

## جامعه، فرهنگ و تمدن در تفکر و تجربه صوفیان مسلمان

حیب الله بابایی\*

### چکیده

این نوشته بر ربط میان تصوف و تمدن در تفکر و تجربه عرفانی معطوف خواهد بود، تا نخست در نگاه نظری کارکردهای تمدنی آموزه‌های عرفانی و امکان نگرش تمدنی به ایده‌های صوفیانه روشن شود و آن‌گاه نسبت میان تصوف و تمدن به لحاظ عینی و تاریخی نیز روشن گردد که چنین آموزه‌های عرفانی - تمدنی نه تنها در کتاب‌ها و نوشته‌های اهل معرفت، بلکه در عرصه عینیت تاریخی نیز تحقق یافته و در صورت‌بندی جامعه، فرهنگ و تمدن اسلامی نقش داشته است. از این منظر بدون توجه عمیق و عقلانی به میراث عرفانی، نه فهم تمدن اسلامی در گذشته میسر خواهد بود و نه تأسیس و یا احیای این تمدن در آینده.

### کلیدواژه‌ها

تصوف، تمدن، فرهنگ، دنیا، زهد، ولایت، جهاد، اجتماع، سیاست و هنر.

\* استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی habz109@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۰۳/۰۲ تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۰۵/۱۲





## مقدمه

در این مقاله، واژه «تصوف» با واژه «عرفان»، و واژه «صوفی» با واژه «عارف» به یک معنا به کار می‌رود. هرچند «تصوف» در اصطلاح تاریخی اعم از اهل حق و یا جهله صوفیه بوده و در اصطلاح تاریخی نیز به همه آنها واژه «صوفی» اطلاق شده است (تصوف در معنای عام)، اما در معنای دقیق‌تر، باید جهله صوفیه را از اهل برحق تصوف جدا کرد (تصوف در معنای خاص). به دیگر بیان، «تصوف» در اصطلاح اهل لغت که همان اصطلاح مورخین عرفان نیز است و شامل همه طبقات صوفیه (اعم از اهل حق و مدعیان صوفیه) می‌شود، از «تصوف» در اصطلاح اهل عرفان متفاوت است.

در اصطلاح لغویون، «تصوف» به معنای پوشیدن «صوف» و لباس پشمین بوده که نمادی برای زهد و ترک تنعم در دنیا است، ولی در اصطلاح اهل عرفان، «تصوف» تطهیر قلب از محبت به ماسوی‌الله است و صرف پوشیدن لباس صوفیه و ادعای زهد و ترک تنعم برای صوفی بودن کافی نیست. صوفیان برحق، همان عارفان سالک و سالکین الی‌الله هستند که می‌کوشند قلب خود را از محبت غیرخدا پاک نموده، و ظواهر رفتاری خود را بر اساس التزام به اوامر الهی و پرهیز از نواهی شرعی تنظیم نمایند. به این قسم از صوفیان «اهل حق» گفته می‌شود که با جهله صوفیه - که خود را صوفی می‌دانند، در حالی که از حقیقت تصوف بدورند - متفاوتند (نک: التهانوی، ۱۹۹۶م: ۴۵۷). از نظر برخی از محققان در عرفان اسلامی «اگر بنا باشد mysticism (= عرفان) را به معنای اصلی آن که به «اسرار الهی» اهتمام می‌ورزد به کار بریم، به یقین می‌توانیم تصوف را به این معنا «عرفان» و صوفیان را «عارف» بنامیم» (نصر، ۱۳۸۲ (الف): ۱۷۸-۱۷۹).

بر پایه این مفهوم از تصوف، پرسش اصلی در این نوشته آن است که ظرفیت‌های جریان کلی تصوف (به رغم تفاوت‌هایی که در طرق و نحله‌های مختلف صوفیه وجود داشته است) در صورت‌بندی جامعه و فرهنگ اسلامی و احیاناً تمدن مسلمانان در گذشته چه بوده است و امروزه سهم آن، در ساخت نظام‌های اجتماعی، چه می‌تواند باشد؟ برای تحلیل نقش عرفان و تصوف در صورت‌بندی تمدن گذشته و احیاناً آینده تمدنی مسلمانان، از دو منظر می‌توان به مسئله نگریست: الف) ظرفیت‌های بالقوه اجتماعی و فرهنگی در ابعاد نظری تصوف (عرفان نظری)، و ب) ظرفیت‌های فعلیت‌یافته جریان تصوف در شکل‌گیری حرکات، جنبش‌ها، فرهنگ و تمدن اسلامی. در قسمت نخست، باید بدین پرسش پاسخ

گفت که آیا مؤلفه‌های نظری در عرفان علمی، ورود در مقولات دنیوی را در امور اجتماعی و در ساحات فرهنگی برمی‌تابند یا نه؟ در قسمت دوم نیز این پرسش را مدنظر قرار می‌دهیم که آیا تاریخ عرفان و تصوف، به لحاظ تاریخی با زیست دنیوی و فرهنگ و تمدن مسلمانان در گذشته ارتباطی داشته است و آیا عارفان در شکل‌بندی تحولات و احیاناً نظام‌های اجتماعی نقشی داشته‌اند؟ به عبارت دیگر، برای پاسخ به پرسش از نسبت میان «تصوف و تمدن» نخست بدین نکته می‌پردازیم که آیا عرفا (نه ضرورتاً همه عرفا) به لحاظ نظری زمینه‌ای برای ورود در عرصه‌های اجتماعی و فرهنگی داشته‌اند و آیا در مبانی فکری و اعتقادی صوفیان (عارفان) باوری برای حضور در جامعه و انجام رسالت اجتماعی وجود داشته است و اگر عرفا به لحاظ فرهنگی و اجتماعی در جامعه حضور یافته و بر فرهنگ زمانه خود مؤثر بوده‌اند، آیا این تأثیر برآمده از دستگاه اعتقادی آنها در عرفان بوده است یا شأن عرفانی آنها به کلی متفاوت و مجزا از شأن اجتماعی‌شان بوده است؟ آنگاه، اگر چنین ارتباطی وجود داشته است، آیا برای چنین پیوندی میان تصوف و فرهنگ و جامعه اسلامی، می‌توان شواهدی از تاریخ ارائه کرد؟ آیا شواهد تاریخی برای حضور اجتماعی عرفا در حدی است که بتوان آن را به جریان کلی تصوف نسبت داد یا این که چنین حضوری آنقدر ناچیز و موردی است که اساساً نمی‌توان تصوف را مقوله‌ای در ارتباط با فرهنگ و تمدن مسلمانان ارزیابی نمود؟

به باور برخی محققان اساساً عرفان و تصوف از یک سو سبب تحریم علوم عقلی و رکود علم در جامعه اسلامی و از سوی دیگر، موجب تحقیر دنیا و زندگی دنیوی در نگاه سالکان و اهل معرفت شده است و همین امر به غفلتی بزرگ در پرداختن به تمدن اسلامی انجامیده است (آزادارمکی، ۱۳۷۴: ۹۳-۹۵). در این نوشته خلاف این مدعا مورد تأکید قرار خواهد گرفت و بر این نکته اصرار خواهد شد که بسیاری از اهل عرفان و تصوف نه تنها در مقام نظر زمینه‌های فراوانی برای ورود در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی مسلمانان را داشته‌اند، بلکه آنها در مقام عینیت نیز در مقایسه با دیگر عالمان (مانند فقها، متکلمین و حتی فیلسوفان «فرهنگ و تمدن» مانند فارابی و ابن‌خلدون) در شکل‌بندی تحولات سیاسی و اجتماعی حضوری فعال‌تر داشته و در ساحات مختلف دنیوی و زندگی اثرگذارترین بوده‌اند.

آنچه در این نوشتار مورد تأکید خواهد بود نگاه به تصوف به مثابه یک جریان کلی و به هم پیوسته است. تصوف به مثابه یک جریان کلی، ضرورتاً بدان معنا نیست که در آن





اختلاف و تفاوتی وجود نداشته باشد، بلکه وجود عناصر و ویژگی‌های کلی تصوف (به مثابه روشی از سلوک باطنی، روحی و معنوی در ساحت نظر و عمل) که بتوان به آن واژه «تصوف» را اطلاق کرد، کافی است هرچند که در عناصر شکل‌دهنده آن اختلافات فراوانی نیز میان سلسله‌ها و طریقه‌های عرفانی (مانند قادریه، شاذلیه، نقشبندیه، مولویه، نعمت‌اللهیه، و بکتاشیه و غیره) در زمان‌ها و مکان‌های خاص از حوزه بالکان گرفته تا شرق آسیا وجود داشته باشد و همه عرفا بر آن مولفه نظری و یا عملی، اتفاق نظر نداشته باشند.

### الف) ظرفیت‌های بالقوه فرهنگی و اجتماعی در عرفان عملی

آنچه تمدنی بودن یک اندیشه را موجه می‌سازد، نظام‌مند بودن و معطوف به عمل بودن آن اندیشه، اجتماعی بودن آن تفکر و در نهایت ارائه تجربه‌های نسبتاً موفق از ساخت یک جامعه نظام‌مند و متشکل است. آنچه در این قسمت مورد اشاره قرار می‌گیرد این است که تصوف و عرفان در مقایسه با دیگر مکاتب فکری در اندیشه اسلامی، از انسجام بیشتری برخوردار بوده و دارای ساختاری نظام‌مند و مشتمل بر عناصر اجتماعی بوده و کارکردهای بسیار مؤثری در ساخت یک جامعه کلان اسلامی داشته است.

