

مطالعات تاریخ فرهنگی؛ پژوهش‌نامه‌ی انجمن ایرانی تاریخ
سال یازدهم، شماره‌ی چهل‌وسوم، بهار ۱۳۹۹، صص ۷۸-۵۱
(مقاله علمی - پژوهشی)

رویکرد جامعه‌شناختی تصوف در پژوهش‌های شرق‌شناسان با تکیه بر خانقاه‌پژوهی آنان

امیر پوررستگار^۱، محمدیوسف نبیری^۲

چکیده

به سبب حضور مستمر نگرش عرفانی در ضمیر فردی و اجتماعی ایرانیان، در جریان‌شناسی رویدادهای فرهنگی ایران، باید همواره ماهیت و کارکردهای مکتب تصوف تحلیل شود. شرق‌شناسان در بررسی و تحلیل تصوف ایرانی - اسلامی، از مطالعات تطبیقی، رویکردها و متدولوژی‌های تحقیقی متنوعی بهره برده‌اند. تصوف‌پژوهی، از منظر اجتماع و توده‌ها، بخش مهمی از تحقیقات شرق‌شناسان را در بر می‌گیرد. جستار حاضر با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای، در پی واکاوی رویکرد جامعه‌شناختی در پژوهش‌های عرفانی مستشرقان است؛ به‌گونه‌ای که کوشیده است از رهگذر این کاوش انتقادی، چگونگی تلائم و تباین تصوف و اجتماع در تحقیقات آنان آشکار شود. نظام شیخوخت، آزادی مذاهب و چیستی و چگونگی سماع، در خانقاه‌پژوهی شرق‌شناسان برجسته است. با غوررسی در تحقیقات آنان، «پیوند تصوف و فتوت» آشکار می‌گردد. نتایج حاصل از این پژوهش نشان می‌دهد که غالب شرق‌شناسان، تصوف توده‌گرای خانقاهی و گرایش عامه مردم به تصوف را به سبب برابری اجتماعی طبقات ارج می‌نهند و از دیگرسو، گرایش مشایخ را به

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی (گرایش ادبیات عرفانی) دانشگاه شیراز، (نویسنده مسئول)،
(am.po90@yahoo.com)

۲. استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز، (m.nayyeri100@yahoo.com)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۱۶، تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۱۲/۱۹

قدرت نقد کرده‌اند. در نگاه آنان، هرچند بن‌مایه‌های فتوت صوفیانه، اساس محبوبیت اجتماعی تصوف را شکل داده است؛ مع‌ذلک، نخبه‌سالاری عرفان در دوره‌ی نخستین تصوف، به سبب دوری از طریقت زدگی، نتایج مؤثرتری داشته است.

واژه‌های کلیدی: عرفان و تصوف، شرق‌شناسان، جامعه، خانقاه، فتوت، شیخ

۱. مقدمه

جامعه‌شناسی تصوف از جمله مطالعات نوین حوزه‌ی عرفان‌پژوهی است که در آن، تصوف، از رهگذر تأثیر و تأثرات اجتماعی آن بررسی و تحلیل می‌شود. جمع تصوف و جامعه و از منظری، اصطلاح «جامعه‌شناسی عرفان و تصوف»، به‌زعم گروهی از محققان، پذیرفتنی نیست (نک: طباطبایی، ۱۳۸۵، ۲۱۶-۲۱۷)؛ بدین سبب که عرفان، ذاتاً تجربه‌ای است اشراقی و متکی به تجربه‌ی درونی و شخصی، به‌گونه‌ای که عارف برای نیل به امر قدسی، ترجیح می‌دهد که از جامعه فاصله بگیرد.^۱ در مقابل، علم جامعه‌شناسی، چنین گرایش معنوی فردگرایی را که در آن، کنشگران اجتماعی، نقش چندان برجسته‌ای بر عهده ندارند، نمی‌پذیرد. «عناصر ذاتی عرفان، بی‌اختیاری انسان، جبراندیشی و فناپذیری دنیا است در حالی که در سیاست و مدیریت بر جامعه، اختیار و اراده‌محوری یا آزاداندیشی، تدبیر امور دنیاوی بر مبنای بقا و ثبات دنیا و نظام‌مندی و دارا بودن هویت جمعی است. لذا بین آن دو تعارض و تباین مطرح است» (سروش، ۱۳۹۲، ۲۷۵-۳۶۶). باورمندان به این نظریه اشاره می‌کنند که بسیاری از صوفیان از ورود به اجتماعات سر باز می‌زدند و عبادت و عشق به خدا را اشتراک‌پذیر نمی‌دانستند. از همین جاست که در تعریف عارف گفته‌اند: «کائن بائن»: با مردمان بودن به‌ظاهر، و از ایشان دور بودن به سیر (قشیری، ۱۳۸۸، ۱۵۴). در کنار چنین دیدگاهی که جستار حاضر برخلاف آن نظریه بنا شده است اگر تصوف

۱. اعراض از دنیا، حاکم بر بخش وسیعی از معرفت عرفانی است. تفکیک جبروت، ناسوت و لاهوت اغلب مدلولی ضمنی در اعراض از ناسوت داشته است. در مقیاس احکام عرفانی، سالک مجرد و منززل از دنیا و مافیهاست (مجاهدی، ۱۳۷۸، ۳۰۷).

را «بُعد اجتماعی و طریقتی عرفان» بنامیم، به نظر می‌رسد که تباینِ جامعه و عرفان و اساساً دیدگاهی که به گسستِ عرفان از جامعه قائل است، چندان قابل قبول نباشد. عرفان، هم از رهگذر توجّه به عامه‌ی مردم و هم به سبب گستردگی نهضت‌ها و طریقت‌های صوفیانه‌اش، به شکلی ملموس‌تر با جامعه و جنبه‌های برپادارنده‌ی آن، همچون سیاست و اقتصاد پیوند خورده است. نصر اشاره کرده است که تصوّف بر خارجی‌ترین جنبه‌ی حیات اجتماعی و اقتصادی ایران اثرگذار بوده است؛ چنان که پیوندهای اجتماعی که از طریق انجمن‌های فتوّت و اصنافِ پیشه‌وران ایجاد شد، تأثیر عمیقی بر جامعه‌ی ایرانی گذاشت. این اثربخشی، منحصرأً به سبب علل اقتصادی [کارکردهای خیریه‌ی خانقاه در جذب و حمایت فقرا و گرسنگان] نبود، بلکه بر تلفیق فعالیت‌های اقتصادی با اخلاق، از یک سو و بر زیبایی و هنر، از سوی دیگر، دلالت داشت (نصر، ۱۳۸۴، ۳۹-۴۰).

پایگاه‌های مردمی عرفان و تأثیر برخی از آنان بر مناسبات اجتماعی - سیاسی، مقوله‌ی جامعه‌شناسی عرفان را برجسته می‌کند. تصوّف و عرفان اساساً از شرایط اجتماعی‌ای شکل گرفت که در آن، گروهی از مسلمانان با روی آوردن به زهد و تقشّف، به تجمّل جامعه و فاصله گرفتن گروهی از مسلمانان، از دوران ساده‌زیستی صدر اسلام اعتراض داشتند. غنی بر این باور است که تا پیش از قرن دوم هجری، زاهدان به «صوفی» و «عارف»، مشهور نبودند و از قرن دوم به بعد است که تشکیلات عامّه‌گرای صوفیانه، همچون ایجاد خانقاه شکل گرفت (۱۳۶۹، ۷۵).

جدای از دیگر زمینه‌های اجتماعی تصوّف، برخی از پژوهشگران معتقدند آنچه سبب‌ساز زهدگرایی اولیه‌ی جامعه و تمایل به عزلت‌نشینی گروهی از دین‌داران شد، «تحولات اجتماعی» بود. «قسمت عمده‌ی این آمادگی تا حدّی به سبب بروز کشمکش‌های اجتماعی، برخورد شدید طبقاتی و مبارزه‌های مذهبی کلامی ایران دوران صدر اسلام، حاصل شده است (زرین‌کوب، ۱۳۸۵، ۱)؛ از دیگر سو، «قدیمی‌ترین جماعت صوفیه، غالباً به‌عنوان عکس‌العمل در مقابل فقدان عدالت اجتماعی، به «هجرت روحانی» دست زده‌اند (همان، ۲۹).

در دوره‌های متأخر تصوّف، مسلک‌ها و مکتب‌های دیگری نیز وجود داشتند که با

عرفان، به طریقی، پیوندی ایجاد کرده بودند و نفوذ چشمگیری در بین توده‌های مردم داشتند. جنبش عیاری و ملامتی، وجه اجتماعی و توده‌گراتر تصوف است. «هر چهار جریان [تصوف و عرفان، فتوت و عیاری، ملامت‌گرایی، کرامی‌گرایی] در خراسان نیمه‌ی دوم قرن سوم، چهار حرکت اجتماعی و سیاسی است که رفتارکنندگان آنها، شیوه‌های متفاوتی را برای رسیدن به اهداف خود برگزیده‌اند؛ بعضی مانند عیاری و کرامی‌گری صبغی سیاسی و اجتماعی خود را به گونه‌ای آشکارتر عرضه داشته‌اند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷، ۲۶).

در دوره‌های بعد، با نضج و گسترش تصوف در قامت سلسله‌های صوفیانه، جریانی موسوم به تصوف خانقاهی پدید آمد که آموزه‌ها و آداب تساهل‌آمیز آن در کنار پناه دادن مستمندان جامعه، زمینه‌ی استمرار تاریخی آن را فراهم آورد. مارشال هاجسن^۱ معتقد است تصوف از سده‌ی ششم تا نهم، «دین نهادینه‌شده‌ی توده‌ها» بود و خود، چهارچوبی شد که همه‌ی جهات دیانت اسلامی توده‌ها در آن جریان یافت. در این دوره‌ی تاریخی ایران، اصناف عموماً به تشکّل‌های صوفیانه وابسته شدند؛ به گونه‌ای که بدون خمیرمایه‌ی طریقت‌های تصوف - که حرکت و نشاط باطنی به اسلام و احساس مشارکت به فعالیت‌های روحانی عام می‌بخشید - نظامات قالبی و مکانیکی شریعت، قادر نبود روح وفاداری و پایبندی را که برای تأثیرگذاری چنین نظاماتی اساسی است، حفظ کند (Hodgson, 1974, pp. 201-204).

