

## روشنفکری در تصوف

هادی عدالت‌پور<sup>۱</sup>

### چکیده

روشنفکری سبب ظهور مذاهب و مکاتبی شد که به بشری کردن امور سخت پایبند بودند؛ به گونه ای که احکام انسانی را به جای احکام الهی قرار می دادند و تفسیر تازه ای از دین ارائه می کردند و روشنفکران در آن با ذهن فاعلی خویش، عمل روشنفکری را درمورد دین انجام می دادند. بررسی برخی از جریانهای تصوف نشان می دهند که آنچه به عنوان جریان روشنفکری غربی و روشنفکری دینی معاصر می شناسیم، قبل از غرب و ایران معاصر، در تصوف و سرزمینهای اسلامی وجود داشته است. جریاناتی با همان منشآت، انگیزه ها و اهداف که باید آنها را جریان روشنفکری صوفیه نامید. نیکلسون، تصوف را دین شخصی با خدای شخصی می داند. بسیاری از تأویلات و برداشتهای ذوقی و خلاقانه از دین، پیدایش فرقه هایی نظیر ملامتیه، قلندریه و اباحتیه، شطحیات صوفیه و ادعاهای مطرح شده در آنها، جدال صوفیه با فقها و تلاش برای ایجاد مکتبی با نظام فکری و اجتماعی مستقل و ... را می توان در قالب جریان روشنفکری صوفیه جای داد و توجیه کرد. در این مقاله فرض بر این است که برخی از مؤلفه ها و جریان های روشنفکری را می توان در میان صوفیه جستجو کرد و هدف ما در این مقاله تطبیق این مؤلفه ها و جریان ها با برخی از مؤلفه ها و جریان ها در تصوف است.

واژگان کلیدی: روشنفکری، 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 بدهیم یا دو نوع 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 ژرف‌نگر 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 برمی‌خیزد. در اینجا ما با منظری از بحث روبه‌رو 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 انسان‌محوری و انسان‌مداری است که در برابر خدامحوری مطرح می‌شود. آن چیزی که در غرب تحت عنوان اومانیسم از رنسانس مطرح می‌شود و پیشتازانش متفکرانی مثل «مارسیو لوجینو» (متوفی ۱۴۹۹) یا «پیکو دلامیراندولا» 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» و... 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 فقها و نظام دینی حاکم بر جامعه بوده است. از همین روست که خانقاه 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 مرحله ای می‌رسد که تجلیاتی بر وی ظهور 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 برداشت های ذوقی و شخصی از دین می‌کنند. و از درون همین طریقت، فرقه هایی 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 روشنفکری با مفهوم خاص آن تطابق دارد و باید گفت آنچه به عنوان جریان روشنفکری غربی و روشنفکری 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 روشنفکری در میان صوفیه و تطبیق آنها با برخی از مؤلفه‌ها و جریان‌ها در تصوف است و از آنجا که این پژوهش مطالعه ای میان رشته ای 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 خانقاه، تأویلات ذوقی منابع دینی، فرقه‌های ملامتیه و قلندریه و اباحتیه، شطحیات و...) به صورت جریان روشنفکری و با همان اصول و مفاهیم روشنفکری غربی و دینی، نگاهی نو به تصوف است که تاکنون پژوهشی این‌چنینی صورت نگرفته است و در تمامی پژوهش‌های صورت گرفته، این جریانات بصورت مجزا و آن هم نه به عنوان روشنفکری 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 متجددانه 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 (بشیریه، ۱۳۷۶: ۲۴۷) و عده ای دیگر بر این باورند که واژه روشنفکر یک مفهوم پارادکسیکالیت 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. (پارسائیا، ۱۳۷۹: ۱۰). از نظر اصطلاحی نیز تعاریف زیادی برای این واژه نوشته اند تا جایی که نویسنده ای، شصت تعریف برای این واژه بیان کرده است. (بشیریه، ۱۳۷۶: ۲۴۷). برخی دیگر تعاریف این واژه را با دسته بندی جداگانه 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 آزادفکری 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 پشتوانه تئوریک، روشنفکری پدیده ای 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 کلیسایی به وجود می آمد، نفی می کرد؛ از این رو عده ای از نخبگان فکری و ایدئولوژیک برای رهایی از استبداد دینی متولیان 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 "جدید" نامیده می شود، دارای جهان بینی فکری خاصی است که از بسیاری جهات با جهان بینی 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، وجوه دیگری هم ارتباط پیدا می کنند. فرهنگ عصر جدید، بیشتر دنیوی است و کمتر روحانی و دینی.» (راسل، ۱۳۷۳: ۴۸۱).