آموزه‌های مختلفی را می‌توان در کتاب‌های اهل معرفت یافت که به لحاظ نظری زمینه‌های مساعدی برای فرهنگ، جامعه و حتی تمدن ایجاد کرده و کنش‌های اجتماعی بسیاری را موجب شده است. در این نوشته، ما در صدد ارائه یک الگوی فکری اجتماعی و تمدنی بر اساس آموزه‌های عرفانی نیستیم (انجام این کار در یک مقاله شدنی نیست)، آنچه در این نوشته مورد تأکید و تمرکز ما خواهد بود ارائه نمونه‌ها و مصادیق فکری و تاریخی از تجربه و تفکر صوفیان در موضوعات مختلفی است که هر یک می‌تواند ظرفیت‌هایی را در بینش و منش تمدنی و فرهنگی ایجاد نماید.

۱. تأکید بر ابعاد عملی و اجتماعی: صوفیان همواره در عین تأکید بر جنبه‌های معرفتی و عقلانی، بر سبک زندگی اصرار ورزیده و نسخه‌ها و رساله‌های عملیه عرفانی مختلفی نوشته‌اند. از همین رو بسیاری از متصوفه، نه تنها معلم، محقق و یا هنرمند بوده‌اند، بلکه وظیفه دولت‌مردی و یا حتی نظامی‌گری نیز داشته‌اند. در حقیقت تصوف، به هر دو نوع ظرفیت نظری و عملی، توجه داشته است و بر اساس آن روشی پدید آورده است که بتوان با آن تمامی جنبه‌های ذهنی، عقلی، معرفتی، معنوی، عینی و اجتماعی را شکل داد و تکامل

بخشید (نک: نصر، ۱۳۸۲ (ب): ۷۶).

۲. یگانه‌گرایی در عقیده، رفتار و ابعاد فرهنگی و اجتماعی آن (توحید در جامعه): همه مسلمان‌ها به توحید و کلمه «شهادت» (لا اله الا الله) باور دارند، اما صوفیان هم به لحاظ نظری و هم به لحاظ عملی بیشتر از دیگران تلاش کرده‌اند تا اسرار توحید (این که خداوند همه جا هست) را نشان داده، راه‌های سیر و سلوک برای رهایی از کثرات دنیوی را بیان کنند. اهل معرفت، با صورت‌بندی منحصر به فرد توحید در عرصه زندگی، افراد سالک را از خودمحوری که مایه هر گونه شقاق و اختلاف اجتماعی است رها کرده، و خودیت او را فانی در حق ساخته‌اند و این چنین، زمینه را برای همزیستی و مشارکت اجتماعی فراهم آورده‌اند (نک: بابایی، ۱۳۹۱: ۴۸-۲۳). کارکرد عرفان اسلامی که بر وحدت و توحید تأکید می‌ورزد در تضاد با گسیختگی فرهنگی، می‌تواند تمایلات مرکز‌گرای بشر را تغییر داده و جان و نفس آدمی را به سوی کانون اصلی و مرکزی خود بگرداند (نصر، ۱۳۸۳: ۱۲۶).

۳. مقوله «زهد» در اندیشه عرفانی و مفهوم اجتماعی آن: در عین اذعان به این که برخی از صوفیان مانند فرقه «کرامیه» با دوری‌گزینی از عرصه‌های اجتماعی و «تحریم المکاسب» امکان تأثیر فرهنگی و تمدنی را از خود و بلکه دیگران سلب می‌کرده‌اند (نک: مادلونگ، ۱۳۷۷: ۷۸)، لیکن انزواگزینی این چنینی از سوی دیگران از اهل معرفت مانند طریقت کازرونی (نک: همان، ۸۵۸۴) و بسیاری دیگر از عرفا مورد رد و انکار قرار گرفته است. از آنجا که صوفیان راستین (نه جهله از صوفیان) ملتزم به تمامی احکام شرعی (چه احکام فردی و چه اجتماعی) در اسلام بوده‌اند و همواره از التزام به شریعت و احکام فردی و اجتماعی، کارکردهای سلوکی و ابعاد طریقتی آن را جست‌وجو می‌کردند، نه تنها زهد عارفانه‌شان موجب بی‌اعتنایی به احکام اجتماعی اسلام نمی‌شد، بلکه زهد عرفانی آنها، جرأت و جسارتی بیشتر در انجام تکالیف اجتماعی به آنها می‌بخشید و قدرت و قوت نظری و عملی‌شان را در انجام مسئولیت اجتماعی افزون‌تر می‌ساخت (نک: زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۱۶۱).

البته، ناگفته نماند که در تفسیر «زهد» دو معنا گفته شده است: ۱) زهد به معنای داشتن و تعلق نداشتن؛ ۲) زهد به معنای سبکبال بودن و کمتر داشتن (نک: مطهری، ۱۳۵۹، گفتار احترام حقوق و تحقیر دنیا). روشن است که معنای نخست از زهد، منافاتی با داشتن دنیا، توجه به دنیا و ورود در امور دنیوی ندارد. این معنای از «زهد» می‌تواند زمینه‌های مساعدی برای مشارکت تمدنی فراهم آورد که در آن آدمی نه تنها از برخورداری و بهره‌مندی منع نمی‌شود، بلکه چه بسا به داشتن بسیار توصیه می‌شود، ولی داشتن بسیار نباید مایه دل‌بستگی و تعلق به دنیا شود و او را از رسیدن به مراتب معنوی، ارزشی و اخلاقی باز دارد. نمونه سکولار این شیوه





زاهدانه - که در آن کار و صرفه‌جویی هر دو مورد تأکید قرار می‌گیرد - در زندگی پاک‌روشانه بعد از انقلاب دینی، در غرب پروتستان تبلور یافت که در آن الگویی برای شکل‌گیری نظام اخلاقی زاهدانه و در عین حال معطوف به زندگی دنیا شکل یافت (نک: زندال، ۱۳۷۶: ۱۷۸-۱۷۹).

ولی معنای دوم از زهد و ارتباط آن با جامعه و تمدن، جای تأمل دارد. آیا چنین معنا و مرتبه‌ای از زهد در یک قلمرو اجتماعی و تمدنی امکان‌پذیر است و آیا چنین زهدی می‌تواند کارکرد دنیوی و تمدنی نیز داشته باشد؟ در پاسخ به این پرسش و نسبت میان زهد به معنای نداشتن و تمدن، می‌توان گفت که چنین زهدی وقتی منافعی جامعه و تمدن خواهد بود که «نداشتن» به معنای نفی و هدم داشتنی‌ها باشد، ولی اگر این نداشتن، متضمن «ایثار» داشتنی‌ها به دیگرانی که ندارند و یا ایثار داشتنی‌ها در جهت رشد و توسعه اجتماعی باشد، نه تنها منافاتی با جامعه و تمدن نخواهد داشت، بلکه در راستای شکوفایی و توسعه اجتماعی و تمدنی خواهد بود. در این منظر، زاهد که در کمال قناعت زندگی می‌کند، برخود تنگ می‌گیرد تا دیگران در آسایش باشند (نک: مطهری، ۱۳۷۳: ۲۳۶). با توجه به این کارکرد، زهد به معنای نداشتن ربطنی با رهبانیت و گریز از جامعه نخواهد داشت، بلکه برآمده از علایق و عواطف اجتماعی و برآیند عالی‌ترین احساسات انسان‌دوستانه خواهد بود (همان: ۲۳۸).

کارکرد دیگری که این نوع از «زهد» به معنای «نداشتن» در جامعه و فرهنگ دارد، همدردی (empathy) و وجود نوعی از مشارکت عملی در غم مستمندان آن جامعه است. فرد زاهد و عارف با زهدورزی خود با طبقه محرومان جامعه همدردی می‌کند (کارکردهای اجتماعی-روان‌شناختی زهد) (همان: ۲۳۸-۲۳۹). امیرمؤمنان علی علیه السلام که در دوره خلافت بیش از هر زمان دیگری زاهدانه می‌زیست، می‌فرماید:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ فَرَضَ عَلَى أُمَّةِ الْعَدْلِ أَنْ يَقْدُرُوا أَنْفُسَهُمْ بِضَعْفَةِ النَّاسِ كَيْلًا  
يَتَّبِعَ بِالْفَقِيرِ فَقْرَهُ؛ خداوند عزوجل بر پیشوایان عادل واجب کرده که سطح  
زندگی خود را با مردم ناتوان برابر کنند تا فقیر را، فقرش برآشفته  
نکند (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۷).

ایشان در جای دیگر می‌فرماید:

أَفْتَحَ مِنْ نَفْسِي بَأَنَّ يُقَالَ: هَذَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ؟ وَلَا أُشَارِ كُهُمْ فِي مَكَارِهِ الدَّهْرِ،  
أَوْ أَكُونَ أَشْوَةً لَهُمْ فِي جُسُوبَةِ الْعَيْشِ!؛ آیا با عنوان و لقب امیرالمؤمنین که بر  
من نهاده و مرا با آن خطاب می‌کنند، خودم را قانع سازم و در سختی‌های

روزگار با مؤمنین شرکت نداشته باشم و یا در فقیرانه زندگی کردن، امام و پیشوای آنان نباشم؟ (همان، نامه ۴۵).

از آنچه گفته شد به دست می‌آید که اصولاً اوج چنین زهدی (به معنای نداشتن) در زهدِ حاکمانِ عارف تجلی می‌یابد که هیچ نسبتی با رهبانیت و گوشه‌گیری و ترک شئونات دنیوی ندارند. از همین رو، اگر علی علیه السلام - به عنوان اسوه و الگوی عارفان و صوفیان - کسی را می‌دید که چنین بر خود تنگ می‌گیرد، او را بازخواست می‌کرد. هنگامی که فردی زاهد بر امیر مؤمنان اعتراض می‌کرد که شما خود این‌گونه هستید و بر خود تنگ می‌گیرید، در جواب می‌فرمود: من مانند شما نیستم، پیشوایان وظیفه جداگانه‌ای دارند (همان، خطبه ۲۰۷). بر این اساس، روشن می‌شود که چنین زهدی به معنای نداشتن، برآمده از یک انگیزه اجتماعی و معطوف به دیگرانی است که در جامعه زندگی می‌کنند. همین‌طور روشن می‌شود که چنین زهدی در صورتی رنگ اجتماعی به خود می‌گیرد که فرد برخوردار از دنیا باشد و در عین دارایی، زاهدانه زندگی کند و زندگی جمعی را تحت تاثیر قرار دهد.

