

صلح صوفی

مبانی نظری رویکرد صوفیّه به مقوله‌ی صلح



باقر صدری نیا

اشاره

برخلاف آن چه در نگاه نخست به نظر می‌رسد تصوف در گذر تاریخ جریان کاملاً یک‌دست و واحدی نبوده و طیف‌ها و مشرب‌های گونه‌گونی را در بر می‌گرفته است، این طیف‌ها و جریان‌ها با وجود مشترکات در پاره‌ای مبانی و معتقدات، تمایزهای نظری درخور توجهی بایکدیگر داشتند که در رفتار و سلوک اجتماعی آنان بازتاب می‌یافت. در این مقاله نویسنده با صرف‌نظر از شاخه و شعبه‌های فرعی و با مقداری تسامح دو طیف را در گستره‌ی جریان عام تصوف از یکدیگر تفکیک کرده است که با دو نوع جهان‌بینی و تلقی از خدا و انسان، عملکرد اجتماعی متفاوتی را عرضه داشته‌اند. آن گاه نشان داده است که رویکرد آنان به مقوله‌ی صلح چگونه از نوع تلقی آن‌ها از خدا و انسان متأثر بوده است.

مقدمه

سخن گفتن در باب صلح صوفی، یا چند و چون رویکرد متصوفه به مقوله‌ی صلح بدون تحدید و تبیین حوزه‌ی بحث بر اساس سنجیده‌ای نهاده نخواهد شد، بدین منظور پیش از ورود به بررسی موضوع، دو نکته درخور یادآوری به نظر می‌رسد. نخست این که مقصود از صلح در این مقال، صلح سلبی به معنای متارکه‌ی جنگ و رسیدن به وضعیت غیرجنگی نیست، بلکه منظور صلح ایجابی در مفهوم نوعی زیست مسالمت‌آمیز، مداراجویانه، روادارانه و توأم با تساهل، اغماض و رأفت با اقشار گونه‌گون اجتماعی، به‌ویژه پیروان ادیان و مذاهب دیگر، هنجارگریزان و هنجارشکنان و دگراندیشان است. دیگر این که تصوف جریان اندیشگی و رفتاری یکدست درگذر تاریخ نبوده بلکه همواره طیف متنوعی از گرایش‌ها و مشرب‌های اعتقادی و مشی‌های اجتماعی را در بر می‌گرفته است که با وجود اشتراک در پاره‌ای از مبادی و معتقدات، تمایزهای درخور اعتنایی با یکدیگر داشته‌اند. از این رو در بررسی رویکرد متصوفه نسبت به موضوع صلح، باید این تمایزهای اعتقادی و رفتاری را پیش چشم داشت.

درخصوص مقوله‌ی صلح در مفهوم ایجابی آن دو نوع رویکرد متفاوت را در سیرت و سنت مشایخ تصوف می‌توان از هم تفکیک کرد. این تمایز به‌ویژه در کنش‌های اجتماعی آنان در مواجهه با پیروان ادیان و مذاهب دیگر، مسلمانان دگراندیش و دارای گرایش‌های متفاوت با قرائت رسمی و رایج از دین و شریعت و نیز مسلمانان لغزش‌کار و به تعبیر غزالی «اهل فسق» نمود آشکاری داشته است. جمعی از بزرگان تصوف چنان که حالات و مقامات آنان گواهی می‌دهد در مواجهه با این افراد و گرایش‌ها با اغماض و احترام و رأفت و محبت رفتار می‌کردند، در مقابل گروهی دیگر رفتاری توأم با تحقیر و توهین و تند و خشونت در پیش می‌گرفتند.

به نظر می‌رسد این تمایز در رویکرد آنان به صلح که در سلوک اجتماعی آن‌ها تبلور عینی می‌یافت از مبانی معرفتی و تلقی متفاوت آنان از خدا و انسان نشأت می‌گرفت. تردیدی نیست که نظام معرفتی و هستی‌شناختی آدمی تأثیر قابل ملاحظه‌ای در رفتار و عملکرد اجتماعی او برجای می‌نهد و نحوه‌ی تلقی هرکسی از هستی و جهان در نوع انسان‌شناسی و تلقی او از نظام و مناسبات اجتماعی تأثیر خواهد گذاشت. (← شریعتی، ۱۳۶۱: ۲۶۰) با چنین فرضی است که بحث در باب رویکرد آنان به صلح، پیوند وثیقی با طرز تلقی آن‌ها از خدا و انسان می‌یابد.

از میان متصوفه آن طیفی که بر صفات رحمانی خدا تأکید داشتند و انسان را به خودی خود و «بما هو انسان» واجد کرامت و حرمت می‌دانستند، در مواجهه با دگراندیشان، پیروان ادیان و مذاهب و نیز لغزش‌کاران و هنجارگریزان، رفتاری صلح‌جویانه توأم با رأفت و محبت و اغماض در پیش می‌گرفتند؛ حال آن که گروهی که به صفات قهاری خدا بیش از صفات رحمانی او تأکید می‌ورزیدند و منزلت و حرمت انسان را در دوری و نزدیکی او به کانون‌های قدسی می‌سنجیدند، در مقابل چنین کسانی رفتارهای عتاب‌آلود، خشم‌آگین و حرمت‌شکنانه بروز می‌دادند.

تلقی دوگانه از خدا

در ورای اعتقاد به وحدانیت خدا، موضوع صفات الهی همواره مقوله‌ای مورد بحث و مناقشه در میان نحله‌های مختلف اسلامی از جمله صوفیه بوده است. قطع نظر از مباحث و مناقشات کلامی که برخی از نظریه‌پردازان و مؤلفان متون عرفانی از جمله مستملی بخاری نیز به تفصیل در باب آن سخن گفته‌اند (← مستملی بخاری: ۳۳۹ - ۲۳۹) آن چه به موضوع «صفات الهی» در سپهر اندیشه‌ی عرفانی و صوفیانه جایگاه

