

Siasate motalieh, 7th Year, No.25, Summer 2019, pp. 87-106
DOI: 10.22034/sm.2019.37448

Guardianship in the Sufi discourse of Ilkhanid era

Vali Mohammad Ahmadvand¹

1. Doctor, Political Science, Faculty of Economics and Political Science, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran; vmav1495@gmail.com

Received: 17 November 2018; **Revised:** 20 November 2018; **Accepted:** 7 October 2019

Abstract

The present study aims to investigate the backgrounds and social roots of formation of Guardianship theory in Sufism and outline its coordinates from the viewpoint of mystics of the Ilkhanid era (fourteenth and fifteenth centuries, BC). In this regard, using a descriptive-analytical method we studied the coordinates of the basic form of Guardianship thought from the perspective of individuals such as Hakim Termizi and also the Sufist perception of Guardianship in Ilkhanid era from the Sufist Guardianship and the process of transformation of Sufi Guardianship from the esoteric aspect to external and political aspects.

Keywords: Sufism, Political Power, apparent Guardianship, Inner Guardianship, Hakim Termizi, Ilkhanid era.

ولایت در گفتمان تصوف عصر ایلخانان

ولی محمد احمدوند^۱

۱. دکتری علوم سیاسی، دانشکده علوم اقتصادی و سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران:
vmav1495@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۸/۲۶؛ تاریخ اصلاح: ۱۳۹۷/۰۸/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۷/۱۵

چکیده

هدف پژوهش حاضر بررسی زمینه‌ها و ریشه‌های اجتماعی شکل‌گیری تئوری ولایت در اندیشه‌ی متصوفه و تشریح مختصات آن در نگاه عارفان عصر ایلخانان (قرن هفت و هشتم هجری) است. در این راستا، با روش توصیفی-تحلیلی مختصات صورت اولیه‌ی اندیشه‌ی ولایت از دیدگاه افرادی چون حکیم ترمذی بررسی شده و نیز تلقی متصوفه‌ی عصر ایلخانان از مفهوم ولایت صوفیانه و فرآیند استحاله‌ی ولایت صوفیانه از وجه باطنی به وجه ظاهری و سیاسی مورد بررسی قرار گرفته است.

واژه‌های کلیدی: تصوف، قدرت سیاسی، ولایت ظاهری، ولایت باطنی، حکیم ترمذی، عصر ایلخانان.

مقدمه

"ولایت" از جمله‌ی مفاهیم کثیرالمدلول و تفسیرپذیر است که در فقه و سیاست و تصوف، معانی متعدد و مختلفی دارد؛ هم‌چنین به‌دلیل ارتباطی که با ساحت سیاست و حکومت دارد، از پرمناقشه‌ترین مفاهیم اسلامی محسوب می‌شود. این واژه از "ولی" گرفته شده است؛ هم به فتح واو (ولایت) به‌معنای: ربوبیت، محبت، نصرت، موالات و صلّه نوشته می‌شود و هم به کسر واو (ولایت) که به‌معنای تولیت و سلطنت است (فرامرزی قراملکی و دیگران، ۱۳۸۱: ص ۱۹۵). در ادبیات صوفیه، ولایت (به کسر واو) مرتبط با حالات نفسانی عارف است (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱: ص ۵۲۴). در مجموع می‌توان ولایت را معادل یک رابطه‌ی مستقیم و بی واسطه بین دو کس، دو نهاد، دو گروه یا دو جمع از جنس محبت یا ریاست یا توالی و تبعیت یا نصرت و امثال آن دانست (سروش، ۱۳۷۸: ص ۲۵۲).

در تصوف، بیش‌تر وجه باطنی ولایت مطمح نظر است؛ یعنی تصرف در خلق به اذن حق، که باطن نبوت است (همان)؛ کسانی به این مقام نایل می‌شوند که خدا ایشان را به دوستی و ولایت خویش مخصوص کرده و آن‌ها را والیان ملک خویش قرار داد و از متابعت نفسشان رهانیده است (زرین‌کوب، ۱۳۶۴، ج ۱: ص ۱۹۰). «اطاعت آن‌ها پیوسته بوده، بدون هیچ تراخی بوده، و حق تعالی متولی و نگهدار آن‌هاست» (قشیری، ۱۳۶۷: ص ۶۳۱).

ابوعبدالله سجزی علامات اولیا را سه چیز می‌داند: تواضع در بزرگی منشی و بزرگی حال، زهد در اندک و انصاف در قوت (سلمی، ۱۳۷۲ق: ص ۲۹۹). کرخی می‌گوید: «علامات اولیای خدای عزوجل آن است که فکرت ایشان، اندیشه‌ی خدای بود و قرار ایشان با خدای بود و شغل ایشان در خدای بود» (عطّار، ۱۳۸۳: ص ۳۲۷). خواجه عبدالله انصاری (۱۳۷۱) می‌نویسد:

از میدان حقیقت، میدان ولایت زادی. ایشان که اهل این خلقت‌اند، اولیایند و اوتاد در میان ایشان ... اولیا را سه نشان است: سلامت دل، سخاوت تن و نصیحت خلق. سلامت دل، رستگی است از سه چیز: گله از حق و جنگ با خلق و پسند خود و سخاوت تن را سه نشان است: دست برداشتن آن‌چه خودخواهی و به دل باز شدن

از آنچه خلق در آن‌اند، منتظر نبودن چیزی از دنیا بیشی. نصیحت خلق را سه نشان است: نیکوکاران را یاری دادن و بر بدکاران بخشودن و همه‌ی خلق را نیک خواستن؛ این اخلاق اولیاست. اصل این نیکودلی است و جوانمردی و کم‌آزاری (انصاری، ۱۳۷۱: ص ۳۱۷ و ۳۱۸).