۴. اندیشه «ولایت» (خلافت بالسیف) و مفهوم تمدنی آن: نکته مهم عرفانی دیگری که در نسبت با جامعه و فرهنگ و بلکه مقوله تمدن بسیار مهم است، مسئله «ولایت» و «خلافت» در عرفان نظری است. مقام «خلافت» در عرفان نظری که به شئون اجتماعی و دنیوی «ولایت» مربوط می‌شود از نقطه‌های بسیار مهم - به لحاظ اجتماعی - در عرفان است. خلافت، اوج مقام ولایت در عرفان است که با داشتن آن نه فقط انذار، بلکه می‌توان مقاتله کرد. اساساً سر و خاستگاه اقدام به مقاتله در سیره انبیاء و ائمه علیهم السلام نیز ریشه در همین مرتبه از ولایت دارد که البته، این مقام برای برخی از انبیاء و بعضی از رسل وجود نداشته است. به بیان دیگر، این مرتبه از ولایت (خلافت) که در آن انسان کامل بر خون و ناموس دیگران ولایت پیدا می‌کند، تنها در مورد برخی از رسولان اولوالعزم صدق می‌کند که افزون بر نبی بودن، رسول نیز هستند، و افزون بر رسول بودن، دارای شأن ولایت، امامت و خلافت بالسیف نیز هستند. این مقام (که با آن بتوان در زندگی مردم تصرف نمود) به لحاظ عرفانی، نشان از کمال ولایت دارد، یعنی مقام ولایت آن‌قدر باید بالا باشد که بتواند در جان و ناموس مردم تصرف کند.

«خلافت بالسیف»، مانند آنچه که در مورد حضرت داوود علیه السلام به کار رفته است، (آیه ۲۶ سوره ص)، نوعی از مجوز اقدام اجتماعی است که می‌تواند در مقیاس یک تمدن نیز ظاهر شود. این اقدام اجتماعی برآمده از اندیشه «تقرب» در موضوع «امامت» است، بدین





معناکه، «تقرب» در وجه کامل اش (قرب فرائض) در ساحات اجتماعی تسری می‌یابد (نک: ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲: ۱۶۸؛ فرغانی، ۱۳۷۹: ۴۶).

در حقیقت، امامت در معنای اصیل اش، حاکی از بندگی در اوج است و این بندگی وقتی که جنبه اجتماعی پیدا می‌کند، به شکل قیام، مبارزه، حکومت، نظام‌سازی و تمدن ظاهر می‌شود. در این شأن اجتماعی، که امری قدسی و الهی است، انسان مظهر اسم جامع الله می‌شود و از سوی خداوند و رسول خدا ﷺ برای «اقدام»، خلافت می‌یابد تا به اذن خداوند و به حکم او و به طریقه‌ی خدایی در امور دنیوی و زندگی این جهانی تصرف نماید (نک: قونوی، ۱۳۸۹: ۴۳۴).

این مرحله از ولایت الهی که ولی خدا (ولایت بر اقدام دنیوی) مثلاً در ساخت یک تمدن پیدا می‌کند، قابل تطبیق بر سفر چهارم از اسفار اربعه معنوی است که در آن فرد سالک پس از سفر سوم و بازگشتش از حق به سوی خلق، سیر و سلوکش را از خلق به خلق و در معیت با حق به انجام می‌رساند. سالک در این سفر چهارم آثار و لوازم خلق را مشاهده می‌کند، به سود و زیان دنیوی خلق الله آگاهی پیدا می‌کند، و بر اسباب سعادت و شقاوت اطلاع می‌یابد؛ اینجاست که اگر سالک به جنگ و قتال هم پردازد، به اذن الله و برای خدا خواهد بود.

عزیزالدین نسفی از عارفان بنام سده هفتم هجری، در نگرش اجتماعی و سیاسی بدین مسئله توجه کرده و تفسیری عرفانی از حضور سیاسی عارف در جامعه ارائه کرده است (فدایی مهربانی، ۱۳۸۸: ۲۰۲-۲۰۱). ملاصدرا نیز به همین اندیشه و بلکه بالاتر از آن اشاره داشته است. از نظر او، کسانی که در خدمت خلق باشند کامل‌تر از کسانی‌اند که مستغرق در ذات خداوند و بی‌خبر از خلق خدایند (ملاصدرا، ۱۳۶۷: ۴۲۰). از منظر صدرایی، خلق مظهر تجلی حق تعالی است و انسان کاملی که هم به خداوند و هم به تجلیات خداوند می‌پردازد، رتبه بالاتری از کمال و معنویت را تجربه می‌کند تا کسی که تنها مستغرق در حق و غایب از خلق بوده باشد. در نتیجه هر میزان که سلوک عرفانی ارتقا می‌یابد و به درجات سلوکی افزوده می‌شود، تعهد به دیگران، توجه به جامعه، و مسئولیت دنیوی نیز بیشتر می‌شود.

۵. زیبایی و هنر در تفکر عرفانی و ابعاد فرهنگی و تمدنی آن: اهل معرفت بر زیبایی و جمال تأکید می‌کنند، چون زیبایی و جمال را نه تنها نشانه‌ای از نشانه‌های جمال الهی قلمداد می‌کنند، بلکه تمرین آفرینش اثر هنری و خلق زیبایی‌ها و همین‌طور ملازمت با حقایق زیبا را در تلطیف سرآدمی مؤثر می‌دانند. پرواضح است که زیبایی و هنر به عنوان طریقه وصول به منبع لایزال الهی، دارای نقش فرهنگی و تمدنی بسیار برجسته‌ای نیز است.



تأثیر هنر و زیبایی در صورت‌بندی فرهنگ یک تمدن از آن روست که فرهنگ‌سازی و فرهنگ‌پذیری، یک فرایند عاطفی و روانی و نه عقلی و فلسفی صرف را طی می‌کند و در این میان، هنر و زیبایی - به لحاظ روحی و روانی - در انجام این فرایند عاطفی نقشی بی‌بدیل ایفا می‌کند.

۶. مؤلفه‌های عرفانی مؤثر در ساحت‌های فرهنگی (مانند «غم عرفانی» و «عشق عارفانه»): افزون بر آنچه از عوامل مؤثر روانی در هنر عرفانی گفته شد، برخی از موضوعات عرفانی نیز به لحاظ عاطفی و روحی اثرات قابل توجهی در فرهنگ داشته و در تحولات اجتماعی به طور جدّ نقش‌آفرینی کرده‌اند. برای مثال، دو عنصر «غم عرفانی» و «عشق عارفانه» جایگاه خاصی در فرهنگ اسلامی داشته‌اند. عنصر غم (= تراژدی) که مشخصه ایرانیان و همین‌طور شیعیان در یک مرحله و مسلمانان در مرحله‌ای دیگر است، کیفیتی معنوی و برآمده از غم فراق در روان آدمی و جدایی وی از خداست. این عنصر که به هیچ وجه نافی جنبه سرور (فرح) در زندگی اهل معرفت نبوده است، همیشه ماهیتی دینی و عرفانی داشته است. به لحاظ فرهنگی «این عنصر، در موسیقی کلاسیک ایرانی، که کیفیت حزن‌انگیزش همان غم فراق ذات الاهی است بازتابیده است» (نک: نصر، ۱۳۸۳: ۲۳۲-۲۳۳؛ همو، ۱۳۸۵: ۲۱۴-۲۱۸؛ بابایی، ۱۳۸۸، ش ۵۴).

موضوع دیگر عرفانی که در ساخت فرهنگ مسلمانان سهم بسزایی داشته است، مقوله «عشق» در عرفان است که آثار آن را آشکارا هم در هنرهای مختلف مسلمانان و هم در فرهنگ توده مردم می‌توان مشاهده کرد که چگونه آنها از این عنصر انسانی، در ساخت فرهنگ قدسی و دینی‌شان سود جسته، و حتی در صورت‌بندی معنوی عشق طبیعی‌شان نیز از مفاهیم متعالی عرفانی بهره‌ها برده‌اند و آن را طریقه‌ای برای نیل به حقیقت تلقی نموده‌اند (المجاز قنطرة الحقيقة). روشن است که چنین عشق انسانی که همواره در پرتو یک عشق والا و متعالی انجام می‌یابد، نه تنها با فرهنگ و تمدن انسانی - آن‌گونه که فروید ادعا می‌کند - ناهمساز نخواهد بود، بلکه می‌تواند ظرفیتی در راستای انسجام اجتماعی و سلوک جمعی و معنوی باشد.

در مقابل نظریه فروید، دیدگاه دیگری از «سنت‌گرایان» مطرح شده است که در آن نه عشق و دوستی انسانی منافاتی با تمدن داشته و نه آن‌که عشق لازم برای تمدن، به عشقی جنسی فروکاسته می‌شود. انسان‌ها هر اندازه خودگرا و خودمحور باشند، نمی‌توانند به عشق نزدیک بشوند. این بدان سبب است که اساساً عشق، دیگرمحور است. عشق‌ورزی به دیگران و هموعان نیز تنها در سایه عشقی برین نسبت به یک ابرمرد (حقیقتی والا به مثابه





عنصری جامع) ایجاد می‌شود. انسجام سیاسی و انضباط اجتماعی نیز در پرتو چنین عشقی، رخ می‌دهد. روشن است که اگر این عشق به لذتی فرودست، جسمی و جنسی تنزل یابد، تنها به فردیت و تنهایی فرد می‌افزاید و هیچ تمدن و جامعه‌ای از آن بر نمی‌آید. آنچه برای حفظ تمدن‌ها باید بر آن تأکید کرد، عشق انسانی، عشق اخلاقی و عشق معنوی است که آن را نه تنها در تضاد با تمدن نمی‌توان دید، بلکه باید بدان به مثابه عنصری کانونی و بنیادین در یک تمدن آرمانی نگریست.

