

بررسی ادبیات شکواییه عرفانی ایرانی در دوران صفویه

زهرة شعاعی

دکتر علی شیخ‌الاسلامی

چکیده

ادبیات غنایی گسترده‌ترین بخش آثار ادبی را در بر می‌گیرد و گونه‌های متعددی را در خود جای داده است یکی از این گونه‌ها (شکواییه) است تمایل به شکواییه در هر انسانی به صورت غریزی وجود دارد و از نظر عرفا چون بارزش‌ترین علم عرفان است معلوم عرفان کاملترین وجود یعنی ذات مقدس احدیت است که منبع همه هستی‌ها و سرچشمه تمام کمالات و اصل و اساس همه جمال‌ها و جلال‌ها و عظمت‌هاست. از آنجا که وصول به این معلوم را تنها با استدلال ممکن نمی‌دانند دل را یگانه رهنورد بادیه و تنها سلوک اطمینان‌بخش می‌دانند. لذا موانع در این سلوک را با زبانی عرفانی لب به شکایت می‌کشایند.

این مقاله کوششی است به روش توصیفی در بیان علل شکواییه‌های عرفای ایرانی در عصر صفویه. همچنین تحلیل‌های به دست آمده از این پژوهش نشان می‌دهد که عملکرد و برخورد عرفای این دوران نسبت به حوادث و رویدادهای اجتماع و تبیین عرفان واقعی برای مردم تا چه میزان بوده است.

کلمات کلیدی: شکواییه، ادبیات شکوایی، شکواییه عرفانی، صفویه.

۱. دانشجوی دکتری گرایش عرفان و تصوف واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

۲. استاد گرایش عرفان و تصوف واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی تهران ایران مسئول مکاتبات.
sheikholeslami@srbiau.ac.ir

تاریخ دریافت تاریخ پذیرش

۹۷/۴/۲۴

۹۶/۲/۵

مقدمه

در ادبیات جهان آثار ادبی را از جنبه محتوایی به چهار دسته کلی تقسیم می نمایند که عبارتند از: ۱- ادبیات حماسی، ۲- ادبیات تعلیمی، ۳- ادبیات نمایشی، ۴- ادبیات غنایی. در این میان برجسته ترین، دسته که بیشترین آثار ادب فارسی را به خود اختصاص می دهد ادبیات غنایی است. ادب غنایی گونه‌های متعددی دارد که از جمله آنها میتوان به عاشقانهها، حسبحال، ساقینامه و خمربیات، هزل و شکوائیه و... اشاره کرد. همچنین بثلشکوی از جمله مضامین اشعار غنایی به شمار آمده و بر شعری اطلاق شده است که در آن شاعر شکوه‌ها و شکایتهای خود را از روزگار بازمی گوید. زبان و بیان شکوه و شکایت گاه همراه با طنز و هزل است و گاه دارای زبان و بیانی است، جدی و به دور از طنز و هزل. می توان انواع بثلشکوی را بدین شرح طبقه بندی کرد.

شکایت سوبه‌ای روانی در رفتار انسانی است. این ویژگی در زمرهی خصایص شخصیت‌هایی است که با درنگ کردن بر مسایل مختلف، در وجهی آزاردهنده‌ی موضوع متوقف می‌مانند و به ناگزیر لب به شکایت می‌گشایند. در شکایت یک طرف شخص شاکی است و طرف دیگر، شخص یا موضوعی است که بایستی پاسخگوی شکایت باشد. در عمل، هر دو سو، رابطه‌ی فعلی رنج‌آور و ناراحت‌کننده را دنبال می‌کنند. بدون شک ناراحتی، زمینه‌ساز شکایت و یکی از علل زیربنایی در مشاجرات انسانی نیز هست. اگر می‌شد از حجم شکایت کردن انسان‌ها از یکدیگر کاست، بدون تردید می‌شد نسبت به همدلی و همیاری انسان‌ها خوش‌بین‌تر بود.

در پژوهش پیش رو به مجموعه، مفاهیمی اشاره می‌کنیم که شکایت‌نامه‌ها و شکوائیه‌های معروف عارفان ایرانی را رقم زده است. در این شکایت‌نامه‌ها ما، به وضوح با مسایل و موضوعات متعددی روبه‌رو هستیم. مسایلی از این دست که در زیر به تعدادی از آنها اشاره می‌شود:

الف: لب به شکایت گشودن و شکایت به محضر بزرگان بردن، در صدر مفهوم شکایت در ادبیات قرار دارد.

ب: هدف از شکایت در این آثار، تخفیف و تسکین دادن درد و رنج‌هایی است که جان انسان شاکی را می‌آزارد.

ج: ظهور شکوه و گلایه از زندگی و دنیا و وقایع حیات نویسنده، محصول افکار و احوال اوست. افکار و احوال عارف نیز نتیجه‌ی عوامل گوناگون و منتج از بینش عارفانه‌ی اوست.

د: قرن‌های پنجم و ششم از جمله قرن‌هایی است که در آن انسان‌های آزاده و درستکار به شدت آزار می‌دیدند. این دوره با توصیف حالت‌ها و نوع آزار و اذیت‌ها، شکایت‌نویسی در ادبیات منثور و منظوم فارسی را ترویج داده و داستان‌ها و حکایات فراوانی با محتوای شکایت از روزگار را به رشته‌ی تحریر در آورده‌است.

س، ناقدین ادبیات کلاسیک ایران، بروز جنگ‌ها، یورش‌های بیگانگان و هجوم مغولان به ایران را از جمله عوامل مؤثر در سرودن شکوائیه‌های برجسته در ادبیات ایران، می‌دانند.

مشایخ صوفیه با وجود برخورداری از روحیه‌ی محافظه‌کاری و سازش‌گری و تمایل جدی به تساهل و تسامح در کنش‌های اجتماعی و باورمندی به نظام احسن خلقت و پذیرش موجودیت همه‌ی ادیان در منش‌های اعتقادی نه تنها گاهی با هم‌دیگر در رقابت و مجادله بودند؛ بلکه اساساً هیچ رضایتی از فرقه‌بازی‌های مرسوم نداشتند. از خلق می‌گریختند و آمیزش با آن‌ها را حجاب می‌دانستند. از صوفیان ناآگاه و ادب نیاموخته پرهیز می‌کردند. به دربار سلاطین نزدیک نمی‌شدند، با علمای مذاهب مختلف به شدت مخالف بودند و روش آن‌ها را در تبلیغ و تبیین مذهب نمی‌پسندیدند و راه رسیدن به حق را تنها در طریقت خویش می‌جستند. این بود که مخاصمات آن‌ها با علما گاهی آن‌چنان شدت می‌گرفت که علما به تکفیر آنان می‌پرداختند و حاکمان نیز بعضاً دستور به قتل آنان می‌دادند و گاهی با تحریک مردم، بعضی از آن‌ها را از شهرها بیرون می‌کردند. (زرین کوب، ۱۳۶۳: ۴۴؛ دیلمی، ۱۳۶۳: ۹۸؛ ماسینیون ۳۸: ۱۳۶۸)

این مخالفت‌ها و ناسازگاری‌ها، باعث تحقیر و سرخوردگی روحیه‌ی مریدان مشایخ بزرگ می‌شد و عقده‌هایی در دل آنان پدید می‌آورد که در بسیار موارد برای دفاع از پیر و مرشد خود اقدام به کرامت‌سازی می‌کردند تا با نمایش ضدواقعیت‌ها به جنگ واقعیت‌های موجود بروند و به این وسیله از مشایخ خود در برابر اهل قدرت و استدلال دفاع نمایند و چه چیزی بهتر از کرامت، به و یژه آن‌که در میان مریدان، کسانی بسیار بودند که در کمین کرامات نشسته بودند و در میان مردم هم طالبان کرامت فراوان بودند. کارکرد دیگر کرامت این بود که چون غالباً منسوب به گذشتگان بود و انجام‌دهندگان آن‌ها، دور از دسترس بودند و تعیین درستی یا نادرستی آن‌ها امکان‌پذیر نبود، می‌توانست گذشته را با تصاویری

پردرخشش و آرمانی ترسیم کند و زمان حال را که سرشار از ساز ناهمسازی بود، عاری از خصوصیات مثبت تلقی کند و به تحقیر آن پردازد و در هنگام ناخرسندی از ناملایمات موجود در زمان حال، پناه بردن به گذشته و افسوس خوردن بر روزگاران سپری شده، نوعی نگرش عاطفی و رمانتیکی است که همواره بشر در زندگی خود آن را به همراه داشته است. در این میان بسیاری از کرامت‌های صوفیه که در آن‌ها شخصیت‌های پرتقرّب و پراحترام و احتشام و صاحب خوارق عادات از مشایخ گذشته به تصویر کشیده شده است، جایگاهی شبیه به مکانیسم دفاعی در روان‌شناسی دارد که سال‌های بسیار از موجودیت تصوف محافظت کرده است.

ش: از ویژگی‌های مهمی که باعث پدید آمدن شکواییه‌سرایی در ادبیات پارسی شده، می‌توان به ناپایداری احوال، اغتشاش و نابسامانی پیاپی در امور مختلف زندگی فردی و اجتماعی مردم اشاره کرد. به واقع وقتی رشته امور و مناسبات اجتماعی گسسته می‌شود، و فساد اخلاقی رواج و گسترش می‌یابد، عارفان لب به شکوه می‌کشایند. این شکایت‌ها را می‌توان انعکاسی از افکار عمومی دانست.