و اعتبار پراهمیتی می‌بخشد، تأثیر این صفات و نحوه‌ی تلقی از آن‌ها در سلوک صوفی به‌طور عام و رفتار و سلوک اجتماعی او به‌طور خاص است. در منظومه‌ی تفکر عرفانی، مبحث صفات علاوه بر ابعاد کلامی و نظری آن، از آن‌روى واجد اهمیت ویژه‌ای است که نحوه و نوع تلقی از آن، روان‌شناسی فردی و رفتار اجتماعی صوفی را عمیقاً تحت تأثیر قرار می‌دهد و به حالات روحی، روانی و مشی و مشرب اجتماعی او صبغه و سوبه‌ی متفاوتی می‌بخشد. به همین جهت نیز تأمل در این زمینه از منظر بحث ما اهمیت می‌یابد. چنان‌که می‌دانیم از دیرباز متکلمان مسلمان و به‌تبع آن‌ها مؤلفان و نظریه‌پردازان تصوف، صفات الهی را به صورت‌ها و انواع مختلف تقسیم کرده‌اند که صفات جمالی و جلالی از آن جمله است. بی‌گمان این تقسیم‌بندی ریشه‌ی قرآنی دارد، صفات جمالی مشتمل بر صفاتی است که ناظر بر رحمانیت خداست و صفات جلالی دربرگیرنده‌ی صفات قهاری اوست. تقسیم صفات خداوندی بر جمالی و جلالی به لحاظ نظری چندان مناقشه برانگیز نبوده و بیش و کم مقبول و مورد اتفاق بوده است اما با گذر از حیطه‌ی نظر و گام نهادن به حوزه‌ی عمل، بحث در این باب دامنه گرفته و مجادلات و مناقشات گونه‌گونی را برانگیخته‌است. منشأ این مجادلات را باید در میزان و نوع توجه سالک به هریک از صفات جمالی و جلالی و تأثیر آن بر احوال وی در طی مراحل سلوک جست. عطف توجه به هر یک از آن‌ها پیامدهای روانی و عملکرد اجتماعی متفاوتی را به همراه می‌آورد، چنان‌که در تاریخ تصوف نیز موجبات شکل‌گیری دسته‌بندی‌های متفاوت و مجادلات نظری بسیاری را فراهم آورده است.

الف) توجه به صفات جلالی و تأثیر آن بر عملکرد اجتماعی متصوفه

سالک آن‌گاه که در روند سلوک خود به صفات جلالی حق می‌نگرد و همواره قهاریت، جباریت و منتقم بودن او را پیش چشم می‌آورد، دلش از خوف و خشیت مالا مال می‌شود. این خوف همواره او را از فرجام کار و روز بازپسین نگران می‌دارد. او پیوسته در بیم و هراس از خشم، عتاب و عقوبت خدا به‌سر می‌برد. خدایی که در کمین نشسته است تا اگر خطا و لغزشی از او سرزند به‌وسیله‌ی فرشتگان مولکش ثبت کند و وی را به کیفر لغزش‌ها و خطاهایش برساند. در این نوع تلقی از خدا «خوف» لازمه‌ی پیمودن راه حق و عامل مصون‌داشتن صوفی از ارتکاب خطا و جاذبه‌های فریبنده‌ی دنیا، زهدپیشگی و عزلت و انزوا است. از این‌رو در تعالیم آن گروه از مشایخ تصوف که توجه‌شان معطوف به صفات جلالی و قهاریت خداوند است «خوف» چنان اهمیتی دارد که به گفته‌ی ابوسلیمان دارانی اگر از دلی مفارقت کند آن دل ویران شود. (قشیری، ۱۳۶۱: ۱۹۰) به همین جهت باز به گفته‌ی او «دل باید که هیچ چیز بر وی غلبه نگیرد مگر خوف زیرا که [چون] رجا بر دل غلبه گیرد، دل تباه شود (- همان: ۱۹۴) این کلام منسوب به ذوالنون مصری هم، چنین دیدگاهی را بازتاب می‌دهد: «مردمان تا ترسکار باشند بر راه باشند و چون ترس از دل‌های ایشان بشد، راه گم کردند.» (همان: ۱۹۳)

غلبه‌ی خوف بر احوال سالک و بیمناکی از کیفر حق تعالی، روان‌شناسی فردی ویژه‌ای را در پی می‌آورد و او را همیشه مضطرب و محزون می‌دارد. گاهی این حزن چنان بر وجود او سیطره می‌یابد که سالک را به تندیس‌ی از اندوه مبدل می‌سازد، برخی از بزرگان تصوف، نماد چنین حزنی معرفی شده‌اند. از جمله دربار‌ی فضیل عیاض گفته‌اند «چون فضیل فرمان یافت، اندوه از پشت زمین برخاست.» (همان: ۲۱۰) و در مورد حسن بصری که صوفیه او را از پیشوایان نخستین خود می‌شمارند نوشته‌اند که: «هرگز حسن بصری را ندیدی مگر پنداشتی که به نوبی وی را مصیبتی افتاده‌است.» (همان) بدین ترتیب غلبه‌ی خوف، حزن را بر وجود سالک مستولی می‌کرد و او را گرفتار دل‌نگرانی و قبض می‌داشت. چنین کسی از جنبه‌ی روان‌شناختی

پیوسته دستخوش اضطراب مزمن بود، با سیمایی گرفته، عبوس و افسرده و جبین پرچین. این درون مضطرب و هراس‌آلود، مستعد دو نوع کنش گریز و ستیز بود. گریز از دنیا و لغزش‌هایی که حضور در جامعه، صوفی را در معرض آن‌ها قرار می‌داد و پناه‌بردن به عزلت و انزوا و ستیز با هرآن‌چه آن را موافق معتقدات خود نمی‌یافت. کنش گریز هنگامی بروز می‌کرد که صوفی از اقتدار و توان تأثیرگذاری لازم برخوردار نبود اما آن‌گاه که به اقتدار معنوی و دنیوی دست می‌یافت و زمینه‌ی مساعدی برای اجرای معتقدات و اعمال منویاتش فراهم می‌آمد نوبت کنش ستیز فرا می‌رسید.

با این تلقی از خدا و با این خصوصیات روان‌شناختی هنگامی که صوفی مراحل کمال را طی می‌کرد و به زعم خود و مریدانش به نهایت راه می‌رسید و ولیی از اولیای خدا شمرده می‌شد، به نمایندگی از خدا با بندگان خطاکار او همان‌گونه رفتار می‌کرد که گمان می‌برد در روز قیامت خدا خود چنان خواهد کرد؛ به‌ویژه آن‌گاه که نفوذ معنوی او با نوعی قدرت دنیوی پیوند می‌یافت. در چنین جایگاهی شیخ خود را مأمور و موظف به اجرای تمام اوامر و نواهی خدا و کلیت شریعت می‌دانست و شریعت نیز در نظر او متصلب و فاقد هر نوع انعطاف و قبض و بسط بود و در هر زمان و مکانی و در مورد هر کسی به یکسان باید اعمال می‌شد، به‌ویژه آن‌گاه که منکری صورت می‌گرفت، غیرت فقیهانه‌ی او به خروش می‌آمد و جز با کیفر خطاکار آرام نمی‌گرفت.

