

انتقاد صوفیان از روزگار نامناسب و مردم ناسازگار

قهرمان شیری*

چکیده

تصوف به دلیل پای‌بندی به اصولی چون نظام احسن خلقت، جبر و تقدیرگرایی، و تسلیم طلبی در اعتقاد، و نیز به سبب تمایل به تساهل و تسامح در رفتار، اساساً بر وضع موجود چندان اعتراض و انتقادی ندارد. اما واقعیت این است که در عمل شکایت بزرگان صوفیه از اوضاع روزگار و کار و کردار آدمیان، در مجموع چندان هم اندک‌تر از شاعران و سایر مردمان نیست. ریشه این ناخرسندی‌ها را باید در چه عواملی جست‌وجو کرد؟ حقیقت این است که در بسیاری از دوره‌ها در هم آشفتگی اوضاع روزگار آن چنان شدید بوده است که حتی زبان بزرگان صوفیه را نیز به انتقاد باز کرده است. علاوه بر این دنیاگرایی و بی‌رغبتی به آموزه‌های دینی و بویژه فراموشی یاد حق از ذهن و زبان مردم و ارباب قدرت در زندگی روزمره و ایجاد درگیری‌های تعصب‌آمیز فرقه‌ای و وابستگی به مقام و ثروت به وسیله متولیان مذاهب، و البته روحیه حساس و هنرمندانه اهل تصوف، از عوامل مؤثر این ناراضی‌ها بوده است.

کلید واژه

تصوف - حکایت - شکایت - علما - صوفی نمایان - صوفیان.

* دانش‌یار دانشگاه بوعلی‌سینا، همدان، ایران.

تاریخ رسید: ۱۳۹۰/۲/۲۷ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۲/۱۴

مقدمه

مشایخ صوفیه، با وجود برخوردارگی از روحیه محافظه‌کاری و سازش‌گری و تمایل جدی به تساهل و تسامح در کنش‌های اجتماعی و باورمندی به نظام احسن خلقت و پذیرش موجودیت همه ادیان در منش‌های اعتقادی، نه تنها گاهی با هم‌دیگر در رقابت و مجادله بودند، بلکه اساساً هیچ رضایتی از فرقه‌بازی‌های مرسوم نداشتند. از خلق می‌گریختند و آمیزش با آن‌ها را حجاب می‌دانستند. از صوفیان ناآگاه و ادب نیاموخته در پرهیز بودند، به دربار سلاطین نزدیک نمی‌شدند، با علمای مذاهب مختلف بشدت مخالف بودند و روش آن‌ها را در تبلیغ و تبیین مذهب نمی‌پسندیدند و راه رسیدن به حق را تنها در طریقت خویش می‌جستند. این بود که مخاصمات آن‌ها با علما گاهی آن‌چنان شدت می‌گرفت که علما به تکفیر آنان می‌پرداختند و حاکمان نیز بعضاً دستور به قتل آنان می‌دادند و گاهی با تحریک مردم بعضی از آن‌ها را از شهرها بیرون می‌کردند. (زرین‌کوب، ۱۳۶۳، ص ۳۸ و ۴۴، دیلمی، ۱۳۶۳، ص ۹۸؛ ماسینیون، ۱۳۶۸، ص ۲۶ و ...).

این مخالفت‌ها و ناسازگاری‌ها، باعث تحقیر و سرخوردگی روحیه مریدان مشایخ بزرگ می‌شود و عقده‌هایی در دل آنان پدید می‌آورد که در مواردی بسیار برای دفاع از پیر و مرشد خود اقدام به کرامت‌سازی می‌کردند تا با نمایش ضد واقعیت‌ها، به جنگ واقعیت‌های موجود بروند و به این وسیله از مشایخ خود در برابر اهل قدرت و استدلال دفاع نمایند. و چه چیزی بهتر از کرامت، بویژه که در میان مریدان، کسانی بسیار بودند که در کمین کرامات نشستند و در میان مردم هم طالبان کرامت فراوان بودند. کارکرد دیگر کرامت این بود که چون غالباً منسوب به گذشتگان بود و انجام دهندگان آن‌ها دور از دست‌رس بودند و تعیین درستی یا نادرستی آن‌ها امکان‌پذیر نبود، می‌توانست گذشته را با تصاویری پر درخشش و آرمانی ترسیم کند و زمان حال را که سرشار از ساز ناهمسازی بود، عاری از خصوصیات مثبت تلقی کند و به تحقیر آن بپردازد و در هنگام ناخرسندی از ناملايمات موجود در زمان حال، پناه بردن به گذشته و افسوس خوردن بر روزگاران سپری شده، نوعی نگرش عاطفی و رمانتیستی است که همواره بشر در زندگی خود آن را به همراه داشته است. و در این میان، بسیاری از کرامت‌های صوفیه که در آن‌ها شخصیت‌های پرتقرّب و پر احترام و احتشام و صاحب خوارق عادات از مشایخ گذشته بتصویر کشیده شده است، جای‌گاهی شبیه به مکانیسم دفاعی در روان‌شناسی دارد که سال‌های بسیار از موجودیت تصوّف محافظت کرده است.

