

مینوی: معنا و متن صوفیه

فیروز اسماعیلزاده*

مهدی محقق**

چکیده

مجتبی مینوی (۱۲۸۲-۱۳۵۵) از چهره‌های شاخص فرهنگی کشور، برآیند دو پایگاه «حوزه کلاسیک مدرسی» و «نهاد تحقیقی و دانشگاهی» است. مطالعات گسترده او در تاریخ و ادب و فرهنگ و متون سبب گردید تا با عنوان منتقدی برجسته شناخته شود. یکی از حوزه‌های مطالعه و تحقیق او در متن، مربوط به «تصوف و عرفان» است. نوشته‌های او در باب آزادی، تسامح، عبرت آموزی از تاریخ و مانند آن، بر ناظر بودن دیدگاه او در عرفان و تصوف صحنه می‌گذارد. همین شیوه تحقیق مینوی، نگاه انتقادی او را نیز در پی دارد و تفاوت نگرش او را با دین پژوهان و صاحب نظران حوزه عرفان و تصوف - همچون هانری کربن و سید حسین نصر که به تفکر فرا تاریخی تأکید می‌ورزند - آشکار می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: مجتبی مینوی، تصوف، عرفان، دین، تسامح و آزادی.

۱. مقدمه

مجتبی مینوی در زمره آن دسته از پژوهشگران و استادان معاصر است که شخصیت فرهنگی وی در دو بستر متفاوت یا دو گفتمان مختلف فرهنگی - اجتماعی و تاریخی

* دکترای زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج (نویسنده مسئول)،

Frz.esmaeilzad@gmail.com

** استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج، Dehkhoodadabiyat@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۰۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۱۶

Copyright © 2018, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

شکل گرفت. نخست آن که آموزه‌های وی ابتدا در محیط مکتبخانه‌ای و حوزه دینی گذشت و دوم، دامنه مطالعاتی او در همان بخش سنتی محدود نماند؛ بلکه مینوی با شیوه‌های تحقیق و تتبع علمی جدید آشنا شد و از همین رهگذر پایه جدیدی در پژوهش‌های معاصر به ویژه در حوزه متن فارسی بنا نهاد. برای معرفی اجمالی مجتبی مینوی می‌توان گفت که وی دست به چنین کارهایی زده است:

اهتمام بلیغ در شناخت ادبیات فارسی و حتی ادبیات عرب؛ مطالعه فرهنگ غرب و ادبیات برجسته مغرب زمین یا ادبیات اروپایی؛ یادگیری و احاطه بر چند زبان؛ تحقیق در املا و نگارش فارسی، نیز لغت فارسی و عربی؛ مطالعه و تحقیق در زندگی، آرا و آثار برخی شخصیت‌های فرهنگی و تاریخی؛ پژوهش‌هایی در حوزه تاریخ و جامعه، نیز مطالعه و آسیب‌شناسی کاستی‌ها و عقب‌ماندگی‌های فکری و تاریخی و اجتماعی؛ گردآوری و معرفی نسخه‌های خطی و فارسی؛ تصحیح متون و سرانجام مطالعه و بررسی اندیشه‌ها و عقاید دینی و عرفانی. مینوی در نتیجه مطالعات گسترده و بظاهر پراکنده، آثار برجسته‌ای از خود بر جای گذاشته که از آن جمله است: "نقد حال"، "تاریخ و فرهنگ"، "پانزده گفتار" و "تصحیح کلیله و دمنه". هم چنین مقالات و یادداشت‌های متعدد در زمینه آزادی و آزاد فکری، دین، تصوف، زبان و خط و نگارش فارسی و مانند آن که مجموعاً قریب به ۴۰۰ مقاله و چهل کتاب را شامل می‌شود.

جستار حاضر به نگاه ویژه مینوی در حوزه تصوف، عرفان و بعضاً دین اختصاص دارد. پرسش اصلی این است که آیا مینوی بر پایه اسلوب نقد و نگاه عمدتاً تاریخی به فهم جدیدتری از "تصوف" رسیده است؟ رویکرد مینوی به عرفان و تصوف به چه دلیل با آرای کسانی چون هانری کربن و سید حسین نصر متفاوت است؟ و سرانجام، همین دو نگاه متفاوت چه تأثیری بر حوزه‌های تحقیقی و دانشگاهی ما گذاشته و اساساً جامعه و فرهنگ ما نیازمند کدام یک از این دو رویکرد است؟

در آغاز، ضمن تصویری اجمالی از تصوف بر فراز و فرود این نحله اشارتی شده سپس مسأله اصلی این جستار یعنی رویکرد ویژه مینوی به تصوف، در تقابل با نگاه مرسوم و سنتی، تبیین می‌گردد.

۲. خاستگاه تصوّف، پناهگاه شعر فارسی

"تصوّف" آن چنان که اهل تحقیق و صاحب نظران زبده تصویری از آن به دست داده‌اند، در سرزمین ایران نضج و توسعه یافته، به سخن دیگر، خاستگاه و زیستگاه اصلی آن نیز همین سرزمین بوده است. تصوّف با صبغۀ اسلام، رنگ و جلای واقعی یافت. هسته اصلی این نحله با زهد و فقر شکل گرفت و با عشق و ذوق وحدت وجود و شهود به منتهای خود رسید؛ مع هذا رگه‌هایی از آن در اندیشه‌های پیش از اسلام – چه در اعتقاد و عمل زرتشتیان و چه با تأثیر از بوداییان و مانویان، و هم سویی با معتقدات گنوسی – قابل جست و جو و شناسایی است. مجموعه عوامل تاریخی و مناسبات اجتماعی، بستر مناسبی برای تصوّف در پهنه ایران فراهم آورد. به ویژه آن که تاریخ پر تلاطم ایران و جنگ‌ها و تجاوزات بی حد در ایران، دنیای بیرون را پر از شقاوت و خونریزی و بالمآل، بی اعتبار کرده و معنای زیست را دگرگون ساخته و در نتیجه، دنیای درون با همین اندیشه گسستن از دنیا، مجالی برای آبادانی پیدا می‌کند و زیست واقعی، انقطاع از دنیای بی رحم سپنجی معرفی می‌شود. در چنین بستری، تأثیر تصوّف بر روح و روان انسان آن چنان پر دامنه بوده که شعر فارسی با تلفیق آن، به درجات عالی هنر بشری دست پیدا کرد. به همین دلیل یکی از صاحب نظران حوزه تصوّف به صراحت بیان می‌کند که فلسفه صوفیانه مساعدترین پرورشگاه را در قلمرو شعر فارسی یافته است (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۱۷). بنابراین، اگر شعر فارسی در همان فضای محدود و پر تملّق دربار با کرنش‌ها و خاکساری‌ها و غلوه‌های مدیحه سرایی باقی می‌ماند آن همه سروده‌های پر سوز و گداز بدون گسستن شعر از دربار و گرایش به هسته تصوّف پدید نمی‌آمد. به یمن آثار سنایی، عطار و مولوی، طبقات ستمدیده هم سرانجام مجالی برای ابراز نظر خود در ادبیات یافتند. با این همه، نحله تصوّف، تأثیر و تأثر دوگانه و دوسویه‌ای در تاریخ ایران داشته است. از یک سو، شکوه شعر فارسی به او وامدار است، نیز آمال و درد و رنج طبقات فرودست با تصوّف راهی برای ابراز احساسات پر شور پیدا کرده و از دگر سو، شکل منفعلانه‌ای یافته، دخل و تصرف و آبادانی دنیا را مانع شده حتی مقاومت در برابر متجاوزان را کم رنگ کرده، گاه در قالب یک ایدئولوژی به یک فرقه فروکاسته شده، محفل کاهلان و بیکاران و خوشباشان گردیده و گاه نیز منشأ قدرت‌گیری یک سلسله عریض و طویل، همچون صفویه را سبب شده است.