این نوع کنش‌های عتاب‌آلود غالباً در میان آن گروه از متصوفه بروز می‌کرد که به «اهل صحو»^۱ معروف بودند و تصوف آن‌ها صبغه‌ی شریعت‌مدارانه و فقیهانه داشت. اینان رابطه‌ی انسان و خدا را صرفاً رابطه‌ی عبد و معبودی می‌دانستند که براساس آن بنده پیوسته مکلف به انجام فرایض و باید‌ها و نبایدهایی بود که در شریعت مقرر شده است و شریعت نیز نزد آنان

تصوف جریان اندیشگی و رفتاری یکدست در گذر تاریخ نبوده بلکه همواره طیف متنوعی از گرایش‌ها و مشرب‌های اعتقادی و مشی‌های اجتماعی را در بر می‌گرفته است که با وجود اشتراک در پاره‌ای از مبادی و معتقدات، تمایزهای درخور اعتنایی با یکدیگر داشته‌اند.

با وجود تنوع مشرب‌ها و گرایش‌ها صوفیه، دو رویکرد متمایز به صلح را می‌توان مشخص کرد که در سلوک اجتماعی آن‌ها تبلور عینی می‌یافت و از مبانی معرفتی و تلقی متفاوت آنان از خدا و انسان نشأت می‌گرفت.

مجموعه‌ای از احکام و موازین متصلب و غیرمنعطفی بود که در هر حال باید به دست کسانی که به ولایت رسیده‌اند اجرا شود. چنین تلقی‌ای از خدا راهی برای سلوک صلح‌آمیز با غیرهم‌کیشان و لغزش کاران باقی نمی‌گذاشت و رابطه‌ی صوفی با چنین کسانی همواره مبتنی بر طرد و انکار بود. این قبیل رفتارهای توأم با خشم و خشونت به‌ویژه در حالات برخی از مشایخ تصوف از جمله شیخ ابواسحق کازرونی (متوفای ۴۲۶ق)، خواجه عبدالله انصاری (متوفای ۴۸۱ق) و شیخ احمدجام (متوفای ۵۳۶ق) ذکر شده است. (برای دیدن نمونه‌هایی از کنش عتاب‌آلود آنان ← محمودین عثمان، ۱۳۳۳: ۱۴۳؛ غزنوی، ۱۳۸۴: ۷۲، ۷۶، ۷۷، ۱۲۶، ۱۷۸؛ نظامی عروضی، ۱۳۶۸: ۸۵؛ زرین کوب، ۱۳۶۳: ۷۶، ۷۷، ۸۱، ۲۱۸)

ب) تأثیر توجه به صفات جمالی بر صلح‌خواهی صوفی

آن گروه از صوفیانی که توجه افزون‌تری به صفات جمالی حق معطوف می‌داشتند، خدا را جمیل و مظهر اعلاّی جمال می‌دانستند. خدای آنان رؤف و رحیم بود و در هر حال رحمت او بر هر چیزی - حتی بر قهاریت او - غلبه داشت. چنین خدایی دوست‌داشتنی بود نه ترسیدنی. این تلقی از خدا دل سالک را از امید سرشار می‌کرد و نه‌تنها او بیمناک از فرجام کار خویش نبود بلکه همواره خود را در معرض الطاف حق می‌پنداشت. او اهل رجا بود و امیدوار به بخشایش خدا و به همین دلیل نیز بسط بر حال او غلبه داشت و پیوسته با انبساط‌خاطر و فراغ‌بال می‌زیست.

اگر کسانی مانند بوسهل زجاجی پس از مرگ به این حقیقت وقوف می‌یافتند که کار آسان‌تر از آن است که می‌پنداشتند، او در همان حال حیات به این حقیقت ایمان داشت و کار آخرت را آسان می‌دید. قشیری از استاد ابوعلی دقاق نقل می‌کند که «استاد امام ابوسهل صعلوکی رحمه‌الله بوسهل زجاجی را در خواب دید. گفت: حالت چون است؟ گفت: کار آسان‌تر از آن است که می‌پنداشتم.» (قشیری: ۲۰۲) در نظر چنین کسی کار آخرت به‌سامان بود و همین اعتقاد همواره او را به رحمت بسیار خدا امیدوار می‌کرد و دلش را با وعده‌های نیکوی حق شاد می‌داشت. به‌سبب این انبساط و شادی درونی، او مستعد وجد و سرور و سماع بود. (همان: ۱۹۹)

جهان نیز در نظر او جلوه‌ای از جمال خدا بود و به بهترین صورت آفریده شده بود با زیبایی‌های بی‌شمار که هر یک زیبایی حق را فرایاد می‌آورد و صوفی در این مظاهر آفرینش جمال حق را به‌عیان می‌دید. از همین‌رو به این جهان که مبتنی بر «نظام احسن» بود و جلوه‌ای از جمال معشوق ازلی، عشق می‌ورزید: عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست.

در این تلقی از جهان، عزلت و انزوا و عدم بهره‌مندی از مواهب هستی معنایی نداشت. مرد آن بود که به گفته‌ی ابوسعید ابی‌الخیر «در میان خلق بنشیند و برخیزد و بخسبد و بخورد و در میان بازار در میان خلق سست و داد کند و با خلق بیامیزد و یک لحظه، به‌دل، از خدای غافل نباشد.» (محمد منور، ۱۳۶۶: ۱۹۹) چنین استنباطی از خدا و رابطه‌ی او با جهان و انسان، مستعد سازگاری، عطفوت، تسامح و رواداری در سلوک اجتماعی و صلح‌جویی است.

دو نوع انسان‌شناسی، دو‌گونه رویکرد به صلح

نگاه دو جریان صوفیانه به انسان نیز با وجود پاره‌ای مشابهت‌ها، تفاوت‌های بنیادی دارد. در نگاه جریانی که ناظر بر صفات جلالی خداست و اساس تفکرش بر زهد و خوف مبتنی است ارزش انسان با میزان پایبندی او به اوامر و نواهی مصرّح در شریعت سنجیده می‌شود. در این تلقی گویی انسان به خودی خود

فاقد حرمت و اعتبار است و به میزانی که به کانون قدسی - شریعت، خدا - نزدیک می‌شود ارج و حرمت می‌یابد، از همین رو کسانی که به هر میزان از این کانون قدسی فاصله می‌گیرند خواه آنان که پیرو آیین دیگرند و خواه کسانی که در عین مسلمانی در آداب شریعت بی‌مبالاوند و یا دیدگاه متفاوت با اهل سنت و جماعت (تلقی رسمی از دین و شریعت) دارند به همان اندازه حرمت خود را از دست می‌دهند و درخور طرد، لعن، انکار و حتی قتل می‌شوند.

با چنین نگاهی حقوق واقعی انسان‌ها در مناسبات اجتماعی به جایگاه و موقعیت دینی و ایمانی آن‌ها وابسته است و قائل شدن به حقوق ذاتی یکسان برای همه‌ی انسان‌ها معنایی ندارد. (← کدیور، ۱۳۸۷: ۱۲۲-۱۲۱).