عده ای مانند ادوارد براون تصوف را واکنشی آریایی در برابر دین اسلام دانسته اند و تصوف را تشکیلات ضد اسلامی دانسته و آن را یکی از احزاب مختلف آریایی نژاد و ایرانی می دانند. (اقبال لاهوری، ۱۳۸۷: ۷۵)

ما برای نشان دادن جریان روشنفکری در تصوف به بررسی برخی از مؤلفه های این جریان در درون تصوف می پردازیم:

### ۱- برداشت شخصی و خیال پردازانه از دین

دین برای روشنفکر، اوبژه (object) است (عینیتی است که انسان باید در آن تصرف کند) و او با ذهن فاعلی، در آن، عمل روشنفکری خود را انجام می دهد. رمز اینکه روشنفکر دینی، مذهب را سکولاریزه می کند نیز همین است که می خواهد درباره آن به عمل ذهنی بپردازد. در مورد دین اسلام، با در نظر گرفتن جریانات روشنفکری معاصر، مفهوم روشنفکری دینی به جریاناتی گفته می شود که «گفتمان خالص اسلامی را مکفی و جواب گو برای مسائل معاصر نمی دانند» (رحیم پور، ۱۳۷۹: ۱۲۸). جریان روشنفکری دینی، دارای معانی مثبت و منفی است. معنای مثبت آن، در تفکرات مطهری، بهشتی، علامه طباطبایی و امثال ایشان وجود دارد که سلسله جنبانان این جریان بودند. البته در میان غیر روحانیون نیز کسانی بوده اند... شریعتی و برخی دیگر، در همین مقوله جای می گیرند...؛ اما در معنای اصطلاحی خاص، روشنفکری دینی، با مفهوم التقاط گره خورده است؛ به این معنی که محکمت فکری اش دینی نیست و در متشابهات که وارد می شود، به جای اینکه متشابهات دینی را به محکمت دینی ارجاع بدهد، اول متشابهات دینی را به محکمت غیر دینی (مثلاً

مارکسیستی یا لیبرالیستی یا هر چیز دیگری) ارجاع می دهد و بعد مقداری جلوتر هم به این مرحله می رسد که حتی محکومات 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 واقعا علاقه و اعتقاد قلبی به اسلام دارند، ولی در مقابل پرسش های مطرح شده، پاسخهای کافی و متناسب با زمان پیدا نمی کنند. از اینرو، به دنبال پارادایم های دیگری می روند و از آنجا متقاعد 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 فقها 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 بقاء، قبض و بسط، وقت و حال، وجد و وجود، جمع و تفرقه، صحو و سکر، ذوق و شرب، محو و اثبات، تجلی، محاضره، مکاشفه، لوایح، طوابع، لوامع، تکوین و تمکین، شریعت و حقیقت... و امثال این پریشان گوییهای بیمایه و حرف های درهم و برهم بی پایه آورد 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 مجعول 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 ثقه 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، حدیث‌ها از قول اصم نقل کرد و از خود روایت‌ها برای صوفیان جعل نمود» (همان: ۲۲۶). «و نیز ابوحامد غزالی کتاب احیاء العلوم را در طریق صوفیان نوشت و آن را از احادیث دروغ بینباشت و در "علم مکاشفه" صحبت کرد و از قانون فقه بیرون رفت» (همان: ۲۲۸).

