

«نفوذ و گسترش مکتب ابن عربی در میان صوفیان آذربایجان عهد مغول»

دکتر پریسا قربان‌نژاد

عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ارومیه

چکیده مقاله:

پس از سلطه و استقرار مغول در آذربایجان، تصوف بومی سنتی مقید به شریعت و عمل‌گرا که ویژگی تصوف آذربایجان در دوره‌های قبل بود، با عنایت به مکتب سهروردی و تصوف خراسان همچنان تداوم یافت، هر چند بر اثر بروز تغییرات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی تحولاتی در آن صورت گرفت، ولی تا نیمه دوم قرن هشتم، چهره اصلی تصوف آذربایجان را تشکیل می‌داد. در این دوره، تصوف سنتی متصف به مسلک فتوت به دلیل بروز بحران‌های اجتماعی گسترش بیشتری یافت و حتی در روند تصوف آناتولی نیز مؤثر واقع افتاد. به دنبال سقوط بغداد، مرکز اسلام سنتی و پایان یافتن نفوذ معنوی خاندان عباسی، زمینه گسترش تشیع و ارتباط آن با تصوف فراهم آمد و در پی تحولات فکری جهان اسلام در قرن هشتم و آرامش نسبی اوضاع اجتماعی، به نظر می‌رسد صوفیان آذربایجان به نظریه پردازی و توجه به مکتب ابن عربی روی آوردند و صوفیانی از این دیار، توانستند با شاگردان ابن عربی مجالست داشته باشند و از آموزه‌های آن پیروی نمایند. کم‌کم در اواخر دوره مغولی رگه‌هایی از اندیشه ایران باستان در قالب مکتب شیخ اشراق در بین خانقاهیان و متصوفه آذربایجان رواج یافت. مقاله حاضر به بررسی نفوذ و گسترش مکتب ابن عربی در میان تعدادی از صوفیان آذربایجان عهد مغول، خواهد پرداخت.

کلید واژه‌ها:

ابن عربی، شیخ محمود شبستری، وحدت وجود، تصوف، آذربایجان.

پیشگفتار

نفوذ مکتب ابن عربی

از ابتدای دوره مغول در آذربایجان زمینه رواج مکتب ابن عربی فراهم شد و صوفیانی از این دیار، توانستند با شاگردان و مریدان ابن عربی بی واسطه مجالست و مؤانست داشته باشند و از کردار و گفتار آنان معارف برگیرند، اما از سویی با توجه به رواج تصوف سنتی در آذربایجان - که در جنبه عملی، بیشتر به فتوت عنایت داشت - چندان فرصتی برای گسترش مکتب ابن عربی فراهم نیامد و تنها در دوره میانی حکومت ایلخانان (۶۸۰ تا ۷۲۰ هـ.ق) بود که آموزه‌های وحدت وجود ابن عربی، در بین برخی از متصوفه آذربایجان، مجال ظهور و بروز یافت و از سوی دیگر، شناخت مکتب ابن عربی، زمینه آشنایی با منطق، فلسفه، تفسیر و علم الحدیث را می‌طلبید که در میان صوفیان و فقیهان آذربایجانی کمتر یافت می‌شد، زیرا آنان بیشتر اهل سیر و سلوک و تزهد و تهجد بودند تا اهل درس و بحث و فحوص خانقاهی و حتی اغلب کسانی که با افکار و آراء ابن عربی آشنا شدند، لزوماً از نظریات عرفانی وی تبعیت نکردند. البته عرفایی که گفتار و کردارشان، ویژگی‌های جهان‌بینی منسجم ابن عربی را نشان می‌داد، بعدها در اواخر دوره میانی تصوف آذربایجان قابل مشاهده بودند.^۱ یعنی در دوران غازان خان و اولجاتیو و ابوسعید (از ۶۹۵ تا ۷۳۶ هـ.ق). زیرا آرامش و امنیت خاطر و حمایت دولتمردان و ثروتمندان

۱- نک: سطور بعدی؛ برای اطلاع بیشتر مراجعه کنید به: پورجوادی، اشراق و عرفان، ص ۲۰۹ و ۲۱۰.

از متصوفه زمینه گرایش به مباحث نظری ابن عربی را فراهم کرد و فرصت مناسبی را ایجاد نمود.^۱

اما آنچه ابن عربی را عارفی برجسته نمود، دیدگاه‌های خاص وی در باب شناخت خدا و جهان و انسان، عشق و خلقت می‌باشد که با بیان نکاتی بدیع و بکر و نظریات متنوع عرفانی که دارای انسجامی خاص بودند، مورد توجه عرفای جهان اسلام قرار گرفت،^۲ اما آن دسته از نظرات وی که بیشتر مورد توجه عرفای آذربایجان قرار گرفت، وحدت وجود،^۳ راز آفرینش، تجلی اسماء الهی بصورت خلقت ممکنات و بر اساس اعیان ثابت^۴ است که در واقع

۱- برای درک آراء ابن عربی، آشنایی با تمامی علوم اسلامی لازم است و از همه مهمتر، فراغت و آرامش خیال در قبال حوادث و تحولات زندگی که هیچگاه برای همه اهل نظر و سیر و سلوک، میسر نبوده است، مگر آنکه در ظل صاحب ثروتی گوشه فراغتی و در زیر چتر صاحب قدرتی امنیتی برای آنها حاصل شده باشد. شارحان صاحب نام ابن عربی که توانستند به کنه آراء وی پی ببرند، اکثراً از این حمایت برخوردار بوده‌اند. از جامی گرفته تا داوود قیصری و عزالدین کاشانی و بالی افندی. برای اطلاع بیشتر درباره زندگی شارحان ابن عربی نک: جهانگیری، محیی‌الدین بن عربی، ص ۴۲۲ تا ۴۴۰.

۲- فتوحات مکیه ابن عربی، دایره المعارفی از نظام فکری وی می‌باشد که با حجم عظیمی که دارد، می‌تواند اساس تفکر وی و جزئیات آن را نشان دهد، البته فصوص الحکم او خلاصه و چکیده نظام تفکر عرفانی شیخ اکبر محی الدین است و همین کتاب مورد توجه شارحان و مریدان وی قرار گرفته و بعنوان کتاب درسی عرفای اهل بحث و فحوص تلقی شده است، اما با بیش از ۸۰۰ کتاب و نوشته‌ای که از وی به جا مانده و یا منسوب به وی می‌باشد (شرف الدین خراسانی، ابن عربی، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۴/۲۳۰). در هر کدام می‌توان مورد تازه‌ای در توضیح نظام عرفانی او یافت، لذا جمع بندی ساده‌ای از نظرات وی امری مشکل می‌باشد و به همین جهت در اینجا، بدون توجه به استدلالهای منطقی یا ذوقی وی در اثبات نظراتش، به مشهورترین شیوه‌های بیان عقایدش اکتفا می‌شود یعنی آنچه که اغلب مورد توجه عرفای آذربایجان بوده و در ترویج آن کوشیده‌اند.

۳- در واقع همین نظریه وحدت وجود بود که ستایشگران و نیز سرزنش‌کنندگان متعددی را در بین عرفا برای محیی الدین بوجود آورد. با تفاسیر مختلفی که از موضوع وحدت وجود در نزد عرفای بعدی ارائه شد آن را به عنوان بحث اصلی تصوف اسلامی در آورده است (نک: مدرس، وحدت وجود، ص ۴۱ تا ۹۱).

۴- تفکر ابن عربی همانند یک نظام فلسفی بود، بر همین اساس ابتدا به شیوه و نحوه شناخت و کسب علم و آگاهی درباره خود و هستی می‌پردازد و در تقسیم‌بندی‌های متعدد از موقعیت‌های متفاوت در نهایت علم اسرار (هجا) را بر دیگر روشها رجحان می‌دهد (ابن عربی، فتوحات مکیه، ۱/۲۵۴). واردات قلبی را در شناخت اسلام معتبر می‌شمارد (همو، ۲/۱۶۳۹) شیخ اکبر که در شناخت خداوند هم به همین شیوه عنایت دارد (همان، ۱/۳۱۹) ←

اساس نظریه عرفانی محیی الدین به شمار می‌رود و بیشتر به یک نظام فلسفی شباهت دارد. البته شیخ اکبر را بیشتر از همه به قُدوة قائلان به وحدت وجود می‌شناسند.^۱

گرچه آشنایی عرفای آذربایجان با شاگردان و پیروان ابن عربی به اوایل قرن هفتم بر می‌گردد، یعنی زمانی که ابن عربی در شام و آناتولی رحل اقامت افکند، ولی در اواخر قرن هفتم هجری قمری است که تأثیر مکتب ابن عربی را در میان صوفیان آذربایجان به روشنی می‌بینیم. وی حداقل حدود ۳۵ سال آخر عمرش در مجالست عرفا و متصوفه ایران، آناتولی و عراق بوده است و^۲ همین فرصت کافی بود که متصوفه ایران و آذربایجان مانند شمس تبریزی

→ در توجه به مفهوم وجود و اطلاق آن بر خدا و غیر خدا می‌گوید که وجود، همانا حق (الله) است از این حیث که خود است نا مقید به اطلاق و تغییر و وجود اصل اصلها، همان الله است و همه مراتب وجود به او پیدا شده و حقایق تعین یافته‌اند (همان، ۳۰۹/۲). اختلاف صورت‌های ظاهر درین جهان و در آخرت چیزی نیست، جز تنوع تجلی اسماء الهی و او عین هر چیزی است (همان، ۴۷۰/۳). بدنبال آن موضوع مهم دیگری را بیان می‌کند که تمام ممکنات هست شده و نا شده در عماء (جهان قبل از خلقت) بصورت اعیان ثابت در علم الهی بوده‌اند و بر حسب حقایق، این اعیان و احوال آنها در صور متنوع خلقت تجلی می‌یابند (همان، ۴۵۸/۲). راز خلقت هم عشق الهی به شناخته شدن خود در آئینه تجلی اسماء خویش است و جهان در واقع نفس رحمانی است و تجلی حق در صفات عالمیت و قابلیت، تنها انسان است که می‌تواند به مرحله انسان کامل برسد و بر هستی ولایت یابد (جهانگیری، محیی الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، ص ۳۲۳). چرا که انسان به صورت خدا آفریده شده است (ابن عربی، همان، ۱۸۷/۳).

