

تاریخ قدسی صوفیانه و ستیزهای اجتماعی ایران قرون میانه: وحدت باطنی خلفای اربعه در ادبیات

صوفیانه خراسان قرن ششم هجری

محمدرضا سعیدی

rezaday49@yahoo.com

دانشجوی دکترا تاریخ اسلام، دانشکده علوم انسانی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

زهیر صیامیان (نویسنده مسئول)

zohairsiamian@yahoo.com

استادیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

سینا فروزش

استادیار تاریخ، دانشکده علوم انسانی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

فصلنامه علمی پژوهشی تاریخ (شاپا) ۲۷۱-۲۰۰۸ - سال ۱۶ شماره ۶۲ - صفحه ۴۱۷-۳۹۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۴/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۸

چکیده

قرن ششم هجری زمانه برآمدن مشایخ بزرگ صوفیه و تولید ادبیات صوفیانه به زبان فارسی است که به شکل گیری طریقت ها و آئین های تصوف و توسعه خانقاه ها به عنوان نهادهای اجتماعی در ایران قرون میانه منجر می شود. در خراسان این دوران، مذاهب جامعه اسلامی از اهل سنت و شیعیان دچار اختلافات عقیدتی و ستیزهای اجتماعی بودند جریان های صوفی تلاش کردند با ارائه مفاهیم باطنی از مسائل دین اسلام، توجه را از اختلافات عقیدتی ظاهری دور ساخته و باورهای جامعه مسلمانان را به حقیقت باطنی و وحدت بخش این مفاهیم جلب کنند و از این اختلافات فرقه ای بکاهند. از جمله این مسائل اختلافی بین فرق اسلامی، موضوع خلافت، امامت و جایگاه خلفای راشدین اربعه از نظر مشروعیت سیاسی و افضلیت عقیدتی بود. با اینکه نظریه تربیع درباره خلفای راشدین پیشتر در باورهای فرقه ای مطرح شده بود اما جریان های تصوف با توجه به مبانی فکری شان تلاش کردند با ارائه تعریف متفاوتی از این مساله، جایگاه دیگری برای خلفای راشدین در تفکر و فرهنگ اسلامی صوفیانه در نظر بگیرند. از آنجا که یکی از باورهای صوفیان، تاویل گرایی و باطن گرایی بوده به نظر می رسد ادبیات صوفیانه با ارائه معانی باطنی از باورها و عملکرد خلفای راشدین در تاریخ صدر اسلام سعی کردند جامعه مسلمانان را از اختلافات ظاهری بنابر باورهای صوفیانه به سوی همگرایی اجتماعی و وحدت امت که از مفاهیم باطنی عرفانی نشات می گیرد، سوق دهد؛ لذا در چنین نظام معنایی است که خلفای راشدین نه در لباس خلافت و سیاست و افضلیت که در لباس ریاضت و صفاوت و وحدت در یک مسیر به دنبال حقیقت عرفانی در سیر و سلوک الهی می باشند.

واژگان کلیدی: ، خلفای راشدین، خراسان، تاریخ اجتماعی ایران قرون میانه، ادبیات صوفیانه فارسی

گسترش تصوف در جهان اسلام عمدتاً از زاویه فکری و فرهنگی و در قالب واکنشی به اختلافات جریان‌های فقهی و کلامی بررسی شده است که مسلمانان بوم‌های مختلف با ترکیب باورهای عرفانی فرهنگ‌های پیشااسلامی ایرانی، مسیحی، بودایی، گنوسی و یهودی با ارزش‌های برآمده از نصوص و مراجع دین اسلام مانند قرآن و سنت نبوی و بزرگان دینی، عرفان و تصوف اسلامی را در قالب مدرسه‌ها و محفل‌های متنوع شکل داده‌اند. اما به نظر می‌رسد ادبیات صوفیانه در بستر تحولات اجتماعی جامعه اسلامی نیز قابل بررسی است و علی‌رغم اینکه این ادبیات از منظر مخاطبان آن اعم از موافقان و مخالفان به شکل تمثیلی و نمادین فهمیده می‌شده است اگر به عنوان گفتارهای نمادین حاوی معناهای هنجارین در رابطه بین گویندگان و مخاطبان اجتماعی فهمیده شوند می‌توانند کارکردهای اجتماعی آنها را در شکل دادن به محیط تاریخی هم‌عصرشان را آشکارتر سازد به خصوص که نویسندگان و مخاطبان باورمند به این سبک تذکره‌ای صوفیانه، به صدق و صحت محتوای این ادبیات باور داشتند و آنها را چون حقیقت‌های اصیل در نظام باورها و ارزش‌هایشان وارد می‌کردند و نیز در چارچوب سنت تعلیمی اخلاق صوفیانه در کنش‌های اجتماعی شان در زندگی روزانه به عنوان الگوی عمل بکار می‌بردند. بنابراین آنچه که ما داستان‌های اولیاء الله درباره پیامبر و صحابه و خلفای راشدین در ادبیات صوفیانه می‌نامیم قابل تعریف در مفهوم «تاریخ قدسی» هستند. به این معنی که با زمان مقدس و شخصیت‌های مقدس سروکار دارند که ضرورتاً با تاریخ واقعی یا رخ داده به معنای تام و کامل آن مرتبط نیستند با این همه در ذهنیت سازندگان و مصرف‌کنندگان این متون به مثابه امر صادق شناخته می‌شوند. با توجه به جایگاه «شهود» و «ذوق» و «تاویل» در مبانی فکری تصوف، در نگاه به زبان تمثیلی و رمزی متون صوفیانه و محتوای حکایات ادبیات عارفانه و ابعاد محاکاتی منابع صوفیانه، فرض محققان این است که گفتار صوفیانه بر پایه خیال و تمثیل و مجاز و تاویل استوار است بنابراین وجهی واقعیت‌گریزانه در حکایات و روایات گفتار صوفیانه وجود دارد و زبان عرفانی، زبان واقعیت نیست و صوفیان به واسطه آن از اموری غیرواقعی و «اسطوره‌ای» یاد می‌کنند که ما به ازای عینی و تاریخی نداشته‌است. بدین ترتیب محتوای

تذکره های صوفیانه عموماً از زاویه حضورِ صُورِ «افسون خیال» و «پرواز اندیشه» و «قصه های خیالی» در نظر گرفته می شود. در این میان کدکنی و صفی مورد تاکید قرار داده اند که عمده تحقیقات معاصر به کارکردهای عاطفی و نمادین زبان صوفیانه و سبک تمثیلی متون آنان در بازنمایی شخصیت ها و مفاهیم تاریخ مقدس ایمان اسلامی مانند تاریخ پیامبر و خلفای راشدین و چگونگی تاثیر این نمادپردازی های فرهنگ دینی در شکل یابی و حفظ هویت های اجتماعی جماعت های صوفیان مسلمان در قرون میانه توجه اندک داشته اند (صفی ۱۳۸۹؛ کدکنی ۱۳۹۲). برای پیوند بین آنچه که ادبیات یا متون ادبی خوانده می شود با تاریخ یا واقعیت امر اجتماعی، ایده «مولف به مثابه کنشگر» را می توان در نظر گرفت. این رویکرد نشان می دهد که متون تذکره ای ادبی و وقایع نامه های اسلامی، روایت های پیچیده ای هستند که فهم آنها مستلزم بررسی همزمان و مفصل بندی ساختار روایت هایشان، نظام دلالت های مفهومی و اجتماعی آنان و نیز زمینه فکری و اجتماعی زمان تولیدشان می باشد چرا که متون هم بازتاب واقعیت اجتماعی هستند و هم تولیدکننده آن. در عین حال با در نظر گرفتن رابطه ای دیالتیکی بین متن/محتوای آثار تذکره ای با مولفانشان و تضامن ها و دلالت های اجتماعی آنها، می توان قدرت عاملیت اجتماعی را برای مولفان و آثارشان - در اینجا مشایخ صوفی و ادبیات صوفیانه - نیز در نظر گرفت. عاملیت به معنای ظرفیت کنشگران اجتماعی - در اینجا مولفان و محتوای آثار صوفیانه - برای مناسب سازی، بازتولید و به طور بالقوه نوآوری در مقولات فرهنگی و شرایط کنش مطابق با آرمان ها، منافع و اهداف شخصی و جمعی است (هیرشلر، ۱۳۹۵: ۷-۱۶). این همان رویکردی است که در این مقاله برای معناکاوای متون تذکره های صوفیانه انتخاب شده است.