۳. تصوّف از نگاه مینوی

نکته درخور تأمل اینجاست که بعضی از پژوهندگان تصوّف، بی آن که این همه اوج و حضیض را ببینند یکسره همه را خوب و عالی توصیف کرده و از منظر کشف و شهود مجذوب آن شده‌اند. عده‌ای نیز با نگاه بیرونی کوشیده‌اند غث و سمین این نحله را، با نگاه ویژه نقّادی و تاریخی، مکشوف سازند. مجتبی مینوی در شمار این دسته اخیر است. وی در شکل‌گیری آیین تصوّف خاطر نشان می‌کند که برخی مردم باهوش و پاک و درست و شریف در ممالک تحت نفوذ بنی امیه، وقتی می‌دیدند که علی بن ابی طالب و حسین بن علی و همراهان و پیروان آن‌ها از جنگ با اهل قدرت و ثروت صرفه‌ای نبردند و چون نمی‌خواستند همچون عمرو عاص با رجال فاسد و ظالم هم کاسه و پلید شوند راه انزوا و عبادت در پیش گرفتند و گاه به علم و معرفت و گاه به تتبع در سنت پیامبر (ص) و جمع احادیث پرداختند و عمدتاً به مباحثه در اموری مشغول شدند که به آخرت مربوط می‌شده است.

و دنیا را به اهل دنیا واگذاشتند. در این بین کتابهای زهد و پند و اندرز و حکمت و فلسفه هم از پهلوی و هندی و سریانی به عربی ترجمه شد، و افکار فلسفی سقراط و افلاطون و ارسطو به نوعی که در اسکندریه مصر نشو و نما یافته و تغییر حالت داده و جنبه عرفانی پیدا کرده بود در میان مسلمین شایع و رایج شد. جمعی از مردم بنا را بر ریاضت نفس و تحصیل صفای باطن و پوشیدن خرّقه پشمینه خشن و معاشرت با فقرا گذاشتند و کسانی مثل حسن بصری و رابعه عدویّه و ابوهاشم صوفی و سفیان ثوری و ابراهیم بن ادهم و داوود طائی و مالک بن دینار و شفیق بن بلخی پیدا شدند که توبه و ورع و زهد و فقر و صبر و توکل و رضا و جهاد با نفس را بر همه کاری رجحان می‌نهادند. در مدّت دویست ساله بین هشتاد هجری که تقریباً مبدأ ظهور زهد و افکار صوفیانه بود و دویست و هشتاد هجری که تخمیناً آغاز دخول حلاج به رشته تصوّف بود به تدریج خیالات و اندیشه‌های این صوفیان دچار تحولات و تبدلات کلی شده بود، و بزرگانی مثل معروف کرخی و عبدک صوفی و ابوسلیمان دارانی و بشر حافی و حاتم اصم و حارث محاسبی و ذوالنون مصری و محمد بن کرام و یحیی بن معاذ رازی و ابو یزید بسطامی و سهل بن عبدالله تستری و ابوسعید خراسی ظهور کرده بودند و از طریق طلب و عشق و معرفت و استغنا و توحید داخل شده بودند و به مرحله‌ای رسیده بودند که در کلیه آثار خلقت جز خدا چیزی نمی‌دیدند و فنای در ذات خدا را غایت مطلوب صوفی می‌دانستند

تفاوت عمده یک عابد صوفی با یک عابد متشرع در موضوع ذات الهی در این بود که اهل شرع و علمای ظاهر خداوند را متفرد می‌دانستند، به این معنی که او را از حیز مخلوقات او خارج می‌دانستند، و صوفی می‌گفت که خداوند در عین اینکه متفرد و ماورای عالم است در کلیه مخلوقات خود نیز تجلی می‌کند. آثار خدا از خدا جدا نیست، و هر ذره‌ای از ذرات عالم هم عین خداست. بنابراین من هم خدا هستم، شما هم خدائید و... اما این مطلب را تا زمان حلاج کسی به این صراحت نگفته بود، و به هر حال علمای متشرع چنین عقیده‌ای را نمی‌توانستند بشنوند و تحمل کنند (مینوی، ۱۳۵۸: ۴۵ - ۴۷).

مطالعات مینوی در حوزه تصوف و بعضاً عرفان و دین، علاوه بر مقالات مختلف، مشتمل بر یادداشت‌های اوست که تحت عنوان «یادداشت‌های مینوی، جلد دوم: تصوف و متصوفه» به طبع رسیده، هم چنین یادداشت‌های پراکنده دیگری نیز از وی بر جای مانده که بر ذیل و حواشی بعضی کتب در کتابخانه مینوی، درج گردیده است. نیز اثری از مینوی با عنوان "احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی" به چاپ رسیده علاوه بر آن، آن چه از زندگی و آرای حلاج، غزالی طوسی، حتی ملاقطب شیرازی و دیگران می‌گوید مجموعاً دامنه مطالعات وی را در حوزه مذکور نشان می‌دهد. شاید همین التفات مینوی به عرفان و تصوف و نقادی‌های او در این رشته است که سبب شده کسانی چون شهیدی نگاه یکسویه‌ای به مطالعات او بیفکنند؛ چنان که به زعم وی «همه مطالعات مینوی در زمینه فرهنگ اسلامی است» شهیدی از مطالعه و تحقیق مینوی در زندگانی ابن سینا، ناصر خسرو، غزالی، مولانا جلال‌الدین، مصنفات افضل کاشانی و جز آن نام می‌برد که سراسر تتبع در فلسفه و عرفان اسلامی است (شهیدی، ۱۳۵۶: ۶۵-۶۷). البته باید خاطر نشان کرد اولاً، همه مطالعات مینوی در پهنه فرهنگ اسلامی نیست و ثانیاً، از مجموع نوشته‌های مینوی می‌توان نتیجه گرفت که او مقوله عرفان و تصوف را به گونه جانبدارانه یا از نگاه شیفتگی و مجذوب شدن پی نمی‌گیرد، بلکه می‌کوشد این نحله را بر پایه شناخت دقیق معرفی کند و نگاه تاریخی خود را نیز همواره از نظر دور ندارد:

از وقتی که بشر پا به مرحله تعقل و تفکر گذارده است حکما و فلاسفه و رسل و عرفا و متصوفه و علما همواره سعی کرده‌اند که برای نوع بشر مقصد و مطلوبی بالاتر از هوای نفس و اغراض و امیال حیوانی که خوردن و خفتن و شهوت راندن باشد، تعیین کنند و این میل بشر به این که خود را از آنچه آفریده است، بهتر کند. شاید مهم‌ترین وجه امتیاز او به سایر حیوانات باشد (مینوی، ۱۳۶۹: ۴۳۹).

واضح است مینوی - این گفتار را در بخش نخست حیات فرهنگی^۱ خود به قلم آورده - می‌کوشد نقش عرفا و متصوفه را هم سنگ حکما و فلاسفه و انبیا و رسل و علما معرفی کند؛ یعنی زیستن در دنیا با اغراضی برتر از حوائج مادی و دغدغه‌های جسمانی. وی بر پایه همین اعتقاد تأکید می‌کند: «ممیز واقعی انسان از سایر حیوانات عبارت است از به خاطر سپردن و ثبت کردن وقایع گذشته و فایده بردن از آنها در حوائج فعلی و سعی کردن در این که از مرتبه حیوانی صرف بگذرد و خود را به واقعی اشرف مخلوقات بسازد و خویشتن را به درجاتی برساند که به وهم و تخیل به وجود آنها قائل شده است:

از جمادی مردم و نامی شدم آنچه اندر وهم ناید آن شدم

یکی از فلاسفه جدید این میل و آرزوی بشر را به این لفظ تعبیر کرده است که انسان به این عرصه زندگی می‌آید تا به قدر کفایت خود زیبایی و جمال را بجوید. بعضی هستند که از جمال و زیبایی جز همان قدر که مطلوب احساسات جسمانی و غریزی حیوانی است، چیزی نمی‌جویند و نمی‌یابند... برخی دیگر قدری قدم فراتر می‌گذارند و علاوه بر لذات حسی، لذات عقلی و روحی نیز برای خود می‌یابند و جمال را در آواز و الفاظ خوب نیز می‌جویند و از موسیقی و شعرو حکمت نیز بهره ور می‌شوند...». (مینوی، ۱۳۶۹: ۴۴۳).

مینوی به همین ترتیب، بهره‌مندی افراد از زندگی را با اختلاف درجات مادی و معنوی و روحی - با شواهد و امثله‌ای از ادب فارسی - نشان می‌دهد و عاقبت خاطر نشان می‌کند:

و عدهٔ قلبی از نوع بشر در تمامی ادوار تاریخ بوده‌اند که خواه از راه استغراق در دین یا عرفان یا تصوف، و خواه از راه علاقهٔ شدید به سایر جنبه‌های عقلی و روحانی بشر (مانند فلسفه و حکمت و علوم ریاضی) خود را از همهٔ لذات حسی و جسمی محروم ساخته‌اند و برای بقای نفس به حد اقل قناعت کرده‌اند (همان: ۴۴۳).

مینوی هم چنین با مطالعه کتاب "تبع تاریخ" اثر آرنولد توینبی (Arnold Toynbee) - محقق برجسته انگلیسی - یادآور می‌شود:

...یکی از ابواب کتاب او در موضوعی است که من آن را به لفظ "عزلت و عادت یا هجرت و رجعت" بیان می‌کنم. مقصودش این است که صوفی و عارف و فیلسوف و حکیم چون در خود استعداد تزکیهٔ نفس و ارتقاء به عالم معنوی حس می‌کند و می‌داند که آمیختن با مردم و غوطه خوردن در گیر و دار زندگی اجتماعی او را از طریق باز می‌دارد، کنج انزوا اختیار می‌کند، و در عالم مراقبت مستغرق می‌شود، لب از گفت و

شود می‌بندد و به اندیشه و تأمل مشغول می‌گردد، و بعد از آن که به سر منزل مقصود می‌رسد اگر خود را مکلف به هدایت دیگران و دستگیری غرق شدگان می‌داند از نو به عالم عمل عودت می‌کند و قدرتی را که در این مدت عزلت حاصل کرده است در راه خیر رساندن به نوع بشر و آگاه کردن ایشان از عوامل باطنی به کار می‌اندازد (مینوی، ۱۳۸۱: ۱۷ و ۱۸).

وی سپس حکایت سعدی^۲ را در تأیید همان اندیشه متذکر می‌شود با این مفهوم که «صوفی» تنها به فکر نجات خویش است؛ اما عالم می‌کوشد جاهلان را از غرق شدن در ورطه جهل نجات دهد. مینوی در مواجهه میان عالم و عابد، جانب عالم را می‌گیرد و سخن توینبی را به اینجا می‌کشاند:

...فایده‌ای که از آن هجرت یا عزلت منظور است باید کمال یافتن نفس و تبدیل احوال شخص باشد، و بعد از آن که مقصود حاصل شد، اگر این فرد مکمل به حوزه جماعتی که اصل و منشأ او از آن است رجعت و عودت نکند عزلت او، بیهوده و بی معنی است. مقصد و علت غائی هر عزلت و هجرتی باید همان عودت و رجعت باشد و بس (همان: ۱۸).