یأس و شکست ناشی از ایلغار مغول، زمینه‌ی اجتماعی رشد اندیشه‌های صوفیانه را بیشتر فراهم کرد^۲ و در این هنگامه، تصوف، مأمن و ملجأ مردم شد. در این قلمرو، تصوف ایرانی به صورت گفتمان مخالفان اجتماعی و ایدئولوژی اپوزیسیون در مقابل مذاهب رسمی قد علم کرد. نهضت قلندریه با رفتارهای ساختارشکنانه و تجاوز به تابوی‌های اجتماعی، در این چشم‌انداز قرار می‌گیرد (نکت: شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۵۱ و ۶۳). این تلقی بر این

1. Marshall Hodgson

۲. اسلامی ندوشن معتقد است «هر چه تکیه‌گاه اجتماعی سست‌تر شود، توسّل به ماوراء طبیعی، نیروی افزون‌تری می‌گیرد» (، ۱۳۷۷، ۵۲).

مینا استوار است که تصوّف، در هر دوسویهِ آن، زهدگرایانه و زندانه (مغانه)، جریان فکری منتقدی است که در روزگاری (به‌ویژه در سده‌ی هشتم هجری) به شکلی پیکارجویانه ظاهر می‌شود. «این زمانی است که عرفان، به‌صورت جنبش توده‌ای درویشان درمی‌آید. خانقاهِ اقطاب و پیران صوفی، بهتر از مساجد فقها و شیوخ حنفی می‌توانست مرکز تجمعِ عاصیان و ناخرسندان شود» (طبری، ۱۳۹۵، ۴۰۹-۴۱۰).

بر این اساس، به سبب لزوم شناخت زمینه و زمانه‌ی تصوّف ایرانی و تأثیر و تأثرات جامعه‌شناختی آن، تصوّف‌پژوهان غربی از واکاوی ارتباط عرفان و اجتماع غفلت نکرده‌اند. آنچه در این پژوهش، بررسی می‌شود، تفسیر و تحلیل دیدگاه برخی از مهم‌ترین شرق‌شناسانی است که با رویکرد جامعه‌شناختی، تصوّف و عرفان را واکاویده‌اند. در این گفتار بر آنیم که برجسته‌ترین ویژگی‌های نظام خانقاه و متعلقات اجتماعی آن که سهم قابل توجهی از تحقیقات عرفان‌پژوهان غربی را در برمی‌گیرد، تبیین و تحلیل کنیم.

۲. پیشینه‌ی پژوهش

پژوهشگران ایرانی حوزه‌ی تصوّف و عرفان، پیرامون جامعه‌شناسی عرفان و تصوّف، آثاری نگاشته‌اند. برای مثال طیبی (۱۳۶۹) در مقاله‌ای با عنوان «پیدایش تصوّف و زمینه‌های اجتماعی آن»، خاستگاه زهدگرایانه‌ی تصوّف را از منظر جریان‌های اجتماعی و سیاسی بر رسیده است. شریفیان (۱۳۸۶)، در اثری با عنوان «جامعه‌شناسی ادبیات صوفیه»، به ابعاد اجتماعیات در تصوّف پرداخته و نتیجه گرفته است که صوفیان، مردم را به انزواطلبی و بریدن از جامعه ترغیب نکرده، بلکه آنان به ساماندهی حیات بشری توجه داشته‌اند. کیوانفر (۱۳۹۰) در اثری با عنوان «ابعاد اجتماعی و پیوندهای مردمی در تصوّف اسلامی»، ابعاد اجتماعی تصوّف را از رهگذر دو رویکرد ایجابی (مکتب جوانمردی) و سلبی (ملاطیه و قلندریه) بررسی کرده و نتیجه گرفته است که این جنبش‌ها، بر اقتضائات تاریخ فرهنگی و اجتماعی ایران اثرگذار بوده‌اند. فیاض و دیگران (۱۳۹۲)، در مقاله‌ای با عنوان «تصوّف و جامعه‌شناسی توسعه‌نیافتگی در ایران» معتقدند در خرده‌فرهنگِ تصوّف، آموزه‌های عقب‌برنده‌ای وجود دارد که مانع توسعه‌ی مادی جامعه‌ی ایران شده است. در باب بررسی

و نقد عام تحقیقات عرفانی شرق‌شناسان نیز آثار زیادی نگاشته شده است؛ اما در این میان، پژوهشی که به‌طور مستقل، رویکرد جامعه‌شناختی تصوف را در اهم تحقیقات شرق‌شناسان، به‌ویژه از منظر خانقاه‌پژوهی آنان واکاوی کرده باشد، نوشته نشده است.

۳. شرق‌شناسان و ابعاد اجتماعی تصوف

برای شناخت بهتر فرهنگ و جهان‌بینی ایرانی، به شناخت دقیق عرفان و تصوف نیازمندیم؛ چرا که تصوف در دوره‌های مستمری از تاریخ ایران حضور داشته و بخش قابل توجهی از فرهنگ و جامعه‌ی ایران با مبانی عرفان و تصوف گره خورده است. همچون تصوف‌پژوهان ایرانی، شرق‌شناسان نیز در مطالعات تاریخ فرهنگی ایران، به شناخت، تحلیل و نقد تصوف پرداخته‌اند. پژوهشگران غربی در بررسی تصوف، بیشتر بر سلوک عملی آن، به‌ویژه سازمان خانقاه و نظام شیخوخیت تأکید کرده‌اند. در آثار شرق‌شناسان، آیین جوانمردی و آمیختگی فتوت و تصوف همواره اهمیت داشته است. به‌زعم آنان، شناخت آداب خانقاه، پیش از هر موضوع دیگری، به شناخت قسمت وسیعی از تصوف کمک می‌کند و مفاهیمی چون مراقبه، رضا، فقر و ولایت، در این تشکیلات، مصداق عملی می‌یابد. از آنجایی که در این سازمان، اصناف و توده‌های اجتماعی حضور فعالی داشتند، پژوهش‌های شرق‌شناسان گرایش بیشتری بر این تصوف خانقاهی دارد.

شرق‌شناسان خانقاه را جامعه‌ای کوچک با فرهنگ و خرده‌فرهنگ‌های مجزا می‌بینند. از نگاه آنان، در این جامعه‌ی مستقل، ایدئولوژی واحدی حکمفرماست که نظامی معنوی و تشخیص‌یافته را ساخته است. از نظر آنان، بخش قابل توجهی از اقبال توده‌ها به تصوف و خانقاه، واکنش تصوف علیه ظاهرگرایی و قوانین سنتی فقها بوده است. مخاطبان عارفان، اغلب توده‌ی مردم بودند و این حکایت از آن دارد که آنان بیشتر از عالمان رسمی با جان‌های ساده و بی‌آلایش‌آشنایی داشته‌اند؛ بدین جهت، اصنافی چون پیشه‌وران، بازاریان و روستاییان را جذب می‌کردند. بر این اساس، تصوف توده‌گرا و طریقت‌شناسی تصوف که معطوف به شناخت دقیق نهاد خانقاه است، در تحقیقات شرق‌شناسان جایگاه مهمی را به خود اختصاص داده است.

۳-۱. نظام خانقاه

مهم‌ترین رکن اجتماعی تصوّف، خانقاه و آداب آن است. خانقاه، مکان تجمع یا اقامت صوفیان، با نظارت شیخ خانقاه جهت عبادت، خلوت‌نشینی و آموزش صوفیان است. خانقاه پیش از هر چیز، جایگاهی برای مستمندان و مستحقانی بود که مأوایی نداشتند. اجتماع و مجالست صوفیان، اتحاد و تشکّل خاصی را پی نهاد که به تدریج، به صورت سازمانی مستقل با کارکردهای اجتماعی خاص خود درآمد. «زیرساخت سیاسی و نقطه اتکای اجتماعی طریقه‌های صوفیانه، در تأسیس و گسترش خانقاه‌ها قرار داشت» (لوین، ۱۳۸۸، ۱۵۲). از سده چهارم هجری به تدریج از صوفیانی سخن گفته‌اند که در خانقاه یا رباط گرد می‌آمدند و اقامت داشتند. صوفیه در آغاز، اماکن خویش را «دویره» و احتمالاً از نیمه‌ی دوم قرن پنجم به بعد، نام آن را به «خانکاه» تبدیل کردند و به تدریج، «خانکاه» یا «خانقاه»، جای «دویره» را گرفت (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۶، ۱۳۱). در دوره‌ی آغازین تصوّف، مشتاقان عرفان، پیرامون مشایخ برجسته جمع می‌شدند. در واقع، جاذبه‌ی این مشایخ، مریدان را به هم پیوند می‌داد. زندگی اجتماعی صوفیه در سده‌های نخستین، مسائل و اقتضائات خاص خود را داشت که می‌توان به مسافرت گروهی، یافتن اقامتگاه و قوت روزانه اشاره کرد. چنان‌که عزالدین کاشانی اشاره کرده است نیازهای مادی خانقاهیان به سه شیوه‌ی «توکل»، «دریوزه» و «کسب» فراهم می‌شد و اعضای خانقاه، به امر شیخ، یکی را برمی‌گزیدند (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۱، ۱۵۸).

به تدریج، خانقاه و رباط‌ها به اتکای خیرات جاری و اوقاف، جایگاه ثابت و پرجاذبه‌ای برای عزلت و اعتکاف شد؛ به طوری که در اواخر قرن ششم، به قول ابن جبیر اندلسی، سیاح معروف، صوفیه در این «خوانق» به‌کلی از اندوه معیشت فارغ بودند، در آسایش و نعمت به سر می‌بردند و نعیم بهشت را هم در این دنیا می‌چشیدند (زرین‌کوب، ۱۳۸۵، ۱۶۲). در کنار ابعاد معیشتی و تعلیمی، مجموعه امور دیگری نیز در خانقاه جریان داشت که به‌زعم شرق‌شناسان، ویژگی‌های اثرگذار و قابل توجه تصوّف است. دیگر کارکردهای عامه‌پسند تصوّف که در تحقیقات عرفان‌پژوهان غربی برجسته‌تر است، در زیر عنوان می‌شود.