۱- از این سخن جامی می‌توان استنباط کرد که وی هم همانند برخی موضوع وحدت وجود را در نزد عرفای ماقبل ابن عربی مسجل می‌شمرده است (جامی، *نفحات الانس*، ۵۴۶). برای اطلاع بیشتر درباره عرفایی که ماقبل از ابن عربی معتقد به وحدت وجود بودند (نک: کاکایی، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر دکهارت*، ۱۴۴ تا ۱۷۱).

۲- ابن عربی از سال ۶۰۱ تا ۶۰۳ هـ ق به بغداد و موصل مسافرت کرد و با عرفای آنجا دیدار نمود (جهانگیری، ۶۴) از سال ۶۰۷ تا سال ۶۱۰ به شهرهای قونیه، قیصریه، سیواس، ارزروم (مرز ایران، آذربایجان با روم سلجوقی) حران دنیسر، دیاربکر مسافرت کرد (جهانگیری، ۷۱ و ۷۲) از سال ۶۱۰ تا ۶۲۲ به بغداد، حلب مرکز تجمع عرفای شام و ایران و قونیه مرکز عرفای ایرانی و آذربایجانی مسافرت کرد و از سال ۶۱۲ تا ۶۳۸ به حلب و دمشق رفت (۷۸ جهانگیری) و در همان وفات نمود که این مدت حدود سی و پنج سال می‌باشد.

وارث تصوف سنتی آذربایجان، اوحدالدین کرمانی، شیخ شهاب الدین عمر سهروردی صاحب عوارف المعارف، صدرالدین قونوی و سعدالدین حموی با افکار وی آشنا شوند.^۱

سعد الدین حموی، در حقیقت نخستین صوفی بود که به ترویج افکار ابن عربی در آذربایجان پرداخت.^۲ وی پس از مسافرت‌های طولانی (از سال ۶۱۶ تا ۶۴۰ هـ.ق) در آناتولی، عراق، حجاز و شام با مشاهده اوضاع آشفته این نواحی، قصد بازگشت به خراسان نمود و در این بازگشت گذارش به تبریز افتاد و به علت پربار دیدن محیط آنجا در باب تصوف، نه ماه در تبریز ساکن شد. وی هنگامی که در دمشق بود، ابن عربی را ملاقات کرد و با افکار وی آشنا شد و بحثی درباره میثاق و عهد الست در میانشان روی داد^۳ و از آن پس ابن عربی را به دیده احترام و ارادت می‌نگریست، البته برخی تأثیر ابن عربی را بر سعد الدین حموی تنها در حد آشنایی وی از افکار ابن عربی می‌دانند،^۴ اما، شواهدی وجود دارد که در موارد متعددی بین طرز تفکر این دو عارف شرقی و غربی، در باب مبانی نظری تصوف مشابهت‌هایی وجود داشته است چندان که پیشباز تصوف شرقی از عرفان غربی ابن عربی را می‌توان در وجود

۱- هجوم مغولان به خراسان باعث شد که بسیاری از صوفیان مجبور به ترک آنجا شوند و اغلب به آذربایجان و آناتولی که ظاهراً امن‌تر از خراسان به نظر می‌رسید، مهاجرت کنند. از جمله این عرفا که از خراسان به غرب ایران و عراق مهاجرت کرد و در تصوف آذربایجان تأثیر بسزایی داشت، سعدالدین حموی بود، منسوب به شهر حمه در شام یا نوعی اسم تحبیب (زرین کوب، دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۱۱۲). وی از خلفای شیخ نجم‌الدین کبری (متوفی ۶۱۷ هـ.ق) می‌باشد. سعد الدین از خانواده‌ای مشهور و اهل علم و عرفان بوده که از خراسان تا شام ساکن بودند. در سال ۵۸۶ هـ.ق متولد شد و در زمره ارادتمندان شیخ نجم‌الدین کبری درآمد و از وی اجازه ارشاد گرفت و خانقاهی در بحرآباد جوین دایر کرد. قبل از حضور در دایره مریدان شیخ نجم الدین، مدتی را در نزد شهاب الدین خیوقی از مشاهیر علمای عصر به شاگردی پرداخته بود و مدتی را نیز در مدرسه سلطانیه نیشابور به تدریس نشست. آشفته‌گی اوضاع خراسان بعد از هجوم مغول، موجب شد که ناحیه خوارزم را ترک کند و از طریق مازندران و عراق به شام رود و از دست پسر عم خود صدرالدین حموی خرقة پوشد.

۲- نک: سطور بعد.

۳- صدر الدین قونوی به نقل آن پرداخته است. سعد الدین میثاق را در هفت باب می‌دانسته و ابن عربی بیش از آن (زرین کوب، همان، ص ۱۱۵).

۴- این برگه‌های پیر، ص ۲۸.

سعدالدین دید. ^۱ مسائلی چون: «اعیان ثابته» ابن عربی که حموی آن را «اشیاء ثابته» می‌نامد، ^۲ مجاز شمردن سماع و وابستگی آن به ظرفیت روحی عارف. ^۳ تجارب عرفانی که تعلق به کفر و اسلام ندارد. ^۴ امکان دانستن و شناخت «حق» که برخی مثل شهاب الدین سهروردی و عین القضاة همدانی و شیخ یوسف همدانی آن را نمی‌پذیرند ... ^۵ و اینکه آغاز ولایت از نهایت نبوت باشد ^۶ و ...

این نظریات به شاگردان سعد الدین حموی و از همه مهمتر به عزیز نسفی (د اوآخر قرن هفتم) منتقل شد و چون اقامت نه ماهه سعد الدین در تبریز، بعد از آشنایی وی با ابن عربی و در دوران پختگی اش در باب تصوف نظری صورت گرفت، بنابراین به آسانی می‌توان پذیرفت، تأثیر افکار سعدالدین در میان مریدان وی، در تبریز نیز دیده شود، کسانی چون عزالدین طاووسی خرقه ارشاد از وی دریافت کرد و افرادی نیز دست ارادت به او داده و نظرکرده وی بوده‌اند، مانند شیخ شمس الدین طبری، شیخ حسن بلغاری و پیر شرفشاه و شیخ نجم الدین زرکوب از بزرگان فتوت.

سعد الدین حموی هنگام اقامت در آذربایجان رساله‌ای در تصوف نگاشت ^۷ و عرفای تبریز از افکار وی آگاهی یافته و ناقل آن به نسل‌های بعدی صوفیه آذربایجان شدند. گویا سعد الدین حموی گرایش‌های شیعی نیز داشته‌است، زیرا شیخ نجم الدین کبری، شیخ اجازه سعدالدین به آن انتساب یافته و ارباب طریقت کبرویه، اغلب این گرایش‌ها را از خود نشان داده‌اند ^۸ و شاید نقطه آغاز تصوف متمایل به تشیع که بعداً در نزد حروفیه ^۹ و خاندان صفویه

۱- همان، ص ۱۱۷.

۲- الانسان الكامل، ص ۳۱۵.

۳- همان، ص ۱۱۶.

۴- نسفی، همان، ص ۲۳۸.

۵- همو، كشف الصراط، نسخه خطی ولی الدین، ورق ۲۰۸ (به نقل از ریجون، عزیز نسفی، ص ۲۴۴).

۶- همان، ص ۲۷۵ تا ۲۹۶.

۷- همان، ص ۱۱۵.

8- Trimangam, *The Sufi Orders*, p 91 – 99.

۹- شیخ نجم الدین کبری، شیخ اجازه سعد الدین هم به گرایش‌های شیعی منتسب بود و ارباب طریقت کبرویه اغلب این گرایش‌های را از خود نشان داده‌اند (زرین کوب، همان، ص ۱۱۷).

مجال بروز یافت، پیروان سعد الدین حموی در تبریز باشند، چرا که پیش از آنان چنین گرایشاتی در تصوف آذربایجان دیده نمی‌شود. سعدالدین در بازگشت به خراسان مورد تمجید و تکریم مغولان قرار گرفت^۱ تا از طریق ارادت وی و وساطت طریقه کبرویه، انقیاد مردم بر حاکمان «تازه به دوران رسیده» به دست آید.

هچنین در این مورد می‌توان از **نجم الدین زرکوب** (د ۷۱۲ هـ.ق) که متأثر از مکتب ابن عربی بوده، نام برد. صمد موحد بر اساس شعری که در *ریاض العارفین* از وی نقل می‌کند، به نوعی بازتاب تأثیر اندیشه‌های ابن عربی را در افکار زرکوب باز می‌نماید:

از بود و نبود کل اشیاء در خلق گویم سخنی فراخ کن سینه و حلق
بودی و نمودیست وجود اشیاء بودش همه حق دان و نمودش همه خلق^۲

این رباعی همانند سخن شیخ محمود شبستری در گلشن راز می‌باشد:

وجود خلق و کثرت در نمودست نه هرچه می‌نماید عین بودست
نمود وهمی از هستی جدا کن نئی بیگانه خود را آشنا کن^۳

بدین ترتیب آغاز نفوذ آراء ابن عربی را می‌توان، در افکار نجم‌الدین زرکوب یافت که در اشعار تعلیمی شیخ محمود شبستری مسجل شده است.

شیخ محمود شبستری: پس از همام تبریزی، تصوف آذربایجان، عارفی را در دامن خود پرورد که با حدود هزار بیت شعر تعلیمی عرفانی در ترویج عرفان ابن عربی شهرتی به سزاء یافت یعنی شیخ محمود شبستری. سعد الدین محمود بن عبدالکریم یحیی شبستری (د ۷۲۰ هـ.ق)^۴ در نیمه دوم قرن هفتم هجری در شبستر روستایی کوچک در شمال غربی تبریز در

۱- تشیع و تصوف، ص ۱۹۶.

