

تأملی بر رویکردهای زاهدانه در تاریخ تصوف

دکتر محمد حسن حائری^۱

علی اکبر کیوانفر^۲

چکیده

رویکرد زاهدانه، یکی از کهن‌ترین جریان‌های فرهنگی و اجتماعی دوره اسلامی است که چندان که باید نتوانسته خود را از سایه تصوف اسلامی بیرون کشد و ابعاد خود را آن چنان که شایسته است بشناساند. بدین منظور، این مقاله به واکاوی گوشه‌ای از تاریخ و فرهنگ دوره اسلامی پرداخته است. شناسایی پیوندهای زهد و تصوف و توجه به ویژگی‌های رویکرد زاهدانه، که نشان‌دهنده سیالیت این جریان عظیم فرهنگی و اجتماعی است، بیان می‌دارد که چگونه دنیاگریزی و ساده زیستی همراه با ترس از عذاب الهی به عنوان رویکرد نخستین این جنبش، آرام آرام و به اقتضای تغییرات سیاسی-اجتماعی حاکم بر جامعه، جای خود را به گفتمان اعتراضی و پویا در نقد انحراف از مبانی اسلام در دوره اموی داد. پس از این سرفصل مهم و در پاسخ به نیازهای بنیادین فکری و فرهنگی، براساس رویکرد تغییر و تکامل، شرایط برای پذیرش خصلت‌های عرفانی مهیا گردید. این مقاله با روش توصیفی ابعاد و کارکردهای این جریان فرهنگی را مورد بررسی قرار داده است.

واژگان کلیدی: زهد، جنبش زهاد، تصوف اسلامی، عرفان اسلامی، ملامتیه

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبایی

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبایی

مقدمه

واکاوی در تاریخ پرفراز و نشیب ایران دوره اسلامی، دستاوردهای گونه‌گونی خواهد داشت که هر یک از آنها می‌تواند دریچه تازه‌ای برای شناخت فرهنگ عمومی جامعه کنونی پدید آورد. تأمل دوباره در مفاهیم و موضوعاتی که احیاناً به خاطر چند وجهی بودنشان چنان که باید، به درستی شناخته نشده‌اند، درس‌های سازنده‌ای در بر خواهد داشت. چه بسا نگاهی دوباره به موضوعات گذشته، به رهیافتی ناب با کاربری درخور روزگار نو بینجامد. این رهیافت نو، از یک سو به خاطر توجه به خواسته‌های عصری، کاربردی پویا را نمایان می‌سازد و از دیگر سو با بهره‌مندی از پیشینه‌ای گسترده و چند لایه، تکیه‌گاهی استوار برای پی‌ریزی طرح‌های تازه در گستره زندگی پدید می‌آورد. ورزیدگی جوامع در باز تولید اندیشه‌های کهن، همواره کارکردی چند سویه داشته است؛ از یک طرف در تقویت نگاه ایجابی به مفاهیم، مؤثر، و از طرف دیگر با بهره‌گیری از گوهر نقد، در سلب و پیرایش کاستی‌های موضوع، کارساز بوده است.

مفهوم زهد، با همه افت و خیزهایی که حیات بشر به خود دیده، از جمله مفاهیمی است که توانسته است در این میان، ضمن حفظ جوهره اصلی خود که عموماً از آن به دنیاگریزی یاد می‌شود، به اقتضای روزگار و نیازهای تازه‌تر، رنگ‌های متنوع‌تری به خود گیرد.

در طیف رنگ‌هایی که زهد به خود گرفته، اگر چه بعضاً تقابل و ناهمگونی شدیدی به چشم می‌خورد، اما تأملی دوباره، نشان می‌دهد که اگر عینک خاصه‌بینی را از چشم برداریم و به این مفهوم و بازتاب‌های آن، مانند هر مفهوم و پدیده اجتماعی و فرهنگی بنگریم، ای بسا که به فهم جامع‌تری برسیم و از قرار دادن آن در منشور واقع‌بینی، طیف‌های ملایم و همگونی را ببینیم.

بررسی گام‌های نخست شکل‌گیری تصوف، که از آن به «جنبش زهاد» (Bertles, 1997:12) یاد می‌شود، به خوبی نشان می‌دهد که بسیاری از دریافت‌های پندارهای عمومی امروزین درباره آن، چندان که باید، از روایی و جاهت علمی برخوردار نیست.

این نوشتار برآن است تا با روش توصیفی رویکردهای مختلف زهاد را در دوره آغازین تصوف اسلامی مورد بررسی و تحلیل قرار دهد.

۱. زهد یا تصوف

ارزیابی حضور زهد در زندگی مسلمانان و پیوند آن با آیینی که بعدها تصوف خوانده شد، از مرزهای چندان روشنی برخوردار نیست. به بیانی دیگر، به دلیل پیوستگی این دو به سرچشمه‌ای واحد، گام‌های نخستین‌شان چندان جدای از هم نیست. اگر چه «بعضی معتقدند زهد یکی از نتایج تصوف است، نه خود تصوف» (نیرومند، ۱۳۶۴: ۹۴)، اما این دیدگاه بیشتر ناظر بر مقام زهد به عنوان یکی از مراحل شناخت است نه زهدی که به عنوان شیوه زندگی و رفتار اجتماعی شناخته می‌شود. از این منظر، پرداختن به سرآغاز هر یک از دو صورت زهد یا تصوف در دوره اسلامی، دیگری را نیز مورد اشاره و شناخت قرار خواهد داد. اینکه «برخی از استادان و صاحب‌نظران، تصوف اسلامی را از آغاز تا عصر حاضر، یکسان و یکنواخت دانسته و از سیر تکامل و مراحل مختلف و تأثیر و تأثر آن غفلت ورزیده‌اند» (مقدم، بی تا: ۱۷)، در درون خود نوعی ضعف ساختاری در شناخت یک جریان اجتماعی را می‌پرورد؛ چرا که «تصوف اسلامی، نیز مانند خود اسلام در هر زمان و در هر مکانی شکل جدیدی به خود گرفته است» (همان: ۱۸).
این که بدانیم تصوف، یک جریان اجتماعی برخاسته از درون جامعه اسلامی و مانند هر پدیده اجتماعی دارای ابعاد گوناگونی است، در جای خود می‌تواند بسیاری از تحلیل‌های نادرست را متفی سازد.

