١٦؛ عطار، تذكرة الاولياء، ج ١، ص ١٢١ (ترجمه آبري، ص ٩٢)، ص ١٢٤؛ ابن العربي، الكوكب الدرى، ص ٧٧، ص ١٠٨؛ الشعرائي، الطبقات، ج ١، ص ٧١.
١٥١. نك.: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج ١٧، ص ٤٢١؛ الغزالي، احياء، ج ١١، ص ٢٠٩٢ (كتاب التوبة).
١٥٢. السراج، اللمع، ص ٦١؛ القشيري، الرسالة القشيرية، ص ١٦٧ (باب المعرفة)؛ السهروردي، عوارف، ص ٥٥٠؛ ابن العربي، الكوكب الدرى، ص ١٥٠.

۱۵۳. برای نمونه نک: السلمی، *طبقات الصوفیة*، ص ۳۴؛ الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۱، ص ۲۴۱؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۲۲، ص ۴۲۵-۴۲۷، ص ۴۲۹؛ ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۶۸، ص ۱۵۸-۱۵۹؛ *الشعرانی، الطبقات*، ج ۱، ص ۷۰-۷۱.

۱۵۴. نک: *الشعرانی، الطبقات*، ج ۱، ص ۷۱؛ همچنین نک: ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۳۲؛ ابن العربی، *الفتوحات*، ج ۴، ص ۵۱۳ (باب ۵۶۰)؛ ابن الاثیر، *المختار*، ج ۱، ص ۴۹۰-۴۹۱.

۱۵۵. نک: الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۹، ص ۳۶۳، ص ۳۶۹، ص ۳۸۷، ص ۳۹۴؛ مقایسه کنید با: السیوطی، *الامر بالاتباع والنهی عن الابتداع*؛ تحقیق: مشهور حسن سلمان، ریاض: دار ابن القیم، ۱۹۹۰، ص ۸۴-۸۵؛ ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۱۷۳، ص ۲۶۳.

۱۵۶. نک: السلمی، *طبقات الصوفیة*، ص ۲۸؛ الاصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۱، ص ۳-۴؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۳۹۸؛ الذهبی، *تاریخ الاسلام*، ج ۱۸، ص ۲۶۵-۲۶۶؛ ابن العربی، *الکوکب الدری*، ص ۶۷-۷۲، ص ۸۱، ص ۲۳۰، ص ۲۶۰-۲۶۱؛ السیوطی، *المکنون*، ص ۲۳۵-۲۴۱. ممکن است برخی از این احادیث را در سفرش به سوریه (شاید هنگام بازدید از دمشق) آموخته باشد؛ نک:

Van Ess, "Bibliographische Notizen", p. 99, n. 1; see also Sezgin, *GAS*, I, pp. 643-644.

گرچه ذوالنون در سلسله اسناد احادیثی است که به مالک بن انس می‌رسد و ممکن است مالکی‌مذهب باشد (نک: Böwering, *The Mystical Vision*, p. 66) این ادعا که ذوالنون یکی از راویان موثقاً مالک بوده (برای نمونه نک: ابن خلکان، *وفیات الاعیان*، ج ۱، ص ۳۱۵) مبالغه‌آمیز است. همچنین، این ادعای برخی محققان که ذوالنون نزد خود مالک تعلیم گرفته، محل تردید است، نک:

Ġāmī, *Nafahāt al-uns*, p. 35; Nicholson, "A Historical Enquiry", p. 311; Asín Palacios, *The Mystical Philosophy*, p. 167.

۱۵۷. نک: السمعانی، *الانساب*، ج ۱، ص ۹۷؛ الخطیب البغدادی، *تاریخ بغداد*، ج ۸، ص ۳۹۳؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۷، ص ۴۰۴؛ الذهبی، *سیر اعلام النبلاء*، ج ۸، ص ۳۱۳؛ العسقلانی، *لسان المیزان*، ج ۲، ص ۴۳۷-۴۳۸.

۱۵۸. علی بن الحسین المسعودی، *کتاب مروج الذهب و معادن الجواهر*، تحقیق: سی. بی. دومینارد و پی دوکورتی، تجدید نظر: شارل پلا، بیروت: انتشارات دانشگاه لبنان، ۱۹۶۶، ج ۲، ص ۸۸ (قال المسعودی و اخبرنی غیر واحد ببلاد اخمیم من صعید مصر عن ابی الفیض ذی النون بن ابراهیم المصری الاخمیمی الزاهد و کان حکیماً و کانت له طریقة یأتیها و نحلة یقصدھا و کان ممن یفسر اخبار هذه البرابی و زارھا و امتحن کثیراً مما صوّر فیھا و رُسِمَ علیها من الكتابة و الصور). درباره واژه «برابی» و ریشه قبلی آن، نک: G. Wiet, "Barbā", *EI 2*.