این در حالی است که بافت اجتماعی ایران قرون میانه با مساله اختلاف بین مذاهب سنی و شیعی و ستیزهای اجتماعی فراوان در محیط های اجتماعی شهرهای اسلامی مواجه بود. بنابراین می توان این مساله را مطرح کرد که معنای باطنی حکایات زندگی خلفای راشدین اربعه شامل ابوبکر، عمر، عثمان و علی بن ابی طالب - که بنابر نظریه تربیع مفهوم و ترتیبی پذیرفته شده در باورهای فرقه ای مذاهب اهل سنت بود - در ادبیات صوفیانه خراسان قرن ششم هجری چه بود؟ و بر اساس رویکرد معناکاوانه مقاله حاضر، این معنای باطنی تذکره های فارسی صوفیان خراسانی چه نسبتی با

دشواره ستیز اجتماعی بین حامیان فرق اسلامی در ایران قرون میانه داشتند؟ هرچند درباره طریقت های تصوف و ادبیات صوفیانه تحقیقات مختلفی انجام شده است اما رویکرد «تاریخ اجتماعی» به ادبیات تذکره ای صوفیانه این دوران محدود به آثاری است که با اذعان به موقعیت اجتماعی صوفیان در جامعه ایران اسلامی در قرون میانه به خصوص در خراسان عمدتاً نسبت بین مشایخ و طریقت های صوفی را با قدرت سیاسی سنجیده اند و طرح بحثی درباره این که موقعیت اجتماعی طریقت های صوفی چگونه تحت تاثیر باورهای صوفیانه و به واسطه ادبیات تذکره ای و تمثیلی آنان در بافت دشواره های عقیدتی جامعه اسلامی مانند مساله خلفای اربعه تثبیت و نهادینه شده است نداشته اند (نصر ۱۳۸۸، انصاری ۱۳۸۲، نیکلسون ۱۳۷۴، شبیبی ۱۳۵۹، شیمل ۱۳۸۱، زرین کوب ۱۳۵۶، ۱۳۷۹، ۱۳۹۰، کیانی نژاد ۱۳۶۶، نفیسی ۱۳۴۳، ابن طیب ۱۳۹۲، فاخوری ۱۳۷۳، فخری ۱۳۸۸، الجابری ۱۳۸۱، برتلس ۱۳۸۱، ستاری ۱۳۷۴، غنی ۱۳۶۶، پاکتچی ۱۳۹۱، کرین ۱۳۹۹، شفیع کدکنی ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۸، هرمانسن ۱۳۸۸، ۱۸۱-۱۸۳، سلیمان حشمت ۱۳۸۸، ۱۸۹-۱۹۴). کما اینکه به نظر می رسد بعضی دیگر از مفاهیم صوفیانه مانند مساله توحید یا معاد و ایمان و وحی نیز در همین منظر معضله شناختی در بافت فکری و بستر اجتماعی جامعه اسلامی قابل توضیح و تبیین باشد.

برآمدن تصوف در میانه شریعت و حقیقت

حقیقت این است که در جریان تصوف در قرن چهارم و پنجم هجری ما با انطباق «طریقت با شریعت» و یا حتی «سازش تصوف با کلام» روبرو نیستیم بلکه این «شریعت و کلام» است که با «طریقت» منطبق می شود. به طور مثال سیره خلفای راشدین به عنوان مرجعی برای مسلمانان، پیش و بیش از آنکه جنبه شریعت محور یا فقاهتی آن با اصول طریقت منطبق شود، در ادبیات صوفیانه این دوران، بنیادی صوفیانه حول مفاهیم زهد و محبت و تاویل دارد که چند صباحی شریعت را به

۱. منظور نگارنده از شریعت نگاه فقهی و فقیهانه به دین است.

دوستی می‌پذیرد.^۲ آنچه که از این بازکاوی سنت سلف برای اکنون معاصر ما ارزشمند است سوای از ساز و کارهای چگونگی بروز این تطابق، این است که این پدیده تاریخی منجر به تولید معرفتی خاص نسبت به سنت اسلامی - در اینجا بازتاب سیمای خلفای راشدین در ادبیات صوفیانه - شده است، معرفتی که جنس آن غیراستدلالی و تمثیلی در معنای رایج پیشامردن آن است و با سایر معرفت‌های فقهی، کلامی، تفسیری در سنت اسلامی فرق می‌کند در عین حال که این نظام معناسازی همچنان با همان منطق به تولید معرفتی معین نسبت به سنت سلف می‌پردازد.

بر اساس دیدگاه‌های محققان معاصر، عصر تدوین به عنوان نقطه آغازین و تعیین یافته معرفت مسلمانان از گذشته مقدس اسلامی در نظر گرفته می‌شود. عصری که در آن علوم دینی صورت‌بندی شده و «در واقع تمامی وقایع و مسائلی که قبل از عصر تدوین به وقوع پیوسته بود در این عصر تجدید بنا شد» (الجابری، ۱۳۸۱، ۹۰ به بعد) دوره‌های بعد از این عصر تنها در ارتباط با عصر تدوین قابل فهم است. حوزه تصوف نیز از این امر مستثنی نیست با این همه عصر تدوین تصوف متاخرتر از دیگر رویکردهای اسلام گرایانه سلفی است (جابری، ۱۳۸۱، آرکون، ۱۳۹۵؛ ابوزید، ۱۳۸۳، سزگین، ۱۳۸۷؛ گلدزیهر، ۱۳۸۳). صوفیه در طول تاریخ خود، همواره در پی آن بوده‌اند تا به گونه‌ای زنجیره اتصال معنوی خود را از طریق تابعان و صحابه به پیامبر اکرم (ص) برسانند و در جهت رسیدن به این مقصد است که سلسله‌های سنتی تعلیم صوفیه شکل گرفته است. این نکته برای صوفیه اهمیت اساسی داشت که تصور نشود تلقی صوفیانه از دین، محصول دوره‌ای متاخر از اندیشه دینی در عصری دور از عصر صحابه و تابعان بوده است؛ چون در این صورت صوفیه قادر نبود تا نسبت به اتهام «بدعت‌گذاری» که همواره از سوی مخالفان متوجه صوفیان بود، خود را مبرا سازد. به واقع برقراری همین سلسله اتصال معنوی، مهم‌ترین انگیزه است که صوفیان را طی تاریخ خود و به خصوص در دوره‌های آغازین از تدوین آموزش‌های خود، وادار ساخته بود تا با نگاهی شبه تاریخی به پیشینه خود بنگرند و شماری از تواریخ فرقه‌ای را پدید آورند. علاقه وافر صوفیان نخستین به

^۲. «هر حقیقت که بسته نبود به شریعت با هیچ حاصل نیاید ... شریعت پرسیدن حق است و حقیقت دیدن حق. شریعت قیام کردن است به آنچه فرموده و حقیقت دیدن است آن را»، قشیری، ۱۳۷۴، ۱۲۷.

پدید آوردن کتبی در باب طبقات صوفیه و شرح حال اولیاء از همین روست و بر همین مبنا است که آنان همواره سلسله رجال خود را از تابعان و حتی گاه از صحابه آغاز کردند. نمونه‌هایی از این پیشینه‌نگاری را می‌توان در طبقات‌الصوفیه ابوعبدالرحمن سلمی، کشف‌المحجوب هجویری، و تذکره الاولیاء عطار نیشابوری بازجست (پاکتچی، ۱۳۹۱، ص ۱۴ - ۱۵).

به طور مشخص در حوزه تصوف و عرفان، باید یادآور شد که سده سوم هجری دوره‌ای است که نهال‌های نشانه شده در سده پیشین از سوی کسانی چون حسن بصری، سفیان ثوری و ابن مبارک تنومند گشته‌اند؛ اندیشه‌هایی عرفانی چون اندیشه ذوالنون مصری، سری سقطی، حارث محاسبی، بایزید بسطامی، جنید بغدادی، ابوالحسین نوری و ابوسعید خزاز شکل یافته و جمع‌خانه‌هایی چون رباط به عنوان مرکزی برای عبادت‌ورزی و بسط آموزش‌های صوفیه ایفای نقش کرده‌اند. در ادامه همین روند سده چهارم هجری به طور کلی در جهان اسلام و به خصوص در مشرق اسلامی، دوره‌ای است که در زمینه‌های گوناگون «فرهنگ دینی» بنابر منظر هاجسن به شیوه «اسلام واره گی» یا «اسلامی سازی» در میانه مجادله با دیگر ادیان ابراهیمی و غیرابراهیمی و نیز «دیگری سازی» بین فرق های اسلامی بیشتر تعریف و تثبیت شده است؛

در حوزه تصوف در سده چهارم هجری شخصیت‌های نظیر سده سوم و پنجم به ندرت به چشم می‌آید و چنین می‌نماید که صوفیان این سده، بیشتر در پی به بار نشاندن کوشش‌ها و آموزش‌های شیوخ سده پیشین بوده‌اند تا مرزبندی های مشخصی را درباره آنچه که طریقت صوفی می‌نامیدند مشخص سازند (همان، پاکتچی، ۹۸ - ۹۹).

منازعات فرقه‌ای و برآمدن میانجیانه تصوف در قرون میانه

خراسان سده پنجم و ششم از ترکیب مذهبی خاصی برخوردار بود (ثنایی، ۱۳۹۱). منازعات مذهبی و درگیری‌های بین مذاهب مختلف و در نتیجه واگرایی اجتماعی جامعه مسلمانان ویژگی اصلی این دوره است به نحوی که از آن با عنوان معضله قرون میانه اسلامی یاد کرده‌اند (اکبری، ۱۳۹۰). نمود این نزاع‌ها را در این گزاره برآمده از ادبیات حدیثی فرقه ناجیه می‌توان یافت که بر اساس آن تنها یک فرقه بر حق و اهل نجات است و مابقی اهل دوزخ. در این دوره مذهب غالب، شافعی