در بیانی کلی و برای شناخت چگونگی گذار از زهد به تصوف، باید دانست که «در سده نخست و دوم، امکان جدا کردن زهد از تصوف یا برعکس وجود نداشت» (فروهر، ۱۳۸۷: ۲۳۹). در یک دوره طولانی از صدر اسلام تا نیمه دوم قرن دوم هجری، تحولات مختلفی پدید آمد، تا آرام آرام شاهد رسمیت یافتن جریانی باشیم که بعدها از آن به تصوف یاد می‌شود. از این نظر، این دوره را می‌توان در سه مرحله شناسایی کرد: در «مرحله اول، زهد و ساده زیستی به منزله یک ارزش و معیار مطلوب زندگی، پذیرش همگانی پیدا کرد و در میان مسلمانان رواج یافت و از صدر اسلام تا به قدرت رسیدن معاویه در شام ادامه یافت.

مرحله دوم. این مرحله، با انتقال خلافت به شام شروع شد. معاویه و جانشینان او کوشیدند روحیه دنیاطلبی و تجمل‌گرایی را در میان مسلمانان ترویج کنند. بدین ترتیب و به تدریج، اقبال عمومی به زهد از میان رفت و مشی ساده زاهدان از روحیه تجمل‌گرایانه‌ای که امویان ترویج و تقویت می‌کردند، کاملاً متمایز شد. در این دوره، زاهدان در میان مردم، مشخص و برجسته شدند و مسلک و مرام آنها مورد توجه قرار گرفت. بیشتر زهاد ثمانیه که به ساده‌زیستی و زهد آوازه یافته بودند، در این دوره می‌زیستند.

مرحله سوم. در این مرحله، گروهی از زاهدان، مانند مالک دینار (متوفی ۱۳۱ ه.ق)، به تدریج به طرح موضوعات و سفارش به اعمالی پرداختند که زهد را از حالت ساده خود به سوی یک مشرب فکری و عملی سوق می‌داد و زمینه شکل‌گیری تصوف را فراهم می‌ساخت. این مرحله، که بعد از حیات حسن بصری (متوفی ۱۱۰ ه.ق) شروع شد، تا نیمه قرن دوم هجری ادامه یافت. در این مرحله، به تدریج، موضوعاتی مانند حزن، رضا، توکل و محبت در کنار زهد مطرح شد و از پیوند و ترکیب این مباحث و موضوعات، مشرب صوفیانه پدید آمد» (دهباشی و میرباقری فرد، ۱۳۸۶: ۵۳).

در توضیح این بیان کلی و برای دست یافتن به عناصری که شناخت آنها منجر به شناسایی ابعاد مختلف جریان زهد و جنبش زهاد خواهد شد، به نماهای برجسته این حرکت اجتماعی و فرهنگی پرداخته می‌شود.

۲. نماها و رویکردهای برجسته جنبش زهاد

همان‌گونه که پیش تر اشاره شد، یک جریان فرهنگی و اجتماعی از آغاز شکل‌گیری تادوره کمال، مبتنی بر اقتضاهای خاص هر دوره، به صورت‌بندی‌های خاصی می‌رسد که از ترکیب صورت‌های مختلف می‌توان به شناخت جامع آن جریان دست یافت. بر این اساس، به فصول زیر اشاره می‌شود:

۱.۲. دنیاگریزی و ساده‌زیستی همراه با ترس از عذاب الهی

ممکن است برای زهد و تصوف سرچشمه‌های گوناگونی در نظر گرفته شود، لیکن «اینکه منشأ تصوف از زهد و پرهیز بوده است... ظاهراً از سایر احتمالات طبیعی‌تر است» (زرین‌کوب، ۱۳۶۹: ۱۷۴)، و «روش زهد و پرهیزکاری چهره‌ای دیگر از تصوف بود» (فروهر، همان: ۲۳۹).

«تصوف اسلامی... از صورت زهد و تعبد انفرادی به صورت مکتبی وسیع با شعب متعدد و رسوم و آداب گوناگون در آمده، بر پایه ابتدایی زهد و عبادت و ناچیز شمردن دنیا و مافیها و ترک «جهان و هر چه در آنست» استوار است و خوف از خدا و بیم از مکافات گناه، رنگی عابدانه و رهبانی به این تصوف می‌بخشد» (مرتضوی، ۱۳۶۵: ۱۳).

ابن‌خلدون (۷۳۲-۸۰۸هـ.ق) در کتاب العبر چنین می‌نویسد: «علم تصوف از علوم شرعی است که در ملت اسلام پیدا شده و اصلش آن است که روش طایفه صوفیه پیوسته در میان گذشتگان و بزرگان و اصحاب و تابعان و دیگران، [که] پس از صحابه و تابعان می‌زیسته‌اند، راه حق و طریق هدایت بوده است. اصل آن این است که بر عبادت اعتکاف کنند و از همه گسسته، به خدای متعال پیوند گیرند و از زیور

و زینت آن روی برتابند و از هر چه لذت و مال و جاه است ، که عامه مردم به آن روی می آورند ، دوری جویند و طریق زهد پویند ، از مردم جدایی گیرند و گنج خلوت و عزلت گزینند و به عبادت ، روزگار برآرند . این راه و روش در میانه اصحاب رسول اکرم (ص) و جمیع اسلاف عمومیت داشت ، ولی پس از آنکه مسلمانان در قرن دوم و پس از آن روی به دنیا آوردند و دنیاطلبی را ادامه دادند ، از آن میان کسانی که به عبادت پروردگار اقبال نمودند ، به نام صوفیه و متصوفه اختصاص یافتند و این نام ویژه ایشان شد (العبر، ج ۱، ص ۳۹۰) «کیانی نژاد ، ۱۳۶۶ : (۳۷) .

از مجموع آنچه ارائه شد ، روشن می شود که سده اول اسلام ، از نظر وجود عواملی که مسلمانان را به پارسایی و ناچیز شمردن دنیا و متاع دنیوی وادار و به ظهور و انتشار زهد کمک می کرد ، منحصر به فرد است . بر پایه چنین نگرشی است که پنداشته می شود «صوفیان متقدم بیشتر در زمره اهل زهد و رضا بودند تا عارف . آگاهی عمیق و احساس فراوان گناه آمیخته با ترس از روز داوری و عذاب های آتش جهنم - که درک آن برای ما دشوار و به روشنی تمام در قرآن ترسیم شده است - صوفیان را در جستجوی رستگاری به گریز از دنیا راند . از سوی دیگر، قرآن به آنان هشدار می داد ، رستگاری ، تمامی به اراده غیبی خداوند وابسته است ، که صالحان را به راه راست هدایت می کند و ناصالحان را به گمراهی می کشاند . سرنوشت آدمیان بر الواح سرمدی مشیت الهی رقم خورده است و هیچ کس نمی تواند آن را تغییر دهد . تنها این امر مسلم است که اگر نجات آنان مقدر شده باشد ، با نماز و روزه و انجام دادن سایر اعمال پارسایانه می توانند رستگار شوند . طبیعی است که چنین باوری ، به توکل و تسلیم محض در برابر اراده خداوندی می انجامد ، نگرشی که ویژه تصوف در کهن ترین شکل آن است . ترس - ترس از خداوند ، جهنم ، مرگ ، گناه -

انگیزه‌ای اصلی به شمار می‌آید که در قرن دوم هجری قمری بر آسمان حیات دینی مسلمانان سایه افکنده بود» (Nicholdon , 1993 : 45).