درباره توصیف برابی اخمیم، ساختار شکوهمند، تصاویر شگفت‌انگیز و قدرت سحری-اعجازگون آن، نک: ابن جبیر، *رحلة ابن جبیر*، ص ۳۵-۳۸؛ یاقوت الحموی، *معجم البلدان*، ج ۱، ص ۳۶۲ (ذیل «البرابی»؛ *النویری، نهاية الأرب*، ج ۱، ص ۳۶۴-۳۶۵؛ احمد بن علی المقریزی، *المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والأثار*، قاهره: بولاق، ۱۲۷۰ [۱۸۵۳-۱۸۵۴]، ج ۱، ص ۲۳۹-۲۴۰. توجه داشته باشید که یاقوت حموی می‌نویسد که برابی اخمیم در زمان او پابرجا بوده است. او می‌افزاید اکثر آثار مربوط به تاریخ مصر، متضمن داستان‌هایی (گرچه خرافی) درباره این معابد است (قلت: و بیوت هذه البرابی فی عدة مواضع من صعید مصر فی إخمیم و أنصنا و غیرهما باقیة إلى الآن و الصور الثابتة فی الحجارة موجودة، و هذه القصة المذكورة قل أن یخلو منها کتاب فی أخبار مصر فلذلك ذكرت و إن کانت بالخرافة أشبه)؛

مقایسه کنید با: زکریا بن محمد القزوينی، آثار البلاد و اخبار العباد، بیروت: دار صادر، بی تا، ص ۱۳۹-۱۴۰ (ذیل «اخمیم»).

۱۵۹. نک: المسعودی، مروج الذهب، ج ۲، ص ۸۸-۸۹: «ذوالنون» گفت: در یکی از برای کتابی دیدم؛ در آن دقت کردم. می گفت: «در مواجهه با بردگان آزادشده، جوانان فریب خورده/ لابلالی، سپاهیان دربند و نبطی [خ.ل. قبطی]هایی که خود را به عربها شبیه می کنند (مستعرب) محتاط باشید. [همچنین] می گوید: در یکی از برای کتابی دیدم؛ در آن دقت کردم، بیان می داشت: مقدرات تقدیر می شوند و قضا [ی الاهی] می خندد. [همچنین] مدعی است که در پایان [این کتاب] مطلبی دیده که با همان دست خط نوشته شده بوده است. [آن شعر] می گفت: «با ستارگان پیش بینی و تدبیر می کنی اما نمی دانی/ پروردگار ستارگان هر چه بخواهد می کند». قال رأیت فی بعض البرابی کتاباً تدبرته، فإذا هو احذرو العبيد المعتقین، والاحداث المغترین والجند المتعبدین، والقبط [خ.ل. النبط] المستعربین. قاله و رأیت فی بعض البرابی کتاباً تدبرته فإذا فیہ یقدر المقدر والقضاء یضحک و زعم أنه رأی فی آخر کتابا بذلک القلم الاول فتبینها فوجدها: تُدَبَّرُ بالنجوم و لستَ تدْرِی/ و ربُّ النجم یفعلُ ما یرید؛ مقایسه کنید با: ترجمه فرانسوی دومینارد و دوکورتنی). درباره تعبیر «نبطی های مستعرب»، نک: T. Fahd, "Naba", EI, 2, VII, p. 836

گزارش مسعودی با اندک اختلافی در این اثر آمده است: عبدالله بن عبدالعزیز البکری، المسالك والممالک، بیروت: دار الغرب الاسلامی، ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۵۱۹؛ و مقایسه کنید با: ابن العربی، الفتوحات، ج ۴، ص ۵۲۴ (باب ۵۶۰) و همو، الکوکب الدری، ص ۱۷۱.

۱۶۰. نک: الاصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۳۳۹ [...] سمعت ذالنون المصری یقول قرأت فی باب مصر بالسریانیة فتدبرته فاذا فیہ: یقدر المقدر، والقضاء یضحک، ص ۳۶۷ [...] سمعت ذالنون یقول نعوذ بالله من النبطی إذا استعرب؛ [...] سمعت ذالنون یقول رأیت بریة [ظ: بری] موضعاً [یقال] له دندرة فاذا کتاب فیہ مکتوب: احذرو العبيد المعتقین والاحداث المتعربین، والجند المتعبدین والنبط المستعربین. درباره دردنه در صعيد که تعدادی از برای در آن واقع شده بود، نک: یاقوت الحموی، معجم البلدان، ج ۲، ص ۴۷۷-۴۸۸، ذیل «دردنه» توجه داشته باشید که طبق کلام نخست که از اصفهانی نقل کردم، ذوالنون مکتوب به زبان سریانی را قرائت کرد؛ مقایسه کنید با: ابن العربی، الکوکب الدری، ص ۱۵۰ [...] سمعت ذالنون المصری یقول قرأت فی باب برای مصر بالسریانیة فتدبرته فإذا فیہ یقدر المقدر والقضاء یضحک. همچنین، توجه داشته باشید که در حلیة الاولیاء اصفهانی تمام سه نقل قول محل بحث را همان عبدالحکم بن احمد بن سلام الصفدی روایت کرده که نسبت او به تباری مصری می رسد؛ نک: ابن الاثیر، اللباب، ج ۲، ص ۲۳۶؛ و همچنین نک: ابن العربی، الفتوحات، ج ۴، ص ۵۲۴ (باب ۵۶۰)؛ همو، الکوکب الدری، ص ۱۵۰ («سالم» به جای «سلام»)، ص ۱۷۱ («الصوفی» به جای «الصفدی»). همین طور، گفته شده که ابن یونس الصفدی در کتاب مفقودش درباره عالمان روایتی را نقل کرده که به توانایی ذوالنون بر خوانش خط باستانی اشاره داشته است؛ نک: بی نوشت ۱۶۴.