انتقاد عارفان از مردم و صوفی نمایان

اکثر عارفان متقدم اعتقادی به معاشرت و آمیزش با مردم نداشتند و حتی از گرد آمدن مریدان فراوان به گرد خویش وحشت داشتند. زیرا معتقد بودند که مشغول شدن به خلق، عارف را از ورد و ذکر و عبادت و بویژه از توجه به حق باز می‌دارد. به این علت بود که چاره خود را در گریز از مردم می‌دانستند. بویژه مردم عاشق لهو و لعب و عاری از گرایش‌های دینی بودند. چنان‌که سری سقطی می‌گفت: اگر کسی می‌خواهد دینش سالم بماند و قلب و تنش راحت باشد و غمش اندک «فَلْيَعْتَزِلْ النَّاسَ، لَأَنَّ هَذَا زَمَانٌ عَزَلَةٌ وَوَحْدَةٌ». (سلمی، ۱۹۵۳، ص ۵۰) (عطّار، ۱۹۰۵، ج ۲، ص ۲۴ به جنید منسوب است اما در ۸۱/۱-۲۸۰ به سری سقطی نسبت داده شده است که درست هم همین است) وقتی از حسن بصری می‌پرسند که مسلمانی چیست و مسلمان کیست؟ می‌گوید: «مسلمانی در کتاب‌هاست و مسلمانان در زیر خاکند.» (عطّار، ۱۹۰۵، ج ۱، ص ۳۷) از ابراهیم ادهم می‌پرسند که: چرا دعاهای ما مستجاب نمی‌شود؟ جواب‌هایی که می‌دهد همه حاکی از بی‌توجهی مردم به دین و صوری بودن اعتقادات آن‌هاست که مانع استجاب دعا می‌شود. (همان، ۱۰/۱) و باز حسن بصری در جواب کسانی که می‌گفتند: ای شیخ دل‌های ما خفته است و سخن تو در آن بی‌اثر، می‌گوید: «کاشکی خفته بودی که خفته را بجنبانی بیدار گردد. دل‌های شما مرده است که هر چند می‌جنبانی بیدار نمی‌گردد.» (همان، ۲۸/۱-۲۷) و به اصحاب خود می‌گوید شما به اصحاب رسول مانده‌اید، اما «به روی و به ریش، نه چیزی دیگر». (عطّار، ۱۹۰۵، ج ۱، ص ۳۶) در یک جا نیز بتفصیل و به صورتی ملموس‌تر پاره‌ای از معایب مردم دوران خود را این‌گونه برمی‌شمارد: «کسانی که پیش از شما بوده‌اند قدر آن نامه دانسته‌اند که از حق به ایشان رسید. به شب تأمل کردند و به روز کار بدان کردند. و شما درس کردید و بدان عمل نکردید. اعراب و حروف درست کردید و بدان بارنامه دنیا می‌سازیت.» (عطّار، ۱۹۰۵، ج ۱، ص ۳۹) شمس تبریزی نیز نقل می‌کند که: «سلیمان ترمذی گفتی، باری سخن اهل دین بگویند. این‌ها که در روزگار بر منبرها سخن می‌گویند، و بر سجاده‌ها نشستند، راه‌زان دین محمدند. بر سجاده ابایزید بود و بر منبر شقیق بلخی.» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۱۸)

سفیان ثوری وقتی عزلت و خانه‌نشینی امام صادق را مشاهده می‌کند بر وی خرده می‌گیرد و امام علت عزلت خود را چنین بیان می‌دارد: «فَسَدَ الزَّمَانُ وَ تَغَيَّرَ الْإِخْوَانُ» (عطّار، ۱۹۰۵، ج ۱، ص ۱۲) البته خود سفیان ثوری نیز اعتقاد چندانی به

معاشرت با مردم نداشت و می‌گفت «این روزگاری است که خاموش باشی و گوشه‌گیری زمان السکوت و لزوم البیوت.» (عطار، ۱۹۰۵، ج ۱، ص ۱۹۲) ابوسعید خراز وقتی به مصر رفت به وی گفتند چرا با مردم سخن نمی‌گویی؟ گفت: «ایشان از حق غایبند. ذکر حق با غایبان غیبت است.» (جامی، ۱۳۳۶، ص ۲۶۶) ابوبکر واسطی نیز می‌گفت: «مبتلا شدیم به روزگاری که نیست درو آداب اسلام و نه نیز اخلاق جاهلیت و نه احکام خداوندان مروت.» (عطار، ۱۹۰۵، ج ۲، صص ۲۸۱-۲۸۰) و «شخصی در سرای ابوحاتم عطار شد. در بزد. گفت درویشی است که می‌گوید الله. ابوحاتم در باز کرد و بیرون افتاد و روی بر خاک نهاد و بوسه بر پای وی داد و گفت الحمدلله کسی مانده که می‌گوید الله.» (جامی، ۱۳۳۶، ص ۵۲) همین نیافت مسلمانی، یا به قول ابوسعید ابوالخیر، قحط خدای، (منوی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۹۸ و ۳۳۸) که به قول سهل تستری «مانع نجات همه» است، (سلمی، ۱۹۵۳، ص ۲۰۹) و به قول علی بن بندار صیرفی، باعث «نامیدی از اصلاح»، (همان، ص ۵۰۳) آن چنان شقیق بلخی را غضبناک نموده بود که وقتی در سمرقند مجلس می‌گفت، رو به قوم کرد و گفت: «ای قوم اگر مرده‌اید به گورستان، و اگر کودکید به دبیرستان، و اگر دیوانه‌اید بیمارستان، و اگر کافرید کافرستان، و اگر بنده‌اید داد مسلمانی از خود بستانید، ای مخلوق پرستان.» (عطار، ۱۹۰۵، ج ۱، ص ۱۹۸) ابوبکر وراق را پس از مرگ به خواب دیدند که زار می‌گریست. علت را پرسیدند. گفت «درین گورستان که منم، از ده جنازه یکی بر مسلمانی نمرده است که می‌آرند.» (عطار، ۱۹۰۵، ج ۲، ص ۱۰۷)

بایزید از گرد آمدن خلق در پیرامون خود آن چنان گریزان بود که گاهی با بعضی رفتارهای ملامتی‌وارانه آنان را از گرد خود پراکند می‌کرد. یک بار به آن‌ها گفت: ائی انا ربکم فاعبدونی. همه از پیرامون او پراکنده شدند. چون گفتند بایزید با این سخن دعوی خدایی کرده و کافر گشته است. اما بایزید به خادمش گفت: من آیتی از قرآن بر آن‌ها خواندم. (مستملی بخاری، ۱۳۶۶، ج ۲، صص ۸۳۱-۸۳۰) به روایت کتاب النور، بایزید به آنان می‌گوید: «منم من، نیست خدایی جز من، هان بپرستیدم!» و آنان می‌گویند بایزید دیوانه شده است و او را ترک می‌کنند. (بسطامی، ۱۳۸۵، ص ۲۶۳) یا به روایت روزبهان، وقتی او می‌گوید «أنا ربکم الأعلى» (۲۴/۷۹) مردم از گرد او پراکنده می‌شوند. «ایشان گفتند بایزید دیوانه شد. جمله ازو برگشتند.» (بقلی، ۱۳۴۴، ص ۹۹)

فلسفه فرار بایزید از مردم را در حکایتی که برای چندین بار جماعت انبوهی از آدم‌ها دنبال او روان می‌شوند می‌توان یافت. او پس از مشاهده مردم به خداوند خطاب می‌کند که: یا رب! از تو درخواستم که خویش را به خویش ازیشان در حجاب نکنی،

اینک مرا حجاب ایشان کردی از خویش؟» (بسطامی، ۱۳۸۵، ص ۲۷۱) دلیل گریزهای بایزید از خلق این بود که نمی‌خواست خود را حجاب مخلوق در برابر خالق قرار دهد و مردم نیز حضور خالصانه او را در برابر حق به آشفتگی و کدورت بکشانند. به این خاطر، در یکی از مناجات‌های خود - همانند حضرت عیسی می‌گوید: خداوندا، از همه دنیا و آخرت تو، من تنها دو چیز می‌خواهم: یکی آن که مرا به جای مردم عذاب کنی، و یا آن که آنان را به من ببخشایی. اگر مرا به جای آنان مجازات کنی، این کار در برابر دوستی من به تو اندک است، و اگر آنان را به من ببخشایی، آن در برابر رحمت تو اندک است. (مستملی بخاری، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۱۲)