مجتبی مینوی، از میان قرائت‌های مختلف در حوزه اسلام، بر آن است قرائت و رویکرد صوفیه را این گونه معرفی کند:

در حوزه اسلام فرقه‌ای که بیش از همه فرق در تصفیة اخلاق بشر مؤثر بوده‌اند و هم ایشان مصروف آدم کردن این جنس دو پا و برانداختن تعصب جاهلیت بوده است فرقه صوفیه بوده‌اند که از خداپرستی مطلق گذشته دیگر جانب هیچ دینی را بر دیگری ترجیح نمی‌داده‌اند. صوفیه جهاد با نفس را از هر جهتی برتر می‌شمردند و ظفیری را که بر خودخواهی و خودپسندی و خودبینی دست می‌داد بزرگترین پیروزی می‌دانستند. مردِ خوین، خودپسند خودخواه است که بر خود عیب نمی‌بیند و نسبت به دیگران رحم و گذشت ندارد. صوفیه که مقصود و مقصدی جز وصول به واحد مطلق و متحد گشتن با او نداشتند، و از راه ریشه‌کن کردن شهوت و حرص و طمع به آزادی کامل نائل می‌شدند، در دنیا و اهل دنیا اعمال و نیات مردم جز خدا و مخلوق خدا و مشیت خدا چیزی نمی‌دیدند و بر آن عیب نمی‌گرفتند (مینوی، ۱۳۸۱: ۹۱).

اگرچه مینوی از تصوف، تصویری از آن چه یاد شد، به دست می‌دهد، خود معتقد به طریق اعتدال است و راه میانه‌ای مطرح می‌کند:

...علاقی دنیاوی در ما قوی است و از جانب دیگر از مقام بهیمیت و هم رتبه بودن با چارپایان ننگ داریم باید که راه بینابین را انتخاب کنیم. باید از آب و نان و لباس و مسکن و عیال و دولت و خویشاوند حصه خود را ببریم و به قدر کفایت خود جمال و زیبایی را نیز بجوئیم و بیاییم. برای آن که عامه نوع بشر مجال و وسع آن را داشته باشند که از این دو جنبه زندگانی (یعنی جنبه رفع حوائج مادی و حسی و جنبه تشفی قوای باطنی و معنوی خود) بقدر طاقت و استعداد خود بهره‌مند شوند لازمست که احوال و مقتضیات زندگی ما ساکنین این زمین چنان ترتیب داده شود که هیچ کس فقیر و تنگدست نباشد و هیچ کس حق دیگری را غصب نکند و آزادی دیگری را سلب ننماید. آزار افراد بشر بر یکدیگر مرتفع گردد و ابتلای به امراض گوناگون در بین نباشد یا لاقل دفع بیماری و جبران اذیت سهل و آسان باشد. عفریت جهل و نادانی و خرافات و دیو اغراض و امیال مبنی بر حبّ و بغض سپری شود (مینوی، ۱۳۶۹: ۴۴۴ و ۴۴۵).

از نظر مینوی چنین وضع و حالی است که مطلوب حکما و فلاسفه بوده است. وی خاطر نشان می‌کند بشر از حدود دو هزار و پانصد سال در جست و جوی این سعادت دنیایی و بهشت زمینی بوده است. این در حالی است که یک شخص یا یک خانواده و حتی یک قوم و مملکت نمی‌تواند به تنهایی به چنین سعادتتی برسد. بلکه تمامی اقوام و ممالک عالم چون حلقه‌های زنجیر به یک دیگر پیوسته‌اند، و هر فشار و کششی که بر یکی از آن حلقه‌ها وارد آید در حال سراسر زنجیر تأثیر دارد. بنابراین تمام افراد به سهم خود منتهای جدّ و جهد مبذول دارد تا هر آنی حالت جماعت بهتر از لحظه قبل باشد. سخن غایی مینوی، این است که حکومت مبتنی بر عدالت اجتماعی و صحیح و کامل همان است که زمام آن به دست حکما سپرده شود؛ یعنی همان سخنی که افلاطون به میان آورده بود، و مراد از «سیاست مدن» باید این باشد که تمام ساکنان یک سرزمین به سعادت دنیاوی نایل شوند (همان: ۴۶۰-۴۴۶).

این سخنان اگرچه ایده‌آل و مطلوب انسان با عنایت به مدینه فاضله عنوان شده متضمن این حقیقت است که مینوی آنچه از اندیشه تصوف و حکمت فهم می‌کند همانا ساختن دنیا و التفات به بهبود زندگی و رفاه اجتماعی است. چنان که به صراحت اعلام می‌دارد: «تصور نکنید که تصوف عبارت از ترک دنیا و مستغرق شدن در عبادت است و بس» (مینوی، ۱۳۸۱: ۴۴).

نکته اصلی مینوی این است که اگر امثال سعدی و مولوی و شهاب الدین سهروردی خلوت و انزوا اختیار می‌کردند و هم چنان سر به جیب مراقبت فرو می‌بردند این همه آثار گران سنگ از آنان چگونه ممکن بود، خلق شود.

یادداشت‌هایی از مینوی بر حاشیه کتاب‌هایی که می‌خوانده در دست است و این همه در «کتابخانه مینوی» محفوظ مانده است. بخشی از این یادداشت‌ها مربوط به «تصوف و متصوفه» است که با همین عنوان پاره‌ای از یادداشت‌های این حوزه گردآوری و به طبع رسیده است. (بخش دیگر این یادداشت‌ها با مطالعه و اهتمام دکتر محمد دهقانی در حال تدوین است). بنابراین، جلد دوم «یادداشت‌های مینوی» که به «تصوف و متصوفه» اختصاص دارد، متضمن سه بخش است. در بخش اول «آرا و افکار صوفیه» آمده است. بخش دوم مربوط به «اعلام و مشایخ صوفیه» است که طی آن، از اشخاصی که در متون مختلف سخنی به میان آمده معرفی شده است. بخش سوم نیز به معرفی نسخه‌هایی از برخی آثار و رسایل صوفیه اختصاص دارد و بر این اساس، مجموعه حاضر بیشتر متضمن معرفی و ثبت و ضبط است که البته دقت مینوی را در متن خوانی و ارجاع و التفات او را به متون کهن، از جمله متون صوفیه و دغدغه او را در آرای متصوفه نشان می‌دهد که بسی به کار محققان خواهد آمد؛ با این همه، موضع‌گیری‌های صریح مینوی در باب تصوف را باید در نمونه‌هایی که پیش از این یاد شد، نیز برخی یادداشت‌هایی که دهقانی فراهم آورده، جست و جو کرد. برای نمونه، برخی از همین یادداشت‌ها از نظر می‌گذرد:

در ذکر تاریخ اولیا، نوشته جعفر بن محمد بن حسن جعفری آمده است: «رازی گوید علی سهل سیزده سال طعام نخورد» (جعفری، ۱۳۳۷: ۹۵-۱۵۹). مینوی در حاشیه صفحه ۱۰۲ کتاب نوشته است: «غلط می‌کند». همانجا در «ذکر ابوتراب نخشبی» نقل شده است: «حوران را دید که خواب او آمدند و گفتند: دمی با ما پرواز کن، گفت: من چندان حضور با غفور دارم که به حور نمی‌پردازم. چهل پسر داشت. پسران را همه گرگ آدمی خوار ببرد. وی در نماز بود، گرگ نزدیک وی آمد. چون او را بدید بازگشت. ابونعیم گوید: ابوتراب با جمعی در سفر بود و گرماگرم بود و همه تشنه شدند و آب نبود، پای بر زمین کوبید [آب] بر جوشید و همه سیراب شدند» (همان: ۱۰۳). مینوی در هامش صفحه آورده است: «چه مزخرف‌ها در این کتاب‌های صوفیه درج کرده‌اند. «همچنین در همان «ذکر تاریخ اولیا» ذکر «طاوس الحرمین ابوالخیر اقبالی حبشی» آمده که مینوی در کنارش نوشته است: «عجب مرد زرنگ و خر رنگ کنی بوده است» (همان: ۱۰۹).