۱۶۱. نک: ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة، ج ۱۸، ص ۱۲۷ (قال الحسن علیه السلام لو رأیت الأجل و مسیره لنسیت الأمل و غروره و یقدر المقدر و القضاء یضحک)؛ محمد بن عبدوس الجهشیری، کتاب الوزراء و الکتاب، تحقیق: مصطفی السقا و ابراهیم البیاری و عبدالحافظ شلبی، قاهره: مطبعة مصطفی البابی الحلبي و اولاده، ۱۹۸۳، ص ۲۱۷ (درباره جعفر بن یحیی البرمکی: [...] فلما سار الی سوق یحیی رأی رجلاً قائماً و هو یقول تدبر بالنجوم و لیس یدری و رب النجم یفعل ما یرید [...]؛

مقایسه کنید با: ابن خلکان، *وفیات الأعیان*، ج ۱، ص ۳۳۹-۳۴۰، ص ۳۴۴-۳۴۵؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۵۴، ص ۲۴۹ (درباره امام شیعان محمد باقر [علیه السلام]: [...] أنه كان يتعوذ من النبطي إذا استعرب و من العربي إذا استنبط [...]) عبدالله بن مسلم بن قتیبة، *کتاب عیون الأخبار*، قاهره: دار الکتب المصریة، ۱۹۲۵-۱۹۳۰، ج ۱، ص ۲۶۹ [...] كان سلمان يتعوذ بالله من الشيطان والسلطان والعلاج إذا استعرب [...]؛ الخطیب البغدادی، *تاریخ بغداد*، ج ۱۳، ص ۴۳۰ [...] ذكرت أباحنیفة فی مجلس سفیان فقال كان يقال عوذوا بالله من شرّ النبطي إذا استعرب).

۱۶۲. نک: محمد بن أمیل التمیمی، *کتاب الماء الورقی والأرض النجمیة*، تحقیق: محمد تراب علی، در: H. E. Stapleton and M. H. Husain, "Three Arabic Treatises on Alchemy by Muḥammad bin Umail (10th Century A.D.)", *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal (Calcutta)*, 12 (1933), pp. 1-3, reprinted in F. Sezgin et al. (eds.), *Ibn Umayl: Abū 'Abdallāh Muḥammad (fl. c. 300/912). Texts and Studies (= Natural Sciences in Islam, vol. 75)*, Frankfurt, Goethe University, 2002, pp. 7-9; G. Strohmaier, "Ibn Umayl", *EI 2*; P. Starr, "Towards a Context for Ibn Umayl, Known to Chaucer as the Alchemist 'Senior'", *Journal of Arts and Sciences (The Çankaya University, Ankara)*, 11 (2009), p. 66, p. 69 and n. 14, p. 73; P. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān: contribution a l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam. Volume II: Jābir et la science grecque*, Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1942, p. 272, p. 274, n. 2, p. 288, p. 303; M. Plessner, "Hermes Trismegistus and Arab Science", *Studia Islamica*, 2 (1954), p. 51; N. P. Joosse, "An Example of Medieval Arabic Pseudo-Hermetism: the Tale of Salāmān and Absāl", *Journal of Semitic Studies*, 38/2 (1993), pp. 282-283; K. Van Bladel, *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*, New York: Oxford University Press, 2009, p. 238.

۱۶۳. درباره دیدار او از آنجا، نک: Ch. Pellat, "al-Mas'ūdī", *EI 2*, VI, p. 785. به گفته پلا، مسعودی که انصافاً بسیار سفر کرده بود، سالهای آخر عمر خود را در فسطاط سپری کرد.

۱۶۴. نک: پی نوشت ۱۶۰ درباره عبدالحکم بن احمد بن سلام الصفدی، و نک: بحثی که درباره ابن أمیل و ابن ابو حرّی احمیمی خواهد آمد؛ همچنین نک: العسقلانی، *لسان المیزان*، ج ۲، ص ۴۳۷: «ابن یونس گفت: کتبه [ذوالنون] ابوالفیض بود و اصل او از قریه إخمیم بود. خط باستانی را می خواند. تعدادی از مریدان او را زیارت کردم که برایم از کرامات او نقل می کردند [...]» (و قال ابن یونس یکنی ابا الفیض من قریة یقال لها إخمیم و كان یقرأ الخط المقدم لقیة غیر واحد من أصحابه كانوا یحکون لنا عنه عجائب). درباره ابن یونس صفدی، ابوسعید عبدالرحمان بن احمد (۲۸۱ هـ.ق. / ۸۹۴ م. - ۳۷۴ هـ.ق. / ۹۵۸ م.)، و اثر تاریخی او درباره عالمان مصر (که اکنون مفقود است)، نک:

F. Rosenthal, "Ibn Yūnus", *EI 2*.

۱۶۵. نک: ابن أمیل التمیمی، *کتاب الماء الورقی*، ص ۵۸ (ویراست سزگین و همکاران، ابن أمیل، ص ۶۶)؛ همچنین نک:

M. Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden, Brill, 1972, p. 196; Strohmaier, "Ibn Umayl", *EI 2*.

درباره شخص ابن أمیل، همچنین نک:

Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften*, pp. 217-220; Sezgin, *GAS*, IV, pp. 283-288; Sezgin et al. (eds), *Ibn Umayl*; Starr, "Towards a Context for Ibn Umayl", pp. 61-77,

و منابعی که در آن معرفی شده است. درباره شخصیت جابر بن حیان و مکتوبات شیعی اسماعیلی درباره کیمیا که به او منسوب شده، نک.:

Kraus, Jābir ibn Ḥayyān: contribution a l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam. Volume I: Le corpus des écrits jābiriens, Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1943; id., Jābir ibn Ḥayyān, II; P. Kraus [M. Plessner], "Djābir b. Ḥayyān", EI 2; P. Lory, Alchimie et mystique en terre d'Islam, Gallimard, 1989, especially pp. 47-125.