طرح مسأله

مقاله‌ی حاضر در پی پاسخ به این سوال است که "ارکان تئوری ولایت در نگاه متصوفه‌ی عصر ایلخانان چیست؟" مسأله‌ی پژوهش این است که چرا در میان صوفیان قرن هفتم (به‌ویژه در اواخر این عصر) تئوری ولایت صوفیانه دست‌خوش دگرگونی می‌شود و تفاوت‌های فاحشی نسبت به مختصات پیشین خود می‌یابد. به‌عبارت‌دیگر، چرا تئوری ولایت، که پیش‌تر در گمنامی و پوشیدگی از خلق موضوعیت می‌یافت، در این دوره صورتی آشکار پیدا کرده و مدعی قدرت می‌شود. به‌نظر می‌رسد ظهور "امکان"‌های جدید، به‌ویژه مطالبه و خواست اجتماعی، نهاد تصوف را به عرصه‌ی سریر و شمشیر کشانده است. در عصر ایلخانان عواملی هم‌چون: رونق تصوف و تجمع ثروت و قدرت در نهاد خانقاه باعث شد تئوری ولایت صوفیانه دچار استحاله‌ی مفهومی شود و از این رهگذر، صوفیان آماده‌ی حضور در عرصه‌ی سیاست گردند. از این منظر، حضور صوفیان در میدان قدرت را باید برخاسته از "مناسبات مرید و مرادی" تصوف دانست، نه منبعث از وجود مؤلفه‌ی "سودای قدرت" در بنیادهای نظری تصوف.

چارچوب نظری

"تئوری ولایت" برای اولین بار در حوزه‌ی تصوف مطرح گردید. هرچند مفهوم ولایت در ادبیات قرآنی سابقه داشت و شیعیان آن را ادامه‌ی نبوت می‌دانستند، اما صورت نظری ولایت - که با قدرت تصرف باطنی در عالم پیوند می‌یافت - توسط متصوفه‌ی قرون ابتدایی اسلام پی‌ریزی گردید. صوفیانی هم‌چون: ابن‌ابی‌الدنیا (صاحب کتاب الاولیا)، ابوسعید خراسانی (که طرح‌های ابتدایی آن را فراهم آورد)، ابونعیم اصفهانی (صاحب کتاب حلیه الاولیا)، ابراهیم ادهم و بایزید بسطامی

مقدمانی بودند که جسته‌گریخته متعرض این بحث شدند (انصاریان، ۱۳۸۶: ص ۲۹). آن‌ها مطالب نامنسجم و پراکنده‌ای در خصوص ولایت مطرح کردند که استخراج تصویری روشن از میان آن‌ها مشکل می‌نماید. حکیم ترمذی (قرن سوم) برای اولین بار به صورت جدی وارد بحث ولایت شد، شرح مبسوطی به دست داد، به تبویب و تقسیم ابواب آن پرداخت، ارتباط آن را با نبوت و رسالت معین نمود و از ویژگی‌ها و خصوصیات اولیای الهی سخن گفت (نویا، ۱۳۷۳: ص ۲۰۳). نظریه‌ی ترمذی بعدها ذیل مفاهیمی هم‌چون "انسان کامل"، "ولی خدا"، "شیخ" و "مراد" و در مجموع انسانی که متصف به صفات الهی، متخلق به اخلاق الله و صاحب اسم اعظم است، توسط غزالی، عزیزالدین نسفی و به خصوص ابن عربی به اوج خود رسید.

در ادبیات صوفیه‌ی متقدم، مفهوم ولایت به ندرت مقاصدی خارج از ولایت باطنی را شامل می‌شد، ولی طرح آن در گستره‌ی خراسان قرن سوم با پیش‌زمینه‌ای از فرهنگ ایرانی و حکمت خسروانی، که با مفهوم فرّه ایزدی پیوند می‌خورد، وجهی سیاسی را در بنیاد نظری خود به صورتی پوشیده ملحوظ می‌داشت. به این ترتیب با مهیاشدن شرایط مقتضی و ظهور "امکان"‌ها و "قران"‌های مطلوب، مفهوم ولایت از قرون هفتم به بعد در ادبیات صوفیه وجوه سیاسی خود را ظاهر نمود؛ این وجوه سیاسی از مناسبات مرید و مرادی تصوف ناشی می‌شدند.

گفته می‌شود قدیمی‌ترین صُوَر مقام ولایت که به ولی امکان می‌دهد تا به خاطر خلافت الهی و اتصالی که به حق دارد در امور عالم تصرف کند، در اوستای ایرانی و در فرّه منسوب به زرتشت مطرح شده است (زرین کوب، ۱۳۶۹: ص ۲۴). هم‌چنین از سنگ‌نوشته‌های موجود مربوط به تاریخ ایران باستان می‌توان مقام فره‌ی و انسان کامل بودن پادشاه را نیز استنباط کرد. برای نمونه، اردشیر در سنگ‌نگاره‌ای - در نقش رستم - فرّه ایزدی یا مقام شاهی را به صورت طوماری از دست اهورامزدا دریافت می‌کند (موله، ۱۳۹۱: ص ۶۶)؛ در عهد ساسانی نیز باور بر این بود که پادشاهان اراده‌ی خودشان را از ایزدان می‌گیرند و در پیوندی مستقیم با فروهر آسمانی قرار دارند (کارنامه‌ی اردشیر بابکان، ۱۳۸۵: ص ۳۹ و ۴۹).

با گذشت زمان و ورود به عصر پر رمز و راز قرن هفتم - عصر طلایی تصوف - تئوری

ولایت صوفیانه وجوهی پراتیک با مقاصدی چون حضور در عرصه‌ی مناسبات سیاست و قدرت به خود گرفت. به نظر می‌رسد زمینه‌های اجتماعی‌ای که این اندیشه در بستر آن‌ها نشو و نمو یافت، در تحولات بعدی سهیم بوده است. همان‌گونه که زمینه‌های اجتماعی و مناسبات گفتمانی، صوفیان را با تأسی به تئوری ولایت مجهز به شمشیر و سریر سلطنت نمود، به‌همین ترتیب باعث به‌حاشیه‌رفتن آن‌ها در نیمه‌ی دوم حکومت صفوی گردید.

مقاله‌ی حاضر می‌کوشد ابتدا مختصات صورت اولیه‌ی اندیشه‌ی ولایت را (که توسط افرادی چون حکیم ترمذی مفصل‌بندی شده است) بررسی کند؛ سپس تلقی متصوفی عصر ایلخانان از مفهوم ولایت صوفیانه را شرح داده و در نهایت با اتخاذ مشی گفتمانی و توجه به "چگونگی‌ها" و "برون‌بودگی" (تمرکز بر ظاهر اشیا و امور)، فرآیند استحاله‌ی ولایت صوفیانه از وجه باطنی به وجه ظاهری و سیاسی را توضیح دهد.