۳-۱-۱. خانقاه و برابری اجتماعی طبقات

خانقاه در نظر بسیاری از شرق‌شناسان، به سبب هم‌نشین کردن گروه‌های مختلف جامعه اهمیت دارد. این خصلت «در خود جا دادن عامی و عالم»، در سطح سازمان‌یافته‌اش، به آیین فتوت منجر شد. این نوع سلوک مساوات‌گرایانه که در تصوف عیاری مشهود است، فاصله‌ی طبقاتی را از بین می‌برد. تصوف و خانقاه به نزاع‌های دینی و فلسفی که عموماً، عامه‌ی مردم نیز از آن گریزان و دلزده بودند، وارد نمی‌شد. از سوی دیگر، به لحاظ توجه به تساهل معنوی و توجه به عشق در تقرب به خدا، کانون توجه اصناف گوناگون بود (نک: برتلس، ۱۳۸۷، ۶۱). صوفیان در اجتماع و در بین اعضای خود نیز تمایزی قائل نبودند و از حقوق و مزایای یکسانی بهره‌مند بودند. در خانقاه قشرهای مختلف اجتماعی با حقوق و مزایای مساوی حضور داشتند. شفیع کدکنی به نقل ابن قیسرانی، در توصیف نظام خانقاه، اشاره کرده است که صوفیان، میان آزاد و بنده در تقسیم هدایا تفاوتی قائل نمی‌شدند (شفیع کدکنی، ۱۳۷۲، ۵۹۸). پذیرش فرودستان جامعه در کنار بزرگان تصوف، ارتباط با آیین جوانمردی و ترویج اندیشه‌ی مدارا در بین عموم مردم، توده‌ها را به خانقاه گرایش می‌داد.

هم‌زیستی برادرانه با آزادی مذهبی در درون جامعه‌ی اسلامی، برای نخستین بار از کانون خانقاه سر بر می‌آورد و از این‌جاست که شرق‌شناسان دریافته‌اند چنین ساختاری در جامعه‌ی غرب، هم‌زمان با دوره‌های رشد تصوف وجود نداشت؛ چنان‌که لئونارد لوینز^۱، تصوف پژوه آمریکایی، معتقد است «چنین آمیزش جسارت‌آمیزی از طبقات مختلف، در هیچ نهاد دیگری در اروپای قرون وسطی مشابهی نداشت» (۱۳۸۸، ۱۵۷).

عنصر «متحد کردن اصناف گوناگون» از جمله کارکردهای اجتماعی مهم خانقاه است که نیکلسون^۲ نیز چون غالب شرق‌شناسان به آن اشاره کرده است. نیکلسون در تحقیقات خود، عموماً تصوف دوره‌ی نخستین را ارج می‌نهد و سازمان و آداب مریدپروری خانقاهی را با نگرشی انتقادی توصیف می‌کند. او آداب خانقاه‌نشینی را در سلوک همه‌ی صوفیان

1. Leonard Lewisohn
2. Reynold Alleyne Nicholson

جایز نمی‌شمارد، اما او نیز چون دیگر شرق‌پژوهان، نقش اجتماعی نهاد خانقاه را به سبب در خود جا دادن بدون تبعیض جوانان، پیران، خدمتگزاران و عزلت‌گزینان، ارزشمند می‌داند (۱۳۵۷، ۱۲۴-۱۲۵).

بیان این مطلب ضروری است که توجه مشایخ خانقاه به وحدت ادیان و برابری پیروان مذاهب، از مهم‌ترین دلایل روی آوردن به خانقاه‌ها بود. ظرفیت معنوی مشایخ و نمایش نوعی آزادی مذهبی در تصوّف، برای ورود آیین‌ها و ادیان مختلف در خانقاه‌ها، در دوره‌ی هم‌زمان با عصر تاریک کلیسا در نظر بسیاری از مستشرقان ارجمند است (نک: کیانی، ۱۳۶۹، ۲۰-۲۱). آنه‌ماری شیمل^۱، مولانا شناس و عرفان‌پژوه آلمانی، اشاره می‌کند که در بسیاری از مکان‌های تحت رهبری مشایخ، در به روی غیرمسلمانان باز بود و مرز بین ادیان مختلف برداشته می‌شد. این عامل، مطمئناً یکی از دلایل معتبر تغییر رویه‌ی بعضی از مسلمانان متعصب سنتی به آیین پرستش اولیا بوده است (شیمل، ۱۳۷۶، ۱۶۴).

از نظر لئونارد لویزن، فضای خانقاه، به سبب مراسم سماع که تفاوت‌های طبقاتی را از میان برمی‌داشت و شاه و گدا را در یک صف می‌نشاند، رونق و طراوت می‌گرفت (لویزن، ۱۳۸۸، ۱۵۷). لویزن، سماع و وجد عارفانه برخاسته از آن را در برابری اصناف، از دیگر عوامل پررنگ‌تر می‌بیند. گرچه شواهد مکرر در تاریخ تصوّف این نظر لویزن را تأیید می‌کند، اما باید اشاره کرد که فقر و تنگنای معیشت از سویی، و گریز از مذهب حاکم از سوی دیگر، نقش مهم‌تری در جذب گرایش‌های مختلف فکری داشته باشد؛ چنان‌که شهاب‌الدین سهروردی گفته است «در زمان ما بیشتر مریدان به بهره‌ای که از غذای شیخ می‌برند بیشتر توجه دارند تا به استفاده علمی و تربیتی. از این نظر، هر کس بتواند طعام بیشتری برای مریدان فراهم کند، او بیشتر از دیگران سزاوار پیشوایی و مشیخت است» (سهروردی، ۱۹۶۶، ۹۱).

آنچه لویزن بر آن تأکید دارد، عمدتاً کارکردهای مستقل از نهادهای رسمی و حکومتی خانقاه بود. زرین‌کوب نیز بر همین موضوع تأکید و اشاره می‌کند که نومیدی و سرخوردگی از فقها و علمای دنیاجو، از مهم‌ترین عوامل رواج کار مشایخ و خانقاه در قرن پنجم و

1. Annemarie Schimmel

ششم است (زرین کوب، ۱۳۸۵، ۱۶۲).

خانقاه فضاهای نو و متفاوتی در آموزش مفاهیم دینی ایجاد می‌کرد، چنان‌که ورود هنر، موسیقی و سماع، از مهم‌ترین نوآوری‌های خانقاهی بود که زمینه‌ی حضور طیف‌های مختلف را در آن فراهم می‌آورد. از جمله‌ی این آداب خانقاه، در آثار ابن قیسرانی آمده است. شفیع‌ی کدکنی با بررسی آثار ابن قیسرانی، این آداب و رسوم را از جمله مقرراتی می‌داند که در دیگر متون عرفانی مطلقاً به آن اشاره‌ای نشده است. از جمله این نوآوری‌ها که بی‌شک در جذب توده‌ها مؤثر بوده است، می‌توان به سنت بازی کردن، عمل «سباق» و مسابقه گذاشتن در خانقاه، آب بازی و شنا، بازی «تبادح» (پرت کردن اشیا) و بازی با گل اشاره کرد (شفیع‌ی کدکنی، ۱۳۷۲، ۶۰۷-۶۰۸).

برتلس^۱، ایران‌شناس روس، اشاره می‌کند که جلسات خانقاه با تلاوت قرآن آغاز می‌شد و سپس، شیخ بر منبر موعظه می‌کرد و سپس موعظه، جای خود را به سرود و ترانه می‌داد و چون بیشتر حاضران در مجالس عمومی خانقاه، پیشه‌وران بودند، اشعار و ترانه‌ها موافق ذوق و درک آنها انتخاب می‌شد (۱۳۸۷، ۵۴). شیمل نیز اشاره می‌کند بعضی از سلسله‌های معتدل، نظیر نقشبندیه، سماع را جایز نمی‌شمردند، اما صوفیانی که در اشتیاق عبادتی شورمندانه بودند، آن را نه در عبادات روزانه، که در سماع و موسیقی صوفیانه جویا می‌شدند (۱۳۷۴، ۳۰۷).

موضوع دیگری که شرق‌شناسان بر آن تأکید کرده‌اند، همان نزاع‌های داخلی و خارجی، نابسامانی‌های اجتماعی و سلب آزادی‌های مدنی است که معتقدند زمینه‌ساز بنیادی تمایل به تصوف شده است؛ برای نمونه، کارل ارنست^۲، اسلام‌پژوه آمریکایی، گفته است «حمه‌ی مغول شبکه‌های امدادسانی و حمایت دینی را از بین برد، اما از گسترش تصوف جلوگیری نکرد. در واکنش به خلأ روحی ایجاد شده تا قبل از سقوط دستگاه خلافت بود که طریقت‌های صوفی در این زمان، نفوذ خود را به عرصه‌ی اجتماعی سرعت بخشیدند» (۱۳۷۷، ۱۹۰). در همین باب، لویزن اشاره می‌کند آنچه پایگاه اجتماعی صوفیه را در میان

1. Evgeny Edvardovich Berthels
2. Carl W. Ernst

رویکرد جامعه‌شناختیِ تصوف در پژوهش‌های شرق‌شناسان ... | ۶۱

مردم تثبیت کرد و آنها را محبوب‌القلوب ایرانیان ساخته، عواملی است که شکل‌گیری و نضج آن را باید در تشکیلات خانقاه جست‌وجو کرد. این عوامل به‌زعم او عبارت‌اند از: «تساهل»، «دوری از فرقه‌گرایی»، «تأکید بر تجربه مستقیم در روح و عشق» و «تقدیس زیبایی» (۱۳۸۴، ۸۶/۱).

تصوف با ظرفیت و قابلیت وسیع فرهنگی خود می‌توانست گروه‌های مختلفی را در خود جا دهد. این ظرفیت پذیرش، از سویی قلندران و ملامتیان را در بر می‌گرفت و از سوی دیگر، شریعتمداران معتدل و اصناف مختلف جامعه. از این رو، عنصر «تساهل» که به‌زعم لویزن، اساس طریقت خانقاه است، به‌طریقی جلوه کرده است که مشایخ خانقاه، محدودیتی برای مذهب مریدان قائل نبودند و هدایت معنوی آنان، حتی کسانی که از مذهب بهره و درکی نداشتند، به‌نوعی هدف مشایخ به حساب می‌آمد. آن‌چنان که گفته‌اند «کسی که به مقام وحدت رسید، هیچ کس را به گمراهی و بی‌راهی نسبت نکند و همه را در راه خدا داند و همه را روی، در خدا بیند» (عزیز نسفی، ۱۳۹۲، ۴۷).