۱۶۶. نک.: محمد بن اسحاق بن الندیم، کتاب الفهرست، تحقیق: جی. فلوگل، لایپزیگ، اف. سی. دابلیو. وگل، ۱۸۷۱، ص ۳۰۳.

Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften*, p. 196; "Das grosse Buch des Elementes"

۱۶۸. ابن الندیم، الفهرست، ص ۳۰۸ (ذوالنون المصری و هو ابوالفیض ذوالنون بن ابراهیم و کان متصوفا و له آثار فی الصنعة و كتب مصنفة فمن كتبه كتاب الركن الأكبر كتاب الثقة فی الصنعة).

۱۶۹. نک.: ابن الندیم، الفهرست، ص ۳۰۹ [...] عثمان بن سوئد ابوحرأ [هكذا] الاخیمی من الاخیمیم قرية من قرى مصر و كان مقدما فی صناعة کیمیا و رأساً فیها [...]. همچنین نک.: اسماعیل باشا البغدادی البابانی، هدیة العارفین اسماء المؤلفین و آثار المصنفین، بیروت: دار إحياء التراث العربی (چاپ مجدد نسخه ۱۹۵۱ استانبول)، ج ۱، ص ۶۵۲، که در آن گفته شده است که ابوحرأ عثمان بن سویدا [كذا] در حدود سال ۲۹۸ ه.ق. [۹۱۰-۹۱۱ م.] وفات کرد؛ و نک.: Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, I, p. lxiii که می گوید عثمان بن سوئد در نیمه دوم سده سوم هجری/نهم میلادی زندگی می کرده است. درباره تاریخ پایان فهرست ابن ندیم، نک.: J. W. Fück, "Ibn al-Nadīm", *EI 2*, III, p. 895. درباره نام حرأ، نک.: ابن ماکولا، الاکمال، ج ۲، ص ۸۳.

170. See M. Plessner, "The Place of the Turba Philosophorum in the Development of Alchemy", *Isis* 45/4 (1954), pp. 333-334; see also P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 58-59, 389-390.

۱۷۱. نک.: صاعد بن احمد الاندلسی، کتاب طبقات الأمم، تحقیق: آل شیخو، بیروت: المطبعة الكاثولیکية للآباء الیسوعیین، ۱۹۱۲، ص ۶۱: و منهم جابر بن حیان الصوفی و كان متقدما فی العلوم الطبيعية بارعا منها فی صناعة الكیمیا [...] و كان مع هذا مشرفا علی كثير من علوم الفلسفة و متقلدا للعلم المعروف بعلم الباطن و هو مذهب المتصوفین من أهل الاسلام كالخارث بن الأسد المحاسبی و سهل بن عبدالله التستری و نظرائهم؛ و منهم ذوالنون بن ابراهیم الاخیمی [كذا] من طبقة جابر بن حیان فی انتحال صناعة الكیمیا [كذا] و تقلد علم الباطن والاشراف علی كثير من علوم الفلسفة. درباره صاعد اندلسی، نک.: G. Martinez-Gros, "Šā'id al-andalusi", *EI 2*.

۱۷۲. علی بن یوسف بن القفطی، تاریخ الحكماء، تحقیق: جی. لیپرت، لیبزیگ، دیتاریغشی ورلغسوهندلونگ (Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung)، ۱۹۰۳، ص ۱۸۵: ذوالنون بن ابراهیم الاخیمی المصری من طبقة جابر بن حیان فی انتحال صنعة الكیمیا و تقلد علم الباطن والاشراف علی

کثیر من علوم الفلسفة و كان كثير الملازمة لربما بلدة اخميم فإنها بيت من بيوت الحكمة القديمة و فيها التصاوير العجيبة والمثالات الغربية التي تزيد المؤمن إيماناً والكافر طغياناً و يقال انه فُتح عليه علم ما فيها بطريق الولاية و كانت له كرامة؛ همچنين نك: همان، ص ۱۶۰-۱۶۱. درباره ابن القفطي، نك: A. Dietrich, "Ibn al-Qiftī", *EI* 2.

۱۷۳. نك: البكري، المسالك والممالك، ج ۲، ص ۵۴۵ (و يقال ان ذالنون الاخميمي انما قدر على ما قدر من علوم البربي حتى عمل الصنعة والجوهر و حمل إلى العراق في ليلة و غير ذلك من العلم، لأنه خدم راهبا كان بإخميم يقال له ساس مدة صباه، فعلمه الخط و دلّه على القران والبخور و اسم الروحاني و أوصاه بأن يكتم ذلك، فلما علم ذالنون ما علم طين مبنی الحكماء بطين الحكمة الذي لا يتقلع إلا مع الحجر و يفسد بقلعه الخط المرموز به). اين روايت با اختلاف اندكى در اين منبع نقل شده است: محمد بن محمد بن عبد المنعم الحميري، *الروض المعطار في خبر الاقطار*، تحقيق: احسان عباس، بيروت: مكتبة لبنان، ۱۹۸۴، ص ۱۷. درباره البكري، نك: É. Lévi-Provençal, "Abū 'Ubayd al-Bakrī", *EI* 2، توجه داشته باشيد كه حميرى، كه در سده نهم هجرى / پانزدهم ميلادى مى‌زيسته، اهل مغرب است گرچه *الروض المعطار* احتمالاً بر اساس ويرايشى قديمى تر و مربوط به سده هفتم هجرى / سيزدهم ميلادى نوشته شده كه شايد يكي از خاندان ابن عبدالمنعم الحميرى تأليف کرده است؛ نك: T. Lewicki, "Ibn 'Abd al-Mun'im al-Himyari", *EI* 2, III, pp. 675-676.