"ولایت" نزد حکیم ترمذی

حکیم ترمذی بیش از این‌که صوفی باشد، با فلسفه مرتبط است. طرح مفهوم "انسان کامل" به‌عنوان واسطه‌ی فیض بین انسان و آسمان، پیش‌تر در حکمت خسروانی ایرانی، فلسفه‌ی گنوسی، آیین مانوی و مذهب مسیحیت، مسبوق به سابقه است (مایل هروی، ۱۳۸۰: ج ۱۰، ص ۳۷۳-۳۷۴)؛ بنابراین جای تعجب ندارد که ترمذی با ارجاع به مفاهیم قرآنی، پرسش‌هایی را مطرح می‌کند که پیش‌تر در اندیشه‌های فوق ذکر شده‌اند. مثلاً اعتقاد به ولایت اولیای الهی در مسیحیت به خوبی در رمان "برادران کارامازف" اثر داستایفسکی به خوبی مشخص است. در این کتاب عنوان "پیر"، "ولی" و "قطب، تعداد و مرتبت اولیا و کرامت‌های آن‌ها پیوسته تکرار می‌شود. برای مثال، در جایی می‌گوید در فلان شهر مصر، تابوت شخصی که ولایت شیخ و مراد خود را انکار کرده بود، به دفعات با دستان غیبی از کلیسا خارج شد! یعنی کسانی که ولایت مشایخ را نمی‌پذیرند، جایی در قلمرو خداوند ندارند.

اگرچه تأثیرپذیری ترمذی از اندیشه‌های فلسفی خسروانی و یونانی محرز است، اما وی با ارجاع به نصوص و تراث اسلامی، به‌ویژه آیه‌ی «إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَآخَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»

(یونس: ۶۲) است که تئوری ولایت را ساخته و پرداخته می‌کند. ترمذی هرچند به اقوال و احادیث حضرت امیر در باب ولی خدا ارجاع می‌دهد، اما در این برداشت از "ولایت"، رنگ و بوی شیعی در میان نیست. مشهور آن است که ترمذی سنی متعصبی بود و به قول خودش با «روافض» سر آشتی نداشت. البته باید توجه داشت که بعدها به غیر از چند فرقه، همه‌ی فرق صوفیه حضرت امیر را سرسلسله‌ی ولایت صوفیانه دانسته‌اند (پازوکی، ۱۳۸۶: ص ۳۵-۴۱).

مهم‌ترین مسأله‌ی ترمذی این است که "با وجود پیامبران، چه نیازی به اولیا هست؟" از نگاه وی، خداوند "ولی" را برمی‌گزیند تا حجتی باشد در برابر خلق و اثبات نادرستی سخن فرشتگان در سوره‌ی بقره که آفرینش انسان را به صلاح نمی‌دانستند و معتقد بودند ظلم می‌کند و خون می‌ریزد (ترمذی، ۱۴۱۲ق: ص ۱۱۸).

از نظر ترمذی، چنانچه در نگاه فلوپین تأکید شده است، مقوله‌ی ولایت محدود به ازمه‌ی خاصی نیست؛ زیرا در همه‌ی زمان‌ها اولیایی بودند که واسطه‌ی فیض بین انسان و آسمان می‌شدند. «اولیا، حجت خدا بر خلق و یاور مردمان و امان آنان‌اند؛ پس باید در وقت نیاز، یعنی همه‌ی زمان‌ها وجود داشته باشند» (همان). از نگاه ترمذی، اولیا مانند پیامبران در یک رتبه و درجه نیستند. بالاترین رتبه‌ی ایشان "محدثان" هستند؛ پس از آن‌ها "ابدال"‌اند که هفت نفرند. بعد از آن‌ها "صدیقان" هستند که چهل نفرند؛ هرگاه یکی از ایشان از دنیا برود، کس دیگری از گروه فروتر جانشین وی می‌شود.

ترمذی با نفی اعتقادات شیعی، نسب اولیا را به "اهل بیت ذکر" پیامبر، نه "اهل بیت نسبی" او می‌رساند. وی تصریح می‌کند که رسول خدا برای برپایی ذکر خالص و ناب خداوند مبعوث شده است؛ هرکس به این ذکر پناه آورد، از آل پیامبر و اهل بیت او به‌شمار می‌رود (همان: ص ۶۶).

از نظر ترمذی همان‌گونه که جریان نبوت، واجد پیامبر خاتم است، ولایت هم خاتمی دارد؛ اما خاتم‌بودن لزوماً به معنای آخرین نفر بودن نیست و فضیلتی محسوب نمی‌شود. خاتم پیامبران کسی است که از نظر فضایل، والاترین فرد در سلسله‌ی انبیا و واجد والاترین جایگاه نزد خداوند است؛ به‌همین دلیل، خاتم اولیا نیز والاترین فرد از اولیا و جامع همه‌ی کمالات و فضایل اولیای پیشین

است و حائز نزدیک‌ترین رتبه به خاتم انبیاست و در هنگام پایان یافتن دنیا ظاهر می‌شود (همان: ص ۱۵۳).

ترمذی، "ولی" را معصوم نمی‌داند و معتقد است رسیدن به مقام مصونیت در گرو تلاش و عنایت الهی است (همان: ص ۹۲)؛ خداوند به وسیله کلام او مردم را ادب می‌کند و به سوی خود می‌خواند (همان: ص ۹۳). نکته‌ی مهم‌تر این است که ترمذی وقتی در باب ولی خداوند صحبت می‌کند، مصداق عینی برای آن معرفی نمی‌کند؛ اگرچه پاره‌ای معتقدند ترمذی در جاهایی از آثار خود القا کرده که یکی از چهل تنان است (باهر و محمودی، ۱۳۹۴: ص ۲۹-۴۴). حقیقت این است که وقتی وی از خاتم‌الاولیاء صحبت می‌کند، از ولی‌ای سخن به میان می‌آورد که در آخرزمان همراه مهدی موعود ظهور می‌کند. این بحث تلویحاً می‌رساند که از اوصاف ولی، مستوربودن وی از خلق است؛ حتی اگر خود را هم در این مقام بداند، صراحتاً اشاره نمی‌کند.

