

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۲/۱۰

تاریخ پذیرش: ۹۵/۲/۲۵

بررسی مفهوم زهد در اندیشه حمدون قصار و لائوتسه

(با تکیه بر مفهوم ملامت و وووی)

قربان علمی^۱

حسین امیدی^۲

چکیده:

این مقاله با استفاده از منابع دست اول و با روش توصیفی-تحلیلی به مقایسه آراء حمدون قصار، صوفی سده سوم اسلامی و لائوتسه، زاهد سده‌های نخستین تائویی در باب زهد می‌پردازد. ضرورت این تحقیق بر شباهت‌های ظاهری مفهوم ملامت و وووی در آراء حمدون قصار و لائوتسه است که باعث می‌شود یک محقق تطبیقی، به بررسی مقایسه‌ای در این زمینه علاقه‌مند گردد. از مجموع مباحث نتیجه می‌شود که مفهوم وووی در آراء لائوتسه دارای سنتی مرتاضانه است که علی‌رغم ویژگی‌های مثبت آن به مانند انجام اعمال در خاموشی، اخلاص، طریقت و نفی ظاهر، پذیرش آن منجر به فقر، بی‌عملی، سلب مسئولیت، بی‌تفاوتی و زهد افراطی می‌شود؛ در حالی که مفهوم ملامت در آراء حمدون، دارای سنتی عابدانه است که بنیان اصلی آن بر عمل‌گرایی، مسئولیت بیشتر، حفظ تقوا و شریعت است. در نتیجه، مفهوم زهد در افکار این دو متفاوت است.

کلید واژه‌ها:

ملامتیه و زهد، وووی و زهد تائویتی، حمدون قصار، لائوتسه.

^۱- دانشیار دانشگاه تهران. نویسنده مسئول: gelmi@ut.ac.ir

^۲- دانشجوی کارشناسی ارشد رشته الهیات- ادیان و عرفان، پردیس فارابی دانشگاه تهران.

پیشگفتار

مکاتب عرفانی همواره درصدد وصول به عالی‌ترین مراتب انسانیت از طریق اعمال خالصانه بوده‌اند. این مکاتب تظاهر به ریا و تقوا را چه در قالب زهد و ریاضت و چه در قالب انجام اعمال، آفتی بزرگ برای جامعه بشری دانسته و آن را مخالف با اصول عرفان راستین دانسته‌اند. به همین علت علیه آن موضع گرفته‌اند. یکی از برجسته‌ترین این مکاتب، تصوف و تائوئیسم است که در اصولی مانند گرایش به زهد و ریاضت، نفی ریا، مسأله اتحاد با یک نیروی روحانی و فقر دارای اشتراکاتی باهم هستند. یکی از بارزترین اشتراکات در مسأله تقوا و زهد خالصانه است که در تصوف با نام حمدون قصار و جنبش ملامتیه مشهور شده است. ملامت آن‌گونه که در تصوف مطرح است جنبشی بود که در قرن سوم هجری علیه آن دسته از اشخاصی که از طریق تظاهر به مؤمن‌گرایی در صدد به دست آوردن موقعیتی در جامعه بودند موضع‌گیری کرد و آن را خلاف شریعت و اصول تصوف دانست. غالب کتب عرفانی این جنبش را به حمدون قصار نسبت داده‌اند و او را واضع این نظریه دانسته‌اند. صرف نظر از این‌که واقعاً حمدون برای اولین بار این نظریه را وضع کرد یا نه اما قدر مسلم این است که این جنبش از خراسان و به دست اشخاصی مانند حمدون، احمد خسرویه و ابوحفص حداد انتشار یافت. در ماوراء تصوف اسلامی و در حوالی قرن سوم تا ششم پیش از میلاد مسیح در چین مکتبی با نام تائوئیسم پدید آمد. واضعان ابتدایی این مکتب به مانند یانگ‌چو، جامعه بشری را منشأ شر دانستند و آن را حقیر شمردند و به همین دلیل از آن رویگردان شدند. آن‌ها همچنین علیه نظریات عمل‌گرایانه کنفوسیوس که معتقد بود با نیک قلبی و تنظیم قوانین خوب می‌توان جامعه را اصلاح کرد موضوع گرفتند. رفته‌رفته تائوئیست‌ها علاوه بر موضع‌گیری در برابر جامعه‌گرایی کنفوسیوس، در مقابل زهدگرایی مرسوم در جامعه چینی موضع گرفتند و اعلام نمودند که عارف در هر جای خلوتی می‌تواند به زهد و عبادت مشغول باشد و دیگر نیازی نیست که صرفاً در صومعه این کار صورت پذیرد.

لائوتسه یکی از این اشخاص برجسته بود که بر انجام اعمال در خاموشی و بدون چشم داشت تأکید داشت. برای نیل به این مقصود، لائوتسه از اصطلاحی به نام وووی^۱ بهره برد. او می‌گفت: همان‌گونه که تائو به عنوان خالق جهان، کارهایش را در خلوت و خاموشی انجام می‌دهد افراد بشری هم باید به این نحو کارشان را انجام دهند. او با بهره‌گیری از واژه وووی بر زهد، تقوای شخصی، اخلاص و نفی ظاهر تأکید نمود. دیدگاه‌های لائوتسه در تائوئیسم و حمدون قصار در

^۱- Wu wei

بررسی مفهوم زهد در اندیشه‌های حمدون قصار و لائوتسه.../ ۵۵

تصوف دارای شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با هم هستند زیرا هر دو به عنوان اصلاح‌گران جامعه خویش سعی نمودند با بهره‌گیری از عرفان و موازین اخلاقی، نوعی پاکی درونی را که به شدت با اعمال‌گرایی ظاهری مخالف بود ترویج دهند. با توجه به این مقدمه، این مقاله درصدد پاسخ به دو پرسش اساسی است:

۱- مابین مفهوم ملامت در آراء حمدون قصار و مفهوم وووی در آراء لائوتسه چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی وجود دارد؟

۲- منشأ این شباهت‌ها و تفاوت‌ها در چیست؟

پیشینه تحقیق:

بی‌تردید مهم‌ترین تحقیق تطبیقی، که مبانی تصوف و تائویسم را بررسی کرده، کتاب صوفیسم و تائویسم اثر ایزوتسو است. در این اثر، ایزوتسو احوالات ابن عربی، لائوتسه و چوانگ‌تسه را مورد بررسی تطبیقی قرار داده است؛ اما ایزوتسو مفهوم زهد را در این اثر مقایسه‌ای مورد بررسی قرار نداده است. محققان برجسته دیگری مانند جیمز لگ^۱، کوپر^۲، فانگ یولان^۳ و... آثار برجسته‌ای را در مورد تائویسم به رشته تحریر در آورده‌اند که از محتوای آن‌ها در این تحقیق استفاده شده است. پیش از این، کنفوسیوس^۴ با بیان مفهوم رن به معنای خوش قلبی سعی نمود به همراه لائوتسه که مفهوم وووی را طرح کرد نوعی جنبش اخلاقی را در چین برای اصلاح جامعه پدید آورد اما مبنای تلاش کنفوسیوس بر اساس زهد و ریاضت نبوده است.