عارف اگر قادر به بیان اعتراضات و گلایه‌هایش در مقابل افراد مورد نظر نباشد، به فلک و روزگار شکوه می‌کند و سر انجام به خود آمده، همه چیز را مشیت الهی می‌داند و بدین‌وسیله خود را آرام می‌کند. در زمانی که دروغ و ریا در بین مردم رواج یابد و انسانیت به فراموشی سپرده شود، بازار علم و هنر از رونق بیفتد، نادانان بر مسند قدرت و امور تکیه زنند و داناان مورد بی توجهی و بی‌مهری قرار گیرند، طبیعی است که اثر بارز این اوضاع در کلام و سخن او آشکار می‌گردد. کمتر عارفی است که از مشاهده چنین مواردی تحت تأثیر قرار نگرفته و به بدی اوضاع متعرض نباشد و نقصان‌های دوران زندگی‌اش را در کلام و رفتارش آشکار نسازد.

۲- معنای لغوی و اصطلاحی شکایت:

۲-۱- بٲ

بٲ: (مص ع) آشکار کردن راز و اندوه سخت، اندوهی که برای شدت آن را نهان نتوان

کرد. (جرجانی، ۱۳۵۷: ذیل بٲ)

۲-۲ - شکوه و شکایت

شکوائیه در لغت، به معنای گله و گلهمندی، نالیدن و زاریدن است. (دهخدا، ۱۳۷۲: ذیل شکوی) شکوی (ع ا) گله و شکوه، گله‌مندی. ش ی) [ع. شکایه] ۱ - (مص ل.) گله کردن از کسی نزد دیگری. ۲ - (مص.) داد - خواهی (فرهنگ معین ۱۳۵۳: ۶۷)

شکایت به معنای ۱- گله کردن از کسی به دیگری، از جور و ستم یا رفتار و کار بد کسی نزد دیگری گله کردن یا ناله وزاری کردن. ۲- تظلم، دادخواهی. (فرهنگ عمید، ۱۳۷۱: ۲۵۴) «شکوه (مأخوذ از تازی) که به معنی شکایت، گله و تظلم، استعمال می‌شود، از مصدرهای ساختگی است و در عربی به جای آن شکایت و شکوی گویند.» «شکا، یشکو، شکوی و شکوا و شکاه و شکاوه و شکایه و شکیه» (الشاکي): شکایت‌کننده. (مشکو) الیه: کسی که به او شکایت کرده‌اند. (المشکو و المشکی): کسی که از او شکایت شده.

۲-۳- بث الشکوی

بث الشکوی: نشر و اذاعت شکایت، شکایت بردن. (عتبی، ۱۳۵۷: ۳۵۷) شکوائیه به «بثالشکوی» هم معروف است؛ «به معنای اظهار شکوه و شکایت از درد و رنج» (فرهنگ سخن، ۱۳۸۱: ذیل «بثالشکوی»).

بثالشکوی و نفثه المصدور: نفثه المصدور که مجازاً به معنی اظهار شکوه و گله از امری ناخوشایند به قصد تخفیف آلام است. در ادب فارسی این واژه، مترادف با بثالشکوی به کار رفته، چنانکه در لغت‌نامه دهخدا ذیل نفثه المصدور، یکی از معانی آن بثالشکوی آمده است.

۳- ادبیات شکوایی

«شکوائیات بر اشعار و گفتاری اطلاق می‌شود که افراد در قبال ناملایمات و محرومیت‌های وارده، سروده و حکایت از رنج، اندوه، یأس، ناکامی، تیره‌روزی و بدبختی گویندهی آن کند. این نوع ادبیات به خصوص در ادبیات فارسی فراوان است. گذشته از مواردی که فرد با بدبختی و ناکامی و یا مصیبتی مواجه شده و از روی حقیقت زبان به شکوه و شکایت گشوده است، چنین به نظر می‌رسد که در مواردی نیز این شیوه را یکی از سنت‌های متبوع و شیوه‌های ضروری پنداشته‌اند.» (شمیسا، ۱۳۸۹: ۸۹).

شمیسا شکوائیه را از فروع «ادب غنایی» به حساب می‌آورد و در این باره می‌نویسد: در شعر فارسی، ادب غنایی به صورت داستان، مرثیه، مناجات، بثالشکوی و گلایه و تغزل مطرح می‌شود.

گلایه هم یکی از "موتیف‌های" شعر فارسی است که چون گاهی آثار مستقلی در این زمینه وجود دارد و از طرف دیگر تعداد آثار گلایه‌آمیز زیاد است، می‌توان آن را از دیدگاه انواع ادبی هم بررسی کرد. بدیهی است که گلایه را نیز باید از جهت محتوا بر احساسات و عواطف فردی از فروع ادب غنایی محسوب داشت (همان).

زین‌العابدین مؤتمن نیز در همین رابطه می‌گوید:

اشعار شکوائیه از بدو ظهور شعر و شاعری در آثار شعرای ایران راه یافت؛ ولی از دوره سلجوقیان به این طرف بیشتر مورد طبع‌آزمایی و کاربندی گویندگان قرار گرفت.

۳-۱- اقسام شکوائیه

در دوره جدید یعنی از مشروطیت به این سو که شکوه و شکایت به‌مثاب ه یکی از درون‌مایه‌های شعر مورد توجه قرار گرفت. محققان تحت تأثیر طبقه‌بندی‌های رایج در ادبیات اروپایی که بر اساس مضمون و محتوا صورت می‌گیرد، به طبقه‌بندی محتوایی از شعر و ادب پرداخته‌اند. (دادبه، ۱۳۷۰: ۵۸)

بحث انواع ادبی در ادب فارسی شکل می‌گیرد و توصیف‌های هنرمندانه به‌مثابه موضوعی مستقل مورد توجه واقع می‌شود و در نتیجه بثالشکوی هر چند نه به صورت یک نوع؛ اما به‌گونه‌ای به صورت درون‌مایه‌ای مستقل درمی‌آید، گاه وصفی درونی و توصیف حالتی روانی محسوب گردید و گاه بر قصیده‌هایی اطلاق شد که موضوع آن شکوه و شکایت است. (مؤتمن، ۱۳۶۴: ۱۰۶).. می‌توان انواع بثالشکوی را بدین شرح طبقه‌بندی کرد:

الف- شکوائیه از نظر بیان و زبان

نوعی شکوه و شکایت است که عبارت است از: کاستن از مقام کسی یا کیفیت چیزی به‌گونه‌ای که موجب تحقیر و استهزاء شود. (شمیسا، ۱۳۷۰: ۱۴۶). به زعم اینکه مظهر شادی است، آکنده از اندوه و برآمده از درد و رنج است. برخی از سروده‌های عبید زاکانی مثل منظومه ی موش و گربه و رسالۀ اخلاق‌الاشراق، حاکی از شکوه‌های طنزآمیز و دردآلود این شاعر از نظام اجتماعی مورد انتقاد اوست و نیز بخشی از اشعار رندانه حافظ شکوائیه‌هایی است که به قصد انتقاد از ریاکاری‌ها و سلطه‌جویی‌های ارباب زور و زر و تزویر،

چون محتسب و صوفی و زاهد به زبان طنز بیان شده است. (مرتضوی، ۱۳۴۴: ۷۵). از عصر مشروطه تا عصر حاضر که مسأله ی طنز و بیان طنزآمیز مورد توجه خاص قرار گرفته است در آثار منظوم و به ویژه آثار منثور می توان نمونه هایی از اینگونه شکوه و شکایت را یافت. ب- شکواییه از نظر محتوایی که می توان شکواییه ها را به پنج دسته فلسفی، عرفانی، اجتماعی، سیاسی و شخصی تقسیم کرد، سرامی (۱۳۸۴: ۴۹۲) که ما در این مقاله به شکواییه های عارفانه اشاره می نماییم.

۳-۲- شکوه های عرفا

این سروده ها عموماً در بیان بی قراری و اشتیاق جان در فراق جانان و شکایت از عقبه های گوناگون است که بر سر راه سالک، در رجعت به اصل قرار میگیرد. شکایتی که «نی» در دیباچه مثنوی معنوی از جدایی از نیستان سر داده، کامل ترین نمونه ی آن است. این شکواها از نظر محتوا بیشتر فیلسوفانه به نظر می آید. با این تفاوت که در اینجا شکایت نه از سر پر خاشگری که از روی تسلیم و رضا در برابر قهر و لطف پروردگار است. در ادبیات شکوایی گاه عارف از درد و مشکلات خویش و نفس سرکش سخن می گوید و زمانی نیز از مشاهده آشفته گی اوضاع به درد می آید، گاه از ستم ستمگران به تنگ آمده و اعتراض می کند، اگر اسارت را تجربه کرده باشد، از بند و زندان مینالد و زمانی نیز بیوفایی معشوق جفاپیشه، او را می آزارد.

عارف اگر قادر به بیان اعتراضات و گلایه هایش در مقابل افراد مورد نظر نباشد، به فلک و روزگار شکوه میکند. گاه نیز به خود آمده، همه چیز را مشیت الهی می داند و بدین وسیله خود را آرام میکند. زمانی که دروغ و ریا در بین مردم رواج یابد و انسانیت به فراموشی سپرده شود، بازار علم و هنر از رونق بیفتد، نادانان بر مسند قدرت و امور تکیه زنند و دانایان مورد بیتوجهی و بیمه ری قرار گیرند، طبیعی است که اثر بارز این اوضاع در کلام و سخن او آشکار میگردد. کمتر عارفی است که از مشاهده ی چنین مواردی تحت تأثیر قرار نگرفته و از بدی اوضاع گله مند نباشد و نقصان های دوران زندگیش را در کلام و رفتارش آشکار نسازد. شکواییه شاعر فیلسوف مشرب فیلسوفانه و شکواییه عارف، عارفانه است.