در قرون اولیه‌ی اسلامی، اعتقاد به باطنی‌بودن امر ولایت، منحصر در ترمذی نبود. تنی چند از صوفیان معاصر وی نیز بودند که علی‌رغم تفاوت اندیشه‌شان در باب ولایت، پوشیده‌بودن از خلق را از اوصاف مؤکد ولی خدا می‌دانستند. برای مثال، این جمله منسوب به ابوبکر محمد بن حامد ترمذی، از مشایخ بلخ است که می‌گفت: «الولی فی ستر حاله ابداء» (سلمی، ۱۳۷۲ق: ص ۲۸).

در این دوران به سبب هژمونی و مشروعیت نهاد خلافت، متصوفه نمی‌توانستند از ولی‌ای صحبت کند که علاوه بر ولایت باطنی، واجد ولایت ظاهری نیز باشد و مقام آشکاری در میان خلق پیدا کند؛ بیان بی‌ملاحظه‌ی چنین ادعایی بدون عقوبت نبود. البته در گستره‌ی خراسان، افرادی هم چون ترمذی با توجه به تسلطی که بر اندیشه‌ی حکما داشتند، بی‌اطلاع از مقام فرهی ولی خدا نبودند. به بیان فلاسفه، ولی خدا واجد بیش‌ترین استحقاق در هدایت، سرپرستی و زعامت خلق است؛ اما در قرون اولیه‌ی اسلامی، هیچ صوفی و عارفی نیست که داعیه‌دار مقام ولایت باشد. غالب صوفیان مهم با مسلم تلقی کردن ستر و پنهان‌بودن ولی خدا، صرفاً شاخص‌ها و ویژگی‌هایی را بیان می‌کنند که اولیای الهی بدان شناخته می‌شوند. حتی عارفان متقدم از ویژگی‌های خارق‌العاده نیز صحبت نمی‌کنند، بلکه اذهان اجتماعی را متوجه معالم اخلاقی اولیا می‌کنند که نتیجه‌ی تلطیف

و پالایش روح و مجاهده‌ی مستمر ایشان در منهج حقیقت است.

"ولایت" در اندیشه‌ی متصوفه‌ی قرن هفتم

در قرن هفتم، تئوری ولایت ترمذی در اندیشه‌ی ابن‌عربی از حیث نظری به‌کمال خود رسید. ابن‌عربی تئوری ولایت ترمذی را تشریح کرد؛ پرسش‌های او را توضیح داد؛ به منابع و اسناد جدید در این خصوص اشاره نمود و مجدانه در جهت توسعه‌ی نظری مفهوم ولایت کوشید. ابن‌عربی نخستین کسی است که مقام ولایت را با عنوان "انسان کامل" معرفی نموده است (ابن‌عربی، ۱۳۸۳: ص ۴۴، ۶۰، ۱۶۲، ۲۵۹). اندیشه‌ی وی در باب ولایت را نباید مرتبط با پویش‌های سیاسی و استراتژی‌های قدرت در جغرافیای ایلخانان قرن هفت و هشت دانست؛ چراکه برخی بزرگان صوفیه هم‌چون عزیزالدین نسفی، مولانا و شمس تبریزی آن را در تشریح مسأله‌ی ولایت به‌کار گرفته‌اند.

عزیزالدین نسفی در آثار مختلف‌اش بر مفهوم انسان کامل تمرکز دارد؛ انسان کامل نزد وی، درجه‌ای بالاتر از اولیای الهی است. این رویکرد در آثار ماسبقی هم‌چون ترمذی نیز مطرح شده بود. نسفی می‌نویسد: «انسان کامل خلیفه‌ی خدای است و نبی و ولی خلیفه‌ی خدایند» (نسفی، ۱۳۷۹: ص ۲۱۶). ظاهراً نسفی در این بحث به داستان قرآنی موسی و خضر اشاره دارد که موسی به‌عنوان پیامبر خدا، نیازمند علم و هدایت انسان کاملی به‌نام خضر است. نسفی معتقد است که نبی یا پیامبر، خواص اشیا را می‌داند، اما ولی خدا بر حقیقت اشیا آگاه است؛ انسان کامل نیز هم بر خواص اشیا اطلاع تام دارد و هم بر حقیقت اشیا (نسفی، ۱۳۷۹: ص ۲۱۶). به‌بیان‌دیگر، نبی در حقایق اشیا پیرو ولی است و ولی در خواص اشیا تابع نبی؛ هردوی آنها نیز ملزم به تبعیت از انسان کامل هستند (همان). انسان کامل نسفی، مرآت کاملی است که می‌تواند تمامی جمال صاحب‌جمال را در خود انعکاس دهد (نسفی، ۱۳۸۱: ص ۱۶۰).

دوره‌ی دوم زندگی عزیزالدین نسفی، دوران غلبه‌ی گفتمان تصوف در جامعه است. اگرچه در اندیشه‌ی پیران طریقت این عصر میلی برای حضور یا تصدی قدرت سیاسی وجود ندارد، اما در عمل، گسترش روابط مرید و مرادی زمینه‌ای را فراهم می‌کند که از دل مناسبات تصوف، نوع

خاصی از قدرت سیاسی شکل بگیرد؛ قدرتی که چهره‌ی تام و تمام آن را می‌توان در تولد حکومت صفوی مشاهده کرد. قائمیه‌ی حکومت صفوی چیزی جز اعتقاد راسخ به ولایت شیخ صفی و اسلاف و اعقاب‌اش نیست.