۳-۱-۲. نظام شیخوخیت در طریقت خانقاهی

در نظام خانقاهی، مقام شیخ، از اهمیت بسیاری برخوردار است. در ارزشمندی مقام شیخ گفته‌اند «لا دین لمن لا شیخ له» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۴۱، ۱۰۱). تمامی اصول خانقاه، اعم از وعظ، تفسیر، تدریس علوم اسلامی و دیگر آیین‌ها، همچون شعر و سماع، بر هدایت مشایخ استوار بود. اصحاب خانقاه، مقام شیخوخیت را مقامی الهی می‌دانستند که در تصرف مرشدانِ واصل قرار داشت. مقام «مشیخت»، عهده‌دار امورات خانقاه و ارشاد مریدان و نفقات بود. در تصوف، به‌ویژه تصوف خراسان، میان «شیخ‌تعلیم» و «شیخ‌تربیت»، تفاوت قائل شده‌اند. به‌ویژه در فتوت صوفیانه، نقش «شیخ‌تربیت» اهمیت بیشتری داشت. «در خانقاه، بیعت با شیخ، از مهم‌ترین اصول بود. شیخ بر احوال مریدان احاطه داشت و تمام شئون خودآگاه و نیمه‌خودآگاه مرید را در نظر داشت» (شیمل، ۱۳۷۴، ۱۸۹). برتلس نیز نظر مشابهی دارد. او اشاره می‌کند که مشایخ به‌نوعی به روان‌شناسی آزمایشی می‌پرداختند و در خود، خصوصیات می‌پروردند که تصویری از معجزه و کرامت به وجود می‌آورد،

چنان‌که می‌توانستند مریدان را هیپنوتیزم کنند و افکار او را بخوانند؛ چنین استعدادهایی و جهه‌ی تقدّس و اعجاز شیخ را تقویت می‌کرد (برتلس، ۱۳۸۷، ۴۷).

در بخش‌هایی از تاریخ تصوف چنین تصور می‌شد که پیر طریقت در قلمرو تحت نفوذ خویش، بر تمامی حوادث سیاسی و اجتماعی تأثیرگذار است. از این لحاظ، موضع‌گیری علیه شیخ می‌توانست به راحتی، موجبات سقوط و تیره‌روزی ناگهانی فردی پرنفوذ را فراهم آورد. «از این روی، بعضی از متصوفه، هجوم مغولان به ایران و بعضی کشورهای هم‌جوار آن را به سبب سوءرفتار برخی از حکام مسلمان نسبت به «اولیا» دانسته‌اند» (شیمل، ۱۳۷۶، ۴۷۶).

تأثیر و نفوذ اجتماعی شیخ، در بیشتر آثار شرق‌شناسان مشهود است. شیخ بر افکار توده‌ها مسلط بود، به گونه‌ای که اگر فعالیت محافل را تأیید نمی‌کرد، برای آنها به دشمن خطرناکی تبدیل می‌شد. برتلس معتقد است دست‌اندازی به آزادی و زندگی شیخی که از چهارچوب سنت گام فراتر نهاده بود، چندان آسان نبود و می‌توانست برای حکمرانان، عواقب بدی داشته باشد (۱۳۸۷، ۴۹).

برتلس در رویکرد جامعه‌شناختی خود به عرفان، از تشکیلات خانقاه و نظام «شیخوخیت» با دیدی انتقادی سخن می‌راند. او برخلاف نظریه‌ی شایعی که عرفان را امری فردی و آزاداندیشانه می‌بندارد؛ تصوف خانقاهی را جبری و بی‌بهره از آزادی می‌داند. او معتقد است که مریدان، تحت امر دستورات بی‌چون و چرای مرشدان هستند. «مرید در دست شیخ، همانند میّت در دست مرده‌شوی است» (همان، ۴۷). برتلس تمام اوامر تحقیرآمیز شیخ به مرید (مانند تمیز کردن مبرزهای عمومی و جمع‌آوری هیزم) را در جهت اثبات اندیشه‌ی «اطاعت» محض می‌داند. او نخستین شرط ورود به طریقت، برای مرید برخاسته از خانواده‌ی ثروتمند را، در یوزگی می‌داند. باید اشاره کرد که نگاه برتلس به تصوف خانقاهی، یادآور نگاه چپ مارکسیستی و بلوک شرق است. در این نگرش، تصوف، ابزاری در دست مشایخ است که بر طبقه‌ی زیردست و پیشه‌ور حاکم شوند.

بر خلاف برتلس که ملزومات اجتماعی و تاریخی در یوزگی^۱ مریدان را چندان وقعی

۱. تاریخ خانقاه، بخش هفتم، در یوزه و گدایی کردن (رک: کیانی، ۱۳۶۹، ۲۹۸-۳۰۵)

نمی‌نهد؛ آنه‌ماری شیمیل به آداب خانقاه، نگاه واقع‌بینانه و مثبت‌تری دارد. او معتقد است گدایی کردن مریدان صرفاً استفاده‌ی مادی نداشت، بلکه آموختن نظم و انضباط درویشی بود. اگر مرید به شیخ خود اعتماد کامل نداشته باشد، امکان ندارد زیربار این قبیل آزمایش‌ها برود (۱۳۷۴، ۱۸۶). خدمت به شیخ از بالاترین افتخاراتی بود که یک مرید می‌توانست به آن افتخار کند، همچنان که ابوعمرو الزجاجی پیوسته می‌گفت «من سی‌سال خلالی جنید به دست خود پاک کردم و به آن فخر می‌کنم» (همان، ۱۹۰). شیمیل در تبیین سخن خود اشاره می‌کند که نیت اولیه این بوده است که پیر باید همچون پزشک، آلام روحی مریدان را تشخیص بدهد و مداوا کند. شیمیل سخن غزالی در باب مقام شیخ را ذکر می‌کند که گفته بود «اطاعت مطلق از شیخ ضروری است حتی اگر شیخ اشتباه کند، چرا که فایده‌ی مرید از اشتباه پیر، بیش از نصیبتی است که از اشتباه نکردن خود به دست می‌آورد». شیمیل توضیح می‌دهد که این روحیه در زمان‌های بعد به نتایج خطرناکی منجر شد که بیزاری مسلمانان متأخر از مکتب تصوّف، یکی از آنان است (همان، ۱۸۹).

باورینگ^۱ برحسب دوره‌های تصوّف، به دو نوع شیخ با اسلوب‌های متفاوت قائل است: ۱. شیخ تعلیم: این شیخ، متعلق به تصوّف نخستین و سده‌ی سوم هجری است. در اینجا سالک، یک شاگرد (= تلمیذ) و همنشین (صاحب) به شمار می‌آید؛ ۲. شیخ تربیت: این مرشد از قرن پنجم به بعد نمایان شد. در اینجا سالک، یک مرید است که از طریق «سلسله» به مرشد وصل شده است. تحوّل رابطه‌ی مرید و مراد از مرحله‌ی اول (شیخ تعلیم و تلمیذ، تعلیم و صحبت) به مرحله‌ی دوم (شیخ تربیت و مرید، تربیت و سلسله) را در محیط صوفیانه نیشابور قرن سوم تا پنجم می‌توان مشاهده کرد (باورینگ، ۱۳۹۳، ۱۴۰). باورینگ که چهارچوب زندگی و افکار سهل‌تستری را واکاوی کرده، معتقد است به‌راحتی نمی‌توان مصاحبان سهل را از شاگردان وی تفکیک کرد. هر چند در برهه‌ای از زمان، هم، مصاحبان، او را درک کرده‌اند و هم، شاگردان به معنای دقیق کلمه که در منابع با واژه‌ی «صحابه» از آنان یاد شده است، از تعلیم او بهره برده‌اند. باورینگ توضیح می‌دهد با اینکه تستری، خود را «شیخ» می‌دانست، اما به مریدان خود می‌گفت که خدا، مولی، رب

1. Gerhard Bowering

و ولی است و از بنده دستگیری می‌کند (همان، ۱۴۱). از سوی دیگر، نوع ارشاد او، ارشادی دیالکتیک و شامل گروه‌های ده نفره بوده است. او اصول تصوف سهل تستری را برای اصحاب خود چنین برمی‌شمرد: ۱. زیاد آب بنوشند؛ ۲. موی سر یکدیگر را بتراشند؛ ۳. گوشت نخورند و یا تنها در روزهای جمعه برای اینکه ضعف و سستی در عبادت به آنها راه نیابد، تناول کنند (همان، ۱۴۴).

۳-۱-۲-۱. نخبه‌گرایی در نظام شیخوخیت

نخبه‌گرایی و جذب شایستگان، در نظام سلسله‌مراتبی تصوف وجود داشته است. پیش از آنکه تصوف، با آیین فتوت گره بخورد و از فقیهان و عیاران عضو بپذیرد، در دوره‌ی نخستین خود، عموماً، جریان‌ی فردگرا و نخبه‌گزين بود. نخبه‌گرایی صوفیان، کارکردی دوسویه داشته است؛ هم مریدان در یافتن و انتخاب مشایخ برجسته تلاش می‌کرده و بدین خاطر، گاه سفرهای طولانی را متحمل می‌شده‌اند و هم شیوخ در انتخاب مریدان خود، دست به گزینش می‌زدند. این موضوع در دوره‌های بعد که عرفان، خود را نهضتی در میان دیگر جنبش‌های اجتماعی و نیازمند جذب حداکثری توده‌ها می‌دید، با تردید و چالش مواجه شد. سیدجواد طباطبایی معتقد است اندیشه‌ی عرفانی در هر صورت، رویکردی نخبه‌گرا به عالم و آدم دارد، اما تالی‌های فاسد این اندیشه، زمانی پدیدار می‌شود که اندیشه‌ای نخبه‌گرا، مدعیانی در میان عامه‌ی مردم و به‌ویژه عوام پیدا کند. او اندیشه‌ی عرفانی را بر تعلیم نخبه‌گرا مبتنی می‌داند (۱۳۸۵، ۲۰۳ و ۲۱۸). عباس میلانی نیز معتقد است جوهر تصوف، نخبه‌گراست. تصوف از مراکز تجمع نیروهای بالقوه مخالف بود و برخی از خلّاق‌ترین و تیزترین متفکران ایران و اسلام به این مسلک راه یافتند (۱۳۸۷، ۵۶ و ۶۸).

شرق‌شناسان نیز از واکاوی این مؤلفه‌ی مهم تصوف غفلت نکرده‌اند. ترمینگهام^۱، عرفان‌پژوه بریتانیایی، مراحل تصوف و خانقاه را به سه بخش تقسیم می‌کند که عبارت‌اند از: ۱. تصوف خانقاهی که در قرن چهارم رواج داشت و مشخصه‌ی اصلی آن، فردمحوری

1. J.Spencer Trimingham

و نخبه‌سالاری بود. در این مرحله، نظم و آداب اجتماعیِ اندکی در میان این جماعت‌ها وجود داشته است. ۲. تصوف مبتنی بر طریقت که در سده‌های ششم تا نهم و با نفوذ تصوف در میان طبقات متوسط جامعه همراه بود. با ظهور سلسله‌های طریقت، سلوک این فرق، به تصوف، آداب و سازمان‌دهی تازه‌ای بخشید. ۳. تصوف مبتنی بر طایفه که از سده‌ی نهم با تثبیت سلطه‌ی امپراتوری عثمانی آغاز شد و مشخصه‌ی اصلی آن، بیعت و پیمان اعضا با طایفه، تأسیس انجمن‌های اخوت و به وجود آمدن انشعاب‌های فراوان در سلسله‌ها است (به نقل از عدلی، ۱۳۹۲، ۱۶۵).