کنفوسیوس می‌گوید: اگر یک انسان اصیل و بزرگ، قلبش را بر اساس تائو قرار دهد اما از همزیستی با فقرا و خوردن غذاهای آنان خودداری کند چنین مردی فاقد ارزش است. (Confucius, 2015: 14-15)

جونز^۵ هم در یک کار تحقیقی میان هدف زهد در ادیان توحیدی و غیر توحیدی مانند چینیان و هندوان تمایز گذاشته است. وی می‌نویسد: زهدگرایی معمولاً در بیشتر مذاهب توحیدی و غیر توحیدی، غالباً به عنوان عملی مطلوب و پسندیده به کار رفته است. در بیشتر مذاهب غیر ابراهیمی مانند مذاهب چینی یا هندی این عمل به خاطر آزادی از غم‌های دنیوی و تعنیات آن به کار رفته است در حالی که در ادیان ابراهیمی مانند مسیحیت و اسلام هدف از آن به دست آوردن

1- Legg

2- Cooper

3- Yu- lan

4- Confucius

5- Jones

یک تجربه شخصی با معبود بوده است. (Jones, "asceticism", 2005: 527)

عبدالصمد همدانی نیز در کتاب بحرالمعارف، به بررسی ویژگی‌های مختلف زاهد پرداخته است. وی در این اثر، زهد را عبارت از دل‌کندن نفس از دنیا با وجود قدرت در به دست آوردن آن دانسته است زیرا هدف زاهد آخرت است. پس زهد شامل کسی که ثروت و مقامی ندارد و یا دنیا او را یاری نکرده نمی‌شود. نشانه زهد در پست و مقام این است که مدح و نکوهش در نزد وی برابر است و علامت کلی آن این است که عشق خدای متعال و شیرینی اطاعت از او و دشمنی دنیا در قلب زاهد مستولی گردد و هر کسی که در دنیا زهد ورزید ولی کماکان به آن میل داشت چنین شخصی زاهد ناماست. (همدانی، ۱۳۸۷، ۲: ۵۰)

در عرفان اسلامی، ابن سینا در کتاب اشارات و تنبیهات بابتی را به موضوع زهد اختصاص داده است. برای شناخت اندیشه‌های حمدون نیز، کتاب‌های، کشف المحجوب، رساله قشیریه و تذکره الاولیاء مفید است.

در مجموع، هر چند کتاب‌ها و مقالاتی درباره تصوف و تائوایسم نوشته شده اما اثر مقایسه‌ای درباره زهد حمدون و لائوتسه وجود ندارد که این مقاله درصدد تبیین و تحلیل مقایسه‌ای دیدگاه آن‌ها است.

ملاطیه و زهد

از ویژگی‌های مهم تصوف در قرن دوم هجری زهد، انزوا، کناره‌جویی از دنیا، توکل، ریاضت و قناعت است که به شکل اغراق‌آمیزی به تبعیت از زهاد اولیه اسلامی مانند اصحاب صفه بوده است. در این قرن افرادی با لباس پشمینه دهاتی در نقاط دور از شهرها برای خود صوامعی ساخته بودند و در آن به گوشه‌نشینی و زهد مشغول شده بودند. این افراد در اصطلاح عوام با نام صوفی شناخته می‌شدند. (غنی، ۱۳۸۶، ۲: ۳۹-۳۵)

رشد جنبش ریاضت‌کشی در آغاز قرن سوم هجری موجب گرایش به مؤمن‌گرایی گردید و باعث پیدایش فرقه باکون؛ یعنی زهادی که با شیوه‌های دائمی خود و قرائت قرآن در برابر مردم ابراز توبه و ندامت می‌کردند. در این زمان درون‌گرایی زهاد بر این رسوم ظاهری ضربت سنگینی وارد کرد. مکتب بغداد که تعلیمات مربوط به ریا را بسط داده بود در قبال بهره‌گیری از تقدس ظاهری جبهه‌گیری کرد. بسط و گسترش این تعلیمات در سده سوم هجری مکتب خراسان و بویژه نیشابور را تحت تأثیر قرار داد و شخصیت‌های برجسته‌ای چون ابوحنیفه حداد، حمدون قصار و ابوعثمان حیری ضمن قیام علیه این ظاهرگرایی و تقدس مکتبی به نام ملاطیه را تأسیس کردند. (برتسل،

استاد زرین کوب می‌نویسد: اجتناب از شهرت و قبولی در نزد خلق که لازمه اخلاص ملامتیان بود باعث شد ملامتیان از هر آنچه آن‌ها را به عنوان زاهد، عالم و عارف ممتاز می‌کرد دوری کنند همین نکته آن‌ها را به طبقات اهل حرفه نزدیک می‌کرد. (زرین کوب، ۱۳۹۰: ۳۳۴)

وی همچنین حکمت صوفیانه را حکمت ذوقی می‌داند و معتقد است ملاک قبولی این حکمت تسلیم قلب است نه تصدیق قول. (زرین کوب، ۱۳۸۷: ۱۰۰) شاید به همین علت است که ملامتیان طریقت قلب و خاموش را بر سایر راه‌ها ترجیح داده‌اند.

وظیفه انسانی که تعلیمات ملامتیه را پذیرفته بود ادای وظایفی مثل به کمال رسانیدن خویش، منزله ساختن دل و اندیشه، رعایت دقیق سنت و دوری از ریا بود. اما این فعالیتی است که دیگران نمی‌بایست از آن آگاه شوند؛ زیرا هر چه در روح یک ملامتی می‌گذرد سری است مربوط به خدا که تنها خود خدا باید به آن آگاهی یابد. اگر مردم چنین شخصی را گنه‌کار دانند باید خوشحال شود زیرا نشانه آن است که تلاش‌های وی منجر به تشخیص راه درست شده است. (برتسل، ۱۳۸۷: ۳۲)

بعضی از کتب صوفیه، ملامتیان را از سایر متصوفه جدا کرده‌اند چنان‌که در نفعات الانس جامی آمده طالبان حق دو طایفه‌اند: متصوفه و ملامتیه. متصوفه آن جماعتند که از بعضی صفات نفوس خلاصی یافته‌اند و به بعضی از احوال و اوصاف صوفیان موصوف گشته‌اند اما ملامتیه جماعتی هستند که در رعایت معنی اخلاص و محافظت قاعده صدق، غایت جهد را دارند. (جامی، ۱۳۸۶: ۱۰-۵)

اما عده‌ای به مانند دکتر غنی با نگاهی بدبینانه درباره ملامتیه نوشته‌اند: آن‌ها یک دسته از صوفیان خراسان بوده‌اند که مطالعه در اقوال آن‌ها انسان را به یاد کلیون می‌اندازد زیرا مثل آن‌ها لابلالی‌گری و بی‌اعتنایی به دنیا را توصیه نمودند و رفته رفته تارک شرع شدند. (غنی، ۱۳۸۶: ۱۷۳)

به نظر می‌رسد دکتر غنی بسیاری از فضایل این مکتب، بویژه آراء حمدون قصار را نادیده گرفته و با دیدی منفی نسبت به این پدیده برخورد داشته است. برای مثال، مفهوم لابلالی‌گری که بعدها در این مکتب مطرح شد در ابتدا جزء این مکتب نبوده است.