۲- صفی الدین اردبیلی چهره اصیل...، ص ۱۰۲.

۳- شبستری، مجموعه آثار، ص ۸۵.

۴- با توجه به متن *روضات الجنان* که گفت و گوی شبستری را با بابا ابی شبستری (متوفی ۷۴۰ هـ.ق) نقل می‌کند که اندکی قبل از مرگ بابا ابی صورت گرفته، لئونارد لویژن در کتاب *فراسوی ایمان و کفر شیخ محمود* ←

چند کیلومتری دریاچه ارومیه به دنیا آمد و در همان محیط خانقاهی شبستر و تبریز از شیوخ و عاظ تعلیم دید و به تصریح خود، سفرهای طولانی به مصر و شام و حجاز داشت،^۱ ولی از هیچ استاد و شیخی که وابسته به آنها یا طریقتشان باشد، نامی نمی‌برد، مگر دو تن یعنی امین‌الدین^۲ و شیخ بهاء‌الدین^۳ که هر دو از گمنامان تصوف آذربایجان‌اند و تلاش محققان در شناخت آنها راه بیجایی نبرده است.^۴ بر اساس گفته‌های مصادر شرح حال شبستری، یکی از متصوفه خراسان به نام میر حسینی هروی طی نامه‌ای از صوفیان آذربایجان در امهات تصوف سؤالاتی کرد، شبستری به دستور شیخ خود، بهاء‌الدین یعقوب تبریزی، به پرسش‌های وی پاسخی منظوم می‌دهد که به گلشن راز معروف است و همه شهرت شبستری نیز به این منظومه کوتاه هزار بیتی می‌باشد و در اهمیت آن، همین بس که شرح‌های متعددی در آذربایجان، عراق و آناتولی بر این منظومه دقیق تعلیمی عرفانی نوشته شده است.^۵ حتی محمد اقبال لاهوری (متوفی ۱۹۳۰) مصلح اجتماعی قرن بیستم،^۶ بخشی از افکار خود را تحت عنوان گلشن راز جدید به فارسی منظوم کرده که عمق تأثیر گلشن راز را در عرفا و صوفیان و متفکران شرق جهان اسلام می‌رساند.^۷ از شبستری آثار منظوم دیگری هم باقی مانده است که هیچ کدام به اهمیت گلشن راز نیستند، مانند سعادت نامه که متأثر از سیاستهای ایلخانان مغول، غازان خان و اولجاتیو بود و بازتاب افکار دینی و مذهبی حاکم بر دربار آنها می‌باشد؛^۸

→ شبستری، سال مرگ شبستری را (۷۴۰ هـ.ق) می‌داند (ص ۱۹۰). به رغم اینکه اغلب تذکره نویسان و به تبع آنها خاور شناسان همان سال ۷۲۰ هـ.ق را سال وفات شیخ دانسته‌اند (نک: کربلائی، ۹۲/۲).

۱- شبستری، مجموعه آثار، ۱۶۷.

۲- همانجا.

۳- هدایت، ۲۲۱.

۴- همان، ۲۱.

۵- فرهاد دفتری شیخ محمود شبستری را در تعامل با اسماعیلیان نزاری می‌داند و معتقد است منظومه گلشن راز در محیطی متأثر از مذهب اسماعیلی متولد شده است. (میراث تصوف، روابط صوفیان و اسماعیلیان، ۵۹۰/۱).

۶- برای شرح احوال و افکار وی بطور موجز نک: حلبی، نهضت‌های دینی سیاسی معاصر، ۲۷۸ - ۲۵۵.

۷- سیری در گلشن راز، مندرج در «نقش بر آب»، ۲۵۶.

۸- لویژن، همان، ۴۵.

همچنین حق البقین و مراتب المحققین و مراتب العارفین کتبی بودند برای مبتدیان خانقاهی جهت فراگیری و فهم مکتب ابن عربی.^۱

اما گلشن راز که در حقیقت خلاصه‌ای دقیق و موجز از عقاید و معارف صوفیه است، بعد از لمعات فخرالدین^۲ عراقی مهم‌ترین تألیفی است که آراء و اصطلاحات محیی الدین بن عربی را در عرفان و شعر فارسی رواج داده است.

اما اینکه شبستری چگونه از آراء ابن عربی تأثیر پذیرفته است؟ برخی وجود عرفایی مانند اوحد الدین کرمانی (د ۶۳۵ هـ.ق)، صدر الدین قونوی (د ۶۷۳) ... را در محیط خانقاهی تبریز و پیرامونش زمینه‌آشنایی می‌دانند^۳ و برخی هم به استناد سخن شبستری در سعادت‌نامه،^۴ مطالعه و دقت در فتوحات و فصوص الحکم ابن عربی را موجب این ارتباط می‌شمارند.^۵ البته زمینه اجتماعی و عرفانی مناسب می‌توانست، شیخ شبستری را متمایل به افکار ابن عربی نموده و وی را وادار به مطالعه دقیق فتوحات مکّیه و فصوص الحکم نماید. گلشن راز با موضوع ماهیت «تفکر» آغاز می‌شود و اینکه تفکر عبارت است از «رفتن از باطل به سوی حق» و دیدن «کل مطلق» در وجود «جزء» و این نوع نگاه به تفکر آنرا امری کشفی می‌نمایاند و آن را از استدلال جدا می‌سازد،^۶ در نهایت شبستری با اصالت دادن به «وجود» توانست نظریه «وحدت وجود» ابن عربی را توضیح و تبیین نماید.^۷ نظریه «انسان کامل» و اینکه این انسان مظهر خداوند است و جهان مظهر انسان، نبوت خاصه و ولایت برتر از نبوت در نزد برخی انبیاء، ... تماماً بر پایه «اصطلاحات» و اندیشه‌های ابن عربی است که در گلشن راز آمده است.^۸

۱- همان، ص ۵۹.

۲- لمعات بازتاب افکار ابن عربی است که فخرالدین عراقی از طریق شیخ صدر الدین قونوی، کسب کرده است. (نک: زرین کوب، دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۹-۱۴۸).

۳- لویژن، همان، ص ۲۰۱.

۴- شبستری، ص ۱۶۸.

۵- جستجو در تصوف ایران، ص ۲۱۷.

۶- همانجا.

۷- همو، سیری در گلشن راز، ص ۲۵۸.

۸- بهترین شرح و توصیف را در این باره می‌توان در مقاله ارزنده مرحوم دکتر عبدالحسین زرین کوب با نام سیری در گلشن راز یافت که حتی لئونارد، لویژن با کتاب پر حجمش بنام فراسوی ایمان و کفر شیخ محمود ←

تأثیر شیخ محمود شبستری، صوفی آذربایجانی، در عرفای بعدی که اغلب در مشرب این عربی ذوق ورزی می‌نمودند، چنان عمیق بود که قدم زدن در وادی تصوف بدون مطالعه گلشن راز شبستری امکان پذیر نبوده است و وجود شرح‌های متعدد بر آن به زبان‌های فارسی، ترکی، عربی^۱ حاکی از این اهمیت است. سنت تألیف رساله‌های منظوم و بیان نکات عرفانی به زبان شعر از آغاز قرن هشتم (دوران زندگی شبستری) در آذربایجان گسترش بیشتری نزد عرفای این سرزمین یافت، چندان که اغلب این عرفا را بیشتر به عنوان شاعر می‌شناسند تا عارف. اما وضعیت کلی تصوف آذربایجان از سال ۷۲۰ هـ.ق به بعد را تا حدی می‌توان از جنگی که به «سفینه تبریز» شهرت یافته، دریافت.^۲ مؤلف این مجموعه ابوالمجد محمد بن مسعود بن مظفر بن محمد بن عبدالمجید تبریزی،^۳ پیرو یکی از صوفیان تبریز به نام حاجی بُلّه (د ۷۲۰ هـ.ق)^۴ بود، که سفینه خود را عمدتاً در سالهای ۷۲۱ تا ۷۲۳ هـ.ق گردآوری و کتابت کرده است.^۵ امین الدین ابوالقاسم حاجی بُلّه (باله) از صوفیان سنتی آذربایجان بود که در عرصه سیاسی دربار آباقا خان هم حضور داشت به گونه‌ای که در نوبتی به همراه خواجه شمس الدین جوینی وزیر و مولانا شمس الدین عبیدی و همام الدین تبریزی برای مصادره اموال معین الدین پروانه (مقتول ۶۷۶ هـ.ق) به شهر توقات آناتولی رفت و با فخرالدین عراقی در

→ شبستری، نتوانسته است از عهده این کار برآید. دولت آبادی، فهرستی از این شروح را ارائه می‌دهد که شامل ۴۹ شرح می‌باشد (نک: سخنوران آذربایجان، ۱/۱۷۲).

۱- تذکره الشعرا، ص ۱۵۷.

۲- ابوالمجد تبریزی در سفینه تبریز در واقع کتابخانه‌ای را جمع‌آوری کرده که شامل کتابها و رسالاتی در تمام علوم رایج عصر و از جمله تصوف بود. این مجموعه گاهی به صورت جنگی از اشعار و مجالس و نوادر حکایات هم در می‌آید.

۳- حافظ حسین کربلائی، مرقد و مزار خانواده ابوالمجد را که وی «جماعت ملکان» خوانده است را در تبریز مشخص کرده است و سلسله نسب این خانواده را از قول نعمت الله بواب تا به حضرت ابراهیم ذکر کرده است (ص ۵۲/۱).

۴- سفینه تبریز، ص ۷.

۵- همو، ص ۵.