۱۷۴. نك: ارجاع به حميرى در پي نوشت قبلى؛ همچنين نك: النویری، *نهاية الأرب*، ج ۱، ص ۳۶۵ (و يقال إن ذا النون المصرى العابد فكٌ منها علم الكيمياء)؛ المقريزى، *المواعظ*، ج ۱، ص ۲۴۰ (و يقال إن ذا النون عرف منها علم الكيمياء).

۱۷۵. برای نمونه نك: ابن الزيات، *الكواكب السيارة*، ص ۱۱: «از جمله آن [عجایب مصر] برابى إخمیم است. و آن اعجازى است به سبب تصاوير و غير تصاويرى كه در آن هست. ذوالنون خط يونانى منقوش بر آن را مى‌خوانده و حكمت بالغه‌اى كه در اين [نوشته‌ها] بوده [را استخراج مى‌كرده است] (و من ذلك برى إخميم و هي أعجب من العجائب لما فيها من الصور و غيرها و كان ذوالنون يقرأ ما عليها من الخط اليونانى و ما فيه من الحكمة البالغة). ۱۷۶. برای اين نسخ خطى و محتويات آنها، نك:

Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Weimar, Emil Felber, 1898, I, pp. 198-199; *id.*, *GAL (Supplement)*, I, p. 214; Sezgin, *GAS*, I, pp. 643-644.

همچنين نك: تأليفى با عنوان *رسالة الشيخ* [...] ابى حسين [...] فى الحكمة العظمى والصنعة المباركة، خانم گرت، شماره ۴۷B، دانشگاه پرينستون. طبق فهرست‌نامه پرينستون، به ذوالنون مصرى در برگ 2a از اين نسخه، كه درباره كيميا است، اشاره شده است.

۱۷۷. درباره او، نك: Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften*, pp. 232-233.

۱۷۸. همو، ص ۲۳۵-۲۳۷، ص ۳۹۱-۳۹۲.

179. See A. Dietrich, "al-Būnī", *EI* 2.

۱۸۰. معلوم نيست در چه زمانى مى‌زيسته، گرچه به نظر مى‌رسد از نويسندگان متأخر بوده است؛ نك: Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften*, pp. 244-245.

۱۸۱. درباره او، نك:

G. Strohmaier, "al-Djildakī", *EI* 2; Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften*, pp. 237-242; *id.*, *Katalog der arabischen alchemistischen Handschriften der Chester Beatty Library*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1974, I, pp. 37-42, and index, s.v. "Ḍū l-Nūn al-Miṣrī".

182. Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften*, p. 235; *id.*, *Katalog*, pp. 80-83.

Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften*, نک. علاوه بر منابع پی‌نوشت‌های قبلی، ۱۸۳. pp. 196-197

۱۸۴. نک.: پی‌نوشت ۸۹؛ همچنین نک.: السیوطی، المکنون، ص ۲۱۶-۲۳۴.

185. See Brockelmann, *GAL*, I, pp. 198-199 and Supplement, I, p. 214; Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften*, p. 197; Van Ess, "Biobibliographische Notizen", p. 100 and n. 10; see also J. Ruska, "Die Alchemie ar-Rāzī's", *Der Islam*, 22 (1935), p. 305; and Arberry, *Muslim Saints and Mystics*, p. 87.

ماسینیون (143 p. *Essay*) آثار کیمیایی منسوب به ذوالنون را اپوکریفا (مجعول) می‌داند، و می‌افزاید «ابتکار (ترجمه) حروف‌تصویری معابد مصر نیز خیال‌پردازانه به نظر می‌رسد». فقط سزگین است که تألیف این آثار و اشعار کیمیایی به دست ذوالنون را مسلم فرض کرده است. نک.:

Sezgin, *GAS*, I, pp. 643-644.

۱۸۶. نک.: یحیی بن حبش السهروردی، *کتاب التلویحات*، در *مجموعه فی الحکمة الالهیة*، تحقیق: هانری کرین (*Opera metaphysica et mystica*, I)، استانبول: مطبعة معارف (Maarif matbaasi)، ۱۹۴۵، ص ۷۴ و پانویشت/پی‌نوشت ۱؛ همو، *کتاب المشارع والمطارحات*، در: همان، ص ۵۰۲-۵۰۳؛ همو، *حکمة الاشراق*، در *مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق شهاب الدین یحیی سهروردی در حکمت الاهی* (*Opera metaphysica et mystica*, II)، تهران: انستیتو فرانسه در ایران، ۱۹۵۲، ص ۲۵۵ (و همچنین نک.: همان، ص ۳۰۴-۳۰۵)؛ نیز نک.: تحلیل این عبارات در: Böwering, *The Mystical Vision*, pp. 52-54

187. See Nicholson, "A Historical Enquiry", pp. 311-315, especially *ibid.*, p. 313:

«امروزه روشن است که ذوالنون کیمیاگر و ساحر بوده، اما باید به خاطر داشته باشیم که سحر و کیمیا در زمانه او [...] مدت‌ها بود که با حکمت و کرامت عجین شده بود»، و ص ۳۱۵: «زیست زاهدانه، فیلسوفانه و کرامت‌گونه در سده نهم در میان آثار مسیحی [...] ذوالنون مصری که عمدتاً از طریق او [...] حکمت صوفیانه نشئت گرفت، [نیز] چنین بود». همچنین، نک.: تعبیر «عرفان حکیمانه صوفیان» درباره ذوالنون، همان، ص ۳۱۶.