در این مورد نمی‌توان قضاوت کرد که آیا عزیزالدین با توجه به اقبال گسترده‌ی مردمی به خانقاه، سیاسی‌شدن این نهاد را پیش‌بینی می‌کرد یا نه؛ ولی برخلاف گفته‌ی کسانی که با تأثیر از ماریژان موله، انسان کامل نسفی را حمل بر ولایت سیاسی وی می‌کنند، باید گفت انسان کامل نسفی با هرعنوانی ("ولی"، "انسان کامل آزاد" و غیر این) سودای سیاسی ندارد. اهدافی هم‌چون راحت‌رسانی به خلق و رو نمودن به آن‌ها که نزد نسفی به‌عنوان شأن اجتماعی برجسته‌ی انسان کامل شمرده می‌شود، در اندیشه‌ی دیگر صوفیان نیز مسبوق به سابقه است. راحت‌رسانی به خلق، دستگیری، هدایت و شفقت بر آن‌ها از مقاصد اعلای متصوفه است. این را می‌توان از خصوصیات که وی در باب مقام کاملان می‌گوید استنباط نمود. از نگاه نسفی همه می‌توانند وارد طریق سلوک شوند: «سلوک، طلب است و سالک شاید که در خانقاه باشد و شاید که در کلیسا بود و شاید که در پادشاهی بر تخت باشد. پس هرکه طالب است، سالک است» (نسفی، ۱۳۴۴: ص ۱۲۶). ویژگی برجسته‌ی واجدان این مقام، گمنامی ایشان است؛ زیرا به‌لحاظ صورت، هیچ وجه امتیازی نسبت به دیگران نداشته و هرگز مقام خود را برای کسی فاش نمی‌کنند. به‌همین جهت، نسفی حدیث «اولیایی تحت قبایی لا یعرفهم غیری» را ناظر بر این دسته می‌داند (آملی، ۱۳۸۶: ص ۳۱۹). در آثار نسفی همواره دنیا، پادشاهی و «تنافس فی السلطان»^۱ تحقیر شده است؛ چراکه نتیجه‌ی آن را عارض‌شدن تاریکی بر روح انسان سالک می‌داند. وی در وصف حالات انسان کامل می‌نویسد:

هیچ طاعتی بهتر از آن ندید که عالم را راست کند و راستی در میان خلق پیدا کند

۱. این عبارت «تنافس فی السلطان» از امام حسین ابن علی است. جایی که ایشان قیام خود را برای اقامه امر به معروف و نهی از منکر معرفی می‌کند نه اشتیاق برای به دست آوردن قدرت.

و عادات و رسوم بد از میان خلق بردارد و مردم را به خدای خواند و مردم را محب و مشفق یکدیگر گرداند، تا آزار به کس نرسانند و راحت از یکدیگر دریغ ندارند و معاون یکدیگر شوند و بفرماید تا مردم امان یکدیگر بدهند؛ هم به زبان و هم به دست (نسفی، ۱۳۷۹: ص ۲۱۷).

در اندیشه‌ی مولانا نیز دارنده‌ی مقام ولایت - که در نهایت سلوک بدین مقام نائل آمده - مستور از خلق است. «قوم دیگر سخت پنهان می‌روند / شهره‌ی خلقان ظاهر کی شوند». پنهان بودن آن‌ها به حدی است که حتی ابدال (که خود نیز پنهان از خلق هستند) نام‌شان را نشنیده‌اند (مولوی، ۱۳۷۴، ج ۲: ص ۱۷۷-۱۷۶). از نظر مولانا چنانچه قدمای صوفیه هم می‌گفتند، ولایت در آخر زمان ختمیت می‌پذیرد و در هر دور و زمانی، ولی برحق الهی قائم و حاضر است: «پس به هر دوری ولی‌ای قایمست / تا قیامت آزمایش دائم است» (همان).

از محتوای مثنوی این‌گونه برمی‌آید که ولایت اولیای الهی، ولایتی صرفاً باطنی است که خضروار دست گم‌گشتگان طریق را می‌گیرد و هادی ایشان می‌شود؛ نه این‌که با خدم و حشم سودای قدرت سیاسی داشته باشد (مولوی، ۱۳۷۸: غزل شماره ۶۳۴). خود مولانا نیز اگرچه از شیوخ سرآمد تاریخ تصوف است، هیچ سودای سیاسی ندارد، ولی مورد توجه اصحاب قدرت است. نکته‌ای که مولانا می‌افزاید این است که "ولی"، امام حی قائمی است از نسل علی یا از نسل عمر: «پس امام حی قائم آن ولیست / خواه از نسل عمر خواه از علی است» (مولوی، ۱۳۷۴: بخش ۲۰). البته باید گفت همه‌ی فرق صوفی - به جز یکی دو فرقه - امام علی را سرسلسله‌ی اقطاب تصوف می‌دانند؛ یکی دوتایی نیز که سلسله‌ی آن‌ها به امام اول شیعیان نمی‌رسد، منتسب به ابوبکر خلیفه‌ی اول مسلمانان است، نه عمر خلیفه‌ی دوم (پازوکی، ۱۳۸۶: ص ۳۵ - ۴۱).

در کتاب "مقالات"، اقوالی از شمس تبریزی مطرح می‌شود که دلالت آشکاری بر مقاصد سیاسی دارند. شواهد مطرح‌شده در این کتاب اگرچه از مناسبات تصوف و ولایت با مدلول باطنی و پوشیده صحبت می‌کنند، اما این ولایت چهره‌ای دنیایی به خود می‌گیرد و مهیای تصدی قدرت سیاسی می‌شود. باید توجه داشت که شمس در آناتولی و منطقه‌ای می‌زیست که خاستگاه اولیه‌ی

جنبش صفوی بود؛ میان شهرهایی تردد می‌کرد که مأمون و مأوای اسلاف شیخ صفی محسوب می‌شدند. حتی برخی اقوال حاکی از آن هستند که این زمینه‌ی جغرافیایی زیست‌گاه طایفه‌ای از غلّاء بوده است که معتقد بودند خداوند در علی تجسم یافته، همان‌گونه که پیش از وی نیز در عیسی و موسی و داود حلول کرده است (اسفندیاری، ۱۳۷۴: ص ۱۸۵). در میان آن‌ها، رهبران مذهبی واسطه‌ی بین خدا و انسان محسوب می‌شدند؛ قایل به اباحه بودند و به ظواهر و مناسک دین توجه چندانی نداشتند؛ متأثر از مسیحیان، تحمل مشکل‌های دینی را بر دوش رجال حلول می‌گذاشتند و بر این باور بودند که همواره خداوند در افرادی حلول می‌کند (همان: ص ۱۸۶).

در قرن پنجم شخصی به نام سید عیوض - از اسلاف دویست سال پیش شیخ صفی - میان این طایفه ظهور کرد. وی در هفت سالگی مفقود شده و پس از هفت سال با شمایل و سیمایی معنوی و مقدس برگشته بود؛ قبا و کلاه مخصوص همراه با قرآن به‌همراه داشت و اظهار می‌کرد پریان او را برای تعلیم قرآن و شریعت ربوده‌اند (ابن‌بزاز، ۱۳۷۳: ص ۷۳). از این زمان، صفویان خود را از اعقاب امامان شیعه دانستند و بر خود گمان ولایت بردند؛ چنین اندیشه‌ای در زمینه‌ای غلوآمیز و در زمانی که تصوف در بهترین موقعیت خود بود، پروبال گرفت و کم‌کم با اتکا به تئوری ولایت، مهیای تصدی شمشیر و سریر گردید.