خانقاهش دیداری گرم و صمیمانه داشت.^۱ حاجی بُلّه از مریدان شیخ حسن بلغاری بود که گویا دست ارادت به شیخ زاهد گیلانی نیز داده بوده است.^۲

بر اساس سفینه تبریز، وی صاحب تألیفاتی در اصول فقه، مناسک حج، منطق و اوراد و اذکار بود و مجالسی به سبک متصوفه داشت که برخی از آنها را ابوالمجد تبریزی در سفینه خود آورده است که حاکی از تصوف معتدل اوست،^۳ اما مرید وی ابوالمجد تبریزی از خاندانی متمول و اهل علم بود و به سرودن شعر عرفانی گرایش داشت^۴ و خود اهل سیر و سلوک بود. لذا در سفینه وی، یکی از موضوعات مورد توجه، تصوف می‌باشد. رسالات و کتب صوفیانه مندرج در سفینه تبریز، نشان می‌دهد که تصوف آذربایجان در اوایل قرن هشتم هنوز در مسیر سیر و سلوک متشرعانه و معتدل بوده و بیشتر به آثار خراسانیان توجه داشته و هنوز مکتب ابن عربی و نیز آثار مولوی و عراقی در تصوف آذربایجان جا نیفتاده و تأثیر گذار نبوده است.^۵ تنها مکتب ابن عربی در نزد عده‌ای خاص تبعیت می‌شد، از جمله در خانقاه شیخ محمود در شبستر، زیرا عدم وجود حتی یک مورد از آثار ابن عربی و مولوی و عراقی در این سفینه و در مقابل وجود اشعاری از سنایی، آثار ابوحامد غزالی مانند *مشکاة الانوار*، *اوصاف الاشراف* خواجه نصیر که سبکی صوفیانه دارد، *سوانح امام احمد غزالی* و نیز *رسالة الطیر* و *رسالة عینیة* و حتی رساله‌ای طنز آمیز از اصطلاحات رایج در بین صوفیان که نوعی نقد بر تصوف سنتی و گسترده و نیز عوام زده دارد،^۶ همگی تأکید بر اهمیت تصوف سنتی و مبتنی بر توجه به آراء متصوفه خراسان است. ذکر احمد غزالی و نیز تلخیص *احیاء علوم الدین* امام محمد غزالی در این مجموعه توسط حاجی بُلّه، استاد و مراد ابوالمجد تبریزی، صورت منابر و مجالس مولانا عتیقی تبریزی که کاملاً صوفیانه و عرفانی و به سبک و سیاق مجالس بهاء‌ولد از متصوفه

۱- عراقی، کلیات، ص ۶۰.

۲- ابن بزّاز، ص ۱۶۸.

۳- اشراق و عرفان، ص ۲۱۳ تا ۲۱۵.

۴- سفینه تبریز، ص ۶.

۵- پور جوادی، همان، ۲۱۸.

۶- رساله شماره ۴۴ از سفینه تبریز: اسماء ابابا به اصطلاح صوفیان، عنوانهای کنایی درباره خوان و خوردنی‌های که بر خوان گذارند. (تاریخ کتابت: سه شنبه ۲ [...] ۷۲۲ هـ ق).

خراسان است که غالباً از رباعی و شعر هم بهره می‌جوید،^۱ همچنین وجود چند رساله از خواجه عبدالله انصاری مانند صد میدان، منازل السائرین، مناجات نامه، که بر اساس سلیقه و خواست اهل علم و تصوف زمانه درین مجموعه گردآوری شده، مؤید صورت غالب تصوف مبتنی بر رعایت شریعت، بدون توجه به جنبه‌های افراطی صوفیانه مانند تأکید بر سماع و عنایت به شاهد و توجه به تعشق می‌باشد.

همچنین وجود آثار متعدد از شیخ شهاب الدین مقتول، شیخ اشراق، مانند عقل سرخ، بانگ مرغان، رساله الصوفیه، آواز پر جبرئیل، صفیر سیمرغ، رساله المکتب،^۲ که اغلب رساله‌هایی کم حجم ولی کامل در رهنمود بخشیدن به خانقاهیان مبتدی بدون توجه به مکتب خاصی از تصوف می‌باشند، نشانه حضور افکار شیخ اشراق در آذربایجان اواخر دوره مغولی است.

تعدادی از پیروان ابن عربی

همانگونه که یادآور شدیم در سفینه تبریز که آن را آئینه فرهنگ آذربایجان در اوایل قرن هشتم می‌شمارند،^۳ هیچ اثری از تألیفات ابن عربی دیده نمی‌شود که حاکی از عدم رواج مکتب وی در بین عامه و صوفیان آذربایجانی می‌باشد، ولی با این همه می‌توان به صوفیانی نیز اشاره کرد که شیفته آراء ابن عربی بوده‌اند، مانند شیخ محمود شبستری (د ۷۲۰ هـ ق) - بزرگترین شارح آراء ابن عربی در آذربایجان و ایران - که راجع به وی گفته شد و از آنجا که «مردم عصر شعر جوی بُدند»^۴ در عصر ایلخانی و ایلکانی در آذربایجان مکتبی از عرفان بوجود آمد که گروه ارزنده‌ای از شعرای صوفی آن را تشکیل می‌دادند و پیروی آن جمع از اصول مکتب ابن

۱- همان، ص ۲۲۰.

۲- سفینه تبریز، ص ۹ تا ۲۲؛ فهرست تفصیلی مندرجات سفینه تبریز، شماره‌های ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱.

۳- گفتگو میان اصغر مهدوی و نصرالله پور جوادی، «آئینه فرهنگی تبریز در دوره ایلخانان»، نشر دانش، ص ۴۲.

۴- شبستری، مجموعه آثار، ص ۱۵۲. در واقع دربار تبریز درین دوره بیشتر به شعر علاقه‌مند بود تا نظریه پردازی‌های عرفانی و مسلماً عرفا هم اگر وابسته به موقوفات درباری بودند، چاره‌ای جز گرایش به شعر نداشتند.

عربی، به گونه‌ای نهضت ادبی در تاریخ ادبیات فارسی نیز ایجاد کرد.^۱ شیخ محمود شبستری هر چند در اثر گراندقدر خود گلشن راز به سادگی، ولی با دقتی بسیار آراء ابن عربی را شرح داد، اما این شرح به جز وحدت وجود و مقام عشق در ارتباط بین انسان و خدا، بیشتر به کارگیری اصطلاحاتی نمادین، در شعر و غزل است تا درک این نمادها و تجربه‌های ملموس آنها در لحظات ناب عرفانی که فی المثل در ترجمان الاشواق ابن عربی و یا در غزلیات و قصاید ابن فارض دیده می‌شود. شاید اولین عارفی که بعد از شبستری در آذربایجان در گفتار خویش به اصطلاحات ابن عربی پرداخت، اوحدی مراغه‌ای (د ۷۳۸ هـ.ق) باشد. وی در اوایل قرن هشتم به شاعری هم شهرت داشت. دولتشاه سمرقندی وی را عارفی موحد معرفی کرده است: «مردی موحد و عارف و گرم رو بوده و با وجود کمال عرفان و سلوک، در فضیلت ظاهری هیچ کم نداشته و مرید [بواسطه] شیخ اوحد الدین کرمانی است قدس الله سره و اوحدی بدان جهت تخلص می‌کند».^۲

رکن الدین اوحدی حدود سال ۶۶۸ هـ.ق در عهد آباقا خان در مراغه به دنیا آمد و مرید افکار شیخ اوحد الدین کرمانی (د ۶۳۵ هـ.ق)، عارف شاعر مسلک شد، اما حس جاه طلبی در وی باعث شد که به مدح ابوسعید و وزیر او غیاث الدین [پسر رشید الدین فضل الله] و خواجه وجیه الدین شاه یوسف [نبیره خواجه نصیر الدین طوسی] پردازد.^۳ اوحدی به

۱- لئونارد لوئیسون، عارفان شاعر مسلک ابن مکتب را بدینگونه معرفی می‌کند: شیخ محمود شبستری (متوفی ۷۲۰ هـ.ق)، محمد عصار تبریزی (۷۹۳ هـ.ق)، کمال خجندی (متوفی ۸۰۳ هـ.ق)، قاسم انوار تبریزی (متوفی ۸۳۷ هـ.ق) سلمان ساوجی (متوفی ۷۷۸ هـ.ق)، همام تبریزی (متوفی ۷۷۴ هـ.ق)، محمد شیرین مغربی (متوفی ۸۱۰ هـ.ق) و عبدالرحیم مشرقی تبریزی (متوفی نیمه اول قرن نهم) نک: لوئیسون، «مشرقی تبریزی»، فصلنامه صوفی، ش ۵، زمستان ۱۳۶۸، لندن، ص ۳۵. به نظر می‌رسد اوحدی مراغه‌ای را هم می‌بایست به این جمع افزود.

۲- تذکره الشعراء، ص ۱۵۷.