188. Asín Palacios, *The Mystical Philosophy*, p. 166.

189. *Ibid.*, p. 165, 166.

۱۹۰. یعنی مدرسه‌ای که، به قول آسین پلاسیوس، شامل این عارفان اندلسی می‌شود: ابوالعباس احمد بن محمد بن العریف (متوفای ۵۳۶ ه.ق. / ۱۱۴۱ م.)، ابوالحکم عبدالسلام بن عبدالرحمان بن برّجان (متوفای ۵۳۶ ه.ق. / ۱۱۴۱ م.)، ابوبکر محمد بن الحسین المیورقی (متوفای ۵۳۷ ه.ق. / ۱۱۴۲ م.) و ابوالقاسم احمد بن حسین بن قسی (متوفای ۵۴۶ ه.ق. / ۱۱۵۱ م.).

191. See Asín Palacios, *The Mystical Philosophy*, p. 40, 87, 128, 174.

توجه داشته باشید که آسین پلاسیوس، بسان نیکلسون، از واژه theurgy (سحر واقعی / کرامت) درباره ذوالنون استفاده می‌کند.

see *ibid.*, p. 87, 128.

192. See A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul Arabi*, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1964 (a reprint of the original 1939 Cambridge edition), pp. 174-183; S. M. Stern, "Ibn Masarra, follower of Pseudo-Empedocles—an Illusion", in: *id.*, *Medieval Arabic and Hebrew Thought*, ed. F.W. Zimmermann, London, Variorum, 1983, article V (originally published in: *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos, Coimbra-Lisboa 1 a 8 de Setembro de 1968*, Leiden, Brill, 1971, pp. 325-337); C. Addas, "Andalusī Mysticism and the Rise of Ibn 'Arabī", in: *The Legacy of Muslim Spain*, ed. S. Kh. Jayyusi, Leiden, Brill, 1992, pp. 909-933; D. De Smet, *Empedocles Arabus: Une lecture neoplatonicienne tardive*, Brussel, Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, 1998; cf. E. Tornero, "A Report on the Publication of Previously Unedited Works by Ibn Masarra", in: *The Formation of al-Andalus, Part 2: Language, Religion, Culture and the Sciences*, eds. M. Fierro and J. Samsó, Aldershot, Ashgate, 1998, pp. 145-149 (published originally in Spanish, "Noticia sobre la publicación de obras inéditas de Ibn Masarra", *Al-Qanṭara*, XIV (1993), pp. 47-64); S. Stroumsa and S. Sviri, "The Beginnings of Mystical Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra and his *Epistle on Contemplation*", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 36 (2009), pp. 207-211.

۱۹۳. با وجود آنکه مسیحیت اواخر دوران باستان در بالندگی سنت صوفیانه نخستین، عموماً، و بر ملاقات‌های احتمالی ذوالنون با زاهدان و عرفان مسیحی، خصوصاً، تأثیر داشته است، آسین پلاسیوس اشتباه کرده و این تأثیر مسیحی را با تأثیرات نوافلاطونی و هرمسی خلط کرده است. نک.: بخش نتیجه این مقاله و نیز: *Mystical Dimensions*, pp. 43-44

۱۹۴. نک.: *id.*, *Essay*, p. 141; Massignon, *The Passion*, III, p. 353; *id.*, *Essay*, p. 141. نک.: جابر بن حیان بوده است؛ مقایسه کنید با:

G. Böwering, "The Major Sources of Sulamī's Minor Qur'ān Commentary", *Oriens*, 35 (1996), p. 56, n. 151.

۱۹۵. برای نمونه، نک.: M. Smith, "Dhū'l-Nūn", *EI* 2. نک.: «وی مطالعاتی درباره طب و همچنین کیمیا و سحر داشته و باید تحت تأثیر آموزه‌های هلنیستی بوده باشد».

Melchert, "The Transition", p. 57 (cf. S. Sviri, "Sufism: Reconsidering Terms, Definitions and Processes in the Formative Period of Islamic Mysticism", in *Les Maîtres soufis et leurs disciples. IIIe-Ve siècles de l'hégire (IXe-XIe s.)*. Enseignement, formation et transmission, eds G. Gobillot and J. J. Thibon, Beirut, Presses de l'Ifpo, 2012, pp. 17-34); Kingsley, *Ancient Philosophy*, pp. 389-391; Mojaddedi, "Dhū l-Nūn"; cf. Böwering, *The Mystical Vision*, p. 54.

۱۹۶. نک.: الاصفهانی، *حلیة الأولیاء*، ج ۹، ص ۳۸۰ (من [...] و ردم خندق الحرص ظفر بکیمیاء الحزمة

[...]; مقایسه کنید با: ابن الجوزی، *صفة الصفوة*، ج ۴، ص ۳۱۸ و ابن العربی، *الکوکب الدرّی*، ص ۱۶۰، که «کیمیاء الخدمة» به جای «کیمیاء الحزمة» آمده است. البته در نسخه دیگر، اساساً واژه «کیمیاء» نیامده است؛ نک.: السیوطی، *المکتون*، ص ۱۱۷ (و من [...] و ردم خندق الحرص ظفر بکتمان الخدعة).

۱۹۷. درباره او برای نمونه نک.: السلمی، *طبقات الصوفیة*، ص ۱۴۴-۱۴۷.

۱۹۸. موفق نشدم اطلاعاتی درباره او بیابم.