با توجه بدین نکته است که برخی از سنت‌گرایان معاصر در مغرب زمین نقش «عشق» را در تمدن‌های غربی و مسیحی برجسته ساخته و سهم آن را در ظهور استعداد‌های انسانی و شکل‌گیری فرهنگ و تمدن اخلاقی سازنده قلمداد می‌کنند.

۷. ظاهر و باطن در عرفان اسلامی و امکان تطبیق آن در مورد تمدن و فرهنگ: اگر فرهنگ را به امور باطنی، معنایی و معنوی در جامعه اطلاق کنیم و تمدن را هم جنبه‌های ظاهری و سخت‌افزار یک کلان‌جامعه نظام‌مند بدانیم، در این صورت، تحلیل‌های عرفانی در مورد ظاهر و باطن، و نحوه ارتباط میان آنها در زندگی و سلوک فردی و اجتماعی قابلیت تطبیق بر فرهنگ و تمدن را خواهد داشت و جامعیت عرفان در تأکید توأمان بر ظاهر (که جنبه‌های اجتماعی و تمدنی را نیز در بر می‌گیرد) و بر باطن (که جنبه‌های معنایی و معنوی در فرهنگ را نیز در بر می‌گیرد)، در ایجاد هماهنگی میان ظاهر و باطن در ساحات اجتماعی قابل توجه خواهد بود. بر این مبنا، نه می‌توان تنها به جنبه‌های ظاهری بسنده کرد و از ابعاد باطنی و معنوی آن در فرهنگ غافل ماند، و نه می‌توان با بسنده کردن به جنبه‌های معنوی و باطنی به ابعاد ظاهری بی‌توجه بود و جنبه‌های تمدنی را در رشد و توسعه جامعه انسانی نادیده انگاشت.

### ب) ظرفیت‌های فرهنگی و اجتماعی در تصوف اسلامی

تاریخ صوفیه و تاریخ سلسله‌ها، طریقت‌ها و احیاناً فرقه‌های عرفانی یک دست نیست که بتوان همه را یکسان قلمداد کرد. همان‌طور که در تاریخ عرفان ظرفیت‌های فراوان اجتماعی و فرهنگی وجود داشته است، جریان‌های فردگرا، لائالی (نسبت به دستورات شرعی) و گاه آلوده به مطامع دنیوی نیز بسیار بوده است که نمی‌توان سرنوشت آنها را با عرفای اهل حق یکی دانسته و همه را از یک منظر ارزیابی کرد.

با این همه آنچه از عرفان و تصوف در تاریخ جلوه کرده و در دوره‌های مختلف اسلامی باقی مانده است، جهله صوفیه نبوده است، بلکه بسیاری از عرفای متشرعه‌ای بوده‌اند که با

اذواق عرفانی و مشرب صوفیانه خود در بسترهای مختلف فرهنگی ای چون ایران، آناتولی، هند، آفریقا و اندلس شکل یافته و تأثیرات بسزایی در حوزه فرهنگ و تمدن اسلامی از خود بجا نهاده‌اند.

بی‌شک جریان‌های عرفانی و معنوی (نه به اسم صوفیه) از صدر اسلام مورد تأکید و توجه و در مراحل تاریخ اسلام بسیار نقش آفرین بوده‌اند، اما جریان تصوف به مثابه یک جریان پرننگ اجتماعی را باید در دوره مغول‌ها و پس از حمله آنها به ایران دنبال کرد که در آن شرایط دشوار اجتماعی، تصوف نه تنها پناهگاهی برای مردم شد، بلکه به پایگاه مبارزه و جهاد علیه دشمنان اسلام بدل گشت. تصوف در جامعه ایرانی افزون بر جنبه‌های فرهنگی و اجتماعی، رنگ سیاسی نیز به خود گرفت در حالی که در جوامع دیگر مثل عثمانی و آناتولی تصوف بیشتر رنگ فرهنگی پیدا کرده بود. از این رو، در حوزه آناتولی سلسله مولویه که یک جریان صوفی و فرهنگی بود، در مقایسه با طریقه ایرانی کازرونیه - که در فتوحات عثمانی نقش مهمی داشت - و یا طریقه بکتاشیه (از جریان‌های عرفانی - سیاسی ضد خاندان عثمانی و برترین مدافعان رژیم جمهوری (۱۳۰۲/۱۹۲۳م) و نهضت‌های وابسته به مصطفی کمال) زمینه‌های بیشتری برای رشد و توسعه پیدا کرد، ولی در ایران شیعی افزون بر مولویه که در آناتولی رشد بیشتری پیدا کرده بود، جنبش حروفیه به عنوان یک جنبش رادیکال سیاسی - عرفانی در کنار طریقه‌های مختلف عرفانی - سیاسی گسترش یافت و سپس در جاهای دیگری هم مانند آناتولی و حتی منطقه بالکان ترویج پیدا کرد. مروری بر نمونه رفتارها و منش‌های سیاسی و اجتماعی صوفیان (به ویژه از اوایل سده هفتم و بعد از حمله مغول‌ها) می‌تواند ظرفیت‌های عینیت یافته اهل معرفت را در زیست فرهنگی، اجتماعی و حتی تمدنی نمایان سازد.

### ۱. زهد متصوفه در برابر «تجمل» در دستگاه خلافت اسلامی

اسلام از آغاز از تجمل و اسراف و زیاده‌روی در زندگی منع می‌کرد، ولی مردم به تدریج از آموزه‌های اصیل اسلامی دور افتادند تا آن‌که طبیعت کشورداری و پادشاهی بر آنها غلبه کرد و مسلمانان در آداب و رسوم شهرنشینی از ایرانیان بسیار متأثر شدند (نک: طباطبایی، ۱۳۷۹: ۳۰۲-۳۰۴). ابن خلدون «تجمل خواهی» را عمده‌ترین عامل سستی بنیان عصیبت و زوال تدریجی آن می‌داند. از نظر وی، عصیبت، مایه نیرو گرفتن یک قوم می‌شود و این نیرومندی به نوبه خود، رفاه و تجملی ایجاد می‌کند که از موانع کشورداری و فرمانروایی در یک تمدن به حساب می‌آید (همان: ۳۱۰).





نقش عرفا و صوفیه در رویارویی با وضعیّت تجمل‌گرایی در تمدن اسلامی، تأکید بر زهد بوده است که آنها با اصرار بر مقوله زهد تا حدی توانستند در برابر شکل‌گیری نوعی از زیاده‌روی در دنیاداری بایستند و از رشد ناموزون تجمل‌گرایی جلوگیری کنند. به بیان دیگر، «وقتی جامعه اسلامی از زندگی ساده بدوی در عربستان به مرکز یک تمدن جهانی با شهرهای ثروتمندی همچون دمشق و بغداد و دیگر شهرهای ایران تبدیل شد، تصوف نقش بسیار مهمی در جلوگیری از دنیازدگی ایفا کرد» (نک: نصر، ۱۳۹۰).

## ۲. رویکردهای اجتماعی در میان متصوفه

تاریخ، فعالیت‌های اجتماعی و حتی سیاسی صوفیان را ثبت کرده است. در حقیقت، تصوف صرفاً حالات روحانی زنجیره‌وار نبوده است، بلکه اهل معرفت از آن درمانی ساخته بودند که ابتدا تأثیر آن را بر نفس خویش تجربه کرده و سپس به درمان دیگران و بلکه بنیان یک جامعه معنوی می‌پرداختند. اجتماعی بودن صوفیه را هم در «تشکیلاتی بودن» آنها (چه در امور دنیوی و چه در امور معنوی) می‌توان مشاهده کرد، و هم در نگرش مثبتی که آنها نسبت به جامعه و ضرورت خدمت به انسان‌های دیگر داشته‌اند.

در میان عرفا و جریان‌های عرفانی توجه به جامعه و خدمات عمومی بسیار اهمیت داشته است. شاه نعمت‌الله ولی از عارفان مشهور در سده هشتم و نهم هجری توجه ویژه‌ای به خدمات عام‌المنفعه داشت و در برخی از مناطق و شهرهای ایران مانند ماهان، کرمان، ابرقو و تفت یزد اقدامات عمرانی مانند احداث ساختمان، باغ و حفر قنات به انجام رسانید. وی به مریدان خود توصیه می‌کرد که بهترین ریاضت و نیکوترین وجه تصفیه دل و تزکیه نفس شفقت به خلق و خدمت در اجتماع است و به آنها آموخت که چگونه می‌توانند در عین حال که مشغول حق‌اند در میان خلق به سر برند و خلوتی در انجمن داشته باشند (نک: نوربخش، ۱۳۸۴: ۱۳۳). در مسلک نقشبندیه نیز همین طریقت مورد توجه بوده است. نقل است که از بهاء الدین نقشبند پرسیدند: «در طریقه شما ذکر جهر و خلوت و سماع می‌باشد؟ فرمودند که نمی‌باشند، پس گفتند که بنای طریقت شما بر چیست؟ فرمودند: خلوت در انجمن: به ظاهر با خلق هستند و به باطن با حق». همین‌طور از ایشان است که گفت «طریقت ما صحبت است و در خلوت آفت شهرت است. خیریت در جمعیت است و جمعیت در صحبت به شرط نفی بودن در یکدیگر». از این منظر تصوف نه یک امر انتزاعی و نه مسئله‌ای فردی، بلکه قاعده و قانونی برای زیستن در جامعه و با دیگران بوده است (نک: بدوی، ۱۳۷۵: ۴۴). اکنون مصادیق مختلفی از حضور اجتماعی متصوفه را می‌توان برشمرد.

