

# Literary Text Research

## Critique of Khorasan Mysticism in Shams Tabrizi Articles

Mohammad Roodgar\* 

Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Mysticism, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran, Iran. E-mail: [roodgar@gmail.com](mailto:roodgar@gmail.com)

**Print ISSN:**

2251-7138

**Online ISSN:**

2476-6186

**Article Type:**  
Research Article

**Article history:**  
Received July 20,  
2020  
Received in revised  
form February 23,  
2021  
Accepted January 11,  
2022  
Published Online  
October 06, 2024

**Keywords:**  
Khorasan  
Mysticism,  
Sufism,  
Shams Tabrizi  
Articles,  
Practical  
Mysticism,  
Shams Tabrizi

### ABSTRACT

The current of Khorasan romantic mysticism has a special style tradition centered on the concept of love. After the publication of Shams Tabrizi's articles, one of the topics of interest was that Shams did not accept the likes of Bayazid from the elders of Khorasan and even Junaid, Hallaj and Ibn Arabi. In this research, it is clear that the main criticism of Shams is not on the personality of these people but on their mystical method. The fact is that Shams Tabrizi was one of the top critics of Khorasan mysticism who was also affiliated with this school. To prove this claim, important features of Khorasan behavior such as emphasis on austerity, Sokr, Shath and annihilation in the sheikh have been stated. And then Shams' views on these features are explained and analyzed. Shams was opposed to the monastic system based in Khorasan mysticism and customs such as wearing a cloak. He considered conventional austerity a serious deviation. He also considered conditions such as Sokr and Shath as inefficiencies and shortcomings of this behavior. One of the most important achievements of this discussion is that Shams sought to return to the original way of Khorasan because he did not consider Sufism's reliance on the existing monastic system acceptable. He tried to lead Sufism to dependence on the spiritual guardianship of the sheikh and the doctrine of annihilation in the sheikh. The research method is descriptive and analytical and relies on library resources.

**Cite this Article:** Roodgar, M. (2024). Critique of Khorasan Mysticism in Shams Tabrizi Articles. *Literary Text Research*, 28(101), 295-321. <https://doi.org/10.22054/LTR.2022.53903.3113>



© 2016 by Allameh Tabataba'i University Press

**Publisher:** Allameh Tabataba'i University Press

**Homepage:** <https://ltr.atu.ac.ir/>

**DOI:** <https://doi.org/10.22054/LTR.2022.53903.3113>



**ATU  
PRESS**



## 1. Introduction

After the establishment of the khanqah system by Sufis such as Abu Saeed Abul Khair, and then the definition and determination of dynasties by elders such as Ahmad Ghazali, the dominant discourse in Sufism became the Khorasani discourse. Gradually, the work progressed to the point where most Sufists were Persian-speaking; As far as the likes of Attar preferred to write in Farsi. It is a fact that Persian language became the language of most Sufis after the first centuries of Sufism. If we consider the mysticism of Khorasan as lacking theoretical and practical elements and foundations, this combination is more related to a certain area of geography where Iranian Sufism once flourished. Therefore, it is not possible to recognize a specific mystical school or current under this name, and if the elders had the opposite approach, it was not without tolerance. The claim of this research is that the mysticism of Khorasan has prominent features that have been criticized even by personalities such as Shams Tabrizi. Before entering Shams' critiques, we should better understand Khorasan mysticism and at least the number of characteristics of this mysticism that Shams criticized. After the organization and identification of the Khorasan school by Ahmad Ghazali and the official announcement of "love" as the main principle of this school, famous Sufis are often included in two groups: Iraqi and Khorasani. Sahv prevailed in Iraqi Sufism and Sokr in Khorasani. Of course, this does not mean that all Khorasan mystics followed Sokr and all Iraqi Sufis followed Sahv, but the dominant approach among Khorasanis was Sokr, and among Iraqis Sahv. The term Khorasan and Iraqi does not mean assigning it to a specific geography or a precise and logical division of mystics into Sokr and Sahv, but it indicates the predominance of Sokr concepts in Khorasan and Sahv in Iraq; in the works of each of the above schools, you can find both Sokr and Sahv.

## 2. Literature Review

Despite the fame of "Khorasan Mystical School", no significant research background can be found for the current topic, and examining the points of view of Shams in this regard is a new topic worthy of study, and at the same time, it shows the necessity of the current discussion. Of course, two scientific research articles related to Khorasan mysticism have been published by the author:

- Roodger, Mohammad, "Irfan Khorasan and Ibn Arabi, Practical Differences", Research Journal of Islamic Religions, 2016.
- Roodger, Mohammad, "Irfan of Khorasan and Ibn Arabi, theoretical differences", Irfan Research Journal, 2017.

The above articles deal with the practical and theoretical distinction between Khorasan mysticism and Ibn Arabi and not Shams' criticisms. The fact that no book was found that independently deals with practical mysticism in Khorasan Sufism and mysticism is not a research about introducing the elders of Khorasan, but about proving Khorasan Sufism as an independent movement or school from a practical and theoretical point of view. In addition to the articles that refer to this topic

sporadically in some works, the articles that were searched refer to a corner of this topic; for example:

- Khayatian, Qadratullah and Seyyed Hamid Delavar (2013) "An investigation into the well-known division of Sufism and Mysticism schools in Baghdad and Khorasan", History of philosophy magazine.

This research basically questions the distinction between Khorasani mysticism and Baghdadi mysticism and is not related to the Khorasani Sunnah and the opinions of Shams Tabrizi.

- Sadri, Jamshid and Ghasmetali Samadi (2007) "Sufism in the Khorasan School", Persian Literature Quarterly of Mashhad Islamic Azad University.

This writing and similar ones also have a historical approach to the discussion, without paying close attention to the practical tradition of Khorasan mysticism and especially the personality of Shams Tabrizi. Regarding Shams and the book of essays, there have been good researches in recent years, but none of them are about Khorasan mysticism and Shams's criticisms.

### 3. Methodology

The research method is descriptive and analytical and documented in library sources.

### 4. Conclusion

Although Ahmad Ghazali founded and popularized the Khorasani mysticism, the organization of monastic networks by Abu Saeed Abul Khair made the original teachings of Ahmad Ghazali find another direction. The practical tradition of Shams Tabrizi is a return to the practical tradition of Ahmad Ghazali's school. He was affiliated with the practical circle of the Tabriz school, about which there is not much information. From the limited information obtained from Shams's words, we find that he denied the exhausting austerities that were prevalent in the monasteries of the Khorasan school, and this made becoming a mentor and becoming mortal in the mentor stand out as the most important goal, because talking to the guru and absorbing in him is continuous austerity. Annihilation in the Prophet has also raised his position to the highest position in Khorasani's practical and romantic mysticism. Shams's opposition to the Kherqe and the Khanqah is because she considers the original cloak to be a spiritual connection with the spiritual guardianship of the Prophet. This connection is of companionship, speech and mystical absorption, which are included in the form of the practical teaching of annihilation in the guru. Shams does not agree with Sokr of Khorasan, nor with Sahv of Iraq. He considered Sokr to be an unfinished stage in his journey, and spoke of "Sahv along with Sokr".



# شناسنامه ادبی

## نقد عرفان خراسان در مقالات شمس تبریزی

نویسنده مسئول، استادیار، گروه عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران. رایانه‌های:  
roodgar@gmail.com

محمد رودگر \*

### چکیده

جزیان عرفان عاشقانه خراسانی دارای سنت سلوکی خاصی با محوریت مفهوم عشق است. پس از انتشار مقالات شمس تبریزی یکی از موضوعات مورد توجه این بود که شمس امثال بایزید از پیران خراسان و حتی جنید، حلاج و ابن‌عربی را نیز قبول ندارد. در این پژوهش مشخص می‌شود که عمدۀ نقد شمس به شخصیت این افراد نیست، بلکه به شیوه عرفانی ایشان است. واقعیت این است که شمس تبریزی یکی از برترین معتقدان عرفان خراسان بود که خود نیز به این جزیان تعلق داشت. برای اثبات این مدعای ابتدا ویژگی‌های مهم سلوک خراسانی همچون تأکید بر ریاضت، سکر، شطح و فنای در پیر بیان شده آنگاه دیدگاه‌های شمس درباره این ویژگی‌ها تبیین و تحلیل شده است. شمس با نظام خانقاھی مستقر در عرفان خراسان و سنت‌هایی چون خرقه دادن و خرقه گرفتن مخالف بود. وی ریاضت‌ها و چله‌نشینی‌های متداول را یک انحراف جدی می‌دانست. احوالی چون سکر و شطحیات ناشی از آن را نیز از ناکارآمدی‌ها و نواقص این سنت سلوکی می‌دانست. از مهم‌ترین دستاوردهای بحث آن است که شمس به دنبال رجوع به سنت نخست خراسانی بود؛ زیرا اتكلای تصوف را به نظام خانقاھی موجود، قابل قبول نمی‌دانست. او می‌کوشید تصوف را به سوی وابستگی به ولايت معنوی مشایخ و آموزه فناي در پير سوق دهد.