۱۹۹. نک.: ابن العربی، *الکوکب الدرّی*، ص ۲۴۳-۲۴۴ (قال عبد الوهاب بن عبد الباقي الباخینسی (؟) قال سمعت الحسن بن نصر محمد بن علی المقرئ بطرسوس قال سمعت عمر بن الحمّال و قال لأبی عبدالله بن الجلاء و انا حاضر: یا أبا عبدالله کان ذو النون یعمل کیمیاء (؟) فقال له ابو عبدالله: نعم و لکنه کیمیائی کیمیاء صبیح الاسود. فقال له عمر: و من صبیح الاسود؟ قال: إنسان صلی العتمة والغداة بمکة).

200. See Plessner, "The Place of the Turba Philosophorum," p. 334; Kingsley, *Ancient Philosophy*, p. 59, 389 and the references given there; see also the refernces in: B. Bitton-Ashkelony, "Counseling through Enigmas: Monastic Leadership and Linguistic Techniques in Sixth Century Gaza", in: *The Poetics of Grammar and the Metaphysics of Sound and Sign*, eds S. La Porta and D. Shulman, Leiden, Brill, 2007, p. 189.

۲۰۱. نک.: ارجاعات پی نوشت ۱۶۵.

۲۰۲. مسلمة بن قاسم القرطبی (متوفای ۳۵۳ ه. ق. / ۹۶۴ م.) که به گفته ام. فیرو (M. Fierro) نویسنده واقعی آثار کیمیایی-باطنی غایة الحکیم و رتبة الحکیم است در اندلس رساله‌ای متعلق به ذوالنون را روایت می کند که خود، نخست، آن را در شرق (بصره) دریافت کرده است؛ نک.:

M. Fierro, "Bāṭinism in Al-Andalus: Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī (d. 353/964), Author of the *Rutbat al-Ḥakīm* and the *Ghāyat al-Ḥakīm* (Picatrix)", *Studia Islamica* 84 (1996), p. 90; and *id.*, "The Polemic about the *Karāmāt al-Awliyā'* and the Development of Sūfism in al-Andalus (Fourth/Tenth-Fifth/Eleventh Centuries)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 55/2 (1992), p. 246.

البته، از عنوان این رساله (سؤال ذی النون المصری بعض الزهاد عن صفة المؤمن) چه بسا چنین برداشت شود که این رساله به مسائل زهدی می پردازد نه به موضوعات باطنی. در هر صورت، مسلماً رتبة الحکیم از ذوالنون در کنار هرمس، افلاطون و جابر بن حیان به عنوان کسی که دستی در موضوعات کیمیایی داشته نام برده است. توجه داشته باشید که در *الفهرست* ابن ندیم و *الماء الوردی* ابن اُمیل نیز به این نام‌ها اشاره شده است (نک.: پی نوشت ۱۶۵ و ۱۶۶)؛ نک.:

P. Carusi, "Le Traité alchimique *Rutbat al-ḥakīm*. Quelques notes sur son introduction", in *Religion Versus Science in Islam: A Medieval and Modern Debate (= Oriente Moderno 19/3)*, ed. C. Baffioni, Rome, Istituto per l'Oriente, 2001, p. 494, n. 8; see also *ibid.*, p. 498; and Ullmann, *Katalog*, pp. 204-205.

۲۰۳. نک.: پی نوشت قبلی و ارجاعات این مقاله به آثار ابن عربی، تفسیر قشیری و *الصلة* ابن بشکّوال توجه داشته باشید که به گفته ابن الفرضی (در *تاریخ علماء الاندلس*، تحقیق: ابراهیم الأبیاری، قاهره: دار الکتب المصری، ۱۹۸۹، ج ۲، ص ۶۸۷-۶۸۸، شماره ۱۲۰۲)، آموزه‌های اخلاقی روان‌شناختی ابن مسره به تعالیم ذوالنون و یعقوب النهرجوری (متوفای ۳۳۰ ق/ ۹۴۱ م) شباهت دارد (و کان مع ذلك يدعی

التكلم على تصحيح الأعمال و محاسبة النفس على حقيقة الصدق في نحو من كلام ذي النون الاخميمي و أبي يعقوب النهرجوري). البته برخلاف تصور آسین پلاسیوس (نک: ارجاع پی نوشت ۱۹۱) این بیان ابن فرّضی نه بدان معنا است که ابن مسره لزوماً تحت تأثیر آموزه‌های ذوالنون بوده و نه به معنای آن است که این آموزه‌ها ماهیت کیمیایی باطنی داشته است. نک: مباحث استرومسا و منابع بحث او را در: "the Beginnings", pp. 201-215

۲۰۴. درباره اخوان و سنت هرمنسی، نک:.

Y. Marquet, "Sabéens et Iḥwān al-Ṣafā'", *Studia Islamica*, 24 (1966), pp. 35-80, and 25 (1966), pp. 77-109; H. Corbin, "Sabian Temple and Ismailism", in: *id.*, *Temple and Contemplation*, transl. Ph. Sherrard, London, KPI, 1986, pp. 132-182; Van Bladel, *The Arabic Hermes*, pp. 168-171, 179-181, 183, 222, 227, 237; T. M. Green, *The City of the Moon God: Religious Traditions of Harran*, Leiden, Brill, 1992, pp. 139-141, 171, 181-190, 207-214; F. E. Peters, "Hermes and Harran: the Roots of Arabic-Islamic Occultism", in: *Intellectual Studies on Islam: Essays Written in Honor of Martin B. Dickson*, eds M. M. Mazzaoui and V. B. Moreen, Salt Lake City, University of Utah Press, 1990, pp. 196-198; I. R. Netton, *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwān al-Ṣafā')*, London, George Allen & Unwin, 1982, pp. 50-52; S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for its Study by the Ikhwān al-Ṣafā', al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā*, Boulder, Shambhala, 1978 (revised edition), pp. 33-40; Joosse, "An Example of Medieval Arabic Pseudo-Hermeticism", pp. 289-293; G. Widengren, "The Gnostic Technical Language in the Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'", in: *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos, Coimbra-Lisboa 1 a 8 de Setembro de 1968*, Leiden, Brill, 1971, especially p. 182, 193-194, 200-203.