دیدگاهی بر آن است تا این روش را به عنوان پیشینه جریانی که از آن به عرفان شاعرانه یاد می‌کند، بپندارد. در این باور «ویژگی مشرب عرفان شاعرانه‌ای که نام عرفان ذوقی نیز بر آن نهاده‌اند، آن است که بنیادهای نظری سیستمی ندارد و از این نظر ... از دو خط عرفان سیستم‌پرداز فلسفی مآب، یعنی دستگاه عرفان نظری سهروردی و محیی‌الدین عربی، در اصل جداست؛ اگر چه بعدها میان آنها آمیزشی پدید می‌آید. این شاخه بسیار پیش از آن دو دیگر، از قرن دوم هجری در قالب تصوف زاهدانه با چهره‌هایی همچون حسن بصری و رابعه آغاز به بالیدن کرده است. پیشتازان این نحله، زاهدان ریاضت‌کش گوشه‌گیری بودند، دچار خوف بی‌نهایت از خدا و عذاب آخرت. بسیاری شان حتی بی‌سواد بودند و از درس و بحث گریزان، و با زهدورزی تنها در اندیشه نجات بخشیدن خود از این جهان آلوده به گناه بودند، به امید پاداش آخرت» (آشوری، ۱۳۸۴: ۱۶۸)، چرا که «تصوف، ابتدا از میان مردم، از میان طبقات ساده و بی‌پدید آمد و هم در بین آنها نشر و رواج یافت... تصوف، در واقع ملجاء سرخوردگان بود، سرخوردگان از دنیا و سرخوردگان از علم» (رزمجو، ۱۳۶۸: ۱۱۴). مبتنی بر همین دیدگاه است که درباره آغاز این جریان گفته می‌شود: «در قرن دوم هجری جنبشی وسیع و خود به خودی در زمینه کناره‌گیری از دنیا ظهور کرد» (نیکلسون، ۱۳۵۸: ۱۷)؛ و «تصوف مسلمانان دنباله زهد و ریاضت عباد و نساک قرن اول و دوم هجری بود و بیشتر بر رعایت موازین و سنن شرعی اتکا داشت» (زرین کوب، ۱۳۵۶: ۹۲).

۲.۲. جلوه‌های اجتماعی جنبش زهد در اعتراض به انحراف از مبانی اسلام

۱.۲.۲. جنبش زهد به مثابه واکنش اجتماعی در برابر طغیان اموی

یکی از شاخص‌ترین رویکردهای جنبش زهد، عکس‌العمل در برابر انحرافی بود که در دوره حکومت بنی‌امیه در اسلام پدید آمد و پس از آنها نیز با رنگ‌هایی دیگر استمرار یافت. «تصوف اسلامی، پی‌آمد طبیعی گرایش به زهدی بود که در قرن دوم هجری در عالم اسلامی پدید آمد و این زهد، خود، محصول شرایط خاص سیاسی و اجتماعی قرن اول هجری از یک سو، و زمینه‌های ذهنی و عاطفی گروهی از مسلمانان مخلص و اسیر گیرودار این شرایط از دیگر سو، بود. بسیاری از آنان که در قرن دوم به زهد روی آوردند، از پارسایان مسلمانان و قاریان و محدثان و عالمان دین بودند که ذهنشان از دانه‌های معتقدات و فرهنگ اسلامی سرشار و دلشان از خوف خدا و ترس از ارتکاب معاصی در شرایط ناهموار سیاسی و اجتماعی زمان نگران بود» (پورنامداریان، ۱۳۷۴: ۱۲).

با تأملی بر اوضاع سیاسی دوره مورد بررسی، درخواست می‌یافت که «با کشورگشایی‌های مسلمانان و افزایش قدرت و ثروتشان و پایه‌گذاری امپراتوری‌های بنی‌امیه و بنی‌عباس با دستگاه پرشکوه دربارشان و زندگانی پرتجمل خلفا و وزیران و امیران، زاهدان خداترس، از کیفر خداوند بیشتر به وحشت افتادند و از مرد و زن، بیشتر به ترک دنیا و لذت‌های زندگی روی آوردند و چهره دژم کردند و در اندوه جانکاه فرو رفتند. اینان سخن پیامبر را نقل می‌کردند که: «اگر بدانی چه می‌گویم، کم می‌خندیدی و بسیار می‌گریستی». این گروه صوفیان نخستین، در بصره پیرامون حسن بصری، کارشان عبادت شبانه‌روزی بود و از بیم آخرت و عذاب خدا پیوسته می‌گریستند، چنان که ایشان را «بگائون» (اهل گریه) می‌نامیدند» (آشوری، همان: ۲۷۴).

خانم آن ماری شیمل در این باره می‌گوید: «برای فهم دلیل رشد و توسعه چنین حرکتی، باید به خاطر داشت که کمی پس از رحلت حضرت محمد (ص)، تنش‌هایی بین حکمرانان بنی‌امیه که در صدد فتوحات دنیوی بودند، و مؤمنین متقی که به شدت تحت تأثیر توصیفات وحشتناک قرآن از روز آخرت قرار داشتند و لذا لاینقطع در حال توبه و ندبه به درگاه خدا بودند، به وجود آمد» (Schimmel, A. 1996: 175).

در این شرایط و براساس «ستمگری‌های بنی‌امیه و بی‌رحمی‌های حکام این طایفه و سیاست خشن و موهن تبعیض نژادی آنان» (نیرومند، همان: ۹۲)، عکس‌العمل‌هایی در میان جمعی از مسلمانان پدید آمد که جنبش زهد، از شاخص‌ترین جریانات آن به شمار می‌رود.

«کوفه از عمده‌ترین پناهگاه‌های مؤمنان و کوشندگان در راه خدا بوده و جور و ستمی که مردم آن به سبب تشیع و دوستی علی (ع) و خاندان او، از حاکمان اموی دیده‌اند، هیچ شهر و دیار دیگری ندیده و تحمل نکرده است. اضافه بر کمیل بن زیاد و رشید هجری و سعید بن جبیر و میثم تمار، صدها تن دیگر در این شهر بودند که چون راهی برای مقاومت در برابر طاغیان و ستمگران اموی نیافتند، از دستگاه حکومت دوری گزیده و به کار و عبادت پروردگار خود پرداخته‌اند؛ و دور نیست که در میان اینان کسانی بوده‌اند که از کوتاهی و قصور خویش در یاری علی و حسنین (ع) بر حال خود گریه می‌کردند» (الحسنی، ۱۹۹۰: ۲۲۴).