بوده، پس از آن مذهب حنفی که مورد اعتقاد پادشاهان سلجوقی است، قرار داشته است. حنبلیان در چند شهر به ویژه در هرات پیروانی داشتند. کرامیان و ملامتیه و اشعریان در کنار حامیان مذهب شافعی در شهرهای خراسان به خصوص نیشابور در نزاع با یکدیگر بودند. شیعیان امامی از جایگاه خاصی برخوردار بوده و برخی از دانشمندان برجسته شیعه در این عصر می‌زیستند. اسماعیلیان در شهرهای مختلف نفوذ زیادی داشته و همواره با دولت سلجوقیان، منازعات سیاسی شدیدی داشتند. همچنین تعداد اندکی از زیدیان در خراسان می‌زیستند. پیروان ادیان مسیحیت و یهود نیز در خراسان، به صورت محدود می‌زیستند و دارای مراکز عبادی خاصی بودند. بیشتر، تعصب غزنویان نسبت به اهل سنت باعث سختگیری شدید نسبت به شیعیان گردید (قلی زاده، ۱۳۸۹). سیاست‌های مذهبی حکومت سلجوقیان در تشدید اختلافات فرقه‌ای تأثیر زیادی داشت. تعصب‌های فرقه‌ای عمیدالملک کندری و خواجه نظام الملک طوسی باعث شد تا بین حنفیان و شافعیان رقابت‌های شدیدی به وجود آید. حمله غزها به خراسان موجب ویرانی و کشتار شدیدی گردید؛ به دنبال این حمله، درگیری‌های شدید فرقه‌ای و مذهبی شکل گرفت. (روحی، ۱۳۹۲: ص ۲۱-۳۴) در این دوران با اینکه مذاهب عقیدتی مسلمانان در دو سنت عمده تسنن و تشیع درباره مقوله امامت در کنار خوارج با تنوع فرقه‌ای متکثر شکل گرفته بود، مذاهب فقهی متعدد و کلامی متنوع مسلمانان نیز از مرحله تکوینی گذشته و در مراحل تثبیت به نظام‌های فقهی و کلامی محدود شده در فقه شافعی، حنفی، مالکی و حنبلی و کلام اشعری و معتزلی قرار گرفتند (پاکتچی، ۱۳۹۱: صص ۸۹-۹۴، ۲۲۸، ۲۸۳ و ۲۸۴)، البته این تکثر همواره با نزاع‌های عقیدتی حول فرقه ناجیه و فرقه حق همراه بوده است به نحوی که پیامدهای اجتماعی و اقتصادی و صنفی بر وضعیت شهرهای بزرگ اسلامی از جمله نیشابور، ری، اصفهان و بغداد داشت (صادقی گندمانی، ۱۴۰۰، نجفیان رضوی و دیگران، ۱۳۹۹، شاهرخی و دیگران، ۱۴۰۰). طبیعتاً در چنین شرایطی راه برون رفت از این وضعیت چیزی جز ایجاد وحدت بین فرق اسلامی و همگرایی اجتماعی نبوده است.

«در میانه این منازعات فقهی، کلامی و فلسفی، سنتزی برآمد که تفسیری سراسر عرفانی/باطنی از تمامی مولفه‌های دین اسلام ارائه می‌داد؛ عرفان و طریقت را وراثت و عقل برای شناخت حقیقت باطنی دین اسلام پیشنهاد می‌کرد. به گونه‌ای که هر نوع تفسیر ظاهری از دین را موجب اختلاف

دانسته و یگانه راه حقیقت را دستیابی به معارف عرفانی می‌دانست. این شیوه مواجهه با جهان اجتماعی و فکری در آن دوران تشدید منازعه فرّق، چنان جاذبه‌ای داشت که حتی متشرعان و متکلمان مذاهب را نیز به این راه سوق داد و مناسبات اجتماعی فرهنگی جدیدی حول طریقت صوفیه برای کسب معرفت حقیقیه در کنار مذاهب فقهی و کلامی پدیدآورد» (صیامیان و دیگران، ۱۳۹۹).

یکی از مسائل بسیار مهم و محل نزاع فرق اسلامی بحث از جایگاه خلفای راشدین در نظام ارزشی و قدسی اسلام بوده است. بنابراین علی‌رغم اینکه جایگاه خلفای راشدین در نظام باورهای دینی مسلمانان، مساله‌ای کلامی و محل مجادله‌های متکلمین و اهل حدیث مذاهب مختلف شیعی و سنی بود، هرگونه تفسیری از جایگاه خلفای راشدین دلالت‌های اجتماعی مشخصی در وحدت یا نزاع بین گروه‌های اجتماعی جامعه مسلمانان داشت و هر نوع روایتی از آن تاریخ مقدس اسلامی و ترتیب افضلیت آنان می‌توانست به همزیستی یا ستیز اجتماعی بین مسلمانان در هر منطقه یا بین مناطق مختلف منجر شود در این میان صوفیان و اهل طریقت با ارایه خوانشی باطنی از تاریخ مقدس اسلامی در عصر پیامبر و صدر اسلام با محوریت تاریخ زندگی خلفای راشدین، در راستای مواجهه با مقوله‌های محل اختلاف فرق اسلامی از جمله نزاع در باب امامت، بحث افضلیت خلفا را به شکلی صوفیانه بازنمایی می‌کردند. کنشگران صوفی در قالب ادبی تذکره‌های اولیاء الله نویسی به برساختن دانش و دیدگاه مدنظر خویش پرداختند. از آنجا که دانش مسلمانان در مذاهب مختلف سنی و شیعه درباره این موضوعات در نظام مدرسی سمع و نقل بر اساس روایات و حدیث به کتابت درمی‌آمد و به مثابه دانش زمینه‌ای برای هرگونه تفسیری توسط معاصران عمل می‌کرد، دانشوران صوفی با استفاده از مکانیزم‌های روایی و متنی در برساختن دانش و دیدگاه مدنظر خویش در متون صوفیانه که مخاطبان متعدد داشت در پاسخ به این مسئله استفاده می‌کردند تا نشان دهند خلفای راشدین حول حقیقت باطنی اسلام وحدت داشتند (همان، ص ۱۲۲-۱۲۳).

صوفیه در طول تاریخ خود، همواره در پی آن بوده‌اند تا به گونه‌ای زنجیره اتصال معنوی خود را از طریق تابعان و صحابه به پیامبر اکرم (ص) برسانند و در جهت رسیدن به این مقصد است که

سلسله‌های سنتی تعلیم صوفیه شکل گرفته‌است. این نکته برای صوفیه اهمیت اساسی داشت که تصور نشود تلقی صوفیانه از دین، محصول دوره ای متاخر از اندیشه دینی در عصری دور از عصر صحابه و تابعان بوده‌است؛ چون در این صورت صوفیه قادر نبود تا نسبت به اتهام «بدعت گذاری» که همواره از سوی مخالفان متوجه صوفیان بود (یوسف پور، ۱۳۹۶).

در سده چهارم هجری در مشرق اسلامی، نظام‌های دانش دینی، تعیین لازم و ضروری برای مرزبندی میان ادیان و فرق درباره اصول دین و فروع دین اسلام را شکل دادند (کرون، ۱۳۹۴). در حوزه کلام و فقه این سده، مذاهب و مکاتب فقهی و کلامی تعریف و تثبیت شد (ایزوتسو، ۱۳۸۰؛ ساخت، ۱۳۸۸؛ ابن حلاق، ۱۳۸۶؛ مادلونگ، ۱۳۷۵) که همراه با مشخص شدن روند جایگاه اجتماعی آنان در فضاهاى کنش جمعی در جامعه اسلامی بوده است به نحوی که حتی محلات شهری نیز با چنین هویت های فرقه ای درهم آمیخته شدند. هرچند در مجادله اهل رای و اهل حدیث، رویکردهای میانجی مانند مذهب شافعی و کلام اشعری شکل گرفتند که با منطق جمع بین این دو طیف تلاش داشتند از اختلاف بین فرق بکاهند و در نتیجه از تضاد و ستیز اجتماعی جلوگیری کنند اما در عمل در فرایند تحولات سیاسی جامعه اسلامی در قرون میانه «محنه» های گوناگون برای فرقه های مختلف شکل گرفت (فیرحی، ۱۳۹۷، لمبتون، ۱۳۹۲، شاهرخی و دیگران، ۱۴۰۰). به همین میزان در حوزه تصوف نیز در سده چهارم هجری شخصیت‌های نظیر سده سوم و پنجم به ندرت به چشم می‌آید و چنین می‌نماید که صوفیان این سده، بیشتر در پی به بار نشاندن کوشش‌ها و آموزش‌های شیوخ سده پیشین بوده‌اند. در سراسر سده ششم نیز بسیاری از مشایخ بزرگ صوفیه و کهن ترین طریقه های صوفیانه رشد و توسعه یافته و به شکل نظام‌مند در قالب خانقاه‌ها به عنوان نهادهای رسمی اجتماعی ظهور یافتند. (پاکتچی، ۱۳۹۱: ص ۹۸ - ۹۹).

با این همه مساله افضلیت خلفای راشدین در ذیل باب امامت و خلافت یکی از مهم ترین مسایل جامعه اسلامی در این دوران بود که مرزبندی های عقیدتی بین فرقه های مختلف اسلامی در میان اهل سنت و شیعیان را تحت تاثیر قرار می داد (کرون، ۱۳۹۴، نجف زاده، ۱۳۸۹) و از آنجا که قرن ششم هجری مساله کشاکش سلاطین سلجوقی با خلفای عباسی در مقایسه با دوران پیشین به شکلی بغرنج و پیچیده در آمده بود بنابراین هرگونه بحث کلامی و حدیثی در باب امامت و خلافت و

تاریخ صدر اسلام که در آن همه خلفای راشدین نقش محوری داشتند، پیامدهای اجتماعی سیاسی معاصری برای فرقه های مذهبی در جوامع مختلف اسلامی داشت. به نحوی که در ادبیات منابع اسلامی علی رغم پذیرش نسبی نظریه تربیع مطرح شده توسط ابن حنبل درباره جایگاه خلفای راشدین باز هم مساله امامت همچنان اختلاف برانگیزترین مساله میان امت شناخته می شد (جعفریان، ۱۳۷۹).