۴- شکواییه های عرفا در دوران صفویه

صفوی، صفویه یا صفویان دودمانی ایرانی و شیعه بودند که در سال‌های ۸۸۰ تا ۱۱۰۱ هجری خورشیدی برابر ۱۱۳۵-۹۰۷ قمری و ۱۷۲۲-۱۵۰۱ میلادی بر ایران فرمانروایی کردند. بنیانگذار دودمان پادشاهی صفوی، شاه اسماعیل یکم است که در سال ۸۸۰ خورشیدی در تبریز تاجگذاری کرد و آخرین پادشاه صفوی، شاه سلطان حسین است که در سال ۱۱۰۱ خورشیدی از افغان‌ها شکست خورد. (حمد هاشم آصف، ۱۳۸۸: ۶۷)

در اوایل عهد صفوی علمای مذهبی والاترین مقام را در دربار صفوی دارا بودند. در عهد شاه اسماعیل اول امیر سید شیرازی (صدر دربار) یکی از پیشگامان ترویج مذهب تشیع محسوب می‌شد. همچنین غالباً در اکثر مواقع فرمانهای دربار تنها با تایید علما قابل اجرا بود. (اسکندر بیک ترکمان، ۱۳۶۴، ج ۱: ۱۵۵).

سیاست مذهبی صفویان نسبت به نوساناتی که در طول عصر صفوی طی کرده به سه دوره تقسیم می‌شود:

- ۱- دوره شروع: عهدی که با سیاست خاص مذهبی شاه اسماعیل یکم آغاز می‌شود و به همراه خود برخی از نوآوری‌ها و تغییرات را ایجاد می‌کند که با کمک قزلباش و علمای شیعی میسر می‌شود.
- ۲- دوره اوج: عهدی که مذهب و روحانیون مذهبی از اقتداری خاص برخوردار بودند و شاه اسماعیل یکم بدعتگذار آن بود و در طول سلطنت شاه تهماسب یکم استمرار می‌یابد و سالهایی از عصر شاه عباس را نیز در بر می‌گیرد.
- ۳- دوره افول: عهدی که از اواسط سلطنت شاه عباس شروع و کنار گذاشتن بسیاری از روحانیون و خدمت مقامات آنان و نیز دگرگونی تشکیلات نظامی صفوی را در پی دارد. (میراحمدی، ۱۳۶۳: ۴۹ و ۵۰)

اما با اینکه صفویه خود صوفی بودند به دلایلی اسباب افول و حتی رد و انکار تصوف در ایران دوره صفویه فراهم شد. اهم این دلایل عبارتند از:

۱. مفاسدی که میان طایفه ترکان قزلباش صوفی شعار به واسطه کسب قدرت پیدا شد و صوفی بودن تبدیل به یک منصب شده بود و خودسری امرای آنان که میرفت به خطری بر ضد حکومت تبدیل شود.

۲. کثرت جماعت قلنداران و دراویش لابلالی و پرسهزن که غالباً از هند میآمدند و چون سلسله نامه طریقتی منظمی نداشتند و با سلسلههای رسمی با اصل ونسب صوفیه ارتباط نداشتند، به درویشان بی شرع نیز موسوم بودند.

۳. انحصارطلبی صوفیه منتسب به سلطنت و لذا ذم و طرد دیگر رشتههای اصلی تصوف. غلبه و نفوذ فقها و علمای ظاهری شیعه در میان ایرانیان تازه شیعه شده و به خصوص دستگاه حکومت. (پازوکی، ۱۳۸۵: ۹۷) در این قرن که سوءظن و پیمان شکنی و برادرکشی میان طبقه حاکمه رواج داشت و فساد و تباهی در میان مردم شایع بود، تصوف نیز دستخوش تزویر و ریای صوفی نمایان شد و اینان کم کم جای صوفیان واقعی را گرفتند و دامن پاک تصوف را به لوث جاه طلبی و نامجویی آلوده کردند؛ چنانکه ابومنصور عبدالؤمن (مترجم عوارف) در مقدمه ترجمه خود می گوید: «ما خود چه گوییم در این عهد که قحط علمای زاهد و عارفان محقق است.»

عزالدین محمود کاشانی مؤلف مصباح الهدایه از دست صوفی نمایان و ریاکاری عصر خود به تنگ آمده می گوید: «مشهور و معروف در میان مردم آن است که اسم صوفی بر کسی اطلاق کنند که مترسم بود به رسم صوفیان و متلبس بود به زیّ ایشان، اگر از اهل حقیقت بود و اگر نبود و اهل خصوص از متصوفه اکثرشان مترسمان را صوفی نخوانند؛ بلکه متشبه به صوفیان خوانند. (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۹: ۶)

همین انحراف از اصول تصوف است که بسیاری از صوفیان واقعی را بر آن داشت تا زبان به طعن و لعن متصوفان بگشایند و ریاکاران و حقه بازان را به باد انتقاد گیرند.

در این میان کسانی که به تصوف حقیقی تعلق خاطر داشتند و از اوضاع زمانهی خود مینالیدند، فراوان بودند. اینان یا از ایران هجرت کردند و بسیاری مثل نعمت اللهیه به هندوستان رفتند یا اینکه در ایران ماندند و در تألیفاتشان انزجار و تبری خود را از تصوف مرسوم زمانه ابراز کردند و نیز در دفاع از تصوفی که آن را حقیقی و منافی با شرع نمی دانستند، کوشیدند. (صفا، ۱۳۳۲، ج ۵، بخش ۱: ۱۰۵)

این وضعیت خلاف مرسوم را میان اکثرأً قریب به اتفاق حکما و فلاسفه این عصر که مشربی ذوقی و صوفیانه درافق فکری شیعه داشتند، میتوان دید که

مهمترین حکیم دوران شاه عباس اول بیگمان ملاصدرا (نیز معروف به صدرالمتهلین) بود که شان او در مکتب اصفهان در چند کتاب و مقاله به تفصیل بحث شده است. در آثار ملاصدرا دو نحو تلقی و برخورد با تصوف وجود دارد که خلاف عادت (پارادکس) می‌نماید. وی از طرفی در رد و انکار تصوف سخن می‌گوید و آن را تخطئه می‌کند و از طرف دیگر از آن دفاع می‌کند. این امر تنها منحصر به ملاصدرا نیست؛ بلکه از اوصاف دوره صفویه است که تصوف رایج که آن را می‌توان تصوف صفوی نامید، در قیاس با تصوف حقیقی رد می‌شود؛ چنان که در آثار بسیاری دیگر از عالمان، عارفان و فیلسوفان آن عصر در ایران از جمله اساتید و شاگردان ملاصدرا نیز مشهود است. اینگونه تلقی حاصل تحولی است که در دوره صفویه در فهم تصوف و نیز تشیع ایجاد شده و اثر آن تاکنون در تاریخ ایران به جای مانده است.

در این رابطه به دواثر از آثار ملاصدرا که به صراحت نظر خود را در ارتباط با تصوف باطل و جهله صوفیه ابراز داشته اشاره می‌نماییم.

رساله کسرالاصنام و رساله سه اصل، ملاصدرا ضمن طعن و طرد تصوف باطل و فقه ظاهر حکومتی در تمنای تصوف و علم حقیقی و از آن طریق در جهت احیای علم دین است. (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۹۴-۹۵). اگرچه تنها غزالی است که مطلوب اصلی خویش را احیای علم دین خوانده است؛ ولی این مقصود را هر یک از عارفان بزرگ از جمله ملاصدرا در تاریخ اسلام بر ذمه خویش می‌دانسته‌اند. ملاصدرا، به غزالی تأسی می‌کند و به خصوص از کتاب احیاء علوم الدین وی در هر دو رساله خویش استفاده فراوان می‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۴۰: ۳۶) فیض کاشانی نیز چنین رویه‌ای را ادامه می‌دهد. ملاصدرا در نگاه به زمانه‌اش احیای علم دین را در تذکر و توجه به چند چیز در جهت اصلاح تصوف و فقه در نسبت آن دو با تشیع می‌دیده است. اصولاً به نظر ملاصدرا صوفی از آن جهت که صوفی است، پوشیده از عقول است. اگرچه ظاهر جسمانی‌اش آشکار است؛ ولی حقیقت و معنویت وی پنهان از دیدگان است. اگر کسی به اوضاع این زمان نگاه عبرت آمیز کند، «به یقین می‌فهمد که احدی از اهل... و ارباب تصوف و کمال و حال ممکن نیست، ظاهر و آشکار باشد؛ بلکه واجب است که پوشیده و پنهان باشد. (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۷۷).

الف- رساله کسرالاصنام فی الرد علی متصوفه

این اثر بیانگر یکی از مهمترین مدارک برای فهم تصوف سده ی یازدهم ایران و علل آزار و اذیت صوفیان به دست ملایان در این دوره است. کسرالاصنام که در ۱۰۲۷-۱۰۲۸/۱۶۱۷/۱۶۱۸ تألیف شد، برخلاف معنای تحتاللفظی عنوان آن رساله‌های بر ضد تصوف فی - نفسه نیست؛ بلکه فقط با پاره‌های فسادها در نوع تصوف غلام صفوی مخالفت میکند. در واقع نخستین فصل کتاب به تکریم و تحسین رفتار و روشهای اصیل و سنتی تصوف که بنا به تعریف وی کاملاً اسلامی است، اختصاص داده شده است. (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۴۰).