اندکی تأمل در این وجه از جریان زهد، نشان می‌دهد که «زهد و عبادت، این افراد (زهد و و غاظ عهد اموی) را به غور و تفکر در آیات قرآنی وامی‌داشت. چون قرآن برای گناهکاران، عذاب الیم پیش‌بینی می‌کند، زهد از ترس آنکه مبدا ندانسته مرتکب گناه شوند، از دنیا کناره‌گیری می‌کردند» (نیرومند، همان: ۹۲)، تا هم از خدمت حاکمان جائر سر بتابند و هم پیامی غیرمستقیم برای اطرافیان ارسال کنند تا با

تأمل بیشتری به جریان معمول روزگار خود بنگرند. از این منظر، می‌توان پنداشت که «بنیانگذاران تصوف، از پی‌نگریستن موشکافانه به زندگی مردمان، حضور در محافل و مجامع ایشان، هم‌نشینی با فقرا، دردمندان و ستم‌دیدگان، تفکر در باب جملگی مصائب و مشکلات مردم و مطالعه در باب منشأ این رنج‌ها و مصائب، مکتب تصوف را بنیان نهادند و به راه انداختند و به معرکه عمل و اقدام کشاندند. این گروه کوچک درد‌آشنای مردم‌گرا، مکتب خود را به میان مردم بردند و با روش‌های گوناگون به تبلیغ مرام خویش پرداختند؛ مکتب و مرامی که «حق»- به نام‌های مختلف- در رأس هر آن بود؛ دین، ستون فقرات آن؛ اخلاق و مسائل اخلاقی، سازه‌ها و مصالح آن؛ در هم کوفتن نظام ستم و رسیدن به سعادت راستین این جهانی، هدف آن؛ و وصول به ابدیتی سرشار از آرامش، آرمان آن. اما چنین مکتبی، طبیعتاً ممکن نبود که مطلوب دستگاهی واقع شود که نابودی خود را هدف جمیع تهاجمات و برنامه‌ریزی‌ها و شعارهای این مکتب می‌دید» (ابراهیمی، ۱۳۷۷: ۴۱).

زاهدان نخستین، برای تربیت عمومی جامعه آسیب‌دیده از رفتار بنی‌امیه، از ابزارهای گوناگونی بهره‌جسته‌اند. «دسته‌ای از همین زاهدان بودند که چون در بازارها و مساجد، حکایات عبرت‌انگیزی از احوال پیغمبران گذشته و یا امم و اقوام فراموش شده بر مردم می‌خواندند، قصاص (= قصه‌گویان) خوانده می‌شدند و غالباً چنان با شور و درد سخن می‌گفتند که مکرر شنوندگان بی‌خیال را به گریه می‌افکندند و به اندوه فرو می‌بردند. اینها حس گناهکاری، حس ترسکاری و اندوه را به مدد قصه‌های کهن، قصه‌هایی که در باب پیغمبران و تورات شنیده بودند و حتی گاه به کمک قصه‌هایی از منابع سریانی و بودایی، که پر از درد و اندوه تائبانه بود، در مردم برمی‌انگیختند و در عین حال امید‌رهایی، امید نجات و فلاح را با ذکر قصه‌هایی راجع به منجی موعود- مسیح و مهدی آخرالزمان- در دل‌هاشان زنده می‌کردند و بدین‌گونه هم‌عامه را از مفاسد و تباہکاری‌های رایج عصر خویش بیزار و متنفر

می‌کردند و هم آنها را به اصلاح آن مفسد، امید و نویدی می‌دادند. مجالس آنها که غالباً مملو از شنوندگان گونه‌گون بود، گهگاه کسانی را نیز به زهد و توبه می‌کشانید و به راه عزلت و انزوا می‌انداخت، اما حلقه‌های دیگر زهاد هم مثل این مجالس قصه‌گویان پر بود از کسانی که چون از اوضاع زمانه ناخشنود بودند، به این گونه دعوت‌های زاهدان با شوق و علاقه پاسخ می‌دادند. سخنان بعضی از زاهدان نیز در انتقاد از اوضاع روزگار، پر بود از تلخی و شکایت. حتی بعضی از آنها در پیش روی خلفا و امرا هم سخنان تلخ و نیشدار می‌گفتند. از آن جمله حسن بصری بود» (زرین‌کوب، ۱۳۶۹: ۵۰).

«حسن بصری، بانی مکتب و تصوف بصری است که زهد و خوف و گریستن و مجاهده را در طریقت، اصل دانستند که ضمناً عکس‌العملی بود در برابر دستگاه حاکم ظالم و مُسْرِف؛ چه، بعد از شهادت حسین بن علی - علیهما السلام - طایفه بکائین و توأین پدید آمدند که از مخالفت با علی (ع) و عدم همراهی با امام حسن و امام حسین (ع) پشیمان شده و به انتقام از خود و به گریه و زاری پرداختند؛ لذا زهدی همراه با ناله‌های ناشی از خوف و مجاهدت بسیار پدید آمد که از جنبه‌های درونی، انتقام از خویشتن گناهکار خود بود و در جنبه بیرونی، منطبق با مبارزه منفی شیعیان که همراه با امامشان حضرت سجاد (ع) آن را ادامه می‌دادند و این حرکت به طور ثابت باقی ماند... در همان زمان در کوفه که مرکز تشیع و توأین بود، مکتب زهد نیز همراه با خوف و بکاء و حبّ و عشق، به علت همان تأسف و تأثر و خودآزاری و مبارزه منفی و جهاد با نفس پدید آمد که گهگاه به مبارزه مثبت تبدیل می‌شد و کلاً حبّ اهل بیت و عشق به خدا هر روز در دل بیشتر می‌شد؛ حبّی همراه با سوختن در آتش حسرت و ندامت؛ لذا اهل حبّ و ولا که زهد و عبادت را پیشه خود کرده و از حکومت ظالمان تبری می‌جستند، اصل تولا و تبری را برگزیدند» (ریاضی، ۱۳۶۹: ۴۲).

این نحوه نگرستن به جامعه آن روز، آرام آرام به جریانی جامع تبدیل شد و از اواسط قرن دوم هجری، مردم محروم و روشن فکر و عدالت خواه را به خود جذب کرد و آنها که از مدعیان دروغین دین و سیاست و امیرالمؤمنین های ساختگی به جان آمده و از هر گونه قیام مایوس و از هر مدعی دین و عدالت نومید شده بودند، در پی یافتن گریز گاهی آرام بخش بودند تا در آنجا، فارغ البال از شرّ دولت مردان فاسد و ظالم، به تصفیة نفس و استکمال روح پردازند. بدین ترتیب، دامنه این حرکت وسعت یافت تا آنجا که حتی فرقه های گوناگون، اعم از اهل حدیث و کلام، نیز به آن پیوستند.