بازتاب این مساله افضلیت خلفای راشدین را در اندیشه صوفیان می توان در ادبیات منابع صوفیانه این دوران مشاهده کرد. احمد جام در کتاب «انس التائبین» می نویسد: «جمله یاران رسول علیه السلام را جمع داری و در دوستی و نیک گفتن، و هیچ کس را از ایشان بد نگویی،... حق سبحانه و تعالی ما را بدان بستود که ما، ایشان را دعا کنیم، و نیک گوئیم، پس نشاید ایشان را بد گفتن؛ و از جمله ایشان ابوبکر را فاضلتر گوئیم، پس عمر را، پس عثمان را، پس علی را رضوان الله علیهم اجمعین...». (احمد جام، ۱۳۵۰: ص ۴۴-۴۵؛ همو، ۱۳۴۷: ص ۹۰-۸۹ و همو، ۱۳۷۲: ص ۲۹) نیز در «اسرار التوحید» آمده است: «... خلفاء راشدین است، رضی الله عنهم، که همه را حق گوئیم و از میان دل و جان هر چهار را دوست داریم و به فضایی که ایشان را بوده و هست، اقرار دهیم و اعتقاد داریم و بر خلافت هریک، بوقت خویش، چنانک بوده است، به حقیقت گواهی دهیم و مسلم داریم و هیچ انکار نکنیم» (محمد بن منور، ۱۳۶۶: ص ۲۲-۲۳)

خلفای اربعه و «فقه حق»: مکاتب صوفیان خراسانی و مفهوم سازی عرفانی وحدت اجتماعی

صوفیان با استفاده از ادبیات تمثیلی در جهت تبارسازی فرقه ای و نشان دادن مشروعیت عقاید خود و انتساب آن به سرسلسله های طریقت های صوفی به سراغ خلفای راشدین به عنوان صحابه پیامبر(ص) به عنوان اسوه های عمل مقبول عامه مردم رفته و شروع به بازتعریف زیست نامه آنان در رویکرد/نظام تولید معرفت مقبول خویش نموده اند. این بازتعریف/بازاندیشی/بازنمایی از زیست معنوی خلفای راشدین به شکلی حکایی در ادبیات تمثیلی و رمزی صوفیانه صوت گرفت تا هم

صوفیان با احساس و عملی مشابه خلفای راشدین به عنوان مقبولان عامه مسلمانان، باور و عمل خود را در نزد جامعه موجه نشان داده و هم دیگری را جذب خویش نمایند.

بر این اساس جایگاه خلفای راشدین در گفتارهای صوفیانه این دوران حول معنای باطنی وحدت در حقیقت ایمانی بازنمایی می شود چنان که در آغاز این عصر تدوین ادبیات تصوف، مستملی بخاری در شرح التعریف لمذهب اهل التصوف بخاری کلاباذی آورده است «چنان است که گویی که مصطفی صلی الله علیه که ما آنچه شنویم به قوت ابوبکر شنویم و آنچه بینیم به قوت عمر بینیم بانگ گیریم به قوت عثمان گیریم و دین را قوت و قوت علی کنیم از بحر آن که برادر ناصر ما است و اندر زیر این سرای است» (مستملی بخاری، ۱۳۶۵: ج ۲، ص ۵۴۹). این همان گفتار صوفیانه ای است که از آن به عبارت «فقه وحدت» یاد می شود که برای جمع بین حنفیان و شافعیان مطرح می شد «شبلی در شطح گوید که «شبلی سی (جزء) فقه وحدت نوشتم تا صبح روشن شد. نزد اساتید فقه شدم. گفتم: از فقه حق چیزی بگویند. هیچ کس با من، در این معنی، سخنی نگفت» روزبهان در تفسیر این رفتار و گفتار شبلی می گوید: «تا در حجاب تقلید بود، از مشاهده صبح ازل بیگانه بود. چون آفتاب معرفت برآمد در عشق ازل دیوانه بود. انوار حقیقت و ضیاء معرفت و سناء مشاهدت مقصد علم شرع آمد. چون از شهر عشق، شرع طلب آمد مدارج رسوم خالی گشت و فقه ازل پیدا شد. احوال و اسرار از آن فقه آمد» (شرح شطحیات، بی تا: ص ۲۴۹ و شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ص ۱۶۹-۱۷۰). این میراث وحدت گرایانه در قرن ششم توسط غزالی در کتاب کیمیای سعادت و احیاء العلوم بدین شیوه مطرح می شود «گفت و ما بگویند که ما وارثان رسولی مرسول را وارث مایم که آنچه رسول بود بعضی ما داریم رسول درویشی اختیار کرد و درویشی اختیار ماست با سخاوت بود و با خلق نیکو بود و بی خیانت بود با دیدار بود.... رسول علیه السلام دریایی بود بی حد که اگر قطره‌ای از آن بیرون آید همه عالم و آفریده غرق شود در این با فلک ماهی مقدمه حق است آخرش مصطفی بر قفا صحابه اند» (مینوی، ۱۳۸۴: ص ۷۲ - ۷۳).

در ادامه به سنخ‌شناسی ادبیات صوفیان قرن ششم در آثار فارسی ایشان در ذیل مفاهیمی می‌پردازیم که شمایل شخصیت خلفای راشدین را برای جماعت متصوفه بر اساس مبانی تفکر صوفیانه باز می‌نمایاند تا شواهدی بر مسئله و مدعای مقاله حاضر باشد. این مفاهیم همگی موید معنای باطنی

وحدت در حق خلفای راشدین بر اساس باورهای صوفیانه هستند که در بستر ستیزندگی اجتماعی جامعه اسلامی در ایران قرون میانه، کارکردهای همگرایی اجتماعی داشته است.

خلفای صوفی: از زندگی مریدانه تا خزانه دار اسرار غیب

در ادبیات صوفیانه قرن ششم ه.ق در نخستین تصویر، عین القضاة همدانی در تمهیدات و نامه‌هایش - که اصول طریقت را در آنها شرح داده است - تصویری از ابوبکر بازمی‌نماید که ابوبکر در جایگاه یک مرید واقعی، تسلیم کامل و پیرو دقیق مراد خویش یعنی پیامبر(ص) می‌باشد لذا ابوبکر به عنوان یک مرید، برای جامعه اسلامی الگو قرار می‌گیرد. این معنای باطنی در این عبارات سراسر متصوفانه عین القضاة همدانی بازتاب یافته است: «و سر جریده مریدان ابوبکر صدیق است. و هیچ پیغمبری را چون بوبکر مریدی نبود، جز مصطفی را آنکه خلیل خود را در او باخت که «اسلمت وجهی لله» و «حسبنا الله» گفت: بوبکر خود را در رسول باخت. و این ارادت بی‌خطر است، که مصطفی را و جمله پیران را صفت یهدی بود و از یضل همه دورند.» (همدانی، ۱۳۷۷، ۲: ص ۸۶ - ۸۷).

در سایر توصیفات و بازنمایی‌های عین القضاة، ابوبکر به عنوان مریدی زاهد و بی‌اعتنا به دنیا، مشتاق عالم حقیقت، دارای مقامات عرفانی، آگاه به اسرار، مبادی آداب مریدی، دارای مقام تحیر، دل بریده از تعلقات دنیایی، عارف/دارای معرفت کامل و کسی که حقیقت قرآن را دریافته معرفی می‌شود. «ای عزیز اینجا سری غریب بدان. دنیا را محک آخرت کردند و قالب را محک جان کردند... اگر دنیا و قالب ضرورت نبود، چرا مصطفی را بدان حال بازگذاشتندی که بدعا و تضرع گفتی: «لیت رب محمد لم یخلق محمدا»؛ و یا ابوبکر گوید: «لیتنی کنت طیرا یطیر» معنی سخن این سه بزرگ، یعنی مصطفی و ابوبکر و عمر، آنست که کاشکی ما را در عالم فطرت و حقیقت بگذاشتندی، و هرگز ما را بعالم خلقت نفرستادندی.» (همدانی، ۱۳۷۳: ص ۱۹۳-۱۹۴) و نیز «ای دریغا گناه ابلیس عشق او آمد با خدا! و گناه مصطفی دانی که چه آمد؟ عشق خدا آمد با او: یعنی عاشق شدن ابلیس خدا را، گناه او آمد و عاشق شدن خدا پیغامبر را، گناه او آمد.... مگر ابوبکر از اینجا

گفت ای کاشکی من گناه و سهو محمد بودمی!» (همدانی، ۱۳۹۳: ص ۶۱-۶۲). عین القضاة همدانی این مفاهیم را به شیوه های دیگری تکرار می کند تا صدق این معنای وحدت گرایانه صوفیانه از بیان خلفای راشد تثبیت شود: «عمر خطاب می گوید که مصطفا با بوبکر سخن گفت که شنیدم و دانستم. و سخن گفت که شنیدم و ندانستم. و سخن گفت که شنیدم تا بدانستن چه رسد. چه گویی مهتر را از عمر دریغ می آمدش هیئات! از طفل رضیع مرغ بریان و حلوائی شکر دریغ نیست مادر و پدرش را. اما او را زیان دارد تا پخته روزگار گردد، و این جز در خدمت نبود.» (همدانی، ۱۳۶۲، ص: ۵۷).

احمد جام در کتاب «انس الثائبن» در یک همگرایی اعتقادی، ناسزاگویی و لعن هر کدام از اصحاب پیامبر (ص) بویژه خلفای راشدین را منع می کند و می نویسد: «جمله یاران رسول علیه السلام را جمع داری و در دوستی و نیک گفتن، و هیچ کس را از ایشان بد نگویی،... حق سبحانه و تعالی ما را بدان بستود که ما، ایشان را دعا کنیم، و نیک گوئیم، پس نشاید ایشان را بد گفتن؛ و از جمله ایشان ابوبکر را فاضلتر گوئیم، پس عمر را، پس عثمان را، پس علی را رضوان الله علیهم اجمعین...» (احمد جام، ۱۳۵۰: ص ۴۴-۴۵؛ همو، ۱۳۴۷: ص ۹۰-۸۹ و همو، ۱۳۷۲: ص ۲۹) و همچنین در این باره اشعاری می سراید که به این همگرایی کمک می کند:

هر نفس دم از ثنای مصطفی باید زدن
چنگ در دامان اصحاب صفا باید زدن
(احمد جام، ۱۳۶۵: ص ۳۲۶-۳۲۷)

در «اسرار التوحید» از قول شیخ ابی سعید نیز بر این همگرایی تاکید شده است، چنانکه آمده است: «... خلفاء راشدین است، رضی الله عنهم، که همه را حق گوئیم و از میان دل و جان هر چهار را دوست داریم و به فضایی که ایشان را بوده و هست، اقرار دهیم و اعتقاد داریم و بر خلافت هر یک، بوقت خویش، چنانک بوده است، به حقیقت گواهی دهیم و مسلم داریم و هیچ انکار نکنیم» (محمد بن منور، ۱۳۶۶: ص ۲۲-۲۳) و نیز در همین کتاب ابوبکر به عنوان مرید تابع مرشد و دلیل خویش یعنی پیامبر (ص) از یک سو و به عنوان دلیل و مرشد برای سایر پیروان طریقت از دیگر سو معرفی می شود؛ هم مراد و هم مرید: «هر علمی را استادی مرشد بیاورد که مرد بی دلیل در راه سرگردان و حیران بماند. و شرط استقامت اقتدا و متابعت است؛ چنانک رسول گفت، علیه السلم: «اقتداوا بالذین

من بعدی: ابی بکر و عمر. اقتدا و متابعت فرمود و بدین فرمان بدیشان نمود که اول شرطی از شرایط راه سعادت، دلیل است.» (ابوروح، ۱۳۶۸: ص ۶۰).