## ۲.۱. امر به معروف و نهی از منکر

یکی از جلوه‌های زیست اجتماعی صوفیان، تأکید بر «امر به معروف و نهی از منکر» بوده است (نک: همان: ۱۷۶). نمونه‌های امر به معروف و نهی از منکر از سوی صوفیان را در مقاطع مختلف تاریخ اسلام می‌توان ملاحظه کرد. برای مثال، به سال ۲۰۰ق گروهی در مصر پیدا شدند که برای انجام امر به معروف و نهی از منکر با حکومت در افتادند. رئیس ایشان ابو عبدالرحمن ملقب به صوفی بود (نک: متز، ۱۳۶۲: ۱۸). برخی مانند ابو عمرو و اسماعیل بن نجید (متوفی ۳۶۶ در مکه) اساساً تصوف را چیزی جز «صبر کردن در تحت امر و نهی» نمی‌دانستند (نک: همان: ۲۱).

در میان صوفی‌های معترض که امر به معروف و نهی از منکر را در برخورد با امرا شاعر خود ساخته بودند، عین‌القضات همدانی به مبارزه با سلجوقیان برخاست و در راه مخالفت با ایدئولوژی دولتی، تن به مرگ سپرد (نک: صفی، ۱۳۸۹: ۲۹). وی نمونه‌ی یک منتقد اجتماعی مخالف در عهد سلجوقی بود. عین‌القضات «خدمتِ سلطان» را در برابر «خدمت مردان» (پیران طریقت) قرار می‌داد و «عاشقان راه خدا» را از «بندگان سلطان محمود» جدا می‌کرد (نک: همان: ۳۸۴). او خدمت به سلجوقیان را نوعی دنیاپرستی بر می‌شمرد، و بندگی خداوند را عملاً در تضاد با خدمت‌گزاری به سلطان سلجوقی می‌دانست. عین‌القضات با اعتقاد به این که خدمت به سلجوقیان مایه‌ی سقوط معنوی است، به مریدانش در بارگاه سلجوقی توصیه می‌کرد که دست از کار حکومت بشویند (نک: همان: ۳۸۸).

## ۲.۲. جهاد و مبارزه با دشمنان اسلام

برای جهاد و مبارزه صوفیان مثال‌های فراوانی در تاریخ ذکر شده است. اساساً صوفیان از همان آغاز پیدایش، دیرزمانی مجاهد و پاسدار مرزهای اسلامی بودند و رباط‌های صوفیانه نیز - در حقیقت - دژهای جنگی بودند. این رباط‌ها در آغاز و در طول تحولشان خانقاه‌های صوفیان مرزبان بودند که در آنها جهاد و مقابله با دشمنان مسلمین صورت می‌گرفت. برای مثال، «عبادان» (=آبادان) نخستین رباطی بود که در آن داوطلبان «بصره» برای دفاع از مرز اسلامی حاضر بودند. در همین رباط تعدادی از مشایخ صوفیان مانند مقاتل بن سلیمان (م ۱۵۸ق) و «حمّاد بن سلمه» (م ۱۶۷ق) و «بُشر حافی» حضور داشتند (نک: بدوی، همان: ۴۷-۴۸). رباط‌های دیگری نیز بوده است که از آن جمله، رباط منستیر در «تونس» (سده دوم هجری) و رباط فتح (پایتخت کنونی دولت مراکش) و صدها رباط دیگر را می‌توان نام برد که با هم





دژهای جنگی را تشکیل می‌دادند. همین‌طور بسیاری از زاویه (رباط)‌های صوفیان در مراکش متعلق به مشایخ بزرگ صوفیه مانند «رباط عباد» نزدیک «تلسمان» در الجزایر، و «رباط تافرطست» در نزدیکی صحرائی «سبو» در مراکش، و «رباط تسکیدلت» در جنوب غرب «وهران» وجود داشته است (نک: همان: ۴۸).

افزون بر رباط‌ها و خانقاه‌ها که پایگاه نظامی در برابر دشمن به حساب می‌آمدند، طریقت‌های صوفی و همین‌طور عارفانی بزرگ در مبارزه با بیگانگان مشارکت می‌کرده‌اند. برای مثال، نخستین طریقه صوفی در ایران - و در واقع در اسلام - مرشدیه یا کازرونیه بوده‌اند که ابواسحاق کازرونی معروف به شیخ مرشد (۳۵۲-۴۲۶ ق / ۹۶۳-۱۰۳۵ م) آن را بنیان نهاده بود. او مبلغ جهاد علیه کافران بود (مادلونگ، همان: ۸۴). یکی دیگر از صوفیان مبارز، ابراهیم ادهم در اوایل سده دوم هجری بوده است. از عرفای مبارز دیگری که معاصر ابراهیم ادهم نیز بوده است، شقیق بلخی (متوفی ۱۹۰/۱۹۴ ق) است که گویا شاگرد امام موسی کاظم علیه السلام نیز بوده و در جنگ خُتلان تاجیکستان کشته شده است (نک: جامی، نجات الانس: ۵۰). ابن عربی هم خود نقش مهمی در برانگیختن سلجوقیان روم علیه صلیبیان داشت (نک: بدوی، همان). همین‌طور شیخ احمد العلوی عارف سده یازدهم و دوازدهم در برابر همه نهضت‌های غیر دینی ایستادگی کرد و با کمونیسم آن زمان در افتاد. همین‌طور وی با پذیرش تابعیت رسمی دولت فرانسه آشکارا، مخالفت کرد. جالب آن‌که، او بارها خطرات ناشی از غرب‌زدگی یعنی پذیرفتن آداب و رسوم و نحوه زندگی اروپایی را گوشزد می‌کرد و به ویژه از مسلمانانی که به لباس جدید فرنگی در آمده بودند، انتقاد می‌کرد (نک: لینگز، ۱۳۶: ۱۴۵).

### ۳.۲. اخوت و برادری

یکی از جنبه‌ها و جلوه‌های اجتماعی صوفیه را می‌توان در فرهنگ دوستی و برادری و کارکردهای انسجام‌بخشی آن در میان اهل تصوف دانست. البته، زاهدان اولیه همواره بر نجات و رستگاری فردی تأکید می‌ورزیدند، اما بعدها مسئله فتوت و جوانمردی در میان برادران دینی در بین صوفیان طرح و توسعه یافت. یکی از قواعد عمده تصوف این است که فرد باید دیگری را بر خود مرجح داند، و از شأن و اعتبار خویش، به خاطر وجود هموعانش، دست بکشد.

صوفی باید به خاطر رضایت دل هم مسلکانش حتی روزه [مستحبی] خویش

را هم بشکند، چرا که شادمانی یکی از برادران، که نیازمند صرف غذاست، قطعاً از نگاه داشتن روزه (استحبابی) بیشتر است (جامی، نفحات الانس: ۱۲۴).

از ابوالحسن خرقانی نقل شده است که می‌گفت:

کاشکی به جای همه خلق من می‌مردم تا خلق را مرگ نباشد. کاشکی حساب همه خلق با من کرد تا در قیامت به حساب خلق نمی‌رسیدند. کاشکی عقوبت همه خلق مرا می‌کردند تا ایشان را به دوزخ نمی‌بردند (نوربخش، پیش‌گفتار میراث تصوف، لئونارد لویزان، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۶).

در این منظر «هر که از خدمت یاران و برادران دریغ دارد او را ذلی دهند که هرگز از آن نرهد» (جامی، نفحات الانس، ص ۲۶۸).

## ۴.۲. تأثیر در فرهنگ عمومی

فقه نفوذ زیادی بر رهبران سیاسی و نخبگان شهری و طبقات بازرگان داشتند، ولی صوفیان نه تنها از قدرت زیادی در میان این نخبگان شهری و حکام سیاسی برخوردار بودند، بلکه در درون اصناف صنعت‌گران نیز نفوذ داشتند و حتی دامنه نفوذ خود را به درون قشر روستایی گسترانده بودند. عادات صوفیان سفرهای مستمر به مکان‌های مختلف بود و همین امر سهم آنان را در اثرگذاری بر فرهنگ عمومی و توده‌گانی بیشتر از دیگر علما ساخته بود (نک: دباشی، شرایط تاریخی تصوف ایرانی در عصر سلجوقی؛ لئونارد لویزن، همان: ۲۰۲).

اثرگذاری بر فرهنگ عمومی از طریق خانقاه‌های صوفیه که رنگ و جلوه‌ای کاملاً اجتماعی و فرهنگی داشتند، انجام می‌گرفت. افزون بر سبک سلوک صوفیانه، و وجهه عمومی خانقاه‌ها که در ارتباط فرهنگ صوفیانه با فرهنگ عمومی نقش بسیاری داشت (نک: لئونارد لویزن، همان: ۵۲-۵۳)، حکمت و ادب سلسله‌های صوفیه نیز در ارتباط کلامی عموم مردم و نهادینه شدن منطق فکری صوفیان در میان مردم کوچه و بازار نقشی بی‌بدیل داشته است. در این باره، حضور شاخه عرفان ادبی و شکل‌گیری ادب عرفانی به ویژه شعر عرفانی از راه‌های نفوذ در فرهنگ عمومی بوده است. گفته عبدالحسین زرین کوب در این باره (نقش صوفیه در فرهنگ ایرانی) در خور توجه است:

میراث صوفیه منحصر به حکمت و ادب آنها یا به سلسله‌های طریقت و طرق تربیت آن طایفه نیست و تأثیر وجود صوفیه در جامعه اسلامی - خاصه ایران - خیلی بیشتر است. نه فقط در اخلاق و آداب قومی ما نفوذ مبادی صوفیه قابل



ملاحظه است، بلکه در بسیاری از امور زندگی روزانه - از خانه تا بازار- تأثیر تصوف مشهود است (نک: زرین کوب، ۱۳۶۲: ۱۷۷-۱۷۸).