زمینه‌ی نخبه‌گزینیِ پیش از نظام خانقاهی، به مرشدان، برای انتخاب مریدان شایسته و به مریدان، برای گزینش پیران، استقلال بیشتری می‌داد. ویژگی مهم این گزینش‌محوری، دوری از نهادهای حاکمیتی و اسلوب‌های مدرسی خانقاه بود. باورینگ اشاره می‌کند که نخبه‌گراییِ تصوف اولیه - که تستری نیز متعلق به این نوع از تصوف است - دارای کارکردهای ویژه‌ای چون «عاری از طریقت‌زدگی» و «میرای از آداب خانقاهی» است (۱۳۹۳، ۱۴۱). به زعم اغلب شرق‌شناسان، عرفان، آن‌گاه که به قالب سلسله‌ها و طریقت‌ها درنیامده بود، از اسلوبی خاص برای جذب نخبگان بهره‌مند بود. در این سیاق، عرفان به کشف صحیح استعدادها می‌پرداخت و از سوی دیگر، به تخیل‌های عوامانه که در دوره‌های بعد، آفت عرفان گردید، مجال بروز نمی‌داد. مارشال هاجسن نیز آغاز تصوف را «تدین فردمحور می‌نامد که آداب آن بر مبنای رابطه‌ی استاد و شاگرد شکل می‌گرفت. به تدریج پس از ۴۹۳ هجری، سازمانی اجتماعی، موسوم به «خانقاه» می‌یابد و همدوش با مسجد و فعالیت‌های علمای آن به حیات خود ادامه می‌دهد (1974, pp. 220-222).

۲-۳. خانقاه‌پژوهی: از نگرش مارکسیستی برتلس تا آرمان‌شهر «شوالیه‌ی معنوی» هانری کُربن

برتلس، تصوف‌پژوه روس، در بخشی از تحقیقات خود، به روش اداره‌ی خانقاه پرداخته است. او در روزگار گسترش اندیشه‌ی مارکسیسم و لنینیسم رشد کرده بود و نمی‌توانست از آن مکاتب و جنبش توده‌ها متأثر نباشد، چنان‌که او بیش از هر شرق‌شناس دیگری در

تحقیقات خود، به مناسبات اقتصادی خانقاه از منظر توده‌ها، مالکیت خصوصی نظام خانقاه، و تضاد طبقاتی شیخ و مرید پرداخته است.^۱ برتلس با بررسی دوره مغول، یعنی هم‌زمان با گسترش نظام خانقاه، اشرافیت ایلی و سلطه‌ی فتودال‌ها را عامل ناعدالتی‌های اجتماعی برای طبقات کشاورز و پیشه‌وران می‌داند و بر این باور است که «عرفان به سبب مردمی بودن و گرایش انتقادی نسبت به اشراف فتودال، نیروی حیاتی بیشتری یافته است» (۱۳۸۷، ۶۶).

برتلس اشاره می‌کند که خانقاه معمولاً از حساب وقف و مبالغ خیرین اداره می‌شده است. او از در یوزگی و حتی ارباب به عنوان روش‌هایی برای جمع‌آوری هزینه‌های خانقاه نام می‌برد. این ویژگی کسب درآمد خانقاه، در نگاه برتلس، معیوب و به دور از عدالت اجتماعی است. برتلس قدرت و نفوذ معنوی مشایخ را از جمله عوامل تأثیرگذار برای سامان‌دهی به امورات اقتصادی خانقاه برمی‌شمرد. او اشاره می‌کند که «شیخ ابوسعید گاهی برای دریافت مبالغی از بازرگانان توانگر نیشابور، آنها را به گونه‌ای متوحش می‌ساخت که اگر تا مدت معینی، مبلغی به او نپردازند، به مصیبتی حتمی دچار خواهند شد» (۱۳۸۷، ۴۸). سخن برتلس به تمامی پذیرفتنی نیست، چرا که بخشی از درآمد خانقاه، داوطلبانه و به سبب ارادت و احترام خالصانه‌ی متمکنان جامعه، نسبت به شیوخ خانقاه تأمین می‌شد و یا مشایخ، خود، آن را تأمین می‌کردند؛ چنان‌که درباره‌ی شیخ ابوالحسن خرقانی گفته‌اند که «او مخارج خانقاهش را با کشاورزی و از دسترنج خود تأمین می‌کرد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴، ۷۲-۷۳). این اتکا به خود در تأمین نیازهای خانقاه، در فتوت خانقاهی که مریدان، غالباً پیشه‌ور بودند، مشهودتر است.

لویزن نیز «جایگاه اجتماعی خانقاه» را واکاوی کرده است. لویزن با تمرکز بر دوره‌ی مغول به کارکرد سه نهاد اجتماعی اصلی که پایه‌های زندگی مدنی مسلمانان را استحکام

۱. اساساً حضور پررنگ توده‌ها در پژوهش‌های شرق‌شناسان روسی، به سبب گرایش‌های مارکسیستی آنان است. جدای از برتلس، این موضوع در نوشته‌های پطروشفسکی نیز آشکار است. او در فصل دوازدهم «اسلام در ایران»، اشاره می‌کند که غربیان، منشأ و تاریخ تصوف را بدون در نظر گرفتن رابطه‌ی آن، با تضادها و نهضت‌های اجتماعی کشورهای شرقی مورد مطالعه قرار داده‌اند (پطروشفسکی، ۱۳۶۳، ۳۳۱).

می‌بخشید، اشاره می‌کند؛ آن سه نهاد عبارت‌اند از: ۱. شریعت؛ ۲. مؤسّسات اوقاف؛ ۳. طریقت‌های صوفی. او بنیان سیاسی و نقطه اتّکای اجتماعی طریقت‌های صوفیانه را به برپایی و اشاعه‌ی مراکز خانقاهی متّکی می‌داند. لویزن ارشاد معنوی عموم افراد بیرون از حلقه‌ی تصوّف، موعظه‌هایی پیرامون موضوعات مختلف اخلاقی و تبلیغ تعالیم صوفیانه در خانقاه را از جمله مهم‌ترین اقدامات مردمی خانقاه می‌داند (لویزن، ۱۳۸۴، ۱/ ۵۲).

نیکلسون، مولانا شناس شهیر بریتانیایی، البته ابعاد اجتماعی تصوّف را چندان باور ندارد و با نگاهی انتقادی، به رسوم تشریفات آن می‌نگرد. او اشاره می‌کند که صوفیان با پشمینه‌پوشی، همیشه از دیگران متمایز نبوده‌اند و کسانی چون سفیان ثوری، پشمینه‌پوشی را رد کرده و بسیاری دیگر، آن را نشانه‌ی ریا دانسته‌اند (۱۳۵۷، ۱۱۱-۱۱۲).

۳-۳. فتوّت و جوانمردی: تصوّف مدنی

پدیده‌ی دیگری که به‌نوعی با نظام خانقاهی ارتباط دارد و تصوّف را به‌شکلی ملموس‌تر با اجتماع و سیاست پیوند می‌دهد، آیین فتوّت و جوانمردی است. در مرانامه‌های صوفیانه، بن‌مایه‌هایی از عیّاری می‌توان سراغ گرفت. درواقع، بسیاری از صوفیان به یکی از اصناف وابسته بوده‌اند، چنان که حرفه‌ی بازرگانی را به شقیق بلخی، خرمافروشی را به سمّون محب و پارچه‌فروشی را به ابوحمزه بغدادی نسبت داده‌اند (نک: زرین‌کوب، ۱۳۸۳، ۷۳-۷۲). با پیوستن پیشه‌وران و اصناف به تصوّف، این آیین فردگرا و نخبه‌گزین در دوره‌ی نخستین خود، به جنبش اخوّت و فتوّت، در دوره‌های بعد گرایش یافت. از بعد تاریخی، مهران افشاری معتقد است ناصر لدین‌الله عباسی و طرفدارانش، فتوّت و عیّاری را به سوی گونه‌ای زهد و تصوّف سوق داده‌اند (۱۳۹۴، ۲۷). فتوّت به سبب جنبه‌های اجتماعی مشابه، مورد توجّه صوفیان واقع شد تا جایی که فتوّت را بعد اجتماعی و عامه‌گرای تصوّف نامیده‌اند. اشتراکات آزادی‌خواهانه، عدالت‌جویانه و حمایت از مظلومان که گاه در تضاد با دستورالعمل‌های حاکمیتی بود، انفکاک این دو جنبش را سخت کرده است.

برتلس معتقد است شیوخ تصوّف، بیشتر مریدان خود را از فتیان و عیّاران انتخاب می‌کردند؛ از سوی دیگر، تصوّف نیز تأثیرات معنوی و آزاداندیشانه‌ای بر فتوّت گذاشته

است. از نظر او تلاش ابوسعید در تلفیق آیین جوانمردی با تصوف خانقاهی مؤثر بوده است^۱ (برتلس، ۱۳۸۷، ۴۸).

فتوت صوفیانه به سبب توجه به عدالت اجتماعی، از سده‌ی چهارم تکوین یافت و آنگاه که با شاخه‌ای مهم از تصوف، یعنی ملامتیه، پیوند خورد، ارتباط فتوت و تصوف عمیق‌تر شد. «می‌توان گفت که هیچ حرکتی از حرکت‌های روحی در اسلام، میدانی به‌وسعت میدان تصوف نداشته است. در کنار تصوف، آیین فتوت هم، در محدوده‌ی کوچک‌تری همچون شبیحی و سایه‌ای در کنار تصوف، اکثر سرزمین‌های اسلامی را درنوردید و فتح کرد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷، ۲۹).

در این میان، مستشرقان نیز درباره‌ی آیین فتوت تحقیق کرده‌اند. کلود کاهن^۲ با بررسی ساختار اجتماعی فتوت، معتقد است که عرفان تا سده‌ی پنجم هجری، در ریاضت فردی منحصر بود، اما پس از آنکه جنبش صوفیان به‌صورت گروه‌های اجتماعی درآمد، اقتضات زندگی دسته‌جمعی، آنان را به فتوت سوق داد. جنبه‌ی فراقانونی فتوت برای برخی از صوفیان ملامتی جذاب بوده است (۱۳۸۹، ۲۶-۲۸). اساساً بسیاری از پژوهشگران، فتوت را از طریق ملامتیان به تصوف گره می‌زنند. حسن بصری را «سیدالفتیان» نامیده و شیخ احمد خضرویه را پیش از ورود به تصوف، متعلق به آیین فتوت دانسته‌اند. مارینا گیار^۳ معتقد است عیاری با برخورداری توأمان ویژگی‌های روحی، قلبی با مهارت‌های جسمانی محقق می‌شود (۱۳۸۹، ۴۳).