سمعانی نیز در «روح الارواح» در ادامه همین روند همچنان بر همگرایی بین خلفای راشدین تاکید کرده و جایگاه عرفانی ابوبکر را با عباراتی همچون: «چشمه صدق»، «صدیق در دام مانده»، «ناله و نوحه دردناک» و «صدیق اکبر»، «خزانه دار اسرار غیب»، «صدیق غار غیرت»، «یار خلوت»، «تجلی خداوند خاصه برای ابوبکر» (سمعانی، ۱۳۶۸: ص ۴۹۳، ۵۹۰، ۶۱۷-۶۱۸) تصویر نموده و نتیجه می‌گیرد که صدق ابوبکر باعث شده تا وی به مراتب بالای ملکوتی نائل شود.

در سایر متون صوفیانه قرن ششم هجری قمری نیز در مورد ابوبکر این مفهوم پردازی‌های صوفیانه ارائه شده است: زهد، مقام خوف و خشیت، عزلت نشینی، مرید و مراد، آداب مریدی، ریاضت‌های نفسانی، سکوت و خاموشی، مقام شهود، تحقیر دنیا و مایته‌لقات آن، شاهد مشاهده قرب و وصلت، غواص بحر محبت و شیخ عشاق و نیز همگرایی اعتقادی، صدر دین، صدق اکبر، قطب حق (نیشابوری، ۱۳۷۴: ص ۲۷-۲۸) ایمان به معنای تصدیق دل، ادب و حرمت، دوری از حرام، انفاق (بهاء‌ولد، ۱۳۸۲: ص ۲۵۹، ۲۰۷) که همگی دال بر معنای باطنی وحدت در حق است که در بیان حکایات زندگی نامه معنوی خلفا بیان شده است.

خلفای صوفی: از تسلیم سمع و بصر تا مرقع پوشی و شطح گویی و بینایی به اسرار الهی

این عبارات زاهدانه احمد غزالی درباره عمر بن خطاب نشان می‌دهد چگونه صوفیان با استفاده از محاکات ادبی با بازنمایی داستان‌های اولیاء الهی به ساختن تاریخ مجازی دست می‌زنند که هیچ ارجاع زمان مند و مکان مندی به گذشته و از گذشته به غیر از نام‌های خلفا ندارد در حالی که همین تاریخ مجازی در خیالخانه مریدان صوفی مخاطب این ادبیات تمثیلی، به مثابه امر صادق و الگوی عمل پذیرفته می‌شود «و در چهره عمر دو خط سیاه از کثرت گریه ایجاد شده بود» (بهاء‌ولد، ۱۳۸۲: ص ۲۰۷) و «عمر در بت خانه مقبول، و عبدالله ابی در مسجد مخدول» (بهاء‌ولد، ۱۳۸۲: ص ۲۰۲) «و صحابه بیشتر مرقع داشته‌اند. و عمر خطاب رضی الله عنه بابتدای خلافت پیراهنی در پوشید و پاره برگ خرما و پوست و دیگر چیزها بروی می‌دوخت تا بآخر عهد هفده من شده بود

و هم دران مرقع جان بحضرت تسلیم کرد.» (العبادی، ۱۳۴۷: ص ۲۴۵) و این حکایت خود نشان می دهد چگونه با استفاده از محاکات ادبی، واقعیتی مجازی در خیال صوفیانه برای بازتولید معنای ریاضت و زهد در اسوه عمل متصوفه ساخته می شود.

عین‌القضات نیز عمر را با مفاهیمی همچون محاسبه، زهد، بی‌اعتنایی به دنیا، سلوک مریدانه، در جست و جوی مقام تحیر، جاری شدن اسرار الهی بر زبان عمر، تسلیم‌سمع و بصر به دوست، بینا بر جمال قرآن مفهوم پردازی می‌کند. در ادامه همان همگرایی که پیشتر در بخش ابوبکر عنوان شد، در آثار عین‌القضات و در صحبت از عمر این موضوع به شکل عیان‌تری طرح شده است که حکایت از مسئله بودن برتری و افضلیت خلفای راشدین بر یکدیگر در نزد مذاهب مختلف آن زمان دارد که چالش‌ها و نزاع‌هایی را بوجود آورده بود، لذا در ادبیات صوفیانه این دوره تلاش شده است تا با ایجاد یک همگرایی، تقدم و تاخر هر یک را بواسطه کمالات باطنی مشخص نموده و در عین حال همگی را در یک مسیر و موید یکدیگر نشان دهند. در چنین مفهوم پردازی دیگر اختلاف وجود ندارد و هر یک از خلفا در یک مقام و مرتبه عرفانی طی طریقت می‌کنند تا به معرفت و قرب الهی نائل آیند. برای فهم بهتر این موضوع به این عبارات عین‌القضات دقت کنید. وی می‌نویسد: «عمر خطاب اگر خود را بر محک بوبکر زدی روا بودی. اما اگر کمال بوبکر بر محک خود زدی خطا بودی. محک کمال دولت بوبکر جز کمال محمدی نتوان بود.» (همدانی، ۱۳۷۷، ۲: ص ۴۲۶) همچنین «... و چون کسی مثلاً به مقام تو رسد، در عالم استیفا لابد بود که بر آن منازل گذر کند که تو کردی، یا نه رسیدنش به مقام تو محال بود. و آنکه بغداد نبیند از همدان به کوفه چون رود؟ تا از مقام عمر خطاب در نگذرد چه داند که مقام بوبکر صدیق چیست.» (همدانی، ۱۳۷۷، ۲: ص ۳۰۷) و یا این حکایت صوفیانه که نشان می‌دهد چگونه علی (ع) با وجود علم لدنی تسلیم فرمان ابوبکر و راضی به خلافت عمر می‌باشد: «... و تو چه دانی که مسلمانی چه بود رفته آنست که نامه مختوم از بوبکر بیرون آوردند و به صحابه سپردند و رسولش گفت که ابوبکر میگوید: یکی را در این جای نام برده‌ام و مسمی کرده‌ام و گفته‌ام که پس از من بدین کار قیام نماید. علی بن ابی‌طالب -کرم الله وجهه - گفت: «ان کان المسمی عمر سمعا و طاعه، و ان کان غیر عمر فلا حتی نتشاور. زهی علم علوی و زهی دین عمر و زهی کمال ابوبکر!» (همدانی، ۱۳۷۷، ۱: ص ۵۳-۵۴). این حکایت از

دیگر نمونه هایی است که نشان می دهد صوفیان چگونه مساله امامت امت و اختلاف مذاهب اسلامی بر سر امامت را با استفاده از محاکات ادبی تاریخ های مجازی در داستان های اولیاء اللہی پاسخ می گفتند.

احمد جام نیز در اشعار خود تصویری صوفیانه از عمر ارائه می دهد که در آن از عدالت عمر تمجید می شود و می نویسد: «گرچه فاروق از عدالت داد می باید گزید. گاه چون صدیق اندر غار می باید شدن» (احمد جام، ۱۳۶۵: ص ۳۲۶-۳۲۷) نیز در «اسرارالتوحید» عمر اهل زهد و تجرید، قناعت، عدل و داد، مرید و مراد، مقتدی و دلیل و راهنما، در روح الارواح سمعانی، دارای تواضع و بی اعتنا به نفسانیات، صاحب مقام مشاهده، حق بر زبان عمر، شهادت، اقبال خداوند برای عمر معرفی می شود که همچون سایر منابع از همگرایی اعتقادی خلفای راشدین بر طریقت حق سخن رفته است: «به همان دیده که ابوبکر و عمر و عثمان و علی می نگرستند بوجهل و عتبه و شیبه و عقبه می نگرستند، لیکن دیده بوجهل خیر شده در انکار بود، و دیده صدیق زدوده استغفار بود... و دیده عمر عمر روشن کرده صبح قبول ازل بود» (سمعانی، ۱۳۹۱: ص ۵۲۳ و برای دیگر نمونه ها در ص ۱۶۶، ۲۸۴، ۲۸۹، ۶۱۸ و ۴۸۴ - ۴۸۶). در کتاب «التصفیه فی احوال المتصوفه و مناقب الصوفیه» نیز به مرقع پوشی عمر اشاره شده است: «امیرالمومنین عمر رضی الله عنه جبه خود را پاره بر دوخته است. و روایت است که وی را دیدند در وقت خلافت جامه ای پوشیده و پاره های بسیار بر دوخته.» در همین کتاب به سایر ویژگی های صوفیانه عمر همچون: عمر در مقام خوف، مرید و مراد، اقتدا کردن، عزلت نشینی، همگرایی اعتقادی، مقام رضا، سخنان خداوند بر زبان عمر اشاره شده است. (العبادی، ۱۳۴۷: ص ۲۴۵؛ همو، ۱۳۹۱: ص ۵۶؛ همو، ۱۳۴۷: ص ۶۵-۶۶؛ همو، ۱۳۴۷: ص ۲۴۵؛ همو، ۱۳۹۱: ص ۵۶).

