

روشنگری در تصوف

هادی عدالتپور^۱

چکیده

روشنگری سبب ظهور مذاهب و مکاتبی شد که به بشری کردن امور سخت پاییند بودند؛ به گونه‌ای که احکام انسانی را به جای احکام الهی قرار می‌دادند و تفسیر تازه‌ای از دین ارائه می‌کردند و روشنگران در آن با ذهن فاعلی خویش، عمل روشنگری را درمورد دین انجام می‌دادند. بررسی برخی از جریانهای تصوف نشان می‌دهند که آنچه به عنوان جریان روشنگری غربی و روشنگری دینی معاصر می‌شناسیم، قبل از غرب و ایران معاصر، در تصوف و سرزمینهای اسلامی وجود داشته است. جریاناتی با همان منشأ، انگیزه‌ها و اهداف که باید آنها را جریان روشنگری صوفیه نامید. نیکلسون، تصوف را دین شخصی با خدای شخصی می‌داند. بسیاری از تأویلات و برداشت‌های ذوقی و خلاقانه از دین، پیدایش فرقه‌هایی نظیر ملامتیه، قلندریه و اباحتیه، شطحيات صوفیه و ادعاهای مطرح شده در آنها، جدال صوفیه با فقهاء و تلاش برای ایجاد مکتبی با نظام فکری و اجتماعی مستقل و ... را می‌توان در قالب جریان روشنگری صوفیه جای داد و توجیه کرد. در این مقاله فرض بر این است که برخی از مؤلفه‌ها و جریان‌های روشنگری را می‌توان در میان صوفیه جستجو کرد و هدف ما در این مقاله تطبیق این مؤلفه‌ها و جریان‌ها با برخی از مؤلفه‌ها و جریان‌ها در تصوف است.

واژگان کلیدی: روشنگری، دین، تصوف.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی hadiedalatpoor@yahoo.com

تاریخ پذیرش

۹۷/۲/۳۰

تاریخ دریافت

۹۶/۱۱/۲۵

مقدمه

در مورد روشنفکر و جریان روشنفکری تعاریف و نظریات متعددی بیان شده است: «در مورد روشنفکر می‌توانیم به دو اعتبار تعاریفی را ارائه بدھیم یا دونوع تعریف و منظر را مدنظر قرار دهیم. یک منظر یا یک تعریف، تعریفی غیرتخصصی است و کاربرد بسیار زیادی دارد. آن هم مفهوم عام روشنفکری به معنای یک انسان تحصیل کرده و آشنا با دنیای جدید است. در این عرصه روشنفکر از لحاظ لغوی یک بار معنایی پسندیده و ممدوحی دارد و حاکی از یک انسان خوش فکر و ثرفنگر است. اما تعریف دیگر از معنای این واژه یک معنای تخصصی است؛ معنایی که دقیقاً از متن تاریخ روشنفکری و جریانی به نام روشنفکری در غرب و پیدایی آن و بعد انتقالش به ایران بر می‌خیزد. در اینجا ما با منظری از بحث رویه رو هستیم که تخصصی است». (زرشناس، ۱۳۷۳: ۴۷-۴۵)

«دوره‌ای که از حدود قرن چهاردهم، پانزدهم میلادی شروع می‌شود، موسوم به دوران مدرن است که هسته مرکزی روح و تفکر این دوران اومانیسم است. اومانیسم به معنای انسان محوری و انسان مداری است که در برابر خدامحوری مطرح می‌شود. آن چیزی که در غرب تحت عنوان اومانیسم از رنسانس مطرح می‌شود و پیشتازانش متفکرانی مثل «مارسیو لوچینو» (متوفی ۱۴۹۹) یا «پیکو دلامیراندو لا» ایتالیایی (متوفی ۱۴۹۴) یا اندکی بعد کسی به نام «ماکیاولی» (متوفی ۱۵۲۷) یا کمی که جلوتر می‌آییم، کسی مثل ژان بدن است - که حدود ۱۵۹۴ میلادی درگذشت - و بعد از آن «دکارت»، «بیکن»... را مطرح می‌کنند، صراحتاً این است که انسان را به جای خدا سرور کائنات و هستی قرار می‌دهند و در مقابل خدا بلکه به جای خدا نه جانشین و ذیل خدا می‌دانند. این نگاه با خودش یک نوع ضدیت با هر نوع اندیشه دینی و پذیرش هر نوع ولایت الهی را همراه دارد و با هرگونه توجه به ساحت قدس یا هر نوع الهام‌گیری از معنویت یا مبنا قرار دادن وحی مشکل دارد.» (همان: ۴۷-۴۵)

روشنفکری به مفهوم تخصصی جریان روشنفکری را در طریقت تصوف نیز می‌توان یافت. یکی از دلایل تشکیل طریقت تصوف با هویت مستقل اجتماعی، مقابله با فقهاء و نظام دینی حاکم بر جامعه بوده است. از همین روست که خانقه‌ها با نظام خاص خود در برابر مدارس علوم دینی شکل می‌گیرد و مرید صوفی خود را ملزم به پیروی از عالم شرع

نمی‌داند؛ بلکه بجای آن از پیر و مرشد خود پیروی می‌کند. اگر پیر فرمانی به ظاهر خلاف شرع هم صادر کند، مرید ملزم به اجرای آن است. از همین جاست که انسان محوری بجای خدا محوری در تصوف بنیان گذاشته می‌شود. علاوه بر آن برخی از بزرگان صوفیه در شطحیات خویش ادعای خدایی می‌کنند و حتی خود را از خدا برتر می‌دانند. یکی از توجیهاتی که برای این قبیل سخنان می‌توان آورد، این است که سالک صوفی در اثر طی منازل به مرحله‌ای می‌رسد که تجلیاتی بر وی ظهرور می‌کند و گاه این تجلیات سبب گمراهی وی می‌شوند. طوری که دیگر خدا را هم نمی‌شناسد و ترک ادب شرعی می‌کند و سخنان کفرآمیز بر زبان می‌آورد. از طرفی برخی از بزرگان صوفی، اصول و عقاید شریعت را بر مبنای نظر خویش تفسیر می‌کنند تا بدان وسیله اصول طریقت خویش را اثبات کنند و برداشت‌های ذوقی و شخصی از دین می‌کنند. و از درون همین طریقت، فرقه‌هایی نظیر: قلندریه و اباحتیه و ...سربرآورده اند که به هیچ حد و حدود شرعی پایبند نبودند و خواسته یا ناخواسته، در جهت بی هویت کردن دین گام برداشتند.