برخلاف چنین دیدگاهی، اقوال و احوال گروهی دیگر از بزرگان تصوف و عرفان نشان‌دهنده‌ی تلقی متفاوتی از انسان و حقوق اوست. در این تلقی انسان به خودی خود و «بما هو انسان» واجد شرافت و کرامت ذاتی است. همین که خداوند بدو جان بخشیده است او را از حلیه‌ی شرافت و حرمت بهره‌مند داشته است. به عبارت دیگر انسان اعم از مسلمان و غیرمسلمان، نیکوکار و لغزش‌کار به سبب انسان بودن و برخورداری از روح خدایی، دارای منزلت و قداست خاص و واجد حقوق و ارزش است. براساس چنین دیدگاهی انسان پیش از این که مستعد شقاوت و شرارت باشد از استعداد کمال و سعادت برخوردار است و این خود اوست که باید با شناخت و آگاهی و با اختیار و اراده بی‌هیچ تحمیل و اکراهی راه و آیین خود را برگزیند. در هر حال داشتن دین و آیین و اعتقاد متفاوت، حقوق انسانی او را سلب نمی‌کند. درباره‌ی اعمال و رفتار و قصور و تقصیر او در زمینه‌ی اعتقادات دینی نیز سرانجام خدا خود در روز بازپسین داوری خواهد کرد. این درک و استنباط از انسان که در عصر جدید با تفاوت‌هایی در اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر انعکاس یافته‌است، ریشه در آموزه‌های دینی پیامبران الهی دارد. (← موحد، ۱۳۸۲: ۶۰)

در سیره‌ی پیامبران و بزرگان دین نمونه‌های بسیاری از رفتارهای مداراجویانه و توأم با حرمت و رأفت با غیرهم‌کیشان و لغزش‌کاران می‌توان یافت که مورد توجه و استناد برخی از مشایخ صوفیه قرار گرفته‌است، هرچند که این نوع سلوک از نظر کسانی که دریافتی متصلب از دین و شریعت داشتند، هرگز قابل فهم و هضم و توجیه نبوده است. حکایت گبر و ابراهیم(ع) تنها یک نمونه از بسیار نمونه‌هایی است که مضمون آن مؤید شرافت ذاتی انسان از دیدگاه خداست. این حکایت تقابل دو دیدگاه را درباره‌ی انسان بازتاب می‌دهد، دو دیدگاهی که در طول تاریخ همواره به موازات یکدیگر تداوم داشته و در میان بزرگان تصوف نیز هر یک از آن‌ها پیروان و هوادارانی یافته است.

این حکایت را امام ابوالقاسم قشیری، علی‌رغم دیدگاه فقیهانه‌ی خود نقل کرده و بعدها سعدی روایت بیش و کم متفاوت و هنرمندانه‌ای از آن در بوستان عرضه داشته‌است:

«گویند گبری از ابراهیم(ع) مهمانی خواست، گفت: اگر مسلمان شوی تو را مهمان دارم. گبر برفت، خدای عزوجل وحی فرستاد که یا ابراهیم تا از دین خویش برنگردد وی را طعام نخواهی داد، هفتاد سال است تا وی را روزی همی‌دهم بر کافری، اگر امشب تو او را طعام دادی و تعرض نکردی چه بودی؟!» (قشیری: ۲۰۱)

براساس روایت سعدی، ابراهیم(ع) همواره مسافران و درراه‌ماندگان را به میهمانی فرا می‌خواند، هفته‌ای مسافر و مهمان به خانه‌ی او نیامد، به جستجوی مهمان رفت. در بیابان پیر سپیدموی تنهایی را یافت و او را به خانه‌ی خود دعوت کرد. چون سفره گسترده همه بسم‌الله گفتند و به خوردن طعام آغاز کردند اما پیرمرد نام خدا بر زبان نیاورد. ابراهیم خطاب به او گفت:

نه شرط است وقتی که روزی خوری
بگفتا نگیرم طریقی به دست
بدانست پیغمبر نیک‌فال
به خواری براندش چو بیگانه دید
سروش آمد از کردگار جلیل
منش داده صد سال روزی و جان
گر او می‌برد پیش آتش سجود

که نام خداوند روزی بری؟
که نشیندم از پیر آذرپرست
که گبر است پیر تبه‌بوده‌حال
که منکر بود پیش پاکان پلید
به هیبت ملامت کنان کای خلیل
تو را نفرت آمد از او یک زمان
تو واپس چرا می‌بری دست جود؟

(سعدی، ۱۳۷۱: ۲۷۱-۲۷۰)

نمونه‌های این‌گونه رفتارهای رأفت‌آمیز راه، چنان‌که پس از این به‌تفصیل خواهد آمد، در سیرت و سنت آن گروه از مشایخ صوفیه می‌توان یافت که به طیف «اهل سکر» منسوب‌اند، هر چند از بزرگان دیگری نیز که مورد احترام و قبول هر دو گروه اهل صحو و سکر بوده‌اند به کرات نقل شده‌است.^۱ چون در جای دیگر به‌تفصیل در باب سلوک اجتماعی هر دو گروه صوفی سخن گفته‌ایم (صدری نیا، ۱۳۹۲: ۷۴۳-۷۲۱) در این‌جا به‌منظور تبیین دقیق‌تر موضوع با صرف‌نظر از بحث درکنش‌های عتاب‌آلود صوفیان پیرو مکتب صحو و نگرش فقیهانه، تنها به نقل نمونه‌هایی از سلوک اجتماعی آن گروه از بزرگان تصوف می‌پردازیم که مشی و مشرب آن‌ها مبتنی بر صلح و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و توأم با رأفت و محبت با غیرهم‌کیشان، دگراندیشان و لغزش‌کاران بود، تا از این رهگذر ضمن تبیین رفتار صلح‌جویانه‌ی آنان، بازتاب نحوه‌ی تلقی از خدا و انسان را در کنش‌ها و واکنش‌های آن‌ها نشان دهیم.

رواداری دینی و کنش عطوفت‌آمیز

این گروه از سرآمدان تصوف به رأفت و محبت و عفو و اغماض شهره بودند و برخلاف گروه نخست، هم با مخالفان فکری و اعتقادی خود با تسامح و احترام رفتار می‌کردند و هم با لغزش‌کاران، با عطوفت و اغماض. در سطور ذیل جوانبی از حالات و نحوه‌ی مواجهه‌ی آنان را با پیروان ادیان دیگر و مسلمانان لغزش‌کار از نظر می‌گذرانیم.