بسیاری از مشایخ صوفیه ازدحام پیروان را در پیرامون خود باعث پراکندگی جمعیت خاطر در توجه به حق می‌دانستند، حتی اگر به قصد تعلیم علم یا آموزش اصول سلوک در طریقت می‌بود. «سری سقطی رحمه الله گفت، چون خبر یابم که مردمان به نزدیک من خواهند آمدن تا از من علم آموزند، دعا کنم و گویم: یا رب، ایشان را علمی عطا گردان که مشغول گردند از من تا من ایشان را به کار نیابم که من دوست نمی‌دارم که ایشان به نزدیک من آیند.» (مستملی بخاری، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۷۲۸) اما در این میان شماری اندک از مشایخ نیز بی‌اعتنایی به مردم را چندان مرتبط با نزدیکی به حق نمی‌دانستند. حکیم ترمذی یکی از این کسان بود که با قاطعیت می‌گفت غلط است اگر تصوّر کنیم «ولی هرگز سامان نمی‌گیرد مگر آن که از خلق بگریزد و به بیابان‌ها پناه برد، و مخفی و ناشناخته بماند» به خاطر این که نایل شدن به ولایت حق، نه از طریق جهد و صدق، بلکه از طریق لطف و منت خداوند حاصل می‌شود. (ترمذی، ۱۳۷۹، ص ۱۹۳)

مولانا جلال‌الدین نیز مانند شماری بسیار از مشایخ صوفیه با وجود مجالس سماع پرشوری که با مشارکت یارانش برگزار می‌کند، علاقه بسیار به تنهایی و تفکر و تهجد دارد. گریز بعضی از مشایخ صوفیه از جمعیت و روی آوردن به چله‌نشینی در مکان‌هایی چون خرابه‌ها و چاه‌ها و کوه‌ها و صحراها و بیابان‌ها و حتی دولابچه‌هایی در درون اتاق‌های تو در تو - مانند ابوسعید ابوالخیر - یا در درون حمام‌ها - هم چون مولانا - ریشه در این مردم‌گریزی و عادت به تنهایی و تعمق ورزی و عبادت دارد. به همین خاطر است که مولانا در قلب زمستان بر بام مدرسه می‌رود و تا سحرگاه با صد هزار ناله و آه تهجد می‌نماید. (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۹۸) مولانا از قول پیامبر نقل می‌کند که: «الشَّهْرَةُ آفَةٌ وَالرَّاحَةُ فِي الْخُمُولِ» و اوست که سروده است: خویش را رنجورسازی زار / تا ترا بیرون کند از اشتهار. کاشتهار خلق بند محکم است / در ره، این، از بند آهن کی کم است. (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۲۶) به این خاطر است که مولانا نیز مانند

شمس تبریزی گاهی برای مدت زمانی اندک خود را از چشم یاران پنهان می‌کند تا به خلوت و تنهایی و تعمق که خواسته درونی او است رسیده باشد.

یک بار حضرت خداوندگار قرب چهل روز بطور ناگهانی غایب می‌شود. اصحاب و اکابر از فرط طلب و نگرانی نزدیک است که دیوانه شوند. فوج فوج به جست و جوی او می‌پردازند و در شهر منادی می‌کنند. تا آن که او را با جامه و دستار بر بالای گوزبان خزینه حَمَّامِ دَوْلِی می‌یابند که به دلیل سوراخ شدن دیگ آن تازه تعطیل شده است و مکانی کاملاً خالی از آدمیان شده است. (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۲۹) گریز مولانا از امیران و حاکمان و بازرگانان و دنیاداران نیز اغلب به این دلیل است که آن‌ها با آمدن خود آرامش او را بر هم می‌زنند و مال و مُلک دنیایی را که او به تمامی رها کرده است فریاد او می‌آورند. و شگفت آن است که او گاهی از دست این گونه آدم‌ها حتی بهترین آن‌ها و کسانی چون معین‌الدین پروانه که در حکم دوستان اوست به متوضّاه‌ها و حمام‌ها پناه می‌برد. یک بار دستور می‌دهد که در مدرسه را محکم ببندند. ناگاه سلطان عزالدین با وزرا و امرا و نواب به زیارت او می‌آیند. «در حجره‌ای درآمد خود را پنهان کرد، فرمود که جواب دهند تا زحمت ببرند.» آن‌گاه وقتی یکی از یارانش با حدت و جدت در می‌کوبد، خود در را باز می‌کند و او را نیز پس از واداشتن به قرائت قُلْ هُوَ اللهُ احَد، با این سخنان به نوعی از خود می‌راند که: خداوند پدر و مادر و فرزند و شریک و شبیه ندارد. مردان خدا نیز خدا صفتند. اکنون ایام عمل است. به وسع طاقت در طاعت کوش و بر من تکیه مکن. (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۵۴)

روزی نیز منعمی به زیارت مولانا می‌آید، مولانا برمی‌خیزد و به سقاییه می‌رود و آن را طول می‌دهد. یکی از یارانش به سراغش می‌رود و او را در کنج مبرز در حال مراقبه می‌بیند. مولانا به او می‌گوید: «گند این مبرز آگنده، از صحبت اغنیاء جان گنده پیش من به صد درجه بهتر است. چه صحبت اهل دنیا و اغنیاء دل‌های روشن را تاریک می‌کند و تشویش می‌دهد.» (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۵۸) و روزی جمعی از تجّار به خدمت مولانا می‌رسند تا حساب اموال خود را به او عرضه کنند و به سلک درویشان در آیند. مولانا ابریق می‌ستاند و به مبرز می‌رود و زمانی طولانی در آن جا مکث می‌کند. وقتی به سراغش می‌روند از آمدن خودداری می‌کند و می‌گوید: «ما از کجا و دنیا از کجا و ما را کی دنیا بوده است؟ و پیغامبر ما را چه دنیا بود و اصحاب او دنیا را کی دوست داشتند؟ حقاً که بوی این نجاست مبرز در مشام من بهتر از اسباب تمامت دنیا و اهل دنیا است.» (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۴۶؛ سپهسالار، ۱۳۸۵، صص ۹۱-۹۲)