یا در رساله "مختصر مفید" نوشته محمد مفید مستوفی یزدی، حکایتی درباره فرقه مشعشه آمده است که خلاصه‌اش این است: نگارنده رساله در سال ۱۸۰۲ میلادی در بصره عده‌ای از قوم مشعشع را می‌بیند که به ادعای او «کنده‌های هیمه افروخته برداشتند و در دهن می‌بردند و بر روی و ریش خود می‌مالیدند و از دهن آتش افشانیده در میان نار خفتان و غلطان و وجد کنان به ذکر اشتغال می‌نمودند تا تمامی هیمه‌ها سوخته و خاکستر گردید. و این امر غریب که از غرایب حکایت است فقیر برای العین مشاهده نمود» (مستوفی یزدی، ۱۳۳۷: ۱۶۷-۱۷۷). مینوی که از این قصه و دعوی مؤلف، سخت برآشفته و عصبانی شده در حاشیه نوشته است: «همان کنده‌ها... اگر دروغ بگویی» (کتابخانه مینوی، شماره ۱۵۹۴۱).

مینوی با این اظهارات به هیچ روی قصد استخفاف تصوّف را ندارد. موضع‌گیری او نه از سر تنفر و نه شیدایی، بلکه واکنشی طبیعی است. آن جا که عمل صوفیان با اندیشه‌های والای مورد ادعای آنان سازگار نمی‌آید، نقد و نظر مینوی رادیکال می‌نماید. او خاطر نشان می‌کند: «به کسانی که عرفان و تصوّف را حقیر می‌شمارند اینجا خوب است یادآوری کنم که این دوره درخشان تاریخ ایران^۳ از حیث تصوّف نیز غنی‌ترین عهد تاریخ ماست، و بسیاری از بزرگان آن عهد که پیشه و کارشان فلسفه یا فقه یا علم یا شعر بود همین که کامل شدند سر از گریبان تصوّف بدر آوردند، یا لاقلاً تصوّف و عرفان را محترم می‌داشتند، ابوالقاسم قشیری در تصوّف رساله نوشت، ابوالحسن عامری در احوال صوفیه کتاب تألیف کرد، ابن سینا به صوفیه تمایل داشت، غزالی عالم فقیه عاقبت عارف صوفی شد، سنائی از استادان تصوّف گردید» (مینوی، ۱۳۵۸: ۲۶۳).

بنابراین، اگر قرار است که به نظرگاه مجتبی مینوی در خصوص تصوّف، عرفان و دین دست پیدا کنیم باید تمام آثار و دست‌نوشته‌های او را مطالعه کنیم و بر اساس همین وقوف سخن بگوییم. به زعم نگارندگان، سخن غایی و دیدگاه اصلی مینوی را می‌توان در این عبارات دریافت:

اگر امروز درویش صوفی غیر از چرس و بنگ و افیون کشیدن و لاطائلات گفتن کاری ندارد گناه تصوّف نیست، و اگر فقیه و عالم روحانی ما غیر سهویات و شکایات و نجاسات و حجاب زنان چیزی نمی‌فهمد عیب اسلام نیست. گناه از ماست که پایه تمدن و افق فکرمان را چنان پست و تنگ کرده‌ایم که آن یکی جز آن‌ها به چیزی دسترسی ندارد و این یکی جز این‌ها. عیب از ماست که از حقایق زندگی روی گردان

شده‌ایم و قوه تمیز بین خوب و بد و واجب و مکروه و مستحب را نداریم؛ حدود و موازین را منسوخ کرده‌ایم و عقل و ذوق را معزول؛ از هر چیزی بدتر و پست‌ترش را می‌گیریم و فریب ظاهر را می‌خوریم؛ رسوم و سنن مستحسن باستانی را همه ملل نگاه داشته‌اند و مانع ترقی ایشان نشده است، و ما تمام آنها را ترک کرده‌ایم و بر عادات زشت و کثیف خود عنوان رسوم و سنن قدیم گذاشته‌ایم (مینوی، ۱۳۸۱: ۴۵).

مینوی معتقد است علل اصلی انحراف تصوف و نگاه تقلیل‌گرایانه دین به پاره‌ای از فروعی که اصل دین را مهمل گذاشته عبارت‌اند از: کوتاه فکری، دور شدن از حقایق زندگی، عدم تشخیص بین خوب و بد، برکنار داشتن عقل و ذوق، فریب ظواهر خوردن، و ترک رسوم و سنن ارزشمند. وی که بر پاره‌ای از متون اروپایی و آرای آن اشراف داشته چنین خاطر نشان می‌کند که «یکی از اروپائینی که در احوال و تاریخ تتبع کرده معتقد است که طبیعت ملت ایران متمایل به تصوف و طریقت است نه به قانون و تعهدات دینی، و اگر خصلت ایرانیان را از راه تصوف بار بیاورند ملت به راه ترقی معنوی می‌افتد، و چون مقصود ما آدم شدن است چه تفاوت می‌کند که از راه دین آدم بشویم یا از راه تصوف:

شعر را مقصود اگر آدم‌گری است شاعری هم وارث پیغمبری است

از وقتی که در ایران بین دین و تصوف نزاع درگرفت، و به قول مجلسی گریه فقیه بر موش صوفی غالب شده او را بلعید، تنزل و انحطاط اخلاقی و اجتماعی در ایران شروع شد و شدت یافت تا به جایی رسید که هم تصوف پست و رذل شد و هم دین بی معنی و ناچیز گردید (همان: ۴۴).

این که طبیعت و خوی ایرانی به تصوف متمایل است سخن قابل اثباتی نیست؛ زیرا هر گونه گرایش به دستگاه فکری خاص، اکتسابی است و نه ذاتی، و این مدعای مینوی مبتنی بر منطق تاریخ نیست. از طرفی نزاع دین و تصوف، خود معلول یک علت بزرگتری است. صفویه نه تنها از دین سلف خود، شیخ صفی‌الدین، روی گرداندند، بلکه با کسب قدرت، با ولی نعمت خود، یعنی تصوف، از در دشمنی‌گری در آمدند؛ زیرا تصوف را مانعی برای سلطه کامل خود و اغراض دنیایی می‌دیدند.