همه این شواهد این فرضیه را ثابت می‌کند که اصول و اهداف برخی از فرقه‌ها و جریان‌های تصوف با برخی از اصول و مفاهیم روشنگری با مفهوم خاص آن تطابق دارد و باید گفت آنچه به عنوان جریان روشنگری غربی و روشنگری دینی معاصر می‌شناسیم، قبل از غرب و ایران معاصر، در تصوف و سرزمینهای اسلامی وجود داشته است. هدف ما در این پژوهش نشان دادن برخی از مؤلفه‌ها و جریان‌های روشنگری در میان صوفیه و تطبیق آنها با برخی از مؤلفه‌ها و جریان‌ها در تصوف است و از آنجا که این پژوهش مطالعه ای میان رشته‌ای بین تاریخ، جامعه‌شناسی و علوم سیاسی از یک جهت و عرفان و تصوف از جهت دیگر است، اهمیت و ضرورت پیدا می‌کند.

پیشینه پژوهش

نگاه کردن به برخی از جریانات درون تصوف (تشکیل خانقاہ، تأویلات ذوقی منابع دینی، فرقه‌های ملامتیه و قلندریه و اباحتیه، شطحیات و...) به صورت جریان روشنگری و با همان اصول و مفاهیم روشنگری غربی و دینی، نگاهی نو به تصوف است که تاکنون پژوهشی این چنینی صورت نگرفته است و در تمامی پژوهش‌های صورت گرفته، این جریانات بصورت مجزا و آن هم نه به عنوان روشنگری در نظر گرفته شده اند.

معنای لغوی روشنفکر

واژه روشنفکر، ترجمه "intellectual" است. روشنفکر در زبان فارسی به معنای: «آنکه دارای اندیشه روشن است، کسی که در امور با نظر باز و متوجهانه می نگرد». (معین، ۱۳۶۲: ۱۶۹۰). در لغت نامه دهخدا به معنای «نوگرای، تجدد پرست، تجددگرای، آنکه اعتقاد به رواج آیین و افکار نو و منسوخ شدن آیین کهن دارد» آمده است. (دهخدا، ۱۳۴۶: ۱۷۱). بنابراین، در لغت نامه های فارسی، واژه روشنفکر، مترادف با شخص روشنفکر یا روشنفکران در نظر گرفته شده است.

درباره این واژه، شماری معتقدند که نمی توان تعریف واحدی برای آن مطرح کرد (بشيریه، ۱۳۷۶: ۲۴۷) و عده ای دیگر بر این باورند که واژه روشنفکر یک مفهوم پارادکسیکالیته و مناقشه آمیز است، به گونه ای که در فرهنگ های مختلف، معانی متعددی برای آن آورده شده و در عرف های متفاوت، ترجمه معادل این واژه گوناگون است. (پارسانیا، ۱۳۷۹: ۱۰). از نظر اصطلاحی نیز تعاریف زیادی برای این واژه نوشته اند تا جایی که نویسنده ای، شخص تعریف برای این واژه بیان کرده است. (بشيریه، ۱۳۷۶: ۲۴۷). برخی دیگر تعاریف این واژه را با دسته بندی جدگانه ای در قالب ساختی و کارکردی مطرح کرده اند، به گونه ای که در تعاریف ساختی «به تشکیلات سازمانی، خاستگاه و پایگاه اجتماعی روشنفکران... و در تعاریف کارکردی، به نقش و وظایف روشنفکران و عملکردهای آنان در جامعه» (ناطق پور، ۱۳۷۸: ۱۷) اشاره شده است.

جلال آل احمد، روشنفکری را مساوی با آزادگری می داند و این نوع آزادی اندیشه را در مقابله سلطه مسیحیت کاتولیک توجیه می کند و می گوید: برنامه روشنفکری در اروپا، مخالفت با پاپ، کلیسا و مسیحیت بوده است. (آل احمد، ۱۳۷۵: ۲۳).

مؤلفه های جریان روشنفکری در غرب و جستجوی این مؤلفه ها در میان

صوفیه:

«برای شناخت روشنفکری، پیش از هر چیز باید به فهم و درک حقیقت روشنفکری در غرب نائل آییم زیرا به لحاظ تاریخی و پشتونه تئوریک، روشنفکری پدیدهای غربی و محصول رویکرد اومانیستی بشر به عالم و آدم است.» (زرشناس، ۱۳۷۳: ۱۳). روشنفکری در غرب محصول دوره رنسانس است. اندیشه قرون وسطی، هرگونه تفکر جدید و مدرنی را که

در کنار تفکر کلیسايی به وجود می آمد، نفی می کرد؛ از اين رو عده اى از نخبگان فکري و ايدئولوژيك برای رهایي از استبداد دینی متوليان کلیسا، به مخالفت و ستیز شدیدی با آنان برخاستند. برتراند راسل، مشخصات عمومی رنسانس را چنین بیان می کند: «آن دوره از تاریخ که عموماً "جديد" نامیده می شود، دارای جهان‌بینی فکری خاصی است که از بسیاری جهات با جهان‌بینی قرون وسطی تفاوت دارد. از این تفاوت ها دو وجه از همه مهم تر است: کاهش حاکمیت کلیسا و افزایش قدرت علم. با این دو وجه، وجود دیگری هم ارتباط پیدا می کنند. فرهنگ عصر جديد، بیشتر دنیوی است و کمتر روحانی و دینی». (راسل، ۱۳۷۳: ۶۸۱).

عده‌اي مانند ادوارد براون تصوف را واكنشي آريايی در برابر دين اسلام دانسته‌اند و تصوف را تشکيلات ضد اسلامي دانسته و آن را يكى از احزاب مختلف آريايی نژاد و ايراني مى دانند. (اقبال لاهوري، ۱۳۸۷: ۷۵)

ما برای نشان دادن جريان روشنيفرى در تصوف به بررسی برخى از مؤلفه‌های اين جريان در درون تصوف مى پردازيم:

۱- برداشت شخصى و خيال پردازانه از دين

دين برای روشنيفر، اوپزه (Object) است (عييني است که انسان باید در آن تصرف کند) او با ذهن فاعلى، در آن، عمل روشنيفرى خود را انجام می دهد. رمز اينکه روشنيفر ديني، مذهب را سکولاريزه می کند نيز همین است که می خواهد درباره آن به عمل ذهنی پردازد. در مورد دين اسلام، با در نظر گرفتن جريانات روشنيفرى معاصر، مفهوم روشنيفرى ديني به جرياناتی گفته می شود که «گفتمان خالص اسلامي را مکفى و جواب‌گو برای مسائل معاصر نمى دانند» (رحيم پور، ۱۳۷۹: ۱۲۸). جريان روشنيفرى ديني، داراي معانى مثبت و منفي است. معنای مثبت آن، در تفكرات مطهرى، بهشتى، علامه طباطبائي و امثال ايشان وجود دارد که سلسله جنبانان اين جريان بودند. البته در ميان غير روحانيون نيز کسانى بوده اند ... شريعتى و برخى ديگر، در همین مقوله جاي مى گيرند...؛ اما در معنای اصطلاحى خاص، روشنيفرى ديني، با مفهوم التقاط گره خورده است؛ به اين معنى که محکمات فكري اش ديني نيست و در متشابهات که وارد مى شود، به جاي اينکه متشابهات ديني را به محکمات ديني ارجاع بدهد، اول متشابهات ديني را به محکمات غير ديني (مثلا

۱۳۴ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

مارکسیستی یا لیبرالیستی یا هر چیز دیگری) ارجاع می دهد و بعد مقداری جلوتر هم به این مرحله می رسد که حتی محاکمات دین را تأویل می کند. این همان چیزی است که در دین از آن به "تفسیر به رأی" تعبیر شده است.(همان: ۱۳۰).

در تیپ روشنفکری دینی رویکردهای دیگری نیز همانند نواندیشی دینی وجود دارد. این جریان شامل کسانی است که می خواهند با نگاهی نو به دین بنگرند و واقعاً علاقه و اعتقاد قلبی به اسلام دارند، ولی در مقابل پرسش های مطرح شده، پاسخهای کافی و مناسب با زمان پیدا نمی کنند. از اینرو، به دنبال پارادایم های دیگری می روند و از آنجا مقاعد می شوند، ولی بدون اینکه قصد آسیب رسانیدن به دین را داشته باشند، ناخودآگاه التقاط اندیش می شوند؛ در حالیکه نماز، روزه، حج، جهاد و دیگر ضروریات دین را ترک نمی کنند. (همان: ۱۳۳).

چنین رویکردهای روشنفکری را نسبت به دین در میان صوفیه نیز می توان یافت. جریاناتی از صوفیه، برای توجیه مبانی و اصول خویش و نیز تطابق طریقت خویش با شریعت، به نگاهی نو به شریعت و تفسیر به رأی روی آورده اند و تئوریهای خویش را درباره دین در قالب اصطلاحات، تأویلات ذوقی از منابع دینی و احادیثی در توجیه طریقت تصوف بیان کرده اند. این امر با مخالفت شدید برخی از فقهاء همراه بوده است.

ابن جوزی، فقیه حنبلی قرن ششم، اصطلاحات صوفیه را پریشان گویی های بی مایه می داند: «و عبدالکریم قشیری، الرساله" را برای صوفیان نوشت و در آن عجایبی از فنا و بقا، قض و بسط، وقت و حال، وجود و وجود، جمع و تفرقه، صحو و سکر، ذوق و شرب، محو واثبات، تجلی، محاضره، مکاشفه، لواحی، طوالع، لوماع، تکوین و تمکین، شریعت و حقیقت... و امثال این پریشان گوییهای بیمایه و حرف های درهم و برهم بی پایه آورده با تفسیری عجیب تر». (ابن جوزی، ۱۳۶۸: ۲۷۷). در جای دیگر، تأویلات صوفیان از منابع دینی و احادیث نقل شده از آنان را فاقد اعتبار علمی و مجعلو می داند:

«چنانکه ابوعبدالرحمن سلمی کتاب السنن(سنن تصوف) و حقایق التفسیر را برای ایشان نوشت و چیزهایی شگفت از واقعات صوفیان، بی آنکه اساس علمی داشته باشد در آن نقل کرد، عجب آنکه در خوردن دست پس می کشیدند؛ اما در تفسیر قرآن به رأی، دست گشاده داشتند. درباره خود ابوعبدالرحمن گفته اند که در روایت ثقة نبود و تنها تعداد کمی حدیث از اصم شنیده بود؛ پس از مرگ ابوعبدالله حاکم نیشابوری، از روی تاریخ یحیی بن

معین و غیر آن، حدیث ها از قول اصم نقل کرد و از خود روایت ها برای صوفیان جعل نمود». (همان: ۲۲۶). «ونیز ابوحامد غزالی کتاب احیاء العلوم را در طریق صوفیان نوشت و آن را از احادیث دروغ بیناشت و در "علم مکاشفه" صحبت کرد و از قانون فقهه بیرون رفت». (همان: ۲۲۸).

وی می گوید: سبب تصنیف این نوع کتابها کم اطلاعی نویسنده‌گان از سنن و آثار اسلام است و نیز پسند روش این قوم؛ که پارسایی نزد همه ستوده است و حالتی خوشنده از ظاهر این قوم و سخنانی از سخنان ایشان لطیف تر نیافتنند، حال آنکه سیرت سلف خالی از خشونتی نیست. عموم این تصنیف‌بی اصل است و اساس آن بر واقعاتی است که یکی از دیگری گرفته و تدوین نموده و علم باطن نامیده اند. (همان: ۲۲۸).

اگر بخواهیم از دیدگاه روش‌نگرانی در صوفیه به این موضوع بنگریم، در واقع گروهها و جریاناتی از صوفیه، شریعت را بر مبنای طریقت تفسیر و تأویل کرده اند. طریقت و حقیقت را باطن و مغز و اصل، و شریعت را ظاهر و پوست می دانند. اگرچه بسیاری از مشایخ خود را مقید به اعمال ظاهری دانسته اند؛ اما در عمل، به تقيیدات روحی و باطن توجه بیشتری نشان داده اند. (یوسف پور، ۱۳۸۰: ۳۶). تأویل و تفسیر آنها از آیات و روایات دینی بر مبنای ذوق شخصی و عرفانی است. آنچه برای آنها اهمیت دارد، اثبات مبانی طریقت خویش است و در این راه اگر منابع شریعت کفایت نکرد، از منابع و احادیث و روایات جعلی استفاده می کنند و برای اثبات و توجیه گفته خویش به کشف و شهود و شطح و خواب و رؤیا و کرامات و ... متوسل می شوند و منابعی که در شرع حجیت ندارد، برای آنها حجت و دلیل محسوب می شود. اگرچه گروهها و جریاناتی از تصوف، شریعت و طریقت را ملازم هم دانسته اند: «شریعت امر بود به التزام بندگی و حقیقت مشاهدت ربویت بود، هر شریعت که مؤید نباشد به حقیقت، پذیرفته نبود، هر حقیقت که بسته نبود به شریعت با هیچ حاصل نیاید.... (قشیری، ۱۳۶۱: ۱۲۷).

۲- بی بندوباری و اباحیت و نفی هویت دینی:

یک جریان که به صورت روش‌نگرانی ظهر کرد و زمینه ساز تفکر جدید غیر دینی اروپا شد در قالب پروتستانتیسم به وقوع پیوست. نهضت پروتستانتیسم در اروپا با تبلیغ علیه استبداد دینی کلیسا‌ای قرون وسطی، به وسیله دانشمندانی که فرضیه‌های علمی را

۱۳۶ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

طراحی می کردند، به وجود آمد. نفی هویت دینی، بی اعتبار کردن مذهب، رواج بی بندوباری و اباحت، از پیامدهای این نهضت است که زمینه را برای تفکر غیر دینی مهیا ساخت.(شفیعی سروستانی، ۱۳۷۲: ۲۲).

در بین صوفیه، جریانات و گروه هایی بوده اند که عقایدی خلاف شرع داشته اند. در وجود گروه هایی که در قرن های چهارم و پنجم، به قول حلول مشهور بودند، تردیدی نیست. صاحب تبصره العوام در گزارش خود از فرقه های صوفیه، نخستین گروه را کسانی معرفی می کند که دعوی اتحاد می کنند و رئیس ایشان حسین بن منصور حلاج است.(ابن داعی حسنی، ۱۳۶۴: ۱۲۲). مؤلف تبصره العوام(زنده در قرن ششم)، فرقه های صوفیان عصر خویش را چنین معرفی می کند:

پیروان حلاج(مدعیان اتحاد)، عشاق(معتقدان به حلول و نیز اشتغال انبیاء به غیر حق)، نوریه(معتقدان به حجاب های نوری و ناری)، واصلیه(مدعیان وصول به حق و تارکان آداب و تکالیف دینی)، اهل مجاهده و منکران اهمیت و اعتبار نظر و استدلال و علم، آنها که همتshan جز شکم نیست و به هوای آن پیوسته از این خانقه به آن خانقه می روند.(همان: ۱۲۲).

هجویری نیز وقتی از دیدار خود با ابو جعفر صیدلانی که به حلاج میلی عظیم داشت، یاد می کند.(هجویری، ۱۳۵۸: ۲۶۱) و از کثرت پیروان پراکنده حلاج(حلاجیان) در عراق خبر می دهد و بدین ترتیب، بار دیگر وجود این گروه را تأیید می کند. باب مکتب بازیزید، سال ها بوسیله پیروان او گشوده بود و حتی گاهی گروه یا گروه هایی، برای توجیه الحاد خود، موضوعات و مجموعاتی را به او نسبت می داده اند.(همان: ۱۶۳). قصاریه(=ملامتیه)، اهل ملامت از خراسان و به خصوص از نیشابور بودند.(خرگوشی، ۱۹۹۹: ۳۹). اندیشه ملامتی، فتوت، ترک ریا(اخلاص) و قبول ملامت(بی اعتمایی به رد و قبول خلق)، عکس العملی بود در برابر اهل رسم و ظاهر و از همان سالها (نیمه های قرن سوم هجری) که مبلغان و مروجانی مانند حمدون قصار، ابو حفص حداد و ابو عثمان حیری را می توان برای آن یافت، همواره زمینه اجتماعی مناسبی داشت که تا سال های سال-تا امروز- ادامه یابد. عفیفی بر آن است که ملامتیه با شیوه معهود صوفیه پیش از خود مخالف بودند و به همین جهت به مبارزه با مقررات و شیوه ظاهری آنها و رجال دین پرداختند و نوعی نظام سلبی را برگزیدند که بازگشتی به زندگی پارسایانه و زاهدانه صدر اسلام بود و نام ملامتیه را

برگزیدند که به جنبه سلبی سلوک آنها اشاره دارد.(عفیفی، ۱۳۷۶: ۲۹ و ۱۶). فرقه ملامتیه که در آغاز برای مبارزه با نفس و پرهیز از ریا ، سعی در اخفای آداب شرعی داشت، از جناح افراطی قلندریه سربرمی آورد که یکباره خرق عادات و آداب را اختیار کرده، تمام قیود را دور انداختند.(مرتضوی، ۱۳۷۴: ۴۱۱). اگرچه در همان آغاز نیز برخی از بزرگان، آنها را به اباحت و زندقه و تهاون شرع منسوب می کردند: خواجہ عبدالله انصاری می گوید:...«اکنون قوم، اباحت و تهاون شرع و زندقه و بی ادبی و بی حرمتی بر دست گرفته اند که ما ملامتیانیم. باش تا فردا شود». (انصاری ، ۱۳۸۶: ۱۲۲).

از میان کتابهای تاریخی قرن های چهارم و پنجم، آن که از فرقه های تصوف یاد کرده است، البدء و التاریخ نوشته مطهر بن طاهر مقدسی(م: بعد از ۳۵۵) است. به گفته مقدسی «ایشان(صوفیان)، به هیچ مذهب معلوم و عقیده مفهومی گرایش ندارند، چرا که ایشان متدين به خاطرها و خیال هایند و از اندیشه ای به اندیشه دیگر روی می آورند». (مقدسی، ۱۳۷۴: ۸۳۱). فرقه های تصوف، چنان که او شناخته است، عبارتند از: حسنیه(قیلان به حلول)، ملامتیه(اهل اباوه و بی اعتنا به ملامت و نکوهش دیگران)، سوفیه(؟احتمالاً آنهایی که با تصوف، بازاری ساخته اند و آن را دام صید دنیا کرده اند) و معذوریه(کسانی که کافران را در کفر خود معذور می شناسند).(همان: ۸۳۱-۸۳۳). نوع سخن مقدسی در یاد کرد فرقه های تصوف، یادآور گروه هایی از صوفی نمایانی است که قشیری و هجویری نیز از آنها شکوه دارند.(قشیری، ۱۳۶۱: ۱۱؛ هجویری، ۱۳۷۶: ۱۰). در مصباح الهدایه، متشبه مبطل به صوفیان، "میاحیه" یا "باطنیه" خوانده شده اند. ایشان جماعتی اند که به هیأت صوفیان در می آیند ولی از حلیلت عقاید و اعمال ایشان، عاطل و خالی هستند؛ ربه طاعت از گردن برداشته، خلیع العذار در مرائع اباحت می چرند.(کاشانی، ۱۳۸۱: ۴۴۰).

غزالی درباره آنها می گوید: «و گروهی دیگر از این قوم بتر باشند. چنانکه طاقت جامه دریده و مختصر ندارند و طاقت گزاردن فرایض و ترک معاصی ندارند و برگ آن ندارند که به عجز بر خویشتن اقرار دهنند که اندر دست شیطان و شهوات اسیرند. گویند: کار دل دارد و به صورت نظر نیست، و دل ما همیشه اندر نماز است و با حق است و ما را بدمین اعمال خود حاجت نیست که این برای مجاهده، کسانی را فرموده اند که ایشان اسیر نفس خویش گشته اند و ما را خود نفس بمrede است، و دین ما دو قله شده است که به چنین چیزها

۱۳۸ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

آلوده نشود و متغیر نگردد. و چون به عابدان نگرند گویند: این مزدوران بی مزدان اند. و چون به علماء نگرند گویند: این قوم اندر بند حدیث افتاده اند و راه فرا حقیقت نمی دانند. و چنین قوم کشتنی اند و کافرانند و خون ایشان به اجماع امت حلال است.«(غزالی، ۱۳۶۱: ۹۰۳).