مولانا گاهی «از کثرت ازدحام خلق» آن چنان ملول می‌شود که به حمام پناه

می‌برد. «و چون در حمام نیز غلّو کردند در خزینه حَمّام در آمده در آب گرم فرو شدی.» یک بار سه شبانه‌روز در خزینه می‌ماند و روی به کس نمی‌نماید. (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۴۴) یک بار نیز از غرّه ماه رمضان ناگهان مولانا ناپدید می‌شود و یاران همه جا را به دنبال او می‌گردند و پیدایش نمی‌کنند. روز عید که اصحاب ملول و ماتم زده نشسته‌اند، ظاهر می‌شود. آن‌گاه مشخص می‌شود که در آن مدت در چاه آبی که در باغچه مدرسه بود خود را یوسف‌وار معتکف کرده بوده است. (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۶۹) در حادثه‌ای دیگر، امیر پروانه جمعیتی عظیم را به خانه خود دعوت می‌کند و مولانا نیز از مهمانان است. مولانا بعد از سماع، با ابریقی که پروانه با رشوه‌ای کلان و عشق و شیفتگی از یکی از خادمان گرفته تا برای مولانا ببرد، به متوضّاً می‌رود. اما پروانه هر چه منتظر می‌ماند مولانا از متوضّاً بیرون نمی‌آید. تا آن که افرادی از بیرون خبر می‌آورند که مولانا در مکانی در بیرون دیده شده است. او دستشویی را بهانه کرده و از مهمانی گریخته است. (سپهسالار، ۱۳۸۵، صص ۷۱-۸۲؛ افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۳۸) گاهی نیز که به قول سپهسالار دچار استغراق می‌گردد، و می‌خواهد «تا از رجوع و ازدحام خلق از وقت باز نیاید» به خرابه‌ها یا خرابات‌ها تردد می‌کند. یک بار که تمامت امرا و اکابر در مسجد برای مجلس گفتن او انتظار می‌کشند، او را در درون یکی از خرابات‌ها می‌یابند و به مسجد می‌آورند. (سپهسالار، ۱۳۸۵، ص ۸۲) استغراق او در بواطن و فراغت از ظاهر تا به آن حد است که «اگر کفش [او] ناگاه در گل ماندی و اِما تنگ بودی، در جای رها کردی و پای برهنه روان شدی. و اگر جمعی از فقرا به حضرتشان رسیدندی و در یوزه کردند، فرجی از دوش مبارک بدیشان دادی و هم‌چنان پیرهن، و از این روست که پیرهن ایشان پیش گشوده است چون فرجی، تا در وقت ایثار از تن بیرون آید و حاجت‌کنند جامه نباشد.» (سپهسالار، ۱۳۸۵، ص ۸۵) بایزید بسطامی نیز «هرگاه آهنگ خلوت می‌کرد به خانه‌ای می‌رفت که تمام سوراخ‌های آن را پوشانیده بود تا هیچ صدایی بدان در نیاید. و می‌گفت: این مشغول شدن از پروردگار من است.» (بسطامی، ۱۳۸۵، ص ۱۹۵)

مخالفت عارفان با عالمان

ناسازگاری عارفان با عالمان سابقه‌ای دیرینه دارد. اما مخالفت و حتی انکار و طرد و تکفیر عرفا به وسیله علما البتّه بسیار دیرینه‌تر و گسترده‌تر و توصیف ناپذیرتر است. این مخالفت با شدت و ضعف خود در طول تاریخ جریانی مداوم داشته است. از اویس قرنی نقل است که وقتی از وی حدیثی طلب کردند، گفت «نخواهم کی محدّث و مفتی

و مذکر باشم کی مرا خود شغل هست که بدین نمی‌پردازم.» (عطار، ۱۹۰۵، ج ۱، ص ۲۰) و رابعه عدویته نیز سفیان ثوری را به خاطر رغبت به حدیث که مترادف رغبت به دنیا است، مذمت نمود. (بدوی، ۱۳۶۷، ص ۱۶۹) و غزالی از قول «ترس کاران سلف» نقل می‌کند که «حَدَّثَنَا، دری است از درهای دنیا، و هر که حدثنا گوید گفته باشد که مرا توان گر کنید.» و سپس به دفن کتاب‌های حدیث توسط بشر حافی اشاره می‌کند که گفت: مرا آرزوی روایت می‌باشد اگر آرزو نباشد که روایت کنم، روایت کنم.» (غزالی، ۱۳۵۱، ج ۳، ص ۸۹۶) و ابونعیم اصفهانی نیز نقل می‌کند که وقتی اهل حدیث از بشر حافی طلب حدیث کردند، او این شعر را خواند: «صادر اهل الحدیث فیهم حدیثا / ان شین الحدیث اهل الحدیث» (ابونعیم اصفهانی، ۱۹۶۷، ج ۸، ص ۳۴۵) و قد قال علی بن عبدالرحیم القناد: التَّصَوُّفُ قَدْ مَضَوْا صَارَ التَّصَوُّفُ مُخْرَقَةً / صار التَّصَوُّفُ صِيحَةً و تَوَاجَدًا و مَطْبَقَةً. مضت العلوم فلا علوم و لا قلوب مُشْرِقَةً / كذبتك نفسك ليس ذی سنن الطریق المخلقة. (سراج، ۱۹۱۴، ص ۲۷)

حارث محاسبی نیز دربارهٔ علما عقیده داشت که «این عالمان شیاطین انسند و فتنهٔ مردمان. در عرض دنیا و رفعت آن رغبت نموده‌اند و بر آخرت آن را برگزیده و دین را برای دنیا خوار کرده. پس ایشان در دنیا شین و عازند و در آخرت زیان کاراند» (غزالی، ۱۳۵۱، ج ۳، ص ۹۰۱) با همین نگرش است که مولانا نیز هدف علوم هندسه و نجوم و طب و فلسفه را بنای آخر می‌داند «که عماد بودِ گاو و اشتر است». (مولوی، ۱۹۲۳، ج ۳، ب ۱۵۱۹)

اما تعریض عرفا به فقها با تمسخر و تحقیر شدیدتر همراه است. ابوسعید ابوالخیر، فقیه را «امام خون کیک» (منور، ۱۳۶۷، ج ۱، صص ۲۲۰-۲۱۹) خوانده است و افراد دیگر نیز، فقه را «علم کخچ و کدو» (جامی، ۱۳۳۶، ص ۲۶۷) نامیده‌اند. وقتی یکی از کبار فقها می‌خواهد بر جنازهٔ عارفی تلقین کند، یکی از عرفا به تمسخر خنده‌ای می‌کند و می‌گوید: «هیچ تعجب نمی‌کنید از مرده‌ای که تلقین زنده می‌کند؟» (جامی، ۱۳۳۶، ص ۵۷۵) و از عارفی دیگر نقل می‌کنند که می‌گفت: «مرا با سفید و سیاه‌کنان کاری نیست؛ یعنی مرا با فقها و دانش‌مندان و نویسندگان کاری نیست.» (همان، ص ۴۷۹) مجادلهٔ خرقانی با امامی که سماع حدیث می‌کرد (مینوی، ۱۳۶۷، ص ۳۳) و مخالفت ابوبکر عاصم با قاضیان، و این سخن او که «ای برادر عمل قضا کردن و سخن صوفیان گفتن و شنیدن مستحسن نباشد.» (دیلمی، ۱۳۶۳، ص ۱۱۹) مشتتی از خروارها اختلافات مکتوب در آثار بجا مانده است، که از خلال آن می‌توان گسترهٔ شواهد شفاهی

و از آن بالاتر واقعیت‌های عینی و اجتماعی این گونه کنش‌گرها را با حدس و گمان تا حدودی دریافت.