۳- آربری، ادبیات کلاسیک فارسی، ص ۲۹۴. با در نظر گرفتن اینکه غیاث الدین علم تصوف را خوب می‌دانست احتمالاً سروده موحدی صرفاً از مبالغه‌های معمول در میان بسیاری از شعرای آن عهد نبوده است بلکه منعکس کننده شخصیت وی بود همچنین اوحدی با مشایخ صوفی که صحبت شاهان را بر می‌گزینند سخت مخالفت می‌کند از میان امرای ایران تنها از غازان خان و ابوسعید نام می‌برد در حالی که نکته مثبتی از ←

درخواست شاه یوسف، سرودن مثنوی ده نامه (منطق العشاق) را به نام وی آغاز کرد و در سال ۷۰۵ هـ.ق به پایان برد. سپس به خاطر دیدار عرفا و بزرگان اصفهان به آن شهر عزیمت کرد و در نکوهش مردم آذربایجان سخن گفت،^۱ اما آنچه اوحدی را مردی عارف نشان می‌دهد، منظومه جام جم می‌باشد. این منظومه جامع به سال ۷۳۲ هـ.ق به اتمام رسید و به غیاث الدین محمد، فرزند رشید الدین فضل الله تقدیم شد و در آن زمان چنان شهرتی یافت که در همان ابتدا چهارصد نسخه از آن تحریر و استنساخ گردید و به بهای گزاف فروخته شد.^۲ این منظومه به تقلید از حقیقه الحقیقه سنایی (د ۵۲۵ هـ.ق) در تمام مسائل دینی، عرفانی، اجتماعی و حتی در باره تدبیر منزل مطالبی دارد، اما تا حدّ زیاد می‌توان گفت شرحی است در آداب طریقت و سلوک صوفیانه و حقایق عرفانی که در آن تأثیر آراء ابن عربی را بخوبی می‌توان مشاهده کرد.^۳ در واقع همانگونه که آربری یاد آور می‌شود، کتاب وی آمیزه‌ای است از لطایف حکمی این جهانی و آن جهانی و ملغمه‌ای از قابوسنامه و حقیقه الحقیقه.^۴ اما در منطق العشاق یا ده نامه که این نیز در قالب مثنوی سروده شده، بیان احوال عاشق و معشوق است و کمتر مضامین عرفانی دارد و عشق دنیوی بر محتوای آن غالب است. درباره مذهب اوحدی سخنی به صراحت بیان نشده است؛ اما نشانه‌هایی از اعتقاد به تشیع - حداقل در مفهوم عام - در دیوان وی مشاهده می‌شود. البته اشعاری هم در دیوان وی وجود دارد که به «چهار یار» و «یار غار» اشاره کرده است، با توجه به اینکه مردم آذربایجان در آن زمان اغلب شافعی بوده‌اند، انتساب وی را به تشیع خاصّ مردود می‌دارد.^۵ وی از ابتدال تصوف و غلبه ظواهر و رسوم و کسب حظوظ

-
- غازان خان در اشعار خود نمی‌گوید. وی روحانیت ابوسعید را ستایش می‌کند ولی آیا روحانیت ابوسعید را باید حقیقی فرض کنیم؟ (لویژن، فراسوی ایمان و کفر محمود شبستری، ۱۰۸ تا ۱۱۲).
- ۱- اندر آذربایجان خر مهره چیدن چند چند / مرد غواصم به دریای گهر باید شدن (نک: اوحدی، دیوان اشعار، ص ۲۱).
- ۲- براون، ۱۸۴/۳. بعد از سنائی غزنوی (متوفی ۵۲۵ هـ.ق) و مولوی (متوفی ۶۷۲ هـ.ق) اوحدی بخاطر این مثنوی جام جم سومین مثنوی سرای کلاسیک ایران شمرده می‌شود، (آربری، همانجا).
- ۳- محمد معصوم شیرازی (معصوم علیشاه) وی را از سهروردیه و از اعظم عرفای شاعر می‌شمارد (نک: طریق الحقایق، ۳۱۱/۲ و ۶۳۱).
- ۴- آربری، ص ۲۹۶.
- ۵- میر انصاری، «اوحدی مراغه‌ای»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۴۱۵/۱۰.

نفسانی و گرمی بازار فتوت داران به دروغ و ترفندهای مشایخ داعیه دار و آلودگیهای ناهلان و نا درویشان اواخر دوره مغول حکایت ها دارد.^۱ اوحدی در سال ۷۳۸ هـ ق در مراغه وفات یافت و در همانجا مدفون شد.^۲

در واقع با مرگ سلطان ابوسعید در ۷۳۶ هـ ق که مقارن مرگ اوحدی مراغه‌ای در ۷۳۸ هـ ق بود، دوران قدرت نمایی ایلخانان مغول به پایان رسید و به رغم سر کار آمدن پیاپی جانشینان او: مانند سلطان موسی، سلطان محمد طغای تیمور، ... این آل چوپان بودند که حدود دو دهه قدرت و سلطنت را در آذربایجان بدست گرفتند و از ۷۴۰ هـ ق شیخ حسن بزرگ ایلکانی، حکومت آذربایجان و ولایات همجوار را به شاخه‌ای دیگر از مغولان رساند و تا سال ۸۱۳ هـ ق یعنی با مرگ سلطان احمد بن شیخ اویس اوّل دوران آل جلایر هم رسماً به پایان رسید. اگر دوران واقعی سلطنت آل جلایر را از ۷۴۰ تا ۷۸۸ هـ ق^۳ یعنی تا یورش تیمور به آذربایجان بدانیم، هر چند تصوّف در این نیم قرن سلطنت آل جلایر از عنایات دربار و اقبال عموم برخوردار بود، ولی در حقیقت تصوّف سنتی آخرین روزهای عمر خود را سپری می‌کرد و پیروان ابن عربی را هم صوفیان شاعر تشکیل می‌دادند که اغلب اصطلاحاتی مانند وحدت وجود و عشق و اعیان ثابتة را در قالب نمادهای شعری بکار می‌بستند.

مولانا شمس الدین محمد عصار (د ۷۹۳ هـ ق). وی معاصر شیخ اویس جلایر و از مریدان شیخ اسماعیل سیسی و مصاحب شیخ کمال خجندی و مولانا محمد مغربی بود.^۴ سید محمد نوریخس در سلسله الاولیاء وی را چنین معرفی می‌کند: «حاجی محمد عصار تبریزی قدّس الله سره عالم به امور ظاهر و عارف به حقایق باطن بود وی فردی زاهد و با تقوی بود و در تصوّف و غیره اشعار لطیفی سروده است. در سال ۷۹۸ هـ ق در تبریز فوت کرد و در چرنداب [تبریز] مدفون است».^۵ شیخ محمد عصار همانگونه که سید محمد نوریخس یاد آورد شده

۱- فراسوی ایمان و کفر شیخ محمود شبستری، ص ۴۵.

۲- حبیب السیر، ۲۲۱/۳.

۳- ظفرنامه تیموری، ۲۸۹/۱.

۴- کربلائی، ۳۶۳/۱، ملا حشری، ص ۶۳.

۵- نوریخس، ص ۶۱.

است در علوم ریاضی و نجوم نیز دست داشته و تألیفاتی در شعر و ادب دارد.^۱ مهمترین تألیف وی منظومه مهر و مشتری است که در بحر وزن خسرو و شیرین نظامی سروده شده و داستان عشق مهر پسر شاپور فرمانروای فارس و مشتری دختر وزیر اوست. این مثنوی لطایف و بدایع عرفانی را در عشق بیان کرده است^۲ که یادآور تفکرات ابن عربی در این زمینه می باشد و ظاهراً وقتی عبدالرحمن جامی، شاعر و عارف بزرگ خراسان این مثنوی را دید، آن را بسیار تحسین کرد و گفت «این مرد روی مردم تبریز را سفید کرده و محال است که در این بحرکسی مثنوی بدین خوبی تواند گفت».^۳ عصار هم همانند اغلب عرفای معاصر خود علاوه بر تصوف، در ادب رسمی زمان نیز صاحب نقش بوده است. صاحب *روضات الجنان* از وی قصیده‌ای عرفانی در مدح استاد خود مولانا عبدالصمد منجم تبریزی نقل کرده است که در آن دقایق عرفانی به ظرافت بیان شده است.^۴

به هنگام یورش تیمور به آذربایجان، عارفی برجسته در این ایالت به سر می‌برد که زادگاهش خُجند ماوراءالنهر بود؛ ولی از همان میانسالی در تبریز رحل اقامت افکنده بود و در پایان عمر طولانی خود در ولیانکوی تبریز به خاک سپرده شد. این عارف بزرگ **کمال خجندی** (د ۸۰۳ هـ.ق)^۵ بود. وی پس از گذراندن دوران جوانی و انتساب به طریقت «حضرت ترکستان» یعنی خواجه احمد یسوی (د ۵۶۲ هـ.ق) به سفر حج رفت و هنگام بازگشت در تبریز مقیم شد و مورد احترام سلطان حسین جلایر قرار گرفت؛ و سلطان حسین به درخواست

۱- کربلائی، همانجا.

۲- همانجا.

۳- ملاحشری، ص ۱۴۰. نسخه‌های خطی این مثنوی را عزیز دولت آبادی معرفی کرده است. نک: دولت آبادی، سخن وران آذربایجان، ۵۴۷/۲.

۴- کربلائی، ۳۶۴/۱ تا ۳۶۶. علاوه بر دیوان اشعار، کتاب *الوافی فی تعداد القوافی* از وی باقی مانده است (دولت آبادی، همان، ۵۵۱/۲).

۵- حشری تاریخ فوت وی را بر اساس قطعه‌ای که عبدالرحیم خلوتی تبریزی سروده و نیز سنگ قبر کمال که ملاحشری آن را مشاهده کرده، ۸۰۳ هـ.ق بیان می‌کند (روضه اطهار، ص ۶۷). متأسفانه ایرج گل سرخی در مقدمه دیوان کمال با همه اطناب سخن در باب شاعر هیچ توجهی به منابع دست اول نداشته و مرگ کمال خجندی را به بعد از سال ۸۲۱ هـ.ق می‌رساند. تنها دلیلش نسخه دیوان کمال است که در این تاریخ استنساخ شده و نسخه بردار از کمال بگونه‌ای که در قید حیات است سخن گفته (نک: خجندی، دیوان اشعار، ص ۳۸).