گولپینارلی، محقق ترک، پدیده ملامت را فراتر از تصوف می‌داند و آن را واکنشی علیه زهادی می‌داند که با تکیه بر خانقاه و درگاه درصدد ظاهرگرایی بوده‌اند اما ملامتیان خودشان هم به دلیل افراط در نفی خود موجبات انحراف از مسیر واقعی را فراهم نمودند.

او می‌نویسد: ملامتیه واکنشی علیه معتقدات صوفیه است. آن‌ها زاویه، تکیه درگاه و خانقاه را نمی‌پذیرفتند. از نظر آنان هر جای خلوت می‌تواند مکانی برای انس گرفتن باشد. وانگهی اهل

ملامت تظاهر به زهد، عرفان و نیکی را نوعی خودپسندی و تلاش برای پسندیده شدن تلقی کردند. خود را از هر کس فروتر دیدن و از هر آفریده‌ای پست شمردن شعار آنان شد. این شعار رفته‌رفته زیر پرده تحقیر نفس و به منظور بد نشانیدن خود تا آنجا پیش رفت که باعث شد عده‌ای خود را در زیر چتر ملامت پنهان کنند. (گولپینارلی، ۱۳۶۹: ۱۲۴-۱۲۵)

اما هجویری در کشف‌المحجوب با دیدی مثبت درباره آن‌ها می‌نویسد: گروهی از مشایخ که با اخلاص هستند و به اهل حق معروفند. آن‌ها به تبعیت از پیامبر که گروهی وی را کاهن، کاذب و شاعر لقب دادند برای خود نام و ننگ برگزیدند. ایشان با اتکاء به آیه «وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (المائدة: ۵۴): ملامت‌شدن را افتخاری برای خود به حساب می‌آورند. سخت‌ترین آفت برای آن‌ها معجب شدن به خود است و از دو نوع عجب دوری می‌کنند: یکی از مدحشان توسط دیگران و دوم این‌که کردارشان باعث مدح خلق شود. (هجویری، ۱۳۸۴: ۸۵)

تائوئیس و وووی

تائوئیس یکی از مکاتب خاور دور است که مبدأ و اصول اصلی آن مبتنی بر زهد، ریاضت، اعمال جادویی، طریقت انزوا، اخلاص، عبادت و توجه به یک نیروی روحانی به نام تائوئاست. (Cooper, 2010: 1-5)

آدلر می‌نویسد: محور اعمال دینی تائوئیست‌ها تکیه بر مراقبه و عبادت است که هدف آن تقویت وضع جسمی و روحی و درنهایت برای اشخاص جدی‌تر رسیدن به هماهنگی با تائوئاست. (آدلر، ۱۳۹۲: ۹۴)

تائو یک نقش کلیدی را در هستی‌شناسی تائوئیست‌ها ایفا می‌کند که به عنوان منبع خلقت از آن یاد می‌شود و تمام چیزها به سوی او باز می‌گردند؛ زیرا تائو از دیدگاه تائوئیست‌ها نیروی غالب و فعال است که تولد، مرگ و تمام چیزها به او منتهی می‌شود. (peerenboom, 1990: 60)

تاریخ ابتدایی این مکتب در میان نویسندگان ارتدکس چینی شکل گرفته است. این نویسندگان هسته ابتدایی این مکتب را ایجاد کرده‌اند. در میان تائوئیست‌های اولیه، پرورش و اصلاح شخصی به منظور پاکدامنی نفس به صورت شخصی انجام می‌شده است. (Sivin, 1995: 2-7)

ویژگی بارز زهد تائوئی، بی‌توجهی به تن جسمانی، امیال و دوری از تعنیات دنیوی است. شاید به همین دلیل است که «لائوتسه تن را موجب نکبت و انسانی را که بر نفسش فائق می‌آید، لایق شناختن عالم ماورائی که به آرامش رسیده و از کدورت به زلال و صافی نائل آمده فرض می‌کند.»

(لائوتسه، ۱۳۹۱: ۱۳)

ورنر آیکهورن می‌نویسد: مکتب تائوئیسم یکی از مکاتب شناخته شده است که استادان این طریقت، نظریه تائو را به عنوان بنیان همه چیز مطرح کرده‌اند. چون تائو نمایان‌گر تهیت، اخلاص، سکوت، انزوا و زلالت است پس اگر کسی می‌خواست مانند تائو شود باید ساکت بماند، از مسائل دنیایی دوری کند و خود را از هرخواست شخصی خالی سازد. درگیر نشدن با کارهای پرشتاب و خوابیدن در شب کمال مطلوبی است که توسط فرزندان این مکتب اجرا می‌شد. این‌ها معمولاً تارکان دنیا و یا عالمانی بودند که در خلوت روستایی به سر می‌بردند. اعتقاد شاخص این‌ها این بود که اتصال به تائو را می‌توان با تفکر عمیق و مراقبه به دست آورد. (آیکهورن «آیین تائو»، ۱۳۸۹:

۶۰۸)

در آغاز مکتب تائوئیسم، نوعی بدبینی در اندیشه‌های آنان دیده می‌شود و این بدبینی نسبت به جهان، نوع انسان و اخلاقیات انسانی جلوه‌گر است. این بدبینی به حدی بود که حتی کنفوسیوس نیز از این موضع تائویست‌ها انتقاد می‌کرد. برای مثال زمانی که کنفوسیوس از ایالتی به دیگر مهاجرت می‌کرد اشخاصی را می‌دید که آن‌ها را بین چه می‌نامید. این ناشناسان کنفوسیوس را مورد ریشخند قرار می‌دادند زیرا تلاش‌های وی را برای جامعه بیهوده می‌پنداشتند. از میان چنین مردانی بود که بیشترشان هم دور از دیگران می‌زیستند تائوئیست‌های اولیه شکل گرفتند. (Ian, 1966: 60-62)

(Yu)

همان‌طور که ذکر شد برای اولین بار کنفوسیوس با حالتی تمسخرآمیز از لفظی به نام بین چه^۱ درباره گروهی از تائویست‌ها که خود را از دیگران پنهان می‌کردند استفاده کرد و آن‌ها را مورد ملامت قرار داد اما این دسته از تائویست‌ها، ضمن انتقاد از کنفوسیوس، به تلاش‌های خود برای تدوین یک مکتب ادامه دادند.

یانگ جو^۲ از اولین این اشخاص بود که می‌گفت: شما ممکن است کار خوبی انجام دهید اما چشمداشتی به شهرت و افتخار در آن کار نداشته باشید، با این وجود حس شهرت و برتری‌جویی به سراغ شما خواهد آمد. شما ممکن است در جایگاهی باشید که بسیار بزرگ باشد ولی وسوسه و نیل به مال دنیایی به سراغ شما خواهد آمد از این رو مرد برتر اجازه نمی‌دهد که عوامل خارجی بر وی تأثیرگذار باشند. (Gile, 2014: 118)

همزمان با ظهور لائوتسه و از بین رفتن معیارهای اخلاقی در چین، لائوتسه با به کارگیری

^۱- Yin Che.