قرآیان (قاریان) نیز مورد تنفر شدید عارفان بودند، بطوری که از ابوسعید نقل است که وقتی زاهدی پیش وی آمد، التفاتی به وی نکرد و به یکی از اصحابش گفت: «با قرآیان صحبت مکن که ایشان غمّازان باشند بر درگاه حق.» چه «این قوم زحمتی باشند بر خلق». (منور، ۱۳۶۷، ج ۱، صص ۱۶۶-۱۶۵) و حدیثی نیز از پیامبر در ذمّ قرآ نقل شده است که می‌گوید پیامبر فرمود: «به خدای عزوجل پناهید از چاه حزن» گفتند: یا رسول الله آن چیست؟ گفت: «وَادٍ فِي جَهَنَّمَ أَعْدَتْ لِلْقُرَّاءِ الْمَرَّائِينَ» (غزالی، ۱۳۵۱، ج ۳، ص ۸۱۰)

تعریض به فلاسفه نیز با تمسخر و تحقیر و حتی توهین همراه است. چنان که ابن عربی بر فخر رازی طعنه می‌زند و «شمس تبریزی آن طالب علم را که گفته بود خدا را به دلیل عقل ثابت کرده‌ام تحقیر می‌کند و با طعنه و تمسخر می‌گوید که دوش ملایکه بر در من آمدند و درخواستند تا از جانب ایشان از تو سپاس دارم که وجود خدای ما را ثابت کرده‌ای.» (زرّین کوب، ارزش میراث، ۱۳۶۲، ص ۱۰۰ و مولوی، ۱۳۶۲، ص ۹۲) و حکایت زیبایی شمس تبریزی از «آن شخص که به وعظ رفت در همدان» و در کشمکش سخن‌رانی‌های دو واعظ، یکی طرفدار تشبیه و دیگری طرفدار تنزیه، دچار تضاد و سردرگمی شد، بی‌گمان واقعیت این گونه اختلافات در میان علمای فرقه‌های مختلف و بازتاب آن در زندگی روزانه مردم را بوضوح برملا می‌سازد. (صاحب الزّمانی، ۱۳۵۱، صص ۲۲-۱۱۹؛ شمس تبریزی، ۱۳۶۹، صص ۸۹-۸۷)

جنید نیز نسبت به متکلمان و مناظرات آن‌ها به دیده تردید می‌نگریست: «گویند روزی بر عده‌ای از آن‌ها گذشت و آن‌ها صدای خویش را بلند کرده بودند و بحث می‌کردند. پرسید این‌ها چه کسانند؟ گفته شد که این‌ها می‌خواهند ثابت کنند خداوند صفات مخلوق ندارد و از نقض منزّه است. گفت نفی و رد خطایی که خود وجود واقعی ندارد خطایی دیگر است.» (زرّین کوب، ۱۳۶۳، ص ۱۱۷) و تقابل عشق و عقل در شعر صوفیه نیز از همین دیدگاه سرچشمه می‌گیرد: عقل در کوی عشق نابیناست / عاقلی کار بوعلی سیناست. (سنایی، ۱۳۵۹، ص ۳۰۰) و عطار کار را به چنان حدّی از توهین می‌کشانند که می‌گوید: فلسفی را شیوه زردشت دان / فلسفه با شرع پشتاپشت دان (منور، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۶۱۰ به نقل از مصیبت نامه عطار) و: نیست از شرع نبی هاشمی / دورتر از فلسفی یک آدمی. شرع، فرمان پیمبر کردنست / فلسفی را خاک بر سر کردنست. (صفا، ۱۳۶۳، ج ۴، صص ۹۷-۹۵)

در این میان شاید عین القضاة همدانی شدیدترین انتقادهای را از علمای زمان خود کرده باشد. انتقادهای او با نقدها و وقایعی که در کتاب‌هایی چون التَّقْض و تبصرة العوام آمده و فراز و فرودهای دین و فرهنگ را در دوره سلجوقیان نشان می‌دهد هماهنگی کامل دارد. عین القضاة درباره علماء السوء زمان خود با عصبانیت می‌نویسد که اکنون علما دارای طیلسان و آستین فراخ و انگشتری زرّین و لباس حرام و مراکب محظور هستند و می‌گویند این‌ها را برای عزّت اسلام اختیار کرده‌ایم. گویی دینی دیگر در زمان ما رایج شده است که در آن فاسقان را کمال‌الدین، عمادالدین، تاج‌الدین، ظهیرالدین و جمال‌الدین می‌نامند. این دین، دین شیاطین است. و علما نیز راه شیاطین را طی می‌کنند و به شیوة قَطَاع الطَّرِيق، از دوستی دنیا سرمستند و بندگان را از مسیر محبّت‌آمیز الاهی باز می‌دارند و راه زنی می‌کنند. «در روزگار گذشته خلفای اسلام علمای دین را طلب کردند، و ایشان می‌گریختند. اکنون از بهر صد دینار ادرار و پنجاه دینار حرام، شب و روز با پادشاه فاسق نشینند. ده بار به سلام ایشان روند. و هر ده بار باشد که مست و جنب خفته باشند. پس اگر یک بار، بار یابند از شادی بیم بود که هلاک شوند. و اگر تمکین یابند که بوسی بر دست فاسقی دهند آن را به تبجح باز گویند، «و شرم ندارند و ذلک مبلغهم من العلم.» و اگر محتشمی در دنیا ایشان را نصف‌القیامی کند، پندارند که بهشت به اقطاع به ایشان داده‌اند. در نطق نزدیک بدیشان، در معامله دور از ایشان ... اشدّ الناس عذاباً یوم القیامة عالمٌ لم ینفعه الله بعلمه» (عین القضاة، ۱۳۶۲، ج ۱، صص ۲۴۵-۲۴۳)