درباره اخوان و سنت فیثاغورثی / نوفیثاغورثی، نک:.

Netton, *Muslim Neoplatonists*, pp. 9-16; Nasr, *An Introduction*, pp. 33-40, p. 45, n. 5, pp. 47-51, 77-78, 84; M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, New York: Columbia University Press, 2004, pp. 170-175;

و درباره نوافلاطونی‌گری اخوان، برای نمونه نک: ارجاعات همین پی‌نوشت به آثار نصر و نتون. درباره مجموعه آثار جابری، نک:.

Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, II, pp. 135-185, 270-303, and index, s.v. "hermétisme", "néopythagorisme", "pythagoricien" and "pythagorisme".

۲۰۵. نک: صاعد الاندلسی، *طبقات العلماء*، ص ۶۱ (و اخیرنی محمد بن السعید السرقسطی المعروف بابن المشاط الأسطرلابی أنه رأى لجابر بن حيان بمدينة مصر تألیفا فی العمل بأسطرلاب تضمن ألف مسألة لا نظیر له).

۲۰۶. طبق گزارش اچ. هلم،

(H. Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning*, London, I.B. Tauris-The Institute of Ismaili Studies, 1997, p. 92)

در کتاب‌خانه فاطمی در قاهره آثاری در موضوعات اخترشناسی، کیمیا و «روحانیات» (واژه‌ای است که به «قدرت‌های معنوی [سیارات]» دلالت می‌کند) موجود بوده است؛ درباره این واژه، نک:

Sh. Pines, "On the Term Ruḥāniyot and its Sources and on the Doctrine of Yehuda Ha-Levi", *Tarbiz*, 57 (1988), pp. 511-540 (in Hebrew).

به‌علاوه، در خور توجه است که شاید ابن‌أمیل شیعه بوده است. نک:

Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften*, p. 217; Starr, "Towards a Context for Ibn Umayl", p. 70.

در پایان، باید به اثری در کیمیا با عنوان کتاب *تعویذ الحاکم فی علم الصنعة العالیة* اشاره کنم. نویسنده یا گردآورنده این اثر، آموزه‌های کیمیایی خود را به خلفا-امان اسماعیلی-فاطمی، الحاکم بامر الله (فرمانروا در ۳۸۶ ه.ق./۹۹۶ م.-۴۱۱ ه.ق./۱۰۲۱ م.) و المَعز (فرمانروا در ۳۴۱ ه.ق./۹۵۳ م.-۳۶۵ ه.ق./۹۷۵ م.) و سرانجام به جعفر صادق [علیه السلام] منتسب می‌کند. نک:

Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften*, p. 221; Sezgin, *GAS*, IV, p. 293.

این انتساب، آشکارا غلط است، اما با این حال می‌تواند گواه ارتباط فاطمیان با مطالعات کیمیا در شمال آفریقا باشد.

۲۰۷. تأثیر این دو را می‌توان از باب نمونه در آثار اندلسی *غایة الحکیم و رتبة الحکیم* مشاهده کرد. این دو اثر نیز درباره سحر، اخترشناسی و کیمیا سخن می‌گویند و به گفته فیرو در نیمه سده دهم تألیف شده‌اند. نک:

Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, I, p. xli n. 7; *id.*, *Jābir ibn Ḥayyān*, II, p. 63, n. 6, p. 104, n. 12, p. 106, n. 8, p. 173, n. 1, p. 193, n. 11; H. Ritter and M. Plessner, *Picatrix: Das Ziel des Weisen von Pseudo-Magriti*, London: Warburg Institute, 1962, pp. xx-lxxv; Plessner, "Hermes Trismegistus", pp. 57-58; D. Pingree, "Some of the Sources of the *Ghāyat al-ḥakīm*", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 43 (1980), pp. 2-3; Fierro, "Bāṭīnism in Al-Andalus", p. 94, 96, 106; A. Hamdani, "Brethren of Purity, a Secret Society for the Establishment of the Fāṭimid Caliphate: New Evidence for the Early Dating of their Encyclopaedia", in: *L'Egypte fatimide: son art et son histoire. Actes du colloque organise a Paris les 28, 29 et 30 mai 1998 / sous la direction de Marianne Barrucand*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999, p. 73, 75.

درباره تأثیر اخوانی‌ها بر نویسندگان مختلف مسلمان و یهودی، نک:

M. Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus. Ibn Masarra, Ibn al-'Arabī and the Ismā'īlī Tradition*, Leiden, Brill, 2014, index, s.v. "Ikhwān al-Ṣafā'"; and see also Godefroid de Callataÿ, "Magia en al-Andalus: Rasā'il Ijwān al-Ṣafā', Rutbat al-Ḥakīm y Gāyat al-Ḥakīm (Picatrix)", *Al-Qanṭara*, 34/2 (2013), pp. 297-343.

۲۰۸. برای نمونه، نک:

H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der fruhen Ismā'īliya: eine Studie zur islamischen Gnosis*, Wiesbaden: Franz Steiner, 1978.