### ۳. نگرش ایجابی به دنیا و فعالیت‌های دنیوی

نگرش به دنیا و امور دنیایی یکی از پایه‌ها و مبانی مهم در نگاه تمدنی است و چنین اهمیتی به دنیا و شئون دنیوی در میان اهل تصوف (در عین زهد و پارسایی) وجود داشته است که نمونه آن را می‌توان در اهل فتوت و جوانمردان صوفیه مشاهده کرد. کسب حلال و دارای یک صنعت بودن، ایثار، یاری رساندن به برادران و تعاون از شروط عمده اهل فتوت بود. در حالی که بسیاری از طریقت‌ها پیروان خود را از دنیا دور می‌کنند، فتوت، سالک را به دنیا و سودهای دنیوی نزدیک می‌کند. البته، در این سوق دادن‌ها نفع شخصی و فردی هدف نبوده، بلکه هدف یاری به مردم و برادران انسانی است (نک: گولینارلی، ۱۳۷۹: ۱۱۹-۱۲۰).

آنچه میان جریان اهل فتوت مهم است، توجه به صنعت در عین تأکید بر سلوک و عرفان و ذکر و زهد و غیره است. در این نگاه، در عین توجه به آداب بندگی و طریقه سلوک و راه و رسم زندگی دنیوی، برادر باید صاحب صنعت باشد.

صوفیان بزرگ و مشایخ را عقیده بر این بود که باید شغلی داشت و برای آن که صوفیان را به کار تشویق کنند، خود نیز به کار مشغول می‌شدند، برای مثال، سری سقطی (د. ۸۷۱/۲۵۵) در بازار بغداد سَقَط فروشی می‌کرد. ابوالقاسم جنید (د. ۹۱۰/۲۹۵) شیشه فروشی داشت، و قشیری (د. ۱۰۷۲/۴۶۵) چنین نقل می‌کند که ابوالحسین نوری: «هر روز... در دکان بگشادی و به روزه بودی و بازاریان پنداشتی که اندر سرای نان خوردست و اندر سرای گفتندی در بازار چیزی خوردست، اندر ابتدا بیست سال برین جملت بود.» (نوربخش، ویژگی‌های اصلی تصوف ایرانی در نخستین سده‌های هجری، لئونارد لویزن، همان: ۱۵).

در میان اهل فتوت، صاحب صنعت بودن به صورت تشکیلات درآمده و اسرار صنعت از دستی به دستی و از فردی به فرد دیگر انتقال پیدا می‌کرد، و از این طریق گونه‌ای از تعاون و همکاری به وجود می‌آمد و از راه پیدا کردن افراد نااهل به درون آن تشکیلات نیز جلوگیری می‌شد. همین مقدار از توجه به دنیا در میان اهل فتوت، و همین‌طور این میزان از تعاون و همکاری، در مواقع مقتضی در تأسیس حکومت و ایجاد تشکلهای اجتماعی نقشی بسزا داشت که از آن جمله می‌توان به نقش بزرگ اهل فتوت در تأسیس دولت عثمانیان اشاره کرد. جالب این که گروه جوانمردان همان‌گونه که در تأسیس دولت‌ها نقش داشتند، به همان اندازه و حتی بیش از آن در بنای روستاها و اسکان مردم در مناطق مختلف





نقش آفرین بوده‌اند (نک: گولینارلی، ۱۳۷۹: ۱۱۸).

تشکیلات اصناف و مشایخ اصناف افزون بر این که به وسیلهٔ اجتماعات با هم مرتبط بودند، با تشکیلات اصناف در شهرهای دیگر هم ارتباط داشتند. گذشته از گروه بیست و چهارگانهٔ اصناف، یک مجلس کدخدا هم وجود داشت که مرکب از کدخدایان بود. کدخداباشی که ریاست مجلس کدخدایان را به عهده داشت، از میان کدخدایان در قید حیات برگزیده می‌شد (نک: همان، ۱۳۱: ۱۳۲).

در این میان، اهل فتوت - افزون بر شرط عمومی (مردانگی، بلوغ، عقل، دین اسلام، استقامت احوال، مروت و حیا) - پنج شرط ویژه را ضروری می‌دانستند: توبه صادقانه، ترک علائق دنیوی، دل با زبان راست داشتن، اقتدای درست به بزرگان و در همهٔ مرادات را بر خود بستن. که بعدها این شرایط تا هفتاد و دو شرط رسید که به آن صفات اهل فتوت گفته می‌شد (نک: جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵: ۲۴۷-۲۴۸).

گفتنی است این نوع از اخلاق و جوانمردی در عین انضباط در امور صنفی و شغلی، در معاملات تجاری و اقتصادی نیز وجود داشته است. پایبندی به قول و شرف در معاملات پشتوانهٔ اخلاقی فعالیت‌های بازرگانی در شهرها بود و آن مبنای اخلاقی فتوت در عرصه‌های اقتصادی و کاری شمرده می‌شد. در مرام اهل فتوت، بعضی حرفه‌ها معیار فتوت شمرده می‌شدند و در جامعه اسلامی عراق، پاره‌ای از شغل‌ها دور از شأن مردانگی و جوانمردی بود (نک: زرین کوب، ۱۳۷۹: ۳۴۸).

همین‌طور آداب و اصول فتوت و جوانمردی که همهٔ عرصه‌های زندگی را در بر گرفته بود، در زورخانه‌ها و در امور ورزشی و پهلوانی هم رشد و توسعه پیدا کرد.

کمال مطلوب اخلاقی زورخانه هنوز این نشان را از جریان «فتوت» دارد که اساسش مبتنی است بر حرمت پیران و مراتب این پیران را بنام پیش کسوت، میاندار، کهنه‌سوار، و پهلوان رعایت می‌کنند چنان‌که عنوان مرشد نیز هنوز از یادگار تأثیر تصوف در آن باقی است (زرین کوب، همان: ۳۵۱).

ناگفته نماند که سرانجام کم سوشدن تدریجی تشکیلاتی که فتوت تأمین کرده بود و از میان رفتن نظم و سامانی که این تشکیلات در میان گروه اصناف پدید آورده بود، با جایگزینی صنایع عظیم اروپا با دستگاه‌های کوچک محلی، زمینهٔ زوال نظام اصناف جوانمردان را فراهم آورد و عملاً صناعی را که به کاری دستی و طولانی نیاز داشت، از بین برد (نک: گولینارلی، ۱۳۷۹: ۱۳۳).





#### ۴. سیاست و تصوف

ابتدا باید گفت که برخی از صوفی‌ها رغبتی برای شرکت در فعالیت‌های سیاسی نداشتند. یکی از آنها حسن بصری بود. موضع سیاسی وی چنین ترسیم شده است که به وی گفتند: «چرا بر سیاست مداران وارد نمی‌شوید و آنان را امر به معروف و نهی از منکر نمی‌کنی؟ حسن گفت: مؤمن حق ندارد خود را خوار کند؛ زیرا شمشیرهای آنان بر زبان‌های ما پیشی گرفته است، هرگاه با آنان در این باره سخن گوئیم، با شمشیر پاسخمان خواهند داد» (بدوی، ۱۳۷۵: ۱۸۵-۱۸۶). با این همه، وی درباره حکومت اعلام نظر (نه اعلام قیام) می‌کرد و شعارش این بود که نه قیام علیه حکومت و نه کتمان نظر درباره حکومت؛ یعنی نه سرپیچی از اولی الامر و نه کتمان نظر درباره آنها (نک: همان: ۱۸۸).

از دیگر صوفیانی که نسبت به سیاست نظر منفی داشت، محمد بن واسع از اصحاب حسن بصری بود که وقتی به «قضاوت» دعوت شد، آن را نپذیرفت؛ زیرا از نزدیک شدن به قدرت حکومت پرهیز می‌کرد و حکومت را آمیخته به ستم می‌انگاشت (نک: همان: ۲۴۶). دیگر صوفی مخالف با سیاست، فضیل بن عیاض از نخستین مشایخ بزرگ خراسان بود که از نزدیک شدن به سلطان و یاران سلطان، پرهیز داشت و می‌گفت «مردی که با اینان در نیامیزد و بر پرونده گناهان خود نیفزاید، نزد ما برتر است از فردی که شب‌زنده‌داری کند و روزه‌دار باشد، حج واجب و عمره گذارد و در راه خدا جهاد کند و با اینان در آمیزد» (همان: ۳۰۵).

مخالفت‌هایی از این دست با امور سیاسی، گاه خود نوعی موضع‌گیری منفی سیاسی بود که نمونه آن را در رفتار عین القضات همدانی در رویارویی با حکومت سلجوقیان می‌توان مشاهده کرد. از نظر عین القضات همدانی تا زمانی که کارگزاران سلجوقی در خدمت حکومت باشند، لا اله الا الله گفتنشان نیز دروغ و باطل است! عین القضات به مریدانش گوشزد می‌کرد که خدمت به سلجوقیان با تهذیب نفس سازگار نیست. آنها که در خدمت سلطان‌اند، بیش از آن که به یاد خدا باشند، به یاد سلطان‌اند و این دلیلی بر بی‌اعتقادی است. او حتی به زبانی تلخ‌تر می‌گوید که مریدانش با همکاری با سلجوقیان، در گناهان این حکومت عملاً شرکت می‌کنند (نک: صفی، ۱۳۸۹، ص ۳۹۱).

البته، همه مواضع سیاسی عرفا در برخورد با حکومت‌ها منفی نبوده، بلکه برخی از آنها با رویکرد مثبتی با حکومت‌ها همراه شده و سعی داشتند تا با استفاده از نفوذ و موقعیت اجتماعی خود دستگاه سیاسی کشور را بسامان و اصلاح کنند. در سده پنجم قمری، شیخ ابوالحسن خرقانی، سلطان محمود را به گونه‌ای به حضور می‌پذیرفت که گویا او پادشاه

سلطان محمود است. همین نحوه از رفتار را بابا طاهر عریان با طغرل سلجوقی می‌کرد، و این نشان از آن دارد که «این مشایخ اسطوره‌ای نه تنها ابداً غیر سیاسی نیستند، بلکه در واقع مجاری مهم قدرت سیاستند و در هر هیأت و مجموعه قدرتی که نظام سیاسی اسلام را تشکل و انسجام می‌دهد، نقش بسیار برجسته‌ای ایفا می‌کنند» (همان: ۱۹۵).

جلوه بارز حضور متصوفه در عرصه سیاست حضور آنها در عرصه حکومت‌داری است که مثال بارز آن در نهضت شیعی صفویه در ایران تبلور یافت. صفویان در اصل از فرقه‌های صوفیه بودند که چنان سازمان یافته و نیرومند شدند که توانستند به مرجعیت سیاسی بالفعل دست بیابند و در نهایت، همه ایران را فتح کنند. البته، پیش از آن که در ایران اخلاف شیخ صفی‌الدین اردبیلی، طریقه خود را - «شاید با استفاده از سرمشق نهضت بابایی بابا اسحق (۱۲۴۰/۶۳۸) و سرخ کلاهان او و به‌ویژه در ارتباط با نهضت شیخ بدرالدین در آسیای صغیر» - برای اداره یک نهضت آماده سازند (حدود ۸۵۰ هجری) تجربه نهضت‌های اجتماعی مبتنی بر تصوف به وسیله شیخ خلیفه مازندرانی (مقتول در ۷۳۶) و شاگردش شیخ حسن جویری (مقتول در ۷۴۳) - مؤسسین نهضت سربداران در خراسان - و نیم قرن بعد، به وسیله فضل‌الله حروفی (مقتول در ۷۹۶ هجری) که نهضت مذهبی و انقلابی «حروفیه» را در مخالفت با حکام به وجود آورد، صورت گرفته بود (نک: زرین کوب، ۱۳۸۰: ۴۹).

نهضت برآمده از مریدان شیخ خلیفه و حسن جویری به نهضت دیگری که با نام سیدقوام‌الدین مرعشی مربوط بود، انجامید و نوعی دولت سربداری سادات را به وجود آورد که حتی تیمور نیز نتوانست آن را از پا در آورد و همراه با دولت سادات گیلان، دیرزمانی دوام آورد (نک: همان: ۵۳). با غلبه درویشان، سیدقوام‌الدین توانست نوعی حکومت سربداری مانند آنچه که به دست شیخ حسن جویری و شیخ خلیفه در خراسان ایجاد شد در مازندران به وجود آورد، اما بروز اختلافات محلی و ظهور تیمور، ادامه آن را با مشکل روبه‌رو ساخت. هم‌زمان با فروپاشی نهضت سربداران سبزوار و پایان گرفتن استقلال سادات مرعشی به وسیله تیمور گورکانی، یک نهضت صوفیانه دیگر، یعنی نهضت حروفیه با زمینه‌سازی فضل‌الله استرآبادی رخ نمود. این نهضت به دست میرانشاه، پسر تیمور، به شدت منکوب شد، اما تأثیر آن پس از قتل فضل‌الله همچنان باقی ماند (نک: همان: ۵۴-۵۵).

## ۵. نگاه مثبت به مقولات فرهنگی (به ویژه هنر)

جای تردید نیست که هنر مهم‌ترین مؤلفه و موثرترین عنصر فرهنگی در تمدن است و در





تاریخ اسلام، هنر همواره با جریان صوفیه در پیوند بوده است. بسیاری از هنرهای درباری که با دولت و سیاست سروکار داشت و در محافل سلاطین و وزراء رشد و نمو کرد، مانند مینیاتور و موسیقی، توسط صوفیه دنبال شد و به کمال رسید و به دست آنها تعلیم داده شد. تعداد و شهرت صوفیان در دوره صفویه و نیز قاجاریه که در این فنون به مرحله استادی رسیده و خود علت کمال یافتن این هنرها بودند، بسیار زیاد است.

اساساً رموز نقاشی و معماری و موسیقی، سینه به سینه بر طبق روشی مشابه با آنچه در خانقاه‌ها میان مراد و مرید رخ می‌دهد، از استاد به شاگرد تعلیم داده می‌شد. صحنه‌های مینیاتورها اکثراً یا داستان‌های حماسی و نبردهای قهرمانان ایران باستان در شاهنامه را نشان می‌دهد، و یا با داستان‌های اخلاقی برگرفته از آثاری چون کلیه و دمنه، و خمسه نظامی و گلستان سعدی، مرتبط بوده است. هم این صحنه‌های نبرد و هم آنچه که به صورت داستان‌های اخلاقی در این نقاشی‌ها انعکاس پیدا می‌کرد، همه از ابعاد عرفانی، معنوی و حکمی برخوردار بودند (نک: نصر، ۱۳۸۳: ۱۰۷).

رابطه عرفا با هنر خوشنویسی و جنبه‌های عرفانی در هنر خوشنویسی که طی سده‌های مختلف با خود فرهنگ یکی پنداشته می‌شود و خوشنویسی نشانه‌ای از با فرهنگ بودن کاتب و انضباط ذهن و روح قلمداد می‌شد، چیزی نیست که نیاز به اثبات و استدلال داشته باشد. هنر خوشنویسی به عنوان یک هنر مقدس همواره مورد توجه اهل معرفت بوده و هویتی صوفیانه داشته است. قواعد و مقرراتی که در خوشنویسی وجود داشت، برگرفته از اصول و مقررات عرفانی بود: این که رابطه استاد و شاگرد در هنر خوشنویسی، نوعی از رابطه مرید و مرادی بوده است چنان که بسیاری از خوشنویسان با دختر استاد خود ازدواج می‌کردند، این که برای امضا در کتابت خود، باید از استاد کسب اجازت امضاء می‌شد، این که خوشنویس به جهت این که صفای خط از صفای دل است، باید همواره با طهارت خط می‌نوشت، و باید متواضع و خوش خلق می‌بود، این که اساتید خوشنویسی زندگانی‌ای درویش‌وار داشتند و چون صوفیان با ردایی این سو و آن سو می‌رفتند، این که در میان اساتید خوشنویسی هم سلسله زنجیره روحانی وجود داشت و بالاخره این که هنرجو و نوآموز در خوشنویسی همواره باید حرمت استاد را نگاه می‌داشت و پیش از آغاز تمرین خوشنویسی، به روح استاد خود فاتحه می‌خواند (شیمل، ۱۳۸۹: ۷۸).

آنچه از مناسبت میان هنر خوشنویسی و عرفان اسلامی گفته شد، غیر از مناسبتی است که به لحاظ محتوای هنری و ابعاد سمبلیک هنر خوشنویسی با جهات عرفانی در آن وجود

دارد. مهم‌ترین مناسبت و ظرفیتی که از عرفان در هنر خوشنویسی جلوه‌گری می‌کند نسبت میان وحدت و کثرت در عرفان و خوشنویسی است (نصر، ۱۳۷۵: ۳۲).

در نسبت میان هنر به ویژه خوشنویسی و عرفان و تأثیر توأمان آن در فرهنگ مسلمانان باید بدین نکته توجه کرد که استفاده از این هنر، صرفاً امری زینتی نبود و مسلمانان از آن نه تنها در نوشتن قرآن به قصد تبرک و به عنوان سلوک عرفانی استفاده می‌کردند بلکه از خط خوش در متن زندگی و امور دنیوی مانند نوشته‌های اداری، در بناها، مدارس، روی سنگ قبرها، سکه‌ها، ظروف و لباس‌ها هم استفاده می‌کردند (شیمل، همان: ۳۵-۳۶).

## خاتمه

از آنچه گفته شده نمی‌توان استفاده کرد که صوفیان در گذشته توانسته‌اند یک تمدن جامع اسلامی را عرضه نمایند. آنچه از این مقاله به دست می‌آید این است که تصوف ظرفیت‌های فراوانی در تغییرات فرهنگی و تمدنی داشته است که برخی از آنها هنوز در فرهنگ ما ایرانیان حضور و نفوذ دارد. این هرگز بدان معنا نیست که اگر در گذشته خانقاه‌ها کارکردهای فرهنگی ویژه‌ای داشتند، پس اکنون نیز باید فرهنگ خانقاهی و یا سلسله‌های طریقتی را زنده کرد و یا به فکر احیاء آیین فتوت و فتوت‌نامه‌ها در میان اصناف برآمد.