بنابراین، «جنبش زهاد که در پرتو تبلیغات اسلامی پرورده شده بود، توانست در اثر اوضاعی که در حکومت خلفا از میانه سده هفتم میلادی به وجود آمده بود، دامنه پیدا کند و گسترش یابد... این جنبش از محافلی سرچشمه می گرفت که نظم نوین اجتماعی دوران بنی امیه، آنها را بی حقوق و بی خانمان ساخته بود و جنبشی بود مخالف این نظم... هدف جنبش زهاد عبارت بود از بازداشتن روند تبدیل حکومت خلفا به حکومتی اشرافی، باز گردانیدن چرخ تاریخ و بازگشت به خصوصیات اخلاقی دوران خلفای نخستین (راشدین)» (Bertles, Ibid : 12).

۲.۲.۲. رویکرد تقابل با نظریه های کلامی خاص

از دیگر ابعاد جنبش زهاد در این دوره، واکنش در برابر نظریه های کلامی است که با حمایت حاکمان اموی و برای سرپوش گذاشتن بر رفتارهای غیر اصولی آنان رواج یافته بود. از آن جمله می توان به آرای کلامی مرجئه اشاره کرد. «مرجئه، ارتکاب معاصی را زائل کننده ایمان نمی شمردند و می گفتند: «لا تضر مع الایمان معصیه کما لاتنفع مع الکفر طاعه»، و نتیجه این عقیده آن بود که نسبت به تمام فرقی که تا آن هنگام تکفیر شده و یا خارج از دین به شمار آمده بودند، رفع اشکال می شد؛ حتی از طرفداران بنی امیه و از خلفای اموی که مرتکب بسیاری از اعمال ملحدانه می شدند؛ و

به همین دلیل هم بنی‌امیه این فرقه را تأیید می‌کردند و تا اواخر عهدِ اموی، مرجئه کَرّ و فرّی داشتند» (صفا، ۱۳۶۷: ۱/۵).

دکتر زرین‌کوب در رشته سخنرانی‌های خود در دانشگاه‌های پرینستن و کالیفرنیا، که بعدها به صورت کتابی مستقل منتشر شد، نکاتی را دربارهٔ «قَدَری» ها مورد اشاره قرار دادند که با این مبحث بی‌ارتباط نیست. به بیان ایشان، «قَدَری‌ها نوعی حزب سیاسی - مذهبی تشکیل دادند که تصور می‌رود حتی نقشی - هر چند محدود - در بعضی از امور دودمانِ اموی ایفا کرده است. در دورانِ هرج و مرجِ سیاسی و اجتماعی که حکومتِ اموی جای خود را به خلافتِ عباسی می‌داد، جامعهٔ اسلامی شاهد رشدِ نوعی مکتبِ خدانشناسی بود که بعدها به صورتِ بُعدِ عرفانیِ واقعیِ اسلام، یعنی تصوّف، در آمد. این حرکتِ خدانشناختی در نخستین روزهای خود نمایندهٔ واکنشی در برابرِ نظریاتِ کلامی و سنت‌گراییِ تعصب‌آمیز بود» (Zarrinkoob, 2004: 34).

۳.۲.۲. رویکرد مبارزه با محدثان دنیاطلب

رویکرد دیگری که توجه به آن، شناسایی بهتری از جنبش زهادت به دست خواهد داد، تأکید آن بر پیروی از رفتارِ زاهدانهٔ پیامبرِ اکرم (ص) و صحابهٔ بزرگوارِ آن حضرت بوده است. این نکته که از سوی محدثان و عالمانِ راستینِ صاحبِ نفوذ در میان مردم مورد اشاره قرار می‌گرفت، در واقع، نوعی مبارزه با اقدامی بود که از سوی بنی‌امیه و با تطمیعِ برخی از محدثانِ دنیاطلب، در جعلِ حدیثِ روی داده بود. «شگفت‌آور نیست که بنی‌امیه با بذل و بخشش می‌توانستند در بین محدثانِ افرادی را بیابند که آماده بودند برای توجیه و تبرئهٔ اقداماتِ زمامداران و حکام، به هر گونه جعل و ساخته کاری دست بزنند. نخستین محدثان در بین مردم از احترامِ شایانی برخوردار بودند. آنها هم فقیه بودند و هم در تفسیر و قرائتِ قرآن خبره؛ و بدین‌سان وجودِ آنها مجموعهٔ دانش و الهیات و حقوق دوران بود. اما هنگامی که اعمال بنی‌امیه

موجب نارضایتی شدید مردم گردید و این نارضایتی در شورش‌ها و قیام‌های متعدد تجلی کرد (قیام‌هایی نظیر قیام مختار بن ابوعبید ثقفی و مصعبه بن زبیر و غیره)، و هنگامی که مردم اطمینان یافتند که محدثان نه تنها از حقوق جامعه دفاع نمی‌کنند، بلکه آشکارا جانب حکام را می‌گیرند، اوضاع تغییر کرد و از بین مردم ناراضی، نوع دیگری از محدثان برخاستند. اینان مقرراتی وضع کردند که طبق آن، اعتماد به محدث تنها در صورتی است که او نه تنها حدیث را روایت بلکه رعایت نیز کند. ل. ماسینیون، اسلام شناس نامی فرانسه به درستی خاطرنشان کرده است که رعایت حدیث بدان معنی بود که در تمام جزئیات زندگی شخصی برای تقلید از زندگی بنیادگذار اسلام کوشش به عمل آید. این زندگی را قبل از همه، زندگی همراه با ریاضت و ترس دایمی از خدا و پرهیز از هر چه ممکن است حرام باشد، می‌پنداشتند. از این رو، آشکار است که در بین این محدثان، گرایش به تزهّد رشد می‌یابد که می‌توان آن را همچون نخستین جلوه پیدایش تصوّف دانست» (Bertles, Ibid : 6).

۲۰۲۰۴. رویکرد مبارزه منفی همراه با تقیه

رویه دیگری که برای رفتار زهادت نخستین می‌توان در نظر گرفت، مبارزه منفی همراه با تقیه به عنوان یکی از اصول برجسته مقاومت آگاهانه است. «عباسیان که به نام شیعه و عدالت قیام کرده بودند، به زودی علیه آن کمر بستند و ابومسلم خراسانی را در سال ۱۳۶ هجری مظلومانه کشتند و صدها علوی را در زندان‌های مخوف انداختند یا به شهادت رساندند. در این هنگام، امام صادق (ع) امر به تقیه فرمودند، ولی مردم خراسان دست‌بردار نبودند؛ به نام قیام علویان و ایرانیان شورش‌هایی به پا داشتند، اما هر بار با شکست و خیانت روبه‌رو می‌شدند، لذا ناچار با توجه به فرهنگ تقیه شیعی و ضرورت خودسازی، به مبارزه فرهنگی پرداختند و جنگ فرهنگی آغاز کردند تا ارزش حکومت ظالم طاغوت را با مبارزه منفی، ضدارزش، و خشی کنند و حقیقت

اسلام را در عمل ظهور دهند و چون این جهادِ اکبر خود نوعی مبارزهٔ منفی محسوب می‌شد، لذا با توجه به ارزشِ زهد و عبادت، درست نقطهٔ مقابلِ نظامِ ارزشیِ ظلم و عسیان و اسراف و طغیانی بود که خلفا و حکام بدان مبتلا بودند و آنها را معیار و ارزش حکومت خود می‌دانستند» (ریاضی، همان: ۶۸).

باتوجه به این نگرش و برابر با نیازها و اقتضائاتِ نظریِ دیگر، کناره‌گیری از جریان‌های قدرت طلب را باید از رویکردهای ویژهٔ اهلِ زهد دانست. اگر چه این روش، رنگِ غالبِ جنبشِ زهاد، که بعدها به تصوفِ تغییر نام یافت، به شمار می‌رود، اما «تصوف، که به عنوانِ یک طرزِ فکر و مجموعه‌ای از آداب و اعمال مشخص، در برگیرندهٔ نوعی عکس‌العمل به اوضاع اجتماعی بود و در تاریخ پرفراز و نشیب اسلام و ایران، انعکاسات و الهامات بسیار متفاوتی از فرهنگِ معنویِ طبقاتِ جامعهٔ اسلامی در خود پذیرفته و حل و جذب کرده بود» (ذکاوتهی قراگزلو، ۱۳۸۳: ۱۵)، چندی بعد توانست موفق به احرازِ قدرتِ دنیوی و ظاهری نیز گردد. هر چند این نگرش در پیش تر نیز چندان بی‌سابقه نبوده و «زهد محمد بن کرام با ستیزه‌گری سیاسی و تمایل به تشکیل قدرت سیاسی همراه بوده است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۲۴)، و یا «زهد نوح عیار، که فرد شاخص جریان فتوت... است، زهدی است با نگاهی مردم‌گرایانه و از جنبه‌های شخصی کاستن و به نواحی مردمی و سودبخشی به دیگران افزودن» (همان: ۲۵).

۳.۲. تکامل معنوی و حرکت از سطح به عمق

۱.۳.۲. رویکرد تغییر و تکامل

در بررسی هر جریانِ فرهنگی و اجتماعی، می‌توان فرایندِ رشد و تکاملِ آن را بسته به مجموعهٔ شرایط و عواملِ مؤثر بر آن، ترسیم و شناسایی کرد. ارزیابیِ روندِ تکاملِ جنبشِ زهاد، نشان می‌دهد که «زهاد و پارسایانی که از عشرت‌طلبی‌های عامه اعراض کردند و معتکفِ خانقاه‌ها و زاویه‌ها بودند، رفته رفته خود صاحبِ مجامعی شدند و

آدابی و ترتیبی پدید آوردند و زهدِ سرد و خشک و غم‌انگیز... زاهدان قدیم، تدریجاً بوی ذوق و محبت یافت» (زرین‌کوب، ۱۳۶۹: ۵۷). این حرکت، برای ماندگاری و مواجهه با نیازهای تازه‌تر و نیز پاسخ‌گویی به روح‌های تشنه حقیقت، می‌بایست طرحی نو دراندازد، بنابراین «کم رنگ معنوی به خود می‌گیرد» (مرتضوی، همان: ۱۳).

آن هنگام که «شرایط اجتماعی به پیدایش جنبش نیرومند «ترک‌دنیایی» و ریاضت‌کشی در مهمترین مراکز حکومت خلفا انجامید» (Bertles, Ibid : 19)، تمامی وجوه این جنبش، قابلیت‌نمایان شدن نداشته است، چرا که «در آغاز، ترک دنیا را به تقریب، تنها به مفهوم مادی آن می‌گرفتند؛ هر چه کمتر داشتن و ترک متاع دنیوی، به ظاهر مطمئن‌ترین وسیله نیل به رستگاری شمرده می‌شد» (Nicholson, 1993 : 97) اما پیداست که با فاصله گرفتن از شرایط اولیه و کارسازی‌های نخستین این جریان، خواسته‌های نو، عمیق و پویاتری رخ نمودند.

جنبش نیرومند زهد، هر چند، برابر با نیازهای اجتماعی و فرهنگی ویژه جامعه اسلامی پس از خلفای راشدین، در آغاز راه و برای مبارزه منفی با کج روی‌های دوره اموی، زهد خشک و «ریاضات شاقه» (غنی، ۱۳۴۰: ۵۶) را سرلوحه رفتار خود قرار داده بود، لیکن «مبارزات درونی... در راه ایجاد شالوده فلسفی، نه تنها از پیشرفت بعدی این جنبش جلوگیری نکرد، بلکه برعکس، در کار پیشرفت ایجاد شالوده فلسفی شتاب انداخت. جنبش ترک‌دنیایی، با نگاهداری بسیاری از عناصر نخستین خود، در عین حال به جستجوی استدلال نظری تعلیمات خویش آغاز کرد. زهد در جستجوی براهین ضروری، احتمالاً در مباحثه با مخالفان، هم از اصطلاحات دینیاران و هم از اصطلاحات و شیوه‌های مکاتب گوناگون فلسفی بهره می‌بردند» (Bertles, Ibid : 29). در واکاوی وضعیت جدید و بر مبنای این خاستگاه، باید افزود که «در قرن یکم و دوم جمعی از زهدا برای احکام قرآن، ظاهر و باطنی

قائل شدند و جنبه باطن را بر جنبه ظاهر ترجیح دادند و این خود پدیده‌ای تازه بود که لازمه‌اش تفکر و بحث و استدلال است» (نیرومند، همان: ۹۲). البته، طبیعی است که گام‌های نخستین طرح مباحث جدید میان زهاد، چندان که بعدها در آرای عارفان به پختگی رسید، از عمق و پختگی برخوردار نبود و چون زندگی و گفتار زهاد قرن دوم هجری را با دقت بیشتری می‌کاویم، می‌بینیم که از عناصر واقعی عرفان و گفته‌های اساسی صوفیه، از قبیل محبت الهی و وحدت وجود و امثال آن، به شکل معین و روشن صحبتی در میان نیست و اگر هم اتفاقاً سخنی از عشق و محبت و وحدت وجود و فنا هست، به معنای پخته قرن‌های بعد نیست» (غنی، همان: ۳۰). به بیانی دیگر، «راست است که در این قرن، عناصر تصوف، تکوین نیافته و مسایل و مطالب آن بالتامام مورد بحث نیست و عشق الهی و وحدت وجود و تجلی و فنا و بقا به صورت جامع و کامل خود وجود ندارند، اما طبق قانون اساسی طبیعت که کمال، تدریجی الحصول است و تغییر و تحول افکار و نضج و تکامل آن محتاج زمان است، باید گفت که زمینه این مطالب نیز در این قرن اندک اندک در کار تهیه شدن است» (رجایی بنخارایی، ۱۳۶۴: ۴۲۹).