شایا چاپی:  
۲۲۵۱-۷۱۳۸

شایا الکترونیکی:  
۲۴۷۶-۶۱۸۶

نوع مقاله:  
مقاله پژوهشی

تاریخچه مقاله:  
تاریخ دریافت:  
۱۳۹۹/۴/۳۰  
تاریخ بازنگری:  
۱۳۹۹/۱۲/۰۵  
تاریخ پذیرش:  
۱۴۰۰/۱/۲۱  
تاریخ انتشار:  
۱۴۰۳/۰۷/۱۵

کلیدواژه‌ها:  
عرفان خراسان،  
تصوف،  
مقالات شمس  
تبریزی،  
عرفان عملی،  
شمس تبریزی

استناد به این مقاله: رودگر، محمد. (۱۴۰۳). نقد عرفان خراسان در مقالات شمس تبریزی. متن پژوهی ادبی، ۲۸(۱۰۱)، ۲۹۵-۳۲۱.  
<https://doi.org/10.22054/LTR.2022.53903.3113>



© ۲۰۱۶ دانشگاه علامه طباطبائی

ناشر: دانشگاه علامه طباطبائی

آدرس سایت: [/https://ltr.atu.ac.ir](https://ltr.atu.ac.ir)



پس از استقرار نظام خانقاہی به همت صوفیانی چون ابوسعید ابوالخیر و آنگاه تعریف و تعیین سلاسل از سوی بزرگانی چون احمد غزالی، گفتمان غالب در تصوف، گفتمان خراسانی شد. اندک اندک کار به جایی کشید که بیشتر اهل تصوف فارسی زبان بودند؛ تا آنجا که امثال عطار ترجیح دادند به فارسی بنویسند. زبان فارسی پس از قرون اولیه تصوف به زبان اغلب صوفیان تبدیل شد. ابن خلدون در مقدمه اش فصلی با عنوان «بیشتر دانشوران اسلامی از ایرانیان اند» می‌گشاید (ابن خلدون، ۱۳۵۳، جلد ۲: ۳۳۰). عطار خود در مقدمه تذکرۀ الولیاء می‌نویسد: «اگرچه بیشتر [سخنان عرفان] به تازی بود، با زبان پارسی آوردم تا همه را شامل بود» (عطار، ۱۳۹۷: ۷). پس قاطبه جماعت عرفان و متصوفه و مریدان این طریق در ایران و زیرمجموعه مکتب خراسان بودند که عطار خاص و عام را در پارسیان می‌دید. این موضوع، نشانه‌ای است بر غلبه تصوف ایرانی و از جمله خراسانی بر سایر طریقت‌ها و مکاتب موجود در آن زمان. در این دوره، تصوف برابر است با مکتب خراسان.

مراد از خراسان در این پژوهش خراسان بزرگ است که امروزه شامل خراسان ایران به مرکزیت نیشابور و همچنین خراسان افغانستان (بلخ، هرات و غزنی) به اضافه بخش‌هایی از ترکمنستان، ازبکستان و تاجیکستان همچون مرو، خوارزم، سمرقند، بخارا، خیوه و... است. طبیعی است که منطقه فرارود (ماوراءالنهر) ترکستان و دشت قچاق نیز تحت تأثیر تحولات خراسان بزرگ بوده است؛ فرغانه، خجند و چاچ (تاشکند).

اگر عرفان خراسان را فاقد اصول و مبانی نظری و سلوکی بدانیم، این ترکیب بیشتر ناظر به گستره خاصی از جغرافیاست که زمانی تصوف ایرانی در آن شکوفایی خاصی داشته است. از این رونمی توان مکتب یا جریان عرفانی خاصی را به این نام به رسمیت شناخت و اگر هم بزرگان خلاف این رویکرد را داشته‌اند، خالی از تسامح نبوده است. مدعای این پژوهش آن است که عرفان خراسان دارای ویژگی‌هایی برجسته است که حتی از سوی شخصیت‌هایی چون شمس تبریزی مورد نقد نیز واقع شده است. پیش از ورود به نقدهای شمس باید عرفان خراسان و دستکم آن تعداد از ویژگی‌های این جریان عرفانی را که از سوی شمس نقد شده است، بهتر بشناسیم.

پس از سازماندهی و تشخض مکتب خراسان به دست احمد غزالی و اعلان رسمی «عشق» به عنوان محور اصول این مکتب، صوفیان معروف اغلب در دو گروه می‌گنجند: عراقی و خراسانی. در تصوف عراقی صحوا غلبه داشت و در خراسانی سکر. البته این بدان معنا نیست که تمام عرفای

خراسان سکری و همهٔ متصوفهٔ عراق صحیح بوده‌اند، بلکه رویکرد غالب در بین خراسانی‌ها سکر و در بین عراقی‌ها صحیح بود. اطلاق خراسانی و عراقی به معنای انتساب به جغرافیای خاص یا تقسیم دقیق و منطقی عرفان به سکر و صحونیست، بلکه حاکی از غلبهٔ مفاهیم سکری در خراسان و صحیحی در عراق است؛ و گرنه در آثار هر یک از مکاتب فوق، هم می‌توان سکر را یافت و هم صحیح را.

برخلاف برخی که گمان برده‌اند تقسیم بغداد و خراسان مبنای درستی ندارد (خیاطیان و دلاور، ۱۳۹۰: ۲۳-۴۸)، تقسیم‌بندی فوق از ابداعات متأخرانی چون عبدالحسین زرین‌کوب و آن ماری شیمل<sup>۱</sup> نبوده و از متون متصوفه به خوبی قابل دریافت است. اگر هم کسی به دلایل قائل به تقسیم خراسانی و عراقی نباشد باید از مکتب عراق به نفع خراسان صرفنظر کند. به هیچ وجه نمی‌توان تصوف خراسانی را به عنوان مکتب و گرایش عرفانی خاصی به رسمیت نشناخت. جنید بغدادی، معروف کرخی و سری سقطی، بنیان‌گذاران مکتب صحیح بغداد بودند. بازیزد بسطامی و ابراهیم ادhem نیز مؤسسان مکتب سکر خراسان به شمار می‌آیند.

یانیس اشوتس<sup>۲</sup> می‌نویسد: «بنده فکر می‌کنم عرفای مشرق‌زمین، بالخصوص عرفای ایرانی، گرایشی بیشتر به مکتب بازیزد، یا به اصطلاح «مکتب خراسان»، داشتند و این گرایش به مذهب سُکر و طریقت مستی، از دیرباز یکی از خاصیات عرفان ایرانی بوده. آنچه ما به نام «مکتب خراسان» می‌شناسیم، یک مکتب عرفان عملی است که پیوسته قرب معشوق الاهی جسته و از همه چیز و در همه جا معشوق خود را جست‌وجو کرده و به ملاحظه مرایا و مظاهر او چندان توجه نکرده و به سبب غایت مستی از باده وحدت، کثرت مرایا و مظاهر را نادیده گرفته». (اشوتس، ۱۳۸۱: ۳۵).

## ۱. پیشینهٔ پژوهش

با وجود شهرت «مکتب عرفانی خراسان» برای موضوع حاضر پیشینهٔ پژوهشی قابل اعتنایی نمی‌توان یافت و بررسی نقطه نظرات شمس در این باره موضوعی جدید و در خور مطالعه بوده است و همچنین بیانگر ضرورت بحث حاضر است. البته از نگارنده دو مقاله علمی-پژوهشی مربوط به عرفان خراسان منتشر شده است: «عرفان خراسان و ابن‌عربی، تفاوت‌های سلوکی»

1. Schimmel, A.

2. Esots, J.

(۱۳۹۶) و «عرفان خراسان و ابن‌عربی، تفاوت‌های نظری» (۱۳۹۷). این دو مقاله به تمایز سلوکی و نظری عرفان خراسان با ابن‌عربی می‌پردازد و نه نقدهای شمس.

همچنین کتابی یافت نشد که مستقل‌به عرفان عملی در تصوف و عرفان خراسان پرداخته باشد؛ منظور پژوهشی در باب معرفی پیران خراسان نیست، بلکه در باب اثبات تصوف خراسان به عنوان جریان یا مکتبی مستقل از نظر سلوکی است. علاوه بر مطالبی که به طور پراکنده در برخی از آثار به این موضوع اشاره دارد، مقالاتی هم که جست‌وجو شد، ناظر به گوشاهی از این مبحث است؛ به عنوان مثال: خیاطیان و دلاور (۱۳۹۰) در مقاله «تشکیکی در تقسیم‌یندی معروف مکاتب تصوف و عرفان بغداد و خراسان» تمایز عرفان خراسانی از بغدادی را تشکیک می‌کند و به سنت سلوک خراسانی و آرای شمس تبریزی مربوط نمی‌شود.

صدری و صمدی (۱۳۸۷) در مقاله «تصوف در مکتب خراسان» رویکرد تاریخی به بحث داشته‌اند، بدون دقت نظر در سنت سلوکی عرفان خراسان و به ویژه شخصیت شمس تبریزی. در خصوص شمس و مقالات نیز در سال‌های اخیر پژوهش‌های خوبی صورت گرفته است، اما هیچ‌یک ناظر به عرفان خراسان و نقدهای شمس بر آن نیست.

## ۲. روش‌شناسی پژوهش

روش پژوهش توصیفی و تحلیلی و مستند به منابع کتابخانه‌ای است.

## ۳. سلوک عاشقانه

مشهورترین شیوه سلوکی در عرفان خراسان بروز و ظهور یافت؛ شیوه سلوک عاشقانه که بر دیگر جریان‌ها و مکاتب سلوک تأثیرگذار بود. سلوک عاشقانه خراسان، همان شیوه سلوکی رایج در احوال و مقامات (از مقامات تبتّل تا فنا) است با محوریت عشق. سلوک در منازل و مقامات یا به قول عطار در «هفت شهر عشق» در واقع سفر در مراتب نفس آدمی است. از این نظر، سلوک خراسان بیشتر ناظر به مراتب نفس، طبع، نفس، قلب و روح، تا سرّ، خفی و اخفی (نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۵: ۱۱۷ و ۱۲۱ و العجم، ۱۹۹۹: ۸۰۸) است به انگیزه تزکیه نفس (قد أَفْلَحَ مَنْ زَكَّيْهَا)<sup>۱</sup> و کشف حجاب آنیت و هستی.

۱. سوره شمس، آیه ۹.