فرانتز تشر^۴ از دیگر فتوت‌پژوهانی است که بر بعد اخلاقی فتوت تأکید و اشاره می‌کند که انجمن جوانمردان، سازمانی سلسله‌مراتبی بوده است و اعضای آن، مقید به وظایف اخلاقی شدیدی بودند. آنه‌ماری شیمل از قول او می‌گوید در این انجمن‌ها، تنها مردان خانواده‌های سرشناس و صاحبان مشاغل مهم پذیرفته می‌شدند (۱۳۷۶، ۴۷۹-۴۸۰). تشر «ایثار» را مفهوم اساسی نظام فتوت می‌داند و معتقد است صوفیان بیش از هر موضوع

۱. (ر.ک: مقدمه‌ی اسرارالتوحید، شفیعی کدکنی، ۱۳۶۶، ۹۴-۹۶)

2. Claude Cahen
3. Marina Gaillard
4. Teshner

دیگری، «ایثار» را از آیین فتوّت فهم کرده‌اند. او با جریان‌شناسی آیین فتوّت، دو نوع «فتوّت اشرافی» و «فتوّت پیشه‌وری» را از هم تفکیک و اشاره می‌کند که کشته شدن خلیفه‌ی عباسی توسط مغولان، سبب از بین رفتن فتوّت حکومتی و منفعت‌طلبانه شد و راه را برای فتوّت اصناف باز کرد (تشنر، ۱۳۴۷، ۷۸۸-۷۹۱).

شیمیل نیز در آثار خود به فتوّت پرداخته است. او بر این باور است که جوانمردان، در اصل، معتقد به نوعی یگانگی مبتنی بر اندیشه‌های تصوف بوده‌اند. او عیاران را شاخه‌ای از انجمن فتوّت می‌داند و آنان را به «مافیای قدیمی» تشبیه می‌کند و می‌گوید آیین پذیرش و ورود داوطلبان به این انجمن، از بسیاری از سلسله‌های تصوف رسمی‌تر بوده است» (۱۳۷۶، ۴۷۹).

فريتس ماير^۱، پژوهشگر سويیسی، اشاره می‌کند که تصوف از قرن پنجم به بعد، ضریب قدرتی در ساختار جامعه‌ی اسلامی به شمار می‌آمد و همگان بدان اقبال داشتند. ماير نیز هم‌چون غالب شرق‌شناسان، زمینه‌ی فتوّت و عیاری تصوف را مهم می‌بیند و معتقد است حضور مستمر تصوف را نباید تنها در وجه سیاسی آن و توجه و حمایت سلجوقیان منحصر دانست، بلکه خصائصی چون دوری از ریا، عدم تعصب در مذهب، صدق در گفتار و کردار و ...، در تطور تاریخی مکتب تصوف دخیل بوده است. هر چند ماير به‌درستی، ظرفیت معنوی تصوف را مهم‌ترین عامل جذب توده‌ها می‌داند، اما بی‌شک، اقدامات خواجه‌نظام‌الملک در تأسیس و حمایت از رشته‌سازمان‌های خانقاهی، در رشد و شکوفایی خانقاه مؤثر بوده است (زرین‌کوب، ۱۳۶۲: ۱۴۲).

ماير به اجتماع صوفیه در خانقاه‌ها و آداب فتوت‌وار آنان اشاره می‌کند. او نیز همچون فرانتز تشنر معتقد است تصوف عیارانه، بر مبنای خوش‌خلقی، ایثار و از خود گذشتگی شکل می‌گرفت و آنان با تجمع بر سر یک سفره، اتحاد خویش را نشان می‌دادند. ماير به سخن ابوعلی رودباری اشاره می‌کند که هرگاه او گروهی از صوفیه را گرد هم می‌دید، آیه‌ی «و هو علی جمعهم اذا یشاء قدیر^۲» می‌خواند و با استناد به آن، ادعا می‌کرد که آنها

1. Fritz Meier

۲. آیه‌ی ۲۹ سوره‌ی شوری

در اجتماع بیش از تنهایی می‌توانند به جود و کرم خداوند امیدوار باشند (مایر، ۱۳۷۸: ۳۴۰).

هانری کُربن^۱، اسلام‌شناس و شیعه‌پژوه نامدار فرانسوی، نیز به بعد فتوت و عیاری تصوف پرداخته است. کربن هم‌چون دیگر مستشرقان، به جنبه‌های عرفی، اجتماعی و طریقتی تصوف اعتقادی ندارد و در آثار خود بدین مقوله، کمتر پرداخته است. او در نقد تطابق و تلائم تصوف و مارکسیسم معتقد است «اگر مارکس می‌گوید زحمت‌کشان جهان متحد شوید، من می‌گویم: مشرقیون جهان، متحد شوید» (۱۳۸۲، ۱۶۸). او به عرفانی فردگرا گرایش دارد، به‌گونه‌ای که درونی‌سازی معنوی فرد در کانون توجه او قرار دارد. آرمان‌شهر او در حکمت الهی و دوری از سیاست خلاصه می‌شود. او همواره بر رسالت فرهنگی عرفان و دور نگه داشتن آن از عرفی‌شدن و امورات سیاسی اجتماعی تأکید دارد. کربن گفته است: «من معتقد به رفتار ملکوتی هستم؛ در حالی که مارکسیسم، به جنگ طبقاتی می‌اندیشد. در چنین فضایی که آینده از سنت‌های روحانی است، نمی‌توان معنویت را با استمداد از معیارهای سیاسی و اجتماعی فلسفه‌ی مادی توزین کرد» (همان، ۱۶۶-۱۶۷). شاید بدین سبب، استیون واسرستورم^۲، کربن را به سبب تلاش در احیای صورتی از فردگرایی و گنوستیسیسم در دین نقد کرده است (به نقل فدایی مهربانی، ۱۳۹۲، ۴۶).

با وجود این، کربن تنها از منظر «آیین فتوت» به بعد اجتماعی تصوف توجه نشان داده است. او تأکید می‌کند در این آیین، رابطه خادم - مخدومی و غالب - مغلوبی از بین می‌رود. در این رابطه، خدا و جوانمرد، دو کانون یک بیضی هستند که هر کدام بدون دیگری نمی‌تواند وجود داشته باشد (۱۳۸۳، ۹۶).

کربن فتوت و جوانمردی را از ویژگی‌های فرهنگ ایرانی می‌داند که مورد توجه جامعه‌شناسان واقع شده است. او هم‌چون هامر پورگشتال^۳، فتوت را معادل مناسبی برای «شوالیه‌گری» می‌داند. کربن تأکید دارد که آرمان شوالیه‌گری دربرگیرنده‌ی معنویتی است که در عالم روحانی نفوذ کرده و همه‌ی احوال و وجوه زندگی را دربر گرفته است. هانری

1. Henry Corbin
2. Steven Wasserstorm
3. Joseph Von Hammer Purgstall

کربن از تبدیل عیّاری پیش از اسلام به فتوّت اسلامی، به‌عنوان گذار از «شوالیه‌گری نظامی» به «شوالیه‌گری معنوی» و به تعبیر دیگر، گذار از «حماسه‌ی پهلوانی» به «حماسه‌ی عرفانی» یاد می‌کند. او معتقد است در این دگردیسی، پهلوانان و سپاهیان، تغییر ماهیت می‌دهند و به شوالیه‌گرانی معنوی و عرفانی بدل می‌شوند (همان، ۶).

«شوالیه‌گری معنوی»، یکی از اساسی‌ترین نظریه‌های هانری کربن و ابزاری برای نجات طبیعت مادی‌گرا است. در دیدگاه کربن، عالم متلاشی‌شده که در آن، ارواح و دل‌ها تجزیه شده و به دور افتاده‌اند، شوالیه‌ی معنوی می‌طلبد که آنها را با هم متحد کند. در این رابطه، ژان برن معتقد است کربن ایده‌ی شوالیه‌ی معنوی را از حماسه‌ی عرفان غربی، «جزیره‌ی سبز یوحنا‌یی‌های استراسبورگ»، و «شهبسوار پیر در شعر راز گوته» گرفته است (۱۳۸۲، ۸۲-۸۳).

تطابق و تشابه بین نظام فتوّت و شوالیه‌گری زیاد است (نک: زرین‌کوب، ۱۳۸۳، ۱۶؛ نصر، ۱۳۸۴، ۳۹). زرین‌کوب نیز فتوّت را نظام شوالیه‌گری ایرانی می‌داند که قوانین مرسوم پهلوانی آن پیوندهای زیادی با سنت تصوّف دارد. با وجود این، تفاوت‌های بنیانی میان این دو نظام وجود دارد؛ فتوّت، خاصّه، از نوع ایرانی آن، صبغه‌ای مذهبی - معنوی و گاه، هم‌سو و منطبق با تصوّف داشت و به‌واقع، اصل در نظام فتوّت، تأکید بر زورمندی همراه با فضیلت‌های اخلاقی است؛ اما آنچه در نظام شوالیه‌ها بیش از دیگر آداب آن مهم بود، جنبه‌های نظامی و فنون جنگ‌آوری بود. «شوالیه‌گری رسم و آیینی بود که جنگاوران زره‌پوش و سواره، یا شوالیه‌ها چه در میدان نبرد، چه خارج آن، می‌بایست رفتار و سلوک خود را بر اساس آن تنظیم کنند» (جیمز آ، ۱۳۸۶، ۹). از سوی دیگر، نجیب‌زادگی و از خاندان برجسته بودن - که شرط اولیه برای ورود به آیین شوالیه‌گری بود- در آیین فتوّت و عیّاری وجود نداشت و هر صنف اجتماعی با رعایت اصول عیّاری، آزادانه می‌توانست به جرگه‌ی فتوّت درآید.

کربن به فتوّت معنوی معتقد است و فتوّت را جامع نبوت و امامت و پایه‌گذارش را حضرت ابراهیم، قطب آن را امام علی (ع) و خاتم آن را حضرت حجّت (ع) می‌داند. او

اندیشه‌ی فتوّت را به‌طور کامل با اندیشه‌ی شیعی و برداشت شیعه از امامت وابسته می‌داند. از دیدگاه کربن، حضرت ابراهیم، نمونه‌ی فتی و امام علی، نمونه‌ی کامل شوالیه‌اند (۱۳۸۳، ۸).