الف) رواداری دینی

جلوه‌ای از سلوک اجتماعی این گروه از مشایخ صوفیه را در تسامح و رواداری دینی آنان می‌توان دید. این رواداری، به‌زعم ما، از یک‌سو ریشه در تلقی آنان از صفات رحمانی خدا و از سوی دیگر در انسان‌شناسی متفاوت و انسان‌دوستی عمیق آن‌ها دارد. به‌ویژه «در تصوف خراسان انسان‌دوستی و اندیشیدن به مصائب حیات انسانی و دردهای مردم و حتی جانوران دیگر امری است چشمگیر.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۳۶) چنان‌که تسامح و تساهل نیز از جایگاه ارجمندی نزد آنان برخوردار است. از میان عارفانی که از خراسان برخاسته‌اند سه تن از این منظر پرآوازه‌اند و آن سه عبارتند از ابوالحسن خرقانی (۴۲۵ ق) ابوسعید ابی‌الخیر (۴۴۰ ق) و مولانا جلال‌الدین بلخی (۶۷۲ ق).

چون درباب انسان‌دوستی این سه عارف نامدار پیش از این بحث شده‌است (← شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۳۶، ۳۸؛ نیز مقدمه‌ی اسرارالتوحید، ص هشتاد و شش - نود و دو؛ گلپینارلی، ۱۳۶۳: ۳۱۵-۳۰۵) در این‌جا با پرهیز از تکرار و تفصیل آن مباحث، تنها به نقل برخی از اقوال و جوانبی از احوال آنان بسنده می‌کنیم.

۱. درباره‌ی اهل صحو و سکر، تمایزهای اعتقادی و مشی و مشرب آن‌ها از جمله ← مرتضوی، ۱۳۶۵: ۸۸۹.

هر چند در نگاه نخست، مشرب ابوالحسن خرقانی با طریقت ابوسعید و مولانا متفاوت می‌نماید و براساس تصویری که از حالات او به‌دست داده‌اند باید او را در شمار اهل قبض قلمداد کرد (← عطار، ۱۳۷۲: ۶۶۶) خود نیز در خطاب به ابوسعید بر این نکته تأکید کرده است: «راه تو بسط و گشایش است و راه ما قبض و حزن.» (محمد منور، ۱۳۶۶: ۱۴/۱) با این حال به‌نظر می‌رسد که قبض او نیز از لونی دیگر بود و با بسیاری از اهل قبض تفاوت داشت، چنان‌که برخلاف پیروان دیگر این مشرب، با همه‌ی قبض و حزنی که بر حالات او غالب بود، «حزن و قبض او خالی از لحظه‌های غلبه و مباسطت نبود، در همین احوال غلبه بود که اقوال او شباهت به اقوال و احوال بایزید می‌یافت.» (زرّین کوب، ۱۳۶۳: ۵۹) علاوه بر این، اعتقاد او به رحمانیت خداوند نیز او را از زمره‌ی اهل قبض متمایز می‌کرد، براساس همین اعتقاد بود که به‌تعبیر عطار «در حضرت حق آشنایی عظیم داشت و در گستاخی کُروفِزی داشت که صفت نتوان کرد.» (عطار: ۶۶۶) این کُروفِزی وی در گستاخی که از باور ژرف او به رحمانیت حق سرچشمه می‌گرفت، از جمله در حکایت زیر بازتاب یافته‌است:

«نقل است که شبی نماز همی‌کرد، آوازی شنود که: هان بوالحسن! خواهی که آن‌چه از تو می‌دانم با خلق بگویم تا سنگسارت کنند؟ شیخ گفت: ای بارخدا! خواهی تا آن‌چه از رحمت تو می‌دانم و از کرم تو می‌بینم با خلق خدا بگویم تا دیگر هیچ‌کس سجودت نکند؟ آواز آمد: نه از تو نه از من.» (عطار، ۱۳۷۲: ۶۷۲).

آن‌چه مشی و مشرب تسامح‌آمیز و روادارانه‌ی او را به صورت بارزی به جلوه درمی‌آورد، کلام ارجمندی است که به‌تنهایی جان و جوهر اعتقاد او را به شرافت و کرامت ذاتی انسان آشکار می‌سازد. این کلام شیخ به‌وضوح نشان می‌دهد که از دیدگاه وی انسان قطع‌نظر از نوع اعتقاد و کیش و آیین،

در نگاه جریانی از تصوف که ناظر بر صفات جلالی خداست و اساس تفکرش بر زهد و خوف مبتنی است ارزش انسان با میزان پایبندی او به اوامر و نواهی مصرّح در شریعت سنجیده می‌شود.

در نگاه جریان دیگری از تصوف، انسان به خودی خود واجد شرافت و کرامت ذاتی است. انسان اعم از مسلمان و غیرمسلمان، نیکوکار و لغزش‌کار به‌سبب انسان بودن و برخورداری از روح خدایی، دارای منزلت و قداست خاص و واجد حقوق و ارزش است.

شیخ ابوالحسن خرقانی: هر که بدین خانقاه درآید نانش دهید و از ایمانش مپرسید که آن‌که بر درگاه حق به جان ارزد در سرای ابوالحسن نان از او دریغ نیست.

به خودی خود واجد کرامت و درخور احترام است. هر چند منبع این سخن به درستی معلوم نیست از همین رو نیز با اندک تصرف و تغییر در الفاظ نقل شده است اما شیوع آن در حد تواتر تردیدی در انتسابش به شیخ خرقان باقی نمی‌گذارد. در این جا سخن شیخ را از حافظه نقل می‌کنم و در ذیل آن دو روایت دیگر از آن را می‌آورم، تا معلوم شود که اختلاف آن‌ها از حد برخی از الفاظ در نمی‌گذرد و جان کلام شیخ در همه‌ی آن‌ها یکی است.

«هر کس این جا آمد نانش دهید و از نام و ایمانش مپرسید، آن که در بارگاه خدا به جانی بیرزد، در خانقاه ابوالحسن به نانی بیرزد.»