عین القضاط، ضمن اشاره به این نکته که افراد بسیاری بوده اند که نماز ظاهر(نمای فقهی) را ترک کرده اند (عین القضاط همدانی، ۱۳۶۲: ۷۴-۷۳) بر آن است که بند شریعت پای بست برخی از سالکان طریقت نمی باشد و در دفاع از منصور حلاج می نویسد: «بسیار کس بود که هیچ عمل نکند از آنجا که به طریق است؛ اما او یک نفس خالی ننشینند از فکر و یوم التغابن و آید که تو را نماز فراکردن چه آورد و منصور را از نماز کردن چه واداشت «یحشر الناس علی نیاتهم»، نه به عمل است که به دل است. (همان: ۶۲). خواجه عبدالله انصاری از یحیی بن معاذ نقل می کند که به او گفته اند: «قومی اند که می گویند ما به جایی رسیده ایم که ما را نماز نباید کرد، گفت: به گور رسیده اند، به سقر رسیده اند». (انصاری، ۱۳۸۶: ۱۰۱). هجویری ضمن اشاره به چنین تفکری در میان صوفیان، آن را از آفت های بزرگی که در میان این راه و رسم نفوذ کرده است و صوفیان بدان دچار شده اند، به حساب می آورد. (هجویری، ۱۳۵۸: ۴۹۸).

ابن جوزی نیز بیان می کند که تصوف در ابتدا بر مبنای زهد مطلق بود اما صوفیان در اواخر به سبب تلبیس ابلیس به سوی پرخواهی و رفاه طلبی کشیده می شوند: «تصوف، طریقه ای است که آغاز آن زهد مطلق بود تا آنکه به منتسبان تصوف در اواخر رخصت سمع و رقص نیز داده شد، این است که آخرت طلبان از جهت پارسانمایی صوفیان و دنیاطلبان، به خاطر آسایش و تفریحی که در تصوف است بدان متمایل شدند». (ابن جوزی، ۱۳۶۸: ۲۲۲). «ابلیس صوفیان قدیم را با تقید به کم خوردن و غذای ناباب خوردن و آب سرد ننوشیدن فریفته بود، اما صوفیان متأخر با پرخواهی و رفاه طلبی خود، نه تنها ابلیس را از رنج تلبیس آسوده داشته اند بلکه او را به شگفت آورده اند». (همان: ۲۶۴).

۳- انسان محوری و انسان خدایی در تصوف

روشنفکر دینی اول به موضوع اصلی دین یعنی خدا می پردازد و چنان تفسیری ارائه می کند که محدود کننده روشنفکری دینی یا فاعلیت ذهنی او نشود؛ لذا او خداوند را از بعد

افعالی معطل و تعطیل می داند که جهان و تدبیر آن را به انسان واگذار کرده است. (شفیعی سروستانی، ۱۳۷۳: ۲۰) مهمترین جریانی که به روشنگری در غرب منجر شد، اومانیسم (humanism) است. بحث در محور اصلی اومانیسم یا مذهب اصالت بشر، ارزش های انسانی است. این مذهب به بشری کردن امور سخت پایبند است، به گونه ای که احکام انسانی را به جای احکام الهی قرار می دهد و با نفی عبودیت و انکار خیب، به تشکیل اجتماعی می اندیشد که خدای آن انسان است.(همان: ۲۰). یکی دیگر از جریانات روشنگری که در اروپا به وجود آمد، تئیسم (theism) است. با پیدایش پروتستانتیزم (Protestantism) و جایگزینی اندیشه انسان محوری به جای خدا محوری، موج دیگری از الحاد در میان برخی از قشرهای جوامع اروپایی به نام تئیسم شایع شد. این جریان، اعتقاد به خدا بدون اعتقاد به وحی و پیامبر را تبلیغ می کرد. خدای این عصر، ساخته و پرداخته نفس اماره انسان و ملهم از اندیشه بشر انگارانه بود.(رحیمی، ۱۳۶۸: ۱۰۲).

در مذهب تصوف، پیر و انسان کامل جای خدا را می گیرد؛ فرمان وی، فرمان حق است و حتی اگر فرمانی به ظاهر خلاف حق را صادر کند، مریدان ملزم به اجرای آن هستند: عین القضاط همدانی در یکی از نامه های خود به دوستان گوید: «مریدی آن بود که خود را در پیر بازد؛ اول دین دریازد پس خود را دریازد، دین باختن دانی چون بود؟ آن بود که اگر پیر خلاف دین او را کاری فرماید، آن را باشد». (عین القضاط همدانی، ۱۳۶۲: ۲۷۳).

به نظر صوفیان هر کس بندهای مادی را بگسلد و به رازجویی و خویشتن شناسی پردازد و اسیر نفس ستمکار نافرمان نشود، او "انسان کامل" است. از میان صوفیان نخستین کسی که در این فکر بوده، حسین منصور حلاج است که در سده چهارم، شهید راه عرفان و معرفت شد. بی شک منشأ نظریه انسان کامل از اوست و بعدها این اندیشه به کوشش ابن عربی(وفات ۳۸۴ق) و عبدالکریم گیلانی(وفات ۸۳۲ق)، شناخته تر و استوار تر شد. حلاج نخستین کسی بود که به این نکته فلسفی توجه یافت که «خدا انسان را بر صورت خویش آفریده است» یعنی بر صورت خدایی و نظریه حلول خود را بر این پایه نهاد و میان دو ساحت در طبیعت او که "لاهوت" و "ناسوت" باشد، فرق گذاشت. به نظر حلاج این دو ساحت که در وجود انسان تعییه شده، یعنی "لاهوت" و "ناسوت"، هیچ وقت اتحاد نمی یابند؛ بلکه یکی با دیگری چنان می آمیزد که آمیزش باده با آب. و چنین بود که: حلاج نخستین بار در تاریخ اسلام اندیشه ای می آورد که پس از وی انقلابی عظیم و پایدار در

۱۴۰ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

فلسفه صوفیان پدیدار می کند؛ یعنی اندیشه خدا کردن انسان و در نظر گرفتن او چون نوع ویژه ای از آفریدگان که در مقام الهوتی کسی به پای وی نرسد.(حلبی، ۹۳:۱۳۸۵).