۴. نتیجه‌گیری

شرق‌شناسان در بررسی و واکاوی تصوف، از رویکردها و متدولوژی‌های تحقیقی متنوعی سود برده‌اند. توصیف و تبیین تصوف، از منظر رویکرد جامعه‌شناختی، یکی از مهم‌ترین این روش‌ها است. به‌رغم دیدگاهی که کنش‌ها و کارکردهای جامعه و عرفان را به لحاظ تباین به‌ظاهر ماهوی آن دو - فناپذیری دنیا و شهودِ فردگرایی عرفانی، در برابر تدبیر امور دنیوی و اصل بقای جامعه - نمی‌پذیرد، اما غالب تصوف‌پژوهان غربی، به ابعاد جامعه‌شناختی و زمینه‌های تصوف توده‌گرا پرداخته‌اند. پژوهش تطبیقی آنان، بیشتر معطوف به سازمان اجتماعی خانقاه، نظام شیخوخیت و آیین فتوّت است. به اعتقاد این پژوهشگران، زیرساخت اجتماعی - سیاسی طریقت‌های صوفیانه در تأسیس و گسترش خانقاه بوده است. مستشرقان غالباً نظام خانقاه را از دو منظر بررسی کرده‌اند؛ بعد نخست آن، نحوه‌ی مدیریت خانقاه توسط مشایخ و مستقل دانستن خانقاه از دیگر نهادهای رسمی است. در این مقوله، تأمین هزینه‌های خانقاه و مسائل اقتصادی آن از طریق اوقاف و کمک‌های خیرین بررسی و تحلیل شده است. در عوض، گروهی از شرق‌شناسان، همچون برتلس، با نگاهی انتقادی، تأمین نیازمندی‌های خانقاه را منفعت‌طلبانه و با توسّل به دريوزگی و ارباب بازرگانان می‌دانند. بعد دوم، پذیرش فرودستان و قشر محرومی بود که از فقها و علمای دنیاجو گریزان بودند. خانقاه در این بعد، دارای ظرفیت‌های عدالت‌جویانه، مانند برابری اصناف و طبقات، تساهل مشایخ، آزادی مذهبی و توجه به مراسم سماع بود. در این میان، موضوعی که سهم قابل توجهی را در خانقاه‌پژوهی شرق‌شناسان به خود اختصاص می‌دهد، آیین فتوّت و جوانمردی است که با پیوند با تصوف، فتوّت صوفیانه را به وجود آورد و مبشر نوعی عدالت معنوی اجتماعی بود. اغلب شرق‌شناسان، به‌ویژه هانری کربن، مانیفست «شوالیه‌گری معنوی»، مانند دوری از ریا، راست‌گویی و ایشار را در گسترش

| رویکرد جامعه‌شناختیِ تصوّف در پژوهش‌های شرق‌شناسان ... | ۷۳

تصوف در بین عموم مردم پررنگ می‌بینند. فرانتز تشرن آیین فتوّت را سلسله‌مراتبی می‌داند، اما هانری کربن آن را به‌گونه‌ای توصیف می‌کند که در آن، رابطه‌ی خادم و مخدومی از بین می‌رود. توجّه به نظام شیخوخیت و نفوذ و وساطت مشایخ طریقت در رویدادهای سیاسی اجتماعی، از دیگر موضوعاتی است که در خانقاه‌پژوهی مستشرقان برجسته است. به‌زعم مستشرقان، نخبه‌گرایی، در نظام تصوّف پیش از طریقت‌زدگی بسیار حائز اهمیت بود؛ چرا که در آن، تصوف، استعدادهای اصیل را کشف می‌کرد و به تخیل‌های عوامانه که در دوره‌های بعد، آفت عرفان گردید، مجال بروز نمی‌داد.

منابع و مآخذ

- ارنست، کارل، (۱۳۷۷)، *روزبهار بقلی*، ترجمه‌ی مجدالدین کیوانی، تهران: مرکز.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی، (۱۳۷۷)، «*هویت ایرانی در دوران بعد از اسلام*»، *اطلاعات سیاسی و اقتصادی*، ش ۱۲۹ و ۱۳۰.
- افشاری، مهران، (۱۳۹۴)، *فتوت‌نامه‌ها و رسائل خاکساریه، سی رساله*، تهران: چشمه.
- باورینگ، گردهارد، (۱۳۹۳)، *نگاه عرفانی به وجود*، ترجمه‌ی سعید کریمی، تهران: نشر علم.
- برتلس، یوگنی ادواردویچ، (۱۳۸۷)، *تصوف و ادبیات تصوف*، ترجمه‌ی سیروس ایزدی، تهران: امیرکبیر.
- برن، ژان (۱۳۸۲)، «*فیلسوف جویای شرق*»، در: *یادی از هانری کرین، مجموعه‌ای از مقالات درباره‌ی هانری کرین*، ترجمه‌ی ع. روح‌بخشان، گردآوری و تدوین شهرام پازوکی، تهران: مؤسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه‌ی ایران.
- پطروشفسکی، ایلیا پاولیچ، (۱۳۶۳)، *اسلام در ایران، (از هجرت تا پایان قرن نهم)*، ترجمه‌ی کریم کشاورز، تهران: پیام.
- تشنر، فرانتز (۱۳۴۷)، «*خلیفه‌ی عباسی و آیین فتوت*»، ترجمه‌ی مظفر بختیار، وحید، س ۵، ش ۷ و ۹.
- جمیز آ، کاریک، (۱۳۸۶)، *قرون وسطای اولیه*، ترجمه‌ی مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۲)، *ارزش میراث صوفیه*، تهران: امیر کبیر.
- _____، (۱۳۸۳)، *تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن*، ترجمه‌ی مجدالدین کیوانی، تهران: سخن.
- _____، (۱۳۸۵)، *جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیر کبیر.
- سروش، عبدالکریم، (۱۳۹۲)، *رازدانی و روشنفکری و دینداری*، تهران: صراط.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، (۱۹۶۶)، *عوارف‌المعارف*، بیروت: دارالکتب‌العربی.
- شریفیان، مهدی، (۱۳۸۶)، *جامعه‌شناسی ادبیات صوفیه*، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- شفیعی‌کدکنی، محمدرضا، (۱۳۶۶)، *مقدمه بر اسرار التوحید (نک: محمد بن منور)*.
- _____، (۱۳۷۲)، «*نظام خانقاه در قرن پنجم به روایت ابن قیسرانی*»، *نشریه ادبیات و علوم انسانی - مشهد*، پاییز و زمستان ۷۲، دوره ۲۶، ش ۳-۴، پیاپی.
- _____، (۱۳۸۴)، *نوشته بر دریا از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی*، تهران:

- سخن.
- _____، (۱۳۸۷)، *قلندریه در تاریخ، تهران: سخن*.
- شیمیل، آنه‌ماری، (۱۳۷۴)، *ابعاد عرفانی اسلام*، ترجمه‌ی عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- _____، (۱۳۷۶)، *تبیین آیات خداوند*، ترجمه‌ی عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۵)، *درآمدی بر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران*، تهران: کویر.
- طبری، احسان، (۱۳۹۵)، *برخی بررسی‌ها درباره‌ی جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی ایران*، تهران: قومس.
- طیبی، حشمت‌الله، (۱۳۶۹)، «پیدایش تصوّف و زمینه‌های اجتماعی آن»، *مطالعات جامعه‌شناختی*، ش ۴، صص ۵۵-۹۰.
- عدلی، محمدرضا، (۱۳۹۲)، «علل گسترش جماعت‌های صوفیان و شکل‌گیری خانقاه‌ها»، *مجله‌ی ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، س ۹، ش ۳۰، صص ۱۴۷-۱۸۰.
- عزالدین کاشانی، محمود، (۱۳۸۱)، *مصباح الهدایه*، به‌کوشش جلال‌الدین همایی، تهران: نشر هما.
- عین‌القضات همدانی، (۱۳۴۱)، *مصنّفات*، به‌اهتمام عفیف عسیران، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- غنی، قاسم (۱۳۶۹)، *تاریخ تصوّف در اسلام*، تهران: زوار.
- فدایی مهربانی، مهدی، (۱۳۹۲)، *ایستادن در آن سوی مرگ (پاسخ‌های هانری کربن به هایدگر از منظر فلسفه‌ی شیعی)*، تهران: نی.
- فیاض، ابراهیم و دیگران، (۱۳۹۲)، «تصوّف و جامعه‌شناسی توسعه‌نیافتگی در ایران»، *دوفصلنامه‌ی الگوی پیشرفت اسلامی و ایرانی*، س ۲، ش ۴، پاییز و زمستان.
- قشیری، شیخ‌ابوالقاسم، (۱۳۸۸)، *رساله قشیریه*، ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: نشر زوار.
- کاهن، کلود، (۱۳۸۹)، «فتوّت به‌مثابه ساختار اجتماعی»، ترجمه‌ی علیرضا رضایت، *اطلاعات حکمت و معرفت*، سال پنجم، شماره ۶، صص ۲۸-۲۶.
- کربن، هانری، (۱۳۸۲)، «مشرق‌یون جهان، متحد شوید»، *در یادی از هانری کربن: مجموعه‌ای از مقالات درباره‌ی هانری کربن به انضمام دو گفتگو با وی*، گردآوری و تدوین: شهرام پازوکی،

تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

- _____ (۱۳۸۳)، *آیین جوانمردی*، ترجمه‌ی احسان نراقی، تهران: سخن.

کیانی، محسن، (۱۳۶۹)، *تاریخ خاتقاه در ایران*، تهران: طهوری.

- کیوانفر، علی‌اکبر، (۱۳۹۰)، «ابعاد اجتماعی و پیوندهای مردمی در تصوف اسلامی»، پژوهش زبان و ادبیات فارسی، ش ۲۲.

- گیار، مارینا، (۱۳۸۹)، *سمک عیار: ساختار و مرام آرمانی در داستان فارسی قرون وسطی*، ترجمه‌ی ع. روح‌بخشان، تهران: انوشه.

- لویزن، لئونارد، (۱۳۸۴)، *میراث تصوف*، ترجمه‌ی مجدالدین کیوانی، ج ۱، تهران: مرکز.

- _____، (۱۳۸۸)، *فراسوی ایمان و کفر، شیخ محمود شبستری*، ترجمه‌ی مجدالدین کیوانی، تهران: مرکز.

- مایر، فریتس، (۱۳۷۸)، *ابوسعید ابوالخیر، حقیقت و افسانه*، ترجمه‌ی مهرآفاق بایبوردی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- مجاهدی، محمد مهدی، (۱۳۸۷)، «تأملی در نسبت عرفان و سیاست»، پژوهشنامه‌ی متین، تابستان و پاییز، ش ۳ و ۴.