^۲- Yang Ju.

مفاهیم عرفانی {به مانند تائو^۱ و وووی^۲} سعی نمود در قامت یک اصلاح‌گر، فرهنگ و اندیشه چینی را که به ورطه فراموشی سپرده شده بود به دوران طلایی آن بازگرداند. (Boulger, 2004: 5-7)

لائوتسه مفهوم وووی را به معنی عمل کردن در عین ناشناخته ماندن یا انجام دادن هر کار و کوشش در سکوت مطلق به کار برد. (Giles, 2014: 22)

لائوتسه می‌گفت: مرد بزرگ در زیر آب حرکت می‌کند در حالی که خاموش نمی‌شود میان همه چیز راه می‌رود اما از او صدایی در نمی‌آید، در آتش راه می‌رود اما نمی‌سوزد. چنین شخصی به وسیله جوع و زهد با اخلاص به این درجه خواهد رسید. (Graham, 1990: 37)

فانگ یولان^۳ در تشریح مفهوم وووی می‌نویسد: فتح جهان همواره با انجام ندادن کار مربوط است. انسان با انجام دادن کار نمی‌تواند دنیا را فتح کند. مطابق این نظر هر انسانی باید کارهایش را به شکل طبیعی و لازم انجام دهد به این معنی که شخص سادگی^۴ (پویو) را سرمشق خود قرار دهد و اظهار می‌کند که گناهی بالاتر از آن نیست که شخصی آرزوی مال‌اندوزی داشته باشد؛ یعنی برای رسیدن به رستگاری، باید آرزوهای اندکی داشت و حتی ثروت و دانش هم مانع راه رستگاری است. لائوتسه رنج را علامت کمال، بیماری را نشان سلامت و بر ژنده‌پوشی تأکید می‌کند زیرا معتقد است که از این طریق بسیاری از فضایل به دست خواهد آمد. (Yu-1966Ian, :100)

حمدون قصار

ابوصالح حمدون بن احمد بن عماره نیشابوری که در بعضی مآخذ از او به عنوان ابوصالح ملامتی یاد کرده‌اند و پیروانش را گذشته از اهل ملامت که گاه قصاریان و حمدونیان هم خوانده‌اند. اساس اندیشه وی عبارت بوده از تقوا و زهد مستور عاری از هر گونه دعوی و تظاهر. همین نکته است که جنید را به صدق وا می‌دارد و می‌گوید: به خراسان تعلق دارد نه عراق، زیرا آن چه در خراسان است صدق است و آن چه در عراق است زبانی بیش نیست. طریقه حمدون بر این اصل بود که اخلاص در عمل اقتضایش آن است که سالک آنچه خلق درباره وی می‌گویند و می‌اندیشند اهمیتی ندهد و هرچه را جز خداست از حساب اعمال و افکار خویش خارج کند. براساس این تعلیم، معامله انسان با خدا در نهان بایست از معامله وی با خلق در علانیه بهتر باشد. (زرین کوب، ۱۳۹۰: ۳۳۷-۳۳۹)

هجویری حمدون را از قدمای مشایخ و دلداده ملامت می‌داند که از قدما و متورعان مشایخ است.

1- Tao.

2- Wu Wei.

3- Yu-Lan.

4- P.U.

بررسی مفهوم زهد در اندیشه‌های حمدون قصار و لائوتسه.../ ۶۱

وی نقل می‌کند: روزی ائمه و بزرگان نیشابوری به نزد حمدون آمدند تا وی برای آن‌ها سخن‌رانی کند اما حمدون نپذیرفت و به آن‌ها گفت: سخن من فایده ندهد و اندر دل‌ها اثر نکند و سخن گفتنی که اندر دل‌ها نباشد مایه خواری و استهزا کردن شریعت است. حمدون غالباً سخنان و سیره سلف را الگوی خود قرار داده است زیرا از نظر وی آن‌ها از روی رضای نفس و برای عزت اسلام و رهایی از نفس سخن می‌گفته‌اند اما در جامعه‌ای که وی در آن زندگی می‌کرده این امور به ورطه فراموشی سپرده شده و میل به قبولی در نزد خلق، طلب دنیا و گرمی داشتن نفس رواج پیدا کرده بود. (هجویری، ۱۳۸۴: ۱۹۲)

حمدون می‌گفت: علم خدای به تو نیکوتر از علم خلق باشد پس باید در خلأ با حق معاملات نیکوتر کنی تا در ملأ با خلق، زیرا حجاب اعظم بشر این است که برای مشغول شدن به خلق از خدا غافل بماند. (یثربی، ۱۳۷۰: ۱۵۸)

به نظر می‌رسد حمدون به عنوان یک عارف، کاملاً متأثر از قرآن بوده است و گفته فوق، تحلیلی از آیه اینما تُؤَلُّوْا فِئْمَ وَجْهٍ...: به هر کجا رو کنید چهره خدا آن‌جاست. (بقره/۱۱۵) قرابت دارد. یکی از تأکیدات حمدون بر موضوع فقر و درویشی است او می‌گوید: بهترین حالت برای فقیر این است که به فقر خویش تکبر کند تا از این طریق اغنیا را به زانو درآورد وی همچنین انسان متواضع را کسی می‌داند که دیگران را به خود محتاج نمی‌داند و برای خود ملکی قائل نیست زیرا حمدون انسانی را که برای خودش ملکی قائل است را بخیل می‌داند. وی همچنین رنج‌های دنیوی را باعث طلب و زیادت انسان می‌داند و تحمل این رنج‌ها را که همراه با ترک سلامت است را از ویژگی‌های یک ملامتی دانسته است. شاید به همین دلایل است که حمدون راه ملامت بر خلق عادی دشوار و بسته می‌داند. (عطار، ۱۳۹۱: ۳۵۰ - ۳۵۲)

نقل است که احوالات حمدون را به عراق بردند در آن جا سهل تستری و جنید در مورد حمدون گفتند: اگر روا بودی که پس از محمد پیامبری آید حمدون قصار از ایشان بودی. (انصاری، ۱۳۸۰: ۱۰۳)

حمدون می‌گوید: چون ابلیس و یاران وی گرد آیند به هیچ چیز شاد نگردند جز سه چیز: ۱- کسی که مومنی را بکشد ۲- کسی که بر کفر بمیرد ۳- کسی را دلی بود که در وی بیم درویشی باشد. (عطار، ۱۳۹۱: ۳۵۳)

از موضوعات دیگر درباره حمدون مسأله نفس است که وی کوشیده است آن را حقیر پندارد. او می‌گفت: شکر نعمت آن است که نفس خود را چون طفیلی بی‌ارزش ببینی. (قشیری، ۱۳۹۱: ۲۷۹)

حمدون معتقد است برای پیمودن راه حق باید تا حد امکان دل را صاف نگاه داشت شاید به

همین دلیل است که بارها بر راه دل تأکید کرده است. او می‌گوید: «نفس خویش را بر نفس فرعون برتری نمی‌دهم اما دل خویش را بر دل وی فضل دهم.» (انصاری، ۱۳۸۰: ۱۰۴)