۴. تصوّف: رویکرد معرفت‌شناسانه مینوی و تلقی پدیدارشناسانه دیگران

در مجموع، اگر از این مفروضات مینوی - که نزاع روبنایی دین و تصوّف را پدیده‌ای ریشه-ای فرض می‌گیرد - درگذریم، نگاه او به تصوّف کاملاً فارغ از حبّ و بغض است. مینوی بر تمامی متون متصوّفه اشراف داشته و آن همه را از نظر گذرانده و عاقبت، نه تنها رویکرد او به تصوّف جانبدارانه نبوده بلکه او کوشیده پست و بلند این تفکر را شناسایی کند و سرانجام، اندیشه‌های صوفیه را در حد امکان از صافی پر پیچ و خم تاریخ عبور دهد و حقایق آن را با مناسبات اجتماعی مرتبط بداند و تصویر واقع‌بینانه‌تری از آن به دست دهد. بنابراین، وی با همین روحیه نقادی سعی کرده زوایای پیدا و پنهان این نحله را بشناسد و ارزیابی کند. مینوی در مواجهه با تصوّف بر آن است که از دو اصل سلبی نقد - که پرهیز از «شیدایی» و «تفّر» است - متابعت کند. معنایی که وی از تصوّف در کارگاه نقد تولید می‌کند همانی است که نمونه‌های برجسته‌ای از آن را پیش از این ذکر کردیم؛ بر این اساس، تلقی مینوی به تصوّف به رویکرد معرفت‌شناسانه نزدیک‌تر است؛ اما معانی گزاره‌های "هانری کربن" و "سید حسین نصر" از تصوّف - چنان که نقل خواهیم کرد کاملاً یک سویه و جانبدارانه است. سید حسین نصر به صراحت اذعان می‌کند: «من خود مجذوب عرفان هستم» (نصر، ۱۳۴۸: ۱۸۶). واضح است که این شیفتگی و مجذوب بودن خود مخلّ نقد است. وی هم چنین بر این باور است: «اگر فلسفه را به طرزی که در دو سه قرن اخیر در اروپا معمول شده است تفسیر کنیم به قول کانت فلسفه اساساً نمی‌تواند به ذوات اشیاء پی برد. اما با فلسفه‌ای که ما در مشرق زمین و بخصوص در ایران داریم، یعنی فلسفه‌ای که با اشراق و عرفان توأم است البته می‌توان به این مقصود [شناخت ماهیت اشیاء] رسید» (نصر، ۱۳۴۸: مقدمه) صرف نظر از شیفتگی نصر به فلسفه شرق، اولاً، با همین مفروض نصر، یعنی ترکیب اشراق و عرفان اگر بتوان به ذات اشیاء پی برد، این کشف نصر چه گرهی از مسائل تاریخی ما باز می‌گشاید. ثانیاً، در کجای تاریخ ایران، پیوند اشراق و عرفان، واقعیات زمان خود را توصیف کرده است؟ تا چه رسد به این که بخواهد واقعیات موجود را شکل و معنا بخشد و یا آن را باز تولید کند؟ البته از تصریحات نصر به این نمونه نیز می‌توان اشاره کرد: «متفکران اسلامی برای کشف سلسله علل و معلول بین موجودات و اصول حقایق اشیاء هیچ گاه از احکام اسلامی خارج نشدند» (نصر، ۱۳۴۲: ۱۱).

افزون بر آن، سید حسین نصر، هرگونه گرایش اجتماعی را در برابر ایمان دینی قرار می‌دهد و خاطر نشان می‌کند: «اشخاصی هم که می‌بینیم ایمان به دین ندارند در واقع به یک

خدای دروغین خود ساخته معتقدند مثل جامعه، آینده و جز آن که بت‌های جدید بشر است» (نصر، ۱۳۴۸: ۱۹۱).

ضمن آن که وی مخالفت خود را آن چه اصلاح دینی نام گرفته صریحاً اعلام می‌کند (نصر، ۱۳۴۸: ۲۶۴-۲۶۹).

نصر در تجلیل از همفکر پدیدارشناس خود- هانری کربن- یادآور می‌شود «کربن توانست به رغم مخالفت های گوناگون اهمیت سنت فکری ایران را به بسیاری از ایرانیانی که از خود بیگانه شده بودند به ثبوت برساند» (جشن نامه کربن: نوزده).

حال، این گونه اظهارنظرها، یعنی گسست از گفتمان فکری خودمان و لطفی که کربن در بازشناسی این الیناسیون ایرانیان کرده‌اند- صرف نظر از ابهامی که در معرفی گفتمان و تعریف از خود بیگانگی ایشان وجود دارد- آیا مبنای علمی و تاریخی دارد یا آن که متأثر از ایدئولوژی خاص است؟ باید این فرضیه را در نظر داشت که در تمام گفتمان‌ها، از نظریه- های اقتصادی و فلسفه گرفته تا رمان و گزارش‌های خبری، چنانچه به شکلی نظام‌مند، بازنمایی نادرستی از واقعیت‌های روابط اقتصادی - اجتماعی عرضه شود این همان ایدئولوژی و نتیجه همان بازنمایی‌های نادرست است. آن جا که به تعبیر آلتوسر ایدئولوژی جامعه در وهله نخست، ایدئولوژی طبقه حاکم آن است (فرتر، ۱۳۸۶: ۱۰ و ۱۱۱).

نصر و کربن، به نمونه‌هایی از سنت فکری ایرانیان، اعم از دین و مذهب و تصوف، یکسره از دریچه تعلق خاطر و شیفتگی نگریسته‌اند و هیچ جایگاهی برای تاریخ و نقد روایات و باورها قائل نشده‌اند. برای مثال، کربن تصریح می‌کند:

مبادرت به نقد تاریخی در مورد «سلسله روایات» از روی صورت ظاهر، بی نتیجه می‌باشد. غالباً نتیجه این نقد مقرون با صواب نیست. تنها اسلوب ثمر بخش، اقدام از راه پدیده‌شناسی است. که شعور وجدانی و ضمیر شیعه به خودی خود در آن نمودار و متجلی است. (کربن، ۱۳۵۲: ۱۴)

کربن به طور کلی این پدیده‌ها را از ورای تاریخ می‌نگرد (همان). پدیده‌شناسی یا پدیدار شناسی مورد قبول کربن همان چیزی است که در متون صوفیه از آن با نام "کشف المحجوب" یاد کرده‌اند. کربن بر پایه هرمنوتیک فلسفی - که همواره تأکیدش بر اهمیت خواننده در فهم متون است- سعی دارد به کشف و ظهور پدیدارهای معنوی در فرهنگ اسلامی بپردازد. البته اهتمام اصلی کربن در حوزه هرمنوتیک تشیع است. او بی آن که تفاوتی بین فرقه‌های عقل‌گرا و فرقه‌های قشری شیعه - که قرائتی غلو آمیز و روایاتی

مجعول دارد - همه را تحت عنوان حکمت الهی (theosophi) تفسیر می‌نماید و با دستگاه پر گنجایش خود "تشیع" و "حکمت ایرانی" را از یک سنخ و جوهره معرفی می‌کند.