به‌نظر می‌رسد تحرکاتی از این سنخ در نیمه‌ی اول حکومت ایلخانان - که معاصر با حیات شمس است - صورت ملموس و دنیایی بیش‌تری به‌خود گرفته، تا جایی‌که حساسیت شمس تبریزی را برانگیخته است. شمس تبریزی در بیان اوصاف اولیای الهی، آن‌ها را کسانی می‌داد که «از ظواهر رسته‌اند و به باطن عالم پی‌برده‌اند و همه‌چیز را به نور خدا می‌بینند» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱، ج ۱: ص ۱۴۹)؛ «همه‌جهد می‌کند تا بپوشاند» (همان، ج ۲: ص ۲۰۹). شمس در مقالات به جهد و جدّ در مقابل کسانی می‌ایستد که می‌کوشند صورتی دنیایی و ظاهری به ولایت بدهند و ویژگی مکتوم و باطنی آن را خدشه‌دار کنند:

معنای ولایت چه باشد؟ آن‌که او را لشکرها باشد و شهرها و دپه‌ها؟ نی؛ بلکه
ولایت آن باشد که او را ولایت باشد بر نفس خویش و بر احوال خویشان و بر

صفات خویشتن و بر کلام خویشتن و سکوت خویشتن و قهر در محل قهر و لطف در محل لطف؛ و چون صوفیان جبری آغاز نکند که من عاجزم، او قادر است. نی؛ می‌باید که تو قادر باشی بر همه‌ی صفات خود و بر سکوت در موضع سکوت و جواب در موضع جواب و قهر در محل قهر و لطف در محل لطف و اگر نه صفات او بر وی بلا باشد و عذاب، چو محکوم او نبود، حاکم او بود (همان: ص ۷۶).

شمس بر این نکته پای می‌فشارد که «در پس این مشایخ ظاهر که میان خلق مشهورند و بر منابر و محافل ذکرشان می‌رود، بندگان پنهانی از مشهوران تمام‌تر» (همان: ص ۱۲۷) و اینان اولیای خدا هستند که خداوند «ایشان را در حجاب آرد» (همان) و با ایشان اسرار گوید (همان: ص ۲۹۴). این‌ها گروهی از اولیا هستند که «سخن ایشان را هم ایشان شنوند و فهم کنند» (همان: ص ۲۱۵)؛ اینان همان گروهی هستند که خداوند در حدیثی قدسی در شأن ایشان فرموده: «اولیایی تحت قبایی لایعرفهم غیری» (همان: ص ۴۲۸).

از ولایت باطنی تا زعامت سیاسی

در تاریخ تصوف، ظهور شیخ صفی‌الدین اردبیلی نقطه‌ی عطفی در سیاست دینی محسوب می‌شود. تحولات سیاسی اجتماعی که در اواخر عهد ایلخانان به‌وقوع پیوست، امکان‌های مناسبی به‌دست داد که ذیل مناسبات مرید-مرادی تصوف، بنیانی نظری در رویکرد سیاسی متصوفه پی‌ریزی شود؛ قائمه‌ی این اقدام بازتفسیر تئوری "ولایت صوفیانه" بود. با شیخ صفی است که ولایت باطنی عارفان به ولایت سیاسی تحویل داده می‌شود. عوامل متعددی در شکل‌گیری داعیه‌ی سیاسی در اواخر عهد ایلخانی دخیل بوده است؛ از آن‌جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- نزدیکی مشایخ صفوی - خود شیخ صفی و اسلافش - به کانون‌های قدرت؛
- بهره‌بردن از خیل گسترده‌ی طرف‌دارانی که قبل از این، تحت‌تأثیر اندیشه‌های غالبانه قرار داشتند و بیش‌ازپیش مهبای سرسپردگی و تکریم شیوخ خود، حتی در حد پرستش آن‌ها بودند؛
- بهره‌مندبودن از اموال زیادی که وقف خانقاه‌های ایشان می‌شد؛

- پدیدارشدن مشایخ صفوی به‌عنوان فئودال‌های بزرگ روحانی با دریافت املاک وسیع و وجوه نقد از مریدان و فئودال‌ها.

"ابن‌بزاز" مورخی است که بخش عمده‌ای از کتابش را به شیخ صفی اختصاص داده است. ابن‌بزاز از مادر شیخ صفی به‌نام "دولتی" صحبت کرده و او را زنی نجیب‌زاده و پارسا معرفی نموده است که رؤیاهای صادقه‌ای می‌دید. "دولتی"، دختر "خواجه کمال‌الدین عربشاه" از صوفیان و اشراف فارس بود. ابن‌بزاز در وصف این زن تا آن‌جا پیش رفته که برای وی مقام عصمت قائل شده است (ابن‌بزاز، ۱۳۷۳: ص ۷۵-۷۶). رؤیاهایی که این زن و خود شیخ صفی از شمشیر و آفتاب و نور و امثالهم می‌دید، توسط شیخ زاهد گیلانی، مراد شیخ صفی، به ولایت و نور ولایت تعبیر شد (همان: ص ۳۷۱-۳۷۳). داستان این خواب‌ها که توسط شیخ صدرالدین (پسر شیخ صفی و جانشین وی) بر ابن‌بزاز املا شد، سندی فراهم نمود که هم خود فرزندان شیخ صفی و هم مریدان را نسبت به یک چرخش سیاسی مهم با تأکید بر دو اصل "ولایت" و "دعوت" مهیا ساخت. ولایتی که در این گستره مطرح شد، واجد تفاوت‌های آشکاری با ولایت در اندیشه‌ی صوفیان سلف بود. حتی با اندیشه‌ی صوفیان بزرگ قرن هفتم هم‌چون شمس و مولانا در باب ولایت تفاوت فاحشی داشت؛ این امر را باید به ظهور "امکان‌های مختلفی هم‌چون "به‌وجودآمدن شرایط جنگ" و "قوام‌یافتن پایه‌های اشرافیت در تصوف" نسبت داد.