گرچه برخی، مراتبی چون عالم طبع، مثال، روح، سر و ذات را همان حجاب‌هایی دانسته‌اند که سالک باید از آن‌ها عبور کند (بحرالعلوم، ۱۳۶۰: ۱۲۹)، اما آنچه در سلوک خراسانی مشهور است، نظریه سلوک در هفت مقام با راهنمایی پیر است که ابونصر سراج آورده است: «توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا» (سراج، ۱۳۸۰: ۸۶).

ریشه تفاوت‌های سلوکی میان عرفان خراسان و سلوک مثلاً در مکتب ابن‌عربی را باید در تفاوت بین طریق محبت با طریق معرفت جست وجو کرد. این تفاوت اساسی میان عرفان خراسان و مکتب صحبو بغداد نیز قابل درک است (ر. ک: رودگر، ۱۳۹۰: ۷۵-۷۷).

ویژگی‌های سلوک عاشقانه خراسان از جمله عبارتند از:

### ۱-۳. تأکید بر سلوک

عرفان خراسان بر سلوک و جنبه‌های عملی بیشتر می‌پردازد تا جنبه‌های نظری. از این جهت، برخی «تصوف» را متراffد با عرفان عملی دانسته‌اند. چنانکه خواهد آمد، ویژگی‌های عرفان خراسان عمدتاً در عرفان عملی، سلوک و سنت‌های خانقاھی ایشان متتمرکز است. از این جهت می‌توان عرفان خراسان را عرفانی عمل گرا دانست. خود این تأکید بر سلوک، یک ویژگی برای عرفان خراسان است. پس از ظهور مکتب ابن‌عربی عرفای خراسان نیز به سمت مبانی نظری رفند، اما باز هم وقتی سخن از تصوف و سلوک عرفانی به میان می‌آید، عرفان خراسان به ذهن متیادر می‌شود.

معامله، طریقه، عرفان عملی و سلوک، اولویت نخست در میان بیشتر عرفای خراسان بوده است. اشوتس مکتب خراسان را مکتبی در عرفان عملی خوانده است (اشوتس، ۱۳۸۱: ۳۵). بیشتر آثار نجم‌الدین کبری، ناظر به عرفان عملی است. مهم‌ترین اثر وی فوایح دفترچه خاطرات و مخاطرات سلوکی او است. وی در الاصول العشرة، ده اصل سلوکی را مطرح می‌کند: «توبه، زهد، توکل، قناعت، عزلت، مداومت ذکر، توجه الى الله، صبر، مراقبه و رضا» (نعم الدین کبری، ۱۳۸۴: ۳۱-۳۸). عبدالخالق غجدوانی نیز هشت اصل سلوکی را مطرح کرده است: «هوش در دم، نظر بر قدم، سفر در وطن، خلوت در انجمن، یاد کرد، بازگشت، نگاهداشت و یادداشت» (جامی، ۱۳۷۵: ۳۸۳ و ۳۸۴).

چنان‌که گذشت، مشهورترین نظریه سلوک تصوف مربوط است به سلوک در مقامات هفت گانه توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا (سراج، ۱۳۸۰: ۸۶). در این مقامات، غلبه با

سلوک عملی است، نه مفاهیم نظری و انتزاعی. البته احمد غزالی به عنوان بنیان‌گذار جریان عرفان عاشقانه در بحر الحقيقة تقریر دیگری از مقامات دارد: ۱- معرفت و گوهرش یقین، ۲- جلال و گوهرش حیرت، ۳- وحدانیت و گوهرش حیات، ۴- ربویت و گوهرش بقا، ۵- الوهیت و گوهرش وصال، ۶- جمال و گوهرش رعایت، ۷- مشاهده و گوهرش فقر (غزالی، ۱۳۷۶: ۲۱-۶۸). چنانکه ملاحظه می‌شود از همان ابتدا تمایل برای تقسیم‌بندی مقامات سلوکی با غلبه مفاهیم نظری و معرفتی حتی در جریان عرفان عاشقانه وجود داشته است؛ هر چند آنچه در عرفان خراسان شهره بوده، همان هفت مقام سراج طوسی است.

### ۲-۳. ریاضت

شاید به نظر نیاید که عرفان عاشقانه و شورانگیزی چون عرفان خراسان تا این اندازه قائل به ریاضت باشد، اما واقع مطلب این است که حتی ابوسعید ابوالخیر که یکی از برترین شخصیت‌های عرفان خراسانی بود، دشوارترین ریاضت‌ها را از سر گذرانده بود. وی شب‌ها خود را در چاه از پا به طنابی آویزان می‌کرد، سرنگونساز می‌شد، «بسم الله» می‌گفت و تا صبح قرآن را ختم می‌کرد تا آنجا که خون از چشم‌هایش می‌چکید (عطار، ۱۳۹۷: ۸۶۸ و ۸۷۱).

به نظر خرقانی، سالک باید یک دوره چهل ساله ریاضات را از سر بگذراند: «جهد مردان چهل سال است: ده سال رنج باید برد تا زبان راست شود و ده سال رنج باید برد تا این گوشت که بر تن ما رسته است از ما فرو شود و ده سال رنج باید برد تا دل راست شود. پس هر که چهل سال چنین قدم زند به دعوی راست، امید آن بود که بانگی از حلقوش برآید که در آن هوا نبود» (همان: ۷۶۱).

چنانکه ابوسعید نیز گفته است: «کمترین چهل سال باید» (همان: ۹۱۴) و خود نیز تا همین مدت ریاضت‌های سختی را از سر گذراند (همان: ۸۷۱). اساساً یکی از علل بنیان نظام و آداب خانقه‌ای مثل خرقه و زاویه و... که بیشترین نقش را در ساماندهی آن ابوسعید ابوالخیر داشت، همین توجه به زهد و ریاضت است.

### ۳-۳. سکر و شطح

پس از سازمان‌دهی و تشخض مکتب خراسان به دست احمد غزالی و اعلان رسمی «عشق» به عنوان محور، صوفیان معروف اغلب در دو گروه می‌گنجند: عراقی و خراسانی. در تصوف عراقی صحون غلبه داشت و در خراسانی سکر. البته این بدان معنا نیست که تمام عرفای خراسان سکری

و همهٔ صوفیان عراق صحیح بوده‌اند، بلکه رویکرد غالب در بین خراسانی‌ها سکر و در بین عراقی‌ها صحیح بود. همچنین اطلاق خراسانی و عراقی به معنای انتساب به جغرافیای خاص یا تقسیم دقیق و منطقی عرفابه سکر و صحیح نیست، بلکه حاکی از غلبهٔ مفاهیم سکری در خراسان و صحیح در عراق است؛ و گرنه در آثار هر یک از مکاتب فوق، هم می‌توان سکر را یافت و هم صحوراً.<sup>۱</sup>

در دهه‌های پایانی سده سوم، جنید بغدادی مکتب عرفانی بغداد را پایه گذاشت. جنید، برخلاف معاصرانش همچون حلّاج و قاطبهٔ صوفیهٔ خراسان به جای سکر قائل به اهمیت صحیح بود و بر ظاهر شریعت و تصوف به عنوان علم (علم تصوف) پاپشاری می‌کرد. به او خُرده می‌گرفتند که چرا برخلاف صوفیان از پوشیدن خرقهٔ خودداری می‌کند و او می‌گفت: «لیس الإعتبار بالخرقة إنما الإعتبار بالحرفة» (عطار، ۱۳۹۷: ۴۳۸).

دربارهٔ صحیح و سکر، گفت و گوی مهمی میان جنید و حلّاج نقل شده است: «چون حسین منصور حلّاج، در غلبهٔ حالت، از عمرو بن عثمان تبرّا کرد و به نزدیک جنید آمد جنید گفت: «به چه آمده‌ای؟ چنان نباید که با سهل تستری و عمر و عثمان کردی». حسین گفت: «صحیح و سکر دو صفت‌اند بنده را و پیوسته بنده از خداوند خود محجوب است تا او صاف وی فانی شود». جنید گفت: «ای پسر منصور خطأ کردی در صحیح و سکر از آنکه خلاف نیست که صحیح عبارت از صحّت حال است با حق و این در تحت صفت و اکتساب خلق نیاید. و من ای پسر منصور در کلام تو فضول بسیار می‌بینم و عبارت» (همان: ۴۴۰).

به نظر جنید، صحیح یک صفت یا حال زود گذر نیست که هر کسی بتواند به آن دسترسی داشته باشد، بلکه عبارت است از «صحّت حال با حق» که کسبی و اکتسابی نیست.

جنید تمایزی میان عرفان خود و عرفان خراسانی می‌دید، اما این به آن معنا نیست که عرفان خراسان را نمی‌پذیرفت. جنید عرفان خراسان را دستکم به عنوان یک شیوهٔ سلوکی متداول، کاملاً به رسمیت می‌شناخت. عطار نیشابوری نظر جنید را در خصوص عرفان خراسانی اینچنین حکایت کرده است: «گفتند بوسعید خراز را به وقت مرگ تواجد بسیار بود. جنید گفت: «عجب نبود اگر از شوق جان او بپریدی». مریدی گفت: «این چه مقام بود؟» گفت: «غایتِ محبت و این

۱. برخلاف برخی که گمان برده‌اند تقسیم بغداد و خراسان مبنای درستی ندارد (خیاطیان و دلاور، ۱۳۹۰: ۲۳-۴۸)، تقسیم‌بندی فوق از ابداعات متأخرانی چون عبدالحسین زرین‌کوب و آن ماری شیمل نبوده و از متون متصوفه به خوبی قابل دریافت است.