وی می‌گوید: سبب تصنیف این نوع کتابها کم اطلاعی نویسندگان از سنن و آثار اسلام است و نیز پسند روش این قوم؛ که پارسایی نزد همه ستوده است و حالتی خوشتر از ظاهر این قوم و سخنانی از سخنان ایشان لطیف تر نیافتند، حال آنکه سیرت سلف خالی از خشونت نیست. عموم این تصانیف بی 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 روشنفکری 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 می‌دانند. اگرچه بسیاری از مشایخ خود را مقید به اعمال ظاهری دانسته اند؛ اما در عمل، به تقیدات 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 می‌کنند و برای اثبات و توجیه گفته خویش به کشف و شهود و شطح و خواب و رؤیا و کرامات و ... متوسل می‌شوند و منابعی که در شرع حجیت ندارد، برای آنها حجت و دلیل محسوب می‌شود. اگرچه گروهها و جریاناتی از تصوف، شریعت و طریقت را ملازم هم دانسته اند: «شریعت امر بود به التزام بندگی و حقیقت مشاهدت ربوبیت 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 اباحت و نفی هویت دینی:

یک جریان که به صورت روشنفکری ظهور 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 کلیسای قرون وسطی، به وسیله دانشمندانی که فرضیه های علمی را

طراحی می‌کردند، 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 گروه‌هایی بوده اند که عقایدی خلاف شرع داشته اند. در وجود گروه‌هایی که در قرن‌های چهارم و پنجم، به قول حلول مشهور بودند، تردیدی نیست. صاحب تبصره العوام در گزارش خود از فرقه‌های صوفیه، نخستین گروه را کسانی معرفی می‌کند که دعوی اتحاد می‌کنند و رئیس ایشان حسین بن منصور حلاج است. (ابن داعی حسنی، ۱۳۶۴: ۱۲۲). مؤلف تبصره العوام (زنده در قرن ششم)، فرقه‌های صوفیان عصر خویش را چنین معرفی می‌کند:

پیروان حلاج (مدعیان اتحاد)، عشاق (معتقدان به حلول و نیز اشتغال انبیاء به غیر حق)، نوریه (معتقدان به حجاب‌های 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 همتشان جز شکم نیست و به هوای آن پیوسته از این خانقاه به آن خانقاه می‌روند. (همان: ۱۲۲).

هجویری نیز وقتی از دیدار خود با ابو جعفر صیدلانی که به حلاج میلی عظیم داشت، یاد می‌کند. (هجویری، ۱۳۵۸: ۲۶۱) و از کثرت پیروان پراکنده حلاج (حلاجیان) در عراق خبر می‌دهد و بدین ترتیب، بار دیگر وجود این گروه را تأیید می‌کند. باب مکتب بایزید، سال‌ها بوسیله پیروان او گشوده بود و حتی گاهی گروه یا گروه‌هایی، برای توجیه الحاد خود، موضوعات و مجعولاتی را به او نسبت می‌داده اند. (همان: ۱۶۳). قساریه (=ملامتیه)، اهل ملامت از خراسان و به خصوص از نیشابور بودند. (خرگوشی، ۱۹۹۹: ۳۹). اندیشه ملامتی، فتوت، ترک ریا (اخلاص) و قبول ملامت (بی‌اعتنایی به رد و قبول خلق)، عکس‌العملی بود در برابر اهل رسم و ظاهر و از همان سالها (نیمه‌های قرن سوم هجری) که مبلغان و مروجانی مانند حمدون قسار، ابو حفص حداد و ابو عثمان حیری را می‌توان برای آن یافت، همواره زمینه اجتماعی مناسبی داشت که تا سال‌های سال - تا امروز - ادامه یابد. عقیفی 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. (عفی، ۱۳۷۶: ۱۶ و ۲۹). 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: خواجه 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 متدین 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 (قایلان به حلول)، ملامتیه (اهل اباحه 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 یادکرد 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، متشبهه مبطل به صوفیان، "مباحیه" یا "باطنیه" خوانده شده اند. ایشان جماعتی اند که به هیأت صوفیان در می آیند ولی از حلیت عقاید و اعمال ایشان، عاطل و خالی هستند؛ ربقه طاعت از گردن برداشته، خلیع العذار در مراتع 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 خویشان اقرار دهند 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 بدین اعمال خود حاجت نیست که این برای مجاهده، کسانی را فرموده اند که ایشان اسیر نفس خویش گشته اند و ما را خود نفس بمرده است، و دین ما دو قله شده است که به چنین چیزها

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 افتاده‌اند و راه فرا حقیقت نمی‌دانند. و چنین قوم کشتنی‌اند و کافراند و خون ایشان به اجماع امت حلال است». (غزالی، ۳۰۹:۱۳۶۱).