خلفای اربعه: از بخشش تا مقام شهود

«پس مرید را اقتدا باید کردن... و رسول علیه السلام فرمود که: اقتدوا بالمدین من بعدی ابی بکر و عمر و عثمان و علی رضی الله عنه. (العبادی، ۱۳۴۷: ص ۴۰). امثال این حکایت محدثانه که به مفهومی

صوفیانه اقتدا باید کردن مرید را پیوند خورده است نشان دهنده سبک بیانی اندیشه های صوفیانه برای شکل دادن به کنش اجتماعی اهل تصوف است. این در حالی است که می دانیم خلافت عثمان یکی از نقاط عطف اختلاف بین فرق اهل سنت و نیز شیعیان بوده است (جعفریان، ۱۳۷۹).

در نخستین بازنمایی در آثار عین القضاة «ذوالنورین» بودن عثمان که همواره به معنای ازدواج دو دختر پیامبر (ص) با عثمان قلمداد شده، در اینجا به معنای نورانی بودن عثمان یعنی نور ایمان بازنمایانده میشود (همدانی، ۱۳۹۳: ص ۸۷). در پاره‌ای دیگر از این تصویر صوفیانه، عثمان در مقام شهود و شهید قرار می‌گیرد: «... عثمان -رضی الله عنه - آن روز که از دنیا مفارقت خواست کردن گفت: امروز مرا حلال کنید، و از هر یکی عذری و استحلالی میخواست؛ او را گفتند: سبب این چیست؟ گفت: امشب مصطفی را - علیه السلام - دیدم که در عالم شهود بود. یعنی در مقام شهید؛ گفت: ای عثمان فردا بمن خواهی رسیدن و افطار پیش ما کنی. چون از خواب در آمدم، از شادی این خواب قرارم نیست. اکنون دانم، آنچه او گفته باشد صدق باشد و بدان مقام نتوان رسیدن الا بقتل، امروزم بخواهند کشتن، روز به نیمه نرسیده بود که شهید شد. ای دوست نامی از نام‌های او «الشهید» است.» (همدانی، ۱۳۹۳: ص ۹۰) در دیگر منابع نیز عملکرد عثمان در حکایات ادبی صوفیانه با مفاهیمی همچون آداب مریدانه، بخشش، نورانیت ایمان عثمان، آگاه به اسرار الهی، مقام شهود و شهید، تقوا، عثمان و نماز شبانه، حلم و حیا، کاتب وحی، بخشش مال، شهید، حیا، عزلت نشینی، آداب مریدانه، حیا (نصر، ۱۳۷۲، ۳: ص ۷۶-۷۵) دل بریدن از مادیات، زهد و بی‌اعتنایی به دنیا (هروی، ۱۳۸۳: ۱۰۷، ۱۴۷) برجسته می‌شود. در انتها نیز روزبهان بقلی عثمان را با این صفات وصف می‌کند: «اما ذی النورین در مقام توسع افعال شطح است. متمکن بود در حقیقت، مخصوص باستقامت، سلیمان صفت بود و یوسف روی، متغیر نشد میان خزاین ملک این عالم، زیرا که بحق توانگر بود. از حق ستدی و به حق دادی. آرایش را آرایش نبود... چون متصف شد بفناء قدم غناء کونین او را کسوت حق آمد.» (بقلی شیرازی، ۱۳۶۰/۱۹۸۱: ص ۷۰). مشاهده می‌شود که چگونه مساله توانگری عثمان که در وقایع نگاری های اسلامی در باره صحابه پیامبر بازتاب یافته است در این حکایت صوفیانه به شکل نمادین تفسیر می‌شود و در نظام معنایی تصوف بازتعریف شده و با بیان محاکاتی ادبی، معنای باطنی «بحق توانگر» می‌یابد. همینطور در حکایت دیگری به رابطه علی

بن ابی طالب و عثمان پرداخته می شود که آن هم به شیوه های دیگری در وقایع نگاری های اسلامی بازتاب یافته است اما در اینجا به شکل حکایتی صوفیانه معنای باطنی وحدت گرایانه می یابد:

«علی مرتضی رضی الله عنه چون خواست کی فاطمه را رضی الله عنها بخانه آرد، در خانه او هیچ چیزی نبود مگر درعی و شمشیری. آن درع بیازار فرستاد، به چهار صد درم قیمت کردند. عثمان رضی الله عنه بخريد بدلالت پرسيد کي درع از آن کيستش گفت: از آن علی است، از بهر برگ عروسی فاطمه میفروشد، عثمان گفت: علی را درع بکار آید و عروس را هزینه باید، چهار صد درم در میان آن درع نهاد و گفت: این از در سرای او در انداز، چنان او نداند. دلال این ببرد، در سرای بسته بود، از بالا دیوار در انداخت. علی چون در خانه رفت، آن درع را دید، بر گرفت چهار صد درم در میان درع بود، بفرست بدانتس کی آن کی کرده بود. پیش رسول آمد و گفت: یا رسول الله عثمان ما را به بر خویش شرمسار کرد، و قصه او را بگفت. رسول علیه السلام دست بدعا بر داشت و گفت: «اللهم اخلفه علیه اضعاف ما بذل عثمان.» عثمان در خانه آمد، آن کیسه کی از و درم بیرون کرده بود پر یافت و در جنب او ده کیسه دیگر دید از خرقة سپید، در هر یکی چهار صد درم، هر درمی اوقیه ای بر سر هر درمی نبشته: «هذا درهم من تارحمن لعثمان بن عفان». (طوسی، ۲۵۳۶: ص ۲۵۶).

علی رضی الله عنه؛ از صوفی خرقة پوش متکلم تا شطح گوی مرید و مراد

«وشیخ بلعباس قصاب، خرقة از دست محمد بن عبدالله الطبری داشت... و او از دست حبیب و او از دست حسن بصری و او از امیرالمومنین علی بن ابی طالب رضی الله عنهم اجمعین، و او از مصطفی صلوات الله و سلامه علیه.» (محمد بن منور، ۱۳۶۶: ص ۴۹). «و شیخ ما خرقة از دست شیخ ابوالرحمن السلمی دارد و..... و او از دست پدر خویش امیرالمومنین حسین و او از دست پدر خویش امیرالمومنین علی بن ابیطالب رضی الله عنهم اجمعین. و او از دست مصطفی صلوات الله و سلامه علیه.» «... و جنید مرید سری سقطی بود. و سری مرید معروف کرخی. و او مرید داود طایی.... و او مرید حسرت بصری. و او مرید علی بن ابی طالب کرم الله وجهه. و او مرید و ابن عم و داماد مصطفی، صلی الله علیه و سلم.» (محمد بن منور، ۱۳۶۶: ص ۲۶، ۳۲-۳۳، ۴۹).

با این حکایات صوفیانه است که تاریخ مجازی صوفیانه برای تبارسازی طریقت و مشروعیت سازی از طریق اتصال به سرسلسله حقیقت ممکن می شود این در حالی است که می دانیم در تفکر رقبای متصوفه، یعنی مذهب مدرسی اهل سنت و شیعه که بر استماع و نقل حدیث متکی است در سلسله نقل احادیث می بایست سلسله صحابه و تابعین حضور می داشتند یا اصحاب و امامان شیعی و به نظر می رسد چنین تاریخی برای خرقة داری از امامان و خلفا و پیامبر در همین راستا بر ساخته شده است.

در بازانندی صوفیان امام علی(ع) صوفی ای است که هم مراد است برای مریدان که قرار است آداب صوفیانه را از وی بیاموزند و هم خود مریدی است پیرو مراد خویش یعنی پیامبر(ص)؛ هم دریای علم است و آگاه به اسرار الهی و هم شیر میدان جنگ است؛ هم خرقة پوش است و هم سپهسالار دین؛ هم زندگی درویشانه دارد و هم اهل سخا و بخشش؛ هم صوفی است و هم متکلم؛ هم صفی است و هم وصی؛ هم مستمع است و هم شطح گو.

در چنین نظام معنایی ای که به طور گویا سراسر صوفیانه و عارفانه و باطنیست معرفتی از امام علی(ع) به مخاطب منتقل می شود که یکسر رنگ و بویی صوفیانه دارد که علی را نه در مقام خلافت و امامت که در لباس تصوف با مفاهیمی همچون: دریای علم، آداب مریدانه(مرید و مراد)، یقین(دیدن خداوند در همه حال)، سپهسالار دین، عالم به باطن قرآن، آگاه به اسرار شجاعت و جنگاوری، کشتن نفس، علم، سخا، کشف معنا، ظهور حق، وصی رسول، مرید و مراد، متکلم، اولیاء الله(محمد بن منور، ۱۳۶۶، ص ۲۶، ۲۳۴، ۲۴۹)، دارای کرامات، بی اعتنایی به مال دنیا، محبت، یاد خدا، جنگاوری و جوانمردی، حیا و شرم، متکلم (سمعانی، ۱۳۹۱: ص ۵۷۸، ۴۲۷)، مرقع پوشی، عزلت نشینی، زهد و قناعت، بخشش، آداب مریدانه، صبر، احسان و نیکوکاری، ایثار، صدق، یقین (العبادی، ۱۳۴۷: ص ۲۳۹)، دیدن پروردگار و یقین، معرفت و ریاضت نفس، بی اعتنایی به دنیا، صفی امین، وصی رئیس، اسد الله الغالب، لسان تفرید، بیان تنزیه، سر بیشه توحید، گلفشان گلستان تفرید، دارای شطحیات، امیر برهان و سید فرسان، ولی رحمن، امیر اهل ایمان، شاه شاهان اهل بیت، ماه ضرغام مرغزار معرفت (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۶۶/۱۹۸۷: ص ۷۱، ۹۶، ۴۴۰، ۵۳۶، ۵۴۳).