از دیگر مسائل در اندیشه حمدون، موضوع پوشیده نگاه داشتن احوال است. او می‌گوید: نباید بر دیگران فاش گرداند هر آنچه را که واجب است پوشیده باشد و اگر کسی بخواهد چیزی را پوشیده نگاه دارد باید کاری کند تا خلق از آن آگاهی نیابند. شاید به همین علت است که وی علم حق تعالی را نیکوتر از علم خلق و معاملات با خدا را در خلأ بسیار سودمندتر از معامله با خالق در ملأ دانسته است. وی همچنین اهل توکل است و بیان می‌کند که توکل دست به خدای تعالی زدن است و اگر انسان بتواند کار خود را به خدا بسپارد بهتر از آن است که به حيله و تدبير خلق مشغول شود. (عطار، ۱۳۹۱: ۳۵۱-۳۵۳)

حمدون معتقد است برای بزرگ ماندن در چشم اهل دنیا باید تا حد امکان دنیا را خوار نگاه داشت و آن را خوار و ذلیل پنداشت. او در کلامی متواضعانه گفته است: چون دل من هنوز بسته به دنیا و جاه و مقام آن است سخنان من هیچ فایده‌ای ندارد و در دل‌ها اثری ندارد. به همین دلیل وی به همنشینی با علما و بازگشت به سنت تأکید دارد تا از این طریق راه و روش صحیح را به مردم آموزش دهد. (همان)

گفته شده است روزی حمدون با یکی از عیاران به نام نوح دیدار کرد و به وی گفت: ما هر دو جوان مردیم اما جوان مردی من آن است که قبا بیرون کنم و لباس مرقع درپوشم تا صوفی شوم تا از این طریق به خاطر شرم از خلق از معصیت پرهیز کنم اما جوان مردی تو به عنوان یک عیار این است که لباس‌های کهنه را از خود بیرون کنی تا به خلق مبتلا نگردی پس جوان‌مردی من حفظ شریعت است بر اظهار آن اما جوان‌مردی تو حفظ حقیقت است بر اسرار. (همان: ۳۵۰)

لائوتسه

پیر طریقت لیه‌تزو^۱ نام واقعی‌اش لیه یوکو^۲ بوده است. از مشهورترین نویسندگان ابتدایی تائوئیسم است. متأسفانه اطلاعات دقیقی از وی در دسترس نیست. قدر مسلم این است که نزدیک به چهل سال در ایالت زنگ^۳ زندگی کرده است و بعد از آن به علت گرسنگی به ایالت وی^۴ مهاجرت کرده است. افسانه‌ها می‌گویند بعد از نه سال توانست سوار بر باد شود و شرایط وجدآمیز عوالم ماوراءطبیعی را درک کرد. در این لحظه لائوت از جسم مادی، امیال و احساسات خلاص شد و به

^۱- Lieh Tzu.

^۲- Lieyvkov.

^۳- Zhens.

^۴- wei.

بی‌حرکتی و آرامش که آرزویش بود نائل آمد. (Teodorescu, 2003: 1-2)

لائوتسه مرد استدلال و تقوا بوده است که هدف وی پوشیده داشتن خود و بی‌نامی بوده است. لائوتسه معتقد است تائو را باید به دست آورد و اگر کسی نتوانسته آن را به دست آورد دلیلش این است که برای آن در قلبش جایگاهی قائل نیست. بنابر دیدگاه لائوتسه هرگونه زخم و صدمه از ناحیه مردم را باید با نیکی بالاتری جبران کرد او می‌گوید: نسبت به کسانی که با من نیکی می‌کنند خوب هستم و نسبت به آن‌هایی که در حق من بدی روا می‌دارند باز خوب هستم. نسبت به کسانی که با من صمیمی هستند من نیز صمیمی‌ام و نسبت به آن‌هایی هم که با من صمیمی نیستند باز صمیمی‌ام. به دین ترتیب همه صمیمی خواهند شد. وی همچنین درباره شخص خودش می‌گوید: من تنها و پریشان هستم، من جاهل‌م، من ناپخته هستم که با بقیه فرق دارم اما افتخار می‌کنم که از مادرمان تائوی عالم نیرو می‌گیرم. من سه گنجینه دارم که آن‌ها را پرورانیده و به آن‌ها افتخار می‌کنم: شفقت، میان‌روی و تواضع. (هیوم، ۱۳۸۲: ۲۱۳-۲۱۸)

لائوتسه می‌گوید: عنصر روحانی بشر در آسمان است و عنصر مادی بشر در زمین است. لائوتسه طبیعت آسمان را تشکیل دهنده زندگی می‌داند و آن را مثل پوششی می‌داند که از بشر محافظت می‌کند. وی عملکرد زمین را تشکیل دهنده عنصر مادی و گسترنده تعینات آن می‌داند. او می‌گوید: چیزهایی در زمین است که ممکن است در آن افراط شود ممکن است نوع دوستی و عدالت در جامعه رواج داشته باشد اما به طبیعت درونی اشخاص راه نیافته باشد. به همین منظور وی نظریه عدم فعالیت یا وووی^۱ را مطرح می‌کند و می‌گوید: در جایی زندگی وجود دارد اما خود زندگی علت و عاملی دارد، جایی صدا وجود دارد اما این صدا خود علتی دارد زیرا تمام این اشیاء درحالی از سکوت و خاموشی کارهایشان را انجام می‌دهند پس انسان هم باید مثل این عامل (تائو) در عین سکوت و بی‌جنبشی کارهایشان را انجام دهند. (Gile, 2014: 20-24)

لائوتسه در تشریح مفهوم وووی توصیه می‌کند که برای دستیابی به بالاترین سطح کمال که همان هماهنگی با تائوست علاوه بر سکوت مطلق، باید از امیال و آرزوها دست کشید زیرا تائو به عنوان نیروی ناشناخته عالم بدون آرزو، میل و اندیشه است. (Herrlee, 1983: 312)

لائوتسه می‌گوید: کسی که روشنایی را می‌شناسد اما در عین حال خود را در سایه نگه می‌دارد الگوی همه عالم خواهد بود هنگامی که او الگوی تمام عالم شد فضیلت ابدی را نیز در کنار خواهد داشت و سرانجام به سرمنزل مقصود (مطلق) برخواهد گشت. (هیوم، ۱۳۸۲: ۲۱۸)

^۱ - Wuwei.