مقامی عزیز است که جمله عقول را مستغرق گرداند و جمله نفووس را فراموش کند و این از عالی‌ترین مقامی است علم معرفت را. و در این مقام بود که بنده به جایی رسید که داند که خداوند او را دوست می‌دارد. لاجرم این بنده گوید به حق من بر تو و به جاه من نزدیک تو. و نیز گوید به دوستی تو مرا.» پس گفت: «این قومی باشند که با خداوند ناز کنند و انس بدو گیرند و همنشینان خداوند باشند و میان ایشان و خداوند حشمت برخاسته بود. و ایشان سخن‌ها گویند که نزدیک عامه کفر بود» (همان: ۴۴۳ و ۴۴۴).

عطار آنگاه رفتارهایی را از جنید گزارش می‌کند که از یک عارف صحیح بعيد است (همان: ۴۴۶)

با این حال، عموماً سکر خراسانی را با بایزید و صحیح عراقی را با جنید می‌شناسند. تقابل این دو گونه از تصوف را همچنین می‌توان در تقابل قبض با بسط، خوف با رجا، تفرقه با جمع، فنا با بقا، غیبت با حضور، سکون و سکوت با شور و حرکت و... یافت و این گونه بود که حتی پیش از ابن عربی، عارفان بر دو طریق بوده‌اند: محبت خراسانی (عرفان انفسی) و معرفت عراقی (عرفان آفاقی). غلبه عشق بر معرفت و تعلق خاطر به جریان عرفان عاشقانه که احمد غزالی در صدد تبیین اصول آن برآمد از ممیزات مهم مکتب خراسانی است که پیش از ابن عربی پدید آمده بود.

### ۴-۳. فنای در پیر

عاشق باید در عشق خود فانی شود. در عشق الهی این فنا یکسره و بی‌واسطه دست نمی‌دهد. در عشق مجازی، واسطه معشوق مجازی است: «المجاز قنطرة الحقيقة» اما در عشق الهی گاه از فنای در پیر به عنوان واسطه یاد شده است. فنای در پیر، مرحله نخستین فناست که در سلوک خراسانی به آن توجه بسیار شده است. در این مرحله مرید چونان جزئی از پیر شده از تمام قدرت‌های روحی او برخوردار می‌شود. در مرحله بعد، پیر او را به «فنای در نبی (ص)» هدایت خواهد کرد و آنگاه «فنای در حق» (نیکلسون، ۱۳۸۲: ۲۳۱).

عین القضاط نیز به فنای در پیر اشاراتی داشته است. به نظر او درد طلب و ارادت جز در سایه خدمت پیر، کار مریدی و «خدمت کفش» رخ نخواهد داد (عین القضاط، ۱۳۷۷: ۱۹-۱۰)؛ زیرا پیر تو را به ترک عادت مجبور می‌کند و تو را از خود بیگانه می‌سازد و هیچ دینی برتر از ترک عادت، ترک خود و بیرون تاختن از خویش نیست: «هیچ مذهب به ابتدای حالت بهتر از ترک

عادت نداند» (همان: ۲۱). شرط رسیدن به درد آگاهی، طلب و ارادت، ترک عادت است و شرط ترک عادت، خدمت پیر. درست از لحظه‌ای که سالک دست ارادت به پیر می‌دهد، ترک خود آغاز می‌شود؛ همانند خود عین‌القضات که دست ارادت به شیخ برکه داد (پورجوادی، ۱۳۸۴: ۱۲۰ و ۱۲۱) و رفته رفته به مقام فنای در پیر رسید.

پیر کسی است که سالک را از خود جدا و بالکل فانی می‌سازد (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۷۱/۱). فنای در پیر یعنی فرو رفتن در کام مرگ و در باختن تعیینات خویش. عامل اصلی این فرآیند، حیرت و سرگردانی در برابر پیر است. مرید هر آنکه باشد با هر اندازه اندوخته از علم و عمل، وقتی به پیر می‌رسد، خود را سایری حایر می‌بیند: گر تو را دانش اگر نادانی است / آخر کار تو سرگردانی است (عطار، ۱۳۸۶: ۲۴۴).

#### ۴. نقدهای شمس

همواره در میان عرفای خراسانی کسانی بوده‌اند که به اندیشه‌ها و شیوه‌های معمول در میان خود اعتراض‌هایی داشته‌اند. یکی از آن‌ها شمس تبریزی است که قائل بود امثال حلاج و بازید و حتی ابن‌عربی متابعت نداشتند؛ یعنی از پیامبر اسلام (ص) پیروی نمی‌کردند. از این بالاتر، وی اغلب شیوخ صوفیه را «راهنمندان دین محمد» و «موشان خانه دینِ محمد خراب کنندگان» می‌دانست (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۶۱۳). البته نقدهای شمس به معنای رویگردانی از سنت عرفان خراسان که به آن وابسته بود، نیست. شمس اصول عرفان خراسان همچون محوریت عشق را پذیرفته بود و به امثال ابن‌عربی که اندیشهٔ فلسفی داشتند و محوریت را به معرفت داده بودند، خُرده می‌گرفت: «خلل از این است که خدا را به نظر محبت نمی‌نگرند، و به نظر معرفت و نظر فلسفه! نظر محبت کار دیگرست» (همان: ۱۰۸).

مقالات با جملاتی شروع می‌شود که لُب عرفان عاشقانه خراسانی است: «اگر از جسم بگذری و به جان رسی به حادثی رسیده باشی. حق قدیم است از کجا یابد حادث قدیم را؟ «ماللت‌راب و رب الارباب؟» نزد تو آنچه بدان بجهی و برهی، جان است؛ و آنگه اگر جان برکف نهی چه کرده باشی؟ عاشقانت بر تو تحفه اگر جان آرند / به سر تو که همه زیره به کرمان آرند. زیره به کرمان بری چه قیمت و چه نرخ و چه آب روی آرد؟ چون چنین بارگاهی است، اکنون او بینیاز است، تو نیاز ببر، که بینیاز نیاز دوست دارد، به واسطه آن نیاز از میان این حوادث ناگاه بجهی. از قدیم چیزی به تو پیوندد و آن عشق است. دام عشق آمد و در او پیچید، که «یحبونه» تأثیر

«یحُبُّهم» است. از آن قدیم قدیم را بینی «و هو يدرك الابصار». این است تمامی این سخن که تمامش نیست، الی یوم القيامه تمام نخواهد شد» (همان: ۶۹).

این جملات که بر سنن سوانح نوشته شده و طنین صدای خواجه احمد غزالی را در خود دارد، معطوف به تقابل دو صفت نیاز و بی نیاز است یا همان فقر و استغنا. این مفاهیم در سوانح احمد غزالی بسیار مورد توجه است. مسلم است که شمس برشی از سنت‌های خانقاہی همچون سماع را پذیرفه بود، اما نقدهایی اساسی داشت که می‌توان مهم‌ترین شان را در سه محور بیان کرد:

#### ۴- خرقه و خانقاه

پیران خراسان همواره ظاهر به تصوف به واسطه خرقه و خانقاه را نکوهیده‌اند. اوج این انتقادها را می‌توان در سخنان شمس تبریزی یافت. وی با نظام خانقاہی که از یادگارهای عرفان خراسانی است به شدت مخالف بود. نه خرقه و مرقع می‌پوشید و نه خانقاه می‌رفت. وقتی از او می‌پرسیدند: «چرا به خانقاه نمی‌آیی؟» با لحنی پر از نیش و کنایه می‌گفت: «من خودم را مستحق خانقاه نمی‌دانم. خانقاه برای کسانی است که آنقدر غرقه در حق شده‌اند به کسب و کار و پخت و پز نمی‌رسند. بس که روزگارشان عزیز است، به کار دیگری نمی‌رسند» (ر. ک: شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۴۱).

در جایی دیگر باز هم شمس متذکر می‌شود خانقاه جای کسانی است که از فرط استغراق در حق پروای پختن و ساختن ندارند نه آنان که به عکس؛ از فرط خوردن و خوابیدن در خانقاه‌ها پروای او ندارند؛ آنجا که در باب سبب بنای خانقاه از سوی ابوسعید ابوالخیر می‌گوید: (ابوسعید قومی را دید هفت روز در حیرت ایشان بود ایستاده، هفت دیگر در پی ایشان بیخود و حیران می‌گذشت. گفتند: چه دچار دنگ شدی؟ یکی از ایشان چیزی خواست از او جهت خوردن. حیله‌ای ساخت و زود بیاورد و پیش پادشاه قبول داشت. گفت: موضعی بساز که این طایفه که ایشان را پروای پختن و ساختن نیست، چیزی حاضر باشد وقتی حاجتشان باشد. خانقاه ساخته است جهت چنین قوم، نه چنین اهل خانقاه که از غم لوت فراغت او ندارند» (همان: ۶۷۴). همچنین «این خانقاه جای پاکان است که پروای خریدن و پختن ندارند» (همان: ۷۳۷).

شمس تبریزی به سلسله مراتب حاکم بر خانقاه‌ها نیز تعریض داشته است که چرا می‌گوید درویش فقیر و بالاتر از او شیخ و بالاتر از او قطب و بالاتر از او فلان؟ فقر مقام پیامبر است که فرمود: «الفقر فخری». حال شما مقام شیخی را از فقر بالاتر برده‌اید؟! (همان: ۱۷۱)

به شمس گفتند که «اگر اهل خانقاہ نیستی لابد اهل مدرسه‌ای. چرا به مدرسه نمی‌روی؟» می‌گفت: «اهل مدرسه در گیر لفظاند. من نمی‌توانم این طور بحث کنم. اگر هم بخواهم به زبان خودم بحث کنم یا به من می‌خندند و یا تکفیرم می‌کنند» (همان: ۶۷۴). با این حال، برای اینکه نقد خود را به تصوف خانقاہی استوارتر کنند در جایی دیگر می‌گوید که فقیهان را بر درویشان ترجیح می‌دهد، چون آن‌ها زحمت کشیده‌اند، ولی این درویشان فقط لاف درویشی می‌زنند بدون آنکه حاضر باشند در طریقت رنجی را بر خود هموار کنند (همان: ۲۴۹).