شیخ کمال برای او خانقاهی در ولیانکوه ساخت و موقوفاتی برای آن معین کرد.^۱ شیخ نیز در خانقاه خود اقامت گزیده و در عزلت و تفکر و ارشاد روزگار گذراند.^۲

ظاهراً همین برخورداری وی از امکانات دنیوی است که موجب ایجاد تقار بین او و درویشان تبریز از جمله تاج الدین علی منشاری که در «کمال تقشّف و زهدت» بود، می‌گردد.^۳ و سخن عبدالرحمن جامی را در ذکر احوال شیخ کمال موجه می‌نماید که: «وی بسیار بزرگ بوده است و اشتغال وی به شعر و تکلف در آن ستر و تلبیس را بوده باشد، بلکه می‌شاید که برای آن بوده باشد که ظاهر مغلوب باطن نشود و از رعایت صورت عبودیت باز نماند، چنانکه خود می‌گوید:

این تکلف‌های من در شعر من کلمینی یا حُمیرای من است

چون بعد از وفات وی آن [خلوتگاه] را دیده‌اند، غیر از بوریایی که بر آنجا می‌نشسته و یا می‌خفته و سنگی که زیر سر می‌نهاده چیزی دیگر نیافتند»^۴ حتی شیخ زین الدین ابوبکر خوافی هم وقتی در تبریز برای کسب فیض به خانقاه شیخ کمال در می‌آید «تزهّد و تقشّف مومی الیه با کمال عرفان و نظر پاک ایشان بر جوانان راست نیامده و دل بمیریدی شیخ نتوانسته است نهادن».^۵ آنچه از *روضات الجنان* و نیز اشعار شیخ کمال خجندی بر می‌آید. شیخ را توجه تامی به صاحب حسنان بوده و بارها این توجه حادثه آفرین گردیده است^۶ و حافظ حسین کربلایی

۱- گر گوشه‌ای بسازد سلطان حسین ما را / در قلب شهر نبود کس را به ما نزاعی (همو، ص ۱۰۶۹). خواجه شیخ محمد ثانی کُججی وزیر سلطان برای شیخ خانقاه و مدرسه می‌سازد و برایش کنیز زیبا منظر می‌فرستد (نک: کربلایی، ۶۷۴/۲؛ دولت‌شاه سمرقندی، ص ۲۴۶).

۲- دولت‌شاه سمرقندی، ص ۲۴۸.

۳- کربلایی، ص ۱۶۰/۱.

۴- جامی، *نفحات الانس*، ص ۶۰۹.

۵- کربلایی، ۵۰۲/۱.

۶- کربلایی، ۵۰۳/۱؛ حشری، ص ۶۶.

را وا داشته تا چند صفحه‌ای در توجیه نظر بازی و عنایت به جوانان خویر و در تاریخ تصوف و پاکی این طریق بیان دارد.^۱

شیخ کمال معاصر سه عارف دیگر آذربایجان بود که با آنها مرآده و گاه مناظره داشته است، مولانا محمد شیرین مغربی تبریزی، محمد عصار و نیز شاعر عارف، مولانا محمد مشرقی^۲ که هر سه از بزرگان تصوف در عصر جلایری و تیموری می‌باشند. محمد مشرقی از مریدان محمد مغربی بوده است^۳ و فرزندش عبدالرحیم خلوتی (د ۸۵۹ هـ ق) هم ضمن اینکه همانند پدر از خوشنویسان بود در تصوف هم تصانیفی داشته است مانند *مفاتیح الغیب*، *حاشیه بر شرح اصطلاحات عبدالرزاق کاشی*، *شرح بر نصوص شیخ صدر الدین قونیوی*، *شرح بر قصیده میمیه خمیره ابن فارض*، *شرح رباعی حواریه* و *شرح بعضی ابیات گلشن راز*.^۴ از مصنفات خواجه عبدالرحیم می‌توان دریافت، آنچه موجب اختلاف نظر میان شیخ کمال از یک سو و محمد مغربی و مولانا محمد مشرقی و محمد عصار از سوی دیگر می‌شده بحث بر سر موضوع «وحدت وجود» به سبک و سیاق ابن عربی و ابن فارض و شبستری بوده است. یادآوری این نکته ضروری است هر چند شیخ کمال به طریقت ابن عربی گرایش داشته، اما عنایتی به مباحث تصوف نظری ابن عربی و بحث وحدت وجود نداشته است، بلکه بیشتر به جنبه ارتباط عاشقانه بین انسان و خدا (از مباحث مکتب ابن عربی) تمایل داشته است، حال آنکه مشایخ هم عصر او به مباحث نظری مکتب ابن عربی و بخصوص «وحدت وجود» و «اعیان ثابت» می‌پرداخته‌اند.^۵

۱- همان، ۵۰۴/۱ تا ۵۰۸. فرار شیخ از خانه در شب زفاف هم تأمل بر انگیز است (کربلائی، ۵۰۰/۱). در هیچ

منبعی فرزند و همسری برای وی ذکر نشده است.

۲- شمس الدین محمد اقطابی مشرقی در سال ۸۱۲ هـ ق در راه سفر حج در حلب درگذشت و همانجا دفن شد (سجادی، کوی سرخاب تبریز، ص ۱۷۳).

۳- کربلائی، ص ۸۳/۱.

۴- همو، ۸۶/۱؛ تربیت، همان، ص ۲۲۵.

۵- ملا حشری، ص ۶۴ تا ۶۵.

شیخ کمال خجندی (د ۸۰۳ هـ.ق) در شعر هم از سرآمدان عصر خویش بود، هر چند، از تأثیر سعدی بر شعر شیخ کمال سخن گفته‌اند،^۱ اما اشعار وی بیش از همه بیانگر تصوّف رندانه^۲ و عاشقانه وی می‌باشد. تکیه کلامهای عامیانه، طنزهای ساده، کاربرد وسیع اصطلاحات رندانه در اشعار وی مؤید مشرب خاص شیخ کمال در تصوّف است.^۳ مریدانی چون بدر الدین امیر محمد تبریزی (د ۸۰۰ هـ.ق)، بدیع تبریزی صاحب «انیس العارفین»^۴ و خواجه عبدالحی بن شمس الدین مشرقی و ... را تربیت کرد.^۵ همانگونه که دیدیم یکی از مصاحبان و رقبای سلوکی شیخ کمال الدین مسعود خجندی در تبریز، محمد بن عزالدین بن عادل بن یوسف التبریزی المعروف به شیرین و مشهور به

۱- تاریخ ادبیات ایران، ص ۸۶.

۲- واژه رند برخلاف معنی لغوی آن که زیرک و حیل‌گر و لاقید و لابالی است (معین، ۱۶۷۷/۲)، در تصوّف به طریقتی اطلاق می‌گردد که صوفی بیش از همه صفات و اسماء معشوق ازلی به لطف و رحمت و بخشش (غفران) وی دل بستگی دارد و از ارتکاب مناهی نمی‌هراسد. سنایی غزنوی شاید اولین عارف باشد که از مذهب رندان سخن گفته (مذهب رندان و گدایان دهر / صحبت اصحاب خرابات گیر) و در شعر حافظ به موارد متعددی از رندی و طریقت رندی سخن رفته است (روز نخست چون دم رندی زدیم و عشق / شرط آن بود که جز ره این شیوه نسپریم) در واقع بروز این طریقت به طور وسیع مربوط به قرن هفتم و هشتم در ایران می‌باشد. از نخستین فرهنگ‌های اصطلاحات صوفیانه به زبان فارسی هم از قرن هشتم هجری با رند طریقت آن روبرو هستیم، در «مرآت العشاق» در تعریف رندی می‌گوید: «رندی در باختن طاعات بدنی و درگذشتن از عبادات نفسانی را گویند در خرابات دل جهت طلب شراب شهود. بیت: ز شیخی و مریدی گشته بیزار / گرفته دامن رندان خمّار» (برتلس، تصوّف و ادبیات تصوّف، ۲۳۸-۱۶۵؛ مرآت العشاق، ۲۰۱). برای اطلاعات بیشتر در مورد رندی و طریقت صوفیانه آن نک: آشوری، عرفان و رندی در شعر حافظ؛ نیز خرمشاهی، حافظ نامه، ۱۳/۱-۴۰۳؛ زرین کوب، از کوچه رندان.

۳- چون خود را از سگ معشوق کمتر دیدن (گل سرخی، دیوان شیخ کمال خجندی، ص ۸۴ تا ۱۰۱).

۴- تربیت، ص ۱۱۸.

۵- شیخ کمال در خجند با تعالیم شیخ احمد یسوی آشنا شد. با پدر خواجه عبیدالله احرار (متوفی ۸۹۵ هـ.ق) در شهر شاش مصاحبت داشت (جامی، ص ۶۰۹)؛ اما بعد از اقامت وی در تبریز طریقت نقشبندی را متابعت نکرد، اما آثار شیخ کمال همواره مورد توجه نقشبندیه بوده است (واعظ کاشفی، رشحات، ۶۲۲/۲).

«مغربی» (د ۸۰۹ هـ ق) ^۱ جامی در *نفحات الانس* در توجیه اشتها وی به مغربی می‌گوید: «می‌گویند در بعضی سیاحات به دیار مغرب رسیده است و آنجا از دست یکی از مشایخ که نسبت وی به شیخ بزرگوار شیخ محیی الدین العربی قدس الله سره می‌رسد خرقه پوشیده است» ^۲. گرچه در هیچ جا سخنی به صراحت از سیاحت مغربی در بلاد مغرب (غرب فلسطین تا مغرب الاقصی، در شمال غرب افریقا) دیده نمی‌شود، ولی اینکه مغربی به شیخ محیی الدین ارادت داشته، صحت دارد و مشرب تصوف وی «وحدت وجود» است و در همه اشعارش این وحدت وجود به تکرار آمده است و در واقع تمام اشعارش به فارسی و عربی و زبان آذری (فهلویات) همگی در توحید و در بیان مکتب ابن عربی می‌باشد. ^۳ پیروی وی از مکتب ابن عربی بود که کمال خجندی را در برابر وی قرار داد. ^۴ همچنین هر دو شیخ جهت گیری متفاوت سیاسی اجتماعی داشتند که این مسأله نیز موجب بروز اختلاف میان آن دو می‌شد، بدین شرح که شیخ کمال خجندی در نزد میرانشاه و فرزندانش تقرب داشت، ولی مغربی در دفع شرّ پسر میرانشاه از تبریز و همراه مردم می‌کوشید و خود قربانی این حادثه شد. ^۵ مغربی خود توبه و تلقین یافته شیخ اسماعیل سیسی بود و سلسله خرقه‌اش از این طریق به نورالدین عبدالرحمان اسفراینی، استاد شیخ علاءالدوله سمنانی می‌رسیده و به نجم الدین کبری منتهی

۱- وی در انبند تبریز دنیا آمد و در همانجا تربیت یافت (کربلائی، ۶۸/۱). اشعاری که به زبان فهلوی از وی باقی مانده مؤید این تعلیم و تربیت بومی وی می‌باشد (میر عابدینی، مقدمه دیوان کامل شمس مغربی، ۱؛ ۲/ ۹۵۵؛ دولت آبادی، ۹۵۵/۲).