پس از تأملات روانکاوانه و نازک‌اندیشی‌های ابتدایی که در زمینه قابلیت‌های روحی انسان صورت گرفت، آرام‌آرام، «جنبش اولیه زاهدان، با وضوح بیشتری خصلت‌های عرفانی به خود گرفت» (تقی‌زاده داوری، ۱۳۸۲: ۵۲) و پا به پای چله‌نشینی‌ها و ریاضت‌های گوناگون زاهدانه، نوعی درون‌نگری و نظارت بر حالات روحی نیز به تدریج آغاز گردید.

ابوعبدالله حارث ابن اسد العنازی المحاسبی (متولد در بصره، و متوفی در بغداد به سال ۲۶۲هـ.) نقش بزرگی در طرح نظری شالوده این درون‌نگری ایفا کرد. محاسبی در تمایز با زهاد پیشین، اطلاعات کاملی در الهیات داشت و از این رو توانست برای ابداع اصطلاحات دقیق تعلیمات خود کوشش کند. او در کتاب *الرعايه لحقوق الله*،

که مشتمل بر شصت و یک باب است ، درباره شیوه‌های «درون‌نگری» (محاسبه نفس، که نام او نیز از همین جاست) توضیح داده است . محاسبی این هدف را دنبال می‌کرده است که بر توازن بین فعالیت خارجی انسان و امیال قلبی او نظارت کند» (Bertles , Op . Cit). البته رگه‌های نخستین این درون‌نگری‌ها را در رساله مختصری که از شقیق بلخی (وفات ۱۹۴ه) رسیده است، می‌توان یافت . «رساله شقیق نشان می‌دهد که اولاً چگونه پیش از پیدایی تصوف ، زهد آغاز می‌شود ؛ و ثانیاً این زهد که انگیزه‌اش خوف از خداست ، چگونه از طریق ریاضت و ذکر و عبادت و ایجاد تحولات روحی ، سرانجام راه به محبت خدا می‌برد که خود ، آغاز تصوف است » (پورنامداریان ، همان : ۱۵) .

۲.۳.۲. درون‌نگری انتقادی و پویا

تأملات حارث محاسبی را نباید در راستای آن دسته از درون‌نگری‌های مسئولیت‌گریز و ایستایی در نظر گرفت که از آن جز رخوت و سکون میوه‌ای نمی‌روید ؛ بلکه با نگاهی دوباره به شرایط اجتماعی و سیاسی آن روزگار ، در این نوع روانکاوی‌ها و درون‌بینی‌ها نیز می‌توان جلوه‌ای پویا و مسئولانه را به عیان دید . «در نخستین دهه‌های حکومت عباسیان ، گروه زهاد که پیشتر از مخالفان بنی‌امیه بودند ، می‌بایست نقشی به مراتب بیشتر ایفا نمایند . هیئت حاکمه تلاش داشت با اتخاذ هر تدبیری آنها را به سوی خود بکشاند . به خوبی روشن است که عباسیان ، کسانی را که به تقدس مشهور شده بودند ، پیوسته به دربار دعوت می‌کردند، به اندرزه‌های آنان گوش می‌دادند و به آنها هدایای سخاوتمندانه‌ای می‌بخشیدند . اما در چنین شرایطی ، هاله تقدس می‌توانست وسیله بسیار خوبی برای کسب نعمات زمینی گردد نه آسمانی ، و همین طور هم بود . آداب ریاضت ، به نوعی پیشه تبدیل گردید ، و تقدس ظاهری ، به کالا ، آن هم کالایی که به بهای خوب خریداری می‌شد» (Bertles , Ibid : 31) .

طبیعی است که در این میان، درون‌نگری زهاد، بر این عادت (مؤمن‌نمایی) ضربه سنگینی وارد کرد. مکتب محاسبی، ارضای خاطر را تنها با مؤمن‌نمایی قبول نداشت. برای این مکتب، این امر حائز اهمیت بود که حالت درونی مؤمن با کردار ظاهری او سازگار باشد. از این گذشته، آنها گرایش داشتند که به حالت درونی اهمیت بیشتری بدهند. این نتیجه‌گیری کاملاً منطقی است، زیرا «در همین زمان است که فقها نیز کم‌کم برای نیت، اهمیتی بیشتر قائل می‌گردند» (Op. Cit).

تأملاتی از این دست در یک فرایند طبیعی، به شناخت بیشتر مفهوم «ریا» و چگونگی مبارزه با مؤمن‌نمایی منجر شد. اوج کارسازی این اندیشه را می‌توان با زایش مکتب ملامتیه و جایگاه آن در جنبش زهاد مورد شناسایی و بررسی قرار داد. «اگر به خراسان در نیمه قرن سوم بنگریم، چند جریان روحی اصیل و دوران‌ساز را در کنار هم می‌بینیم (ر. ک: الفرق بین الفرق اسفراینی) که در نگاه نخستین، یک واحد فکری و روانی را تشکیل می‌دهند و از دور می‌تواند نامی در حدود «زهد» به خود بگیرد و عنوان «تصوف» را نیز از دیدگاهی دیگر؛ ولی این مجموعه تپش‌های تاریخی را از ناچاری است که زیر یک عنوان، از قبیل زهد و یا تصوف و یا هر عنوان گسترده دیگری، رده‌بندی می‌کنیم.

در یک نگاه دقیق‌تر، مجموعه این تپش‌های تاریخی را می‌توان به چند مذهب روحی جداگانه تقسیم کرد:

۱. کرامیه (به پیشوایی محمد بن کرام، متوفی ۲۵۵ ق)؛ ۲. مذهب ملامتیه (به پیشوایی حمدون قصار، متوفی ۲۷۱ ق)؛ ۳. مذهب صوفیه (به نمایندگی تمام عیار بایزید بسطامی، متوفی ۲۶۱ ق)؛ ۴. مذهب اصحاب فتوت (به سرکردگی نوح عیار نیشابوری، نیمه دوم قرن سوم ق).