در رساله کسر اصنامالجاهلیه مخاطب وی چنانکه تصریح می‌کند، «کسانی هستند که به لباس تصوف درآمده‌اند». (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۴۰)؛ لذا در این رساله نخست تصوف رسمی زمان و صوفی نمایان (صوفیان صفوی) و سپس علمای ظاهرین را تقبیح و انکار می‌کند؛ ولی همین رساله نیز به قول صاحب طرائقالحقائق به جای اینکه در کفر جماعت صوفیه باشد، بیشتر در مدح جماعت صوفیه حقه است. وی خاطر نشان می‌سازد که مرادش تنبّه اهل زمانه خویش است؛ به همین جهت در خاتمه رساله اصنامالجاهلیه (ملاصدرا، ۱۳۴۰: ۲۱۷) «برادران سالک خویش در طریق نجات» را مخاطب قرار می‌دهد و می‌گوید که غرض از نوشتن آن رساله، توبیخ یک یا دو فرد معین از دنیاپرستان و اهل باطل که خود را به ارباب کمال مانند کرده‌اند، نیست؛ بلکه تنبیه و آگاه کردن اهل ذوق سلیم و قلب درست بر فساد زمان است و انحراف اکثر مردم از جاده سلوک در طریق علم و عرفان تا مرید دانای بصیر به دنبال کسی رود که راه حق و طریق صدق را می‌پیماید. غرض سلبی وی همین بود؛ ولی غرض ایجابی‌اش - چنان که خود گوید - این است که جویندگان و رهروان راه را از ظاهربینی در دین برحذر دارد و به تحصیل و اکتساب معارف الهی تشویق و ترغیب کند. از این رو به دنبال همین مقدمه و در انتهای کتاب - به سبک مرسوم آثار صوفیانه - به بیان شرایط ارادت صوفیانه و آنچه بر مرید واجب است، می‌پردازد. وی شرایط ارادت را رفع چهار حجاب می‌داند که سه راه سالک و حق سبحان است. آنگاه می‌گوید اگر کسی این چهار شرط را به جای آورد، مانند کسی است که وضو ساخته و آماده نماز برای معراج است. در این حالت است که محتاج به راهنما و استادی می‌شود که او را هدایت کند. ملاصدرا در اینجا دستورات سلوکی از قبیل ذکر و فکر را شرح می‌دهد. به‌طور کلی انگیزه ملاصدرا از تألیف این کتاب، دفاع از دین در برابر ورود عقاید باطل است. عقایدی که به پیروی از شهوات و اوهام نفسانی، عمل به ظواهر

HYPERLINK }

"<http://wikifeqh.ir/%D8%B4%D8%B1%DB%8C%D8%B9%D8%AA>"
 " {شریعت} را نفی می‌کنند. او در این کتاب با تحلیلی دقیق نشان داده که ریشه‌ی
 عقاید انحرافی رایج در آن
 HYPERLINK }
 "http://wikifeqh.ir/%D8%B2%D9%85%D8%A7%D9%86"
 \o
 "زمان" { } {"<http://wikifeqh.ir/%D8%AC%D9%87%D9%84>" }
 " {جهل} و نادانی است و تأکید کرده است که تا بت‌های نادانی شکسته
 نشوند،
 HYPERLINK }
 "http://wikifeqh.ir/%D8%AD%D9%82%DB%8C%D9%82%D8%AA"
 " {حقیقت} {"
 HYPERLINK } {"
 "http://wikifeqh.ir/%D8%AF%DB%8C%D9%86" "دین" { و عرفان آشکار
 نمی‌شود. (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۴).

کسرالاصنام به درویشهای فرقه‌گرای افراطی که تظاهر به تصوف میکردند، حمله می‌کند.
 ملاصدرا دریافته بود که عالمان عارف مشربی چون خود او در خطر به سر می‌برند؛ زیرا
 علمای شریعتمدار که در کار عرضه بحث‌هایی جدلی در رد این صوفیان دروغین بودند.
 ملاصدرا مجبور بود با دو دسته افراد جاهل به مقابله برخیزد: از سویی، باید با
 لادری‌گرایی مقدسمآبانه فقهای متشرع روبه‌رو میشد و از سوی دیگر مجبور بود در برابر
 دانشستیزی بعضی صوفیان که به تحقیر همه کتابها تعلیم و تهذیب، خرد و دانش به
 معنای متعارف آن تظاهر میکردند، سرسختانه بایستد. سرزنش اعتراض‌آمیز ملاصدرا نه
 متوجه تصوف بدان معنا؛ بلکه در رد نوع منحطی از تصوف در زمان خود او بود، بدون آنکه
 نشان دهد دقیقا چه کسانی را در نظر داشت.

ب- رساله سه اصل

رسائل سه اصل پاسخ ملاصدرا به ظاهر بینانی است که به نام علم و دین با حکمت و عرفان
 اسلامی خصومت می‌ورزند. این رساله که درباره سیر و سلوک و تکامل اخلاقی و کشف علوم
 حقیقی و نیز موانعی که در نیل به وصال به حقیقت در راه سالک نهاده شده است، می‌باشد.
 به نظر ملاصدرا موانع و حجاب‌هایی که اکثر مردم را از ادراک و کسب آن علم محروم
 می‌دارد مشتق از سه اصل می‌باشند که به مناسبت آن، این رساله را نیز سه اصل نامیده
 است. از نظر ملاصدرا سه اصلی که در عنوان رساله، ذکر گردیده است، سه مانع دستیابی
 به علم هستند:

۱. جهل به معرفت نفس که حقیقت آدمی است.
۲. حب جاه و مال و میل به شهوات و لذات و سایر تمتعات.
۳. تسویلات نفس اماره و تدلیسات شیطان مکار و لعین نابکار که بد را نیک و نیک را بد وامی‌نماید. (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۳۳).

ملاصدرا در این کتاب در پیرامون عالمان زمان خود چنین می‌گوید: «ای عزیز مردمان را در این زمان از علم توحید و علم الهی خبری نیست و بنده در تمام عمر کسی ندیدم که از وی بویی از این علم آید و از علم دوّم نیز که علم آفاق و علم انفس است، چندان بضاعتی با دانشمندان این زمان حاصل نیست تا به دیگران چه رسد. اکثر مردمان به غیر از محسوسات به چیزی اعتقاد ندارند، "یعلمون ظاهراً من الحیاء الدنیا و هم عن الاخره هم غافلون" و از آیات الهی و ملکوت آسمانها و زمینها غافلند و از تدبر و تأمل در آن اعراض نموده‌اند، "و کاتین من آیه فی السموات و الارض یمروّن علیها و هم عنها معرضون"» (همان: ۳۲).

آخوند اشخاص عالمنا و ظاهربین را از عوام خطرناکتر دانسته و آنان را بیش از عوام دشمنان واقعی معرفت میدانند؛ چنانکه مینویسد: «اگر این را (یعنی حب دنیا را) نیز ندانی زهی غرور و جهالت که اکثر عوام و جهال دنیا بر تو شرف خواهند داشت؛ زیرا که ایشان معترفند به این مرض محبت دنیا و تو نیستی». (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۳۲).

همچنین در باب ششم از رساله سه اصل می‌گوید: «اکثر متکلمان و ارباب رسوم اعتماد بر مجرد سماع و روایت نهاده از راه به در می‌افتند و میخواهند که تصحیح احکام الهی بی‌نور عرفان از راه حواسی که مثار غلط و التباسند کنند و هر سالکی که مخالف طور عقل ظاهربین خود دریافتند، منکر وی می‌شوند و شروع در ایذا و عناد و استهزاء مینمایند. (همان: ۵۴).

۲-۴ ملامحسن فیض کاشانی

ملا محمد محسن فیض کاشانی زاد ه ۱۰۰۷ در } HYPERLINK
 "https://fa.wikipedia.org/wiki/%DA%A9%D8%A7%D8%B4%D8%A7%
 "۵ " \o "D9%86"کاشان }- در گذشته ۱۰۹۰ هـ -ق. در } HYPERLINK
 "https://fa.wikipedia.org/wiki/%DA%A9%D8%A7%D8%B4%D8%A7%
 "۵ " \o "D9%86"کاشان } از معروفترین شاگردان ملاصدرا، محمد بن شاه مرتضی معروف
 به ملّا محسن فیض کاشانی یا کاشی است که از پیشوایان عرفان، حکمت و حدیث، از

دانشوران قرن یازدهم هجری و از شاگردان صدر المتألهین شیرازی در فلسفه و تصوف است. لقب فیض از سوی خود ملاصدرا به او داده شد و ملاصدرا علاوه بر حق معلّمی حق پدرزنی هم بر گردن او داشت. فیض در بیان آراء و نظریات خود صریح بوده و از ریاء و تظاهر و تملق پرهیز می‌کرده و نارضایتی خود را از هرگونه بی‌بندباری، تظاهرات صوفیانه، تقدس خشک، عالم نماهای دنیاپرست ابراز می‌نموده است.

در راه اعتلای کلمه حق و عقاید راستین شیعه هیچ ترسی و هراسی به خود راه نداده و آرزوی او این بوده است که مسلمانان همه سرزمینها به دور از تفرقه و پراکندگی همزیستی داشته باشند. این حکیم فرزانه، خود را مقلد حدیث و قرآن و تابع اهل بیت - علیهم السلام - معرفی کرده است.

با مطالعه دقیق اشعار و آثار فیض کاشانی، این نکته آشکار میشود که وی در کنار دقائق و ظرائف عرفانی از تاریخ اجتماعی روزگار خود غافل نمانده است. در این میان آسیبهای انسانی و اجتماعی و جنبه‌های منفی شخصیت و رفتار انسانی که زمینساز بیاعتمادی در روابط اجتماعی است، مورد توجه قرار گرفته است. از نظر فیض عناصری چون جهل، عیب‌جویی، نفاق و شکاف گفتار و عمل، بدبینی، ریا و تظاهر‌گرایی، عدم وفاداری و صداقت، دنیامداری از عوامل اساسی انحراف در شخصیت و بیاعتمادی در جامعه میگردند. به عنوان مثال فیض درد و جهل را از مهمترین آسیبهای شخصیت انسانی دانسته که انسان را دچار تعصب و حتی به لعن بزرگان میکشاند. چنانکه در مذمت جهل اینچنین میسراید:

یکی بینی به علم و فضل می لافد به هر مجلس

به جز طعن بزرگان نیست در حرف پریشانش

یکی بینی که ملا فخر دین بوده است اجدادش

خودش بو جهل وقت آخوند و مولانا است عنوانش

(دیوان فیض، ۱۳۷۱: ۳۴۳)

دیدگاههای انتقادی فیض نسبت به تصوف و متصوفه به هیچ‌روی مختص سالهای

پایانی عمر وی نبود و او همواره در آثار خود به نقد این حوزه اهتمام داشت.