استاد شفیعی کدکنی این کلام شیخ را که می‌گویند بر سر در خانقاهش نوشته بود بدین گونه نقل کرده است: «هر که بدین خانقاه درآید نانش دهید و از ایمانش مپرسید که آن که بر درگاه حق به جان ارزد در سرای ابوالحسن نان از او دریغ نیست.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۷۶)

استاد شفیعی که با پژوهش ژرف در حالات و مقامات شیخ خرقان مجموعه‌ی جامعی از سخنان او را فراهم آورده است در ذیل این کلام افزوده است: «این سخن شیخ را در هیچ‌یک از منابع متقدم قرون گذشته نیافتیم؛ ولی جوهر روح خرقانی که در سراسر گفتارهایش ساری و جاری است، در این گفتار وجود دارد، شاید روزی نسخه‌ای جامع از مقامات او به دست آید و صورت اصلی این گفتار در آن جا پیدا شود.» (همان). شاعر بزرگ روزگار ما، مهدی اخوان ثالث نیز در مقدمه‌ی شعری با عنوان «آیین مردان حق»^۲، قسمتی از آن را بدین صورت نقل کرده است: «... نانش بدهید و از نامش مپرسید که هر کس حق را به جان ارزد، بلحسن را به نان ارزد» اخوان این کلام معروف شیخ خرقان را در بافت حکایتی به نظم کشیده و کوشیده است زمینه‌ی صدور این سخن را روشن سازد. براساس این حکایت ابوالحسن از یکی از مریدانش می‌شنود که پیری به خانقاه پناه آورده بوده و مریدان از نام و ایمانش پرسیده‌اند و چون او را نیکودین نیافته‌اند به خواری از خانقاه رانده‌اند، ابوالحسن از شنیدن این ماجرا برآشفته و چون بر خشمش غالب آمد:

سر اندر گریبان خود در کشید	پس آنگاه آهی ز دل بر کشید
زمین گشت آرام و گردون خموش	تو گفتی که الهامش آرد سروش
بفرمود بر سر در خانقاه	نگارند این نقش خورشید و ماه
هر آن کس که آید بر این در فرود	به اکرام و با آفرین و درود
به هر دین و ایمان امانش دهید	مپرسید از نام و نانش دهید
که هر کس که حق را بیرزد به جان	یقین بلحسن را بیرزد به نان

(اخوان، ۱۳۸۵: ۳۱۹-۳۱۸)

در میان حالات و سخنان شیخ نامدار دیگر خراسان، ابوسعید ابی‌الخیر نیز این گونه اقوال و رفتارهای مبتنی بر تساهل را به فراوانی می‌توان یافت. او که به تصوف خراسان عهد خویش رنگ عشق و محبت زد اولین شیخ بزرگی بود که سماع و قول و غزل را در خراسان در بین صوفیه رواج داد. (زرّین کوب، ۱۳۶۳: ۶۱) اهتمام به سماع نیز دیدگاه متفاوت او را در مورد رابطه‌ی انسان و خدا منعکس می‌کرد، رابطه‌ای مبتنی بر عشق و محبت که در آن پالایش درونی آدمی و اوج و عروج او از مسیر نشاط و انبساط و سماع و غزل امکان می‌یافت. چکیده‌ی آموزه‌ها و مشرب او را در پاسخ وی به سؤال آن پرسشگری می‌توان به وضوح

دید که از وی پرسید: کیف الطريق الی الله، راه بر خدا چگونه است؟ و شیخ پاسخ داد: الصّدق والرّفق، الصّدق مع الله والرّفق مع الخلق، اخلاص و مهربانی، اخلاص با خدا و مهربانی با خلق. بدین سان او مهربانی و مدارا با مردم را در کنار اخلاص و اجتناب از ریا، یکی از راههای وصول به حق می‌دانست و در زندگی اجتماعی خود نیز به همین راه می‌رفت.

رفتار عطف‌آمیز او با اقدار و گروه‌های مختلف مردم مؤید اعتقاد او به کرامت ذاتی انسان است. حکایت زیر نمونه‌ای است که می‌توان از طریق آن هم به رواداری، تساهل و حرمت او نسبت به پیروان ادیان دیگر وقوف یافت و هم هنجارشکنی پیر ریاگریز میهنه را آشکارا دید:

روزی شیخ به همراه جمع مریدان به جایی می‌رفت، روز یکشنبه بود و ترسایان در کلیسا گرد آمده بودند، چند تنی از مریدان به شیخ گفتند: «ایشان را تو را می‌باید که ببینند». شیخ بی‌درنگ برگشت و راهی کلیسا شد، چون وارد شد ترسایان خدمت کردند و به حرمت پیش شیخ ایستادند و بسیار بگریستند. هنگامی که با اجازت شیخ مریدی آیتی از قرآن خواند «آن جماعت همه از دست بشدند و نعره‌ها زدند و زاری بسیار کردند و همه‌ی جمع را حالت‌ها رفت، چون به جای خویش بازآمدند شیخ برخاست و بیرون آمد. یکی گفت: اگر شیخ اشارت کردی همه زنارها باز کردند {= به دین اسلام می‌گرویدند}. شیخ ما گفت: ماشان ورنبسته بودیم تا باز گشاییم. (محمد منور، ۱۳۶۶: ۲۱۰/۱).

این حکایت که ساختار و درون‌مایه‌ی آن نشان از واقعی بودن آن دارد، گواه دیگری است بر تلقی متفاوت ابوسعید از دین و دین‌داری و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز او با غیرمسلمانان. در عین حال معرف شیوه‌ی تربیتی و تبلیغی متفاوت اوست که اساس آن مبتنی بر فراهم آوردن زمینه‌ی تحوّل و رشد درونی فرد و پرهیز از القائات صریح و دعوت است. در این شیوه فرد بی‌هیچ القا و تحمیل بیرونی، خود از درون متحوّل می‌شود و آگاهانه راه و رسم دیگری برمی‌گزیند. تنها می‌توان او را در معرض تجربه‌های تازه گذاشت و غبار عادت را از پیش چشم او زدود تا ببیند و ببیند و آن‌گاه انتخاب کند. از همین رو براساس استنباط استاد شفیعی کدکنی «در نظر ابوسعید اسلام آوردن امری بود ورای تشریفات ظاهری و تبلیغاتی شایع که علمای عصر بدان افتخار می‌کردند و همواره آرزوی آن را داشتند که یک نفر غیرمسلمان بر دست آنان مسلمان شود. اسلام از نظر ابوسعید آن تشریفات ظاهری «لاله‌الاله» گفتن نبود، بلکه مفهومی بسیار عمیق و اجتماعی داشت. اسلام از نظر او اخلاص و گذشت از همه‌ی دلبستگی‌هاست به‌ویژه دلبستگی‌های مادی.» (همان، مقدمه: هشتاد و سه).