عین القضا، ضمن اشاره به این نکته که افراد بسیاری بوده‌اند که نماز ظاهر (نماز فقهی) را ترک کرده‌اند (عین القضا همدانی، ۱۳۶۲: ۷۴-۷۳) بر آن است که بند شریعت پای بست برخی از سالکان طریقت نمی‌باشد و در دفاع از منصور حلاج می‌نویسد: «بسیار کس بود که هیچ عمل نکند از آنجا که به طریق است؛ اما او یک نفس خالی ننشیند 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 ست که به دل است. (همان: ۶۲). خواجه عبدالله انصاری از یحیی بن معاذ نقل می‌کند که به او گفته‌اند: «قومی‌اند که می‌گویند ما به جایی رسیده‌ایم که ما را نماز نباید کرد، گفت: به گور رسیده‌اند، به سقر رسیده‌اند». (انصاری، ۱۳۸۶: ۱۰۱). هجویری ضمن اشاره به چنین تفکری در میان صوفیان، آن را از آفت‌های بزرگی که در میان این راه و رسم نفوذ کرده است و صوفیان بدان دچار شده‌اند، به حساب می‌آورد. (هجویری، ۱۳۵۸: ۴۹۸).

این جوزی نیز بیان می‌کند که تصوف در ابتدا بر مبنای زهد مطلق بود اما صوفیان در اواخر به سبب تلبیس ابلیس به سوی پرخواهی و رفاه طلبی کشیده می‌شوند: «تصوف، طریقه‌ای است که آغاز آن زهد مطلق بود تا آنکه به منتسبان تصوف در اواخر رخصت سماع و رقص نیز داده شد، این است که آخرت طلبان از جهت پارسانمایی صوفیان و دنیا طلبان، 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 داشته‌اند بلکه او را به شگفت آورده‌اند». (همان: ۲۶۴).

### ۳- انسان محوری و انسان‌خدایی در تصوف

روشنفکر دینی اول به موضوع اصلی دین یعنی خدا می‌پردازد و چنان تفسیری ارائه می‌کند 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 سروسرستانی، ۱۳۷۳: ۲۰) مهمترین جریانی که به روشنفکری در غرب منجر شد، اومانیسیم (humanism) است. بحث در محور اصلی اومانیسیم 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 غیب، به تشکیل اجتماعی می اندیشد که خدای آن انسان است. (همان: ۲۰). یکی دیگر از جریانات روشنفکری که در اروپا به وجود آمد، تئیسیم (theism) است. با پیدایش پروتستانتیسم (Protestantism) و جایگزینی اندیشه انسان محوری به جای خدا محوری، موج دیگری از الحاد در میان برخی از قشرهای جوامع اروپایی به نام تئیسیم 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 القضاة همدانی در یکی از نامه های خود به دوستان گوید: «مریدی آن بود که خود را در پیر بازد؛ اول دین در بازد پس خود را در بازد، دین باختن دانی چون بود؟ آن بود که اگر پیر خلاف دین او را کاری فرماید، آن را باشد». (عین القضاة همدانی، ۱۳۶۲: ۲۷۳).

به نظر صوفیان هر کس بندهای مادی را بگسلد و به رازجویی و خویشتن شناسی بپردازد 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 ۶۳۸ق) 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 "لاهورت" و "ناسوت" باشد، فرق گذاشت. به نظر حلاج این دو ساحت که در وجود انسان تعبیه شده، یعنی "لاهورت" 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

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

چنین نگاهی نسبت به انسان در درون شطحیات صوفیه نیز نهفته است. عده‌ای از بزرگان صوفیه در شطحیات خویش ادعای پیامبری و خدایی کرده‌اند. با مطالعه آثار صوفیان می‌توان به این نتیجه رسید که با وجود توجیهاتی که در مورد شطح صورت گرفته است، شطح از جانب برخی از صوفیه نوعی فخر فروشی، ترک ادب و گستاخی تلقی شده است که ناشی از نقص کمال و فقدان مقام ثابت روح و وجود هیجانان روحی است که در حال وجد از سالک به کمال نرسیده بروز پیدا می‌کند.

این عربی یکی از کسانی است که شطح را نسبت به موقعیت شخص شطاح، تحلیل و تفسیر می‌کند. وی در معرفت شطح می‌گوید: «شطح ادعایی است در نفوس به سبب طبع آن نفوس و دلیلش نشان‌های 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 صراحت، این سخنان را نه برخاسته از حالت وجد عرفانی، بلکه آن را نشانه نقص سلوک عارف دانسته که با منطق دینی و معارف الهی منافات داشته و هیچ‌گونه توجیه عقلانی و شرعی برای آن قائل نیستند. جرجانی یکی از این کسانی است که شطح را از زلات و لغزشگاههای محققین می‌داند؛ زیرا دعوی به حقی است که مدعی عرفان بدون اذن الهی صادر کرده است. (سراج طوسی، ۱۹۱۴: ۳۷۵).

غزالی می‌گوید: «یک درجه صوفی آن است که همگی وی حق -تعالی- و جلال و جمال حضرت الاهییت 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 هر چه گوید صریح کفر نماید و آن در نفس خویش حق بود، ولیکن وی را قدرت عبارت نبود از آن». (غزالی، ۱۳۶۱: ج ۱، ص ۳۰۷).

در واقع همانطور که روشنفکر مبتنی بر اومانیسیم، تئیسیم و پروتستانتیسم 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، شعبده 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 لیس فی جبتی 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). عمرو مکی گفته است با حسین منصور در یکی از کوچه های مکه می رفتیم 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 مشبیه را در جواز رؤیت خدا به چشم در همین دنیا نقل کرده است و گوید: روا دانند که یکی از رهگذران کوی، خدا باشد! و 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 آدابی و ترتیبی مجو"، بدین معناست که شبان هم به مقام لابلگیری و بی ادبی رسیده است. و این مبالی آداب نبودن بر او اشکالی نیست. به همین سبب، در خطاب به او می گوید: "ای معاف یفعل 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 کفرگفتن های تو را نادیده می انگاریم، بلکه به مرتبه ای فوق کفر و ایمان رسیده ای. (سروش، ۱۳۷۹: ۱۹۱).

با سعی و تلاش فیلسوف برجسته ی فرانسوی: یعنی "رنه دکاررت" - که پدر فلسفه ی جدید نام گرفته است - برای تفکر اومانستی و محوریت انسان در اندیشه ی جدید غربی و

جهان بینی مدرن، بنا و توجیه فلسفی نیز ارائه شد. ایده اساسی دکارت، مبنا قرار دادن خود انسان و محتوای آگاهی او برای اشیای دیگر است. مطابق این دیدگاه، انسان و محتوای اندیشه و آگاهی او، محور همه‌ی 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 همه‌ی حقایق قرار داد، در حقیقت، دکارت با پایه 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 بجوید در جان بجوید و آنچه را باید بیابد در دل بیابد. (راستگو، ۱۳۸۳: ۱۳۵).

ای نسخه نامه الهی که تویی                      وی آینه جمال شاهی 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 همه جانبه انسان در تفکر اومانیستی و در حقیقت، خدایگان شدن انسان و طرد خدای متعالی دینی و سنتی، سبب شده است که سارتر اعلام نماید: «فلاسفه‌ی اومانیست برای رهایی از چنگ خداپرستی، تصور نوعی وجود متعالی را کنار گذاشته 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

روشنفکری پدیده ای غربی و محصول رویکرد اومانیستی بشر به عالم و آدم است. روشنفکری مفاهیم و حوزه های گوناگونی را دربرمی گیرد که از جمله این حوزه ها حوزه دین است که در آن دین عینیتی است که روشنفکر در آن دخل و تصرف می کند. جریاناتی شبیه به روشنفکری اومانیستی غربی و روشنفکری دینی و با همان انگیزه ها و اهداف در تصوف وجود داشته است. تشکیل خانقاه، تأویلات ذوقی و تفسیر به رأی از منابع دینی، بسیاری از شطحیات، ظهور فرقه های قلندریه و اباحتیه و ... لزوم پیروی بی چون و چرای مرید از شیخ و اندیشه ای انسان خدایی را می توان برپایه جریان روشنفکری صوفیه توجیه کرد که طی آن روشنفکران 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.