بیشترین حجم انتقادات کلی و موردی فیض از تصوف را میتوان در محجّه‌البیضاء

دید. مشی وی در این کتاب در اغلب موارد عدم ذکر نام صوفیان است. وی نامهایی را که

غزالی در کتاب احیاء علوم‌الدین از متصوفه آورده، حذف میکند و بسیاری از سخنان ایشان

را شایسته‌ی نقل نمیدانند. در این مواضع وی بیشتر به نقل کلام معصومین (علیهم السلام) و نقد دیدگاه‌های صوفیه اشتغال دارد. فیض بر ذکر احوال و اقوال صوفیهی دروغین از ناحیهی غزالی خرده میگیرد و با صراحت تمام بیان میکند که ذکر صوفیان راستین چه فضل و کرامتی دارد که ذکر صوفینمایان داشته باشد؟ (کاشانی، ۱۴۲۱، ج ۶: ۳۳۸۰). در مبحث عجائبالقلب کتاب مذکور فیض، حتی از آوردن واژه‌ی صوفی که مورد استعمال غزالی است، ابا میکند و به جای آن از واژه «المجاهدین» استفاده میکند. در پایان کتاب المحبۀ و الشوق از ربع منجیات که غزالی حکایات و مکاشفات و کلماتی از محبان الهی را نقل کرده، فیض همه را حذف می کند و بیان میدارد که برخی از این محبان نه خودشان قابل اعتمادند و نه حکایات منقوله از آنان و در بیشتر موارد از قبیل شطح و طاماتاند و بر سبیل کبر و تفاخر و مباهات صادر شده اند. (کاشانی، ۱۴۲۱، ج ۸: ۱۰۱۰).

فیض در بحث شیخ و مراد در تصوف شدیداً به غزالی و دیگر عارفان اشکال می گیرد. به اعتقاد وی تنها کسانی که میتوان بدیشان اعتماد تام و تمام داشت، حضرات معصومین (علیهم السلام) است؛ وگرنه تسلیم شدن در مقابل انسانی جایز الخطا که در برخی مواضع افسادش بر اصلاحش فزونی دارد، چه وجهی دارد. وی در این باب به حدیثی از امام صادق (علیه السلام) استناد میجوید. حضرت در این باب فرموده اند که مبدا کسی را بی حجت بر خود بگماری و هرچه می گوید تصدیق کنی. (کاشانی، ۱۴۲۱، ج ۵: ۱۲۹-۱۳۰).

وی در مباحث مربوط به خلوتگزینی و دوری از مال و ثروت نیز بر غزالی و صوفیه اشکال میکند و آن سخنان را منافی با شریعت حقه میداند. وی در مباحث مربوط به روزهداری اهل سلوک سخنان غزالی و برخی صوفیه را منافی فطرت میداند و بیان میدارد که غزالی در این باب سختگیری را از حد گذرانده و به بیان حکایاتی پرداخته که شدیداً دل آزارنده است. (همان: ۱۶۸).

انتقادات فیض به غزالی و دیگر صوفیه در این اثر بشمار است. وی در مقطعی از این اثر بیان داشته که غزالی در سختگیری و زهد بیوجه و تنگ کردن امور، راه مبالغه پیموده و سخنانی گفته که نه مقبول اهل حق است و اهل بیت نیز آن را مذموم شمرده‌اند و به اقوال و افعال کسانی استناد کرده که قول و فعلشان حجت نیست. (همان: ج ۷: ۳۶۵).

همانگونه که ملاحظه میشود، انتقادات و اشکالات فیض کاشانی ناظر به شناخت نزدیک و عمیق وی از تصوف تاریخی است و وی آنچه را با مذهب خود که برگرفته از روایات معصومین (علیهم السلام) در تخالف میبیند مورد اشکال قرار می دهد. وی به ویژه در محجة البیضاء به بیان اشکالات موردی و خاص به تصوف تاریخی میپردازد و نشان می دهد که در مقام حقیقی، پروای هیچ گروه و شخصی را ندارد. او به هیچروی چون دیگر معاصران خود به بیان سخنان کلی و شعارگونه که هیچ فایدهای بر آن مترتب نیست، نمیپردازد. نتیجهی حاصله از انتقادات فیض انکار و رد تعالیم صوفیه نیست، فیض در مقام احیای مجدد تصوف آن را به سرچشمه ولایی آن میکشاند و آن را از زلالش سیراب می کند. این عمل فیض کاشانی گام دوم حرکت عظیمی است که سید حیدر آملی چند قرن پیش از وی در جهان تشیع جهت ورود فراگیر عناصر شیعی در تصوف آغاز کرد. با توجه به مطالب فوق میتوان چنین نتیجه گرفت که نقد آشکار اوبر صوفیان نیز همان نقدی است که بر فیلسوفان متاخر و برمتکلمان دارد. او صوفیان را بر دو قسم تقسیم کرده: گروه عام و گروه خاص. منظور او از دسته اول صوفیانیاند که در سیر و سلوک از اهل بیت(ع) تبعیت نکرده و از پیش خود روشهایی به عنوان ریاضت و سیر و سلوک اختراع کردند. این گروه از نظر فیض مردودند. گروه دوم صوفیانی هستند که تابع حق و مقلد اهل بیت(ع) میباشند. اینان اهل حق و نجات یافتگانند(کاشانی، ۱۴۲۱: ۱۴۱).

فیض مانند ملاصدرا و ملا عبدالرزاق به صوفیان عصر خویش نظر انتقادی دارد و در حق این خرقة پوشان که از علم و عمل بی بهره اند و در فتنه و بدعت مستغرق گشته اند، طعن می کند و در رساله «المحاكمة بین المتصوفة و غیرهم» نیز از جاهلان متصوفه که آواز و رقص را حلقه ی ذکر می خوانند و از حقیقت تصوف بی خبرند، با لحن انکار یاد می کند. در پیرامون محاکمه پارسا و دانشمند چنین می گوید: اگر کسی به دیده بصیرت نظر کند، می بیند که اکثر قصد قربت در تحصیل کمال ندارند

قومی به مزخرفاتی که آموخته اند، خود را کامل می دانند؛ بلکه از علما می شمردند، از عقاید ایمانی و ارکان دینی به اسمی و سمتی قناعت کرده و با این حال گاهی درصدد طعن یکدیگر درآیند و گاهی دیگران را هدف تیر طعن می نمایند و زهر قهر بر جراحت سینه مجروحان می پاشند و در رد و انکار و سرزنش و اضرار روز به روز مضرت می پاشند. خار وحشت بر رخسار الفت می کشند و خاک کدورت بر دیدار وفا از سر کلفت می زنند و قومی

لباس تلبیس و ریا پوشیده و جام غرور از دست ابلیس نوشیده، مشتتهیات طبع و هوی را تابع و از ارکان دین به های و هوی قانع شده‌اند. آنکه خدا را پرستد، بسیار بسیار کم است و کم کسی را راهی به او هست اما صد خار را از بهر گلی آب می‌دهند.

در کسوت فقر کاملان می‌باشند در زیر نم‌د اهل‌دلان می‌باشند
مقصود ز صدهزار درویش یکی است منکر نشوی که جاهلان می‌باشند
و از این جاهلان عالم‌نما و ناقصان کامل‌نما روز به روز امور شنیعه و قبیح فظیعه صادر می‌شود که باعث بدنای علمای و عبّاد می‌گردد.

پوشیده مرقعد از این خامی چند بریسته ز طامات الفلامی چند
نارفته ره صدق و صفا گامی چند بدنام‌کننده نکونامی چند
(کاشانی، ۱۴۲۱: ۵۶)

شاید مهمترین اثر ملامحسن فیض در فی‌احیاء الاحیاء باشد که احیاء دومی به احیاء علوم الدین غزالی اشاره دارد. احیاء غزالی از آثار برجسته‌ی اخلاقیات صوفیانه در عالم تسنن است و المحجّه البیضاء نیز برجسته‌ترین اثر اخلاقیات صوفیانه با جهتگیری شیعی است.

از جمله سخنان فیض در مقدمه‌ی محجّه البیضاء است که «وضعیت زمانه ما همانند وضعیت زمان محمد غزالی است که معتقد بود دانشی که خالصا لوجه ا... باشد کیمیاست و بیشتر علما فریب شیطان خورده، منکر معروف شده و معروف منکر و منار هدایت در اقطار عالم منطمس گشته است». (فیض کاشانی، ۱۴۲۱: ۳۲).

فیض مینویسد: «دقیقا به سبب همین مسایلی که ابو محمد غزالی برای نگاشتن کتاب احیاء‌العلوم ذکر میکند، من هم احیاء دیگری میکنم ولذا محجّه البیضاء را مینگارم» (همان).

فیض در مقدمه‌ی کتاب «بشارات» در مذمت صوفیه می‌گوید: این است که «وضعیت زمانه ما همانند وضعیت زمان محمد غزالی است که معتقد بود دانشی که خالصا لوجه ا... باشد کیمیاست و بیشتر علما فریب شیطان را خورده، منکر معروف شده و منار هدایت در اقطار عالم منطمس گشته است».

فیض در رساله‌ی شرح صدر، شرح حالی از خویش آورده و در رساله‌ی راه صواب و نیز رساله‌ی انصافیه دیدگاه‌های خود را درباره‌ی گرایشهای مذهبی رایج آورده است. همچنین در رساله‌ی

الکلمات الریقه به انتقاد از گرایشهای فکری نادرست رایج بیان دانشپژوهان علوم دینی پرداخته است. وی در آن کتاب از فلسفهخوانانی که به احکام شرع بیتوجهاند و از آنان که فلسفه را با کلام خلط میکنند و جمعی که به تقلید صرف در دین اکتفا میکنند و کسانی که کتابهایی میخوانند که بر افزایش دانش دینی آنها کمک نمیکند و کسانی که عمری را در کسب علوم سپری میکنند؛ ولی به تهذیب نفس نمیپردازند و.. گروه های دیگر سخت انتقاد کرده است.