این چهار خط مشی روحی و اجتماعی و فرهنگی و طبعاً سیاسی، بیش و کم صبغه‌ای از «زهد و تصوف» دارند، یعنی اگر ما به اصول آموزش‌های پیروان این

مذاهب توجه کنیم، هم محمد بن کرام به زهد دعوت می‌کند و هم حمدون قصار و هم بایزید بسطامی و هم به نوعی نوح عیار» (شفیعی کدکنی، همان: ۲۱). این رویکرد، در واقع حلقه اتصال جنبه‌های مختلف جنبش زهد و تصوف اسلامی به شمار می‌رود و به نوعی نیز جامع چند وجهی است که در شناسایی این جریان کارساز است.

نتیجه‌گیری

رویکرد زاهدانه در تاریخ تصوف، به عنوان یکی از جریان‌های فرهنگی-اجتماعی شاخص در ایران دوره اسلامی، مبتنی بر نیازهای زمان به جلوه‌هایی رسید که بی‌توجهی به هر یک از آنها، شناسایی تام و تمام آن جریان را به دنبال نخواهد داشت. شاید اگر دنیاگریزی و ساده‌زیستی برخاسته از ترس از عذاب الهی، به صورت مستقل مورد توجه قرار گیرد، رویکرد زهد در دوره اسلامی را در ردیف جریان‌های زاهدانه دیگر اقوام و ملل قرار دهد، اما هنگامی که جلوه‌های اجتماعی زهد در اعتراض به انحراف از مبانی اسلام نیز مورد واکاوی قرار گیرد و به عنوان دنباله و روی دیگر آن در نظر گرفته شود، تفاوت این جریان با سایر جریان‌های همنام را روشن خواهد ساخت و پویایی آن را نشان خواهد داد.

ایستادگی در برابر طغیان بنی امیه و بهره‌گیری از عنصر مبارزه منفی برای احیای موارث دینی، موجب شد تا «زهد اسلامی»، از صورت دنیاگریزی منفعل فاصله گیرد و به دنیاگریزی اثربخش و پویا تبدیل شود. علاوه بر این، نگرش تکاملی در میان زاهدان نخستین، به تکوین عمومی تصوف نیز انجامیده است. رویکرد درون‌نگری انتقادی زهد، به ویژه در مبارزه با «مؤمن‌نمایی ریاکارانه»، توانسته است با سامان دادن جریان‌های اجتماعی بزرگی، همچون «ملاطیبه»، خدمت انکارناپذیری به شناخت حقیقت زهد و عرفان کند.

کتابنامه

۱. آشوری، داریوش. ۱۳۸۴، *عرفان و رندی در شعر حافظ*، چ ۵، تهران، مرکز.
۲. ابراهیمی، نادر. ۱۳۷۷، *صوفیانه ها و عارفانه ها*، چ ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳. پورنامداریان، تقی. ۱۳۷۴، *دیدار با سیمرغ*، چ ۱، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴. تقی زاده داوری، محمود. ۱۳۸۲، *تصویر شیعه در دایرة المعارف امریکانا*، چ ۱، تهران، بین الملل.
۵. دهباشی، علی و سید علی اصغر میرباقیری فرد. ۱۳۸۶، *تاریخ تصوف (۱)*، چ ۲، تهران، سمت.
۶. ذکاوتی قراگزلو، علی رضا. ۱۳۸۳، *جنبش نقطویه*، چ ۱، تهران، ادیان.
۷. رجایی بخارایی، احمد علی. ۱۳۶۴، *فرهنگ اشعار حافظ*، چ ۲، تهران، علمی.
۸. رزمجو، حسین. ۱۳۶۸، *انسان آرمانی و کامل در ادبیات حماسی و عرفانی فارسی*، چ ۱، تهران، امیرکبیر.
۹. ریاضی، حشمت الله. ۱۳۶۹، *آیات حسن و عشق با سیر تصوف و عرفان تا قرن پنجم هجری*، چ ۱، تهران، کتابخانه صالح.
۱۰. زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۶۹، *ارزش میراث صوفیه*، چ ۶، تهران، امیرکبیر.
۱۱. _____ . ۱۳۵۶، *از چیزهای دیگر*، چ ۱، تهران، جاویدان.
۱۲. شفیع کدکنی، محمدرضا. ۱۳۸۶، *فلندریه در تاریخ، دگردیسی های یک ایدئولوژی*، چ ۱، تهران، سخن.

۱۳. صفا، ذبیح الله . ۱۳۶۷ ، *تاریخ ادبیات در ایران* ، چ ۸ ، تهران ، فردوس .
۱۴. غنی ، قاسم . ۱۳۴۰ ، *بحث در آثار و افکار و احوال حافظ ، تاریخ تصوف در اسلام* ، چ ۲ ، تهران ، زوار .
۱۵. فروهر ، نصرت الله . ۱۳۸۷ ، *سرچشمه های عرفان* ، چ ۱ ، تهران ، افکار .
۱۶. قشیری ، ابوالقاسم . ۱۳۶۱ ، *رساله قشیریہ ، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر* ، چ ۲ ، تهران ، علمی و فرهنگی .
۱۷. کیانی نژاد ، زین الدین . ۱۳۶۶ ، *سیر عرفان در اسلام* ، چ ۱ ، تهران ، اشراقی .
۱۸. مرتضوی ، منوچهر . ۱۳۶۵ ، *مکتب حافظ* ، چ ۲ ، تهران ، توس .
۱۹. مقدم ، علی . [بی تا] ، *انسان شناخت* ، چ ۱ ، تهران ، عطایی .
۲۰. نیرومند ، کریم . ۱۳۶۴ ، *تاریخ پیدایش تصوف و عرفان* ، چ ۱ ، زنجان ، ستاره .
۲۱. الحسنی ، هاشم معروف . ۱۹۹۰ ، *بین التصوف و التشیع* ، ترجمه سید محمد صادق عارف ، مشهد ، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی .
22. Bertles , Y.E.1997 , *Sufism and Sufism Literature* , Translated by S.Izady , Tehran , Amirkabir press .
23. Nicholson , Reynold , A . 1979 . *The Idea of Personality in Sufism* , Translated by M . Shafi'i Kadkani , Tehran , Tous press .
24. _____ . 1993 , *The Mystics of Islam* , Translated by A . Azad , Mashhad , Ferdowsi University press.
25. Schimmel . A , 1996 , *Islam : an introduction* , Translated by A . Govahi , Tehran , Daftar-e Nashr-e Farhang-e Islami press .
26. Zarrinkoob , A . 2004 , *Persian in its Historical Perspective* , Translated by M . Keyvani , Tehran , Markaz press .