ابن عربی نیز بشدّت بر عالمان رسمی می‌تازد و می‌گوید، خداوند «خلقی شدیدتر و دشمن‌تر از عالمان رسمی» در برابر «اهل‌الله» نیافریده است. «این طایفه، همان فرعونیانند در برابر رسولان الاهی». اهل‌الله در خدمت خداوند هستند و از راه علم لدنی به خداوند عارف‌اند و خداوند اسرار خود درباره خلائق و فهم معانی کتاب و اشارات خطابش را به آنان عطا کرده است. در حالی که علمای رسمی ظاهری که در زمان ابن عربی هستند، به گفته او «دین را به مسخره می‌گیرند. بندگان خدای را پشت می‌شمارند. دوستی دنیا و جاه و مقام و ریاست، بر دل‌هاشان مستولی» است و از سر حقارت و پستی «روی به خانه‌های پادشاهان و حاکمان نادان» می‌آورند و پادشاهان نیز آنان را به خواری می‌کشانند. سخنان آنان از اصالت و اعتبار افتاده است، چون «خداوند بر دل‌هاشان مَهر و قفل زده و دیدگان‌شان را کور و گوش‌هایشان را کر ساخته است.» (ابن عربی، ۱۳۸۳، باب ۱ تا ۴، مقدّمه، صد و سی و هشت - صد و سی و نه)

اگر به تک‌تک کتاب‌های اهل تصوّف نگاهی بیندازیم خواهیم دید که هیچ کتابی

نیست که در آن از «روزگار نامناسب و مردم ناسازگار» شکایت نشده باشد. و حتی انگیزه بسیاری از نویسندگان این کتاب‌ها به تصریح خودشان احیای میراث گران‌بار گذشتگان است که در زمان آن‌ها به دست ناهلان و ناخلفان زمانه در حال فرسوده شدن بوده است. ابونصر سراج در قرن چهارم هدف خود را شناساندن اصول این طریقت می‌داند تا مردم «بین المتشبهین بهم و المتلبسین بلبسهم و المتسمین باسمهم» فرق قائل شوند و در غلط و گناه نیفتند. (سراج، ۱۹۱۴، صص ۳-۲) زیرا متشبهین رو به فزونی نهاده‌اند و هر کدام بدون پیمودن طریقت، خویشان را پیر طریقت دانسته، به نطق و کتابت مشغول گشته‌اند. سپس صوفیان دوران خود را تقسیم می‌کند به: مبالغه‌گویان و کسانی که آن را فراتر از حد معقول و کسب ناشدنی می‌دانند؛ و کسانی که آن را بازی‌چه دست خویش ساخته‌اند و بی‌توجه به جهل؛ و کسانی که تصوف را در لباس صوف پوشیدن می‌دانند و آرایش کلام و جامه؛ و کسانی نیز هستند که با متصوفه درافتاده‌اند و آن‌ها را به زندقه متهم می‌دارند. (سراج، ۱۹۱۴، صص ۵-۴)

ابوبکر کلابادی که در قرن چهارم می‌زیسته است می‌نویسد: «و سرانجام، معنی رفت و نام ماند. حقیقت پنهان شد و رسم بر جای آن آمد. تحقیق، آرایشی شد و تصدیق زینتی. کسی که حقیقت را نمی‌شناخت مدعی آن بود؛ و کسی که وصف آن را نمی‌دانست خود را آراسته بدان می‌شمرد؛ و کسی که حتی وصف آن را نمی‌دانست خود را بدان متجلی می‌نمود؛ و کسی که به زیان بدان اقرار داشت به فعل آن را انکار می‌کرد؛ و کسی که در ظاهر آن را آشکار می‌کرد در باطن آن را پنهان می‌داشت.» (کلابادی، ۱۹۶۹، ص ۲۰) (حمیدالدین، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۴۳۹)

قشیری در قرن پنجم انگیزه تألیف کتابش را چنین بیان می‌کند: «پس بدانید که خداوند حقیقت از این طایفه پیش‌تر برفتند و اندر زمانه ما از آن طایفه نماند مگر اثر ایشان ... خیم‌ها مانده است به خیم‌های ایشان ولیکن قبیله نه آن قبیله است. و اندر طریقت فتره پدید آمد لا بلکه یک‌سره مندرس گشت به حقیقت.» (قشیری، ۱۳۶۱، صص ۱۰-۱۱) و سپس می‌گوید: مدت‌ها دست نگه داشتم و به انکار این وضعیت نپرداختم. ولی دیدم هر روز کار سخت‌تر می‌شود. (بیش‌تر اهل زمانه اندر دیار، تباهی همی افزایند و ترسیدم بر دل‌ها که اعتقاد کنند کی ابتدای این طریقت هم‌چنین بودست و بنابراین قاعده کردند و سلف بر این جمله برفتند، و این رسالت تعلیق کردم.» (قشیری، ۱۳۶۱، صص ۱۱-۱۲) در کشف‌المحجوب هجویری که نویسنده آن همانند قشیری در قرن پنجم می‌زیسته است، این شکایت از مردم و صوفی‌نمایان - و به قول نویسنده آن، مستصوفان - به اوج خود می‌رسد، بطوری که در بسیار از کتاب به مقتضای موضوع،

گریزی به وضعیت نا بهنجار مردم روزگار خود می‌زند و از دست آن‌ها ناله‌ها سر می‌دهد: «اندرین زمانه ما این علم به حقیقت مندرس گشته است. خاصه اندرین دیار که خلق جمله مشغول هوا گشته‌اند و مُعرض از طریق رضا. و علمای روزگار و مدّعیان وقت را از طریقت صورت برخلاف اصل آن بسته است... خاص و عام خلق از آن به عبارت آن پسند کرده‌اند و مر حجاب آن را به جان و دل خریدار گشته و کار تحقیق به تقلید افتاده ... و مدّعیان به دعوی خود، خود از کل معانی بازمانده و مریدان از مجاهده دست بازداشته و ظنّ معلول خود را مشاهده نام کرده ...» (۸-۷) و حکایاتی از برخوردها و مناظرات خود با این صوفی نمایان روزگار را در جای جای کتاب نقل کرده است که این گفته‌ها را تأیید می‌نماید. (هجویری، ۱۳۳۶، صص ۸-۷۷ و ۶۴ و ۶-۵۵ و ۷۳ و ۷۵ و ۲۱۳ و ...)