فیض در رساله شرح صدر علما را سه گروه کرده است: آنان که تنها علم ظاهر؛ یعنی فقه میدانند. آنان که تنها علم باطن میدانند عرفا و سوم کسانی که هم علم ظاهر میدانند وهم باطن و این اشاره به خدا اوست که فقه و عرفان را جمع کرده است. فیض در ادامه انتقاد خود نسبت به وضع وخامت صوفیان در جامعه صفوی در مقابل ضدیت روحانیت فاسد و دنیاپرست شیعی با عرفان می گوید:

هر آنچه از علمای دنیا که پیشوای عوام در دماغ ایشان جاگیر میبوده و میباشد، تیغ زبان طعن و تشنیع بر ایشان میکشیده و میکشند و علمای ریائیین را که گوی سبقت در میدان دوران از اشباه و افزان خود به فنون علم و عمل ربوده اند به شین و زندقه و عیب موسوم می گردانیده و می گردانند و در تضانیف بلندپایه ایشان طعن میکرده و میکنند. غرضشان این است که شاید بدین وسیله در میان عامه سربلند و نمایان گردند و سبب ظهور و شهرت ایشان شود. (کاشانی، ۱۳۷۱: ۵۵).

به طور خلاصه فیض کاشانی در موضعگیریاش نسبت به تصوف استقلال فکری داشت. شاید بهترین توصیف این باشد که بگوییم وی حکیمی بود حامی نوع غیرمتمعارفی از حکمت که در عین حال گرچه تناقض آمیز مینماید، در مسیر جریان فکری عصر وی نیز بود. (لوپزن، ۱۳۸۴: ۵۵).

با این وصف تندترین انتقاد فیض کاشانی از تفتیش عقاید صوفیان به دست ملایان صفوی است؛ زیرا بیشترین نوشته او بر افشای فساد ملایان اختصاص یافته و گویی بر عمق احساسات تندوی تاکید میکند و در دو رساله ی دیگرش کلمه به کلمه بازگو کرده است: «جمعی افسار تقلید از سر بیرون انداخته، فطرات اصلی را سرنگون ساخته اند. نفی اولیا درویشان بسیار کنند و هر چه به گوش ایشان بر سد انگار کنند. به ظواهر نبوت و توابع آن

قانع نباشند و از خود سخن چند بیهود تراشتند. با نه طبعشان گذارد که با سر تقلید روند به توفیقشان باشد که بوی تحقیق شنوند.»

از بهر فساد و جنگ جمعی مردم کردند به کوی گمراهی خود را گم
در مدرسه هر علم که آموخته اند فی القبر نصیر هم ولاین‌فهم

(فیض کاشانی، ۱۳۷۱: ۱۹۰)

وی همچنین در بعضی آثار از جمله در المحاکمه، از صوفی نمایان و همچنین علمای جاهلی که در آزار صوفیة حقیقی می‌کوشند، انتقاد نموده و در آثار دیگری مثل شرح صدر از تصوف حقیقی و سیر و سلوک دفاع کرده و علم تصوف را گوهر دانش و میراث انبیا خوانده است. (همان، ۱۳۷۱: ۷۶)

به نظر فیض کاشانی در رساله الحق المبین، تفقه در دین عبارت است از تحصیل بصیرتی که مرجعش عقل نیست بلکه قلب سلیم است. بنابراین محقق فیض با مکتب عرفانی به‌طور عام و مکتب عرفانی ابن عربی به‌طور خاص سر ستیز ندارد؛ بلکه او مخالف تصوف خانقاهی عصر خویش است. (همان، ۱۳۷۱: ۹۹).

این نکته‌ی طلایی را هم باید با تمایلات عرفانی فیض افزود که عرفان حقیقی نزد فیض، عرفانی است که امامان معصوم (علیه السلام) و بیانات عرشی آن‌ها به‌مثابه اصول هر معرفتی، حضور گسترده و سیستمی داشته و از سوی دیگر سازگار با عقل و شرع است. (آملی، ۱۳۶۸: ۵۷).

فیض کاشانی به نوعی عرفان را بر فلسفه مشایی و اشراقی و عرفان اسلامی را بر هم ة آن‌ها در طرح مسایل گوناگون پیشرو میدانند. مرحوم آشتیانی در این باب مینویسد: «سهم حکمای مشا و اشراق در کثیری از مباحث عالییه به خصوص مباحث مربوط به نشأت و عوالم نفوس بعد از موت و مبلغ علم آنان در مسایل مربوط به خودشناسی و علم آغاز و انجام وجود انسانی و جهات مربوط به عوالم روح بعد از خلع جلاباد بدن چندان زیاد و با اهمیت نیست. برخلاف عرفای از علمای امت مرحومه که در بسیاری از مباحث عالییه مربوط به عوالم بعد از موت و جهات مختص نفس انسانی به‌واسطه حسن متابعت از وحی و تنزیل میدان آن‌ها است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۰: ۸۹).

بنابراین با توجه به اینکه فیض بسیاری از مباحث عرفانی بر پای ة وحدت وجود را در آثاری چون اصول‌المعارف و کلمات مگونه مطرح میکند؛ بنابراین انتقاد او از برخی آرای

عرفانی از جمله «یکی دانستن همه چیز» حاکی از آن است که مرحوم فیض کاشانی همانند استادش ملاصدرا نه به عرفان حقیقی؛ بلکه به صوفی نمایان که ملاصدرا از آن‌ها به «جهله صوفیه» یاد میکند، (زرین کوب، ۱۳۶۳: ۸۷) شدیداً انتقاد کرده و آن‌ها را سرزنش میکند. به دیگر سخن مرحوم فیض نه با آموزه‌های عرفانی؛ بلکه با تصوّف رسمی خانقاه و دعوی‌های صوفیه عصر خویش مخالفت کرده و به نظر موافق به ادعاها و آدابشان نمی‌نگرد. (یزدان پناه، ۱۳۸۴، ش ۹: ۱۱).

بنابراین مخالفت فیض با تصوف به تصوفی باز می‌گردد که در آن امام و معرفت به او نقشی نداشته و احیاناً برخی یا اکثر مطالب آن با شریعت و عقل در تعارض است و موافقت او با تصوف به عرفانی است که در آن ائمه معصومین (علیهم السلام) به عنوان رکن ایمان و صراط مستقیم و معیار حضور دارند و پایبندی به عقل و شریعت مشهود است. (خوانساری، ۱۳۴۲: ۵۶).

هرچند مباحث عرفانی فیض کاشانی حاوی نظریه‌های جدید و نوآوری‌های چشمگیری نیست و در واقع گزارشی از سنت عرفانی در مکتب ابن عربی است؛ اما نباید از این نکته غافل ماند که او به نقش ائمه معصومین (علیهم السلام) و اقوال نورانی آن‌ها در عرفان توجهی تام دارد؛ چنانکه آثار او به نحو گسترده مزین به روایات اهل بیت (علیهم السلام) است. (فضلی، ۱۳۸۴: ۹۵).

بنابراین، سه رکن شریعت، امام معصوم و عقل در تمام موضع‌گیری‌های فیض حضور دارند و در پایان ذکر این نکته لازم است که فیض کاشانی شعر نیز می‌سروده. اشعار لطیفی با مضامین صوفیانه و عاشقانه از او بر جا مانده است. وی نیز به سبب اظهار تمایل به تصوف، مورد شماتت و مخالفت فقیه قرن سیزدهم، شیخ یوسف بحرانی، قرار گرفت.

۴-۳- میر فندرسکی

میرفندرسکی در روزگار حکومت شاه عباس اول (۱۰۳۷م) و شاه صفی (۱۰۵۱م) می‌زیسته و به دلیل جامعیتی که در دانش‌های گوناگونی هم چون حکمت الهی، علوم ریاضی و همه علوم عقلی داشت و هم چنین به دلیل این که در عرفان نیز مراتب والایی را طی کرده بود، در نزد شاهان زمان خود از موقعیت شایسته‌ای برخوردار بود.

مهمترین اثر حکیم میرزا ابوالقاسم استرآبادی میرفندرسکی رساله فارسی صنایعیه است.

میر فندرسکی همانند ملاصدرا در تحکیم تفکر در ایران از جهتی در نقد تصوف بدلی و از

جهتی در اثبات تصوف حقیقی کوشیدند. وی در رساله صناعیه خود شاهد همین درگیری می‌باشد و سفر به هند و اقامت در آنجا گویا برای فرار از این وضعیت بود.

صناعت، نحوه معرفت و ملکه‌های است نفسانی که منجر به یک نحو عمل میشود. پس بر خلاف آنچه امروز تصور میشود، صنعت، صرف مهارت تکنیکی نیست؛ بلکه نوعی دانایی است. به نظر میرفندرسکی این دانایی به علم باید منتهی شود. از اینرو او قول اهل صنایع جزیی و عملی را که گمان میکنند با وجود آنان دیگر نیازی به حکمت نظری نیست، رد می‌کند. (میرفندرسکی (۱۳۱۷: ۲۵).

یکی از مساعی اصلی میرفندرسکی در ترغیب به کار تجدید صناعات، احیای اصناف صنعتگر از طریق احیای طریقه فتوت است که به دنبال تضعیف در دوره صفویه رو به اضمحلال نهادند. بدین طریق او با احیای صنایع در طلب احیای مدنیت تضعیف شده در دوره خود نیز هست. (پازوکی، ۱۳۸۶، ش ۴۸: ۹۹). ابن خلدون نیز با مقدماتی دیگر نشان داده بود که چگونه هر گاه حیات مدنی و شهرها در شرف ویرانی باشد، صنایع آن‌ها رو به زوال می‌رود (ابن خلدون، ۱۳۶۹: ۷۹۹).

