

A Retrospective and In-Depth Inquiry into Six Questions Regarding Khorasan Mysticism

Sajjad Va'ez Monfared¹

Seyyed Mohammad Rastgoufar²

(Received on: 2025-09-07; Accepted on: 2025-07-31)

Abstract

The profound and remarkable school of “Khorasan” mysticism and its notable, noteworthy tradition has, over the course of many centuries, been home to great mystics and produced valuable works in Sufism and *ʿIrfān* (gnosis; mysticism). It can be regarded as one of the three great spiritual centers of the world, alongside the Ka’aba (*Baytullāh al-Ḥarām*) and al-Quds (*Bayt al-Maqdis*). Furthermore, this region has a brilliant cultural, philosophical, and mystical history and has been a gathering place for followers of various religions and denominations throughout history. This spiritual and sacred land, long a cradle of Sufism from which prominent and famous figures have emerged, is the origin of the initial ideas of Iranian Sufism, and the first masters of mysticism arose from this area. This paper, by referring to the important spiritual, historical, and cultural dimensions of the land of Khorasan, first defines mysticism from the perspective of Khorasani mystics. It then explains the characteristics of the Khorasani mystical school and the differences in the [Sufi/mystic] path (*Tarīqat*) of its mystics, providing a critical assessment of the concepts of “*Sukr* (intoxication), *Ṣaḥw* (sobriety), *Malāmat* (blame), and *Fotowwat* (spiritual chivalry)” in Khorasan mysticism. Finally, the historical and spiritual evolution of Sufism and mysticism in Khorasan (from ascetic mysticism to pure Sufism) is examined.

Keywords: Khorasan, Sufism, Khorasan Mysticism, *Sukr* (Intoxication), Masters of Khorasan, sustainability of spirituality, Rumi.

1. Assistant professor, School of Humanities, Damghan University, Damghan, Iran (Corresponding Author).

Email: sajadvaezi114@du.ac.ir

2. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Kashan University, Kashan, Iran.

Email: rastgoo@kashanu.ac.ir

واپژوهی و ژرف‌پویی شش پیرسمان در عرفان خراسان

سجاد واعظی منفرد^۱

سید محمد راستگوفر^۲

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۰۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۱۶]

چکیده

مکتب ژرف و شگرف عرفان «خراسان» و کوی با نام و شایان نگرش خراسان در درازنای سده‌های دور و دراز، دارای عارفان بزرگ و آثار گران‌مایه در تصوف و عرفان بوده است؛ به گونه‌ای که می‌توان از آن در جایگاه یکی از سه جای‌باش و پایگاه معنوی بزرگ جهان در کنار کعبه (بیت‌الله الحرام) و بیت‌المقدس نام برد؛ همچنین این دیار دارای پیشینه درخشان فرهنگی، فلسفی، عرفانی و محل تجمع پیروان ادیان و مذاهب گوناگون در طول تاریخ بوده است. این سرزمین معنوی و مقدس که از دیرباز مهد تصوف بوده و چهره‌های شاخص و نام‌آوری از آن برخاسته‌اند، نخستین اندیشه‌های تصوف ایرانی بوده و نخستین مشایخ عرفان از این منطقه برخاسته‌اند. در این نوشتار با اشاره به ابعاد مهم معنوی، تاریخی و فرهنگی سرزمین خراسان، نخست به تعریف عرفان از نگاه عارفان خراسانی و سپس تبیین ویژگی‌های مکتب عرفانی خراسان و تفاوت طریقت عارفان آن موطن و سنجش نقادانه مفاهیم «سکر، صحو، ملامت و فتوت» در عرفان خراسان پرداخته می‌شود؛ درنهایت، سیر تاریخی و معنوی تصوف و عرفان خراسان (از زهد عارفانه تا تصوف خالص) بررسی می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: خراسان، تصوف، عرفان خراسان، سکر، پیران خراسان، پایایی معنویت، مولانا.

۱. استادیار دانشکده علوم انسانی، دانشگاه دامغان، دامغان، ایران (نویسنده مسئول) sajadvaezi114@du.ac.ir

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران rastgoo@kashanu.ac.ir

درآمد

عرفان دو مؤلفه جوهری دارد: شهود حقیقت و گرایش به وحدت. عرفان بر وحدت نگری تأکید می‌کنند و رهایی انسان را در نگرش وحدانی به هستی می‌دانند. مولانا بر اساس همین نگرش وحدت گروانه می‌گوید:

مثنوی ما دکان وحدت است غیر واحد هر چه بینی آن بت است

(مولوی، ۱۳۷۹ ه.ش، ص ۹۰۷).

آنه ماری شیمل از عرفان پژوهان غربی، در یکی از دو تعریف خود عرفان را «عشق به مطلق» برمی‌شناسد. در این تعریف پدیدارشناسانه، دو مؤلفه عشق و اعتقاد به وجود امری مطلق در تعریف عرفان بیان شده است. او در تعریف دوم خود از تصوف و عرفان، آن را «وجدان حقیقت واحد» معنا می‌کند. وجدان در این تعریف، عبارت از آگاهی بی واسطه از حقیقت و شهودی بودن تجربه عرفانی است. حقیقت واحد (امر واحد) تعبیر دیگری از واقعیت وحدانی هستی است (موحدیان عطار، ۱۳۸۸ ه.ش، ص ۱۹۷ - ۱۹۸ و ۴۳۲).

یکی از پژوهشگران در تعریف پدیدارشناسانه خود از عرفان، ویژگی باطنی و رازواره بودن تصوف را نیز لحاظ می‌کند: «عرفان عبارت است از معرفت شهودی به واقعیت باطنی و وحدانی هستی»؛ همچنین در نگرشی کل نگر، عرفان را این گونه تعریف می‌کند: «عرفان عبارت است از بینش واقعیت وحدانی و باطنی هستی که در آغاز و اصل خود کیفیتی بسیط، اجمالی، مبهم و ناخودآگاه دارد و طی فرایندی معرفتی - انفسی بدل به معرفت شهودی ای متمایز، تفصیلی، واضح، یقینی و تحقیقی می‌گردد» (موحدیان عطار، ۱۳۸۸ ه.ش، ص ۴۳۲ - ۴۳۳).

شفیعی کدکنی اذعان می‌کند در تعریف خود از تصوف و عرفان (عرفان: نگاه هنری به الهیات و مذهب)، با دو کلمه ناشناخته یا پیچیده و درون سویانه سروکار داریم: عرفان

(= تصوف) و نگاه هنری. با وجود آنکه نگاه هنری تعریف‌ناپذیر است، ناقدان هنر و فیلسوفان جمال توافق دارند که در مباحث جمال‌شناسی چند مسئله مشترک وجود دارد: تخیل، رمز، عاطفه و چندمعنایی بودن آثار هنری. از آنجاکه خاستگاه دین نیز بیشتر تجارب عاطفی است، اصالتاً به هنر نزدیک است. عارف با تجربه هنری خویش در پیرامون دین، حقیقت دین را پیش چشم ما می‌آورد و دین زلال را که در گذر زمان تکراری و کلیشه شده، طراوت می‌بخشد. شفيعی کدکنی با تشبیه عرفان به طیف‌های بی‌نهایت رنگ‌ها بر نسبی بودن مفهوم عرفان و تصوف تأکید می‌کند و عرفان را مفهومی شناور، نسبی و ذات مراتب تشکیک می‌داند. با این نگاه که عناصر و مسائل مشترک تلقی هنری (عاطفه، تخیل، رمز و چندمعنایی بودن) در عرفان نیز با شدت و ضعف و کم‌رنگی و پررنگی وجود دارد و عرفان را دارای مصادیق متفاوت و شناوری کرده است، می‌توان ابوسعید ابوالخیر را از ابوالقاسم قشیری عارف‌تر دانست؛ زیرا با آن‌که هر دو در مقوله عرفان اشتراک دارند، ابوسعید برخورد هنری‌تری با الهیات اسلامی دارد. جلال‌الدین مولوی و ابن عربی هر دو عارف‌اند با دو نوع تخیل خلاق هنری در پیرامون الهیات اسلامی (شفيعی کدکنی، ۱۳۹۲ هـ.ش، ص ۷۸ - ۸۸).

۱. شناختگی عرفان (با درنگ بر اقوال خراسانیان)

از دیرباز در کتب قوم نیز تعاریف و توصیف‌هایی از تصوف و عرفان شده است: بایزید گفت: «تصوف صفت حق است که بنده بدان متلبس می‌شود» (سهلگی، ۱۳۹۱ هـ.ش، ص ۱۸۴).

ابوسعید ابوالخیر می‌گوید: «تصوف یکسو نگرستن و یکسان زیستن است» و «التصوف اسم واقع فاذا تم فهو الله» (شفيعی کدکنی، ۱۳۸۶ هـ.ش (الف)، ص ۲۰۵). همچنین می‌گوید: «تصوف ارادت حق است در خلق، بی خلق» و «هفتصد پیر در ماهیت تصوف سخن

گفته‌اند، تمام‌ترین است که استعمال الوقت بما هو اولی به» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶ ه. ش (الف)، ص ۲۰۶).

در جای دیگری آمده است: «شیخ ما ابوسعید قدس الله روحه العزیز گفت: صد پیر از پیران در تصوف سخن گفته‌اند. اول همان گفت که آخر، عبارت مختلف بود و معنی یکی بود: *اَلتَّصَوُّفُ تَرْكُ التَّكَلُّفِ*، هیچ تکلف ترا بیش از تویی تو نیست، چون به خویشتن مشغول گشتی ازو باز ماندی» (میهنی، ۱۳۶۷ ه. ش، ص ۲۰۰).

هجویری در کشف المحجوب از ابوسعید فضل الله بن محمد میهنی در تعریف تصوف می‌آورد: «التصوف قیام القلب مع الله بلا واسطه؛ تصوف قیام دل بود با حق تعالی بی واسطه. و این اشارت هم به مشاهدت باشد، و مشاهدت، غلبه دوستی بود و استغراق صفت اندر تحقیق شوق رویت و فنای صفت به بقای حق» (هجویری، ۱۳۹۰ ه. ش، ص ۲۵۱).

نگاهی به تعاریف عارفان متقدم، نشان‌دهنده این مطلب است که در این تعاریف یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های عرفان، «رهایی از خود و از خود به درآمدن و استهلاک تام در حق»، مورد توجه ایشان بوده است: قطع علایق و رهایی از جمیع انواع اتصال به دنیا تا مجالی برای اتصال به جهان آخرت و لقای پروردگار گشوده شود.

ابی‌الحسین النوری در تعریف تصوف، به مؤلفه‌هایی همچون حریت و ترک تکلف اشاره می‌کند. شبلی تصوف را عبارت از انقطاع از خلق و اتصال به حق دانسته است و می‌گوید: «الصوفی منقطع عن الخلق متصل بالحق». جنید نیز در تعریف تصوف گفته است: «التصوف ان تكون مع الله بلا علقه». ابوالحسن الخرقانی گفته است: «الصوفی من لا وجود له» (الشیبی، ۱۹۹۷ م، ص ۱۶ - ۱۸).

در تعبیر و تعریف خرقانی، ربط تصوف با فنا و اتجا به عالم روح و تأثیرپذیری از حدیث معروف «موتوا قبلان تموتوا» آشکار است. در رساله ذکر قطب السالکین ابوالحسن خرقانی،

تعریف خرقانی از تصوف به رابطه مستقیم عرفان با رهایی و رستن از تعلقات و رهایی از خود اشاره دارد: «پرسیدند که: درویشی چیست؟ گفت: آنک درین جهان و در آن جهان خواستیش نبو و چیزیش نبو و آنکس را که حق بو درویش نبو درویش آن بو که در یگانگی حق غرق بو» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱ ه.ش، ص ۲۵۷).

تعریف و توصیف دیگری در شکل یک شطح شگفت‌آور از ابوالحسن خرقانی از همان روزگار حیات او همواره مورد توجه و پرسش و تحقیق ارباب سلوک بوده است که آن هم در پیوند با اندیشه رهایی، تبیین می‌شود: «الصوفی غیر مخلوق».

در رساله ذکر قطب السالکین ابوالحسن خرقانی به نقل از درویشان هرات آمده که چون شیخ الاسلام عبدالله به زیارت نزد شیخ (خرقانی) آمد، شیخ در معنی این جمله به خواجه عبدالله گفت: «صوفی نه آن است که بیاید و برود و بگوید و ببیند و بشنود و بخرد و بخسبد. صوفی صفتی است از صفات حق» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱ ه.ش، ص ۲۴۲).

در اسرارالتوحید در تفسیر این جمله می‌گوید: «نه چنان ناآفریده‌ای که شما می‌پندارید که خدایش نیافریده باشد. چنانکشی بیافریده باشد و اندرو این همه صفت‌ها آفریده و نهاده و آن‌گاه این همه پاک ازو بکنده و او را بازان برده باشد، بپاکی کش گویی بنه آفریده بود. این همه آلائش‌ها درو نبود. شیخ ما گفت: آن پیر بلحسن خرقانی می‌گفت: صوفی ناآفریده باشد؛ از اینجا می‌گفت» (میهنی، ۱۳۶۷ ه.ش، ص ۲۵۶ - ۲۵۷).

این معنا در شعر مولانا بدین ترتیب آمده است:

گویی قلندرم من و این دل‌پذیر نیست زیرا که آفریده نباشد قلندری

نجم‌الدین رازی صوفی نامدار سده هفتم که در ری زاده شد، اما با زبان تصوف خراسان سخن می‌گوید، در دو کتاب به تفسیر این سخن خرقانی می‌پردازد و آن را با رهایی و فنا و بقا پیوند می‌دهد. او در کتاب منارات السائرین که در وصف مقامات روح است، در تفسیر

سخن حصری (الصوفی لایوجد بعد عدمه و لایعدم بعد وجوده) می‌گوید: «صوفی کسی است که از انانیت خویش فانی شده است و از وجود مجازی خود معدوم است و به هویت پروردگار خود باقی است و به وجود حقیقی او، که هرگز عدم بدان راه ندارد، باقی است. و چنین است معنی قول شیخ ابوالحسن خرقانی که الصوفی غیر مخلوق؛ یعنی آنچه از وجود او مخلوق بوده است فانی شده و او به بقای باری تعالی که عدم را در آن راه نیست، باقی است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱ ه. ش، ص ۴۴۷ - ۴۴۸).

او در اثر دیگر خود با عنوان «رسالة العاشق الی المعشوق فی شرح قول من قال الصوفی غیر مخلوق» به شرح این سخن که «صوفی آفریده نیست» می‌پردازد.^۱ مولانا بزرگ‌ترین عارف شاعر سده هفتم نیز در مثنوی و دیگر یادگارهای خود به تعریف و توصیف تصوف پرداخته است. از جمله در دفتر سوم مثنوی، تصوف را در دل شادی جستن در هنگامه رسیدن محنت‌ها معنا نموده است:

مال‌تصوف؟ قال وجدان الفرح فی الفواد عند اتیان الترح

(مولوی، ۱۳۷۹ ه. ش، ص ۴۶۲).

۲. عرفان خراسان: آفتاب محبت و اقبال طریقت اندر طالع خراسان

در اهمیت جایگاه پیران و مشایخ تصوف خراسان می‌توان به گفته شیخ اشراق اشاره کرد که گروهی از عارفان خراسان را از پیامبران بنی اسرائیل بالاتر می‌داند (سهروردی، ۱۳۳۱ ه. ش، ج ۳، ص ۷۶).

ابوالحسن علی بن عثمان هجویری (م حدود ۴۷۰ ق) در یکی از باب‌های کتاب کشف المحجوب، اسامی برخی از رجال متأخر صوفیه را می‌آورد که در عهد وی بوده‌اند؛ سپس درباره خراسان این‌گونه تعبیر می‌کند: «امروز سایه اقبال حق آنجاست» (هجویری،

۱۳۹۰ ه. ش، ص ۲۶۲) و ضمن برشمردن افراد و شخصیت‌هایی از اهل خراسان، ماوراءالنهر و اهل غزنین و سگان آن می‌گوید: «و اگر جمله را برشمرم از اهل خراسان دشوار باشد. و من سیصد کس دیدم اندر خراسان تنها که هر یک مشربی داشتند که یکی از آن اندر همه عالم بس بود. و این جمله از آن است که آفتاب محبت و اقبال طریقت اندر طالع خراسان است» (هجویری، ۱۳۹۰ ه. ش، ص ۲۶۳).

در کشف‌المحجوب هجویری از صوفیه و مشایخ و بزرگان عرفان خراسان یاد می‌شود و خراسانیان اسامی زیادی را به خود اختصاص داده‌اند (ر.ک: هجویری، ۱۳۹۰ ه. ش، ص ۱۴۸ - ۲۲۲). هجویری در باب دیگری با عنوان «باب فی ذکر رجال الصوفیه من المتأخرین علی الاختصار من اهل البلدان» به دشواری شمارش رجال و مشایخ تصوف خراسان اشاره می‌کند؛ سپس به یادکرد شماری از بزرگان تصوف و عرفان خراسان، ماوراءالنهر، کمش، اهل غزنین و سگان آن و ... می‌پردازد. مشارب گوناگون و فراوانی که در کلام هجویری مشاهده می‌شود، از ویژگی‌های عرفان خراسان و قومس است که در بحث نجات‌شناسی عرفانی نیز ممکن است تفاوت‌هایی را در نگرش نمایندگان این مشارب به دنبال داشته باشد.

عطار هم در تذکرة الاولیاء در آغاز ذکر بزرگان تصوف، گاه ویژگی برجسته آنان را توصیف می‌کند: فضیل بن عیاض: دریای ورع و عرفان. در ریاضات و کراماتشانی رفیع داشت و در ورع و معرفت بی‌همتا بود (نک: عطار نیشابوری، ۱۳۷۲: ۷۶)؛ حمدون قصار: نشانه ملامت که مذهب ملامتیان در نشابور از او منتشر گشت (نک: هجویری، ۱۳۹۰ ه. ش، ص ۳۵)؛ ابو عثمان حیری: اظهار تصوف در خراسان از او بود (نک: هجویری، ۱۳۹۰ ه. ش، ص ۴۱۴)؛ عبدالله منازل: شیخ ملامتیان و مرید حمدون قصار، متورع و متوکل و معرض از دنیا و خلق (نک: هجویری، ۱۳۹۰ ه. ش، ص ۴۷۲)؛ شیخ ابوعلی ثقفی: در نشابور تصوف از او آشکار شد (نک: هجویری، ۱۳۹۰ ه. ش، ص ۶۵۲)؛ سمنون محب: معروف به فتوت و محبت بوده

است و برخلاف بیشتر مشایخ که معرفت را بر محبت تقدیم داشته‌اند، او تقدیم محبت بر معرفت کرده است (نک: هجویری، ۱۳۹۰هـ.ش، ص ۴۴۵).

در نخستین متون تصوف تا متون متأخر در فصولی چند، به نام و کارنامه پیران و مشایخ مهم پرداخته شده است. در نگاهی گذرا، بیشترین اینان خراسانی هستند. این مطلب اهمیت و گستره عرفان خراسان را اثبات می‌کند. امام ابوالقاسم قشیری در باب دوم رساله قشیری (در ذکر مشایخ این طریقه) نام جماعتی از پیران این طایفه از طبقات اول تا متأخران از ایشان را می‌آورد (قشیری، ۱۳۶۱هـ.ش، ص ۲۴ - ۸۶). همچنین به نام گروهی از عارفان خراسان در کتاب طبقات الصوفیه سلمی (نک: السلمی، ۱۴۰۶هـ) اشاره می‌شود. امام ابو عبد الرحمن سلمی (م ۴۱۲ ق) در مقدمه کتاب طبقات الصوفیه می‌نویسد در کتاب الزهد قرن به قرن و طبقه طبقه به ذکر صحابه، تابعین و تابعین تابعین پرداخته است تا اینکه نوبت به ارباب احوال، متکلمین بر لسان تفرید و حقایق توحید و استعمال طرق تجرید رسید. پس سیر اولیای متأخرین را در کتاب طبقات الصوفیه گردآوردم و آن را بر پنج طبقه قرار دادم؛ از ائمه قوم و مشایخ تصوف و علمای ایشان. و در هر طبقه بیست شیخ را یاد می‌کنم از ائمه تصوف که در زمان واحد بودند یا نزدیک به هم. و برای هر یک از کلام و شمایل و سیرت ایشان مطالبی را باز می‌گویم که بر طریقت و حال و علم او دلالت می‌کند، به قدر وسع و طاقتم (سلمی، ۱۴۰۶هـ، ص ۳).

در کتاب طبقات الصوفیه خواجه عبدالله در میان اقوال و احوال و اسامی پیران و مشایخ تصوف، به اسامی پرشمار و فراوانی مشایخ و بزرگان تصوف و عرفان خراسان برمی‌خوریم. طبقات الصوفیه حاصل جلسات تذکیر و ارشاد و تعلیم خواجه عبدالله انصاری است. در این کتاب افزون بر نقد و نظر و تفسیر و تحلیل احوال و اقوال مشایخ و مناجات‌های پیر هرات، نظرات و آرا و عقاید خواجه بیان شده است. نقد، تحلیل و تفسیر پیر هرات در باب

سخنان و احوال مشایخ که با هدف ارشاد مریدان صورت می‌گیرد، از ویژگی‌های خاص و متمایز کتاب طبقات الصوفیه در برابر دیگر متون مشابه است.

اگرچه در اقوال و حکایات قدمای صوفیه مانند ابراهیم ادهم نوعی زهد عارفانه مبتنی بر ترک ماسوی و حصر توجه به حق هست، اما تصوف او بیشتر از نوع زهد و ریاضت بود و در میان عارفان دیرینه خراسان کسی که زهد را به تصوف واقعی و خالص اعتلاداد، بایزید بود (ر.ک: زرین کوب، ۱۳۶۷ ه.ش، ص ۳۵).

نگرش غالب در سخنان صوفیان و عارفان متقدم خراسان بیشتر بر مبنای زهد و عبادت و خوف و طمع استوار بوده است؛ اما از زمان بایزید، نگرش عاشقانه و معرفتی و اندیشه‌هایی همچون فنا و رهایی از خود جایگزین نگاه‌های پیشین می‌شود. این اندیشه از زمان بایزید تا مولانا سیر تطوری از اجمال به تفصیل را طی کرده است. اندیشه‌ی رهایی از زمان سنایی تا مولانا، صبغه‌ی هنری و ادبی نیز به خود می‌گیرد و تبیین دقیق منازل رهایی و اندیشه‌های فنا ی عارفانه و وحدت شهود و وحدت وجود با زبان شعر و بیان هنری به گسترش و توسعه‌ی اندیشه‌های رهایی بخش عرفانی کمک شایانی می‌کند. البته محتوا بدون دگرگونی و دگرگشت است، اما بر این محتوا و حقیقت یگانه، بیانات و سخنان دلپذیر و دلنشین اضافه می‌گردد.

هجویری در «باب فی فرق فرقه‌هم و مذاهبهم و آیاتهم و مقاماتهم و حکایاتهم» کتاب کشف المحجوب، متصوفه را در دوازده گروه دسته‌بندی می‌کند؛ ده گروه را مقبول می‌داند (محاسبیان، قصاریان، طیفوریان، جنیدیان، نوریان، سهلان، حکیمیان، خرازیان، خفیفیان و سیاریان) و دو گروه را مردودان می‌خواند (حلمانیان و حلاجیان) (هجویری، ۱۳۹۰ ه.ش، ص ۲۰۰ - ۲۶۷ به بعد). اما در همان آغاز شرح این گروه‌های ده‌گانه مقبول می‌نویسد: «و هر صنفی را از ایشان معاملتی خوب و طریقی ستوده است اندر مجاهدات،

و ادبی لطیف اندر مشاهدات. و هرچند که اندر مجاهدات و مشاهدات و ریاضات مختلف اند، اندر اصول و فروع شرع موافق و متفق اند. و ابویزید - رضی الله عنه - گفت: «اختلاف العلماء رحمة الافی تجرید التوحید» (هجویری، ۱۳۹۰ هـ.ش، ص ۲۶۷).

البته طبقه بندی جریان های تصوف در کلام هجویری این نقد را به همراه دارد که وی با محور قرار دادن اموری ذهنی و درونی خواسته است دست به امری صوری و عینی بزند و مجموعه بی شماری از امور معنوی وجود دارد که همه اینها در جهان ارباب تصوف، مشترک است و نمی توان آن را ملاک تقسیم بندی قرار داد (نک: شفیع، ۱۳۸۶ هـ.ش، ص ۵۳۷ - ۵۴۳).

در این میان پرداختن به چهار نمودار و شناسه «سکر، صحو، ملامت و فتوت» در عرفان خراسان مهم به نظر می رسد؛ اگرچه بسان ترکیب و جمع زهد، عبادت و عرفان در برخی مشایخ سلف، ترکیبی از این ویژگی ها را می توان در نزد بزرگان تصوف خراسان مشاهده نمود. بوسعید را می توان در هر سه رده اهل سکر، ملامت و فتوت قرار داد. برخی از این پیران نیز به نشانه و مشربیی خاص شهره بوده اند.

۳. جنبه جغرافیایی تصوف خراسان

منظور از تصوف خراسان، تصوف ایرانی به ویژه خراسان بزرگ است؛ زیرا خاستگاه نخستین اندیشه ها و نخستین مشایخ این جریان روحی، سرزمین خراسان بزرگ است. زرین کوب در کتاب جستجو در تصوف ایران، با تأکید بر جنبه جغرافیایی تصوف خراسان می نویسد اینکه خراسان را مهد تصوف خوانده اند، از آن روست که این سرزمین از قدیم در پرورش تصوف تأثیر قابل ملاحظه داشت (زرین کوب، ۱۳۶۷ هـ.ش، ص ۳۱). با جستجوی تاریخی و نگاه علمی، تأکید بر جنبه جغرافیایی در تعریف عرفان خراسان

تأیید شدنی است؛ زیرا مشایخ صاحب‌نام و برجسته و نخستین تصوف ایران جملگی خراسانی هستند. زرین‌کوب «کثرت تعداد زهاد و صوفیه در خراسان» و «وسعت حوزه طریقه‌های صوفیه در تمام دوران قرون نخستین اسلام در این ولایت» را دلیل بر این می‌گیرد که خراسان را باید مهد تصوف تلقی کرد (زرین‌کوب، ۱۳۶۷ هـ.ش، ص ۸۳). البته برخی محققان، عرفان خراسان را فراتر از مرزهای جغرافیایی خراسان نیز تفسیر می‌کنند. شفیعی کدکنی با پذیرش خاستگاه جغرافیایی عرفان خراسان، برویگی‌ها و مضامین روحانی این جریان نیز تأکید می‌کند و بر این سخن است که در دوره‌های بعد که جریان تصوف خراسان به دیگر نقاط ایران گسترش یافت، عارفان بزرگی همچون عین‌القضات همدانی، سهل بن عبدالله تستری، شمس تبریزی و ... نیز در دایره این جریان قرار می‌گیرند. به نظر ایشان عرفان ایران تا پیش از ورود اندیشه‌های ابن عربی را می‌توان عرفان خراسان نامید (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲ هـ.ش، ص ۵۴۷).

۴. مکتب خراسان: مکتب سکر

مکتب خراسان را از چشم‌اندازی دیگر در مقایسه با مکتب بغداد و در تأکید بر «سکر» و «صحو» تعریف می‌کنند. خراسانیان را سکری و بغدادیان را صحوی گفته‌اند: «مکتب خراسان بیشتر با احوالی سروکار دارد که به سکر معروف است و مکتب بغداد با آنچه اصطلاحاً از آن به صحو تعبیر می‌شود» (نصر، ۱۳۸۴ هـ.ش، ص ۳۴). مشکل این تعریف آن است که ویژگی‌های جغرافیایی و سرزمینی را نادیده می‌گیرد. از سوی دیگر، بسیاری از افراد شاخص و برجسته در تصوف بغداد نیز ایرانی و خراسانی هستند؛ همچون امام غزالی که تصوف او از نوع مقالات اهل صحو است. شاید به همین دلیل سید حسن نصر در تحلیل خود سکر و صحو را ویژگی غالبی هریک از این دو مکتب

معرفی می‌کند. بر پایه دو مفهوم سکر و صحو، حلاج عارف شوریده فارس را که اندیشه‌های او در اشعار عطار و مولانا بازتاب عمیقی یافته است نیز می‌توان در قلمرو عرفان خراسان جای داد. طریق صحو گرچه طریق غالب مشایخ بغداد و پیروان جنید بغدادی است، گروهی از عارفان و پیران خراسان نیز بر این طریق بوده‌اند؛ برخلاف طیفوریان که اصحاب بایزید بوده‌اند. اما معمولاً در تحلیل مورخان، مکتب خراسان را با سکر می‌شناسند و از این منظر آن را در برابر مکتب بغداد قرار می‌دهند.

عطار نیشابوری در ذکر جنید بغدادی می‌آورد که بیشتر مشایخ بغداد، مذهب و طریق او - که طریق صحو است - داشته‌اند، به خلاف طیفوریان که اصحاب بایزیدند (عطار، ۱۳۷۲ ه.ش، ص ۴۱۶).

حکیم سنایی در حدیقه داستان عاشقی را می‌آورد که هر شب از آتش دل خویش از میان دجله عبور می‌کرد و به خانه زن محبوبش می‌آمد. از آنجاکه او از جان و تن بی‌خبر و باده عشق وی را مست کرده بود، این راه پرمخاطره را به آسانی می‌پیمود. اما چون بر این حال مدتی بگذشت، آتش عشق کم‌گشت و مرد عاشق در ره عشق کاری نابخشودنی کرد: «خویشتن را در آن میانه بدید» و خال مادرزادی مه روی را بر رویش بدید. زن بدو گفت امشب در آب منشین و جان خودت را دریاب. مرد نشنید و به درون دجله شد. اما غرقه گشت و جان در آب بداد و جان و تنش در آب خراب گشت. سنایی که گویا در این داستان افزون بر ضرورت از خودرهایی، بر سکر تأکید می‌کند، در ادامه این داستان می‌گوید:

مرد تا بود مانده اندر سکر	بود راه سلامت اندر شکر
چون زمستی عشق شد بیدار	کرد جان عزیز در سر کار

در خصوص غلبه سکر یا صحو در مولانا، به نظر می‌رسد مولانا نیز سکر را بر صحو ترجیح می‌دهد. در آخرین بخش داستان پیر چنگی می‌سراید:

راه فانی گشته راهی دیگر است زآن که هشیاری گناهی دیگر است

(مولوی، ۱۳۷۹ هـ.ش، دفتر اول، ص ۱۲۳ - ۱۲۴).^۲

اما مولانا همچنان که خود تصریح دارد، در پاسخ درویشی صاحب دل که بر سخن مولانا در سماع که فرموده بود: ما رأیت شیئا الا ورأیت الله فیه، خرده گرفته بود، خود را «مست هشیار» خواند: «اگر تو مستی، ما مست هشیاریم؛ چه اگر این سخن کامل و تمام نبودی ما این نمی‌گفتم. و به تبیین وحدت حق تعالی و محیط بودن او بر همه اشیا پرداخت (نک: افلاکی، ۱۳۸۵ هـ.ش، ج ۱، ص ۱۱۰ - ۱۱۱). می‌توان گفت اگر خود مولانا جلال الدین هم در جهان سکر نفس می‌زند، تعلیم او به صوفیه، ملتزم شدن به جهان صحو است.

هجویری در باب «طیفوریه» می‌نویسد: «اما الطیفوریه؛ این گروه تولا به ابویزید، طیفور بن عیسی البسطامی رضی الله عنه. کنند. و وی از روسای متصوفه بود و از کبرای ایشان. و طریق وی غلبه و سُکر بود. و غلبه حق - عزوجل - و سکر دوستی از جنس کسب آدمی نباشد...» (هجویری، ۱۳۹۰ هـ.ش، ص ۲۷۸).

در ادامه نیز می‌گوید: «بدان - اعزک الله - که: سکر و غلبه عبارتی است که ارباب معانی کرده‌اند از غلبه محبت حق - تعالی - و صحو عبارتی از حصول مراد. و اهل معانی را اندر این معنی سخن بسیار است، گروهی این را بر آن فضل می‌نهند و گروهی بر خلاف. آنان که سکر را بر صحو فضل نهند - و آن ابویزید است، رضی الله عنه،... و باز آنان که صحو را فضل نهند بر سکر - و آن جنید است، رضی الله عنه،...» (هجویری، ۱۳۹۰ هـ.ش، ص ۲۷۹ - ۲۸۱).

شفیعی کدکنی مذاهب عرفان خراسان در نیمه قرن سوم را در چهار دسته تقسیم می‌کند:

مذهب کرامیه (به پیشوایی محمد بن کرام، متوفی ۲۵۵)؛

مذهب ملامتیه (به پیشوایی حمدون قصار، متوفی ۲۷۱)؛

مذهب صوفیه (به نمایندگی تمام عیار بایزید بسطامی، متوفی ۲۶۱)؛

مذهب اصحاب فتوت (به سرکردگی نوح عیار نیشابوری) (شفیعی، ۱۳۸۶ ه. ش، ص ۲۱ - ۲۲).

این چهار گرایش در عرفان خراسان، همگی صبغه‌ای از زهد و تصوف را در خود دارند و دارای وجوه اشتراک و افتراق هستند: زهد محمد بن کرام همراه با ستیزه‌گری سیاسی و نظریه پیشوایی جامعه اسلامی بوده است. زهد حمدون قصار، زهدی است که نیکی‌ها و عبادات را از مردم پنهان می‌کند. زهد بایزید آمیخته‌ای از ملامت و عشق است و زهد نوح عیار، تأکید بر ایثار و نگاه مردم‌گرایانه و نوع‌دوستی است. مفهوم شناور فتوت و تصوف و ملامت با آنکه در همه این چهار جریان معنوی حضور دارد، هرکدام وجه غالب و تأکید بر عنصری خاص دارند که بدان گرایش نامبردار شده‌اند (نک: شفیعی، ۱۳۸۶ ه. ش، ص ۲۳ - ۲۸ و ۱۸۶ - ۱۸۹). به هر حال در جمع‌بندی نهایی بر همه این جریان‌ها می‌توان نام «تصوف» را اطلاق کرد؛ اما همچون طبقه‌بندی هجویری که بر آن نقدهایی وارد شد، مشکل این طبقه‌بندی نیز نبودن حد و مرز روشن میان این چهار جریان و تداخل برخی از این جریان‌ها و شاخصه‌ها در یکدیگر است. البته بایزید را در صدر و مهتر جریان تصوف گذاشتن بی‌وجه نیست؛ زیرا حالات و مقامات عارفان و زاهدان پیش از وی همچون ابراهیم ادهم، شقیق بلخی، فضیل عیاض و بشر حافی مروزی بیشتر گرایش به زهد است یا چیزی در مرحله گذر زهد به تصوف. اما به درستی می‌توان بایزید را آغاز دوره تشخیص جریانی به شمار آورد که تصوف و عرفان خراسان نامیده می‌شود. بایزید شخصیت جامعی است که عناصر ملامت، فتوت و زهد را نیز به کمال داراست. پس از وی زهد، ملامت و فتوت در تصوف هضم شد و جریانی یکپارچه و بزرگ را تشکیل داد که تا قرن هفتم در اوج و بلندا بود.

با توجه به یافته‌های تاریخی، بهتر و روشن‌تر آن است که مذهب ملامت و فتوت رایجی از گرایش‌های تصوف به حساب آورد. هرچند گذشتگان تعبیری دارند و بر اساس وجه غالب فردی را به یک جریان نسبت داده‌اند، جدا کردن راه‌های فتوت، ملامت و تصوف کاری نشدنی است و بهتر است راه ملامت و قلندری و فتوت را گرایش‌هایی در دل تصوف نام گذاشت؛ برای نمونه خرقانی از دیرباز در متون تصوف شاگرد معنوی بایزید خوانده شده و رابطه‌ای همچون اویس و رسول (ص) برای آن دو در نظر گرفته‌اند. خرقانی بی‌تردید عارف و صوفی‌ای تمام‌عیار است؛ اما کدام پژوهشگر می‌تواند رگه‌های پیرنگ جوانمردی و فتوت را در سخنان خرقانی نادیده بگیرد. در تحلیل سهروردی در ارتباط بایزید با خمیره خسروانین، بایزید نخستین کسی است که در راه جوانمردی قدم زده است. از سوی دیگر، بایزید ملامتی کامل‌عیاری است و بر اساس گزارش کتاب سلمی، در صدر پیشوایان راه ملامت قرار داشته است. همچنین محمد بن علی سهلگی (۳۸۱ - ۴۷۷ ق) در کتاب النور می‌نویسد هیچ مقامی نزد شیخ‌المشایخ ابوعبدالله داستانی، بالاتر از درجه فتوت نیست و نخستین کس که بدین راه رفته و بدین مقام نایل آمده است و بدان رسیده، بایزید بوده است و پس از او ابوالعباس قصاب. و شیخ‌المشایخ خود سومین ایشان است (سهلگی، ۱۳۹۱ هـ.ش، ص ۳۱۲). همچنین ابراهیم ادهم از طلایه‌داران و سرآمدان زهد و تصوف خراسان است که در احوال وی نخستین بارقه‌های تحول منش زاهدانه به رفتارهای صوفیانه دیده می‌شود و نجات‌شناسی عرفانی او مبتنی بر زهد، عزلت، ریاضت و عبادت و نشانه‌هایی از رفتارهای ملامتی و نگاه‌های جوانمردانه و فتوتی می‌باشد (واعظی منفرد، ۱۳۹۶ هـ.ش، ص ۸۵ - ۸۶).

شفیعی کدکنی اگرچه در نخستین صفحات کتاب قلندریه در تاریخ، تقسیم‌بندی چهارگانه کرامیه، ملامتیه، صوفیه و اصحاب فتوت را به میان آورده است، در ادامه از درهم‌تنیدگی این چهار جریان در یکدیگر سخن می‌گوید؛ تا آنجاکه در اظهارنظری مذهب

ملامتیه را پرداخته برداشت و تصور ابو عبد الرحمن سلمی می‌داند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶ هـ. ش (ب)، ص ۵۴۱) و در فرازی دیگر نظرگاه عفیفی را مورد توجه قرار می‌دهد که مذهب ملامتی یکی از گرایش‌های تصوف اسلامی است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶ هـ. ش (ب)، ص ۱۱۷). در جای دیگر نظر هارتمان را می‌آورد که مفهوم فتوت در تقابل با تصوف است و نه بخشی از آن (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶ هـ. ش (ب)، ص ۱۱۶ - ۱۱۷). او در جمع‌بندی این نظریه و حدس را مطرح می‌کند که در تاریخ تصوف گروهی خاص و مستقل به نام فتیان و ملامتیه نداریم و اینها حاصل تأمل سلمی در وجه آموزش‌های فتوت‌آمیز صوفیه است که حاصل آن کتاب «الفتوه» بوده و همچنین کتاب «الملامتیه» وی از تأمل در وجه اخلاص و مبارزه با ریای تصوف پدید آمده است، وگرنه چرا قبل از سلمی کسی از ملامتیه، جریانی با این مایه اهمیت و وسعت سخن نگفته است. بنابراین فتیان صوفیه‌ای هستند که در باب فتوت سخن می‌گویند و ملامتی‌ها همان صوفیه‌اند که درباره اخلاص و مبارزه با ریای سخن می‌گویند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶ هـ. ش (ب)، ص ۱۱۳).

عفیفی نیز در پژوهش خود درباره ملامتیه، صوفیه و فتوت نتیجه می‌گیرد از آنجاکه جوهر فکری ملامتیان بر روی اصل مبارزه با نفس و ریاکاری بنا شده و فکر اساسی فتوت نیز نفی لذاذات است که این دوربودن از لذات جوهر فکری مذهب ملامت نیز هست، فتوت و ملامت دو شکل و صورت از یک حقیقت است و ملامتیه همان فتیان بوده‌اند (نک: عفیفی، ۱۳۷۶ هـ. ش، ص ۱۱۴).

زرین‌کوب بر این نکته تأکید می‌کند که شعار فتیان (جوانمردان)، بخشندگی و دستگیری از مردم بوده و فتوت در نزد صوفیه و ملامتیه اهمیت خاصی داشته است (نک: زرین‌کوب، ۱۳۶۲ هـ. ش، ص ۱۶۹ - ۱۷۰). اساس تفکر ملامتیان نیز اخلاص‌ورزی و دوری از ریا و بدگمانی در حق نفس بوده است و برای اینکه در ورطه ریا و خودنمایی نیفتند، خویشان را به عمد معروض ملامت خلق می‌کردند؛ همچنین برخلاف صوفیه

که نفس را نیست می‌انگاشته‌اند، ملامتیه بنای کار را بر مراقبت نفس می‌نهاده‌اند (نک: زرین‌کوب، ۱۳۶۲هـ.ش، ص ۸۶ - ۹۰). زرین‌کوب همچنین بر ارتباط و اتحاد مبادی اهل ملامت و فتیان پافشاری می‌کند و این گفتار را که بنای فتوت بر دعوی و تظاهر بوده و بنای ملامت بر تواضع و بی‌ادعایی، رد می‌کند؛ زیرا اصل فتوت مبنی بر اجتناب از خودستایی و دعوی است و اهل فتوت نیز مثل ملامتیه، دعوی را نکوهیده می‌شمرده‌اند و طریقه آنها هم بر اصل اخلاص در عمل و اجتناب از ریا مبتنی بوده است (نک: زرین‌کوب، ۱۳۶۷هـ.ش، ص ۳۴۵ و ۳۴۹ و ۴۱۸ - ۴۱۹). اصرار زرین‌کوب در پیوند و همبستگی اهل ملامت و اهل فتوت در برابر باور استاد بدیع‌الزمان فروزانفر است. فروزانفر در شرح مثنوی شریف، عقیده عفیفی که مذهب ملامت را با فتوت و رسوم عیاران مرتبط می‌شمارد، درست نمی‌داند؛ زیرا فتیان به اعمال خود می‌نازیدند و ملامتیان نیکی خود را پنهان و بدی را آشکار می‌ساختند. آنان طالب شهرت و اینان خواهان گمنامی یا بدنامی بودند (ر.ک: فروزانفر، ۱۳۶۱هـ.ش، ج ۱، ص ۷۳۵). اما با مراجعه به کتب تاریخ تصوف می‌توان دریافت اصل اخلاص در عمل و اجتناب از ریا، مبنای طریقت هر دو گروه (اهل ملامت و اهل فتوت) بوده است و تعاریفی که از فتوت و ملامت در کتب قوم مسطور است نیز پیوستگی میان ملامیه و جوانمردان را نشان می‌دهد.

۵. استمرار معنویت و اتحاد عارفان (با درنگ بر دیدگاه خراسانیان)

نظیر آنچه در سوره «نساء» از پایه‌های مختلف چهارگانه (انبیاء، صدیقین، شهدا و صالحین) سخن به میان آمده است (نساء ۴: ۶۹)، عارفان نیز اختلاف پایگاه^۳ و اختلاف بیانات دارند؛ ولی درحقیقت بحث اختلافی وجود ندارد و در رسیدن به منزل رهایی، همه عارفان مسلمان بر هدایت خداوند اتفاق نظر دارند. در نهایت نیز عارفان به وحدت نزدیک می‌شوند و اختلافات صوری رخت برمی‌بندد؛ زیرا آیات حق اشاره به

یک مرکز دارند و معنا یک چیز است. از آنجاکه آماج و آرمان یکی است، هرچه به فرجام و فرجامینه نزدیک تر می شویم، بیشتر به یگانگی و روشنایی حقیقت می رسیم. جنبه وحدت حقیقت و خمیره ازلی که در کریمه «لانفرق بین احد من رسله» (بقره ۲: ۲۸۵) بدان آشکار گرد شده، حقیقت توحید است.

مؤمنان معدود، لیک ایمان یکی جسمشان معدود، لیکن جان یکی

(مولوی، ۱۳۷۹ ه. ش، دفتر چهارم، ص ۵۴۰).

مولانا در این فراز به یکتایی و یگانگی روحی و ایمانی مومنان اشاره می کند. از آنجاکه اهل ایمان به جوهر ایمان دست یافته اند، هرچند در ظاهر متعدد هستند، در باطن واحد و متحدند.

جان گرگان و سگان هر یک جداست متحد جان های شیران خداست
چون نماند خانه ها را قاعده مؤمنان مانند نفس واحده

(مولوی، ۱۳۷۹ ه. ش، دفتر چهارم، ص ۵۴۰).

این مسئله با اندیشه رهایی نیز در پیوند است. مؤمنان و عارفان راستین و از خود و از خوی بد رسته از ما و من عبور کرده اند؛ از این رو میانشان یکپارچگی برقرار است. مولانا در بیان همین حقیقت در فیه ما فیه می گوید: «پس اگر به مقصود نظر کنند، دویی نماند. دویی در فروع است. اصل، یکی است همچنانک مشایخ اگرچه به صورت گوناگونند و به مجال و به مقال و افعال و احوال مباین است، اما از روی مقصود یک چیز است و آن طلب حق است. چنانک بادی که در سرای بوزد، گوشه قالی بگیرد، اضطرابی و جنبشی در گلیم ها پدید آرد، خس و خاشاک را بر هوا برد، آب حوض را زره زره گرداند، درختان و شاخ ها و برگ ها را در رقص آرد. آن همه احوال، متفاوت و گوناگون می نماید، اما از روی مقصود و اصل و حقیقت یک چیز است؛ زیرا جنبیدن همه از یک باد است» (زمانی، ۱۳۹۰ ه. ش، ص ۸۷).

مولانا در فرازی دیگر از فیه ما فیه اختلاف طرق و سبل را تأیید، اما بر وحدت مقصد تأکید می‌کند (نک: مولوی، ۱۳۷۹ هـ.ش، دفتر ششم، ص ۹۸۵ - ۹۸۶). اندیشه وحدت در نظر مولانا شامل وحدت جهان و وحدت ادیان نیز می‌شود و نجات‌شناسی عرفانی او را مبتنی بر مدارا و آشتی و صلح و محبت میان پیروان ادیان قرار می‌دهد: «اگر راه‌ها مختلف است، اما مقصد یکی است. نمی‌بینی که راه به کعبه بسیار است؛ بعضی را راه از روم است و بعضی را از شام و بعضی را از عجم و بعضی را از چین و بعضی را از راه دریا از طرف هند و یمن. پس اگر در راه‌ها نظر کنی، اختلاف عظیم و مباینت بی حدست. اما چون به مقصود نظر کنی، همه متفق‌اند و یگانه و همه را درون‌ها به کعبه متفق است و درون‌ها را به کعبه ارتباطی و عشقی و محبتی عظیم است که آنجا (هیچ) خلاف نمی‌گنجد. آن تعلق نه کفرست و نه ایمان، یعنی آن تعلق مشوب نیست به آن راه‌های مختلف که گفتیم چون آنجا رسیدند، آن مباحثه و جنگ و اختلاف که در راه‌ها می‌کردند که این او را می‌گفت که تو باطلی و کافری و آن دگر این را چنین نماید؛ اما چون به کعبه رسیدند، معلوم شد که آن جنگ در راه‌ها بود و مقصودشان یکی بود...» (نک: مولوی، ۱۳۷۹ هـ.ش، دفتر ششم، ص ۲۷۴ - ۲۷۵).

مولانا در دیگر آثار خویش اشاره می‌کند که مردان حق اگرچه در صورت‌ها مختلف‌اند، به لحاظ معنوی یگانه و نتیجه احوال و اقوالشان نیز یگانه و یکسان است. این مسئله را می‌توان با تجربه معراج انبیا هم‌سنجی نمود.

گفت پیغامبر که معراج مرا	نیست بر معراج یونس اجتبا
آن من بر چرخ و آن او نشیب	زانکه قرب حق برونست از حسیب
قرب نه بالا، نه پستی رفتنست	قرب حق از حبس هستی رستنست

عطار نیشابوری در دیباچه تذکرة الاولیاء درباره اختلاف احوال و مراتب و گرایش‌های گوناگون عارفان و مشایخ طریقت می‌گوید: «اولیاء مختلف‌اند: بعضی اهل معرفت‌اند و بعضی اهل معاملت، و بعضی اهل محبت، و بعضی اهل توحید، و بعضی همه. و بعضی باصفت‌اند و بعضی بی‌صفت» (عطار نیشابوری، ۱۳۷۲ ه.ش، ص ۵ - ۶).

اختلاف حال این بزرگان را در کلامی از مولانا نیز می‌بینیم که پس از اذعان به بزرگی سنایی و عطار، می‌گوید ایشان اغلب سخن از فراق گفتند، اما ما سخن همه از وصال گفتیم (افلاکی، ۱۳۸۵ ه.ش، ج ۱، ص ۱۲۲۰).

تو برای وصل کردن آمدی	یا برای فصل کردن آمدی؟
تا توانی پا منه اندر فراق	ابغض الاشیاء عندی الطلاق

(مولوی، ۱۳۷۹ ه.ش، دفتر دوم، ص ۲۵۶).

در کتاب اسرار التوحید نیز به وحدت مقصد و مقصود عارفان و رهروان راه‌هایی تأکید شده است: «و در میان مشایخ این طایفه، اصلی بزرگ است که این طایفه همه یکی باشند و یکی همه. میان جمله صوفیان عالم هیچ مضادت و مبانیت و خود دوی در نباشد، هر که صوفی است، که صوفی نمای بی‌معنی درین داخل نباشد. و اگرچه در صُور الفاظ مشایخ، از راه عبارت، تفاوتی نماید، معانی همه یکی باشد» (میهنی، ۱۳۶۷ ه.ش، بخش اول، ص ۴۷).

۶. هم‌سنجی ابن عربی و مولانا (یا: سنجش تصوف اندلس و خراسان)

یکی از پرسش‌های مهم که در تقریر اندیشه‌های عرفانی مولانا بسیار اهمیت دارد، این است که آیا میان منظومه فکری مولانا و ابن عربی دادوستدهایی وجود دارد؟ به‌ویژه آیا مولوی با توجه به اینکه اندکی متأخرتر از ابن عربی است، در برخی اندیشه‌ها و آرائش وامدار ابن عربی است یا خیر؟

مرتضی مطهری بر تأثیرگذاری ابن عربی بر مولانا پافشاری می‌کند. وی با بیان این سخن که محیی‌الدین بزرگ‌ترین عارف اسلامی است که نه پیش و نه پس از او کسی به پایه او نرسیده است، عارفان بعد از او را ریزه‌خوار سفره او می‌داند؛ همچنین مولوی را شاگرد مکتب محیی‌الدین می‌داند و می‌گوید مولوی با همه عظمت از نظر عرفانی در مقابل محیی‌الدین چیزی نیست (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۷ ه.ش، ص ۵۹ - ۹۹). وی در کتاب عرفان حافظ هم با تجلیل از ابن عربی همانند این آرا را تکرار می‌کند و حتی سهروردی و حکمت ذوقی و اشراقی شیخ شهید را تحت تأثیر مستقیم ابن عربی دانسته است (مطهری، ۱۳۸۷ ه.ش، ص ۳۲۷ - ۳۳۲). در رودرویی این دیدگاه، باید به سخن جلال‌الدین همایی در مقدمه کتاب ولدنامه اشاره کرد که مولوی را هزار مرحله از عرفان محیی‌الدین بالاتر دانسته است (سلطان ولد، ۱۳۷۶ ه.ش، ص هفتاد و هفت).

قاسم کاکایی تأثیرگذاری ابن عربی بر مولانا را به بسیاری از مفسران قدیم و جدید مولوی نسبت می‌دهد. وی اصطلاح «وجود مطلق» که درباره خداوند به کار رفته است، در این بیت مولوی:

ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما تو وجود مطلق فانی نما

را وام‌گیری مولوی از ابن عربی می‌داند. کاکایی در ابتدا تفاوت‌هایی برای عرفان ابن عربی و عرفان مولوی برمی‌شمارد: عرفان ابن عربی مبین «وحدت آفاقی» (وحدت کل هستی با حق تعالی) و عرفان مولوی از سنخ «وحدت انفسی» (وحدت شخص عارف با خدا) است؛ ابن عربی رهرو طریق «معرفت» و مولوی سالک راه «محبت» است و سرانجام تفاوت مخاطبان هر یک از آن دو؛ اما در ادامه می‌گوید مثنوی مولوی نیز از عرفان نظری و وحدت آفاقی تهی نیست. راه محبت و راه معرفت نیز از هم جدا نیستند و گوهر هر دو عرفان یکی است و هر دو از وحدت سخن می‌گویند (نک: کاکایی، ۱۳۸۹ ه.ش، ص ۱۲۲ - ۱۲۴).

اما شفیع کدکنی بارد هرگونه تأثیرپذیری مولانا از ابن عربی و تأکید بر تمایز اسلوبی این دو نگاه هنری در حوزه الاهیات اسلامی، بر این باور است که صرف سخن گفتن هر دو

عارف از معرفت الله، قرآن، حدیث، اقوال مشایخ سلف، استفاده از علو کلام و وجود برخی مصطلحات مشترک عرفانی همچون کشف و شهود، تجلی، حب الهی، ذوق و رؤیت و ... دلیل نمی شود که میان این دو منظومه عرفانی پیوندهایی وجود دارد، بلکه باید به جایگاه هر کدام از این مفاهیم و اصطلاحات در منظومه فکری این دو عارف دقت شویم و از حد اشتراک کلمات و مشابَهت صوری آنها فراتر رویم. تقابل های محوری در اندیشه ابن عربی عبارت است از حق - خلق که در آن سوی این تقابل به نظر ابن عربی، فرضی چیزی وجود ندارد. اما تقابل های محوری در اندیشه مولانا غیب - شهادت است که در آن سوی «غیب - شهادت» مولوی، حق تعالی است که محیط بر غیب و شهادت (عالم الغیب و الشهاده) و در رأس هرم قرار دارد. شیخ محیی الدین کوچک ترین معرفتی به متون شعری زبان فارسی نداشته است؛ اما مولانا زبان عربی را به کمال می دانسته است. تفاوت ساختمان زبان فارسی و ساختمان زبان عربی دومین زاویه جدایی این دو عارف است. مهم ترین وجه تمایز و اساسی ترین نقطه دوری نگاه مولوی و ابن عربی در ساختار بلاغی فصوص و مثنوی خود را آشکار می کند. وجه غالب بیان مولوی را آلیگوری شکل می دهد و وجه غالب بیان ابن عربی را استعاره. استعاره ابزار خردگریزی و آلیگوری ابزار خردگرایی است. ذهنیت حاصل از استعاره با ذهنیت برخاسته از آلیگوری دو نوع ذهنیت متمایز از یکدیگرند و جهان بینی حاصل از این دو گونه ذهنیت متفاوت خواهد بود. منابع اندیشه و متن پنهان کار این دو عارف نیز متفاوت از یکدیگر است. از قرآن و حدیث و اقوال مشایخ سلف که بگذریم، مولوی از گفته های امثال بایزید، شبلی، جنید، حلاج، عطار، سنایی، احياء العلوم، قوت القلوب، رساله قشیریه، تفسیر حقایق سلمی و ... سرشار است؛ ولی ابن عربی از فلسفه مشا، فلسفه نوافلاطونیان، فلسفه فیلسوفان یهودی، عرفان مسیحی، تأویلات و مفاهیم اسماعیلیه و ... تأثیر پذیرفته است. شفيعی کدکنی در نتیجه گیری از نظرگاهش می گوید دغدغه مولانا، شکافتن اعماق روح انسان، تربیت معنوی انسان و رساندن او به سعادت،

آرامش و نجات است؛ اما به نظر می‌رسد ابن عربی به سرنوشت انسان و زندگی و تربیت روحی آدمی کمتر کار دارد و دغدغه او بیشتر تنظیم و تدوین یک نوع معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی است (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲ هـ.ش، ص ۵۲۴ - ۵۳۹).

ویلیام. سی. چیتیک در مقاله «مولوی و وحدت وجود» با بیان اینکه مولوی و ابن عربی از لحاظ معنایی اشتراک دارند، زیرا هر دو از عالی‌ترین ساحت معنا خبر می‌دهند؛ ولی تصدیق می‌کند که ابن عربی و مولوی، دو شکل معنایی را ارائه کرده‌اند که به عنوان شکل متفاوت‌اند. گرچه در سطح درونی پیوندهای عمیقی میان مولوی و ابن عربی وجود دارد؛ زیرا هر دو در حال و هوای وحدت وجود به معنای کلی توحید می‌زیستند و نفس می‌کشیدند؛ ولی علم یافتن به میزان نفوذ فقط با مطالعه عناصری که در سطح صوری موجود است، امکان‌پذیر می‌شود. درواقع در سطح صور زبان شناختی هیچ‌گواه معینی در دست نیست که ثابت کند نظریه‌های ابن عربی، خواه آن را وحدت وجود بنامیم یا چیز دیگر، در شیوه تعبیر مولوی اثر کرده باشد. چیتیک به دلایل متعدد از جمله دلیلی که تقریر شد، بر این عقیده است که ابن عربی تأثیر و نفوذ خاصی در مولوی نداشته است (ر.ک: چیتیک، ۱۳۸۶ هـ.ش، ص ۲۰۹ - ۲۱۳). همچنین می‌نویسد: «در یک زمینه تاریخی وسیع، تشخیص دو جریان نسبتاً مستقل درون تصوف مشکل نیست، بدون اینکه بخواهیم باروری حاصل از برخورد عقاید را در این میان نفی کنیم. ابن عربی فعل و انفعالات معنوی را که در طول قرن‌ها در منطقه اندلس، شمال آفریقا و مصر صورت گرفته بود، بارور می‌سازد و مولوی نقطه اوج سنت تصوف ایرانی است که چهره‌هایی چون انصاری، سنایی و احمد غزالی را در پشت سر دارد» (چیتیک، ۱۳۸۶ هـ.ش، ص ۲۱۴ - ۲۱۵).

عبدالحسین زرین‌کوب در کتاب سرنی (نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی)، با اشاره به لحن طعن‌آمیز مولانا در اشارت به فتوحات مکی شیخ و انتقاد شمس تبریزی از محیی‌الدین به سبب عدم متابعت او از شریعت و نیز عدم اعتقاد مریدان مولانا و حوزه ارشاد وی به تکریم شیخ صدرالدین قونوی، نتیجه می‌گیرد که مولانا و یارانش نباید چندان اعتقادی در

حق ابن عربی داشته باشند و هر چند پاره‌ای سخنان مولانا یادآور اقوال شیخ به نظر می‌رسد، به احتمال قوی این‌گونه موارد تشابه را باید از مقوله توارد محسوب داشت (نک: زرین کوب، ۱۳۶۶ هـ. ش، ج ۲، ص ۷۳۸). یکی از تفاوت‌های مکتب عرفانی مولانا با ابن عربی و اتباع او این است که نظام تربیتی مولانا بیشتر عملی بود تا نظری و تعلیم مولانا ناظر به ذوق و عمل و بینش بود و با فکر و دانش حاصل نمی‌گشت و با تصوف بحثی و دفتری شیخ صدرالدین قونوی، مؤیدالدین جندی، سعیدالدین فرغانی و... میانه‌ای نداشت.

برآیند

در این مقاله با بررسی ارج تاریخی و معنوی سرزمین خراسان، به ویژگی‌های مکتب عرفانی خراسان و برخی عناصر و اصول و مؤلفه‌های مهم آن اشاره شد. خراسان که از روزگاران باستان تا سده هفتم و پس از آن در جنبه‌های گوناگون سیاسی، اجتماعی، علمی، فرهنگی و... جایگاه مهمی داشته است، از منظر جامع معنوی نیز شایان بررسی ویژه است و می‌توان از آن در جایگاه یکی از مراکز معنوی و عرفانی بزرگ جهان یاد کرد. همچنین هجرت امام رضا (ع) به اقلیم خراسان بر معنویت آن ناحیت تأثیر عظیمی گذاشت و از این مرکز بزرگ معنوی، نفوس پاک و پیران پرشمار و گران‌ارز برخاستند.

جنبه جغرافیایی عرفان خراسان و نیز چهار نمودار و شناسه «سکر، صحو، ملامت و فتوت» در تعریف مکتب خراسان جستجو شد و اقوال و دیدگاه‌های پژوهندگان سنجش و نقادی گردید. شفیع کدکنی از درهم تنیدگی این چهار جریان در یکدیگر سخن گفته است، امادر مقام واکاوش و دید و داوری فرجامین، بیش از چهار دیدگاه ناهماهنگ و ناهم‌ساز رابه میان می‌آورد و جمع‌بندی یک‌دستی از این ماجرا ارائه نکرده است. عفیفی فتوت و ملامت را دو شکل از یک حقیقت می‌داند و می‌گوید ملامتیه همان فتیان بوده‌اند. زرین کوب نیز بر ارتباط دیرینه میان ملامتیه و فتیان تأکید می‌کند و تردیدی را که درباره ارتباط بین این دو طریقه رفته است، بی‌وجه می‌داند.

در جمع‌بندی نهایی بر همه این جریان‌ها می‌توان نام «تصوف» را اطلاق نمود و در هر صورت با توجه به یافته‌های تاریخی می‌توان مذهب ملامت و فتوت را یکی از گرایش‌های تصوف به شمار آورد. هرچند گذشتگان بر اساس وجه غالب فردی را به یک جریان نسبت داده‌اند، جداکردن راه‌های فتوت، ملامت و تصوف کاری نشدنی است و شایسته است راه ملامت و قلندری و فتوت را گرایش‌هایی در دل تصوف دانست.

در بررسی اندیشه‌های فلسفی و عرفانی نقش تاریخ و دگرگونی اجتناب‌ناپذیر زمان و مکان را در پیشرفت اندیشه‌ها نمی‌توان نادیده گرفت؛ ولی افراط در نگاه تاریخی و نگاه تکاملی و سربالایی به ادوار تاریخی نیز در بسیاری موارد به نتایج غلط و خطاهای بزرگ منجر می‌شود. در بررسی تصوف خراسان اگرچه رشد کمی و کیفی ادب و آداب عرفانی و تحولات فرهنگی و هنری عرفان و تصوف خراسان در طول تاریخ پذیرفته می‌گردد؛ اما در روشنگری و گزارش عرفان خراسان، نظرگاه «استمرار معنویت» پذیرفته می‌گردد. یک حقیقت پایا، پیوسته و پایدار در طورهای پرشمار و گونه‌گون نمایان می‌شود. از آنجاکه خداوند مقصد سالکان، بی حد و مطلق است و به جهاتی محدود نیست، تجلیات حق نیز نامتناهی است و همیشه جا برای تجلیات جدید باز است.

پی‌نوشت‌ها

۱. شفیع‌ی کدکنی در کتاب نوشته بر دریا؛ از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی، رساله نجم‌دایه و ترجمه فارسی آن را بر مبنای دو نسخه (نسخه مراد بخاری و نسخه کتابخانه ملی پاریس) تصحیح و آورده است (نک: ۱۳۹۱ هـ.ش، ص ۴۵۰-۴۷۶).

۲. این ابیات نیز استنادشدنی است:

کاش چون اصحاب کهف این روح را	حفظ کردی یا چو کشتی نوح را
تا ازین طوفان بیداری و هوش	وارهیدی این ضمیر و چشم و گوش

۳. خود ملائک نیز ناهمتا بدند زین سبب بر آسمان صف صف شدند

کودکان گرچه به یک مکتب درند در سبق هر یک ز یک بالاترند

کتاب‌نامه

- افلاکی، احمد بن اخی ناطور. (۱۳۸۵ ه.ش). مناقب العارفين. به کوشش و تصحيح تحسین یازيچی. چ ۴. تهران: دنیای کتاب.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۶ ه.ش). مولوی و وحدت وجود، مولوی: دیروز، امروز، فردا، میراث مولوی. ترجمه: مریم مشرف. چ ۲. تهران: سخن.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۲ ه.ش). ارزش میراث صوفیه. چ ۵. تهران: امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۶ ه.ش). سر نی. چ ۲. تهران: انتشارات علمی.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۷ ه.ش). جستجو در تصوف ایران. چ ۳. تهران: امیرکبیر.
- زمانی، کریم. (۱۳۹۰ ه.ش). شرح کامل فیہ ما فیہ مولانا جلال الدین محمد بلخی. چ ۱. تهران: معین.
- سلطان ولد، محمد بن محمد. (۱۳۷۶ ه.ش). ولدنامه. تصحيح جلال الدین همایی. چ ۱. تهران: نشر هما.
- السلمی، ابی عبد الرحمن. (۱۴۰۶ ه.). طبقات الصوفیة للإمام ابی عبد الرحمن السلمی. بتحقیق نورالدین شریبه. چ ۲. حلب: دارالکتاب النفیس.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد محدود بن آدم. (۱۳۶۸ ه.ش). حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة. تصحيح و تحشیه: سید محمد تقی مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی. (۱۳۳۱ ه.ش). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحيح و مقدمه: هنری کرین و سید حسین نصر. تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
- سهلگی، محمد بن علی. (۱۳۹۱ ه.ش). دفتر روشنایی: از میراث عرفانی بایزید بسطامی. ترجمه: محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۷. تهران: سخن.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۶ ه.ش (الف)). چشیدن طعم وقت: مقامات کهن و نویافته بوسعید: از میراث عرفانی ابوسعید ابوالخیر. چ ۳. تهران: سخن.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۶ ه.ش (ب)). قلندریه در تاریخ. چ ۱. تهران: سخن.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۱ ه.ش). نوشته پردریا: از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی. چ ۵. تهران: سخن.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۲ ه.ش). زبان شعر در نثر صوفیه: درآمدی به سبک شناسی نگاه عرفانی. چ ۱. تهران: سخن.

- الشیبی، کامل مصطفی. (۱۹۹۷ م). صفحات مکثفة من تاریخ التصوف الاسلامی. بیروت: دارالمناهل.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۷۲ ه.ش). تذکرة الاولیاء. تصحیح: محمد استعلامی. چ ۷. تهران: زوار.
- عفیفی، ابوالعلاء. (۱۳۷۶ ه.ش). رساله ملامتیه، صوفیه و فتوت. ترجمه: نصرت‌الله فروهر. چ ۱. تهران: الهام.
- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۶۱ ه.ش). شرح مثنوی شریف. جزو دوم از دفتر اول. چ ۲. تهران: زوار.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۶۱ ه.ش). رساله قشیریه. ترجمه: ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر. چ ۲. تهران: علمی و فرهنگی.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۸۹ ه.ش). هستی و عشق و نیستی. چ ۱. تهران: هرمس.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۷ ه.ش). مجموعه آثار. چ ۴. تهران: صدرا.
- موحدیان عطار، علی. (۱۳۸۸ ه.ش). مفهوم عرفان. چ ۱. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد. (۱۳۷۹ ه.ش). مثنوی معنوی. به کوشش توفیق ه. سبحانی. چ ۴. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- میهنی، محمد بن منور. (۱۳۶۷ ه.ش). اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید. مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۲. تهران: آگاه.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۸۴ ه.ش). ظهور و تحول تصوف ایرانی؛ میراث تصوف. ج ۱. ویراسته: لئونارد لویزن. ترجمه: مجدالدین کیوانی. چ ۱. تهران: نشر مرکز.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۹۰ ه.ش). کشف‌المحجوب. تصحیح: محمود عابدی. چ ۷. تهران: سروش.

References

- ‘Afīfī [Al-], Abū al-‘Alā’. 1376 Sh. *Risālah Malāmātiyyah, Šūfiyyah wa Futuwwat (Treatise on the Malamātiyya, Sufism, and Chivalry)*. Translated by Naṣratullāh Furūhar. 1st ed. Tehran: Ilhām.
- Aflākī, Aḥmad ibn Akhī Nāṭūr. 1385 Sh. *Manāqib al-‘Ārifīn (Virtues of the Mystics [Gnostics])*. Edited by Tahsin Yazıcı [Yāzīchī]. 4th ed. Tehran: Donyā-ye Ketāb.
- ‘Aṭṭār Nīshābūrī, Farīd al-Dīn Muḥammad. 1372 Sh. *Tadhkirat al-Awliyā’ (Hagiography [Memorial of the Saints])*. Edited by Muḥammad Istī‘lāmī. 7th ed. Tehran: Zawwār.

- Chittick, William C. 1386 Sh. *Mawlawī wa Waḥdat-i Wujūd, Mawlānā: Dīrūz, Imrūz, Fardā, Mīrāth-i Mawlawī (Rumi and Wahdat al-Wujud, Mawlana: Yesterday, Today, Tomorrow, The Mawlana Heritage)*. Translated by Maryam Moshref. 2nd ed. Tehran: Sokhan.
- Furūzānfār, Badī' al-Zamān. (1982). *Sharḥ-i Mathnawī Sharīf (Commentary on the Noble Mathnawī)*. Part Two from the First Volume. 2nd ed. Tehran: Zawwār.
- Hujwīrī, Abū al-Ḥasan 'Alī ibn 'Uthmān. 1390 Sh. *Kashf al-Maḥjūb (The Revelation of the Veiled)*. Edited by Maḥmūd 'Ābidī. 7th ed. Tehran: Sūrush.
- Kākā'ī, Qāsim. 1389 Sh. *Hastī wa 'Ishq wa Nisī (Being, Love, and Nothingness)*. 1st ed. Tehran: Hermes.
- Mawlānā, Jalāl al-Dīn Muḥammad ibn Muḥammad. 1379 Sh. *Mathnawī Ma 'nawī (Spiritual Couplets)*. Edited by Tawfīq H. Subḥānī. 4th ed. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Mīhanī, Muḥammad ibn Munawwar. 1367 Sh. *Asrār al-Tawḥīd fī Maqāmāt al-Shaykh Abī Sa'īd (The Secrets of Unity in the Spiritual Stations of Shaykh Abu Sa'id)*. Introduction, editing, and annotations by Muḥammad Riḍā Shafī'ī Kadkanī. 2nd ed. Tehran: Āgāh.
- Mowahhīdiyān 'Aṭṭār, 'Alī. 1388 Sh. *Maḥmūd-i 'Irfān (The Concept of Mysticism)*. 1st ed. Qom: University of Religions and Denominations.
- Muṭahharī, Murtaḍā. 1387. *Majmū'ah Āthār (Coplete Works)*. 4th ed. Tehran: Ṣadrā.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1384 Sh. *Zuhūr wa Taḥawwul-i Taṣawwuf-i Īrānī; Mīrāth-i Taṣawwuf (The Emergence and Evolution of Persian Sufism; The Heritage of Sufism)*. Vol. 1. Edited by Leonard Lewisohn. Translated by Majd al-Dīn Kaywānī. 1st ed. Tehran: Markaz. (Original work [The Heritage of Sufism, vol 1: Classical Persian Sufism, from its Origins to Rumi] published in 1999)
- Qushayrī [Al-], Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin. (1982). *Risālah Qushayrīyyah (The Qushayri Epistle)*. Translated by Abū 'Alī Ḥasan ibn Aḥmad 'Uthmānī. Edited by Badī' al-Zamān Furūzānfār. 2nd ed. Tehran: 'Ilmī wa Farhangī.
- Sahlagī, Muḥammad ibn 'Alī. 1391 Sh. *Daftar-i Rushanā'ī: Az Mīrāth-i 'Irfānī Bāyazīd Baṣṭāmī (The Book of Illumination: From the Mystical Heritage of Bayazid Bastami)*. Translated by Muḥammad Riḍā Shafī'ī Kadkanī. 7th ed. Tehran: Sokhan.
- Sanā'ī Ghaznavī, Abū al-Majd Majdūd ibn Ādam. 1368 Sh. *Ḥadīqat al-Ḥaqīqah wa Sharī'at al-Ṭarīqah (The Walled Garden of Truth and the Law of the [Sufi/Mystic] Path)*. Edited and annotated by Sayyid Muḥammad Taqī Mudarris Raḍawī. Tehran: University of Tehran.

- Shafi'ī Kadkanī, Muḥammad Riḍā. 1386 Sh.a. *Chashīdan-i Ta'm-i Waqt: Maqāmāt-i Kuhan wa Nawyāftah Būsa'id: Az Mīrāth-i 'Irfānī Abū Sa'id Abū al-Khayr (Tasting the Flavor of Time: Ancient and Newly Found Spiritual States of Abu Sa'id: From the Mystical Heritage of Abu Sa'id Abul-Khayr)*. 3rd ed. Tehran: Sokhan.
- Shafi'ī Kadkanī, Muḥammad Riḍā. 1386 Sh.b. *Qalandariyyah dar Tārīkh (The Qalandariyya in History)*. 1st ed. Tehran: Sokhan.
- Shafi'ī Kadkanī, Muḥammad Riḍā. 1391 Sh. *Nivishtah bar Daryā: Az Mīrāth-i 'Irfānī Abū al-Ḥasan Kharaqānī (Written on the Sea: From the Mystical Heritage of Abul-Hasan Kharaqani)*. 5th ed. Tehran: Sokhan.
- Shafi'ī Kadkanī, Muḥammad Riḍā. 1392 Sh. *Zabān-i Shi'r dar Nathr-i Šūfiyyah: Darāmadī bi Sabk-Shināsī-i Nigāh-i 'Irfānī (The Language of Poetry in Sufi Prose: An Introduction to the Stylistics of the Mystical Perspective)*. 1st ed. Tehran: Sokhan.
- Al-Shaybī, Kāmil Muṣṭafā. 1997. *Šafhāt Mukaththafah min Tārīkh al-Taṣawwuf al-Islāmī (Dense Pages from the History of Islamic Sufism)*. Beirut: Dār al-Manāhil.
- Al-Sulamī, Abī 'Abd al-Raḥmān. 1406 AH. *Ṭabaqāt al-Šūfiyyah lil-Imām Abī 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (The Generations of the Sufis by Imam Abu Abd al-Rahman al-Sulami)*. Edited by Nūr al-Dīn Shuraybah. 2nd ed. Aleppo: Dār al-Kitāb al-Nafīs.
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Yahyā. 1331 Sh. *Majmū'ah Muṣannafāt Shaykh al-Ishrāq (Complete Works of Shaykh al-Ishraq)*. Edited with an introduction by Henry Corbin and Seyyed Hossein Nasr. Tehran: Anjuman-i Shāhanshāhī-i Falsafah-i Īrān (Imperial Iranian Academy of Philosophy).
- Sultān Walad, Muḥammad ibn Muḥammad. 1376 Sh. *Waladnāmah (The Book of Walad)*. Edited by Jalāl al-Dīn Humā'ī. 1st ed. Tehran: Nashr-i Humā.
- Zamānī, Karīm. 1390 Sh. *Sharḥ-i Kāmil-i Fīhi Mā Fīhi-i Mawlānā Jalāl al-Dīn Muḥammad Balkhī (A Complete Commentary on Rumi's "Fihi Ma Fihi")*. 1st ed. Tehran: Mu'īn.
- Zarrīnkūb, 'Abd al-Ḥusayn. (1987). *Sirr-i Nay (The Secret of the Reed)*. 2nd ed. Tehran: Intishārāt-i 'Ilmī.
- Zarrīnkūb, 'Abd al-Ḥusayn. 1362 Sh. *Arzish-i Mīrāth-i Šūfiyyah (The Value of the Sufi Heritage)*. 5th ed. Tehran: Amīr Kabīr.
- Zarrīnkūb, 'Abd al-Ḥusayn. 1367 Sh. *Justujū dar Taṣawwuf-i Īrān (In Search of Iranian Sufism)*. 3rd ed. Tehran: Amīr Kabīr.