### کتابنامه

- آل احمد، جلال. ۱۳۵۷. *در خدمت و خیانت روشنفکران*. جلد اول. چاپ اول. تهران: انتشارات فردوسی.
- ابن جوزی، جمال الدین ابوالفرج. ۱۳۶۸. *تلبیس ابلیس*. ترجمه علی ذکاوتی قراگزلو. چاپ دوم. تهران: نشر دانشگاهی.
- اقبال لاهوری، محمد. ۱۳۸۷. *سیر فلسفه در ایران*. ترجمه آریان پور. چاپ ششم. تهران: امیر کبیر
- انصاری، خواجه عبدالله. ۱۳۸۶. *طبقات صوفیه*. به کوشش محمد سرور مولایی. چاپ دوم. تهران: انتشارات توس.
- 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، علی اصغر. ۱۳۸۵. *مبانی و احوال عارفان*. چاپ سوم. تهران: انتشارات اساطیر.
- خرگوشی، عبدالملک. ۱۹۹۹. *تهذیب الاسرار*. با تصحیح بسام محمد بارود. ابوظبلی: المجمع الثقافي.
- خلیفه، عبدالحکیم. ۱۳۷۵. *عرفان مولوی*. ترجمه احمد محمدی. امیر میر علایی. چاپ پنجم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- دهخدا، علی اکبر. ۱۳۴۵. *لغت نامه دهخدا* (زیر نظر دکتر محمد معین). جلد چهل و پنجم. چاپ اول. انتشارات دانشگاه تهران.
- رازی، نجم الدین. 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 روشنفکری 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 روشنفکری در ایران*. تهران: انتشارات برگ.
- سراج طوسی، ابونصر. ۱۹۱۴. *اللمع فی التصوف*. مطبعه 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 حسنی. ۱۳۶۴. *تبصره العوام فی معرفه الانام*. تصحیح عباس اقبال. چاپ دوم. تهران: اساطیر.
- شفیعی سروستانی، اسماعیل. ۱۳۷۲. *تهاجم فرهنگی و نقش تاریخی روشنفکران*. چاپ اول. تهران: انتشارات کیهان.
- عفیفی، ابوالعلاء. ۱۳۷۶. *ملاطیه صوفیه و فتوت*. ترجمه نصرت الله فروهر. چاپ اول. تهران: نشر الهام.
- عین القضاة همدانی. ۱۳۶۲. *نامه‌های عین القضاة*. ج ۱. به اهتمام علینقی منزوی-عفیف عسیران. چاپ دوم. تهران: گلشن.
- غزالی، محمد. ۱۳۶۱. *کیمیای سعادت*. ۲ جلد. به تصحیح حسین خدیو جم. چاپ دوم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- قشیری، عبدالکریم. ۱۳۶۱. *رساله قشیریه*. ترجمه حسن بن احمد عثمانی. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ دوم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین محمود. ۱۳۸۱. *مصباح 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.

- معین، محمد. ۱۳۶۲. *فرهنگ فارسی*. چاپ ۱۸. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- مقدسی، 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، سید محمود. ۱۳۸۱. "حد/محوری یا اومانیسیم". رواق اندیشه. شماره ۱۳. صص ۱۹-۳۲.
- 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, abdolkhakim(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 taher(1374 sh), Creation and history, With introduction, translation and excuses by mohammad reza shafiyi e kadmeh,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, seyyed 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 thought 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 today”, 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, abonasr(1914), Allama fi altasavof, press Berill
- Sayidi, golbaba(1384 sh), Ibn Arabi's Dictionary of Mystical Terms, press 2, Shafiyi

- Seyd morteza bn dayi hasani(1364 sh), Tabsaratolavam fi marefatol 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