چنین نگاهی نسبت به انسان در درون شطحیات صوفیه نیز نهفته است. عده ای از بزرگان صوفیه در شطحیات خویش ادعای پیامبری و خدایی کرده اند. با مطالعه آثار صوفیان می توان به این نتیجه رسید که با وجود توجیهاتی که در مورد شطح صورت گرفته است، شطح از جانب برخی از صوفیه نوعی فخرفروشی، ترک ادب و گستاخی تلقی شده است که ناشی از نقص کمال و فقدان مقام ثابت روح وجود هیجانات روحی است که در حال وجود از سالک به کمال نرسیده بروز پیدا می کند.

ابن عربی یکی از کسانی است که شطح را نسبت به موقعیت شخص شطاح، تحلیل و تفسیر می کند. وی در معرفت شطح می گوید: «شطح ادعایی است در نفوس به سبب طبع آن نفوس و دلیلش نشان های هوس است که در نفوس برجای مانده است. این در صورتی است که شطح او سخنی صادق باشد و به امر خردمندان صادر نگردیده باشد». (سعیدی، ۱۳۸۴: ۴۰۲).

گروه قابل توجهی از اهل نظر و عرفان به صراحة، این سخنان را نه برخاسته از حالت وجود عرفانی، بلکه آن را نشانه نقص سلوک عارف دانسته که با منطق دینی و معارف الهی منافات داشته و هیچ گونه توجیه عقلانی و شرعی برای آن قائل نیستند. جرجانی یکی از این کسانی است که شطح را از زلات و لغزشگاههای محققین می داند؛ زیرا دعوی به حقی است که مدعی عرفان بدون اذن الهی صادر کرده است.(سراج طوسی، ۱۹۱۴: ۳۷۵).

غزالی می گوید: «یک درجه صوفی آن است که همگی وی حق تعالی و جلال و جمال حضرت الاهیت گرفته باشد. و این آن باشد که جهت را و مکان را و حس را و خیال را بدان هیچ راه نبود؛ بلکه خیال و حس و علم را که از این خیزد، با وی همچنان کار بود که چشم را با آواز و گوش را با الوان، که به ضرورت از آن بیخبر بود. و چون بدانجا رسید به سر کوی تصوف رسید، و ورای این، مقامات و احوال باشد وی را با حق تعالی -که از آن عبارت دشوار توان کرد؛ تا گروهی عبارت آن از راه تصوف به یگانگی و اتحاد کنند و گروهی به حلول کنند. و هر که را قدم اندر علم راسخ نباشد و این حال وی را پیدا آید، تمامی آن معنی عبارت نتواند کرد، و هرچه گوید صریح کفر نماید و آن در نفس خویش حق بود، ولیکن وی را قدرت عبارت نبود از آن». (غزالی، ۱۳۶۱: ج ۱، ص ۷۰۳).

در واقع همانطور که روشنگر مبتنی بر اومانیسم، تئیسم و پروتستانیسم دینی غرب، دین را به کلی از یاد می برد و ادعای خدایی می کند و خود را پیامبر عصر جدید می نامد، سالک صوفی نیز بر اثر طی مقامات و منازل سلوک، به خیال خویش به مقامی دست می یابد که همه عالم را تحت تصرف خود می بیند و چون در علم شریعت راسخ نیست ترک ادب شرعی کرده و ادعای حلول و اتحاد و پیامبری و خدایی می کند و یا چنین اموری را جایز می داند:

چنانکه در تاریخ بغداد آمده، شعبدہ بازی ها و کرامات چندی به حسین بن منصور، ملقب به حلاج نسبت داده اند و بعضی نیز به خدایی وی قائل شدند؛ زیرا می گفت: أنا الحق و ليس في جبتي الا الله. سراج گوید: شنیده ام که جمعی از حلولیان بر این گمانند که حق عزوجل، اجسامی را برگزیده و با تمام معانی ربوبیت در آنها حلول نموده و معانی بشریت را از آن اجسام زدوده است.(ابن جوزی، ۱۳۶۸: ۲۳۳). عمره مکی گفته است با حسین منصور در یکی از کوچه های مکه می رفته و من قرآن می خواندم، صدایم را شنید و گفت: من هم مثل این می توانم بگویم! (همان: ۲۳۳). عده ای معتقدند، خدا را در همین عالم می شود به چشم دید، چنانکه ابوالقاسم عبدالله بن احمد بلخی در کتاب المقالات، قول عده ای از مشبهه را در جواز رؤیت خدا به چشم در همین دنیا نقل کرده است و گوید: روا دانند که یکی از رهگذران کوی، خدا باشد او برخی لمس و همراهی و دست دادن با او را ممکن می دانند و گویند: خدا به ملاقات ما می آید و ما به ملاقات او می رویم؛ در عراق اینان را "اصحاب باطن" یا "اصحاب وساوس و خطرات" نامند. (همان: ۲۳۸).

در داستان موسی و شبان مولوی، وقتی مولوی از زبان موسی به شبان می گوید: "هیچ آدایی و ترتیبی مجو"، بدین معناست که شبان هم به مقام لا بالیگری و بی ادبی رسیده است. و این مبالغی آداب نبودن بر او اشکالی نیست. به همین سبب، در خطاب به او می گوید: "ای معاف یافعل الله ما یشاء" یعنی خداوند که فاعل ما یشاء است (و هر کاری که بخواهد می کند) و تو، به جایی رسیده ای که وصف او را یافته ای، و چون خداوند از مراعات آداب انسان ها معافی. نه اینکه کفر می گویی و ما کفر گفتن های تو را نادیده می انگاریم، بلکه به مرتبه ای فوق کفر و ایمان رسیده ای. (سروش، ۱۳۷۹: ۱۹۱).

با سعی و تلاش فیلسوف بر جسته فرانسوی: یعنی "رنه دکارت" - که پدر فلسفه جدید نام گرفته است - برای تفکر اومانیستی و محوریت انسان در اندیشه جدید غربی و

۱۴۲ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

جهان بینی مدرن، بنا و توجیه فلسفی نیز ارائه شد. ایده اساسی دکارت، مبنای قرار دادن خود انسان و محتوای آگاهی او برای اشیای دیگر است. مطابق این دیدگاه، انسان و محتوای اندیشه و آگاهی او، محور همهٔ حقایق و معرفتهای یقینی به وجود اشیاء و صفات آنهاست. دکارت با بیان این اصل که: «من فکر می‌کنم پس هستم» آگاهی و درک شخصی محدود خود و وجود شخص خودش را ملاک وجود اشیای دیگر و همهٔ حقایق قرار داد، در حقیقت، دکارت با پایهٔ قرار دادن وجود انسان به عنوان محور معرفتهای یقینی، سعی نمود تبیین جدیدی از انسان ارائه نماید، این تبیین موجب پدید آمدن تفکر جدید و مدرنی شد که در آن تفکر، انسان مدرن با محور قرار دادن خویش هر اصلی به جز خودش را رد نمود. (نبویان، ۱۳۸۱: ۲۸)

از نظر صوفیان، گمشده رهرو سالک، گنجی که جای جای را برای یافتنش می‌کاود و یاری که در به در به جست و جویش می‌تازد، در درون خود اوست و نه در بیرون او و از این رو، بر اوست که در درون خود سفر کند و به جست و جوی درونی بیش از جست و جوی بیرونی دل بندد. از برون به درون، از ظاهر به باطن، از دنیا به دل و از آفاق به اعماق روآورد و آنچه را باید بجوبید در جان بجوبید و آنچه را باید بیابد در دل بیابد. (راستگو، ۱۳۸۳: ۱۳۵).