پیر هرات که علاوه بر نویسندگی، خود از صوفیان بزرگ سده پنجم بشمار می‌رفت، و سال‌ها داستان تعصّب‌های خشک وی در دسرهایی فراوان برای خود و دیگران تولید کرده بود، در جایی درباره ملامتیه اظهار می‌کند: «اکنون جماعتی، اباحت و تهاون شرع و زندقه و بی‌ادبی و بی‌حرمتی پیش گرفته‌اند که ملامت است. ملامت، نه آن بُود که کسی به بی‌حرمتی شرع کاری کند تا او را ملامت کنند. ملامت آن بُود که در کار حق سبحانه از خلق باک ندارد.» (جامی، ۱۳۳۶، ص ۶۱) (نیز ← زرّین کوب، ۱۳۶۳، ص ۷۹) مؤلف اسرار التّوحید نیز در یک جا می‌گوید: «چه هنوز درین خاک و درین عهد قحط دین و نیافت مسلمانی است، خاصه در خراسان. و از تصوّف و طریقت، نه اسم مانده است و نه رسم و نه حال و نه قال.» (۵-۳) (و ← منوّر، ۱۳۶۷، ج ۱، صص ۳۵۱-۳۴۹ و ۳۶۹؛ و ... نجم رازی، ۱۳۶۶، صص ۳۱۷-۳۱۶؛ و ... بقلی، ۱۳۴۴، صص ۲۳۳-۲۳۲؛ غزالی، ۱۳۵۱، ج ۴، مقدّمه / یازده و دوازده و نیز غزالی، ۱۳۵۱، ج ۲، صص ۷۳۷-۷۳۶ و ...)

عطار، نویسنده و شاعر صوفی مشرب قرن ششم، در مقدّمه تذکرة الاولیا، عللی مختلف برای نوشتن کتاب خود ذکر می‌کند. یکی از آن علّت‌ها چنین است که در این عهد: «این شیوه سخن بکلی روی در نقاب آورده است. و مدّعیان به لباس اهل معانی بیرون آمده و اهل دل چون کبریت احمر عزیز شده ... دیگر باعث آن بُود که چون می‌بینیم که روزگاری پدید آمده است که الأخیّر شرّ و أشرار الناس أخیار الناس را فراموش کرده‌اند؛ تذکرة ساختم اولیا را.» (عطار، ۱۹۰۵، ج ۱، صص ۶-۵)

عزّالدین محمود کاشانی نیز در نیمه دوم سده هفتم و نیمه اول از سده هشتم، به دلیل نارضایتی گسترده از صوفی نمایان عصر خود، هنگامی که واصلان و سالکان صوفیه را برمی‌شمارد، برای همه گروه‌های محقّ، یک گروه مبطل نیز ذکر می‌کند که

بنظر می‌رسد بسیاری از آن گروه‌های باطل‌نما در دورهٔ او وجود داشته‌اند. «واصلان سه طایفه‌اند و سالکان شش طایفه. و هر یک از این طوایف نه گانه دو متشبه دارد یکی محق و دیگر مبطل.» (کاشانی، ۱۳۶۷، ص ۱۲۰) طوایف مبطل نه گانه‌ای که او در عمل تنها هشت تا از آن‌ها را با همان اصطلاح خاص خود - «متشبه مبطل به ...» در برابر «متشبه محق به ...» - نام می‌برد، با اصطلاحات امروزی عبارتند از: پیامبر نمایان، صوفی نمایان، مجذوب نمایان، ملامتیه نمایان، زهاد نمایان، فقرا نمایان، خادم نمایان، عابد نمایان. (کاشانی، ۱۳۶۷، صص ۱۲۰-۱۲۴)

جامی نیز در قرن نهم، از یک سو به تأثیر و تقلید از کاشانی، و از سوی دیگر به دلیل برخورداری از احساس هم‌سانی از نارضایتی از اوضاع صوفیان در زمان خود، وقتی به تقسیم‌بندی اهل سلوک می‌پردازد به تبعیت از کاشانی برای هر گروهی مُحِقّ، گروهی مبطل نیز برمی‌شمارد که خود را به ناراست در سلک آن گروه جا زده‌اند؛ و معتقد است که «هر یک از طوایف هشت‌گانه، دو متشبه دارد، یکی محق و دیگری مبطل.» (ص ۱۳) و متشبه مبطل صوفیان را جماعتی می‌داند که: «خود را در زمرهٔ صوفیان اظهار کنند و از حلیت عقاید و اعمال و احوال ایشان عاطل و خالی باشند و ربقهٔ اطاعت از گردن خود برداشته خلع العذار در مراتع اباحت می‌چرند ...» (جامی، ۱۳۳۶، ص ۱۳) و سپس یک یک، متشبهان مبطل را توضیح می‌دهد: متشبه مبطل به ملامتیه، متشبه مبطل به زاهدان و ... (جامی، ۱۳۳۶، صص ۱۶-۱۴)

از مولانا نیز بشنویم که دل خوشی از صوفی نمایان ندارد:

هست صوفی آنک شد صفوت طلب	نز لباس صوف و خیاطی و دب
صوفیی باشد به نزد این لئام	الخیاطه و اللّواطه و السلام

مولوی، ۱۹۲۳، ج ۳، ص ۲۵

همچو این خامان با طبل و عَلم	که اَلغ خانیم در فقر و عدم
لاف شیخی در جهان انداخته	خویشتن را با یزیدی ساخته
هم زخود سالک شده و اصل شده	محفلی وا کرده در دعوی کده

مولوی، ۱۹۲۳، ج ۳، صص ۴۱۸-۴۱۷

نتیجه‌گیری

نتیجهٔ کلام آن که، اهل تصوف به دلیل باورمندی به حَقانیت همهٔ ادیان در اعتقاد به اصل توحید، در اساس هیچ گونه اختلافی با فرقه‌های مختلف مذهبی نداشتند. اما درست به همین دلیل از همهٔ کنش‌های رفتاری و زبانی که زمینه را برای ایجاد

برتری طلبی‌های اعتقادی و به تبعیت از آن، درگیری‌های فرقه‌ای به وسیله افراد و گروه‌های بی‌اعتقاد به این اصل فراهم می‌آورد، همواره اظهار ناخرسندی می‌کردند. این گونه نارضایتی از عمل کرد عالمان مختلف ادیان، متکلمان و فلاسفه، خود در عمل به اسباب اختلاف در میان اهل تصوف و گروه‌های مختلف مذهبی و طرفداران آن‌ها تبدیل می‌گردید که با فلسفه وجودی این مکتب فکری چندان نیز هم‌سوئی نداشت. از سوی دیگر، اهل تصوف پدیده‌های موجود در هستی را مخلوق حق و حتی مظهر او تلقی می‌کردند و موجودیت و بقای آن‌ها را در برابر آفتاب وجود حق عین فنا و نیستی می‌دانستند، و هدف اصلی بشر را در دنیا تلاش برای رسیدن به رستگاری و اتصال به حق قلمداد می‌کردند. آن‌ها هر گونه دل‌بستگی به زیورهای دنیایی و حتی تعلقات خانوادگی را باعث دور شدن از این هدف بشمار می‌آوردند و در این میان خصومت آن‌ها با ارباب قدرت و ثروت که شدیدتر و حریص‌تر از همه مردم به این گونه تعلقات تن سپرده بودند، بیش‌تر از سایر گروه‌ها بود. رفتار مردم عادی نیز که روزمرگی‌های زندگی آنان را از یاد خدا غافل کرده بود از نظر آنان بسیار ناپسندیده‌تر بود، چه علاوه بر محرومیت از حلاوت حبّ حق، چیزی از مال و مقام دنیایی نیز نصیب خود نمی‌کردند و مصداقی برای تعبیر عامیانه «از این رانده و از آن جا مانده» می‌گشتند. البته مشایخ صوفیه به همان سان که استغراق دیگران به دنیا طلبی را بسیار مذموم تلقی می‌کردند، همواره از نفوذ رگه‌های ظریف و نامریی حال و هوای دنیاگرایی در سیر و سلوک خود نیز واهمه داشتند؛ به این سبب بود که اغلب از جمعیت گریزان بودند و هر بار به گونه‌های مختلف، جماعت‌هایی را که برای تبعیت از طریقت به گرد آن‌ها ازدحام می‌کردند، از پیرامون خود پراکنده می‌کردند.