شمس، مولانا رانیز از مرید گرفتن منع می‌کرد: «مولانا را هیچ مرید نبوده است الا فرزندانش؛ هم فرزند، هم مرید» (همان: ۶۴۸)؛ سلسله مولویه نیز از طریق فرزندان مولانا ادامه یافت. شرط اول شمس با مولانا برای اقامت در قونیه این بود که از خانقاہ و مدرسه برکنار باشد؛ هم خودش و هم مولانا (همان: ۷۷۷). شمس نه مرید مولاناست و نه شیخ او و نه کسی دیگر. او فقط برای «صحبت» با مولانا آمده بود (همان: ۷۶۲). «صحبت» در اینجا مجموعه گفتار و کردار و راه و روش اوست. شمس خرقه صحبت با پیامبر (ص) را که در رؤیا با او عنایت شده بود (همان: ۱۳۴) برتر از خرقه ارادت به پیر می‌داند. به همین خاطر اولین شرطِ صحبت، همین کناره‌گیری او از مدرسه و خانقاہ بود (همان: ۴۱).

به گفته شمس، استادش شیخ ابویکر سلّه‌باف تبریزی<sup>۱</sup> هم، اهل خرقه دادن نبود: «آن شیخ ابویکر را خود این رسم خرقه دادن نیست». متأسفانه از مکتب عرفانی تبریز در این دوره اطلاعات چندانی به دست نیست. اصول این نگرش خاص عرفانی را جسته و گریخته می‌توان از سخنان شمس دریافت. به نظر او، خرقه ارادت باید از جنس ارادت باشد و خرقه صحبت از جنس سخن و مصاحبت. این یک خرقه ظاهری و مادی نیست، بلکه نمادین و استعاری است: «او از من خرقه خواسته و مولانا گفته خرقه نیست قاعده من. خرقه من صحبت است و آنچه تو از من حاصل کنی خرقه من آن است» (همان: ۲۲۴).

البته این به معنای نادیده گرفتن جایگاه پیر و مراد نیست: «چون مرید کامل نشده است تا از هوا ایمن باشد، از نظر شیخ دور بودن او را مصلحت نباشد؛ زیرا نَفَسِ سردی، او را در حال سرد

۱. متأسفانه اطلاعات چندانی از شیخ ابویکر سلّه‌باف در دست نیست. یقیناً شمس تبریزی در انکار خرقه و خانقاہ و ریاضت و مواردی از این دست، تحت تأثیر این شخصیت بوده است. از این جهت، بهتر است نگاهی دقیق‌تر به مکتب عرفانی تبریز داشت؛ جایی که شمس در آنجا کسانی را دیده که خود را کمترین شان می‌داند که دریای عرفان تبریز بیرون انداده است «همچنانکه خاشاک از دریا به گوشه‌ای افتاد. چنین، تا آن‌ها چون باشند» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۶۴۱).

کند. زهر قاتل باشد که اژدهایی در دمد، به هرچه رسد سیاه کند. اما چون کامل شد، بعد از آن غیبت شیخ او را زیان ندارد» (همان: ۱۴۴ و ۱۴۵).

طبق عبارت فوق، شمس نافی پیر طریقت نیست، اما آن را پایان کار نمی‌داند. داشتن پیر، لازمهٔ عبور از نفس و کشتن هوا و اینمی از آن است، اما کار اصلی پس از آن آغاز می‌شود. برترین پیران خراسان جایگاهی ندارند جز اینکه نقش رابط میان سالک و مقام پیامبر اکرم (ص) را بازی کنند. «جنید را که اینها به خدایی گرفته‌اند» (همان: ۵۶) به این خاطر بوده است که فنای در پیر را پایان سلوک می‌دانند. پیر نقطهٔ هدایت سالک به فنای در نبی است و جز این چیزی نیست.

انکار نظام خانقاہی اتفاقاً بر اهمیت عنصر شیخ و پیر در تفکر شمس می‌افزاید. امثال احمد غزالی و بونجیب سهروردی به جای عزلت و چله‌نشینی، شهر به شهر به دنبال شیخ و پیری کامل می‌گشتند. احمد غزالی برای رفع حجابی مأمور به زیارت خواجه سنگان شد. همان روز خواجه سنگان مجلس سماع داشت و در آن مجلس مشکل غزالی حل شد (همان: ۳۲۴). همچنین بونجیب برای مشکلی در چله نشسته بود که ندا آمد باید به زیارت فلان شیخ بروی تا مشکل حل شود. گفت: کجا باید بیینم؟ ندا آمد: تو او را نمی‌بینی، به جامع شهر برو و صف به صفت خیرات کن تا او تو را ببیند (همان: ۱۷۹). پس مخالفت با نظام مستقر خانقاہی از اهمیت شیخ نمی‌کارد، بلکه تصویری را از یک شیخ کامل ارائه می‌دهد که در بند خرقه و خانقاہ نیست:

شادی شیخی که خانقاہ ندارد  
(حافظ: غزل ۱۲۷)

رطل گرانم ده ای مرید خرابات

و این مهم را گوشزد می‌کند که یک نگاه شیخ، ای بسا برتر از مدت‌ها خلوت و عزلت و چله‌نشینی است. با «صحبت» مشایخ است که می‌توان رفته به تجلی و لقای حق رسید. شمس این نگاه و نفس را «کیمیا» خوانده، ذیل حدیث نبوی «إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامِ دَهْرِكُمْ نَفَحَاتٌ أَلَا فَتَعَرَّضُوا لَهَا» گفته است: «این نفحات، نفس بنده‌ای باشد از بندگان مقرب که اوست کیمیای سعادت نه آن کتاب» (همان: ۷۵۰).

#### ۴- ریاضت

ریاضت‌های معمول در میان صوفیه نیز از سوی شمس انکار شد و مورد طعن و استهزا قرار گرفت:

آنکه ز تبریز دید یک نظر شمس دین طعنه زند بر چله سخره کند بر دهه (مولوی، ۱۳۹۶: غزل ۲۴۰۵)

منظور از انکار ریاضت و رهبانیت، انکار اصل این مفاهیم نیست، بلکه انکار شیوه و روش‌های متداول برای ریاضت و رهبانیت است. چنانکه وقتی پیامبر فرمود: «لا رهبانیة في الإسلام» منظور این نبود که با مردم بنشین، بلکه «از دور مردمان را می‌نگر» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۶۹۲). از مردم کناره مگیر، خود را در معرفت انگشت‌نمای خلق نکن و عارف باش. «در خلوت مباش و فرد باش... زن بخواه و مجرد باش» (همان: ۷۲۱).

به نظر شمس، سلوک در تصوف متأثر از سلوک زاهدان و راهبان مسیحی بوده است. پس باید رجعتی داشت به برترین شیوه سلوک که «مثل آن هیچ روشی نیست» و آن عبارت است از «طريق محمد». در طریق محمد، هدف از ریاضت رسیدن به خوارق عاداتی چون غیب‌گویی و اشراف بر ضمیر نیست، چنانکه زاهدان و راهبان یهودی و مسیحی مورد نظرشان بوده است (همان: ۶۶۸). هدف اصلی، رسیدن به گنج‌های اخلاقی مثل تواضع، کرم و... است. مشکل اینجاست که دستیابی به این هدف با مجاهده صرف میسر نیست: «مولانا را صفت‌ها است که به صد هزار مجاهده به یک صفت او نرسد هیچ سالک گرم رو» (همان: ۱۲۹)؛ با ریاضت آشکار نمی‌توان به همه چیز رسید. پس چاره در چیست؟ ریاضت پنهان.

به نظر شمس، ریاضت به دو گونه است: آشکار و پنهان، ظاهری و باطنی. به عبارت دیگر، طریق بر دو شیوه است: طریق گشاد باطن که خاص انبیا و اولیاست و طریق تحصیل علم مجاهده و تصفیه. طریق نخست، طریق ریاضت پنهانی و متابعت از محمد (ص) است و طریق دوم طریق ریاضت آشکار و متابعت از موسی (ع). ریاضت‌ها و چلنژینی‌های متداول در تصوف، برگرفته از دین موسی (ع) بوده است چنانکه فرمود: «وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَى أَرَبَعِينَ لَيْلَةً». (بقره: ۵۱) اما ریاضت پنهان ویژه دین محمد (ص) است. ریاضت آشکار بدعت در دین محمد است زیرا «هر گز محمد چله ننشست» (همان: ۳۲۳). هر که از امت محمد باشد و به چنین ریاضت‌هایی تن دهد، تبعیت از محمد ندارد و اهل بدعت است: «این چله‌داران متابع موسی شدند، چو از متابعت محمد مزه نیافتند. حاشا، بلکه متابعت محمد به شرط نکردن، از متابعت موسی اندکی مزه یافتند، آن را گرفتند.» (همان: ۱۷۱)

ریاضت آشکار برای کشتن نفس و رسیدن به کرامات است اما ریاضت پنهان برای ایجاد استعداد و قابلیت است. ریاضت آشکار متکی بر اعمال ظاهری طاقت‌فرساست اما ریاضت پنهان متکی بر فکر و اعمال قلبی است. اگر کسی پرسد که اگر قائل به ریاضت و مجاهده نباشیم، خلوت پیامبر (ص) را در غار حراء چگونه باید توجیه کرد؟ شمس در جواب گفته است که این خلوت یک ریاضت پنهان از باب استعداد و استقبال بود و نه این چله مرسوم در تصوف خراسانی (همان: ۷۵۱).