ای نسخه نامه الهی که تویی
بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست از خود بطلب هر آنچه که خواهی که تویی
(رازی، ۱۳۶۵: ۳)

محوریت تمام عیار و همهٔ جانبی انسان در تفکر اومانیستی و در حقیقت، خدایگان شدن انسان و طرد خدای متعالی دینی و سنتی، سبب شده است که سارتر اعلام نماید: «فلسفه‌ی اومانیست برای رهایی از چنگ خداپرستی، تصور نوعی وجود متعالی را کنار نگذاشته بلکه صرفاً نام آن را تغییر دادند.» (نبویان، ۱۳۸۱: ۲۹)

و این دقیقاً همان نکته‌ای است که استاد نیکلسون، بزرگترین مرجع تصوف در غرب، در کتاب موجز و عالی خود به نام "معنی شخصیت در تصوف"، در مورد تصوف می‌گوید: «در تصوف نشانه‌های فراوانی است از یک دین بدیع شخصی ملهم از خدای شخصی.» (خلیفه، ۱۳۸۱: ۱۴۱)

نتیجه گیری

روشنگری پدیده ای غربی و محصول رویکرد ا Omanیستی بشر به عالم و آدم است. روشنگری مفاهیم و حوزه های گوناگونی را دربرمی گیرد که از جمله این حوزه ها حوزه دین است که در آن دین عینیتی است که روشنگر در آن دخل و تصرف می کند. جریاناتی شبیه به روشنگری ا Omanیستی غربی و روشنگری دینی و با همان انگیزه ها و اهداف در تصوف وجود داشته است. تشکیل خانقاہ، تأویلات ذوقی و تفسیر به رأی از منابع دینی، بسیاری از شطحیات، ظهور فرقه های قلندریه و اباحتیه و ... و لزوم پیروی بی چون و چرای مرید از شیخ و اندیشه انسان-خدایی را می توان برپایه جریان روشنگری صوفیه توجیه کرد که طی آن روشنگران صوفیه، سعی کرده تا شریعت را برپایه ذوق خود تفسیر و تأویل کنند و برخی از عقاید انحرافی را بر دین تحمیل کنند و انسان را به جای خدا قرار دهند.

۱۴۴ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

کتاب‌نامه

- آل‌احمد، جلال. ۱۳۵۷. **در خدمت و خیانت روشنفکران**. جلد اول. چاپ اول. تهران: انتشارات فردوسی.
- ابن‌جوزی، جمال‌الدین ابوالفرج. ۱۳۶۸. **تلبیس ابلیس**. ترجمه علی ذکاوی قراگزلو. چاپ دوم. تهران: نشر دانشگاهی.
- اقبال لاهوری، محمد. ۱۳۸۷. **سیر فلسفه در ایران**. ترجمه آریان‌پور. چاپ ششم. تهران: امیر‌کبیر
- انصاری، خواجه عبدالله. ۱۳۸۶. **طبقات صوفیه**. به کوشش محمد سرور مولایی. چاپ دوم. تهران: انتشارات توسعه.
- بشیریه، حسین. ۱۳۷۶. **جامعه‌شناسی سیاسی**. نقش نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی. چاپ سوم. تهران: نشر نی.
- پارسانیا، حمید. ۱۳۷۹. "جستاری معنا شناختی در باب روشنفکری". دو ماهنامه روشنفکری. سیاسی. اجتماعی. اندیشه حوزه. سال ششم. شماره ۲۳. صص ۶۵-۱۲.
- حلبی، علی‌اصغر. ۱۳۸۵. **مبانی و احوال عارفان**. چاپ سوم. تهران: انتشارات اساطیر.
- خرگوشی، عبدالملک. ۱۹۹۹. **تهذیب الاسرار**. با تصحیح بسام محمد بارود. ابوظبی: المجمع الثقافی.
- خلیفه، عبدالحکیم. ۱۳۷۵. **عرفان مولوی**. ترجمه احمد محمدی. امیر‌میر علایی. چاپ پنجم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- دهخدا، علی‌اکبر. ۱۳۴۵. **لغت نامه دهخدا** (زیر نظر دکتر محمد معین). جلد چهل و پنجم. چاپ اول. انتشارات دانشگاه تهران.
- رازی، نجم‌الدین. ۱۳۶۵. **مرصاد العباد**. تصحیح محمد امین ریاحی. چاپ دوم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- راستگو، محمد. ۱۳۸۳. **عرفان در غزل فارسی**. چاپ اول. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
- راسل، برتراند. ۱۳۷۳. **تاریخ فلسفه غرب**. ترجمه نجف دریابندری. جلد دوم. نجف: چاپ ششم. تهران: انتشارات پرداز.

- رحیمپور، حسن. ۱۳۷۹. **کالبد شکافی جریان روش‌نگری جامعه امروز ایران**. اندیشه حوزه. سال ششم. شماره سوم. صص ۱۳۹-۱۲۷.
- رحیمی، علیرضا. ۱۳۶۸. **سیر تفکر عصر جدید در اروپا**. چاپ اول. تهران: انتشارات بعثت.
- زرشناس، شهریار. ۱۳۷۳. **تأملی درباره روش‌نگری در ایران**. تهران: انتشارات برگ.
- سراج طوسی، ابونصر. ۱۹۱۴. **اللمع فی التصوف**. مطبوعه بریل.
- سروش، عبدالکریم. ۱۳۷۹. **قمار عاشقانه شمس و مولانا**. چاپ اول. تهران: موسسه فرهنگی صراط.
- سعیدی، گل بابا. ۱۳۸۴. **فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی**. چاپ دوم. انتشارات شفیعی.
- سید مرتضی بن داعی حسنه. ۱۳۶۴. **تبصره العوام فی معرفة الانعام**. تصحیح عباس اقبال. چاپ دوم. تهران: اساطیر.
- شفیعی سروستانی، اسماعیل. ۱۳۷۲. **تهاجم فرهنگی و نقش تاریخی روش‌نگری**. چاپ اول. تهران: انتشارات کیهان.
- عفیفی، ابوالعلاء. ۱۳۷۶. **ملامته صوفیه و فتوت**. ترجمه نصرت الله فروهر. چاپ اول. تهران: نشر الهمام.
- عین القضاط همدانی. ۱۳۶۲. **نامه‌های عین القضاط**. ج ۱. به اهتمام علینقی منزوی-عفیف عسیران. چاپ دوم. تهران: گلشن.
- غزالی، محمد. ۱۳۶۱. **کیمیای سعادت**. جلد ۲. به تصحیح حسین خدیو جم. چاپ دوم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- قشیری، عبدالکریم. ۱۳۶۱. **رساله قشیریه**. ترجمه حسن بن احمد عثمانی. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. چاپ دوم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین محمود. ۱۳۸۱. **مصابح الهدایه**. با مقدمه و تصحیح جلال همایی. چاپ دوم. تهران: کتابخانه سنایی.
- مرتضوی، منوچهر. ۱۳۷۴. **مکتب حافظ یا مقدمه بر حافظ شناسی**. چاپ اول. تهران: توس.