- محمد بن منور، (۱۳۶۶)، *اسرارنامه فی مقامات شیخ ابوسعید ابوالخیر*، تصحیح شفیعی کدکنی، تهران: آگه.

- میلانی، عباس، (۱۳۸۷)، *تجدد و تجدیدستیزی در ایران*، مجموعه مقالات، تهران: اختران.

- نسفی، عزیزالدین بن محمد، (۱۳۹۲)، *انسان کامل*، پیش‌گفتار: هانری کوربن، ویراستار ماریژان موله، ترجمه‌ی سیدضیاءالدین دهشیری، تهران: طهوری.

- نصر، سیدحسین، (۱۳۸۴) «ظهور و تحول تصوف ایرانی»، در *میراث تصوف*، ج ۱، ویراسته‌ی لئونارد لویزن، ترجمه‌ی مجدالدین کیوانی، تهران: مرکز.

- نیکلسون، رینولد، (۱۳۵۷)، *پیدایش و سیر تصوف*، ترجمه‌ی محمدباقر معین، تهران: توس.

- Hodgson, Marshall G. S., (1974), *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, The expansion of Islam in the middle periods, Vol. 2*, University of Chicago Press.

Sources Transliteration

Sources in Persian and Arabic

- Afšārī, Mehrān (1394 Š.), *Fotowatnameh-hā wa Raā'el-e kāksārīye, Sī Resāleh*, Tehran: Čašmeh. [In Persian]
- 'Adlī, Moḥammadrezā (1392 Š.), "'Elal-e Gostareš-e Ĵamā'athā-ye Šūfiān wa Šeklgīri-e kāneqāh-hā", *Majāla-ye Adabīyat-e 'Erfānī wa Osšūrehšīnāsī*, 9, No. 30, pp. 147-180. [In Persian]
- Bertels, Evgenii Eduardovich (1378 Š.), *Tasawwuf wa Adabīyāt-e Tasawwuf*, translated by Sīrūs Īzādī, Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]
- Brun, Jean (1382 Š.), "Fīlsūf-e Ĵūyā-ye Šarq", in *Yādī az Hānrī Korban, MaĴmū'eī az Maqālāt dar bare-ye Hanrī Korban*, translated by 'A. RūhbaĴšān, edited by Šahrām Pāzūkī, Tehran: Moassis-ye Pežūhešī Hekmat wa Falsafeh. [In Persian]
- Cahen, Claude (1389 Š.), "Fotowwat be Maṭābeh-e Sāktār-e EĴtemā'ī", translated by 'Alīreza Režāyat, *EĴelā'āt-e Hekmat wa Ma'refat*, 5, No. 6, pp. 26-28. [In Persian]
- Eslāmī Nodūšan, Moḥammad 'Alī (1377 Š.), "Howīāt-e Īrānī dar Dowrān-e Ba'd a Eslām", *EĴelā'āt-e Sīāsī wā Eqtešādī*, No. 129-130. [In Persian]
- 'Eyn al-Qozāt-e Hamadānī (1341 Š.), *Mošanafātī*, edited by 'Afīf 'Asīrān, Tehran: Entīšārāt-e Dānīšgāh-e Tehran. [In Persian]
- 'Ezz al-Dīn Kāšānī, Mahmūd (1381 Š.), *Miṣbāh al-Hidāya*, edited by Ĵalāl al-Dīn Homāī, Tehran: Našr-e Homā. [In Persian]
- Fadāīī Mehrbānī, Mahdī (1392 Š.), *Estādan dar Ānsū-ye Marg (PāsoĴ-e Hanrī Korban be Haideger az Manzar-e Galsafeh-ye Šī'ī)*, Tehran: Naī. [In Persian]
- Fayāż, Ebrāhīm (et. al.) (1392 Š.), "Tašawwuf wa Ĵāmī'ašīnāsī-e Tawse'anayāfteĴī dar Īrān", *Do Fašlanama-ye plug-ye Pīšraft-e Eslāmī wa Īrānī*, 3, No. 4. [In Persian]
- Ĵanī, Qāsem (1369 Š.), *TārīĴ-e Tašawwuf dar Eslām*, Tehran: Zavvār. [In Persian]
- Keyvānfar, 'Alī Akbar (1390 Š.), "Ab'ād-e EĴtemā'ī wa Payvandhā-ye Mardomī dat Tašawwuf-e Eslāmī", *Pežūheš-e Zabān wa Adabīyāt-e Fārsī*, No. 22. [In Persian]
- Kīānī, Moḥsen (1369 Š.), *TārīĴ-e kāneqāh dar Īrān*, Tehran: Ŧaiūrī. [In Persian]
- Mīlānī, 'Abbās (1387 Š.), *Tajādot wa Tajadidsetīzī dar Īrān*, MaĴmū'e Maqālāt, Tehran: AĴtarān. [In Persian]
- Moḥammad b. Monāvvār (1366 Š.), *Asrārnameh fī Maqāmāt-e ŠayĴ Abu Saīd AbulĴair*, edited by Šafī'ī Kadkanī, Tehran: Āgah. [In Persian]
- MoĴāhedī, Moḥammad Mahdī (1387 Š.), "Ta'amolī dar Nesbat-e 'Erfān wa Sīāsāt", *Pežūhešnāma-ye Matīn*, No. 3-4. [In Persian]
- Nasfī, 'Azīz al-Dīn b. Moḥammad (1392 Š.), *Ensān-e Kāmel, Pīšgoftār: Hanrī Korban*, edited by Mārīžān Mūleh, translated by Sayed Žīā al-Dīn Dehšīrī, Tehran: Ŧahūrī. [In Persian]
- Našr, Sayed Hoṣayn (1384 Š.), "Zohūr wa Taḥawwol-e Tašawwuf-e Īrānī", in *Mīrāt-e Tašawwuf*, Vol. 1, edited by Leonard Loyzen, translated by MaĴd al-Dīn Kayvānī, Tehran: Markaz. [In Persian]
- Qošayrī, ŠayĴ Abulqasem (1388 Š.), *Risāla-ye Qošayrīya*, abu 'Alī Ḥasan b. Aḥmad 'Oṯmānī, editd by Badī' al-Zaman Forūzanfar, Tehran: Našr-e Zavvār. [In Persian]
- Petrushevski, Illia Pavlovich (1363 Š.), *Eslām dar Īrān (Az HeĴrat tā Pāyān-e Qarn-e Nohom)*, translated by Karīm Kešāvarz, Tehran: Payām. [In Persian]
- Sohrevardī, ŠayĴ Šahāb al-Dīn (1966), *'Avārīf al-Ma'ārīf*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.

- Sorūš, ‘Abdulkarīm (1392 Š.), *Rāzdānī wa Rošanfekrī wa Dīndārī*, Tehran: Šerāt. [In Persian]
- Šafī’ī Kadkanī, Moḥammadrezā (1366 Š.), *Moqadameh bar Asrār al-Tawḥīd* (see *MoHammad b. Monavar*). [In Persian]
- ---- (1372 Š.), *Nevešteh bar Daryā az Mīrāt-e ‘Erfnī-e Abulḥasan karaqānī*, Tehran: Soḡan. [In Persian]
- ---- (1366 Š.), “Nezām-e kāneqāh dar Qarn-e Panjom be Revāyat-e Edn Qeysarānī”, *Našrīye Adabīyāt wa ‘Olūm-e Ensānī Mašhad*, 26, No. 3-4. [In Persian]
- ---- (1387 Š.), *Qalandarīyeh dar Tārīk*, Tehran: Soḡan. [In Persian]
- Šarīfīān, Mahdī (1386 Š.), *Jāme’ašināsī-e Adabīyāt-e Šūfīyeh*, Hamadan: Dānišgāh-e Bu ‘Alī. [In Persian]
- Ṭabāṭabāī, Jāvād (1385 Š.), *Darāmadī bar Tārīk-e Andīše-ye Sīāsī dar Īrān*, Tehran: Kavīr. [In Persian]
- Ṭabarī, Eḥsān (1395 Š.), *Barī Barrasī-hā darbāre-ye Jahānbīnīhā wa Jonbešhā-ye Ejtemā’ī-ye Īrān*, Tehran: Qūmes. [In Persian]
- Ṭabī’ī, Hešmatullāh (1369 Š.), “Peydāyeše Tašawwuf wa Zamīnehā-ye Ejtemā’ī-e Ān”, *Moṭālī’āt-e Jāmi’ašinākī*, No. 4, pp. 55-90. [In Persian]
- Taeschner, Franz Gustav (1347 Š.), “kalīfeh-ye Abbāsī wa Āīn-e Tasawwuf”, translated by Mozafer Baḡtīār, *Vahīdī*, 5, No. 7, 9. [In Persian]
- Zarīnkūb, ‘Abdulhosayn (1362 Š.), *Arzeš-e Mīrāt-e Šūfīye*, Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]
- ---- (1385 Š.), *Joste’ū dar Tašawwuf-e Īrān*, Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]
- ---- (1383 Š.), *Tašawwuf-e Īrānī dar Manzar-e Tārīkī-e Ān*, translated by Maǰd al-dīn Keyvānī, Tehran: Soḡān. [In Persian]

Sources in English and French

- Bowering, Gerhard (1979), *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, De Gruyter.
- Corbin, Henry (1973), *Traites des Compagnons-chevaliers, Rassa’il-e Javanmardan: recueil de sept Fotowwat-Nāmeḥ*, Tehran: Departement d’Iranologie de L’institute franco-iranien de recherché, Paris: Librairie d’Amerique et d’Orient.
- Corrick, James A. (2005), *The Early Middle Ages*, Lucent Books.
- Ernst, Carl (1996), *Ruzbihan Baqli: Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism*, Routledge.
- Gailard, Marina (1987), *Le livre de Samak-e’Ayyār. Structure et idéologie du roman persan médiéval*, Paris.
- Hodgson, Marshall G. S., (1974), *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, The expansion of Islam in the middle periods, Vol. 2, University of Chicago Press.
- Lewisohn, Leonard (1995), *Beyond Faith and Infidelity: The Sufi Poetry and Teachings of Mahmud Sahbistari*, Routledge Curzon.
- Lewisohn, Leonard (1992), *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, Khaniqahi Nimatullahi Publication.
- Meier, Fretz (1976), *Abu Sa’id-i Abu l-Hayr (357-440/967-1049), Wirklichkeit und Legende*, ACTA IRANICA.
- Nicholson, Reynold (2013), *Mystics of Islam*, Global Grey.
- Schimmel, Annemarie (1994), *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam*, State University of New York.
- Schimmel, Annemarie (2011), *Mystical Dimensions of Islam*, California: The California University Press.