۲- جامی، همان، ص ۶۱۰.

۳- «مذهبش وحدت وجود است و مشربش لذت شهود و به جز یک معنی در همه گفتارش نتوان یافت» (هدایت، مجمع الفصحا، ۵۸/۴؛ سجادی، کوی سرخاب تبریز، ص ۳۶۹).

۴- این سخن که برخی علت نقار بین کمال خجندی و شیرین مغربی را توجه و صحبت و مجالست میرانشاه با کمال خجندی و مددهای مالی به وی دانسته‌اند چندان قابل قبول نیست؛ زیرا هر دو شیخ صاحب مقام بودند و نمی‌توانستند صفای خود را بدینگونه قیود بیالایند (فخرالدین علی صفی، لطائف الطوائف، ص ۲۲۹؛ خواندمیر، همان، ۵۴۹/۳).

۵- در درگیری میان قرا یوسف ترکمان و میرزا ابوبکر پسر میرانشاه در سال ۸۰۹ هـ ق مردم تبریز و مغربی خواهان پیروزی قرا یوسف بودند و مغربی در مراقبه و کشف و شهود مرگ خود را به عنوان قربانی در راه پیروزی قرا یوسف در آخر این درگیری پیش بینی کرده بود (کربلائی، ۷۳/۱ تا ۷۵).

می شده است، از جانب دیگر از طریق عبدالؤمن سراوی به ابی نجیب سهروردی و از طریق قونوی هم به محیی الدین عربی می رسیده است.^۱ این سلسله خرق ارادت و خرقه تبرک^۲ متفاوت، نشان از سعه صدر مغربی در اخذ تعالیم عرفانی است، خود وی مریدان صاحب نام تربیت کرد از جمله: احمد بن موسی الرشتی، کمال الدین یوسف معروف به میرشکی، خواجه عبدالرحیم خلوتی و شیخ عبدالله شطاری (د ۸۳۲ هـ ق) مؤسس سلسله شطاریان در هند که از دست وی خرقه پوشیده و شطاری لقب گرفته است.^۳ عبدالرحیم بزازی، شمس الدین محمد اقطابی مشرقی تبریزی، مولانا عوض شاه نیز از تربیت یافتگان وی بودند.^۴ مغربی در شعر به سنایی و عطار و عراقی و شبستری توجه داشت. وی *مرآة العارفين* را نیز در تفسیر عرفانی *سورة فاتحه الكتاب، ذرر العرید فی معرفة التوحید* مشتمل بر سه اصل توحید و افعال و صفات خدا، کتاب *نزهت ساسانیه و رساله جام جم* را در عرفان از خود بیادگار گذاشته است.^۵ بدین ترتیب با مرگ شیرین مغربی در ۸۰۹ هـ ق دوره سوم تصوف آذربایجان در عصر مغولان ایلخانی وایلکانی به سر می رسد و مکتب عرفانی - شعری تبریز که پیروان مکتب ابن عربی هستند، بزرگترین فرد خود را از دست می دهد. گرچه تدوام آن را نزد قاسم انوار (د ۸۳۷ هـ ق) و عبدالرحیم مشرقی تبریزی (د ۸۵۹ هـ ق) و نیز عمادالدین نسیمی (د ۸۷۲ هـ ق) از حروفیه می توان دید، اما پرداختن به عرفان و شعر آنان از دایره بحث این نوشتار خارج است.

۱- همو، ۶۸/۱ تا ۶۹.

۲- میر عابدینی، ص ۶.

۳- همو، ۹؛ تربیت، ص ۵۰۵. شطاریه، سلسله و فرقه ای که مخصوصاً در هند، سوماترا و جاوه در بین مسلمین پیروان بسیار دارند و منسوب به شیخ عبدالله شطار می باشد. برخی این طریقت را شطار (جمع شاطر) به معنی صوفی که از دنیا منقطع شده باشد گرفته اند. ذکر شطاریه در کتب صوفیه ایرانی، جز آثار متصوفه متأخر هند بسیار نادر است. تنها مجملی از عقاید آنها را شیخ محمد ابراهیم گازی الهی در کتاب *ارشادات العارفين* آورده است که مبنی بر اعتقاد آنان به وحدت وجود و در معیشت مخصوصاً بر توکل و قناعت تکیه کردن است (نک: *دایرة المعارف فارسی*، ذیل واژه، ۱۴۷۳/۲). بعضی از سخنان و حالات شیخ عبدالله شطاری یادآور گفته های بایزید بسطامی و حلّاج می باشد. تأثیر شطاریه و نقشبندیه در ترویج اسلام در بین هندوان و اقوام مالزی به مراتب بیشتر از تأثیر مجاهدان و غازیان در آن منطقه بوده است (میر عابدینی، ص ۱۰).

۴- کربلائی، ۳۶۶/۱.

۵- میر عابدینی، ص ۱۳ تا ۱۷.

در دوره میانی حکومت ایلخانان (۶۸۰ - ۷۲۰ هـ.ق) در کنار تصوّف سنت‌گرا که اغلب صوفیان منتسب به آن در لباس فقها و محدثین دیده می‌شدند، صوفیانی اهل جذبه و سُکر هم ظهور کردند که گاه رفتار آنان می‌توانست برای عالم و عامی سؤال برانگیز باشد. در واقع بدنبال تحولات فکری قرن هشتم در جهان اسلام، تحولاتی نیز در تصوّف سنتی آذربایجان صورت پذیرفت؛ زیرا از سویی با سقوط بغداد، مرکز اسلام سنتی^۱، نفوذ معنوی خاندان عباسی در عراق و آناتولی و ایران و به تبع آن آذربایجان، رنگ باخت و دانشمندان و علما و بزرگان اندیشه دینی به سوی قاهره^۲ سرازیر شدند و بغداد و دیگر شهرها در عراق عرب و حجاز - مرکز تجمع علما و عرفای سنتی - از وجود این اندیشمندان خالی شد. از سوی دیگر نفوذ تفکر فلسفی و عرفانی اسلامی اندلس (ابن رشد و ابن عربی) به شرق نزدیک و توجه به تشیع دوازده امامی البته با انگیزه سیاسی، زمینه را برای تغییر در سنت و تصوّف سنتی نیز فراهم نمود.

همچنین تهاجم گسترده و برنامه ریزی شده غازان خان به غرب (شامات و مصر) در زیر لوای اسلام با اجرای مقدمات و ترفندهای مذهبی و متصوفانه از قبیل زیارت عتبات عالیات و تخصیص موقوفات فراوان به اماکن و خانقاه‌ها و نذورات و صدقات در جهت جلب نظر روحانیان و متصدیان امور دینی و خانقاهی^۳، به خواب دیدن مکرر پیامبر اسلام (ص) و ائمه

۱- با سقوط خلافت عباسی و قطع ارتباط سنتی ایران و آذربایجان با مرکز خلافت اسلامی، که همواره حتی مقتدرترین حکومت‌های ایران از غزنویان گرفته تا سلجوقیان، خود را مطیع خلیفه عباسی می‌شمردند و خطبه به نام وی می‌خواندند و در دین، خود را تابع وی می‌شمردند، به تدریج تفکر تبعیت از سنت و شریعت نیز دچار دگرگونی شد و حتی با استقرار خاندان عباسی در مصر که با ورود ابوالقاسم احمد الأسمر المستضربالله فرزند خلیفه الظاهر بالله که از زندان بغداد جان بدر برده بود، در سال ۶۵۹ هـ.ق به مصر و تشکیل دوباره حکومت خلفای عباسی و داعیه داری خلافت سنتی اسلام (بیانی، دین و دولت در ایران عهد مغول، ۳/۸۸۴). هم نتوانست به تفکر سنتی جانی دوباره بخشد؛ زیرا به رغم پیش روی‌های بیبرس سلطان مصر به پشتگرمی خلفای عباسی مقیم مصر، مصریان پس از مرگ وی (۶۷۶ هـ.ق) نتوانستند کاری از پیش ببرند (همو، ۳/۹۳۳).

۲- دین و دولت در ایران عهد مغول، ۳/۹۳۹.

۳- رشید الدین فضل الله، همان، ۲/۱۳۰۹ و ۱۳۵۸ و ۱۳۷۱ و ۱۳۷۵.

شیعه در تأیید خویش و لاف دوستی با شیعیان و ایجاد دارالسیاده‌ها،^۱ حمایت از مذهب حنفی در برابر مذهب شافعی که مصریان بر آن مذهب بودند،^۲ از جمله عواملی بود که در مرکز حکومتی ایلخانان در اوایل قرن هشتم بتدریج تفکر سنتی این دیار را از غرب قلمرو اسلامی متمایز کرد و به تبع آن تصوف سنت‌گرا را هم دچار تغییر و تحول نمود. این تمایز در کنار نفوذ افکار ابن عربی از طریق عرفای آناتولی به ایران، در قدم اول تصوف متشرعانه آذربایجان را به سوی تصوف مایل به وجد و سماع و سُکر و جذبه کشاند. و افرادی مانند شیخ حسن بلغاری و شاگردان وی مصداق بارز این تحول بودند.