شیخ در اصول، بلا کشیدن، مقتدی خلق، جوانمردی و فتوت و دارای شناخت شهودی (نیشابوری، ۱۳۸۱: ص ۳۴، ۵۰، ۳۸۲، ۵۰۳) نمایانده می شود.

همین معنای باطنی وحدت در حق در حکایات صوفیانه درباره علی بن ابی طالب و دیگر خلفا نیز بکار رفته است بدان شیوه که برای اثبات صدق یک ارزش صوفیانه حکایتی تمثیلی از جنس تاریخ مجازی به عنوان مویذ آن آورده می شود: «ادب دیگر آنست که مرید مبتدی حضور و غیبت پیر نگاه دارد و در حضور صورت مودب باشد و بغیبت صورت مراقب باشد... آن نشنیده‌ای که آن روز که جان مصطفی را وعده در رسید که پیش خدای تعالی برند؛ عبدالله زید انصاری را فرزندی بود بنزد او رفت، و از برون رفتن مصطفی از این جهان پدر را خبر کرد؛ پدر گفت: نخواهم که پس از مصطفی این دیده من کس را ببیند، و دعا کرد و گفت «اللهم اعم عینی» خداوندا چشم من کور گردان. حق تعالی دعای وی اجابت کرد... معلوم است که عشق ابوبکر و عمر و عثمان و علی - رضی الله عنهم - با مصطفی هزار چندان و بیشتر بود. چرا این معنی بر خاطر ایشان گذر نکردش.... قوت و غذای ابوبکر از دل و جان مصطفی بود و آن دیگر صحابه که «ما صب الله فی صدری شی الا و صبیته فی صدر ابی بکر.» ابوبکر - رضی الله عنه - همچنان غذای جان می دادند.» (همدانی، ۱۳۷۳: ص ۳۳-۳۴). همینطور این حکایت که در آن صرفا نام شخصیت ها به تاریخ وقایع نگارانه ارجاع دارد و بقیه بیان محاکاتی ارزش ها و باورهای صوفیانه است: «یکی ادب آن باشد که از پیر، معصومی و طاعت نجوید... دیگر آنکه او را بصورت و عبارت طلب نکنند،... بلکه حقیقت و مغز علم و معرفت وی ببیند بچشم دل، چه گویی ابوجهل و ابولهب و عتبه و شیبه، مصطفی را ظاهر می دیدند بچشم سر، همچنانکه ابوبکر و عمر و عثمان و علی می دیدند! اما دیده دل نداشتند تا قرآن بیان نادیدن ایشان کرد که «و تراهم یرون الی و هم لا یبصرون» آنچه حقیقت مصطفی بود نتوانستند دیدن.» (همدانی، ۱۳۷۳: ص ۳۱، ۱۶۶). و همینطور که تنها با ارجاع به رخداد علی و خوارج، به واسطه مرجعیت علی بن ابی طالب (ع) در ترویج تفسیرهای صوفیانه از مفاهیم اسلامی بازنمایی می شود: «... ندیدی که خوارج از غلغله علم با شیر بیابان قدم و سایه دار لوای کرم، سید فرسان غیب، مزیل آفات ریب، برادر مصطفی چه کردند.» «چنان امیر برهان و سید فرسان، ولی رحمن،

امیر اهل ایمان، علی بن ابی طالب - کرم الله وجهه - گفت «داخل فی الاشیاء، لا کالاشیاء». چنان گفت ضرغام بیشه علم لدنی امیر المومنین علی - کرم الله وجهه - «ان الله يتجلى لعباده فى القرآن.» «چنانچہ اسد اجمہ عزت گفت - رضی اللہ عنہ - «لو کشف الغطاء ما ازددت یقینا.» (بقلم شیرازی، ۱۳۶۰ / ۱۹۸۱: ص ۲۴-۲۵، ۳۲۵، ۳۵۵، ۵۳۶)

نتیجہ گیری

ادبیات صوفیانه در مطالعات تاریخی عمدتاً غیرواقعی نمایانه فهمیده می شود و بنابراین در شناخت تاریخ ایران قرون میانه کمتر مورد استفاده قرار می گیرد مگر اینکه شاهدهی تاریخ گذارانہ یا وقایع نگارانہ درباره اطلاعات متون صوفیانه وجود داشته باشد. با این همه به نظر می رسد استفاده از این متون صرفاً بر مبنای صدق تاریخ گذارانہ آنان می تواند مجالی را فراهم کند کہ بر اساس مفاهیم موجود در مطالعات اجتماعی ادبیات و متون تاریخی مانند واقعیت تمثیلی، ازین منابع برای بازسازی تاریخ فکری و فرهنگی و اجتماعی جامعه ایران پیشامدرن استفاده کرد. این در صورتی است کہ به کارکردهای معنایی و عاطفی زبان در ساختن واقعیت‌های اجتماعی توجه شود. تاریخ اجتماعی با فراتر رفتن از اسناد و مدارک تاریخ نگارانہ و وسیع ساختن دایره منابع تاریخی، با رویکرد تفسیرگرایانہ به متون، ایده‌های تعبیه شده در متون فرهنگی را به عنوان سازوکار مادی شکل دهنده به هویت‌های اجتماعی نگاه می‌کند، زبان و متون را صرفاً حامل پیام نمی‌بیند بلکه به زبان به مثابه عامل سازنده هویت اجتماعی می‌نگرد. این واقعیت‌های ذهنی با اینکه حول نمادهایی مانند شخصیت‌های مقدس شکل می‌گیرند اما بر اساس رویکرد تاریخ اجتماعی به فرهنگ، همچون امر عینی و امر واقعی در کنش اجتماعی گروه‌های اجتماعی عمل می‌کنند. این متون واقعیت‌های خیالین را در روابط و کشاکش گروه‌های اجتماعی با یکدیگر می‌سازند و این خیال‌های واقعی نیز مبنای چارچوب و محدوده‌ای برای کنشگری اجتماعی حامیان و حاملان این باورها می‌شوند. از آنجا کہ مسالہ امامت اختلاف برانگیزترین موضوع در میان تاریخ فرقه‌های اسلامی بوده است کہ با ایجاد تمایز اجتماعی، به خشونت یا ستیز اجتماعی بین فرقه‌های اسلامی در ایران قرون میانه منجر می‌شده در جماعت‌های صوفی کہ حول وحدت باطنی حقیقتی و رای شریعت شکل می‌گرفتند، مسالہ امامت امت حول تاریخ خلفای راشدین به جای بیان سلسله مراتبی افضلیت، در مقام

برابری در حقیقت عرفانی بازنمایی می‌شده است به نحوی که خلفای راشدین هر یک در دور این حلقه ایمان در داستان‌های مقدس دینی بازنمایی می‌شدند تا وحدت آنان که موجب وحدت و همبستگی اجتماعی صوفیان می‌شد نشان داده شود.

کتابنامه

۱. ابن طیب (۱۳۹۲). اسلام متصوفان، ترجمه کبری روشنفکر. تهران: کتاب توت.
۲. ابوالروح، لطف الله بن ابی سعید بن ابی سعد، جمال الدین (۱۳۶۸). حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
۳. ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۳). نقد گفتمان دینی. مترجمان: حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام. تهران: یادآوران.
۴. آرکون، محمد (۱۳۹۵). انسانگرایی در تفکر اسلامی. ترجمه احسان موسوی خلخالی. تهران: طرح نقد.
۵. اکبری، محمدعلی (۱۳۹۰). رویکرد «معضله شناختی» به مسائل عصر میانه ایران. تاریخ ایران تابستان و پاییز. شماره ۱۰. پیاپی ۵/۶۸.
۶. انصاری، قاسم (۱۳۸۲). مبانی عرفان و تصوف. تهران: نشر طهوری.
۷. ایزوتسو، توشی هیکو (۱۳۸۰). مفهوم ایمان در کلام اسلامی. ترجمه زهرا پورسینا. سروش.
۸. برتلس، ادوارد (۱۳۸۱). تصوف و ادبیات تصوف. ترجمه سیروس ایزدی. تهران: امیرکبیر.
۹. بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۶۶). عبهرالعاشقین. تصحیح هنری کرین و محمد معین، تهران: انتشارات منوچهری.
۱۰. بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۶۰). شرح شطحیات. تصحیح هنری کرین، تهران: انجمن ایرانشناسی فرانسه در تهران.
۱۱. بهاء‌ولد، سلطان العلماء بهاء‌الدین محمد بن حسین خطیبی (۱۳۸۲). معارف. به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر، تهران: طهوری.
۱۲. بولیت، ریچارد (۱۳۶۴). گروه به اسلام در قرون میانه ترجمه: محمد حسین وقار. تهران: نشر تاریخ ایران.
۱۳. پاکتچی، احمد (۱۳۹۱). جریان‌های تصوف در آسیای مرکزی. قم: انتشارات بین‌المللی الهدی.