ریاضت پنهان بسیار برتر از آشکار بوده، ارتباط مستقیم با تجلی و دیدار حق دارد. ثمرة خلوت‌های ظاهری خیال است و ثمرة خلوت‌های باطنی چیزی نیست جز دیدار حق و تجلی حقیقت. (همان: ۱۶۲) به همین جهت موسی (ع) با آن عظمت دعا می‌کرد که خدا او را از امت محمد گرداند: «رب اجعلني من امة محمد». این یعنی مرا اهل دیدار خود گردان. «اگرنه موسی آرزوی من و تو گنده بغل خواست بردن؟!» (همان: ۳۲۴)

ریاضت پنهان همان فکر و استغراقی است که گاه از طریق ریاضت آشکاری چون ذکر و نماز به سالک روی می‌آورد و آن ذکر را تبدیل به ذکر خفی می‌کند. ریاضت پنهان چندان نیرومند است که می‌تواند عمل ظاهری را به عملی باطنی ارتقا دهد. طاعت و عمل پیامبر اسلام (ص) چیزی جز همین استغراق نبود. عملی واقعی، همین عمل، بندگی و خدمت دل است. از آنجا که هر کسی اهل چنین عملی نیست، عمل ظاهری تکلیف شد تا مردم دستکم از این نوع عمل باز نمانند و از طریق آن رفته‌رفته خود را به عمل باطنی برسانند. نماز، روزه، حج و... یک نحوه ریاضت باطنی در خود دارند که از طریق استغراق در آن باطن دست می‌دهد (همان: ۶۱۲ و ۶۱۳).

شمس از حدیث «من عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» بهره می‌گیرد که به جای ریاضت‌های طاقت‌فرسای معمول در تصوف خانقاہی باید به دنبال افزایش معرفت نفس بود تا زمینه را برای جلب عنایات حق هموار ساخت. پس معرفت، برتر و پیشتر از عمل و ریاضت است (همان). در اینجا شمس معرفت نفس را به معنای فنای در پیر و آنگاه فنای در پیامبر (ص) می‌داند. به نظر شمس تبریزی، فنای در نبی همان فنای در حق است. او همانند ابن‌عربی با تکیه بر حدیث «من عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» ارتباطات شبکه‌ای پیامبران را بیان می‌کند و در پایان تأویل جالبی از حدیث فوق به دست می‌دهد: «انبیا همه معرف همدگرند. عیسی می‌گوید: ای جهود موسی را نیکو نشناختی، بیا مرا بین تا موسی را بشناسی. محمد می‌گوید: ای نصرانی، ای جهود، موسی و

عیسی را نیکو نشناختید، بیایید مرا ببینید تا ایشان را بشناسید. اینجا همه معرف همدگرند. سخن اینها همه شارح و مبین همدگرست. بعد از آن یاران گفتند که یا رسول الله هر نبی معرف من قبله بود، اکنون تو خاتم النبیین، معرف تو که باشد؟ گفت: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ. یعنی: مَنْ عَرَفَ نَفْسِي فَقَدْ عَرَفَ رَبِّي» (همان: ۷۵).

شمس تبریزی توضیح می‌دهد که پیامبر (ص) شرم داشت از اینکه بگوید: «مَنْ عَرَفَ نَفْسِي فَقَدْ عَرَفَ رَبِّي»، گفت: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ». شناخت نفس خوبی انسان مادی چه ارزشی دارد؟ عقلاً گفتند که چطور می‌توان با شناخت این نفسک پلید تاریک ژنده به معرفت خدا رسید؟ فقط اصحاب سرّ می‌فهمند که آن حضرت چه فرمود (همان: ۷۳۴)؛ اما چرا معرفت نفس پیامبر برابر است با معرفت رب؟ زیرا خداوند بر عرش دل آن حضرت مستولی شده است. شمس آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»<sup>۱</sup> را ناظر به همین حقیقت و مرتبط با حدیث «مَنْ عَرَفَ رَبَّهُ» می‌داند (همان: ۲۵۷).

پس هدف اصلی محو و فنا در نفس نبی (ص) است و پیر یاری رسان وصول به این هدف است. پیر در اینجا یک قابلة معنوی است که کمک می‌کند سالک مرحله به مرحله به سوی نوزایی معنوی گام بدارد. چنانکه مولانا دل خود را از پیر و مراد خود یعنی شمس تبریزی باردار می‌دید:

شمس الحق تبریز دلم حامله توست  
کی بینم فرزند بر اقبال تو زاده  
(مولوی، ۱۳۹۶: غزل ۲۳۳۲)

اگر کسی به ریاضت‌های نامشروع که ربطی به امت محمد (ص) ندارد، تن دهد، ممکن است رفته رفه خود را برتراز آن حضرت پندارد؛ همچون ابن‌عربی که می‌گفت: محمد پرده‌دار ماست! و خود را بی‌نیاز از آن حضرت پندارد در حالی که حتی خدا نیز از محمد (ص) بی‌نیاز نیست. بر قلب او جای گرفته است و می‌فرماید که «لو لاك لما خلقت الافالك» (ر.ک: شمس تبریزی، ۱۳۷۷ و ۲۹۹). سالک نیز باید در نفس نبی فانی شود تا به معرفت حق دست پیدا کند و واسطه این فنا ریاضت‌های خارج از شرع نیست، بلکه شخص نبی (ص) و شیخ و مراد است. اهمیت پیر بیشتر از ریاضت است. پیر کسی است که با فنای سالک در خود، او را به فنای در نبی

۱. سوره طه، آیه ۵

می‌رساند تا با معرفت نفس آن حضرت (من عَرَفْ فَنَسْهَ) به معرفت خدایی که بر قلب آن حضرت استوا یافته (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) دست پیدا کند تا قلب او هم عرش رحمانی شود. پس همان‌طور که انکار خرقه و خانقه از سوی شمس برای به رخ کشیدن جایگاه پیر در سلوک بود، انکار ریاضت و مجاهده نیز از سوی شمس به همین منظور صورت گرفته است.<sup>۱</sup> خلاصه سخن شمس این است: «محضر شیخ، چَلَّة مستمر است». چنانکه مولانا سروبد:

سی پاره به کف در چله شدی  
سی پاره منم ترک چله کن  
(مولوی، ۱۳۹۶: غزل ۲۰۹۵)

شمس از روی ارادت به ابن عربی بود که بیش از این سخنی نگفت و گرنه فخر رازی را به خاطر همین عدم متابعت به سختی نواخته است: «فخر رازی چه زهره داشت که گفت: محمد تازی چنین می‌گوید و محمد رازی چنین می‌گوید. این مرتد وقت نباشد؟ این کافر مطلق نبود؟ مگر توبه کند» (همان: ۲۸۸). شمس دلیل این گستاخی‌ها را از سوی امثال ابن عربی در میل ایشان به خودنامایی می‌داند و با لحنی سراسر طعن و تعریض، خودش را با ابن عربی مقایسه می‌کند: «مرا از او فایده بسیار بود اما... یکی هزار جهد می‌کند که از خود چیزی بنماید و یکی به صد حیلت خود را پنهان می‌کند. هر چند خود را بیش پیدا کنم زحمتم بیش شود، محروم و نامحروم گرد شود، نتوانم چنانکه مرا باید زیستن» (همان: ۳۰۴ و ۳۰۵). میل به مخلوقی و گمنامی در سیره شمس قابل اثبات است، اما اینکه ابن عربی میل به خودنامایی داشته، داعیه‌ای است که جناب شمس در لفاظ تعریض داشته‌اند.

۱. نکته قابل توجه برای پژوهشگر اینکه اتکای کامل در سلوک بر محور ولایت، یادآور سنت سلوکی فقیه عارفان حوزه تشیع است. ستون فقرات سلوک در عرفان شیعی ولایت امام معصوم (ع) است و محو در امام. رسیدن به پیر، عین سلوک است چنانکه مولانا تحت تأثیر شمس گفته است: «پیر را بگزین و عین راه دان». پیر همان راه است و محو در پیر به جای ریاضت و چلهنشینی در سلوک شیعی جای خودش را به محو در امام معصوم (ع) داده است. یکی دیگر از ویژگی‌های عرفان شیعی، توجه به دعا و مسئلت و کلیدوازگان مرتبه با این دو از جمله: طلب، نیاز، بکا، تضرع، مناجات، سؤال، گدایی، کوبه گدایی، باب و... است. این توجه در مقالات شمس نیز قابل استفاده است. نقاط مشترک دیگری همچون تأکید بر رفع حجب و... میان سنت سلوک شمس با سنت سلوک عرفان شیعی وجود دارد که با توجه به گرایش‌های شیعی موجود در عرفان خراسان می‌تواند زمینه خوبی برای پژوهش‌های بعدی باشد.

وی توجه به ریاضت پنهان را به احمد غزالی نسبت داده است: «این شیخ احمد غزالی را چیزی مشکل شده بود و حجاب او گشته، از هیچ کس آن حجاب برنمی‌خاست. او با خود هم مردی بسیار کرد. مردی که نظر بر آسمان کرد به سوی فلک نگریست «جَعَلَهُ دَكَّاً»، وَإِذَا السَّمَاءَ انفَطَرَت» در حال حاصل شدی، ریاضت‌های پنهان کشید که هیچ کس بر آن وقوف نیابد. هر چه از او از این ریاضت‌های آشکارا نقل می‌کنند همه دروغ است. او از این چله‌ها هیچ ننشست که این بدعت است در دین محمد» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۳۲۳).<sup>۱</sup>

احمد غزالی عارفی ذونوال و اهل سماع و شاهد بود که اعتقادی به ریاضت‌های رایج نداشت. این گونه است که اگر همه ابن‌عربی را نقطه عطفی بزرگ در معرفت عرفانی می‌دانند، اما شمس احمد غزالی را «سلطان معرفت» می‌داند و به اتفاق برادرانش محمد و عمر از یک «سلاله پاک» و «بی‌نظیر» می‌خواند: «احمد غزالی در معرفت، سلطان همه انگشت‌نمایان بودند» (همان: ۳۲۰).<sup>۲</sup>

#### ۴-۳. سکر و سطح

به نظر شمس، هم آنان که ریاضت‌های غیرمشروع را برگزیدند، ترک متابعت کرده‌اند و هم آنان که به دنبال روش سکر بوده‌اند و سطح گفته‌اند. «متابعت مصطفی به مستی نتوان کرد» (همان: ۶۹۰). از این جهت، امثال حلّاج جایگاهی ندارند. «أَنَا الْحَقُّ» سخنی از سر علت بوده، حاکی از آن است که گوینده از دایرة متابعت پیامبر خاتم (ص) بیرون است (همان: ۲۱۰ و ۲۱۱). حلّاج اگر هم به حق رسیده بود، به حقیقت حق نرسیده بود و در عالم روح تمام جمال را ندیده بود و گرنه حق کجا و «أَنَا» کجا. عالم روح جای کثرت نبوده نه الف می‌گنجد و نه

۱. شمس که امثال بایزید، حلّاج و حتی ابن‌عربی را خارج از متابعت می‌داند جالب است که هر کجا به خواجه احمد غزالی می‌رسد، تمام قد می‌ستاید و با شیفتگی از او یاد می‌کند. شاهدبازی خواجه احمد ذره‌ای از روی شهوت نبود بلکه او چیزی می‌دید که دیگران نمی‌دیدند. روش سلوکی خواجه به گونه‌ای بود که مردم درباره‌اش بین انکار و اقرار در تردد بوده‌اند: «کسی بود که صد بار مقر شده بود و صد بار منکر شده» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۳۲۴) شمس این اصل از اصول عرفان عاشقانه را بیان می‌کند: «المجاز قنطرة الحقيقة و الحقيقة قنطرة المجاز» (همان: ۶۵۰) تا عشق به ظواهر و مظاهر را تأیید کرده باشد و به صراحة تشویق می‌کند که «شاهدی بجو تا عاشق شوی و اگر عاشق نشده‌ای به این شاهد، شاهد دیگر». جمال‌های لطیف زیر چادر بسیارست. هست دگر درلبا که بنده شوی، بیاسایی. (همان: ۶۵۱) کسی که چنین اعتقادی دارد، آنچه که اوحدالدین می‌گفت: «ماه را در طشت می‌بینم» و شمس تبریزی گفت: «اگر بر گردن دمل نداری، چرا ماه را در آسمان نمی‌بینی؟» شاید به این خاطر باشد که شمس در شاهدبازی اوحدالدین خللی می‌دید.

نوون. کسی که از «أنا» می‌گوید، نمی‌تواند از «حق» بگوید. شطح حلّاج قابل تأویل نیست، رسوا و برهنه است و به همین خاطر سرش رفت (ر.ک: همان: ۷۶۱، ۷۶۳، ۲۸۰ و ۲۶۲)

حضرت حق افزون بر آنکه هر گز «أنا» نمی‌گوید، همچنین هر گز « سبحانی » نمی‌گوید؛ چنانکه بازیزید گفت: « سبحانی ما أعظم شأنی »؛ زیرا « سبحانی » لفظ تعجب است. حق چون متعجب شود از چیزی؟ (همان: ۱۸۵) « حق چگونه متعجب باشد از ملک خود؟ » (همان: ۶۵۷). اشکالی که شمس در نخستین ملاقات با مولانا مطرح کرده بود این بود که چرا پیامبر اکرم (ص) می‌گفت: « سبحان الله » و بازیزید می‌گفت: « سبحانی »؟ اگر پیامبر برتر است پس چرا او می‌گفت: « سبحانک لاحصی ثناء عليك » و « سبحانک ما عبدناک حق عبادتك » و بازیزید می‌گفت: « سبحانی ما أعظم شأنی »؟ مگر اینکه بگوییم بازیزید این جمله را در حالت مستی و بی‌خودی گفته و « چون به خود آمد مستغفر بود » (همان: ۶۵۷). تنها در این صورت است که شمس این جمله را به عنوان یک شطح از بازیزید می‌پذیرد. چنانکه عطار در تذکره‌اش آورده است که بازیزید از یارانش خواسته بود که اگر باز هم این شطح را گفت با کارد او را پاره‌پاره کنند. باز هم بازیزید در خلوت این جمله را گفت و وقتی مریدانش خواستند به او کارد بزنند، خانه را از بازیزید پُر دیدند و هر چه کارد می‌زدند کارگر نبود: « چنان بود که کسی کارد به آب زند ». آن حالات تمام شد و بازیزید به خود آمد و یارانش ماجرا را تعریف کردند، گفت: « بازیزید این است که می‌بینید. آن بازیزید نبود! »

در واقع شمس جواب اشکال خودش را خودش داده و به همین خاطر است که مولانا وقتی این موضوع را در دفتر چهارم مثنوی بیان می‌کند از این گوشه و کنایه‌ها به بازیزید و حلّاج نمی‌زنند. شمس می‌دید که رواج چنین شطحياتی از امثال بازیزید، عرفان خراسان را رفته به جایی رسانده بود که خود را بی‌نیاز از شخصیت پیامبر (ص) می‌دید و رفته رفته کار به جایی کشیده شد که آموزهٔ فنای در پیر و فنای در نبی از اعتبار افتاد و مریدان را به خلوت و عزلت‌های طاقت‌فرسا و ریاضت‌های ظاهری فراخوانده‌اند؛ به خصوص آنکه درست معاصر با شمس، شیخ بزرگی چون ابن عربی نیز پیامبر را پرده‌دار خود می‌دانست. شمس این گونه برخورد با پیامبر را مقدمهٔ انحراف به سوی ریاضت‌های ناکارآمد و ناثواب ظاهری می‌دید. این بود که مصلحت‌اندیشه‌اند در پی انکار چنین شطحياتی برآمد تا آن شیوه را در تصوف خراسانی تخطه کرده باشد. او در مقالات، بلا فاصله پس از ذکر جمله « سبحانی... » می‌گوید: « اگر کسی را گمان

باشد که حال او قوی‌تر از حال مصطفی بود سخت احمق و نادان باشد» (همان: ۱۴۳). پس مراد از انکار «سبحانی» انکار احوال سکرآمیز عرفا و پدیده‌هایی همچون شطحيات نبود که لوازم آن احوال‌اند. مراد شمس این نیست که بازیزید کافر است. مراد از متابعت در اینجا آن است که خود را برتر از پیامبر نداند، اما حتی این شطح دال بر این نیست که بازیزید خود را برتر می‌دانست. شمس برای اینکه راه را برای هر گونه انحراف در سلوک خراسانی از طریق نادیده گرفتن جایگاه شخص پیامبر (ص) در سلوک بیندد، هر گونه سخنی را که ممکن بود کوچک‌ترین تعربیضی به آن مقام والا داشته باشد، انکار می‌کرد.

اساس مخالفت شمس با شطحيات در مخالفت او با سکر رایج در عرفان خراسان است؛ زیرا شطحيات از بستر این گونه از سکر بر می‌خizد. به نظر او مستی مقام نیست، بلکه حال است. این حال دارای چهار قسم و مرتبه است: مستی هوا، مستی روح، مستی در خدا و مستی از خدا. کمال مستی همین مستی از خدا بوده، پس از آن صحو و هوشیاری است (همان: ۷۰۰). سالک در مقامات مختلف، حالات مختلفی از سکر را در کمی کند و پرده‌های پندار را یک به یک کار می‌زند تا به صحو برسد و این حالات از او رخت بر بیندد. مستی هوا نفس با زهد، رهبانیت، رام کردن، تزکیه و کشتن نفس رفع می‌شود که البته کار دشوار و نفس‌گیری است. اگر سالک نه تنها زر و زن و دنیا را ترک کند، بلکه آرزوی دنیا را هم در خود سرکوب کند به مستی هوا می‌رسد. هر اندازه رغبت به دنیا با اشکال مختلف در او نفوذ کند از مستی هوا کاسته می‌شود. این نوع مستی خاص اهل زهد است. بیشتر زاهدان و راهبان در مستی هوا به سر می‌برند و از این طریق بر ضمایر اشراف داشته باشند. این نوع مستی چندان عظیم است که سالک جایگاه مشایخ، اولیا و حتی انبیا را نمی‌بیند و در سخنانش اثیری از آیه و حدیث نیست: «عار آیدش سخن نقل مگر جهت تفہیم» (همان). این بدین خاطر است که او هنوز حقیقت روح را شهود نکرده است. عور از این گونه سکر فقط با کمک بندگان خاص خدا می‌سر است تا حقیقت روح را به او بازنماید و او را به راه حق درآورد. مستی راه خدا نیز مستی بزرگی است، اما همراه با سکون و آرامش است. در این مرحله، خداوند او را پنداشت‌ها بیرون می‌آورد و خود را بسیار متفاوت از چیزی می‌یابد که پیشتر می‌پندشت. وقتی بنده از نفس و پنداشت‌های خود رهایی یافت، خداوند او را از شراب پاک خود مست می‌سازد که این کمال مستی بوده، پس از آن صحو و هوشیاری است. به عنوان مثال، اگر دو عارف به یکدیگر برسند، می‌توانند در یکدیگر مستغرق شوند. در این حالت استغراق عارف معمولاً هوشیاری‌اش را از دست می‌دهد، اما برخی نیز هستند که حتی

در این حالت، هوشیارند به واسطه ارتباطشان با اسم «الخبير». شمس تبریزی حکایت جالبی در این باره تعریف کرده است. آورده‌اند ابوسعید مشکلی داشت، پس از سه چله او را به فلان شیخ حواله دادند. دو شیخ همدیگر را دیدند و در هم مستغرق شدند. مرید ابوسعید پیش خودش گفت: «چه روزگاری شده! بالآخره دو شیخ را روی یک تخت دیدیم!» که یعنی با هم سر جنگ و اختلاف ندارند! آن شیخ مستغرق بود، اما می‌توانست هوشیاری‌اش را حفظ کند. فهمید که در ضمیر آن مرید چه می‌گذرد و خندید. ابوسعید خود استاد اشراف بر ضمایر بود، اما هنوز به مرتبه صحوا در عین سکر و استغراق نرسیده بود و از ماجرا غافل مانده بود. مشکلی هم که ابوسعید داشت و آمده بود تا با شیخ در میان بگذارد، همین صحوا در عین سکر یا هوشیاری در عین استغراق بود. بسیار دشوار است کسی صد خم شراب ناب بنوشد و مست نشود. وقتی شیخ از آن ضمیر خندید، ابوسعید به طور حضوری تجربه کرد و دید که چگونه او در عین استغراق، هوشیاری‌اش را حفظ کرده است. جوابش را پیدا کرد و مشکلش حل شد (ر. ک: همان: ۷۷۰ و ۷۷۱). پس شمس نه قائل به صحوا است و نه سکر بلکه قائل به صحوا در عین سکر است.