همین تلقی از دین و رفتار توأم با حرمت و تکریم با غیرمسلمانان چند قرن بعد در سیرت و سلوک مولانا جلال‌الدین رومی بلخی به‌کرات دیده می‌شود. جوهر دین در نزد او چیزی ورای مجادلات و قیل و قال‌های رایج میان علمای ادیان است. دین‌دار راستین آن‌است که پیوسته پروای حق دارد، خواه وی را نام مسلمانی باشد و یا نباشد، حکایت زیر چنین استنباطی را از دین عرضه می‌کند:

«روزی معمار رومی در خانه خداوندگار [مولانا] بخاری می‌ساخت، یاران به‌طریق مطایبه با وی گفتند که چرا مسلمان نمی‌شوی که بهترین دین‌ها اسلام است. گفت: قریب پنجاه سال است که در دین عیسی‌ام از او می‌ترسم و شرمسار می‌شوم که ترک دین او کنم. از ناگاه حضرت مولانا از در درآمده، فرمود که سرّ ایمان ترس است. هر که از حق ترساست اگرچه ترساست با دین است، نه بی‌دین. و باز بیرون جست. فی‌الحال معمار ترسا ایمان آورد و مسلمان شد.» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۴۷۷/۱-۴۷۶) آن سخن او هم که گفته بود «من با هفتاد و سه مذهب یکی‌ام» و برای برخی از معاصرانش گران آمده بود از چنین دیدگاهی درباره‌ی حقیقت دین سرچشمه می‌گرفت. (جامی، ۱۳۷۰: ۴۶۳-۴۶۲) براساس چنین نگرشی بود که با رومیان

مسیحی روزگارش با حرمت تمام رفتار می کرد. آن راهبی که از قسطنطنیه آمده بود، سه بار در برابر مولانا سر به تعظیم فرود آورد و هر بار که سر برداشت او را در حال تعظیم دید. (همان: ۳۶۲) حرمت او به سبب جایگاه دینی آن راهب نبود، چنان که به مسیحیان کوی و برزن نیز همین گونه حرمت می نهاد، چون با یک قصاب ارمنی روبه رو شد هفت بار در برابر او سر نهاد. (افلاکی، ۱۳۶۲: ۱/۱۵۳)

او که گفته بود «مرا خوبی است که نخواهم هیچ آفریده را دل از من آزرده شود.» (سپهسالار، ۱۳۹۱: ۱۷۹) نه تنها با هم کیشان خود بلکه با پیروان ادیان و مذاهب دیگر نیز همچنان زیست که خوی او بود. هنگامی که پس از عمری زندگی توأم با رأفت و مسالمت چشم از جهان فروبست، چنان که استاد عبدالباقی گولپینارلی به تفصیل گزارش کرده است، «هنگامه‌ای در قونیه برپا شد، روستاییان به شهر سرازیر شدند، هق‌هق گریه همه شهر را فراگرفت. در روز تشییع پیکر او نه فقط علما، صوفیان، اخیان، فتیان، رندان و رجال حکومت بلکه مسیحیان، کشیشان، یهودیان، خاخام‌ها، خلاصه تمام انسان‌ها مولانا را بر فرق سر نهاده بودند. کشیشان مراسم مذهبی به جا می آوردند. خاخام‌ها تورات می خواندند. یکی از خام طبعان خواست مسیحیان و یهودیان را از شرکت در مراسم منع کند. فریاد برآوردند که: او مسیح ما بود. او عیسی ما بود. ما راز موسی و عیسی را در او دیدیم. یافتیم. کشیش دیگر اشک چشمانش را با آستین پاک کرد و هق‌هق کنان فریاد زد: مولانا نان بود، آیا گرسنه‌ای دیده‌ای که از نان بگریزد؟» (گولپینارلی، ۱۳۶۳: ۲۱۸، ۲۱۷: قس: سپهسالار، ۱۳۹۱: ۲۴۱-۲۳۹)

ب) تسامح با لغزش کاران

تمایز رفتاری این گروه از مشایخ تصوف از جمله در مواجهه‌ی آنان با لغزش کاران و اهل فسق نیز دیده می شود. حکایت‌های بسیاری از زندگی آنان نقل شده است که نشان دهنده‌ی رفتار توأم با اغماض و تسامح آن هاست. اینان برخلاف گروه نخست که با دیدن اهل فسق و مرتکبان محرمات برمی آشفند و درصدد منع و نهی و تنبیه و تعزیر برمی آمدند، (از جمله ← غزنوی، ۱۳۸۴: ۱۲۶) چنان با رأفت و محبت با آنان رفتار می کردند که گویی عمل آن‌ها را مغایر با شریعت نمی دانند. طرفه آن که این نوع رفتار تسامح آمیز به مراتب بیش از آن منع و نهی‌های خشم‌آگین مؤثر واقع می شد و به تنبّه و توبه‌ی لغزش کاران و مرتکبان محرمات می انجامید. در این جا به نقل چند نمونه از این قبیل رفتارها بسنده می کنیم:

«ابراهیم اطروش گوید: به بغداد نزدیک معروف کرخی نشسته بودم به دجله، قومی جوانان بگذشتند در زورقی و دف همی زدند و شراب همی خوردند، معروف را گفتند نبینی که آشکارا معصیت همی کنند، دعا کن بر ایشان، دست برداشت گفت: یا رب چنان که ایشان را در دنیا شاد کرده‌ای، ایشان را در آخرت شادی ده. گفتند: دعا کن ایشان را به بدی. گفت: چون در آخرت ایشان را شادی دهد، امروز به نقد توبه کرامت کند.» (قشیری، ۱۳۶۱: ۲۰۶)

همین حکایت را مؤلف کتاب کشف‌المحجوب به ذوالنون مصری نسبت داده و محل وقوع حادثه را رود نیل ثبت کرده است، نقل هجویری با تفصیل بیشتری همراه است، از جمله: چون کشتی پیشتر آمد و چشمشان بر ذوالنون افتاد فراگریستن آمدند و رودها بشکستند و توبه کردند و به خدای بازگشتند. وی - رحمه الله علیه - شاگردان را گفت: عیش خوش آن جهانی توبه این جهانی بود، ندیدید که مراد جمله حاصل شد بی آن که رنجی به کسی رسیدی؟ هجویری در پایان اضافه می کند: «و این از غایت شفقت آن پیر بود مسلمانان را.» (هجویری: ۱۵۶)

نظیر همین رفتار را در سیرت ابوسعید ابی‌الخیر می بینیم:

«هم در آن وقت که شیخ ما به نیشابور بود، روزی به گورستان حیره می‌شد، به سر تربت مشایخ رسید، جمعی را دید که در آن موضع خمر می‌خوردند و چیزی می‌زدند. صوفیان در اضطراب آمدند و خواستند که احتساب کنند و ایشان را برنجاند و بزنند، شیخ اجازت نداد. چون شیخ فرا نزدیک ایشان رسید گفت: خدا همچنین که درین جهان خوش دلتان می‌دارد در آن جهان نیز خوش دلتان دارد. آن جماعت برخاستند و در پای اسب شیخ افتادند و خمرها بریختند و سازها بشکستند و توبه کردند و از نیک‌مردان گشتند.» (محمدمنور، ۱۳۶۶: ۲۳۷)