کتاب‌نامه

۱. ابن عربی، محیی‌الدین محمد بن علی، ترجمه فتوحات مکیه، ترجمه، تعلیق و مقدمه، محمد خواجوی، مولی، تهران، باب ۱ تا ۴، چاپ دوم، ۱۳۸۳.
۲. ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۹۶۷/۱۳۸۷ م.
۳. افلاکی العارفی، شمس‌الدین احمد، مناقب العارفین، به کوشش تخسین یازجی، ج ۲، چاپ دوم، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۲.
۴. بدوی، عبدالرحمن، شهید عشق الهی رابعه عدویه، ترجمه محمد تحریرچی، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۷.

۵. بسطامی، بایزید، دفتر روشنایی، ترجمه دکتر شفیعی کدکنی، تهران، سخن، چاپ سوم، ۱۳۸۵.
۶. بقلی، الشیخ ابی محمد روزبهان، شرح شطحیات، تصحیح هنری کربین، قسمت ایران‌شناسی ایران و فرانسه، ۱۳۴۴ / ۱۹۶۶ م.
۷. ترمذی، حکیم ابو عبدالله محمد بن علی، سیره اولیاء، [مندرج در:] دو اثر از حکیم ترمذی [و] مفهوم ولایت در دوران آغازین عرفان اسلامی، پرنده رودلف راتکه و جان اوکین، ترجمه دکتر مجدالدین کیوانی، تهران، مرکز، ۱۳۷۹.
۸. جامی، نورالدین عبدالرحمن، نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح مهدی توحیدی‌پور، کتاب‌فروشی محمودی، تهران، ۱۳۳۶.
۹. حمیدالدین، م، «نخستین صوفیان»: تاریخ فلسفه در اسلام، به کوشش م.م. شریف، جلد اول، مرکز نشر دانش‌گاہی، تهران، ۱۳۶۲.
۱۰. دیلمی، ابوالحسن، سیرت ابن خفیف شیرازی، تصحیح ا. شیمیل. طاری به کوشش دکتر توفیق سبحانی، انتشارات بابک، تهران، ۱۳۶۳.
۱۱. زرین کوب، دکتر عبدالحسین، جست‌وجو در تصوف ایران، امیرکبیر، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۳.
۱۲. زرین کوب، دکتر عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، امیرکبیر، تهران، چاپ پنجم، ۱۳۶۲.
۱۳. سپه‌سالار، فریدون بن احمد، رساله سپه‌سالار در مناقب حضرت خداوندگار، مقدمه و تصحیح و تعلیقات از محمد افشین وفایی، تهران، سخن، ۱۳۸۵.
۱۴. سراج طوسی، ابونصر عبدالله بن علی، کتاب اللمع فی التصوف، تصحیح نیکلسن، لیدن، هلند، ۱۹۱۴ م.
۱۵. سلمی، ابوعبدالرحمن، طبقات الصوفیة، تحقیق نورالدین شریبه دارالکتاب العربی، مصر ۱۳۷۲ / ۱۹۵۳ م.
۱۶. شمس تبریزی (شمس‌الدین محمد تبریزی)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق محمد علی موحد، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۹.
۱۷. سنایی، مجدود ابن آدم، حدیقة الحقیقة، تصحیح مدرس رضوی، دانش‌گاه تهران، تهران، ۱۳۵۹.
۱۸. صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات ایران جلد ۴، انتشارات فردوسی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۳.
۱۹. عطار، فریدالدین، تذکرة الاولیا، تحقیق رنولد نیکلسن، لیدن، بریل، ۱۹۰۵-۱۹۰۷ م.
۲۰. عین القضاة همدانی، نامه‌های عین القضاة همدانی، به اهتمام علی نقی منزوی، عقیف عسیران، تهران، بنیاد فرهنگ ایران (افست انتشارات زوار)، ۲ جلد، چاپ دوم، ۱۳۶۲.

۲۱. غزالی، ابوحامد محمد، ترجمهٔ احیاء علوم‌الدین، ترجمان مؤیدالدین محمد خوارزمی، بی‌کوشش حسین خدیوچم، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۱-۱۳۵۹
۲۲. کاشانی، عزالدین محمود، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، تصحیح جلال‌الدین همایمی، چاپ سوم، مؤسسهٔ نشر هما، تهران، ۱۳۶۷
۲۳. کلابادی، ابوبکر محمد، التعرف لمذهب اهل التصوف، تصحیح محمد امین النوای، مکتبهٔ کلیات الازهریه، مصر، ۱۳۸۸ هـ / ۱۹۶۹ م
۲۴. ماسینیون، لویی و پ. کراوس، اخبار حلاج، ترجمهٔ سیدحمید طیبیان، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۶۸
۲۵. مستملی بخاری، اسماعیل ابن محمد، شرح التعرف لمذهب التصوف، به کوشش محمد روشن، اساطیر، تهران، ۱۳۶۶
۲۶. منور، محمد، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، ۲ج، تصحیح دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، آگاه، تهران، ۱۳۶۷
۲۷. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، تحقیق نیکلسون، لیدن، ۱۹۳۳-۱۹۲۳ م
۲۸. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، به اهتمام دکتر محمد استعلامی کتاب‌فروشی زوار، تهران، ۱۳۶۲
۲۹. مینوی، مجتبی، احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی، کتاب‌خانه طهوری، تهران، ۱۳۶۷
۳۰. نجم رازی، مرصاد العباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۶
۳۱. هجویری، علی بن عثمان، کشف المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، لنینگراد، ۱۹۲۶، افست امیرکبیر با مقدمهٔ محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۶