درداستانی درباره وی آمده: لیه تزو بسیار فقیر بود و چهره او از گرسنگی پوشیده شده بود شخصی احوالات لائوتسه را به تزویانگ^۱ که پادشاه بود اطلاع داد و به پادشاه گفت: او شخصی است که خود را در مالکیت تائو درآورده و در فقر و گرسنگی زندگی می‌کند در حالی که در قلمرو بزرگ پادشاه حضور دارد و این اصلاً نمی‌تواند برای پادشاه خوب باشد که چنین افرادی در این حالت زندگی کنند. تزویانگ مقدار زیادی غلات برای لائوتسه فرستاد اما وی این هدیه‌ها را رد کرد و نپذیرفت و حاضر شد در فقر زندگی کند ولی از مقامات رسمی چیزی نگیرد. (Gile, 2014; 108-109)

در تشریح مطالب فوق باید گفت که برای لائوتسه مفهوم ورویی همراه با فقر، درویشی و بی‌توجهی به تعینات و برگزیدن پایین‌ترین مراتب دنیوی است که همراه با زهدی خالصانه است. لائوتسه این ایده را بیان می‌کند که نباید هیچ نهاد حکومتی وجود داشته باشد تا از این طریق بسیاری از رنج‌ها کاسته شود. وی جسم را هم مانعی بر سر آزادی انسان می‌داند و معتقد است وقتی که از حالت جسمانی خلاص شود دیگر هیچ مصیبتی وجود نخواهد داشت. (Legge, 1979: 12)

لائوتسه در جستجوی بازگشت آدمی به اصل خویش است و این بازگشت را اشراق یا سیر به سوی تائو می‌نامد او تن را موجب نکبت و خواری می‌داند و بیان می‌کند که برای عده‌ای اگر تن نبود خواری هم نبود؛ زیرا آن‌ها به افتخارات دل بسته‌اند و تنها کسی می‌تواند از این تن رهایی یابد که با تائو بماند در حالی که هیچ ترسی از رفتن تن ندارد. از دیدگاه لائوتسه جایی که صحبت از عدالت، نیکی، عقل و تدبیر باشد اما برای تائو و عوالم روحانی سهمی نباشد آن‌جا را ریا خواهد گرفت. لائوتسه از انسان‌ها می‌خواهد که خودپرستی را رها کنند و امیال را از خود دور نگه دارند و به ظاهر توجه نکنند که این برای آدمی بسیار بد است. (لائوتسه، ۱۳۹۱: ۱۳-۱۹)

بازگشت به تائو همراه با اتحاد و مستغرق شدن در آن است به همین دلیل از روزگاران بسیار پیشین، توجه و علاقه عمده پیروان دین تائویی دست یافتن به حالتی بوده که معمولاً آن را خلود و جاودانگی دانسته‌اند. اتحاد با تائو ملازم حصول به یک حالت متعالی است. این اتحاد بنابر دستورات لائوتسه از طریق راه قلبی ممکن بوده که به آن هینسن^۲ می‌گویند. کسی که به این مرتبه از تائو دست پیدا می‌کند در اصل، دستوره‌های زاهدانه و گوشه‌نشینانه لائوتسه را پذیرفته و در همین کره خاکی به مقام خلود و جاودانگی دست یافته است. (هاردی، ۱۳۷۷: ۳۸-۳۹)

لائوتسه همچنین انسان قانع را غنی، شناخت نفس را بیداری و شناخت دیگری را هشیاری و

^۱- tzuyang.

^۲- Hsin.

غلبه بر نفس را توانایی می‌داند. (لائوتسه، ۱۳۹۱: ۳۳)

مقایسه و ارزیابی:

موضوع بررسی مقایسه‌ای ادیان به‌عنوان مطالعه‌ای علمی در عرفان‌های ملل، تحولی نسبتاً جدید است. تقریباً تنها در صدسال اخیر است که نام «بررسی مقایسه‌ای مکاتب دینی - عرفانی» رواج یافته و مطالعات مقایسه‌ای در این زمینه باعلاقه و جدیت انجام شده است. بررسی مقایسه‌ای مکاتب، مطالعه‌ای علمی است. این مطالعه نباید غیرواقعی و تعصب‌آمیز، بلکه باید حقیقی باشد. به همین نحو در پایان این تحقیق با دیدی خارج از تعصب، به مقایسه اقوال حمدون و یانگ چو پرداخته می‌شود.

شباهت‌ها

بی‌تردید مفهوم زهدخالصانه، زیربنای مشترکی از اندیشه‌های حمدون و لائوتسه را تداعی می‌کند؛ زیرا عارفی به مانند حمدون، علاقه به دنیا را سرمنشأ هرخطیئه و ترک آن را سرچشمه هرخیر می‌داند. به همین نحو، زاهد تائویی به مانند لائوتسه نیز به مرحله‌ای رسیده است که از هیجانانگ، تعلقات و مشغولیات دنیوی فراتر رفته و در جستجوی ذات حق می‌گردد. هم لائوتسه و هم حمدون بر درون‌گرایی و راه دل تأکید کرده‌اند. در واقع راه ملامت در تصوف و بی‌عملی در تائوئیسم مستلزم رسیدن به مرتبه‌ای درونی و دوری از عوامل ظاهری است. شاید به همین دلیل است که حمدون دل خود را بر دل فرعون ترجیح می‌دهد و بیان می‌کند که فرعون از درک راه دل، ناتوان بوده است.

در نگاهی عمیقانه می‌توان از حمدون و لائوتسه به‌عنوان یک اصلاح‌گر نام برد؛ زیرا در جامعه‌ای که لائوتسه در آن زندگی می‌کرده هرج و مرج، ریا و میل به اشرافیت که مغایر با دوران طلایی چین است رواج پیدا کرده بود به همین دلیل لائوتسه با طرح نظریات عرفانی و تقویت روحیه تقوا و ساده‌زیستی سعی داشته جامعه چینی را به سمت احیای سنت گذشتگان سوق دهد. بنابراین لائوتسه راه چاره را در این دید که برای تعیین سنجش تقوا و اخلاص اشخاص، نظریهٔ وووی را طرح کند. به همین نحو، حمدون با ظاهر شدن در قامت یک اصلاح‌گر سعی نمود سنت پیشینیان و دوران درخشان اسلامی را با طرح نظریه ملامت احیا کند. همان سنتی که از دیدگاه حمدون به ورطهٔ فراموشی سپرده شده بود. هم لائوتسه و هم حمدون با طرح این نظریات (وووی و ملامت) درصدد توجه به نوع انسان بوده‌اند و از انسان‌ها خواسته‌اند که با نفی ریا و داشتن تقوا در هنگام اجرای اعمال، خود را به عالی‌ترین صفات لاهوتی و روحانی مزین سازند. ویژگی مشترک دیگر در

اندیشه‌های این دو بی‌توجهی به دنیای ظاهری است؛ زیرا همان‌طور که ذکر شد حمدون به انسان‌ها توصیه می‌نمود که دنیا را تا حد امکان خوار نگاه دارند و لائوتسه هم در نگاهی تحقیرآمیز زمین و دنیا را تشکیل‌دهنده عناصر مادی و گسترنده امیال پوچ می‌دانست که مخالف با مسلک حق یا همان تائو است. همزمان با دنیا، نفس بشری و پشت پازدن به آن نیز از اهداف لائوتسه و حمدون است؛ زیرا حمدون نفسش را چون طفیلی بی‌ارزش می‌دانست که ممکن است شکرخدای را با سرگرم شدن به آن برجای نیاورد. لائوتسه هم انسان‌ها را در ابتدا به شناخت نفس دعوت می‌کند و غلبه بر آن را فضیلتی بزرگ می‌پندارد.