۱۴۶ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

معین، محمد. ۱۳۶۲. **فرهنگ فارسی**. چاپ ۱۸. تهران: انتشارات امیر کبیر.

قدسی، مطهرین طاهر. ۱۳۷۴. **آفرینش و تاریخ**. با مقدمه، ترجمه و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ اول. تهران: آگه.

ناطق پور، محمدجواد. ۱۳۷۸. "پدیده اجتماعی روشنفکری: ضرورت و امکان". مقالات همایش روشنفکری در ایران. انتشارات همایش.

نبویان، سیدمحمد. ۱۳۸۱. **"خدامحوری یا اومانیسم"**. رواق اندیشه. شماره ۱۳. صص ۳۲-۱۹.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. ۱۳۷۶. **کشف المحجوب**. تصحیح ژوکوفسکی. چاپ پنجم. تهران: کتابخانه طهوری.

یوسف پور، محمد کاظم. ۱۳۸۰. **نقد صوفی**. چاپ دوم. تهران: روزنه.

Afifi, abolala(1376 sh), malamatiyyah, sophiye v fatovat, Tr by nosratollah e foroohar,press 1, Tehran: Elham

Ansari, khaje abdollah (1386 sh), Sophia classes, by mohammad soroor e molayi,press 2, Tehran: Toos

All e ahmad, jalal (1357 sh), At the service and betrayal of intellectuals, V 1,press 1, Tehran: Ferdowsi

Bashirie, hoseyn (1376 sh), Political Sociology, The Role of Social Forces in Political Life, press 3,Tehran: nashr e ney

Dehkhoda, ali akbar(1345 sh), dehkhoda dictionary (Under the supervision of Dr. Moin), v 45,press 1, Tehran University Press

Ebn e joozie, jamaluddin aboolfaraj (1368 sh), Iblis Telbis, Tr by ali e zekavati e qarakozloo,press 2, Tehran: nashr e daneshgahi

Eghbal e lahoori, mohammad (1387 sh), The course of philosophi in iran, Tr by aryanpour,press 6, Tehran: Amir kabir

Eynolqozat e hamedani(1362 sh), The letters of eynol qozat, v1, by alinaqi e monzavi- afif e asiran,press 2, Tehran: Golshan

Ghazali, Mohammad(1361), Kimyay e saadat, 2 vols, corrected by hoseyn e khadiv e jam,press 2, Tehran: Elmi v farhangi

Halbi, ali asghar(1385 sh), The foundations of the mystics,press 3, Tehran: Asatir

Hojviri, abolhasan ali ebn e Osman(1358 sh), kashfol mahjoob, corrected by jokofski, press 5,Tehran: Tahoori

- Kashani, ezoddin Mahmood(1381 sh), mesbahol hedayat, With intro and correction by jalal e homayi, press 2, Tehran: Sanayi
- Khalife, abdolhakim(1375 sh), Rumi's mysticism, Tr by ahmade mohammadi, amir e miralayi,press 5, Tehran: Elmi v farhangi
- Khargoshi, abdol malek(1999), Tahzibol asrar, corrected by basam mohammad barood, Abozabi: almajmaol thaghafi
- Moqadasi, motahhar ebn e Maher(1374 sh), Creation and history, With introduction, translation and excuses by mohammad reza shafiyi e kadkani,press 1, Tehran: Agah
- Mortazavi, manoochehr(1374 sh), Hafez School or Introduction to Hafezia,press 1, Tehran: Tors
- Moyin, mohammad(1362 sh), Persian Dictionary,press 18, Tehran: Amirkabir
- Nabaviyan, seyed Mahmood(1381), “centered god or humanism”, Ravaq e andishe, No 13 ,p 19-32
- Nateqpour, mohammad javad(1378 sh), “The intellectual phenomenon: necessity and possibility”, Articles of the intellectual conference in Iran, Conference Publications
- Parsanya, hamid (1379 sh), “ Semantic research on intellectuals”, Bimonthly Intellectual, political, social, The tought of howzeh, year 6, N 23, p 12-65
- Qosheyri, abdolkarim(1361), resale qosheyriye, Tr by hasan ebn e ahmad e osmani, corrected by froozanfar,press 2,Tehran: Elmi v farhangi
- Rahimi, alireza(1368 sh), The process of New Age Thinking in Europe,press 1, Tehran: Bethat
- Rahimpour, hasan(1379 sh), “The autopsy of the circle of Iranian Society intelligence in todey”, the thought of Howzeh, year 6, N3,p 127-139
- Rasel, bertnard(1373 sh), History of Western philosophy, Tr by najaf e darya bandari, v2,press 6, Tehran: Pardaz
- Rastgoo, mohammad(1383 sh), Sufism in Persian Songs, press 1, Tehran: Elmi v farhangi
- Razi, najmoldin(1365 sh), Mersadol ebad, corrected by mohammad amin e riyahi, press 2,Tehran: Elmi v farhangi
- Saraj e toosi, abonasm(1914), Allama fi altasavof, press Berill
- Sayidi, golbaba(1384 sh), Ibn Arabi's Dictionary of Mystical Terms, press 2, Shafiyi

۱۴۸ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

Seyd morteza bn dayi hasani(1364 sh), Tabsaratolavam fi mafatol anam, corrected by abas e eqbal, press 2, Tehran: Asatir
Shafiei e sarvestani, esmaeil(1372 sh), Cultural Invasion and the Historical Role of Intellectuals,press 1, Tehran: Keyhan
Soroosh, abdol karim(1379 sh), Shams and Rumi's love casino,press 1, Tehran: Serat
Yoosefpour, mohammad kazem(1380 sh), Sufi Criticism,press 2, Tehran: Rozaneh
Zarshenas, shahreyar(1373 sh), A Reflection on Intellectualism in Iran, Tehran: Barg