فصلنامه علمی پژوهشی تاریخ. سال شانزدهم. شماره شصت و دو / پاییز ۱۴۰۰

۱۴. ثنائی، حمید رضا (۱۳۹۱). «وضع علمی و آموزشی نیشابور در سده های ۳ - ۷ هجری با تاکید بر زمینه های اقتصادی». پایان نامه دکتری، راهنما: احمد بادکوبه هزاوه. تهران: دانشگاه تهران.
۱۵. جابری، محمد عابد (۱۳۸۱). جدال کلام، عرفان و فلسفه. ترجمه رضا شیرازی. تهران: نشر یادآوران.
۱۶. جعفریان، رسول (۱۳۷۹). نقش احمد بن حنبل در تعدیل مذهب اهل سنت. مجله هفت آسمان. شماره ۵. ص ۱۴۵-۱۷۵.
۱۷. حلاق، وائل (۱۳۸۶). تاریخ تئوری های حقوقی اسلامی. ترجمه محمد راسخ. تهران: نشر نی.
۱۸. روحی، علیرضا (۱۳۹۲)، مذهب در خراسان شده پنجم و ششم هجری. نشریه پژوهشنامه خراسان بزرگ. پاییز ۱۳۹۲. شماره ۱۲.
۱۹. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۹). جستجو در تصوف. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۰. همو (۱۳۵۶). ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر.
۲۱. همو (۱۳۹۰). تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن. ترجمه دکتر مجدالدین کیونی، تهران: سخن.
۲۲. ژنده پیل، احمد جام (۱۳۴۷). مفتاح النجاه. تصحیح دکتر علی فاضل، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۲۳. همو (۱۳۵۰). انس التائیین و صراط الله المبین. تصحیح، علی فاضل، تهران: انتشارات بنیاد ایران زمین.
۲۴. همو (۱۳۵۵). روضه المذنبین و جنه المشتاقین. تصحیح دکتر علی فاضل، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
۲۵. همو (۱۳۶۵). دیوان (شعر). بکوشش احمد کرمی، تهران: بی نا.
۲۶. همو (۱۳۶۸). انس التائیین. تصحیح دکتر علی فاضل، تهران: توس.
۲۷. ستاری، جلال (۱۳۷۴). عشق صوفیانه. تهران: نشر مرکز.
۲۸. سزگین، فواد (۱۳۸۷). تاریخ نگارش های عربی. مترجم موسسه نشر فهرستگان. تهران: طبع و نشر.
۲۹. سلیمان حشمت، رضا (۱۳۸۸). تاریخ و جغرافیای تصوف: مستشرقان و تصوف. تهران: نشر مرجع.
۳۰. سمعانی، شهاب الدین احمد بن منصور (۱۳۶۸). روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتاح. تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۱. شاخت، یوزف (۱۳۸۸). دیباچه ای بر فقه اسلامی. ترجمه اسدالله نوری. تهران: نشر هرمس.

۳۲. شاهرخی و دیگران (۱۴۰۰). محنه اشعریان و بررسی دفاعیه های قشیری و بیهقی در رویارویی با آن. پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی. سال پنجاه و چهارم. بهار و تابستان. شماره ۱. ص ۱۱۷ - ۱۳۵.
۳۳. شفیعی کدکنی، محمد رضا (۱۳۹۲). زبان شعر نثر صوفیه. تهران: نشر سخن.
۳۴. شمس، محمدجواد (۱۳۹۵). تصوف. دایره المعارف بزرگ اسلامی. ج ۱۵. مدخل تصوف.
۳۵. شبیبی، مصطفی کامل (۱۳۵۹). همبستگی میان تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، به کوشش علیرضا ذکاوتی قراگزلو. تهران: امیرکبیر.
۳۶. شیمیل، آنه ماری (۱۳۹۱). ابعاد عرفانی اسلام. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: مشر فرهنگ اسلامی.
۳۷. صادقی گندمانی، مقصود علی و کامران حمدانی (۱۴۰۰). نقش منازعات مذهبی در تضعیف اقتصادی پیشه وران بغداد در قرون چهارم و پنجم - حق پژوهش های تاریخی ایران و اسلام بهار و تابستان. شماره ۲۸. ص ۱۸۷ - ۲۰۶.
۳۸. صفی، امید (۱۳۸۹). سیاست/دانش در جهان اسلام، ترجمه مجتبی فاضل. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۳۹. طوسی، احمد بن محمد (۱۳۹۲). الستین الجامع للطائف البساتین. به اهتمام محمد روشن. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب تهران.
۴۰. العبادی، قطب الدین (۱۳۹۱). مناقب الصوفیه. تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: نشر مولی.
۴۱. همو (۱۳۴۷). صوفی نامه (التصوفیه فی احوال المتصوفه). تصحیح دکتر یوسفی. تهران: بنیاد فرهنگ.
۴۲. عبدالجلیل قزوینی رازی، نصیرالدین ابوالرشید (۱۳۵۸). النقص. به کوشش میر جلال الدین محدث ارموی، تهران: انجمن آثار ملی.
۴۳. غنی، قاسم (۱۳۶۶). بحثی در تصوف. تهران: زوار.
۴۴. فاخوری، حنا؛ جر، خلیل (۱۳۷۳). تاریخ فلسفه در جهان اسلام. تهران: نشر علمی فرهنگی.
۴۵. فخری، ماجد (۱۳۸۸). سیر فلسفه در جهان اسلام. زیر نظر نصرالله پورجوادی. تهران: نشر مرکز دانشگاهی.
۴۶. فیرحی، داود (۱۳۹۷). قدرت دانش و مشروعیت در اسلام. تهران: نی.
۴۷. قزوینی رازی، عبدالجلیل (۱۳۵۸). النقص. تصحیح سید جلال‌الدین محدث ارموی. تهران: انجمن آثار ملی.

فصلنامه علمی پژوهشی تاریخ. سال شانزدهم. شماره شصت و دو/ پاییز ۱۴۰۰

۴۸. قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۷۴). رساله قشیریه. ترجمه ابوعلی حسن ابن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: شرکت علمی و فرهنگی.
۴۹. قلی زاده، محمد رضا (۱۳۸۹). منازعات فرقه‌ای و تحول مذهبی در ایران از امام الحرمین جوینی تا خواجه نصیر توسی. تهران: حبیب.
۵۰. کربن، هانری (۱۳۹۹). تاریخ فلسفه اسلامی. ترجمه جواد طباطبایی. تهران: مینوی خرد.
۵۱. کرون، پاتریشیا. (۱۳۹۴). تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام. ترجمه مسعود جعفری. تهران: نشر سخن.
۵۲. کیانی، محسن. (۱۳۶۹). تاریخ خانقاه در ایران. نشر طهوری.
۵۳. کیانی‌نژاد، زین‌الدین (۱۳۶۶). سیر عرفان در اسلام. تهران: اشراقی.
۵۴. گلدزهر، ایگناتس (۱۳۸۳). گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان. ترجمه سید ناصر طباطبایی. تهران: ققنوس.
۵۵. لمبتون، آن کاترین (۱۳۹۲). تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران. مترجم یعقوب آژند. تهران: نشر نی.
۵۶. مادلونگ، ویلفرد (۱۳۷۵). مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه. ترجمه جواد قاسمی. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۵۷. محمد بن منور (۱۳۶۶). اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید. به کوشش دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
۵۸. مستملی بخاری، ۱۳۶۵، شرح التعرف لمذهب التصوف، ج ۳، چاپ اول، تهران: اساطیر.
۵۹. مینوی، مجتبی (۱۳۸۴). تصوف و متصوفه. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۶۰. نجف زاده، علیرضا (۱۳۸۹). افضلیت امام از دیدگاه فرق کلامی. دوفصلنامه فلسفه و کلام. دوره: ۴۲. شماره: ۱.
۶۱. نجفیان رضوی و دیگران (۱۳۹۹). تأثیر محیط اجتماعی نیشابور بر نگارش امالی شیخ صدوق. پژوهشنامه تاریخ اسلام. سال دهم. بهار. شماره ۳۷.
۶۲. نصر، سیدحسین (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، بی‌جا: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶۳. نصر، سیدحسین (۱۳۸۸). گلشن حقیقت، ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: نشر صوفیا.
۶۴. نفیسی، سعید (۱۳۴۳). سرچشمه تصوف در ایران. تهران: چاپخانه اتحاد.

۶۵. همو (۱۳۷۷). سرچشمه تصوف در ایران. بی‌جا.
۶۶. نیشابوری، عطار (۱۳۷۴). منطق الطیر. به تصحیح حمید حمید، تهران: سنا.
۶۷. همو (۱۳۸۱). تذکره الاولیاء. با مقدمه مرحوم قزوینی. تهران: انتشارات پنهان.
۶۸. نیکلسون، رینولد (۱۳۷۴). تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: نشر سخن.
۶۹. هجویری، علی بن عثمان (۱۳۹۳). کشف المحجوب. با اهتمام قاسم انصاری. تهران: نشر طهوری.
۷۰. هرمانسن، مارشا (۱۳۸۸). تاریخ و جغرافیای تصوف: تصوف در غرب. ترجمه فاطمه رحیمی. تهران: نشر مرجع.
۷۱. هروی، نجیب مایل (۱۳۸۳). این برگ‌های پیر. تهران: نشر نی.
۷۲. همدانی، عین القضاة (۱۳۶۲). نامه‌ها. به کوشش علینقی منزوی و عقیف عسیران. تهران: اساطیر.
۷۳. همو (۱۳۷۳). نامه‌ها. عقیف عسیران. تهران: کتابخانه منوچهری.
۷۴. همو (۱۳۷۷). نامه‌های عین القضاة همدانی (جلد سوم). تصحیح علینقی منزوی. تهران: اساطیر.
۷۵. همو (۱۳۹۳). تمهیدات. تهران: اساطیر.
۷۶. هیرشلر، کنراد (۱۳۹۵). تاریخ نگاری عربی در دوره میانه. ترجمه زهیر صیامیان گرجی. تهران: سمت.
۷۷. یوسف پور، محمد کاظم (۱۳۹۶). نقد صوفی (بررسی انتقادی تاریخ تصوف با تکیه بر اقوال صوفیان تا قرن هفتم هجری). تهران: روزنه.
۷۸. یونگی، برتلس. (۱۳۵۶). تصوف و ادبیات تصوف. تهران: انتشارات امیرکبیر.