تفاوت‌ها

طریقت ملامتیه در تصوف و به ویژه آراء حمدون مستلزم عمل و ادای وظیفه در جهت به کمال رسیدن خویش است در حالی که این مفهوم در تائوئیسم شکل دیگری به خود می‌گیرد و با بی‌عملی یا همان وووی ارتباط پیدا می‌کند؛ یعنی صوفیان ملامتی بر عمل‌گرایی در نهایت اخلاص و گمنامی تأکید دارند در حالی که لائوتسه و تائوئیست‌ها بر بی‌عملی در نهایت گمنامی مصر بوده‌اند. گرچه عده‌ای مفهوم وووی را به معنای انجام ندادن در حد مطلوب و نهی از زیاده‌روی دانسته‌اند اما متأسفانه لائوتسه جنبه‌ای منفی از این مفهوم را ترویج داده است به نحوی که این بی‌عملی در اندیشه‌های لائوتسه مستلزم تحمل و نداشتن بسیاری از چیزهاست که باعث عدم فعالیت و نوعی سکون می‌شود. برای مثال همان‌گونه که ذکر شد او گفته است: رنج ببرید تا به کمال برسید. بیمار شوید تا سالم نگاه داشته شوید. زنده‌پوش باشید تا نوپوش شوید. آرزوی مال اندوزی نداشته باشید تا قانع زندگی کنید. در تحلیل گفته‌های فوق می‌توان گفت که لائوتسه سعی نموده نوعی روحیه تسلیم در برابر دنیا را پیشه خود سازد تا از این طریق از آسیب‌های مادی در امان باشد و این همان ضعف بارز عرفان لائوتسه است. در مورد حمدون باید گفت که وی تلاش بشری را نفی نکرده است بلکه خود را به گروه عیاران که مردانی عمل‌گرا بوده‌اند نزدیک کرده است و آن‌ها را که طالبان عمل حقیقی و نگهداشت اعمال ظاهری بوده‌اند مورد ستایش قرار داده است. چنانچه در ملاقات وی با نوح بن عیار ذکر شد.

زهد حمدون سرشار از مفاهیم اخلاقی و عرفانی مثل مناجات‌های عارفانه، مفهوم محبت، ایثار، روحیه انسان دوستی و پرهیزکاری است اما در زهد لائوتسه، این روحيات کمتر دیده می‌شود و تنها ویژگی کامل وی، تواضع و عزت نفس است که با بی‌توجهی به شئون دنیوی همراه است. پدیده وووی در تائوئیسم و آراء لائوتسه همراه با فقر، مذلت و جوع است به نحوی که تداعی‌گر

بررسی مفهوم زهد در اندیشه‌های حمدون قصار و لائوتسه.../۶۷

نوعی سنت مرتاضانه است اما این پدیده در تصوف و به ویژه آراء حمدون همراه با نیایش‌ها و دوری از نشان دادن فقر خود به دیگران است. شاید به همین علت است که حمدون ترس از درویشی و فقر را یکی از آفت‌های مؤمن دانسته و از آن نهی نموده است. در مقابل، لائوتسه با تکیه بر مفهوم فقر و زیستن به شیوه‌ای زاهدانه نوعی فردگرایی را ترویج داده است.

نکته بعدی این است که مفهوم ووی در اندیشه لائوتسه مبتنی بر حفظ سلامت بشری است؛ زیرا هنگامی که وی دستور به کناره‌گیری از جهان فعال می‌دهد تا در سکوت و ساده زیستی به آرامش دست پیدا کند مطمئناً جسمش را از سختی‌ها و رنج‌های دنیوی حفظ کرده است اما این موضوع در مورد حمدون متفاوت است زیرا حمدون رنج‌های دنیوی را موجب زیادت دانسته است که تحمل آن از ویژگی‌های یک ملامتی راستین است.

طریقت ملامتیه در تصوف و به ویژه آراء حمدون مستلزم عمل و ادای وظیفه در جهت به کمال رسیدن خویش است در حالی که این مفهوم در تائوئیسم شکل دیگری به خود می‌گیرد و با بی‌عملی یا همان وویی ارتباط پیدا می‌کند؛ یعنی صوفیان ملامتی بر عمل‌گرایی در نهایت اخلاص و گمنامی تأکید دارند در حالی که لائوتسه و تائوئیست‌ها بر بی‌عملی در نهایت گمنامی مصر بوده‌اند. گرچه عده‌ای مفهوم وویی را به معنای انجام ندادن در حد مطلوب و نهی از زیاده‌روی دانسته‌اند اما متأسفانه لائوتسه جنبه‌ای منفی از این مفهوم را ترویج داده است چنان‌که این بی‌عملی در اندیشه‌های لائوتسه مستلزم تحمل و نداشتن بسیاری از چیزهاست. و آن‌گونه که خود لائوتسه بیان می‌نمود: رنج ببرید تا به کمال برسید. بیمار شوید تا سالم نگاه داشته شوید. ژنده پوش باشید تا نپوش شوید. آرزوی مال اندوزی نداشته باشید تا قانع زندگی کنید.

نتیجه‌گیری:

در این تحقیق سعی شد به مطالعه تطبیقی میان حمدون قصار و لائوتسه پرداخته شود. بی‌تردید شباهت‌های زیادی بین این دو، وجود دارد به نحوی که یک محقق ممکن است مفهوم زهد را در اندیشه‌های این دو و حتی مکتب تائوئیسم و تصوف را تا حدی شبیه پندارد؛ درحالی که علی‌رغم همانندی‌های ظاهری، اندیشه‌های حمدون و لائوتسه به یک معنا نیست و نمی‌توان زهد عارفانه حمدون را مشابه زهد مرتاضانه لائوتسه دانست. یکی از نقدهای وارد بر لائوتسه، تأکید بیش از حد آن بر موضوع فقر و انجام ندادن تلاش بشری برای رهایی از این وضعیت است. در واقع لائوتسه با استدلال این که تائو به عنوان آفریدگار عالم در خاموشی و بدون میل و چشمداشت به فعالیت می‌پردازد انسان‌ها را دعوت به گمنامی و عدم فعالیت و گرایش به زهد کرده است. به نظر می‌رسد

این استدلال لائوتسه دارای اشکالاتی است؛ زیرا لائوتسه تائو را موجودی ساکن و مبهم فرض کرده و علت این که چرا تائو این جهان را خلق نموده بیان ننموده است. در واقع علت فعالیت تائو مبهم است و نمی‌توان منشأ مشخصی را از انگیزه لائوتسه برای علل گرایش وی به زهد پیدا کرد. فقط می‌توان گفت که وی مروج نوعی زهدافراطی بوده که دعوت به فقر و درویشی کرده تا از این طریق بتواند از رنج‌های دنیوی و جسم بشری رهایی یابد. یکی از نقدهای دیگر به مفهوم ووی در اندیشه‌های لائوتسه این است که او سعی نموده نوعی روحیه تسلیم را در برابر دنیا پیشه خود سازد تا از این طریق از آسیب‌های مادی در امان باشد و این همان ضعف بارز عرفان لائوتسه است در حالی که حمدون قصار با دیدی شریعت‌مدارانه سعی نموده با طرح نظریه ملامت، روحیه پاک‌دلی، تقوا و تسلیم را در برابر حق تقویت کند. او برای رسیدن به این هدف سعی نموده ارتباط خود را با حق بیشتر کند و حتی‌المقدور کاری به جهان و ظاهرگرایی انسان‌های آن نداشته باشد تا بتواند زهد تقوای واقعی را در جامعه‌ی خویش ترویج دهد؛ یعنی منشأ زهد در آراء حمدون برگرفته از آیات قرآنی است که به خلوص نیت در انجام کارها، اخلاص و تقوا سفارش می‌کنند.