قرائت سهروردی در «الواح عمادی» و «عقل سرخ» که در آن، قصه‌های حماسی ایران را با عرفان پیوند می‌زند، به مذاق کربن و نصر خوش می‌آید و به زعم خود، این گونه تفاسیر به آشکارگی حقیقت مدد می‌رساند. کربن با همان نگاه فراتاریخی و یا غیر تاریخی خود معنویت اسلامی را به تشیع تقلیل می‌دهد و از فرقه‌های اهل تسنن و حتی از صوفیان باطن‌گرا و مخالف شیعه یادی نمی‌کند. افزون بر آن، به بعد ایدئولوژیک متن و زبانی که مبتنی بر قدرت و گفتمان حاکم است، اعتنایی ندارد و به طور مشخص، نقادی و آسیب شناسی را به کناری می‌نهد هر چه هست، سر سپردگی به متن و حجیت بی چون و چرا به سنت. یعنی بازگشت به سنت و احیای تمامی آنچه قبلاً بوده است؛ بازگشتی ارتدکسی که بسی ایستا می‌نماید و معرفت حاصل از آن، معنای محصل امروزی را در بر ندارد و البته چنان معرفتی مبتنی بر کنش انسانی به قصد تغییر نیست. از طرفی، اندیشیدن و دانستن با پیش فرض برهان گریزی و تاریخ ستیزی سازگار نمی‌آید. البته کسانی چون شریعتی و آل احمد نیز از نوعی بازگشت سخن می‌گویند. این نوع بازگشت به خویشتن اغلب از غربال نقد و تحقیق می‌گذرد. این دو با نگاه امروزی به گذشته رجعت می‌کنند و برآنند دستاورد معنوی و مادی انسان را در دل تاریخ پیدا نمایند و آن را با نیازهای امروزی پیوند زنند. اما کربن و نصر بدون نقد و تحلیل سنت با هدف بهره‌مندی از معنویت گذشته، همچنان شیفته باورهای کهن باقی می‌مانند. این درحالی است که هم نصر و هم کربن نسبت به فرهنگ غرب، نگاه انتقادی و حتی رادیکال دارند. به هر حال، این ملاحظات کربن و نصر در مواجهه با فرهنگ اسلامی (تشیع) و تصوف، بسیار درخور تأمل است. اما حساب مجتبی مینوی - که دست توانایی در معرفی فرهنگ اسلامی و شناسایی تصوف دارد - با نگاه مجذوبانه و غیر تاریخی آن دوتن کاملاً جداست و سعی مینوی همواره بر آن است به «متن» در گسست از تعین‌های اجتماعی و تاریخی، نزدیک نشود. به همین سبب، مکشوفات مینوی از متن بسی عقلانی‌تر و واقعی‌تر است. این در حالی است که سید حسین نصر که به زعم خود به دستگاه فلسفی مجهز است در معرفی مینوی خاطر نشان می‌کند که مینوی از ورود به بحث‌های فلسفی اکراه می‌ورزید^۴ (افشار، ۱۳۵۶: ۱۵۲-۱۵۴).

با این همه، مینوی دارای ذهن فلسفی بود. تأثیر مینوی از فرهنگ انگلیس - که هژمونی

پوزیتویسم در آن کاملاً مشهود است - ردپایی از پوزیتویسم را در آثار مینوی بر جای گذاشته است.

۵. نتیجه‌گیری

مجتبی مینوی از چهره‌های مطرح در فرهنگ معاصر ایران است که در هنگام شکل‌گیری شبه مدرنیسم در ایران، بر پست و بلند تاریخ و فرهنگ ایران نقدهای قابل‌اعتنایی دارد. خوانش او از متن و حتی متن جامعه، عمدتاً دقیق، علمی و بر پایه تاریخ‌نگری کلاسیک و متن‌نگری است و نه تاریخ‌نگاری و متن‌نگاری صرف. از این رو او هیچ پدیده فرهنگی را فراتاریخی و فرا اجتماعی نمی‌داند. نقد و نظر او بر تصوف چه بر پایه نوشته‌های چاپ شده و چه یادداشت‌هایی که هنوز به طبع نرسیده (یادداشت‌های موجود در کتابخانه مینوی) حاکی از نقد صریح به قصد معرفتی واقعی‌تر، و اصلاح و ویرایش پدیده‌هایی است که ظاهراً در پوششی از هنر، معنویت و تقدس پنهان شده‌اند. او از همین منظر می‌کوشد زشت و زیبای این پدیده‌ها را آشکار سازد. بنابراین، شیوه کار مینوی در قیاس با کسانی که خود را در حوزه تصوف و مذاهب ایرانی صاحب نظر می‌دانند، کاملاً متفاوت است. نگاه این دسته از اشخاص همچون هانری کربن و سید حسین نصر فارغ از تاریخ و نقد و آسیب‌شناسی پدیده‌هاست. در اساس، این پدیدارشناسان در قبال چنین پدیده‌هایی - چون تصوف - صرفاً مسؤولیتی از قبیل شیفتگی و مجذوب شدن، و به عبارتی، مستحیل شدن در مقوله‌های یاد شده را می‌پذیرند. به زعم نگارندگان، جامعه آکادمیک فعلی ما عمدتاً در فضای بی‌تعهدی^۵ و بی‌تخصصی یا شبه‌تعهدی و شبه‌تخصصی، نیز فقدان عرصه عمومی و ظهور روز افزون پدیده جاه‌طلبی، دنباله رویکرد فرا تاریخی و فرا اجتماعی است. وجه غالب و مسلط در این رویکرد متضمن اندیشه‌های درون‌گرایانه، یا حداکثر کشف معناهای رتوریک و التذاذ از فرم است. این نگرش غالباً بر پایه تحقیقات فردی یا نگاه فردگرایانه، همراه با معیارهای ایدئولوژیک و عدم توجه به نیازهای ضروری جامعه تولید بحث و نظر کرده است. این رویکرد در فرجام بدانجا گراییده که بیشتر به موضوعات حاشیه‌ای و فرعی، به فضا سازی‌های شبه علمی یا غیر علمی، به طرح دیدگاه‌های غیر مرتبط با جامعه، به طرح نظریه‌های اثبات نشده و مد روز غرب و یا از مد افتاده همراه با تولید زنجیره‌ای مقالات و آثار، به قصد ارتقای مؤلف و نه خواننده و دانشگاه و جامعه، نیز به تولید مدارک دانشگاهی قابل نقد و انتقاد، ختم گردیده است. بر این اساس، هر قدر این رویکرد اخیر بر التذاذ، فرم

و پوسته پای می فشارد رویکرد دوم که ردپای کمرنگی از آن در دانشگاه‌های کشور بر جای مانده بر انتقاد و بر معنا و هسته تأکید می‌ورزد.