نکته ای که میرفندرسکی در ضمن این باب بدان می‌پردازد، تعامل و داد و ستد با بخش غیرفعال جامعه است که چه باید کرد؟ مثالی که خود او در اینبار می‌زند، قلندران و تناسیان است که وی آنان را به موهای زاید بدن همانند میکند که باید برای آن چارهای اندیشید. از سوی دیگر وی بر این باور است که به جهت وجود همین افراد غیرفعال است که جامعه برای ستردن آن‌ها از سطح جامعه- هم چون موهای زاید بدن- یا کندن و جدا کردن آن‌ها از پیکره اجتماع، پاداش تدارک دیده است؛ بلکه آنرا واجب شمرده است. برخورد با افرادی را که به نوع بشر خلل می‌رسانند، عین عدل و مایه استواری نظام میدانند. بدین جهت وی بر همگان واجب و لازم میدانند که هر کس به قدر توانایی خود در پیشهای بکوشد تا مائعی پایداری نظام کل و نوع انسان و حتی شخص او شود. (میرفندرسکی، ۱۳۱۷: ۹). بدین لحاظ، میرفندرسکی درباره صنعتی که مقوم مدنیت و نفع اهل مدن نباشد، می‌گوید اصحابش به منزله بهایم و سباع و بوزینگان و طوطیان و سگان بازیکن هستند. (همان: ۱۱). همچنین وی به گروهی از شیعه اهل ظاهر نیز اشاره میکند و می‌گوید: «مردمان بسیار در اسلام که دعوی دانش کنند و حجه الاسلامشان نویسند به این مذهب و ملت تظاهر کرده اند- والله اعلم ببواطنهم- و همه دانش ایشان در این کلمه جمع است که

چون و چرا دم نباید زدن و چندین جای که ایزد تعالی خطاب به اهل عقل کند و گوید: افلا تعقلون؛ همه عبث است. (همان: ۵۳)

باید توجه داشت اینکه میرفندرسکی عرصه را در کشورش بر خود تنگ میبیند و به ناچار از ایران می‌رود. روشن است که وضعیت خود را به لحاظ موقعیت علمی برای دیگران روشن کرده که در درون مجموعه فقها نمیگنجیده است و آنان هم او را به عنوان فیلسوف یا عارفی بزرگ از آن جهت که میتواند تاثیرگذار باشد، مورد اعتراض تند خود قرار می‌دهند زبان حال میر در اشعاروی گواه این مدعا است:

قطعه

ما طفل مکتبیم و بود گریه درس ما ای دل بکوش تا سبق خود روان کنیم
جان دهی و جان ستانی داده حق چشمی ترا کز نگاهی جان ستاند وز نگاهی جان دهد
(ساقینامه، ۱۳۹۳: ۷۷)

۴-۴- شیخ بهایی

یکی از ویژگی‌ها و جنبه‌های شخصیت بهاء الدین عاملی، عرفان او است. برخی از فضلالی عصرش او را در مقامی والا از عرفان دانسته‌اند. به طوری که نصرآبادی درباره او آورده است: «در تزکیه نفس و تصفیة باطن، عدیل نداشت. امروز در تکیه بابارکنالدین چله‌خانه‌ای وجود دارد که معروف است شیخ بهایی در آن مکان به ریاضت مشغول می‌شده است و یا به نقل مرحوم جناب آمده است که شیخ در مدرسه بابا قاسم اصفهان حجره‌ای داشته که معروف به توحید خانه بوده و در آن به فکر و ذکر پرداخته است؛ البته از بررسی آثار شیخ به ویژه از مثنویاتش برمی‌آید که علیرغم دلبستگی‌هایی که وی به تصوف و اندیشه‌های آنان دارد از برخی متصوفان و خانقاهیان روزگار خود سخت دلگیر و آزرده است. از بعضی صوفیان آن دوران نقل است که مدرسه و خانقاه در این جزو زمان به ابتدال و انحراف کشیده شده و هم فقر صوفیانه و هم علم دانشورانه ابزار جلب منافع مادی گردیده است. آنچه به دست می‌آید اینکه: انحرافات و بدعت‌هایی که در آن عصر در میان کثیری از مدعیان تصوف وجود داشت و به خصوص رفتارهای زشتی که از شماری از صوفیان قزلباش سرزده بود و می‌زد، سبب می‌گردید عالمان متعهدی که گرایش صوفیانه داشتند؛ ولی متشرع بودند. در سلوک و ریاضت خویش از بدعت‌ها و هواپرستی‌های مدعیان اجتناب می‌کردند. حتی‌المقدور طریق خود را از آنان جدا کنند و از هشدار و تحذیر درباره انحرافات دریغ نرورزند

در میان آثار شیخ داستان موش و گربه برهانی دیگر است که نشان می‌دهد از منظر شیخ بهایی شهود عقلانی بر معرفت استدلالی برتری دارد. در این اثر موش نمادی از علوم باطنی است و گربه سمبلی از علوم ظاهری. موش چونان عارفان و درویشان معرفی شده و گربه مظهر عالمان و دانشمندان پنداشته شده است. مناظره‌هایی که شیخ بهایی برای این موش عارف‌منش و گربه دانش‌پژوه ترتیب داده در راستای آن است تا اثبات شود موش منشی (طی طریق در مسیر عرفان) به از گربه روشی (گام نهادن در راه دانش) است. در این حکایت طولانی موش و گربه که نمایندگان صوفیه و متشرع‌اند یا جدل‌های لفظی و نقل حکایات و احادیث و روایات، به نقد یک‌دیگر نشسته. هریک دیگری را محکوم می‌کنند. جدال این دو بر سر آرا و عقاید این دو گروه است که از دشمنی گربه و قصد وی در شکار موش آغاز گشته است. این جدال گرچه گاهی به نفع موش پیش می‌رود؛ اما پیروز نهایی میدان، گربه است. هم‌چنان‌که در سخن نیز وی بر موش برتری دارد و حکایات بیش‌تر و منطقی‌تری را بر زبان می‌آورد. گربه متشرع است و با توسل به شرع و حدیث، موش را که صوفی است، مودی دانسته و قتل او را واجب می‌شمرد. موش و گربه شیخ بهایی چیزی نیست جز جدال فلسفی و عقیدتی دو اندیشه در چالش^۱-صوفی‌گری^۲-شیعه‌گری. علاوه بر این‌که به عنوان اثری داستانی آموزشی در نظر گرفته شده و عناصر داستانی محدود در آن با توجه به آرا و عقاید کلامی این دو موجود و نحوه سلوک با یکدیگر مورد بررسی قرار داده است. (شیخ بهایی، ۱۳۴۱: ۱۲۶). واکاوی و بررسی دقیق آثار منظوم و منثوری چون طوطینامه، نان و حلوا، موش و گربه، نان و پنیر، شیر و شکر و کشکول، بر درستی دعوی فوق مهر تایید می‌زند.

در اشعار شیخ بهایی هویداست که او با زبانی ساده تلاش میدارد تا از سویی نیاز بنیادهای دینی و اجتماعی به معرفت باطنی را یادآوری کند و از دیگر سوی درباره خطر جهل و غفلت که همواره ظاهرینان در کمند آن گرفتار میشوند هشدار میدهد. شعر زیر نمونه‌های روشن و بارز از باورمندی شیخ بهایی به ارزش معرفت درونی و اهمیتی می‌باشد که او برای باطن اعمال قایل است.

اگر کنم گل‌ه من از زمانه غدار	بسه خاطرت نرسد از من شکسته غبار
به گوش من، سخنی گفت دوش باد صبا	من از شنیدن آن، گشته‌ام ز خود بیزار
که بنده را به کسان کرده ای شها نسبت	که از تصور ایشان مرا بود صد عار

شما! شکایت، خود نیست گرچه از آداب ولی به وقت ضرورت، روا نبود اظهـار
رواست گر من از این غصه خون بگریم، خون سزاست گر من از این غصه، زار گریم، زار
(شیخ بهایی، دیوان، ۱۳۴۱: غزل ۱۴)

۵- نتیجه گیری

دفتر ادبیات ایران و جهان سرشار از انواع گوناگون گلایه با توجه به مقتضیات مختلف است. زمانی از غم پیری، روزی از غم مرگ و فراق عزیزان، وقتی از فقر و درماندگی، گاهی در مخالفت با حکومت و نهادهای قدرت سیاسی یا ناکامی در برابر تقدیر و سرنوشت و عوامل جبری در زندگی انسان. تجلی و ظهور شکایت از پدیده‌های زندگی در آثار اندیشمندان، محصول اف از ویژگی‌های مهمی که باعث پدید آمدن شکواییه‌سرایی در ادبیات ایران شده، می‌توان به ناپایداری احوال، اغتشاش و نابسامانی پیاپی در امور مختلف زندگی فردی و اجتماعی دانست. به نوعی وقتی که رشته امور و مناسبات اجتماعی گسسته می‌شود و فساد اخلاقی رواج و گسترش می‌یابد، اشخاص لب به شکوه می‌کشایند. این شکایت‌ها را می‌توان انعکاس از افکار عمومی دانست.

با توجه به مطالبی که گفته شد، میتوان چنین نتیجه گرفت که:

۱- عرفان دارای دو بخش است:

الف- بخش اجتماعی و سیاسی: بر اساس اصل «خدمت به خلق» و اصل «صدای خلق، صدای خدا است».

ب- بخش فردی و دورنی: بر اساس «پاک‌سازی درون» و «شهود و اشراق باطنی».