### بحث و نتیجه‌گیری

هر چند احمد غزالی (م ۵۲۰ ق) عرفان عاشقانه خراسانی را بنیان نهاد و رواج داد، اما سازماندهی نظامات خانقاہی از سوی ابوسعید ابوالخیر باعث شد که آموزه‌های اصیل خواجه احمد سمت و سوی دیگری پیدا کند. سنت سلوکی شمس تبریزی (۶۴۵ ق) بازگشت به سنت سلوکی مکتب خواجه است. نقدهای شمس بر عرفان خراسان نیز به این منظور بیان شده است. وی وابسته به حلقة سلوکی مکتب تبریز بود که اطلاعات چندانی از آن در دست نیست. از اطلاعات محدودی که از سخنان شمس به دست می‌آید، درمی‌یابیم که انکار ریاضات و مجاهدات طاقت‌فرسای متداول در خانقاہ‌های مکتب خراسان از سوی وی، پیر و فنای در پیر را به عنوان مهم‌ترین هدف سالک بر جسته ساخته است؛ زیرا صحبت و استغراق در پیر، چله مستمر است. فنای در نبی (ص) نیز مقام حضرتش را به برترین جایگاه در سلوک عاشقانه خراسانی رسانده است.

مخالفت شمس با خرقه و خانقاہ به این دلیل است که خرقه اصیل را اتصال معنوی با ولایت معنوی پیامبر (ص) می‌داند. این اتصال از جنس صحبت، سخن و استغراق عرفانی است که در قالب آموزه سلوکی فنای در پیر می‌گنجند.

شمس همچنین نه قائل به سکر خراسانی است و نه صحون عراقی؛ وی سکر خراسانی را مرتبه‌ای ناتمام در سلوک دانسته و از «صحون در عین سکر» سخن گفته است.

## تعارض منافع

نویسنده‌گان هیچ گونه تعارض منافع ندارند.

## منابع

ابن خلدون، عبدالرحمون. (۱۳۵۳). مقدمه ابن خلدون. ترجمه: محمد پروین گنابادی. چاپ اول. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

اشوتس، یانیس. (۱۳۸۱). شاه نعمت‌الله ولی کرمانی، شاعر عارف، در عرفان ایران، مجموعه مقالات، نخستین همایش حضرت شاه نعمت‌الله ولی، گردآوری و تدوین: هیئت تحریریه، تهران: انتشارات حقیقت.

بحرعلوم، سید مهدی. (۱۳۶۰). رسالت سیر و سلوک منسوب به علامه بحرالعلوم. تهران: انتشارات حکمت.

پورجودایی، نصرالله. (۱۳۸۴). عین‌القصبات همدانی و استادان او. تهران: انتشارات اساطیر. جامی، عبدالرحمون بن احمد. (۱۳۷۵). نفحات الانس من حضرات القدس. تصحیح و مقدمه: مهدی حیدری. تهران: انتشارات اعلمی.

خیاطیان، قدرت‌الله و سید حمید دلاور. (۱۳۹۰). تشکیکی در تقسیم‌یابی معروف مکاتب تصوف و عرفان بغداد و خراسان. تاریخ فلسفه، ۱(۲)، ۴۸-۲۳.

رودگر، محمد. (۱۳۹۰). عرفان جمالی در اندیشه‌های احمد غزالی. چاپ اول. قم: نشر ادیان. زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۹). جستجو در تصوف ایران. تهران: انتشارات امیرکبیر. سراج، ابی نصر. (۱۳۸۰). اللمع. تحقیق: عبدالحليم محمود و طه عبدالباقي سورور. بغداد: مکتبة المثنی. شمس تبریزی، محمدبن علی. (۱۳۷۷). مقالات شمس. محمدعلی موحد. چاپ دوم. تهران: انتشارات خوارزمی.

العجم، رفیق. (۱۹۹۹). موسوعة مصطلحات التصوف الاسلامی. بیروت: مکتبة لبنان. عطار نیشابوری، محمدبن ابراهیم. (۱۳۹۷). تذکرة الالویاء. تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی. تهران: انتشارات سخن.

- عطار نیشابوری، محمدبن ابراهیم. (۱۳۸۶). *مصطفیت‌نامه*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: انتشارات سخن.
- عین‌القضات، عبداللهبن محمد. (۱۳۷۷). *تمهیدات*. تصحیح عفیف عسیران. چاپ پنجم. تهران: انتشارات منوچهری.
- غزالی، احمد. (۱۳۷۶). *مجموعه آثار فارسی احمد غزالی*. به اهتمام: احمد مجاهد. چاپ سوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۹۶). *کلیات شمس تبریزی*. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. به کوشش توفیق سبحانی. تهران: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.
- نجم‌الدین رازی، ابویکرین محمد. (۱۳۶۵). *مرصاد العباد*. به اهتمام محمد‌امین ریاحی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر. (۱۳۸۴). *الاصول العشرة*. ترجمه و شرح: عبدالغفور لاری. به اهتمام: نجیب مایل هروی. تهران: انتشارات مولا.
- نیکلسون، رینولد آلن. (۱۳۸۲). *عرفان عارفان مسلمان*. ترجمه اسدالله آزاد. چاپ دوم. مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.

## Translated References to English

- Al-ajam, R. (1999). *Encyclopedia of Islamic Sufism Terms*. Beirut: Lebanese School.
- Attar Neyshabouri, M. Ibn. I. (2007). *Tragedy*. edited by Shafiei Kadkani, M. R. Tehran: Sokhan Publishing.
- Attar Neyshabouri, M. Ibn. I. (2019). *Tazkerat al-Awliya*. edited by Shafiei Kadkani, M. R. Tehran: Sokhan Publishing.
- Bahr al-Ulum, S. M. (1982). *Treatise on the journey and behavior attributed to Allameh Bahr al-Ulum*. Tehran: Hekmat.
- Ein Al-Quds, A. Ibn. M. (1998). *Preparations*. edited by Afif Asiran. Ch. 5. Tehran: Manouchehri Publishing.
- Ghazali, A. (1998). *Collection of Persian works by Ahmad Ghazali*. by: Mojahed, A. Third edition. Tehran: University of Tehran Publishing.
- Ibn Khaldun, A. R. (1975). *Introduction of Ibn Khaldun*. Translation: Parvin Gonabadi, M. First edition. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Jami, A. R. bin A. (1997). *Nafhat al-Ans by Hazrat Al-Quds*. Correction and introduction: Heidari, M. Tehran: Alami Publishing.
- Khayatian, Q. and Delavar, S. H. (2011). Doubt in the Famous Division of Sufism and Mysticism in Baghdad and Khorasan. *History of Philosophy*, 2(1), 23-48.
- Najmuddin Kobra, A. Ibn. U. (2006). *Ten principles*. Translation and commentary: Lari, A. Gh. by: Najib Mayel Heravi. Tehran: Mola Publishing.
- Najmuddin Razi, A. K. M. (1986). *Mursad Al-Ebad*. by Riahi, M. A. Tehran: Book Translation and Publishing Company.
- Nicholson, R. A. (2003). *Mysticism of Muslim Mystics*. Translated by Azad, A. Ch. 2. Mashhad: Ferdowsi University Press Publishing.

- Pourjavadi, N. (2005). *Ein Al-Qozat Hamedani and his professors*. Tehran: Asatir Publishing.
- Rudgar, M. (2012). *Erfan Jamali in the Thoughts of Ahmad Ghazali*. First Edition. Qom: Publishing Religions.
- Rumi, J. M. B. (2017). *Generalities of Shams Tabrizi*. Correction of Badi'at al-Zaman Forouzanfar, by Tawfiq Sobhani. Tehran: University Publishing Center.
- Saraj, A. I. (2002). *Al-Lama'*. Research: Abdul Halim Mahmoud and Taha Abdul Baqi Sarwar. Baghdad: Muthanna Library.
- Schotts, Y. (2003). "Shah Nematullah Vali Kermani, the mystic poet", in: *Iranian mysticism: collection of articles*, compilation and editing: editorial board, Tehran: Haghigat Publishing.
- Shams Tabrizi, M. Ibn. A. (1998). *Shams Articles*. Ch. 2. Mohammad Ali Movahed. Tehran: Kharazmi Publishing.
- Zarrinkoob, A. (2000). *Search in Iranian Sufism*. Tehran: Amirkabir Publishing.