پی‌نوشت‌ها

۱. مراد از بخش نخست حیات فرهنگی مینوی، عمدتاً دوره پیش از کودتای ۱۳۳۲ علیه دولت دکتر مصدق است. در آن دوره، مینوی مقالات متعددی در حوزه تاریخ، اصلاح جامعه، آزادی و آزاد فکری و انتقاد صریح از حاکمیت دارد. وی در دوره دوم حیات خود، بیشتر به اصلاح متن روی آورد.

۲. اصل حکایت این است:

صاحب‌دلی به مدرسه آمد ز خانقاه/ بشکست عهد صحبت اهل طریق را

گفتم: میان عالم و عابد چه فرق بود / تا اختیار کردی از آن این فریق را ؟

گفت: آن گلیم خویش به در می برد ز موج / وین جهد می کند که بگیرد غریق را (گلستان سعدی، تصحیح غلامحسین یوسفی، ص ۱۰۴)

۳. مراد مینوی دوره ما بین ۳۵۰ و ۵۰۰ هجری است که به زعم او این دوره درخشان‌ترین دوره تاریخ ملت ایران است (مینوی، ۱۳۵۸: ۲۶۰).

۴. گفتنی است که سید حسن نصر در مقاله مندرج در "پانزده گفتار درباره مینوی" از خدمات فرهنگی مینوی بسیار تجلیل می‌کند و به سابقه آشنایی خود با مینوی اشاره می‌نماید. در کتابخانه مینوی تألیفات سید حسن نصر به چشم می‌خورد که اغلب آن‌ها را سید حسن نصر با دستخط خود به مینوی تقدیم کرده است. برای مثال: مینوی در بخش مربوط به منابع کتاب «نظر متفکران اسلامی درباره طبیعی»- علاوه بر آن که اغلاط مطبعی و غیر مطبعی را یادآور شده نوشته است:

”بعضی از کتب را نام برده است فقط از برای نام بردن”. یا در حاشیه بعضی از منابع این عبارت دیده می‌شود: ”این چه دارد؟“

(کتابخانه مینوی، شماره ۴۸۳۵).

۵. یکی از نویسندگان معتقد است در دانشگاه‌های ما تعهدی که معنای روشنی ندارد جانشین تخصصی شده است که وجود ندارد بلکه آنچه می‌ماند تفنن است (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۳۷) به نظر می‌آید مراد نویسنده از تعهد بعد ایدئولوژیک آن است و یا آن که وی اعتقادی به تعهد از نوع "سارتر"ی ندارد.

کتاب‌نامه

- اتحاد، هوشنگ (۱۳۸۵). پژوهشگران معاصر ایران. جلد ۹، تهران: نشر فرهنگ معاصر.
- افشار، ایرج (۱۳۵۶). پانزده گفتار درباره مینوی. تهران: کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران.
- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۵۴). سیر فلسفه در ایران. ترجمه: امیر حسین آریان‌پور، تهران: مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای با همکاری سازمان انتشارات.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۹۴). عقل سرخ: شرح و تأویل داستان‌های رمزی سهروردی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات سخن.
- جعفری، جعفر بن محمد بن حسن (۱۳۳۷). ذکر تاریخ اولیا، جلد ۶ از مجموعه فرهنگ ایران زمین، به کوشش ایرج افشار، تهران: انتشارات سخن.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۵). تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن، ترجمه: مجالدین کیوانی، چاپ دوم، تهران: انتشارات سخن.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۹۳). جستجو در تصوف ایران، چاپ سیزدهم، تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۵۵). مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، به اهتمام سید حسین نصر، تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۹۲). تأملی در ترجمه متن‌های اندیشه سیاسی جدید، تهران: انتشارات مینوی خرد.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۲). تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا، بخش نخست از جلد نخست (جدال قدیم و جدید)، تهران: نشر نگاه معاصر.
- فرتر، لوک (۱۳۸۷). لویی آلتوسر، ترجمه: امیر احمدی آریان، تهران: نشر مرکز.
- قاضی مرادی، حسن (۱۳۸۶). تأملی بر عقب ماندگی ما، چاپ سوم، تهران: نشر اختران.
- کرین، هانری (۱۳۸۷). تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه: سید جواد طباطبایی، چاپ ششم، تهران: انتشارات کویر.
- مستوفی یزدی، محمد مفید (۱۳۳۷). مختصر مفید، جلد ۶ از مجموعه فرهنگ ایران زمین، به کوشش ژان اوین، تهران: انتشارات سخن.
- مینوی، ماه منیر (۱۳۸۱). مینوی بر گستره ادبیات فارسی، تهران: نشر توس.
- مینوی، مجتبی (۱۳۵۸). نقدحال، چاپ دوم، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- مینوی، مجتبی (۱۳۶۳). احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی، چاپ سوم، تهران: کتابخانه طهوری.
- مینوی، مجتبی (۱۳۶۹). تاریخ و فرهنگ، چاپ سوم، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- مینوی، مجتبی (۱۳۸۴). یادداشت‌های مینوی، جلد دوم: تصوف و متصوفه، به کوشش مهدی قریب و محمد علی بهبودی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- نصر، سید حسین (۱۳۴۲). نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- نصر، سید حسین (۱۳۴۸). معارف اسلامی در جهان معاصر، تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی، فرانکلین.
- نصر، سید حسین (۱۳۵۶). جشن نامه کربن، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل (دانشگاه تهران).
- نصر، سید حسین (۱۳۸۹). هنر و معنویت اسلامی، ترجمه: رحیم قاسمیان، تهران: انتشارات حکمت.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۱). شعر، زبان و اندیشه رهایی، ترجمه: عباس منوچهری، تهران: انتشارات مولی.