اولین عامل تبیین‌کننده‌ی استحاله‌ی مفهومی ولایت و دنیایی‌شدن آن، تغییر سنت انتخاب رهبر در طریقت بود؛ برخلاف سنت‌های مشهود صوفیان، بعد از شیخ صفی بود که رابطه‌ی پدر و فرزندی، تنها ملاک ممکن برای انتخاب رهبری در طریقت شد. این تغییر، جهت حرکت طریقت اردبیل به‌سوی قدرت سیاسی را نشان می‌دهد. چنان‌چه شیخ صدرالدین موسی، مقام ولایت شیخ صفی را به ارث برد و البته این امر طبیعی می‌نمود؛ چراکه خروج این همه املاک و اموال از حوزه‌ی اختیارات خانواده غیرموجه شمرده می‌شد. در دوره‌ی این شیخ، حراست از املاک و اموال گسترده، شیخ صفوی و مریدان وی را مهیای جنگ و غزا با حریفان گرجی نمود (ابن‌بزاز، ۱۳۷۳: ص ۳۲۲ و ۶۶۲)؛ واقعیتی که به تعمیق تئوری ولایت ظاهری یا همان زعامت سیاسی پیران

صفوی منجر شد.

هرچند تسلط تیمور، حدوداً صد سال مانع زعامت سیاسی مشایخ صفوی شد، ولی با ظهور فرزندی در پی فرزند دیگر که به نحو موروثی مقام ولایت شیخ صفی را به ارث می‌بردند، شرایطی فراهم آمد که اندیشه‌ی ولایت ظاهری کاملاً استقرار یافته و نهادینه شود. روزبهان خنجی معتقد است در عهد "شیخ حیدر"، پدربزرگ شاه اسماعیل (مؤسس حکومت صفوی) بود که «اندیشه‌ی مملکت‌داری در خیالش پدیدار شد و هر دم در پی تصرف سرزمینی و ناحیه‌ای برآمد» (خنجی، ۱۹۹۲م: ص ۲۶۶). عامل دیگر، کنش‌گری مریدانی از نسل غلات شیعی بود که اعتقادات آن‌ها را به ارث برده و «شیخ جنید را به مجاهره اله و ولدش را ابن‌الله گفتند» (همان: ص ۲۷۲). گزارشاتی از سیاحان ونیزی، که از نزدیک شاهد تمایلات روزافزون دنیوی مشایخ صفوی بوده‌اند، بر این ادعا صحنه می‌گذارد. کاترینوزنو، سیاح ونیزی، اشاره دارد که شیخ حیدر را "ولی" یا "خواجه" یا "پیامبری" باید خواند که با تبلیغ آیین جدیدی در اسلام، بر اساس این‌که علی برتر از عمر بود، مریدانی را حول خود گرد آورد و چنان در کار خود کامیاب شد که همه او را از اولیاءالله و وجودی تقریباً الهی پنداشتند (باربارو و دیگران، ۱۳۴۹: ص ۲۴۳). بازرگان ونیزی نیز بعد از توصیف شیخ حیدر، گزارش می‌دهد که هم‌کیشانش وی را چون قدیس می‌پرستیدند (همان: ص ۴۰۱).

نتیجه‌گیری

تئوری ولایت صوفیانه که مختصات آن تشریح شد، در طول تاریخ و ذیل چشم‌اندازهای مختلفی مورد نقد قرار گرفته است. شیعیان اولین گروهی بودند که به تئوری ولایت صوفیان تاختند و طرح آن را به مثابه غصب دوباره‌ی مقام ولایت پنداشتند. در نگاه شیعیان، ولایت سیاسی امامان شیعه یک‌بار در سقیفه غصب شده بود؛ اکنون نیز افرادی چون سفیان ثوری و حسن بصری، دکانی در مقابل ولایت باطنی امامان شیعه باز کرده بودند که غصب دوباره‌ی مقام ولایت محسوب می‌شد. فقها و محدثان شیعه به شدت در مقابل این امر موضع گرفتند. در عصر حاضر نیز که اکثر صوفیان، ولایت علی‌ابن‌ابی‌طالب را سرسلسله‌ی ولایت و قطب تصوف می‌دانند (پازوکی، ۱۳۸۶:

ص ۳۵-۴۱) باز هم این ذهنیت قدیمی، متشرعین شیعی را علیه صوفیان دلیر می‌کند. شیعیان، امامان را آگاهان به حقیقت و باطن قرآن و حلقه‌ای از زنجیر پیامبری می‌دانستند (کلینی، ۱۳۸۲: ج ۱، ص ۶۹-۷۰) که انتهای آن به کس دیگری نمی‌رسد؛ لذا نمی‌توانستند بپذیرند کسانی بیایند و با هر عنوانی، ولایت را خارج از سلسله‌ی امامان شیعه جست‌وجو کنند.

علاوه‌بر شیعیان، افرادی چون ابن تیمیه نیز به مباحثی چون کرامات، تعداد و مراتب اولیا و نسبت آن با نبوت پرداخته‌اند. وی کسانی را که با استناد به داستان قرآنی خضر و موسی، مقام ولی را برتر از نبوت می‌دانند (ابن تیمیه، ۲۰۰۸م: ص ۳۳) از یهود و نصاری گمراه‌تر دانسته و می‌نویسد:

اولیا در هر امت از پیغمبر خودشان استفاده و استفاضه می‌کنند و چگونگی از پیغمبر امت خود برتر باشند؟! یعنی ولی محتاج نبی است و این‌که هر نبی‌ای، در عین حال ولی نیز می‌باشد؛ چراکه بدون ولایت محال است سمت پیام‌رسانی از جانب خدا را دارا باشد. این‌که ابن‌عربی و پیروانش مدعی شده‌اند از همان معدنی که جبرئیل برداشته، برمی‌دارند، در حقیقت حرف فلاسفه است که در قالب مکاشفه ریخته شده.

در ادبیات صوفیه، از جمله مشخصه‌های اولیای الهی، کرامت‌های آن‌هاست؛ در حالی که ابن تیمیه نه تنها خود کرامت را از شئون اولیا نمی‌داند، بلکه آن‌ها را از وساوس شیطانی معرفی می‌کند و می‌نویسد:

خود کرامت هم مورد توجه اولیا نیست؛ زیرا به‌همان نسبت درجه‌ی شخص پایین می‌آید. این است که از کرامات توبه می‌کنند، هم‌چنان که از گناهان توبه می‌کنند... این الهامات و کرامات پنداری، وساوس شیطانی است و من خود کسی را می‌شناختم که به او خطاب می‌رسید [یعنی توهم می‌نمود که به او خطاب می‌شود] که "این فرمان خداست؛ تو همان مهدی هستی که پیغمبر وعده‌ی آمدنش را داد" و خارق عادت‌هایی بر دست او جاری می‌شود؛ مثلاً چیزهایی که در ذهنش می‌گذرد یا اراده می‌کند، آشکار می‌گردد و این همه مکر شیطانی است (ابن تیمیه،

۲۰۰۸م: ص ۷۲۸-۸۱۶).