رفتار مولانا جلال‌الدین نیز با لغزش کاران و اهل فسق همین‌گونه با رأفت و مهربانی همراه بود. نمونه‌های متعددی را در زندگی او می‌توان یافت که نشان‌دهنده‌ی سلوک رأفت‌آمیز اوست. از جمله یک‌بار مست عربده‌جویی به مجلس سماع اصحاب مولانا آمده‌بود و در میانه‌ی سماع، تن به مولانا می‌زد و به تعبیر سپهسالار «از آن حالت شریف بازمی‌آورد، جمعی از اصحاب او را به‌الزام دور کردند و چون عربده آغاز کرد برنجانیدند. حضرت خداوندگار از آن جمع برنجید و فرمود: شراب او خورده‌است شما بدمستی می‌کنید؟» (سپهسالار، ۱۳۹۱: ۲۲۷)

بنا به روایت افلاکی، گفتند: او ترساست. مولانا گفت: او ترساست شما چرا ترسا نیستید. (افلاکی، ۱۳۶۲: ۳۵۶/۱) دلجویی و ستایش او از روسپیان قونیه نیز که افلاکی آن را نقل کرده است (همان: ۵۵۵) نمونه‌ی دیگری از رفتار عطوفت‌آمیز اوست که از نگاه متفاوت وی به انسان و جامعه سرچشمه می‌گرفت.

در پایان این مقاله اشاره به چند نکته درباره‌ی حکایاتی که نقل شد و نمونه‌های بسیار دیگری که در اولیا نامه‌ها و کتاب‌های سیرت و مقامات مشایخ عرفان و تصوف وجود دارد، لازم به‌نظر می‌رسد:

۱. تحلیل درون‌مایه‌ی این حکایات نشان‌دهنده‌ی تقابل دو دیدگاه و تلقی از دین و شریعت و دو نوع رفتار اجتماعی منبعث از آن‌هاست. در یک‌سوی این تقابل مریدان خام‌طبع قرار دارند که با مشاهده‌ی هرگونه منکری براساس استنباط‌های متداول از دین و شریعت، درصدد نهی از منکر و زجر و تنبیه خاطیان برمی‌آیند و در سوی دیگر شیخ‌جای‌دارد که با دریافت متفاوت از دین و انسان و اعتقاد به تحول درونی او رفتار مسالمت‌جویانه‌ی توأم با عطوفت و اغماض را توصیه می‌کند.

۲. در نگاه نخست، کنش مریدان بیش از واکنش شیخ با موازین شریعت منطبق به‌نظر می‌رسد اما نتیجه‌ی حاصل از این کنش‌ها و واکنش‌ها نشان می‌دهد که رفتار شیخ به‌مراتب با جان و جوهر دین سازگارتر و از حیث میزان تأثیرگذاری و نهی از منکرات نتیجه‌بخش‌تر است.

۳. دو نوع رفتار متفاوت در قبال دگراندیشان و خطاکاران علاوه بر این که ریشه در دو تلقی متفاوت از دین، خدا و انسان دارد نشان‌دهنده‌ی دو نوع نظام و شیوه‌ی تربیتی است که در یکی از آن‌ها به‌وسیله‌ی ابزارها و بازدارنده‌های بیرونی از ارتکاب گناه و خطا جلوگیری می‌شود و در دیگری از طریق ایجاد تحوّل درونی بدون بهره‌گیری از عوامل بیرونی.

منبع

۱. اخوان، مهدی. ۱۳۸۵، تو را ای کهن یوم و بر دوست دارم، تهران، انتشارات مروارید.
۲. افلاکی، شمس‌الدین احمد. ۱۳۶۲، مناقب‌العارفین، تصحیح تحسین یازبجی، ۲ ج، تهران، دنیای کتاب.
۳. جام نامقی، احمد. ۱۳۵۵، روضة‌المذنبین و جنه‌المشتاقین، تصحیح علی فاضل، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
۴. جامی، نورالدین عبدالرحمن. ۱۳۷۰، نفحات‌الانس، تصحیح محمود عابدی، تهران، انتشارات اطلاعات.
۵. حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. ۱۳۶۲، دیوان، به‌اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، انتشارات زوار.
۶. زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۶۳، جستجو در تصوف ایران، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۷. سپهسالار، فریدون احمد. ۱۳۹۱، رساله در مناقب خداوندگار، تصحیح محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران، نشر کارنامه.
۸. سعدی، مصلح‌الدین. ۱۳۷۱، کلیات سعدی، تصحیح محمدعلی فروغی، تهران، انتشارات جاویدان.
۹. شریعتی، علی. ۱۳۶۱، جهان‌بینی و ایدئولوژی، تهران، انتشارات مونا.
۱۰. شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۳۸۴، نوشته بر دریا: از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی، تهران، انتشارات سخن.
۱۱. صدیقی نیا، باقر. ۱۳۹۲، قافله شوق، ارج نامه دکتر محمدعلی موحد، تبریز انتشارات ستوده.
۱۲. عطار نیشابوری، فریدالدین. ۱۳۷۲، تذکره‌الاولیاء، تصحیح محمد استعلامی، تهران، انتشارات زوار.
۱۳. غزنوی، سدیدالدین محمد. ۱۳۸۴، مقامات زنده‌بیل، به‌اهتمام حشمت مؤید، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۴. قشیری، ابوالقاسم. ۱۳۶۱، ترجمه رساله قشیریه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۵. کدیور، محسن. ۱۳۸۷، حق‌التاس، اسلام و حقوق بشر، تهران، انتشارات کویر.
۱۶. گولبینارلی، عبدالباقی. ۱۳۶۳، مولانا جلال‌الدین، زندگانی، فلسفه، آثار، ترجمه توفیق سبحانی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۷. محمد منور. ۱۳۶۶، اسرارالتوحید، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، ۲ ج، تهران، انتشارات آگاه.
۱۸. محمود بن عثمان. ۱۳۳۳، فردوس المرشديه فی اسرارالصمدیه، به‌کوشش ایرج افشار، تهران، کتابخانه دانش.
۱۹. مرتضوی، منوچهر. ۱۳۶۵، مکتب حافظ، تهران، انتشارات توس.
۲۰. مستملی بخاری، ابوابراهیم اسماعیل. ۱۳۶۳، شرح التعرف لمذهب التصوف، تصحیح محمد روشن، تهران، انتشارات اساطیر.
۲۱. موحد، محمدعلی. ۱۳۸۲، در خانه اگر کس است، تهران، نشر کارنامه.
۲۲. نظامی عروضی سمرقندی، احمد. ۱۳۶۸، چهارمقاله، تصحیح محمد قزوینی، تهران، کتابفروشی اشراقی.
۲۳. هجویری، علی بن عثمان. ۱۳۴۸، کشف‌المحجوب، تصحیح محمود عابدی، تهران، انتشارات سروش.