ظهور و بروز آموزه‌های وحدت وجود ابن عربی در بین برخی از متصوفه آذربایجان، مهمترین تحول در تصوف آن ولایت در دوره میانی حکومت ایلخانان (۷۲۰ - ۶۸۰ هـ.ق) می‌باشد. گر چه آشنایی عرفای آذربایجان با شاگردان و پیروان ابن عربی به اوایل قرن هفتم می‌رسد، ولی در اواخر قرن هفتم و اوایل قرن هشتم تأثیر ابن عربی در این ولایت قابل مشاهده است، زیرا تصوف سنتی آذربایجان با ویژگی عمل‌گرایی و تمایل به فتوت‌چندان فرصتی را برای گسترش مکتب ابن عربی فراهم نیاورد و البته عرفایی که با آراء وی آشنا شدند لزوماً از نظریات عرفانی مکتب وی تبعیت نکردند، اما عرفایی که گفتار و کردارشان ویژگی‌های جهان بینی منسجم ابن عربی را نشان می‌داد، در اواخر دوره میانی تصوف قابل مشاهده بودند، یعنی دوران غازان خان و اولجاتیو و ابوسعید (از ۶۹۵ تا ۷۳۶ هـ.ق) زیرا بدلیل ایجاد امنیت و آرامش نسبی در جامعه زمینه گرایش به مباحث نظری نیز فراهم شده بود. عرفایی مانند نجم الدین زرکوب (۷۱۲ هـ.ق) و شیخ محمود شبستری (۷۲۰ هـ.ق)، نام آورترین عارف نیمه اول قرن هشتم از نظریات وی پیروی کردند. لازم به ذکر است، آنچه از آراء ابن عربی بیشتر مورد توجه عرفای آذربایجان قرار گرفت، وحدت وجود، راز آفرینش، تجلی اسماء الهی و اعیان ثابت بود.

۱- بیانی، همان، ۹۷۶/۳. شایع شده بود که غازان خان می‌خواهد انتقام خون حسین بن علی (ع) را از شامیان و مصریان حامی آنان بگیرد، بدین ترتیب، شیعیان را به دور خود جمع کرد (نطنزی، منتخب التواریخ معینی، ص ۱۵۱).

۲- مصریان شافعی مذهب بودند. برای اطلاع بیشتر نک: بیانی، همان، ۹۷۷/۳ و ۹۹۲؛ ویت، قاهره، ص ۸۸.

اما تأثیر شیخ محمود شبستری در عرفای بعدی که اغلب در مشرب ابن عربی ذوق ورزی می‌نمودند، بسیار عمیق بود و سنت تألیف رساله‌های منظوم و نکات عرفانی به زبان شعر از آغاز قرن هشتم در آذربایجان گسترش بیشتری یافت، به طوری که در اواسط دورهٔ سوّم حکومت ایلخانی (۷۲۰ - ۸۱۲ هـ.ق) گروهی از عرفای شاعر در آذربایجان بوجود آمدند که از مکتب ابن عربی پیروی می‌کردند و اغلب اصطلاحاتی مانند وحدت وجود، عشق، اعیان ثابته را در قالب نمادهای شعری بکار می‌بستند و در تاریخ ادبیات فارسی، به گونه‌ای نهضت ادبی ایجاد نمودند، مانند اوحدی مراغه‌ای (۷۲۸) که منظومهٔ جام جم وی نمودی از عرفان اجتماعی و آداب و طریقت صوفیانه و حقایق عرفانی است که تأثیر آراء ابن عربی در آن مشهود است. مولانا شمس الدین محمد عصار (د ۷۹۳ هـ.ق) با منظومهٔ مهر و مشتری که لطایف و بدایع عرفانی را بیان می‌کند و کمال خجندی (د ۸۰۳) که بیشتر به نظریه ارتباط عاشقانهٔ انسان و خدا، در بین آراء ابن عربی توجه دارد و محمد شیرین مغربی (د ۸۱۰ هـ.ق) که تمام اشعار فارسی و عربی و فهلویات وی دربارهٔ وحدت وجود و بیان مکتب ابن عربی است.

این عرفای شاعر مسلک میراث دار شیخ محمود شبستری بودند و تلاش‌های عرفایی چون صدر الدین قونوی را در جهت اشاعهٔ مکتب ابن عربی در آذربایجان به ثمر نشانند و در آثار منظوم و گاه منثور خود به یادگار نهادند.

منابع و مأخذ

- ۱- آربری. آرتورجان: ادبیات کلاسیک فارسی، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱.
- ۲- ابن بزّاز. اردبیلی: صفوة الصفا، به تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، انتشارات زریاب، ۱۳۷۱.
- ۳- ابن عربی. محیی الدین: الفتوحات المکیه، قاهره، افست بیروت، دار صار، بی تا، ۱۹۱۱.
- ۴- براون. ادوارد: تاریخ ادبیات ایران (از سعیدی تا جامی)، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، انتشارات ابن سینا، ۱۳۵۱.
- ۵- بیانی. شیرین: دین و دولت در ایران عهد مغول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۳ جلد، ۱۳۷۵-۱۳۶۷.
- ۶- پور جوادی. نصرالله: اشراق و عرفان (مقاله‌ها و نقدها)، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۰.
- ۷- تبریزی. ابوالمجد محمد بن مسعود، سفینه تبریز، چاپ عکسی، ۱۳۸۱.
- ۸- تربیت. محمدعلی: دانشمندان آذربایجان، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.
- ۹- جامی. نورالدین عبدالرحمن: نفحات الانس من حضرات القدس: به تصحیح دکتر محمود عابدی، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۰.
- ۱۰- جهانگیری. محسن: چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.
- ۱۱- حشری. ملامحمد امین: روضه اطهار، به کوشش عزیز دولت آبادی، تبریز، انتشارات ستوده، ۱۳۷۱.
- ۱۲- حلبی. علی اصغر: تاریخ تمدن اسلام (بررسی‌هایی چند در فرهنگ و تمدن اسلامی)، تهران، بنیاد، ۱۳۶۵.
- ۱۳- خجندی. کمال الدین مسعود: دیوان اشعار، به اهتمام ایرج گل سرخی، تهران انتشارات سروش، ۱۳۷۷.

- ۱۴- خواند میر. غیاث الدین بن هماد الدین: *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۲.
- ۱۵- دولت آبادی، عزیز: *سخنوران آذربایجان*، تبریز، نشر ستون، ۲ج، ۱۳۷۷.
- ۱۶- دولت‌شاه سمرقندی. امیر: *تذکره الشعرا*، به اهتمام محمد رضانی، تهران، انتشارات خاور، چ ۲، ۱۳۶۶.
- ۱۷- رشید الدین فضل الله همدانی: *جامع التواریخ*، به تصحیح محمد روشن - مصطفی موسوی، تهران، نشر البرز، ۱۳۷۳.
- ۱۸- زرین کوب. عبدالحسین: *جستجو در تصوف ایران*، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۷.
- ۱۹- -----: *دنباله جستجو در تصوف ایران*، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۶.
- ۲۰- -----: *سیری در گلشن راز*، مندرج در نقش بر آب، مجموعه مقالات، تهران، انتشارات معین، ۱۳۷۰.
- ۲۱- سجادی. ضیاءالدین: *کوی سرخاب تبریز*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۵.
- ۲۲- شبستری. شیخ محمود: *مجموعه آثار*، به تصحیح دکتر صمد موحد، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۶۵.
- ۲۳- شبیبی. کامل مصطفی: *تشیع و تصوف*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۴.
- ۲۴- شیمیل. آن ماری: *ابعاد عرفانی اسلام*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۵.
- ۲۵- صفی. فخر الدین علی کاشفی: *رشحات عین الحیاة*، به کوشش علی اصغر معینیان، تهران، بنیاد نیکوکاری کاویانی، ۱۳۵۶.
- ۲۶- عراقی. فخرالدین: *کلیات اشعار*، به کوشش م. درویش، تهران، انتشارات جاویدان، ۱۳۶۶.
- ۲۷- -----: *کلیات اشعار*، به کوشش نسیرین محتشم، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۸۲.
- ۲۸- کاکایی. قاسم: *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر دکهارت*، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۸۲.

- ۲۹- کربلایی. حافظ حسین: *روضات الجنان و جنات الجنان*، به کوشش و تصحیح جعفر سلطان القرائی، ج ۲، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹-۱۳۴۴.
- ۳۰- لویژن. لئونارد: *فراسوی ایمان و کفر* شیخ محمود شبستری، ترجمه مجد الدین کیوانی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۹.
- ۳۱- ----- (ویراستار): *میراث تصوف*، ترجمه مجد الدین کیوانی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۴.
- ۳۲- مایل هروی. نجیب (مصحح): *این برگهای پیر*، مجموعه بیست اثر چاپ نشده فارسی از قلمرو تصوف، تهران، نشر نی، ۱۳۸۱.
- ۳۳- موحد. صمد: *صفی الدین چهره اصیل تصوف آذربایجان*، تهران، نشر طرح نو، ۱۳۸۱.
- ۳۴- موریسن. جورج و دیگران: *تاریخ ادبیات ایران*، ترجمه یعقوب آژند، تهران، نشر گسترده، ۱۳۸۰.
- ۳۵- نسفی. عزیز: *انسان الکامل*، به کوشش ماریژان موله، تهران، انجمن ایران و فرانسه، ۱۹۶۲ م.
- ۳۶- نطنزی. معین الدین: *منتخب التواریخ معینی تاریخ ملوک شبانکاره*، به تصحیح ژان اوین، تهران، ۱۳۳۶.
- ۳۷- نوربخش، جواد: *تعریف صوفی و تصوف*، تهران، انتشارات خانقاه نعمت الهی، ۱۳۵۹.
- ۳۸- یزدی. شرف الدین: *ظفرنامه تیموری*، به کوشش محمد عباس، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۳۶.

39- Trimangam.j.s, the sufi orders in Islam, Oxford,1971.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی