Pazhuheshnameh Irfan
N.26 spring and summer 2022
Pages:195- 221

Political language of Khorasan Sufism (with emphasis on fighting norms and norm-building)

Ali Azizi [1]
*Davood S*parham [2]

One of the characteristics of Khorasani Sufism, which distinguishes it from other types of Sufism, is its connection with social life and the issues surrounding it. Politics is one of the topics to be considered in Khorasani Sufism.

Despite accepting the prevailing political theory, Khorasani Sufism, as a Sunni Caliphate system, is not very satisfied with the practical method of those practicing politics. To this end, on the one hand, they sought to negate and reform the existing system, and on the other hand, they sought valuable alternative values. The main activity of Sufis can be studied in three forms: 1- action 2- thought 3- language, and the title "political language" is a comprehensive title for them. Obviously, the meaning of language in this research is in general sense, as in any type of signal within the system which transmits data to the recipient. Therefore, any kind of Sufi activity, including clothing, special social place, and hearing are examples of language. According to the studies conducted in this thesis, most of the aberrations and political behaviors of Sofia have taken place in the field of thought and then practical behaviors. It is clear that the study and analysis of Sufi texts from the perspective of sociology and political theories can reveal aspects of these texts that had previously hidden themselves in the sacred and aesthetic veils.

Keywords: Khorasan Sufism, Political, language,

1 . p hD student in persianlanguage and literature (Author responsible)
e-mail: Surush.1987@yahoo.com
Associate professor of Allameh university e-mail: d_sparham@yahoo.com

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.187]

دوفصلنامه علمی، سال سیزدهم، شماره بیست‌وششم، بهار و تابستان ۱۴۰۱، صفحات ۲۲۱ -۱۹۵

زبان سیاسی صوفیهٔ خراسان
با تکیه بر هنجارگریزی و هنجارسازی

علی عزیزی*/ داوود اسپرهم**

چکیده: یکی از ویژگی‌های تصوف خراسانی که آن را از گونه‌های دیگر تصوف متمایز می‌کند، پیوندی است که با زندگی اجتماعی و مسائل پیرامون آن دارد. ازجمله موضوعات قابل تأمل و بررسی در تصوف خراسانی مسئله سیاست است. تصوف خراسانی با وجود پذیرش نظریهٔ سیاسی حاکم که به واقع همان نظام خلافت سنی بود، چندان از شیوه عملی سیاست‌ورزان رضایت نداشتند. بدین‌منظور ازطرفی در جهت نفی و اصلاح سیستم موجود کوشیدند، و ازطرف‌دیگر، به پی‌ریزی ارزش‌های جایگزین دست یازیدند. عمده فعالیت سیاسی صوفیان در سه قالب فعل(عمل)؛ اندیشه؛ و زبان، قابل بررسی هستند و عنوان « زبان سیاسی» عنوانی جامع برای آن‌ها است. طبق بررسی‌های صورت گرفته بیشترین هنجارگریزی و رفتارهای سیاسی صوفیه در حوزهٔ اندیشه و سپس رفتارهای عملی صورت گرفته است. واضح است که بررسی و تحلیل متون صوفیه از منظر جامعه‌شناسی و نظریه‌های سیاسی می‌تواند جوانبی از این متون را آشکار کند که پیش از این در پرده‌های قدسی خود را پنهان ساخته بودند.

کلیدواژها: تصوف خراسانی، سیاست، زبان، سده‌های میانه

---

* دانشجوی دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبایی (نویسنده مسئول)

رایانامه: Surush.1987@ yahoo.com

**دانشیار دانشگاه علامه طباطبایی رایانامه: d_sparham@yahoo.com

مقاله علمی پژوهشی است. تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰/۳۰ ؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۶

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.187]

مقدمه:

یک واقعیت در مورد، تاریخ و تمدن ایران و دنیای اسلام در سده‌های میانه، این است که؛ هرچه از مرکز قدرت خلافت عربی یعنی؛ سرزمین‌های شام و عراق، دورتر می‌شویم، آزادی عقیده و عمل بیشتری برای مسلمان وجود داشته است. در این بین سرزمین خراسان قدیم، که از آن با عنوان سر حدات جهان اسلام، تعبیر می‌شد، به عنوان مرکزی برای فعالیت ناراضیان درآمده بود. در دو سده اول که عمده اعتراض‌ها صورت نظامی به خود گرفته بود، قیام‌های متعددی چون ابومسلم، به‌آفرید، محمد حنفیه، یحیی بن زید در این سرزمین به وقوع پیوست. پس از مبارزات نظامی نوبت به مبارزات فکری رسید و این مبارزات فکری در گونه¬هایی چون شعوبیه، ملی‌گرایی ایرانی، اخوان‌الصفا ادامه یافت .

در این بین تصوف که خود حاصل یک ضرورت تاریخی و دینی بود، بخشی از اعتراضات جامعه را نمایندگی می‌کرد. صوفیه که در سیاست و دین‌داری پیرو نظام دینی و سیاسی حاکم بودند، شاهد بسیاری انحراف‌ها از جانب متولیان دین و سیاست بودند که با معیارهای اصیل دینی و سیاسی هیچ‌گونه سازگاری نداشت، ازاین‌رو ضمن انتقاد از شیوهٔ حاکم، به پی‌ریزی پاره‌ای از ارزش‌گذاری‌ها در بطن نظام سیاسی و دینی دست یازیدند. اهمیت و نقش عنصرِ « مکان» در مورد تصوف نیز به مانند موارد ذکر شده، انکار ناپذیر است. تصوف خراسان از آزادی و استقلال بیشتری نسبت به گونه‌های دیگر تصوف و من‌جمله تصوف بغداد برخوردار بود. بدیهی است در نگاه نخستین بسیاری از مواردی که در این پژوهش به عنوان «مصداق زبان سیاسی» تلقی شده‌اند، موضوعی صرفا دینی تلقی شوند، اما با در نظر گرفتن بافت تاریخی و سیاسی سده‌های میانه، که از مهم‌ترین ویژگی‌های آن، آمیختگی دین و سیاست بود، و هر گونه بدعتی در دین با واکنش سخت قدرت حاکم روبرو می‌شد، این عنوان توجیه پذیرتر می‌شود.

در این پژوهش ابتدا به بحث و بررسی پیرامون موضوع پرداخته‌ایم، و سپس ضمن ارائه مختصری از تاریخ سده‌های میانه که تصوف خراسانی در آن شکل گرفته و بالیده است [با تکیه بر مواردی که تصوف خراسان در مقابل آن موضع گرفته است]، به بررسی و تحلیل برخی از مهم‌ترین مصادیق زبان سیاسی صوفیه خراسان اشاره کرده‌ایم. بدیهی است مصادیق «زبان سیاسی» می‌تواند

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.187]

بی‌شمار باشد. من باب اهمیت همین موضوع در پایان، ضمن ارائه نمودار به دیگر مصادیق زبان سیاسی صوفیه اشاره رفته است.

پیشینهٔ پژوهش

- دکتر مهدی حیدری در کتاب *تصوف و سیاست در متون منثور تا قرن چهارم هجری* در بازه‌ای مشخص از تاریخ، تلاش کرده است با بررسی دسته‌های مختلف اهل تصوف اعم از عزلت‌پیشگان، منفعت‌گرایان، و تساهل‌گرایان و... تصویری روشن از رابطهٔ عرفان و سیاست به‌دست دهد.

- عبدالباقی گلپینارلی (۱۳۶۹) در فصلی از کتاب *تصوف در یکصد پرسش و پاسخ* به نقش‌آفرینی صوفیان در عرصهٔ سیاسی و اجتماعی پرداخته است.

- عبدالحسین زرین‌کوب در آثار تحلیلی خود پیرامون تصوف همچون؛ *ارزش میراث صوفیه* (۱۳۶۲)، *تصوف ایرانی از منظر تاریخی* (۱۳۸۳)، *جستجو در تصوف ایران* (۱۳۸۵)، *دنبالهٔ جستجو در تصوف ایران* (۱۳۶۲)، *صدای بال سیمرغ* (۱۳۷۸)، *با کاروان حله* (۱۳۴۳)، *پله پله تا ملاقات خدا* (۱۳۹۷) و *شعله طور* (۱۳۷۷) به مبارزات گاه و بیگاه صوفیه با اربابان قدرت اشاره کرده است.

- شفیعی کدکنی در کتاب *زبان شعر در نثر صوفیه* (۱۳۹۲) ، با نگاهی متفاوت، به ابعاد جدیدی از مبارزه و هنجارشکنی صوفیان، به خصوص در حوزه زبان و سبک پرداخته است. او همچنین در کتاب *سیر قلندریه در تاریخ* (۱۳۸۶)، ضمن تبارشناسی جریان قلندریه و نسبت دادن آنان به تصوف و بررسی اشتراکات این دو طایفه؛ به‌طور مفصل به هنجارشکنی آنان در پیوند با مبارزات سیاسی پرداخته است.

- هلموت ریتر در کتاب *دریای جان* (۱۳۸۸) ، معتقد است که صراحت عطار در انتقاد به حکام در میان نوشته‌های اسلامی بی‌مانند است .

- مهدی حیدری در کتاب *تصوف و سیاست در متون منثور تا قرن چهار* (۱۳۹۹) به فراز و فرود رابطه عرفان و سیاست تا قرن چهارم می‌پردازد .

ضمن آنکه از اشارات عرفان‌پژوهان دیگری همچون سعید نفیسی، بدیع‌الزمان فروزانفر و قاسم غنی نیز نمی‌توان غافل بود، در حوزه تحقیقات دانشگاهی نیز به مواردی اشاره می‌کنیم.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.187]

- مریم مشرف در مقاله‌ای با عنوان «هنجارگریزی اجتماعی در زبانی صوفیه» (۱۳۸۵) به هنجارگریزی صوفیه در حوزه زبان، و در پیوند با مبارزات اجتماعی و سیاسی آنان پرداخته است .

- مریم محمدزاده در مقاله « نقد قدرت از دیدگاه مولوی در مثنوی» (۱۳۸۸) به نقد اربابان قدرت از زبان مولوی در خلال اندیشه‌های سترگ عرفانی پرداخته است.

- عباس منوچهری در مقاله «دلالت‌های سیاسی اندیشه سنایی» (۱۳۹۳) به ابعاد سیاسی اندیشه سنایی پرداخته و از دو عنصر «عدالت» و «مدارا» به عنوان شاخص‌ترین دلالت‌های سیاسی اندیشه او نام برده است. نمونه‌هایی از این دست که به شرح و تحلیل اشعار انتقادی یک عارف و صوفی پرداخته باشند کم نیست اما درخصوص بررسی مبارزات سیاسی صوفیان در پیوند با اصول مکتب عرفانی آن‌ها، پژوهشی انجام نشده است؛ ضمن اینکه به وجوه گوناگون مبارزه سیاسی صوفیه از یک سو و ارتباط بین متافیزیک عرفانی با امری مادی چون سیاست ازسوی دیگر پرداخته نشده است.

الف: تصوف خراسانی

تصوف خراسان، گونه‌ای از جنبش‌های فکری ایرانی در سده‌های میانه است که بنا به شرایط و بستر امن در سرزمین خراسان شکل گرفت. آغاز این گونه تصوف را همزمان با تشکیل حکومت طاهری در ایران و خلافت مأمون دانسته‌اند. بازهٔ زمانی که برای آغاز و انجام تصوف خراسانی، مورد قبول محققان و عرفان‌پژوهان است آغاز سدهٔ سوم تا اوایل سدهٔ هفتم است (رک محمدجواد شمس، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی زیل واژه عرفان خراسانی). درمورد علت نامگذاری این گونهٔ تصوف به «تصوف خراسانی»، نضج و شکل‌گیری آن در سرزمین خراسان را علت اصلی می‌دانند؛ « تصوف خراسانی قبل از آنکه مربوط به خصایص معرفتی و مضامین آن باشد، بیشتر جنبهٔ جغرافیایی منظور است » (رک: زرین‌کوب، ۳۱:۱۳۷۹). همان‌طور که اشاره شد، دوری از مرکز خلافت از یک‌سو و تعدد نگرش‌های فکری ازسوی‌دیگر زمینهٔ رشد و باروری تصوف خراسان را فراهم کرده بود. تقسیم‌بندی عرفان به دو نوع عراقی و خراسانی، موضوعی امروزی نیست و از همان آغاز سدهٔ چهارم، سلمی نیشابوری در کتاب *سلوک منهاج العارفین* به این تفاوت‌ها اشاراتی داشته است (سلمی، ۱۳۷۲: ج۲: ۱۴۳). ابوسعد خرگوشی نیز در *تهذیب‌الاسرار*، باب ملامتیه قائل به تمایز طریقهٔ اهل

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]
[DOI: 10.52547/pje.13.26.187]

عراق از خراسان در قرون دوم و سوم به بعد شدند (رک، سلمی، ۱۳۷۲، ج۲: ۴۰۲؛ خرگوشی ۱۹۹۹م:۱۳۴ و پورجوادی: ۱۳۷۷: ۱۳). بزرگان تصوف خراسان عبارت‌اند از؛ ابراهیم ادهم، شقیق بلخی، فضیل عیاض، بایزید بسطامی، ابوسعید ابوالخیر، ابوالحسن خرقانی، ابوالقاسم قشیری، ابوالحسن هجویری، امام محمد غزالی، احمد غزالی، خواجه عبدالله انصاری، شیخ احمد جام، شیخ نجم‌الدین کبری، عبدالرحمن اسفراینی، عین‌القضات همدانی، شمس تبریزی، ابوحفص حداد، ابوحمزه خراسانی، ابراهیم خواص، عطار، و مولانا. وجه تشخص تصوف خراسانی، آمیختگی اصول و معارف و آموزه‌های آن با زندگی اجتماعی است. برخلاف گونه‌های دیگر که تصوفشان حول دو گزارهٔ «زهد» و « ارشاد مریدان» تعریف و تبیین می‌شد؛ تصوف خراسان به عنوان یک تشکل اجتماعی نسبت به مسائل پیرامون خود، حساسیت‌های ویژه‌ای داشت. و این حساسیت‌ها را در قالب ادبیات، تشکل‌های اجتماعی چون ملامتیه و دیگر رفتارهای عملی و زبانی نشان داده است.

ب. زبان سیاسی

ارسطو در کتاب سیاست خود، انسان را حیوانی سیاسی می‌داند. این بدان معنا است که در زندگی اجتماعی از سیاست گریزی نیست.

> *زمانی که دو یا تعداد بیشتری از مردم در ارتباط با یکدیگر قرار بگیرند، به طور اجتناب‌ناپذیر درگیر کار سیاسی می‌شوند. انسانی که سعی در تشخیص موقعیت اجتماعی خود دارد. انسانی که سعی در تثبیت موقعیت خود در ارتباط با منافع موجود دارد، و انسانی که سعی در تأثیر گذاشتن بر دیگران برای قبول نظرات خود دارد، درگیر کار سیاسی است. به تعبیر دیگر انسان یا فاعل سیاست است یا موضوع سیاسی* (عضدانلو، ۱۳۸۶: ۷۲).

همین امر را به گروه‌ها و گفتمان‌های موجود در جامعه نیز می‌توان تعمیم داد. هر گروهی برای تحکیم جایگاه خود در جامعه، ازطرفی به تضعیف ارزش‌های مسلط و ازطرف‌دیگر برای بازتولید ارزش‌ها و حتی تولید ارزش‌های جایگزین می‌کوشد. این گروه‌ها از ابزارهایی در راستای اهداف خود استفاده می‌کنند: ۱. ایدئولوژی؛ ۲. زبان سیاسی. این ابزارها به هیچ روی جدا از هم نیستند، بلکه یک رابطهٔ دیالکتیکی بین این دو برقرار است. تفکر و ایده به عنوان مظروفی است که در

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.187]

ظرف زبان ریخته می‌شود. ازاین‌رو سیاست نیز به‌مانند هر دانشی زبان مخصوص به‌خود دارد. در تعریف زبان سیاسی اتفاق نظری نیست، اما وجه اشتراک همهٔ آن‌ها این است که:

عقلانیت همه را درگیر می‌کند و محملی برای اعمال گسترش یک اسطوره یا یک تفکر جمعی می‌شود. و ازسوی دیگر وسیله‌ای برای اعمال قدرت و شکل دادن به سلسله مراتب اجتماعی می‌شود. زبان سیاسی درواقع مجموعه‌ای از حوادث و اتفاقات معنادار هستند و این حوادث درواقع متون اجتماعی‌اند. این متون مانند زبان از طریق کلمات، حرف‌هایی که به مردم می‌زنند، علائم، نمادها، به مثابهٔ نشانه‌شناسی، خوانده و درک می‌شوند (عضدانلو، ۱۳۸۶: ۸۳).

این زبان می‌تواند باورهای سیاسی، دینی و اجتماعی را به چالش بکشد و راهی برای باورها و اعتقادات جدید بگشاید. درمورد زبان سیاسی صوفیه خراسان نیز باید گفت؛ تمام هنجارسازی‌ها، ارزش‌گذاری‌های جدید آن‌ها مصادیق زبان هستند و ازآنجاکه با هدف به چالش کشیدن نظام ارزش‌گذاری‌های مسلط، به‌کار گرفته شده‌اند مصادیق زبان سیاسی‌اند، از این منظر تمام رفتارهای صوفیه در تحلیل نهایی یک زبان هستند.

... از حرکات سیمایی‌یک آن‌ها گرفته تا تغییر رنگ چهره و خاموشی و خنده وگریه و رقص و... همهٔ این‌ها مصادیق زبان‌اند. و جز از طریق رفتار و گفتار صوفی وسیله‌ای برای شناخت ذهن و ضمیر آن‌ها نداشتیم. رفتار عارف چیزی نیست جز نوعی زبان در معنای یک نظام اشاری. همان‌گونه که «رقص» عارف نوعی زبان است « سکوت» عارف در فلان مورد، نوعی زبان است. درست به مانند فلان عبارت باقی‌مانده از او. در اینجا رفتاری که به ما رسیده است یکی از صورت‌های زبان است. به‌عبارت‌دیگر حال و قال عارف و صوفی دو روی یک سکه‌اند (شفیعی کدکنی،۱۳۹۲: ۲۴).

۱. بستر سیاسی، اجتماعی ایران در سده‌های میانه

رفتارهای سیاسی صوفیه خراسان در پیوند با بستر سیاسی، اجتماعی و دینی آن عصر، قابلیت تفسیر و معناگذاری پیدا می‌کند؛ امری که اشپولر نیز بر آن تأکید دارد: «هرکس بخواهد واقعاً از اوضاع سیاسی مملکتی از ممالک مشرق زمین، اطلاع حاصل کند؛ باید بکوشد تصوری از وضع دینی آن مملکت مورد نظرش به دست آورد» (اشپولر،۱۳۹۲:۱۶).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.187]

ویژگی‌های ایران در سده‌های میانه [سده سوم تا هفتم، مقارن با تصوف خراسانی] به ویژه سرزمین خراسان به صورت خلاصه عبارت‌اند از:

- عدم ثبات سیاسی و تعدد مراکز قدرت؛
- استبداد؛
- عدم مشروعیت سیاسی دولت‌های حاکم بر ایران و سعی در کسب مشروعیت دینی و درنتیجه تلاش برای نزدیکی به نظام خلافت؛
- پیوند آشکار بین دین و سیاست: «دنیا مزرعه آخرت است و دین تمام نشود مگر به دنیا، و ملک و دین دو برادر و همزادند و دین اصل است و ملک نگهبان آن» (غزالی، ۵۵:۱۳۶۴).
- تعصب و خشونت، و جنگ‌های دینی و مذهبی:

چنین خبر آوردند امیر محمود را رحمه‌الله که اندر شهر ری و نواحی آن مردمان باطن مذهب و قرامطه بسیارند؛ بفرمود تا کسانی که در آن مذهب متهم بودند بیاورند و بسیار کس را از اهل آن مذهب بکشت (گردیزی، ۴۱۸:۱۳۶۳).

- نزدیکی خرده‌گفتمان‌هایی چون (ادبا، متکلمان و...) به گفتمان مسلط:

نه قلعه ماند که نگشاد و نه سپه که نزد نه قرمطی که نکشت و نه گبر و نه کافر

(عنصری، ۱۳۳:۱۳۶۳)

- سخت‌گیری نسبت به دگراندیشان؛ «باید دانست که این قوم یعنی اباحتیان و اسماعیلیه، بدترین خلق‌اند و بدترین امت‌اند و علاج ایشان مأیوس و ریختن خون ایشان واجب است» (غزالی،۴۰:۱۳۸۶).
- شکل‌گیری طبقات مختلف پیرامون نهاد قدرت و دین؛
- به‌کارگیری یک زبان رسمی و معیار، در عرصهٔ ادبی، فرهنگی و دینی.

در ادامه به واکنش‌های صوفیه در مواجه با ساختار فوق می‌پردازیم.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.187]

۲. زبان سیاسی صوفیه

مؤلفه‌های زبان سیاسی صوفیه در سه ساحت اندیشه، زبان و ادبیات و رفتار قابل تقسیم‌بندی است که در زیر به برخی از مهم‌ترین موارد، اشاره می‌شود.

۲-۱. انزوا گزینی و انفعال اجتماعی:

یکی از شاخص‌های مشروعیت نظام‌های سیاسی، مشارکت اجتماعی است که از زمان ارسطو تاکنون مورد توجه بوده است.

مک کلاسیکی مشارکت سیاسی را آن دسته از کنش‌های داوطلبانه‌ای می‌خواند که از طریق آن‌ها اعضای یک جامعه در گزینش حاکمان به صورت مستقیم و غیرمستقیم در شکل‌گیری سیاست‌های عمومی سهیم می‌شوند. نوریس علاوه بر کنش‌هایی که به صورت مستقیم به فرایند سیاست‌گذاری بر جامعهٔ مدنی تأثیر می‌گذارد، کنش‌هایی را که به منظور تغییر الگوی نظام‌مند رفتار اجتماعی نیز صورت می‌گیرد در تعریف خود یک فعالیت سیاسی می‌داند. درعین‌حال سطح مشارکت سیاسی و اجتماعی به مثابهٔ نوعی سلسله مراتب از در معرض خود قرار دادن در برابر محرک‌های سیاسی در پایین‌ترین سطح آغاز و تا پذیریش مسئولیت سیاسی ادامه می‌یابد (امامی،۱۳۸۶:۶۲).

در پیوند این اصل با گفتمان تصوف باید گفت؛ در دوره‌ای که حکومت دینی خود را متولی دین و دنیای مردم و جامعه می‌دانست، و البته از بحران مشروعیت نیز رنج می‌برد، پشت کردن به جامعه و انزوای خودخواسته اصحاب و بزرگان تصوف، معنایی جز اعتراض به وضع موجود نمی‌توانست داشته باشد. بررسی کلی آثار تصوف مؤید این است که بزرگان تصوف اعتقادی به معاشرت و آمیزش با جامعهٔ دینی نداشتند و حتی از گرد آمدن مریدان فراوان وحشت داشتند. آن‌ها چاره را در گریز از جامعه می‌دانستند، به‌ویژه آن‌هنگام که حکومت و جامعه غرق در فساد و تباهی بود. چنان‌که سری سقطی می‌گوید: اگر کسی می‌خواهد دینش سالم بماند و قلب و تنش راحت باشد و غمش اندک «**فلیعزل الناس،لأن هذا الزمان عزلة و وحدة**» (سلمی،۱۹۵۳:۵۰). وقتی از حسن بصری می‌پرسند مسلمانی چیست و مسلمان کیست؟ می‌گوید «مسلمانی در کتاب‌هاست و مسلمانان در زیر خاک‌اند» (عطار،۱۳۹۱:۲۹). همو در جایی دیگر می‌گوید؛ «شما به اصحاب رسول مانندهاید اما به روی و ریش» (عطار، ۱۳۹۱: ۳۷). همین انتقاد را شمس تبریزی قرن‌ها بعد به جامعهٔ اسلامی وارد

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]
[DOI: 10.52547/pje.13.26.187]

می‌داند: «این‌ها که در روزگار بر منبرها سخن می‌گویند و بر سجاده‌ها نشسته‌اند راه‌زنان دین محمدند. بر سجاده بایزید بود و بر منبر شقیق بلخی» (شمس تبریزی،۱۳۹۱: ج۲: ۱۱۸). ابوبکر واسطی می‌گوید: «مبتلا شدیم به روزگاری که نیست در او آداب اسلام، بی‌ادبی خویش را اخلاص نام کردند و شره را انبساط و دون‌همتی را جلدی» (عطار،۱۳۹۱:۶۵۱). این‌گونه زهدورزی او که با انتقاد همراه بود، باعث رانده شدنش از شهر شد. جامی می‌گوید «محمدبن عبدالله هروی در ترک دنیا و فساد جامعه و سلطان سخن می‌گفت، رئیس هروی او را از شهر بیرون کرد و گفت بباید رفت که این طریقت تو مردمان را زیان دارد» (جامی، ۱۳۶۶:۳۵۱). همین فساد و نایافت مسلمانی و به‌قول بوسعید «قحط خدای» (منور، ۱۳۶۷: ج۱: ۲۹۸ و ۳۳۸) و به تعبیر علی بندار صیرفی باعث «نا امیدی از اصلاح» (سلمی،۱۹۵۳:۵۰۳) و موجب انزواطلبی بزرگان تصوف شد.

۲-۲. بی‌اعتنایی به قدرت

صوفیه حکومت را به مثابه «شرّ لازم» می‌نگریستند، با وجود این نزدیکی و قرب پادشاهان در نزدشان اهمیتی نداشته و سعی کرده‌اند تا حد ممکن از ارباب قدرت پرهیز کنند. جست‌وجو در امهات کتاب صوفیه نیز مؤید این مسئله است که اهل تصوف دوری از مراکز قدرت را از شرایط اولیه زهد می‌دانستند. پرهیز خرقانی از ملاقات با محمود غزنوی (عطار،۱۳۹۱:۵۸۴) و داستان بوسعید با پدرش در باب تصویر محمود غزنوی، که پدر بوسعید در خانه آویخته بود (عطار، ۱۳۹۱ :۶۹۵)، حکایاتی آشنا در تاریخ تصوف‌اند. اقوال بسیاری از این طایفه نقل است که به دوری از حاکمان تأکید کرده‌اند؛ سعید جبیر گفت: «قدم بر بساط سلطان منه، اگرچه همه محض شفقت بود بر خلق» (عطار،۱۳۹۱:۳۲). این برخورد صوفیان با ابراهیم ادهم، خالی از وجه تمثیلی نیست؛ «روزی جماعتی از مشایخ نشسته بودند، ابراهیم ادهم قصد صحبت ایشان کرد، راهش ندادند. گفتند هنوز از تو گند پادشاهی می‌آید» (عطار، ۱۳۹۱: ۱۱۹). صوفیه مال سلطان را شبهه‌ناک می‌دانسته‌اند و از پذیرفتن مال آنان سر باز می‌زدند. درتمامی آموزه‌های صوفیه پرهیز از حاکمان توصیه شده است؛ سفیان ثوری معتقد بود: «چون درویش گرد توانگر گردد بدان که مرائی است و چون گرد سلطان گردد، بدان که دزد است» (عطار، ۱۳۹۱: ۱۹۷). آن‌ها نزدیکی به حاکمان را مغایر با اصول و مبانی تصوف می‌دانستند:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.187]

روزی ابوسعید خراز در معنای ورع سخن می‌گفت، عباس بن المهتدی بدو بگذشت گفت یا باسعید شرم نداری کی اندر زیر بنای ابودوانیق نشینی و اندر ورع سخن گویی (قشیری، ۱۳۹۳: ۱۷۳).

۲-۳. شعر و ادبیات غیر درباری

باوجود اینکه در سده‌های میانه، شعر و ادبیات یک سره در خدمت سیاست بوده است، ادبیات صوفیه از دوحالت خارج نبود. بخشی از آن‌ها که یکسر در خدمت آموزه‌های صوفیه است و بخش دیگر که خاص شاعران و ادیبان صوفی است، نه‌تنها خالی از ویژگی مدح و ستایش اربابان قدرت است که حتی تندترین انتقادات از نظام‌های سیاسی موجود نیز در شعر و ادبیات این شاعران صوفی به چشم می‌خورد. سنایی، عطار، مولانا نمونه‌هایی از این دست صوفیان هستند. سنایی که خود روزگاری در خدمت امرای زمانه بوده است، می‌گوید:

چند گویی گرد سلطان گرد تا مقبل شوی　　رو تو و اقبال سلطان ما و دین و مدبری

(سنایی، ۱۳۸۸: ۶۵۴)

عطار نیز که به تعبیر ریتر، «ستیهنده‌ترین شاعر صوفی عصر خویش است» (رک ریتر، ۱۳۷۴: ج۲: ۲۶۱) در *مصیبت‌نامه* می‌گوید:

گرچه شه را منصب اسکندری است　　بنده کردن خویش را از خری است

(عطار،۱۳۸۶:۱۵۴)

یا

چون ترا نانی و خلقانی بود　　هر سر موی تو سلطانی بود

هرکه او از دست خوکان نان خورد　　هیچ شک نیست که خون جان خورد

(عطار،۱۳۸۶:۱۵۶)

سنایی در جواب درخواست ابوالقاسم درجزینی، وزیر سلجوقی که او را به دربار دعوت کرده بود، می‌نویسد:

داعی را عقل و روح در پیش خدمت است ولیکن بنیهٔ ضعیف دارد و طاقت تعهد ندارد که «ان الملوک اذا دخلو قریه افسدوها»، کلاتهٔ مندرس چه طاقت بارگاه جباران دارد (سنایی، ۱۳۷۹:۱۳۳).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.187]

مولوی با وجود ارادتی که معین‌الدین پروانه به او دارد، از او می‌گریزد. «در حجره‌ای آمده خود را پنهان کرد، فرمود جواب بدهند تا زحمت ببرند» (افلاکی،۱۳۶۲، ج۱: ۲۵۴).

۲- ۴. هنجارشکنی در حوزهٔ زبان

مخاطب ادبیات صوفیه عموماً توده‌های مردم بودند، بنابراین زبان آثارشان نیز به‌تبعیت از این واقعیت، همان زبان توده‌ها و دور از زبان رسمی بود، بنابراین در حوزهٔ زبان نیز به هنجارشکنی دست یازیدند. آن‌ها با بهره‌گیری از زبان عامه و امکانات موجود در آن همچون؛ زبان محاوره، طنز، هزل، و وارونه‌سازی به مقابله با زبان رسمی برخاستند.

این هنجارشکنی صوفیان در حوزهٔ زبان به عنوان ابزاری برای نفی سلسله مراتب ارزش اجتماعی و آزادسازی ذهن مردمان از فشار هنجارهای فکری حاکم بر جامعه بوده است. آنان زبان را از حالت تعادل و وضوح و توازن متعارف طبقهٔ اشراف که مجموعاً از معیارهای بلاغت کلاسیک شمرده شده است و رنگ و بوی اشراف‌منشانه در ادبیات را تأیید می‌کند، خارج ساختند و رنگ و بوی مردمی‌تر بدان بخشیدند و زبان ادبی را از حلق علما و محافل تحصیل‌کرده به میان مردم کشاندند تا به وسیلهٔ زبان ادراک خودکار مردم را از زندگی و جهان ضعیف کرده و درکی متفاوت در ذهنیت اجتماعی و سیاسی آن‌ها به وجود آورند (مشرف، ۱۳۸۵: ۱۳۵و ۱۳۷و ۱۴۰)،

چرا که به تعبیر باختین «درک مبتنی‌بر عادت، پذیرش و تسلیم بی‌چون و چرا در قبال بایدها و نبایدهای دیکته شده از جانب قدرت را به همراه می‌آورد» (Bakhtin: 1981:23). بنابراین این بازی‌های زبانی صوفیه، انتخابی کاملاً آگاهانه از جانب آن‌ها در راستای اهدافشان بود. به تعبیر هادسون

همچنان که افراد با حضور در جامعه است، که معنا می‌یابند، معنای یک واژه نیز در ارتباط با شرایط خاص محیط یا بافتی است که در آن گفته یا نوشته می‌شود، تفسیر می‌شود. ما واژه‌ها را در قالب فعالیتِ خاص و متناسب با اهداف خاص خود استفاده می‌کنیم (هادسن، ۹۸:۱۳۹۷).

این توجه صوفیه به عوام و همچنین تلاش برای آموزش معارف عرفانی با زبان روزمره، حساسیت متولیان دین را برانگیخت؛ تاجایی‌که *حدیقه*، که اولین مثنوی عرفانی است مورد طعن آنان واقع

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.187]

شده و شاعر ناگزیر می‌شود «از فقهاء بغداد در باب صحت عقیدهٔ خویش و مطابقت کتاب *حدیقه* با سنت و شریعت فتوی کند» (زرین‌کوب، ۱۳۳۹: ۲۹)، و یا بر بوسعید خرده گرفتند که:

اینجا مردی آمده است، دعوی صوفی می‌کند بر منبر بیت می‌گوید و تفسیر و اخبار نمی‌گوید و خلق به‌یک‌بار روی به وی نهاده‌اند (منور،۱۳۶۷: ج ۱: ۶۹).

در مجلس صوفیه رأی فقیهان آن بود که از نقل قصص جز آنکه مربوط به قرآن باشد اجتناب کنند و از روایت شعر خاصه غزل که اجلاف عوام را به فساد کشانند اعراض نمایند (زرین‌کوب، ۱۳۳۹: ۲۴).

۲-۵. ادبیات انتقادی صوفیه در تقابل با شعر و ادبیات مدحی

اگر این جملهٔ طغرل که «ما مردمان نو و غریب هستیم و رسم تازیکان ندانیم» (بیهقی،۱۳۸۷:۵۴۵). را به عنوان یک ویژگی عام برای توصیف حاکمیت ایران در سده‌های میانه در نظر بگیریم، مشخص است که خروجی حاکمیت این سیاست‌ورزان، چه تبعات ناگوار سیاسی، فرهنگی و اقتصادی برای جامعه به‌بار می‌آورد. درحالی‌که آثار مکتوب مورخان و ادیبان، یکسر در خدمت ستایش اربابان قدرت و همچنین زمینهٔ تئوریزه کردن مآل اربابان قدرت بود، صوفیهٔ خراسان در مسیری کاملاً متفاوت و حتی متضاد با گفتمان مسلط حرکت می‌کردند، ادبیاتشان ازیک‌سو، بازتاب‌دهندهٔ آمال و آرزوهای طبقهٔ محروم و ازسوی‌دیگر چون تازیانه‌ای بر گردهٔ ستمگران بود. این ظلم‌ستیزی شاخصهٔ ادبیات صوفیه است و در کمتر نوع ادبی دیگر به چشم می‌خورد. در این بین برخی چون خرقانی و بوسعید انتقادشان آرام بود و برخی دیگر همچون سنایی و عطار در این امر هیچ ملاحظه و پروایی نداشتند. سنایی در ضمن قصیده‌ای این‌گونه بر حاکمان وقت می‌تازد؛

گرچه آدم‌سیرتان سگ‌صفت مستولی‌اند هم کنون بینی ک از میدان دل عیاروار
جوهر آدم برون تازد برآرد ناگهان زین سگان آدمی کیمخت و خر مردم دمار

(سنایی، ۱۳۸۸: ۴۴)

شفیعی کدکنی این قصیده را «ظلم‌ستیزانه‌ترین قصیدهٔ ادبیات فارسی» می‌داند (شفیعی کدکنی، ۱۲۲:۱۳۸۶). عطار در انتقاد به اربابان قدرت هیچ فروگذار نمی‌کند:

رفت نسل کیان کنون بنگر که کیان را کیان همی یابم

(عطار،۱۳۸۶: ۷۹۳)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.187]

ریتر درخصوص این وجه سروده‌های عطار می‌گوید:

من در نوشته‌های اسلامی دیگر- که در آن‌ها از حکام انتقاد شده است - چنین انتقادهای تند و سختی، که در داستان‌های عطار از ارباب قدرت شده است، ندیدم (ریتر ۱۷۷:۱۳۸۸).

درمورد اهتمام بوسعید به وضعیت مردم و ظلم‌ستیزی او آورده‌اند؛ سیف‌الدوله از والیان بزرگ نیشابور، در خانقاه شیخ بوسعید بسیار گریست که

باید که مرا به فرزندی قبول کنی. شیخ گفت از ما پذیرفتی که ظلم نکنی و مسلمانان را نیکو داری و لشکر را دست کوتاه داری تا بر رعیت ظلم نکنند و طریقت عدل ورزی؟ گفت کردم. شیخ گفت تورا به فرزندی قبول کردم (منور،۱۳۶۷: ج۱: ۲۳۳).

انتقادهای صوفیه به شخص سلطان محدود نمی‌شود بلکه دیگر وابستگان قدرت را نیز دربر می‌گیرد و بیشتر از هر گروهی به عالمان دینی می‌تازند که خود را سخرهٔ ارباب قدرت کرده‌اند. سنایی صریح‌تر از دیگران به نظامیان و فقها می‌تازد:

پیش ازین در راه دین بد صدهزار اسفندیار گرد هفت اقلیم و اکنون یک سپهسالار کو
(سنایی،۴۷۴:۱۳۸۸)

فقه نبود قال و قیل از بهر کسب جاه و مال فقه چبود عقل‌وجان و دین به سامان داشتن
(سنایی،۴۶۱:۱۳۸۸)

قاضی همدانی نیز که پروای چیزی یا کسی را ندارد، درمورد پیوستگی علمای دین به مراکز قدرت می‌گوید:

اکنون علما را به طیلسان و آستین فراخ شناسند. کاشکی بر این اختصار کردندی که انگشتری زرین دارند و لباس حرام و مراکب محظور و آنکه گویند عزّ اسلام می‌کنیم! در روزگار ما؛ فاسقان کمال‌الدین، عمادالدین، تاج‌الدین، ظهیرالدین و جمال‌الدین باشند. در روزگار گذشته خلفای اسلام علمای دین را طلب کردندی، و ایشان می‌گریختند. اکنون از بهر صد دینار ادرار و پنجاه دینار حرام، شب و روز با پادشاهان فاسق نشینند (عین‌القضات، ۱۳۹۵: ۲۴۴).

آشکار است به‌واسطهٔ سیاست‌های دینی و اهمیت مذهب در این ادوار، علمای دینی مورد تأیید و حمایت حکومت بودند و انتقاد به آن‌ها درواقع روی دیگر سکهٔ نقد سیاست موجود بود.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.187]

۲-۶. تابوشکنی و هنجارگریزی در قالب ادبیات قلندری و ملامتی‌گری

وجه دیگری از مبارزهٔ صوفیه را باید در ملامتی‌گری و ادبیات قلندری و در قالب تجاوز به تابوها جست‌وجو کرد. هیچ پدیده‌ای عموماً و هیچ نوع ادبی خصوصاً در خلاء به وجود نمی‌آید و علل و عواملی مقدمهٔ ظهور آن را فراهم می‌کنند. ادبیات قلندری با آن مفاهیم سترگ و تابوشکنانه نیز از این قائده مستثنی نیست و به عنوان اعتراضی سیاسی- اجتماعی به ساختار فرهنگی، دینی و سیاسی مسلط تفسیر می‌شود. در جامعه‌ای که هر پدیده در نسبت با قرائت رسمی دین، سنجیده و ارزش‌گذاری می‌شد و درعین‌حال متولیان دین به اصل دین بی‌اعتناتر بودند، تظاهر به ملامتی‌گری و رفتارهای قلندری به منظور هنجارشکنی و تجاوز به تابوها می‌توانست یک مبارزهٔ اثرگذار باشد.

حقیقت این است که آن رند قلندری که حافظ او را قهرمان لیریک شعر خود ساخته، پدیده‌ای تاریخی و عینی هرگز نبوده است. بلکه تبلور آرزوهای امثال حافظ و شاعران بزرگ قبل از اوست. امثال سنایی و عطار و این هنرمندان از این رهگذر به نیازهای فرهنگی و اجتماعی جامعهٔ خویش پاسخ گفته‌اند (شفیعی کدکنی،۱۳۸۷:۵۴-۵۰).

وجود افکار و منش قلندری در تصوف زمینهٔ شکل‌گیری گروه‌های مختلفی چون قلندریه و ملامتیه در تصوف شد.

صوفیه با ایجاد این نهادها در قلب اجتماع به‌نوعی به مخالفت غیرمستقیم با نظام فکری رسمی پرداختند. این نظام‌های فکری متفاوت درحقیقت نوعی مبارزهٔ منفی دربرابر خلافت عباسی و سلطنت بود (زرین‌کوب، ۱۳۷۹:۳۵۱).

شفیعی کدکنی تأیید می‌کند «هر چهار جریان فتوت، قلندریه،کرامیه و تصوف، حرکت‌های سیاسی‌اند، برخی صبغهٔ آشکارتری دارند و برخی پوشیده‌تر» (شفیعی کدکنی،۱۳۸۷:۲۶).

راجع به قلندریه دو نگاه مثبت و منفی وجود دارد؛ هرکدام را که اصل قرار دهیم، به نتیجهٔ واحدی میرسیم؛ و آن چیزی نیست جز تابوشکنی و هنجارگریزی صوفیان در جامعه. این مسئله که شاعران و اندیشمندان بزرگی چون سنایی، عطار و مولوی به شخصیت قلندر ارج نهادند، بیانگر این است که این بینش و جهان‌بینی قابلیت اسطوره‌پردازی و ظهور و بروز آمال و دغدغه‌های اجتماعی و سیاسی مردم را دارد. ازطرف‌دیگر عارفانی که دارای ادبیات قلندری هستند، خود از منتقدان بزرگ عصر خویش بوده‌اند و مزاحمت‌هایی از جانب حکومت برای آنان ایجاد شده بود،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]
[DOI: 10.52547/pje.13.26.187]

تاجایی‌که فردی چون عین‌القضات جانش را بر سر اندیشه‌هایش داد. در کنار این نگرش مثبت، نگرش منفی نیز از جانب شریعت‌ورزان وجود داشته، بدین طریق که معتقد بودند این افراد شرع‌گریز و اعمال و رفتار آن‌ها مغایر با فرهنگ و هنجارهای تعریف شده بود. عین‌القضات، سنایی، عطار، مولوی و شمس تبریزی چهره‌های شاخص ادبیات قلندری هستند که با تقدس‌زدایی از مفاهیم دینی و سیاسی، به نفی ارزش‌گذاری‌های رسمی و چالش کشیدن نظم موجود پرداختند.

از صومعه با میکده افتاد مرا کار می دادم و می خورم و بی می ننشینم
(عطار،۱۳۶۸: ۷۴۷)

چویار اندرخراباتست من اندرکعبه چون باشم خراباتی‌صفت خود را ز بهر یار می‌دارم
(عطار، ۱۳۶۸: ۴۲۴)

تسبیح و دین و صومعه آمد نظام زهد زنار و کفر و میکده آمد نظام عشق
(عطار، ۱۳۶۸: ۳۳۷)

خوشی در الحاد من است در زندقهٔ من و در اسلام من چندان خوشی نیست (شمس تبریزی ،۱۳۹۱، ج۱: ۱۱۴)، ائمه که باشند؟ مرا با ائمه چه‌کار؟ ما خود ائمه‌ایم» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱، ج۲: ۲۲).

قلاشی و رندی است سرمایه عشق قرایی و زاهدی جهانی دگر است
(عین‌القضات،۱۳۷۳:۴)

گلخن‌ها را همه مسجد شمر گلخنیان را همه سادات گیر
(سنایی،۱۳۸۸:۲۹۵)

بیشترین میزان هنجارگریزی صوفیه در قالب گفتمان قلندری شکل گرفته است.

مجموعهٔ تحولات فرهنگی و هنری جامعهٔ ایرانی در طول تاریخ، تابعی است از متغیر آرزوهای جامعه در جهت شکستن تابوهاست. هر نظامی همواره جمعی طرفدار و عده‌ای مخالف دارد. آن‌ها که طرفدار نظام‌اند می‌کوشند که از تابوهای آن نظام پاسداری کنند و آن‌ها که در جهت مخالف نظام می‌اندیشند همواره مترصدند تا به‌گونه‌ای رخنه در اعتبار این تابوها کنند. یا خود این کار را می‌کنند یا اگر کسی این کار را عهده‌دار شد، آن‌ها به ستایش می‌پردازند. قلندریه از دو سوی مصداق این تمایل اجتماعی‌اند؛ یعنی هم خود به شکستن تابوها برخاسته‌اند و هم مورد تشویق توده‌های مردم شده‌اند (شفیعی کدکنی،۱۳۸۷:۵۱-۵۰).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.187]

۲-۷. تساهل و رواداری دینی و اجتماعی

تاریخ ایران و دنیای اسلام همزمان با دورهٔ نضج، شکل‌گیری و رشد تصوف خراسانی دوره‌ای پرآشوب و ستیز بود و رواداری دینی صوفیه، واکنشی به تعصب دینی و خونریزی‌های حاصل از آن بود. در حالت کلی ریشهٔ اختلافات در جامعهٔ اسلامی را در یک تقسیم‌بندی می‌توان در چند عامل جستجو کرد؛ نخستین اختلاف مسلمانان بر سر جانشینی پیامبر بود که موجب تفرقه و انشعاب بزرگی در اسلام شد. دومین مورد ناشی از برداشت متفاوت از اصول عقاید اسلامی بود که مشرب‌های فکری متعددی چون قدریه، اشاعره، امامیه، مرجئیه و معتزله را پدید آورد، و سومین اختلاف به واسطهٔ استنباط‌های فقهی در فروع دین بود که در مذاهب اهل سنت به تفکیک مذاهب چهارگانه انجامید. ازسوی‌دیگر با گسترش فتوحات اسلامی، وجود باورمندان به دین‌هایی چون مسیحیت، یهود، زردشتی و بودایی در این جامعه اجتناب‌ناپذیر بود. این تعدد فرق و مذاهب ستیزهای بسیاری را در پی داشت و حتی در برخی موارد به متهم کردن به الحاد و کفر و ریختن خون‌های بسیاری منجر شد. در این بین از نقش و سوءاستفادهٔ دولت‌ها از این اختلاف‌ها نیز نمی‌توان به سادگی چشم پوشید. موارد بسیاری از نقش خلفای عباسی و سلاطین در گسترش این ستیزها در جهت منافع سیاسی می‌توان برشمرد. در این شرایط گفتمان تصوف بنا بر اصلِ «**الطریق الی الله بعددِ الانفاس الخلق/ الخلایق**»، رواداری دینی را نه‌تنها نسبت به فرق اسلامی، بلکه نسبت به غیر مسلمانان نیز توصیه و تأکید می‌کردند. در گذشته تساهل از شاخصه‌های شناخت صوفیه بود؛ در *قابوس‌نامه* آمده است:

> *صوفی کسی است که هرگز به خون کسی دلیری نکند و فتوی ندهد اگرچه داند مستوجب قتل است و واجب نکند که در تعصب مذهب کسی را کافر خواند و بر کتابی و علمی غریب انکار نکند که نه هر آنچه او نداند کفر* بود (کیکاووس بن اسکندر، ۱۳۸۳: ۲۵۰).

البته این به‌معنای پذیرش شکاکانهٔ تمام عقاید نیست، بلکه مبتنی‌بر حق‌نهادی دیگران است تا از فروغلطیدن جامعه در ورطهٔ استبداد و ستیز جلوگیری کند. اساس تصوف گرایش به پذیرش تقدم صلح و نه جنگ است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.187]

عارف رحمت را اصیل می‌داند، زیرا وجود را خیر محض و شر را امر عدمی و عرضی می‌شمرد. او به هرکجا می‌نگرد جزوی از حق و مظهری از اسماء الهی را می‌بیند. ازاین‌رو عارف خوب را به عنوان خوب و غیرخوب را نیز به عنوان خوب می‌پذیرد (ایزوتسو، ۱۳۸۵: ۴۹۱).

زرین‌کوب تساهل صوفیه را واکنشی دربرابر تعصب و ستیزهای دینی می‌داند:

حقیقت آن است که با وجود اینکه عرفان خراسانی همزمان با ادواری پرآشوب متأثر از جنگ و ستیزهای مذهبی دنیای اسلام بود، خود را برکنار از این امور داشته‌اند و چه‌بسا تساهل موجود در تصوف خراسانی خود واکنشی دربرابر نظریات کلامی و سنت‌گرایی تعصب‌آمیز بود (زرین‌کوب،۱۳۸۳، ۳۵).

موارد بسیاری از تساهل صوفیه چه در قول و چه در فعل می‌توان اشاره کرد: «اما ای عزیز، شرط‌های طالب بسیار است در راه خدا، که جمله محققان خود مجمل گفته‌اند، اما یکی مفصل، که جملهٔ مذاهب هفتاد و سه گروه که معروف‌اند، اول در راه سالک در دیدهٔ او یکی بود و یکی نماید» (عین‌القضات،۱۳۷۳: ۳۳۹). مولوی ستیزها را مربوط به راه می‌داند و نه مقصد.

پس اگر در راه‌ها نظرکنی، اختلاف عظیم و مباینت بی‌حد است؛ اما چون به مقصد نظر کنی همه متفق‌اند و یگانه و همه را درون‌ها به کعبه متفق است. آن مباحثه و جنگ و اختلاف که در راه‌ها می‌کردند، معلوم شد که آن جنگ‌ها در راه‌ها بود و مقصودشان یکی بود (مولوی،۱۳۸۸: ۹۷).

او این ستیزها را طبیعی و باعث قوام دنیا می‌داند:

جنگ طبعی، جنگ فعلی، جنگ قول در میان جزوها حربی است هول
این جهان زین جنگ قائم می‌بود در عناصر درنگر تا حل شود

(مثنوی، د ۶: ابیات:۴۷-۴۶)

ابوسعید ابوالخیر یکی دیگر از باورمندان به تسامح است تاجایی‌که این صفت، استعارهٔ وجودی او می‌شود. آورده‌اند که قهر و نفرت در ضمیر بوسعید جایی نداشت تاجایی‌که از خواندن آیات قهر و عذاب الهی خودداری می‌کرد (منور، ۱۳۶۷، ج۱: ۸۴-۸۳) و می‌گفت «ما آنچه یافتیم به بی‌داوری سینه و بی‌دریغی مال یافتیم» (منور، ۱۳۶۷،:ج۲: ۲۸۵).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.187]

۲-۸. نفی واسطه‌گری دینی (ارتباط بی‌واسطه با حق)

ارتباط بدون واسطه با خداوند در نزد صوفیه که حاصل تفاوت در «نگاه هستی‌شناختی» آن‌ها با جامعهٔ مبتنی‌برشریعت آن اعصار است، انقلابی در اندیشهٔ دینی به وجود آورد که بسیاری دیگر از ابعاد زندگی دینی را نیز تحت‌الشعاع خود قرار داد. انسان در نظام عرفانی جایگاه ویژه و برجسته‌ای دارد. او با برخورداری از جامعیت اسمای الهی، یک‌جا تمامی کمالات اسماعی خداوند را داراست و به لحاظ قابلیت وجودی خود تاآنجا می‌تواند پیش‌رود که در ملاقات حق حصهٔ وجودی خود را در او ببیند. تاپیش‌ازاین، این نوع رابطه که در پیوند با مسألهٔ «عشق» است، خاص رسول (ص) بود ولی با این نگرش صوفیه، انسان تاجایی می‌تواند پیش برود که در جایگاه پیامبر قرار گیرد.

حب اساس حقیقی تصوف اسلامی است و پیوند خدا و رسولش نیز دارای این صبغهٔ صوفیانه است. وی در حالت حضور نسبت به حق بود و آن را آگاهانه و مستقیم احساس می‌کرد و این همان دین است در یکی از ژرف‌ترین حالات و زنده‌ترین سطوحش (نیکلسون،۱۳۹۲:۱۶).

زرین‌کوب این ارتباط بی‌واسطه را مختص صوفیه می‌داند:

این طریقهٔ عملی با تمام مقدماتی که برای نیل به آن لازم است در بین مسلمانان، اختصاص به صوفیه دارد که در عین پیروی از شریعت، به امکان ارتباط مستقیم و بی‌واسطه با حق نیز قائل بوده‌اند. حتی برخی از آنها سخن از «حدثنی قلبی عن ربی» گفته‌اند و این حاکی از اعتقاد این قوم به امکان ارتباط بلافاصله با خداوند است (زرین‌کوب،۱۳۶۲:۱۴).

موارد متعددی از گفتارهای صوفیان را می‌توان ذکر کرد که مدعی چنین حال و مقامی‌اند؛ اینان هیجانات شدید روحی خود را، که حاصل اتصال و در نتیجهٔ قرار گرفتن در معرض خطاب خداوندی بود، در بافت و کسوت کلماتی شورانگیز و البته معنی‌گریز با اسلوب هنری بیان می‌کردند. شطح‌های صوفیه و گزاره‌های مبهم و متناقص‌نمای ایشان محصول شرایطی این‌چنین بود. دامنهٔ این‌گونه سخنان از حلاج و خرقانی تا مولوی گسترده است. خرقانی از این حالت با تعبیر «وحی القلوب» یاد می‌کند «هر کسی را سخاوتی بود، در درجهٔ پیغامبران بود؛ اگرچه به وی وحی نیاید ولکن وحی القلوب با او بود» (خرقانی،۱۳۸۴: ۲۹۲-۲۹۱). او از وحی خداوند به قلبش سخن گفته است: «از حق ندا آمد که مابعد از مصطفی جبریل را به کس نفرستادیم. گفتم: تو را بجز جبریل

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]
[DOI: 10.52547/pje.13.26.187]

خلق است، وحی القلوب همیشه با من است» (خرقانی، ۱۳۸۴: ۱۶۶). مولوی بارها چه در *مثنوی* و چه در *مکتوبات* به وحی اولیا اشاره کرده است:

این چه می‌گویند که بعد از مصطفی و پیغامبران وحی بر دیگران منزل نشود، چرا نشود؟ اینکه می‌گویند المؤمن ینظر بنورالله، چون به نور خدا نظر کند همه را بیند، اول را و آخر را، حاضر را و غایب را. زیرا از نور خدا چیزی پوشیده باشد؟ آن نور خدا نباشد، پس معنی وحی است (مولوی،۱۳۸۸: ۱۲۱-۱۲۰).

شمس تبریزی می‌گوید: «بعضی کاتب وحی‌اند و بعضی محل وحی‌اند. جهد کن تا هردو باشی» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ج۲: ۸۳). تعابیری چون «گشودن در سخن»، «گشودن در معنی» و «گشادن صدر» در ادبیات صوفیه، همگی در معنایی نزدیک به این و حاصل قرار گرفتن در ارتباط بدون واسطه با خداوند است؛ «شیخ ما گفت: در آن ساعت دری در سینهٔ ما گشادند، ما را از ما فراستاندند و گفتند یا باسعید! درهای حروف این کلمه بر تو بگشادند» (منور،۱۳۶۷: ۲۶-۲۵). ازسوی‌دیگر نزدیکی و مشابهت حالات روحی و روانی صوفیه هنگام غلبه وجد و شهود با حالات رسول در هنگام نزول وحی نیز قابل تأمل است.

مهتر (ص) نخست از جبرئیل می‌ترسید و می‌گفت نمی‌دانم این چیست که مرا رنجه می‌دارد؟ دیو است یا فرشته است، یا که خود جنون است (جام نامقی، ۱۵۵:۱۳۵۵).

یکی از موارد متعدد اختلاف فقها و علمای دینی با اندیشه‌های صوفیانه به همین مسئلهٔ ادعای ارتباط بی‌واسطه با خداوند مربوط می‌شود. اگر زهد را به عنوان یک مبنای اولیه برای تصوف قرار دهیم، ادعای ارتباط با خداوند دورترین نقطه از آن است، بنابراین تردیدی نیست برای کسانی که در پی یکدست کردن جامعه از لحاظ اندیشه‌های دینی براساس یک الگوی خاص بودند، و حتی قرائت فقهی دیگری را بر نمی‌تابیدند. ادعای ارتباط با خداوند از جانب اولیا تصوف و حذف واسطه‌هایی چون رسول و کتاب که این راه را برای دیگر مریدان باز می‌کرد تا چه میزان می‌توانست خطرناک باشد، ضمن اینکه باعث تعطیلی جایگاه مادی و معنوی بسیاری می‌شد و نظم دینی را به خطر می‌انداخت.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.187]

۲- ۹. آزادی از محدودیت‌های زمانی و زمینی و زبانی در قالب گزاره‌هایی چون شطح

برخی از وجوه آزادی، که صوفیه بدان معتقد بودند را باید در بعد متافیزیکی اندیشه و نگرش آن‌ها جست‌وجو کرد. تصوف خراسان به همان میزان که به آزادی عمل در سطح اجتماع معتقد بود، در بعد معرفت‌شناسانه نیز سعی در بهره‌گیری از این آزادی عمل داشتند. گزاره‌هایی چون ارتباط بی‌واسطه وگستاخ‌وار با خداوند، شطح نمونه‌هایی از این آزادی در بعد معرفتی هستند. بنابر اهمیتی که شطح در تاریخ تصوف دارد و تبعات اجتماعی و سیاسی آن، به نمایندگی از گزاره‌های مشابه، به صورت مجزا بدان پرداخته می‌شود.

مقولهٔ شطح که یکی از غامض‌ترین و درعین‌حال بحث‌برانگیزترین مباحث در تاریخ تصوف و حتی تاریخ تفکر دینی است، حاصل ارتباط بی‌واسطهٔ عارف با خداوند و قدم زدن در ساحت ربوبی است. این گزارهٔ زبانی و معرفتی دارای جایگاهی در عرفان و تصوف است که موضع نهایی جامعهٔ دینی به عنوان موافقان و مخالفان تصوف نسبت به آن باید مشخص می‌شد. اگر تا پیش از این درمقابل گفتمان تصوف امکان سکوت بود در مواجهه با شطح، این سکوت بی‌معنا بود. بونصر سراج طوسی که از نخستین کسانی است که سعی کرده است میان معنی لفظی و اصطلاحی شطح ارتباطی پیدا کند، می‌گوید:

شطح به معنی حرکت است و آسیاب را هم به این جهت مشطاح گویند که آرد همواره در آن حرکت می‌کند و چه‌بسا که از شدت پری، از هر دو جانب، آرد سرریز گردد. مرید سالک هم که دچار جذبه و هیجان روحی می‌گردد، با سخنان شگرف از یافته‌های درون، پرده برمی‌دارد و جمالی را نشان می‌دهد که جز اندکی، توان ادراک آن ندارند، این «سرریزهای روح» در تصوف همان شطح است (سراج، ۱۳۸۸:۴۰۴).

محمد غزالی بر مخالفت شرع با مقولهٔ شطح تأکید دارد: «شطح، آن‌چه صوفیان گاه وجد و حال بیرون از حدِ شرع گویند مانند؛ أنا الحق، سبحان ما أعظم شأنی» (غزالی،۱۳۸۶:۸۳۶). شفیعی کدکنی نیز به کارکرد اجتماعی و سیاسی شطح معتقد است و آن را «تجاوز به تابوها» می‌داند:

جسارتی که صوفی در تجاوز به تابوها از خود نشان داده است، در دو صورت «آرام» و «انقلابی» قابل طبقه‌بندی است. وقتی حسین‌بن منصور حلاج گفت «أنا الحق» مثل این بود که کوه دماوند را از ارتفاع ستاره‌ها به میان اقیانوس آرام افکنند و تاوقتی‌که چیزی به نام فرهنگ و تمدن اسلامی و ایرانی وجود داشته باشد، این امواج هرگز فرو

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]
[DOI: 10.52547/pje.13.26.187]

نخواهد نشست. این گزارهٔ سادهٔ زبانی، تجاوز به بزرگ‌ترین تابوی شریعت بود و وقتی به مجموعهٔ ذهن و زبان صوفی در طول تاریخ می‌نگریم، تجاوز به تابوها را به‌منزلهٔ ستون فقرات این جریان فکری می‌بینیم (شفیعی کدکنی،۱۳۹۲:۴۳۶).

با همین یک جمله بسیاری از مبناهای دینی و معرفتی تعریف شده، نیازمند تعریف دوباره گردید؛ رابطهٔ عابد و معبود، تکالیف، ثواب و عقاب، سیر و سلوک عرفانی، حدود و ثغور رواداری دینی، همه تحت‌تاثیر این گفتار و عوالمی که شطح در آن صورت می‌گیرد، قرار گرفت، چرا که شطح محصول نگاه جدید گوینده به خدا و شریعت بود و افق جدیدی در جهان دین‌داری گشود، و این چیزی نبود که مورد قبول جامعهٔ دینی و سیاسی باشد.

فقها معتقد بودند شطحیات دستاویزی جهت عوام می‌شود تا از قواعد شریعت عدول کنند. عین‌القضات در شطاحی بسیار تند می‌رفت و اشعاری سرود که با ظاهر شرع مباینتی تمام داشت، همین باعث شد فقها او را به کفر و زندقه متهم کنند و فتوی به کشتنش دهند (زرین‌کوب :۱۳۳۹:۲۴).

می‌توان چنین نتیجه گرفت که مقوله‌هایی چون شطح، طامات و کراماتی که در فرهنگ صوفیه وجود دارند، نشان‌دهندهٔ این واقعیت است که آن‌ها می‌کوشند گفتار و پندار و کردار خود را از محدودیت‌های جهان هستی که البته حاصل تعریف نظام دینی موجود است؛ خارج کنند و اندیشه‌ای فراتر از زبان و مکان داشته باشند. ناگفته پیداست که در آن دنیای خاص، کسی جز حق نمی‌تواند در جایگاه مالک‌الملک و ملک‌الملوک جهان هستی بر اریکهٔ قدرت تکیه زند، و بی‌توجهی صوفیه به حاکمان حاصل این اعتقاد است.

۲-۱۰. خردستیزی و بی‌توجهی به آموزش و عقلانیت

صوفیه جدالی همیشگی با جریان‌های مبتنی‌بر خردگرایی داشته‌اند. بی‌توجهی به علوم مدرسه‌ای یکی دیگر از واکنش‌های منفی صوفیه نسبت به شرایط و نظم اجتماعی موجود بود. صوفیان ازطرفی معتقد بودند این‌گونه علوم حجابی در شناخت و سیر سلوک معنوی است. این مورد به روشنی در این سخن بایزید، به چشم می‌خورد:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.187]

نقل است که چون یک تن از علما بر سخن بایزید خرده گرفت که این سخن با علم موافق نیست. شیخ پرسید آیا تو بر کل علم دست یافته‌ای؟ گفت نه، شیخ گفت این سخن، تعلق به آن پاره از علم دارد که به تو نرسیده است (زرین‌کوب،۱۳۸۳:۳۸).

از طرفی این‌گونه علم‌ورزی زمینهٔ پیدایش طبقه‌ای شده است که با سوءاستفاده از جایگاه علمی به مناصب مادی و سیاسی تکیه زده‌اند، و این مسئله‌ای است که مولانا نیز بر آن دست نهاده است:

خرده‌کاری‌های علم هندسه — یا نجوم و علم طب و فلسفه
که تعلق با همین دنیاستش — ره به هفتم آسمان بر نیستش
این همه علم بنای آخرست — که عماد بود گاو و اشترست

(مثنوی، دفتر۴: ۱۵۱۸-۱۵۱۶)

موارد بسیاری از اقوال و افعال صوفیه در نقد علم و مدرسه ذکر شده است. در تفکر حسن بصری که از صوفیان نخستین بود تا بوسعید، امام محمد غزالی، مولوی و شمس این نگرش چون زنجیره‌ای تداوم می‌یابد. [بایزید] معتقد بود: « علم غدر است» (عطار،۱۳۹۱: ۱۷۰). بوسعید در آغاز، «سی هزار بیت عربی خوانده بود، و در علم تفسیر و احادیث و فقه علم طریقت حظی وافر داشت» (عطار، ۱۳۹۱: ۶۹۵). از او روایت شده است؛

ابتدا که این حدیث بر ما گشاده گشت، کتاب‌ها داشتیم بسیار و جزوه‌ها داشتیم نهمار، یک‌یک می‌گرداندیم و می‌خواندیم و هیچ راحت نمی‌یافتیم، از خداوند عزوجل خواستیم، یارب ما را از خواندن این علم‌ها می‌گشادگی نباشد و به خواندن این از تو وامانیم، و کتاب‌ها دفن کرد و آن دوکان برآورده بود و خاک بر زَوَر آن کتاب‌ها می‌کرد (منور،۱۳۶۷: ۴۳).

و آن را «مطلقه» می‌نامید (منور، ۱۳۶۷ :۴۲). این نگرش منفی صوفیه به خردورزی از دو منظر قابل بررسی است؛ ازطرفی آن‌ها معتقد بودند که خرد و اندیشه برای معرفت و وصال حق و حل رازهای آفرینش و همچنین چالش‌های انسان در زندگی ناقص است و تنها دل و عشق است که به عنوان مرکبی هموار انسان را به سعادت می‌رساند. و به تعبیر مولوی این علوم ظاهری «ره به هفتم آسمان بر نیستش». ازاین‌رو در متون صوفیه به اسباب و روش‌های مختلف و حتی با بی‌پروایی و به دور از انصاف هرگونه خردورزی و استدلال را آماج تندترین حملات قرار می‌دادند. ازطرف‌دیگر این بی‌توجهی، از یک منظر قابلیت تفسیرهای سیاسی و اجتماعی را داراست؛ اگر بدانیم که این نظام

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]
[DOI: 10.52547/pje.13.26.187]

ارزش‌گذاری از جانب چه نهادی تبیین و حمایت می‌شود و درنهایت تبدیل به قانون می‌شود، این بی‌توجهی صوفیه خواه‌ناخواه نوعی به سخره گرفتن نهادهای اجتماعی و سیاسی است، که داعیهٔ تلاش برای تعالی جامعه و فرد در جامعهٔ دینی را دارند، و در راستای این هدف مدارس و نظامیه‌های بسیاری ساخته شد، ولی خروجی آن‌ها گسترش ستیزهای دینی و مذهبی بود.

نتیجه:

گفتمان تصوف خراسان با وجود پذیرش ضمنی نظام سیاسی موجود، یکی از تجلی‌گاه‌های اصلی مبارزهٔ اصلاح‌گرایانه در سیستم موجود محسوب می‌شد. فعالیت‌های سیاسی صوفیه، در سه سطح رفتاری، اندیشگانی و زبانی قابل بررسی است؛ بدین معنی که در رفتار عملی و شیوهٔ زیست، در زبان و همچنین در نظام معرفتی‌شان، شاهد پی‌ریزی نظامی با نشانه‌های متفاوت در مقابل نظام موجود هستیم. در شیوهٔ زیست، صوفیان با رویکردهایی همچون؛ زندگی خانقاهی، انزوا طلبی، پشت کردن به نهاد قدرت، پوشش متفاوت، انجام سنت و تشریفاتی همچون سماع، استفاده از موسیقی در تعالیم دینی و معرفتی، تسامح و تساهل و حتی آداب طعام متفاوت؛ نوعی از ادب و آداب صوفیانه را در مقابل آداب اجتماعی عرضه کردند. در حوزهٔ زبان آنان با بی‌توجهی به زبان معیار و رسمی، ساختارشکنی‌های نحوی و کلامی، به‌کارگیری طنز، هجو، هزل و استفاده از زبان عامیانه در بیان معارف دینی، رفتاری دیگرگونه با زبان داشتند. در حوزهٔ اندیشگانی نیز این گروه با وارد کردن مفاهیمی چون؛ حب در ارتباط بین خدا و بنده، نفی واسطه‌گری دینی، ارتباط مستقیم با خدا که حاصل آن گونه‌هایی چون شطح و گستاخی در محضر خداوند است و بسیاری از بدعت‌های برساختهٔ دیگر، در جهت نفی و اصلاح ساختار نظام موجود، گام برداشتند. در مورد اخیر باید گفت، ممکن است اصلاح‌گری صوفیه در این حوزه امری صرفاً دینی تلقی شود، ولی با توجه به پیوند آشکار سیاست و مذهب و تلقی کلی حاکم بر آن دوران که، حکومت نگهبان دین است، ارتباط این دو آشکارتر می‌شود، چراکه خلل در یکی، دیگری را نیز تحت‌تأثیر قرار می‌داد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.187]

کتاب‌نامه:

- اشپولر، برتولد. (۱۳۹۲)، *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ترجمه جواد فلاطوری، تهران: علمی .
- افلاکی، شمس‌الدین احمد. (۱۳۶۲)، *مناقب‌العارفین*، به اهتمام تحسین یازیجی. تهران: دنیای کتاب.
- امامی، کاووس. (۱۳۸۶)، «مشارکت سیاسی»، *پژوهشنامه علوم سیاسی*، سال دوم، شماره۱، صفحات ۷۶-۵۸.
- ایزوتسو، توشی‌هیکو. (۱۳۸۵)، *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمه محمدجواد گوهری، چاپ چهارم. تهران: روزنه.
- بخاری، محمدبن اسماعیل. (۱۴۰۱ق)، *صحیح البخاری*، قاهره: دارالفکر للطباعة و النشر.
- بیهقی، ابوالفضل. (۱۳۸۷)، *تاریخ بیهقی*، به کوشش خلیل خطیب رهبر، چاپ دوازدهم، تهران: مهتاب.
- بغدادی، جنید. (۱۳۹۰)، *تاج‌العارفین*، ترجمه مسعود انصاری، تهران: جامی.
- جام نامقی، ابونصراحمد. (۱۳۵۵)، *روضة‌المذنبین و جنة المشتاقین*. تصحیح علی فاضل. تهران: پژوهشگاه علوم و مطالعات فرهنگی.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۶۶)، *نفحات‌الانس*، به اهتمام مهدی توحیدی‌پور، تهران: کتابفروشی سعدی.
- خرقانی، ابوالحسن. (۱۳۸۴)، *نوشته بر دریا*، گزینش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- ریتر، هلموت. (۱۳۸۸)، *دریای جان*، ترجمه عباس زریاب خویی و مهرآفاق بایوردی. تهران: الهدی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۲)، *ارزش میراث صوفیه*، چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر.
- _____ . (۱۳۳۹)، «در باب ادب و نقد صوفیه». *یغما*. سال سیزدهم. شماره۱۱، صفحات ۵۲۸-۵۳۳ .
- _____. (۱۳۸۳)، *تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن*، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: سخن.
- _____ (۱۳۷۹). *جست‌وجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.187]

- سراج طوسی، ابونصر. (۱۳۸۸)، *اللمع فی التصوف*، تصحیح نیکسون. ترجمه مهدی محبتی، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
- سلمی، ابوعبدالرحمن. (۱۹۵۳م)، *طبقات الصوفیه*، تحقیق نورالدین شریبه، مصر: دارالفکر للطباعة.
- _____. (۱۳۷۲)، *مجموعه آثار*، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران: موسسه حکمت و فلسفه.
- سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۸۸)،*کلیات سنایی*. تصحیح مدرس رضوی، تهران: کتابخانه سنایی.
- _____. (۱۳۷۹)، *مکاتیب سنایی*، به اهتمام نذیراحمد، تهران: بنیاد دکتر افشار.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۲)، *زبان شعر در نثر صوفیه*، چاپ پنجم، تهران: سخن.
- _____ . (۱۳۸۶)، تازیانه‌های سلوک، چاپ هفتم، تهران: آگاه.
- _____. (۱۳۸۷)، *قلندریه در تاریخ*، تهران: سخن.
- شمس تبریزی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۹۱)، *مقالات*، تصحیح محمدعلی موحد، چاپ چهارم. تهران: خوارزمی.
- عطار، فریدالدین محمد. (۱۳۹۱)، *تذکرة الاولیا*، تصحیح محمد استعلامی. چاپ بیست‌وسوم. تهران: زوار.
- _____.(۱۳۶۸)، *دیوان*، به کوشش تقی تفضلی، چاپ پنجم، تهران: علمی و فرهنگی.
- _____. (۱۳۸۶)، *مصیبت‌نامه*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ سوم، تهران: سخن.
- عنصری، حسن بن احمد. (۱۳۶۳)، *دیوان*، تصحیح محمد دبیر سیاقی، چاپ دوم، تهران: کتابخانه سنایی.
- عین‌القضات، عبدالله بن محمد. (۱۳۹۵)، *نامه‌ها*، تصحیح عفیف عسیران و علینقی منزوی، تهران: اساطیر.

_____. (۱۳۷۳)، *تمهیدات*، تصحیح عفیف عسیران، چاپ چهارم. تهران: منوچهری.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۶۳). مکاتیب فارسی غزالی، به تصحیح و اهتمام عباس اقبال، تهران: طهوری.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.187]

- _____. (۱۳۶۴)، *کیمیای سعادت*. تصحیح حسین خدیوجم. چاپ سوم. تهران: علمی و فرهنگ.
- قشیری، عبدلکریم بن هوازن. (۱۳۹۳)، *رسالهٔ قشیریه*، ترجمه بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ یازدهم. تهران: علمی و فرهنگی.
- گردیزی، عبدالحی. (۱۳۶۳)، *زین‌الاخبار*، تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران: دنیای کتاب.

مشرف، مریم. (۱۳۸۵)، «هنجارگریزی اجتماعی در زبان صوفیه». دانشکده *ادبیات و علوم انسانی*، شماره ۵۲ و۵۳، صفحات ۱۴۹-۱۳۶.

- مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۸۸)، *فیه مافیه*. تصحیح توفیق سبحانی، تهران: کتاب پارسه.
- _____. (۱۳۷۷)، *مثنوی معنوی*، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران: امیرکبیر.
- منور، محمدبن منور. (۱۳۶۷)، *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی‌سعید*، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
- نیکلسون، رینولد. (۱۳۹۲)، *تصوف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ پنجم، تهران: سخن.
- هادسن، ویلیام دانالد. (۱۳۹۷)، *لودویگ ویتگنشتاین: ربط فلسفه او به باور دینی*، ترجمه مصطفی ملکیان، چاپ چهارم، تهران: گروس.
- Bakhtin .M. M. 1981. The Dialogic Imagination. Translated by Michael Holquist and Caryl Emerson. Austin. Texas University Press.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.187]