در پایان یکی از ایراداتی را که می‌توان بر حمدون وارد دانست این است که حمدون به دلیل تأکید زیادی که بر موضوع شریعت داشته، تا حدودی از مفاهیمی مثل طریقت و حقیقت غفلت ورزیده است گرچه ممکن است عده‌ای خود مفهوم ملامت را شاهدهی بر توجه حمدون به مفهوم طریقت بدانند اما همان‌طور که ذکر شد خود حمدون در دیدارش با نوح‌بن‌عیار، عیاران را صاحب حقیقت دانست و خود را کسی معرفی نمود که پابست شریعت است و هنوز به درک بسیاری از مفاهیم والا نائل نگشته‌اش. نقد بعدی را که می‌توان هم به حمدون و هم به لائوتسه ابراز نمود نادیده‌گرفتن مفهوم عشق در رابطه با ذات حق است. در واقع هر دو معتقدند که در خلوت می‌توان با ذات حق ارتباط بهتری پیدا کرد اما از عشق سخنی به میان نیاورده‌اند و تنها بر راه دل و دوری از ظواهر تأکید نموده‌اند. در مجموع باید گفت که هم حمدون و هم لائوتسه سهم بسزایی در گسترش عرفان در میان دو مکتب داشته‌اند که در خور تحسین است.

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن سینا، (۱۳۸۸)، اشارات و تنبیهات، ترجمه: حسن ملک شاهی چاپ ششم، تهران، نشر سروش.
- ۳- انصاری، خواجه عبداللّاه، (۱۳۸۰)، طبقات الصوفی، چاپ دوم، تهران، نشر فروغی.
- ۴- ایزوتسو، توشهیکو، (۱۳۹۲)، صوفیسم و تائویسم، تهران، انتشارات روزنه، چاپ پنجم.
- ۵- آدلر، جوزف، (۱۳۹۲)، دین‌های چینی، ترجمه: حسن افشار، چاپ سوم، تهران، نشر مرکز.
- ۶- آیکه‌ورن، ورنر، (۱۳۸۹)، دانشنامه فشرده ادیان زنده «آیین تائو»، ترجمه: زهت صفای اصفهانی، چاپ اول، تهران، نشر مرکز.
- ۷- بایرناس، جان، (۱۳۸۶)، تاریخ جامع ادیان، ترجمه: علی اصغر حکمت، چاپ هفدهم، تهران، نشر علمی فرهنگی.
- ۸- برتسل، یوگنی، (۱۳۸۷)، تصوف و ادبیات تصوف، ترجمه: سیروس ایزدی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۹- جامی، (۱۳۸۶)، نفحات الانس، تصحیح: عبادی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات سخن.
- ۱۰- زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۷)، ارزش میراث صوفیه، چاپ سیزدهم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۱۱- زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۹۰)، جست‌وجو در تصوف، چاپ دوازدهم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۱۲- غنی، قاسم، (۱۳۸۶)، تاریخ تصوف در اسلام، ج ۲، چاپ دهم، تهران، نشر زوار.
- ۱۳- قشیری، عبدالکریم، (۱۳۹۱)، ترجمه: رساله قشیریه، مترجم: ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح: مهدی مجتبی، چاپ اول، تهران، انتشارات هرمس.
- ۱۴- کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۸)، واحد در ادیان، ترجمه: محمود یوسف ثانی، چاپ اول، قم، انتشارات دانشگاه ادیان.
- ۱۵- گولپینارلی، عبدالقادر، (۱۳۶۹)، تصوف در یکصد پرسش و پاسخ، ترجمه: توفیق سبحانی، چاپ اول، تهران، نشر دریا.
- ۱۶- لائوتسه، (۱۳۹۱)، دائودجینگ، ترجمه: سودابه فضلی، چاپ اول، قم، انتشارات ادیان.
- ۱۷- هاردی، فریدهلم، (۱۳۷۷)، ادیان آسیا، ترجمه: عبدالرحیم گواهی، چاپ دوم تهران، نشر فرهنگ اسلامی.
- ۱۸- هجویری، علی بن عثمان، (۱۳۸۴)، کشف‌المحجوب، تصحیح: محمود عابدی، چاپ دوم، تهران، انتشارات سروش.
- ۱۹- همدانی، عبدالصمد، (۱۳۸۷)، بحرالمعارف، ج ۲، ترجمه و تحقیق: حسین استاد ولی، چاپ

اول، تهران، نشر حکمت.

۲۰- هیوم، رابرت ارنست، (۱۳۸۲)، ادیان زنده جهان، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چاپ دوازدهم، تهران، نشر فرهنگ اسلامی.

۲۱- یثربی، یحیی، (۱۳۷۰)، فلسفه عرفان، (چاپ دوم)، قم، نشر دفتر تبلیغات اسلامی.

22- Boulger.C.D (2004) china. Gutenberg ebook.

23- Cooper. J.C.(2010) the wisdom of the sage. Ed: Fitzgerald.J.A. Liberty of congress.

24- Eno.R.T.R(2015)Analects of Confucius. An Online Teaching Translation. Available From A book. access in September 2016.

25- Forke,A (2013).Yang chus garden of pleasure. London. Forgotten books.

26- Giles.L (T.R) (2014) Taoist teachings from the book of liehtzu. London. Forgotten book.

27- Graham. A.C.(T.R) (1990). the book of lieh-tzu. New York. Columbia university press.

28- Herrlee.G(1983)."On The Opening Words Of The liehtzu".Journal Of Chinese Philosophy, 10,299-329.

29- Jones,L. (2005) Encyclopedia of Religion« Asceticism». (2th.ed.) USA. Macmillan.

30- Kohn. L (1997) "East Asian history." Australian. institute of advanced studies. 14,91-118.

31- Legge, J(2002)The Chinese classics. Gutenberg. the legal small print.

32- Legge.J & D. Russel,(1979)" Chung Tzu And The Free Man". University Of Hawaii Press.29(1), 11-20.

33- Merton. T (1965) the way of chuang tzu. Canada. New direction.

34- Peerenboom.R.P(1990)"Cosmology The Taoist Wey" Journal Of Chinese Philosophy,17,157-174.

35- Sivin.N.(1995).medicine philosophy and religion in ancient in china. Variorum.

36- Teodorescu.L.(2003) .Lie tzu. Tao page org. access in semptember 2016.

37- Yu- lan. F (1966) A short history of Chinese philosophy. New York, MacMillan.