۲- عرفا و صوفیه بنا بر اصل اول بزرگ‌ترین نهضت مردمی و انسانی را با عنوان عیاران، فتیان و جوان مردان برپا کردند و از اصناف و شغل‌های پایین جامعه گروه‌هایی رزمنده تربیت کردند تا در جهت احقاق حقوق مردم به پاخیزد و همواره با ظلم و بیدادگری به مبارزه برخیزند.

۳- در تعبیرات عرفا حتی آنجا که شکوه و شکایتی مطرح است، باید معانی دقیق و عمیقتری را جستجو کنیم و هرگز از تعالیم نهفته در آن غافل نباشیم. از اینرو میتوان در متون عرفا لایه‌های ظاهری و لایه‌های باطنی و درونی متصور گشت. در واقع لایه‌های ظاهری و بیرونی محافظ و امنیت‌بخش به عقاید است که در عمق این متون موجود است.

پس عارف حقایق موجود را با نگاه عمیق بازبینی مینماید و خلال آن‌ها اشارات مختلف، از جمله شکایت و گلایه بیان میدارد. از آنجایی که این شکایات و گله‌ها در معرفت‌شناسی عارف در سه اصل اساسی؛ یعنی خدا، جهان، و انسان است؛ لذا گاه شکایت را متوجه خالق هستی، در معانی هجر و فراق و قرب و بعد سفر و گلایه‌های معشوقانه ساخته و در پاره‌های از سخنان شکایت را در راستای رذایل اخلاقی که در جامعه خود اعم از حاکمان و افراد موجود است، مینماید. در شکایتی دیگر نفس سرکش خود را مورد معاتبه قرار داده و دشمنان او را به او گوشزد مینماید.

کتاب‌نامه

- آصف، محمد هاشم. ۱۳۸۸. *رستم التواریخ، تصحیح میترا میر آبادی*، تهران: نشر دنیای کتاب، چاپ دوم.
- آملی، سید حیدر. ۱۳۶۸. *جامع الاسرار و منبع الانوار* چاپ هنری کربن، تهران، انجمن ایران‌شناسی فرانسه و شرکت علمی و فرهنگی.
- ابن‌خلدون، ۱۳۶۹، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، ج ۲.
- اوحدی مراغه‌ای، رکن الدین. ۱۳۴۰. *دیوان*، تصحیح سعید نفیسی، ناشر امیر کبیر انوری، محمد. ۱۳۶۴. *دیوان انوری*، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- پازوکی، شهرام. ۱۳۸۵. *پارادکس تصوف نزد اساتید و شاگردان ملاصدرا*، نشریه فلسفه دانشگاه تهران شماره ۱۲.
- دیلمی، ابوالحسن. ۱۳۶۳. *سیرت ابن خفیف شیرازی*، تصحیح ا. شیمیل. طاری به کوشش توفیق سبحانی، انتشارات بابک، تهران.
- دهخدا، علیاکبر. ۱۳۳۰. *لغت‌نامه دهخدا*، انتشارات دانشگاه تهران.
- خوانساری، محمدباقر. *روضات الجنات*، تحقیق اسداله اسماعیلیان، قم، بی تا.
- دادبه، علی اصغر. ۱۳۷۰. *خطای قلم صنع در منطق شعر*، به کوشش سعید نیاز کرمانی، تهران
- عتبی، ابونصر محمدبن عبدالجبار. ۱۳۵۷. *تاریخ الیمینی یا تاریخ عتبی*، چاپخانه همت، چاپ جعفر شعار.
- عمید، حسن. *فرهنگ عمید*، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ هشتم ۱۳۷۱.
- زرین کوب، دکتر عبدالحسین. ۱۳۶۳. *جست‌وجو در تصوف ایران*، امیرکبیر، تهران، چاپ دوم.
- شمیسا، سیروس. ۱۳۸۹. *انواع ادبی*. چاپ پنجم، ناشر میترا.
- شیرازی، صدرالدین. ۱۳۴۰. *کسر الاصنام الجاهلیه*، به تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران
- شیرازی، صدرالدین، محمدبن ابراهیم. ۱۳۸۱. *رساله سه اصل*، تصحیح و مقدمه حسین نصر، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

شیخ بهایی، محمد. ۱۳۴۱. دیوان اشعار کلیات اشعار و آثار فارسی شیخ بهاء‌الدین محمد
 العاملی مشهور به شیخ بهائی، شامل: نان و حلوا، شیر و شکر، نان و پنیر، غزلیات، اشعار
 پراکنده، رباعیات، موش و گربه، ناشر سنایی.
 صفا، ذبیح اله. ۱۳۳۲. تاریخ ادبیات در ایران. ج ۴، انتشارات ابن سینا.
 فضل‌ی، علی. ۱۳۸۴. مجله معارف عقلی، ساختار عرفان اسلامی.
 کاشانی، فیض. ۱۴۲۱. محجّه البیضاء، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی
 کاشانی، عزالدین محمود. ۱۳۸۹. مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه ، ترجمه جلال‌الدین
 همایی
 ماسینیون، لوئی و پ. کراوس، ۱۳۶۸. اخبار حلاج، ترجمه سیدحمید طیبیان، انتشارات
 اطلاعات، تهران.
 مرتضوی، منوچهر. ۱۳۴۴. مکتب حافظ، تهران.
 میرفندرسکی، ابوالقاسم. ۱۳۱۷. رسالیه صناعیه، تصحیح و حواشی علی‌اکبر شهابی، مشهد،
 فرهنگ خراسان.
 میر احمدی، مریم. ۱۳۶۳. دین و مذهب در عصر صفویه، چاپ اول، انتشارات امیر کبیر.
 موتمن، زین‌الدین. ۱۳۶۴. شعر و ادب فارسی، چاپ طهوری، تهران.
 معین، محمد. ۱۳۵۳. فرهنگ فارسی شش‌جلدی. تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.

References

- Asif, Mohammad Hashem (2010). *Rostam Al-Tavarikh*, correction by
 Mitra Mirabadi, Tehran: *Donyaye Ketab* press, 2nd Edition.
 Ibn-Khaldun (1991), Introduction, Translated by Mohammad Parvin
 Gonabadi, Tehran (volume 2)
 vahedi Maragheh, *Rukn al-Dīn*. (1962). Diwan, Correction by Saeed
 Nafisi, Publisher Amir Kabir
 Anwari, Muhammad (1986). Diwan Anwari, Translating and Publishing
 Company
 Amuli, *Sayyid Haydar* (1990). Jame'u al-Asrar and manba' al-anwār
 Henry Corbin print, Tehran, *Institut Français de Recherche en Iran and
 the Scientific and Cultural Company*.
 Pazouki, Shahram (2007). Paradoxes of Sufis for Mulla Sadra's
 professors and students, University of Tehran Philosophy, No 12.
 Deylami, Abolhassan. (1985). *Sirat-i Ibn Khafif Shirazi*, correction by A-
Shamilin tari, By the efforts of Dr. Tofiq Sobhani, babak Press, Tehran.

- Dehkhoda, Aliakbar. (1952), *The Dehkhoda Dictionary*, Tehran University press.
- Khansari, Mohammad Bagher, *Rozat-al-Janat*, investigation of Isdullah Isma'ilian, Qom, Bi ta.
- Dadbeh, Ali Asghar. (1992). *Pen error in the logic of poetry*, With effort Saeed Need Kermani, Tehran
- Atabai, Abu Nasr Muhammad b. Abdul Jabbar. (1979). *Tarikh al-yamini*, *Tarikh Atibi*, Hemmat printing office, Jafar Shear print
- Farhang E Amid, Hassan Amid, Tehran, Amir Kabir press, Eighth Edition, 1993.
- Zarinkoub, Dr. Abdul Hussein. (1985). *search in the Iranian Sufis*, Amir Kabir, Tehran, 2nd Edition.
- Shamisa, Sirus. (2011). *Literary types*. Fifth Edition, Publisher Mitra.
- Shirazi, Sadr al-Din. (1962). *Qasr Al-Sham al-Jahiliyah*, correction by Mohammad Taghi daneshpajoo, Tehran: Tehran University
- Shirazi, Sadr al-Din, Muhammad ibn Abraham. (2003). *three moral principles*, Correction and Introduction by Hossein Nasr, Tehran: Islamic Foundation of Islamic Sedra.
- Sheikh Baha'i, Mohammad, (1963). *koliat ashar and koliat ashar bahai* The poetry of poetry and Persian works of Sheikh Baha'-al-Din Muhammad al-Ameli, famous for the Sheikh Baha'i, includes: nan u halwa, shir u shakar, nan u panir, ghazaliat, *Rubaiyat*, gorbe u mouse, Sanayi publisher.
- Safa, Zabih Allah (1954). *History of Literature in Iran*. J 4, Ibn Sina Presss.
- Fazli, Ali. (2006). *Rational Education Magazine*, Islamic Sufism Structure.
- Kashani, Feyz, (2000). *Mahaj al-Bayza*, correction by Ali Akbar Ghaffari, Qom, Institute of Islamic press
- Kashani Ezzedin Mahmud (1969). *Misbah ul-Hidayah* and *Meftah -ol-Kefaye*, translated by Jalaluddin Homaei
- Massignon, Louis and P Kraus, (1990). *Akhabar al Hallaj*, Translated by Seyed Mohammad Tabibian, Publishing, Information, Tehran.
- Mortazavi, Manouchehr (1966). *Maktab hafez*, Tehran.
- Mir Fendereski*, Abolqasem. (1939). *resale sanaei*, Correction by and margins by Dr. Ali Akbar Shahabi, Mashhad, Khorasan Culture.

Mir Ahmadi, Maryam (1985). Religion and {HYPERLINK "https://fastdic.com/word/gilt"} in the Safavid era, Amir Kabir press.1nd edition

Motman, Zainuddin. (1986). Poetry and Persian Literature, Taheri Print, Tehran.

Mu'in, Muhammad. (1975) Persian culture Dictionary. Tehran: Institute of Amir Kabir press