آنچه در این مقاله مورد تأکید بوده توجه به ظرفیت‌های فراموش شده فرهنگی و تمدنی در عرفان و تصوف است که در گذر تاریخ در عرصه فرهنگ، اجتماع، اقتصاد، سیاست، اخلاق و غیره تبلور یافته است و برای ساخت تمدن اسلامی و برای مهندسی فرهنگی مبتنی بر اسلام و برای نهادینه کردن اسلام در زندگی روزمره قابلیت‌های ویژه‌ای را از خود نشان داده است. همه اینها بدان معنا نیست که صوفیان در ساخت فرهنگ اجتماعی و تمدن اسلامی کاستی‌ای نداشتند. بی‌شک این همه هجوم به صوفیان در تاریخ همه از سر نفرت و دشمنی نبوده است، بلکه برخی نیز به موجب خلأها و نواقصی بوده که از سوی برخی از جهله صوفیه و یا احیاناً برخی از عارفان که نتوانستند به سفر سوم و چهارم از اسفار معنوی‌شان برسند رخ داده است. به موجب همین کاستی‌ها بوده که اندیشمندانی چون اقبال لاهوری - به رغم تمایلات عرفانی‌شان - پیرگرایی را یکی از خطرناک‌ترین وجوه اسلام دانسته‌اند که چون دیواری ضخیم گروه‌های زیادی از مسلمانان را از نگاهی جدید و حیاتی به اسلام و ارزش‌های اسلامی بازداشته است. همین‌طور آن ماری شیمل می‌گوید:

سلسله‌های صوفیه که از دل نیاز به معنوی کردن و روحانی کردن اسلام سر





برآوردند، در خلال زمان و با گذشت ایام خود به یکی از دلایل عمده رکود و تحجر دین اسلام تبدیل شدند (شیمل، ۱۳۷۴: ۳۹۷).<sup>۲</sup>

آنچه در این باره ما را نسبت به ظرفیت‌های ویژه تصوف در ساخت یک تمدن حریص می‌کند خلاء معنوی - اجتماعی در دیگر تمدن‌های رقیب به ویژه تمدن سکولار است که تمدن اسلامی را در مقایسه با آنها ممتاز و متفاوت نشان می‌دهد. از سوی دیگر آنچه که اهمیت تصوف را در شرایط کنونی و دنیای دنیوی شده افراطی برجسته می‌سازد، توانایی و ظرفیتی است که در تصوف در کنترل نیازدگی در عصر نیاززده و پیچیده امروزی و همین‌طور در نجات خود دین از زنجیره‌های سکولار امروزی وجود دارد. در یک نظر «هیچ چیز به جز عرفان نمی‌تواند دین را در دنیای معاصر نجات دهد؛ چه عرفان عملی و چه عرفان نظری» (نصر، ۱۳۸۸: ۴۷).

اگر ما نتوانیم با وضعیت پیچیده نیاززده کنونی رویارویی درستی داشته باشیم و اگر نتوانیم راهی به سوی رهایی از دنیای سکولار امروز بیابیم، بی‌شک در ساخت تمدن اسلامی با هویت اسلامی، ناکام خواهیم ماند و عملاً هویت اسلامی خود را نیز از دست خواهیم داد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. برای مثال، ابن بواب از خوشنویسان سده پنجم، ۶۴ بار قرآن را کتابت کرد که گویا تنها یک نسخه از آن باقی است (نک: دبیری‌نژاد، ۱۳۵۱).
۲. گفتنی است که شیمل در نهایت درباره اقبال لاهوری می‌نویسد: «محمد اقبال لاهوری، دست کم بیش از یک بار به «پیرگرایی» و عقب‌ماندگی به اصطلاح «رهبران معنوی» شبه قاره هند و پاکستان حمله کرده است؛ با این حال، مطالعه دقیق آثار خود به وضوح نشان می‌دهد که او خود از نزدیک از تفکران صوفیانه دوران کلاسیک تبعیت می‌کند» (شیمل، ۱۳۷۴: ۶۳۰-۶۳۱).

## کتابنامه

۱. نهج البلاغه.
۲. ابن عربی (بی تا)، الفتوحات الملکیه، ج ۴، بیروت: دار صادر.
۳. آشوری، داریوش (۱۳۸۰)، تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ، تهران: انتشارات آگاه.
۴. آملی، سید حیدر (۱۳۶۸)، جامع الاسرار، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. بابایی، حبیب‌الله (۱۳۹۱)، «عزت نفس» و «کرامت غیر» در «از خود گذشتگی»؛ باز کاوی «قربانی کردن خویش» و تناسب آن با «تعزیز نفس» و «تکریم دیگران»، مجله پژوهش‌های اخلاقی، ش ۷.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰)، «بررسی تاریخی «انسجام» و «هویت» اسلامی بعد از عاشورا»، تاریخ اسلام، ش ۴۷.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸)، «کارکردهای رهایی‌بخش «یاد رنج متعالی» در رویارویی با رنج‌های انسان معاصر، نقد و نظر، سال چهاردهم، شماره ۵۴.
۸. مادلونگ، ویلفرد (۱۳۷۷)، فرقه‌های اسلامی، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: انتشارات اساطیر.
۹. آزاد ارامکی، تقی (۱۳۷۴)، اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان از فارابی تا ابن خلدون، تهران: سروش.
۱۰. بدوی، عبدالرحمن (۱۳۷۵)، تاریخ تصوف اسلامی، «از آغاز تا پایان سده دوم هجری»، ترجمه محمودرضا افتخارزاده، قم: دفتر نشر معارف اسلامی.
۱۱. جامی، عبدالرحمن (۱۳۳۶)، نفحات الانس من حضرات القدس، کتابفروشی محمودی.
۱۲. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۵)، کتابشناخت اخلاق اسلامی؛ گزارشی تحلیلی میراث مکاتب اخلاق اسلامی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۳. داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۰)، تمدن و تفکر غربی، تهران: نشر ساقی.
۱۴. دباشی، حمید (۱۳۷۹)، «شرایط تاریخی تصوف ایرانی در عصر سلجوقی»، از کتاب میراث تصوف، ویراسته لئونارد لویزن، انتشارات مرکز تهران.
۱۵. دبیری‌نژاد، بدیع‌الله (۱۳۵۱)، «سیر خوشنویسی در قرن پنجم هجری و ظهور ابن بواب»؛ نشریه هنر و مردم، ش ۱۲۱.
۱۶. رندال، هرمن (۱۳۷۶)، سیر تکامل عقل نوین، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۷. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲)، ارزش میراث صوفیه، تهران: انتشارات امیرکبیر.





۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، جست‌وجو در تصوف ایران، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰)، دنباله جست‌وجو در تصوف ایران، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۲۰. السید، رضوان (۱۳۸۳)، اسلام سیاسی در کشاکش هویت و تجدد، ترجمه مجید مرادی، تهران: نشر باز.
۲۱. شریعتی، علی (بی‌تا)، تاریخ تمدن، ج ۱، تهران: انتشارات چاپخش.
۲۲. شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۷)، ترجمه شرح اصول کافی، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۳. شیمل، آن‌ماری (۱۳۷۴)، ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه و توضیحات: عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، خوشنویسی و فرهنگ اسلامی، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۲۵. صفی، امید (۱۳۸۹)، کتاب سیاست و دانش در جهان اسلام، همسویی معرفت و ایدئولوژی در دروه سلجوقی، ترجمه مجتبی فاضلی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۲۶. طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۹)، ابن خلدون و علوم اجتماعی، وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی، تهران: طرح نو.
۲۷. فدایی مهربانی، مهدی (۱۳۸۸)، پیدایی اندیشه سیاسی عرفانی در ایران، از عزیز نسفی تا صدرالدین شیرازی، تهران: نشر نی.
۲۸. القشیری، عبدالکریم (بی‌تا)، رساله قشیریه، بیروت: دار الجیل.
۲۹. قونوی، صدرالدین (۱۹۷۰م/۱۳۸۹ق)، اعجاز البیان فی تأویل ام القرآن، تحقیق و درسه بقلم عبدالقادر احمدعطا، بیروت: مطبعة دارالتألیف.
۳۰. کوش، دنی (۱۳۸۱)، مفهوم فرهنگ در علوم اجتماعی، ترجمه فریدون وحید، تهران: سروش.
۳۱. گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۷۹)، فتوت در کشورهای اسلامی و مآخذ آن، ترجمه توفیق هـ سبحانی، تهران: انتشارات روزنه.
۳۲. لاهیجی، شیخ محمد (۱۳۳۷)، شرح گلشن راز، تهران: انتشارات کتابفروشی محمودی.
۳۳. لینگز، مارتین (۱۳۶۰)، عارفی از الجزایر، ترجمه نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
۳۴. متز، آدم (۱۳۶۲)، تمدن اسلامی در قرن چهارم، ج ۲، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۳۵. مجموعه نویسندگان، (۱۳۸۴)، میراث تصوف، ویراسته لئونارد لویزان، ترجمه مجلدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز، ج ۱.



۳۶. مطهری، مرتضی (۱۳۵۹)، بیست گفتار، قم، جامعه مدرسین حوزه عملیه قم: انتشارات اسلامی.

۳۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۳)، سیری در نهج البلاغه، تهران: انتشارات صدرا.

۳۸. الهانوی، محمد علی، (۱۹۹۶م)، موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، تقدیم و اشرف و مراجعه: رفیق العجم، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.

۳۹. نصر، سید حسین (۱۳۷۵)، هنر و معنویت اسلامی، ترجمه رحیم قاسمیان، تهران: دفتر مطالعات دینی هنر.

۴۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲ الف)، آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، ترجمه دکتر انشاءالله رحمتی، تهران: انتشارات جامی.

۴۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲ ب)، آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز، تهران: انتشارات قصیده سرا.

۴۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲ ج)، جاودان خرد (مجموعه مقالات)، به اهتمام سید حسن حسینی، ج ۱، تهران: انتشارات سروش.

۴۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)، اسلام و تنگناهای انسان متجدد، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: نشر سهروردی.

۴۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵)، در جست‌وجوی امر قدسی، ترجمه سید مصطفی شهرآیینی، تهران: نشر نی.

۴۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸)، عرفان اسلامی در شرق و غرب، در گفت‌وگو با سید سلمان صفوی، انتشارات سلمان آزاده.

۴۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰)، گفت‌وگو، «دین ابن عربی عشق است»، مجله مهرنامه، شماره ۱۴.

۴۷. نوربخش، جواد (۱۳۸۴)، پیران و صوفیان نامی کرمان، تهران: انتشارات یلدا قلم.

۴۸. نوری، حسین بن محمد تقی (۱۳۶۶، ۱۴۰۷ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، لبنان: موسسه آل‌البتیت، الاحیاء التراث.

49. Elias, N., *the Civilizing Process* (1984), Oxford: Blackwell.

50. Sophia Perennis (2001), *The System of Anticrist Truth & Falshood in Postmodernism and the New Age*, USA: Ghent Ny..