در عصر حاضر، تئوری ولایت صوفیان توسط برخی روشنفکران از منظری کارکردی مورد نقدهای جدی قرار گرفته است. آنها معتقدند که باور به این اندیشه، کارکردهای نامطلوبی در جامعه ایجاد می‌کند. از نگاه "عابد الجابری" (۱۹۹۰م) ضروری‌ترین نتیجه‌ی چنین باوری، ترک استعمال عقل در امور دینی است که با سیاست و اجتماع جوامع، خاصه جوامع اسلامی عجین شده است؛ این واقعه عملاً راه را بر اندیشه‌های دموکراتیکی سد می‌کند که می‌توانند مستخرج از تراث اسلامی باشند (جابری، ۱۹۹۰م: ص ۳۴۵).

منابع

۱. ابن تیمیه، أحمد بن عبدالحلیم (۲۰۰۸م). مجموعه الرسائل والمسائل. تحقیق محمد رشید رضا. بیروت: لجنة التراث العربی.
۲. ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۹۲ق). الفتوحات المکیه. ترجمه محمد خواجوی. تهران: انتشارات مولی.
۳. ابن‌بزاز اردبیلی، توکل بن اسماعیل (۱۳۷۳). صفوه الصفا. تصحیح غلام‌رضا طباطبایی مجد. اردبیل: انتشارات مصحح.
۴. اسفندیاری، اسکندر (۱۳۷۴). پژوهشی درباره‌ی طوایف غلاه. تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۵. آملی، سیدحیدر (۱۳۸۶). جامع الاسرار و منبع الانوار. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۶. انصاری، عبدالله بن محمد (۱۳۷۱). رسائل جامع. تصحیح حسن وحید دستجردی. تهران: فروغی.
۷. انصاریان، حسین (۱۳۸۶). عرفان اسلامی. قم: دارالعرفان.
۸. باربارو و دیگران (۱۳۴۹). سفرنامه‌های ونیزیان به ایران. ترجمه منوچهر امیری. تهران: نشر خوارزمی.
۹. باهنر، مینا؛ محمودی، ابوالفضل (۱۳۹۴). بررسی وجوه تشابه ترمذی و ابن‌عربی در بحث ولایت. پژوهش‌های فلسفی و کلامی، شماره ۶۵: ص ۲۹-۴۴.
۱۰. پازوکی، شهرام (۱۳۸۶). گفتاری در باب انتساب سلاسل صوفیه به حضرت علی(ع): تصوف علوی. اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۱۹: ص ۷۴-۵۹.
۱۱. ترمذی، محمد بن علی بن حسن (۱۴۱۲ق). سیره الاولیاء: ثلاثه مصنفات للحکیم الترمذی. به کوشش راتکه. بیروت: دارالنشر فرانتس اشتاینر.
۱۲. جابری، محمد عابد (۱۹۹۰م). بنیه الفکر العربی. بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه.

۱۳. خنجی، فضل‌الله بن روزبهان (۱۹۹۲م). تاریخ عالم آرای امینی. ترجمه مینورسکی. لندن: [بی‌نا].
۱۴. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۴). سرّ‌نی. تهران: انتشارات علمی.
۱۵. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹). جستجو در تصوف ایران. تهران: امیرکبیر.
۱۶. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸). بسط تجربه نبوی. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۷. سلمی، ابو عبدالرحمن (۱۳۷۲ق). طبقات الصوفیه. به کوشش نورالدین شریبه. [بی‌جا]: مکتب.
۱۸. شمس تبریزی، شمس‌الدین محمد (۱۳۹۱). مقالات شمس تبریزی. ترجمه محمدعلی موحد. تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۹. عطار (۱۳۷۹). تذکره الاولیا. به کوشش محمد استعلامی. تهران: زوار.
۲۰. فرامرز قراملکی، احد و دیگران (۱۳۸۱). امامت پژوهی: بررسی دیدگاه امامیه، معتزله و اشاعره. ویراستار محمود یزدی مطلق. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۲۱. قشیری، ابوالقاسم (۱۳۶۷). رساله‌ی قشیریه. ترجمه ابوعلی احمد عثمانی. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۲۲. کارنامه‌ی اردشیر بابکان (۱۳۸۵). ترجمه قاسم هاشمی‌نژاد. تهران: مرکز.
۲۳. کرین، هانری (۱۳۹۱). اسلام ایرانی. ترجمه انشاء الله رحمتی. تهران: سوفیا، ج ۱.
۲۴. کلینی، محمد ابن یعقوب (۱۳۸۲). اصول کافی. ترجمه محمدباقر کمره‌ای. تهران: انتشارات اسوه.
۲۵. مایل هروی، نجیب (۱۳۸۰). انسان کامل در: دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. سید محمدکاظم موسوی بجنوردی. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰.
۲۶. موله، ماریژان (۱۳۹۱). ایران باستان. ترجمه ژاله آموزگار. تهران: انتشارات توس.
۲۷. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۴). مثنوی معنوی مطابق نسخه‌ی نیکلسون. تهران: پژوهش.
۲۸. مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد (۱۳۷۸). کلیات دیوان شمس. ویراستار محمدحسن فروزانفرزبان. تهران: انتشارات بهزاد.
۲۹. نسفی، عزیزالدین (۱۳۴۴). کشف الحقایق. به اهتمام احمد مهدوی دامغانی. تهران: شرکت

انتشارات علمی و فرهنگی.

۳۰. نسفی، عزیزالدین (۱۳۷۹). بیان التنزیل. تصحیح علی اصغر میرباقری فرد. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۳۱. نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۱). کتاب الانسان الكامل. به کوشش ماریژان موله. تهران: طهوری.

۳۲. نوپا، پل (۱۳۷۳). تفسیر قرآنی و زبان عرفانی. ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.