

تصوف در ایرانی منظر تاریخی آن

دکتر عبدالحسین زرین کوب

ترجمه دکتر مجدالدین کیوانی



کتابخانه هنر و ادبیات رستار

@ArtLibrary



زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۰۱ - ۱۳۷۸.

تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن / نوشته عبدالحسین زرین کوب؛ ترجمه مجدالدین کیوانی. - تهران: سخن، ۱۳۸۳.

ISBN 964 - 372 - 076 - 4

۲۰۰ ص.

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیفا

Persian Sufism in its Historical Perspective.

عنوان به انگلیسی:

کتابنامه: ص [۱۲۱] - ۱۳۵.

نمایه.

۱. تصوف - - تاریخ. ۲. تصوف - - منشاء. الف. کیوانی، مجدالدین، ۱۳۱۶، مترجم. ب.

عنوان.

۲۹۷ / ۸۹

ت ۴ / ز ۲۷۵ / BP

۱۹۱۲۰ - ۸۳ م

کتابخانه ملی ایران

تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن

تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن



نوشته

دکتر عبدالحسین زرّین کوب

ترجمه دکتر مجدالدین کیوانی



تهران - ۱۳۸۳

سخنی از مترجم

کتاب حاضر برگردانی است از *Persian Sufism in its Historical Perspective*، نوشته روانشاد دکتر عبدالحسین زرین کوب (اسفند ۱۳۰۱ - شهریور ۱۳۷۸)، استاد دانشگاه، اندیشمند، پژوهشگر خستگی ناپذیر و آفریننده ده‌ها کتاب و مقاله درباره جنبه‌های گوناگون تاریخ، فرهنگ و شعر و ادب ایران زمین، و از معدود منتقدان ادبی ایرانی، به معنای علمی و امروزی کلمه، که تحلیل‌ها و نقدهایش از اندیشه‌های منظوم و منثور ایرانی و اسلامی نمونه‌ والایی است برای آن‌هایی که از پخته‌خواری‌های معمول و دوباره‌کاریهای ملال‌آور ملول شده‌اند و می‌خواهند پژوهش‌های اندیشمندان و اندیشه‌برانگیز بکنند.

زرین کوب از تابستان تا پائیز ۱۳۴۹ ش. به دعوت «انجمن مطالعات ایرانی» آمریکا رشته سخنرانی‌هایی را به انگلیسی در حوزه تصوف و عرفان ایرانی در دو دانشگاه پرینستن و کالیفرنیا (شعبه لس‌آنجلس) ایراد فرمود که بعداً انجمن یادشده شماره‌های ۳ و ۴ از جلد دهم فصلنامه خود (*Iranian Studies*) را به نشر آنها اختصاص داد. در واقع، ترجمه حاضر برگردان فارسی آن شماره ویژه است.

گفتارهای استاد زرین کوب در این مجموعه شامل مروری عالمانه و ماهرانه بر تاریخ تصوف ایرانی از آغاز تا دهه ۴۰ است. اگر دو ویژگی جامع و موجز را در وصف این مجموعه به کار ببریم بی‌راهه نرفته‌ایم: «جامع» از آن نظر که هرآنچه در

تاریخ تصوف ایرانی مهم و دانستنی است در این گفتارها گنجانده شده، و «موجز» بدان لحاظ که استاد در عرضه داشت و توضیح آن «مهم»‌ها به حداقل ممکن بسنده کرده‌است، مختصر و مفید! این پژوهنده راستین در سراسر گفتارهای خویش نه تنها احاطه تحسین‌انگیز خود را بر عرصه گسترده دامن و پرحرف و حدیث تصوف ایرانی و سرگذشت پر فراز و نشیب آن نشان داده، بلکه هنرش را در ارائه عالمانه، منصفانه، روشمند، روشن و سنجیده مطالب ثابت کرده‌است. کسانی که طالب تصویر «مینیاتورگونه‌ای» از کل پهنه این قلمرو وسیع و عظیم تفکر و ذوق ایرانی باشند یقیناً با خواندن این گفتارها به مقصود خواهند رسید. در یک معنا، تقریباً هر یکی دو پاراگراف این رشته سخن‌رانی‌ها درباره مطلبی دیگر است، بدون آنکه پیوند موضوعی و منطقی آن با پاراگراف‌های پیشین و پسین قطع شود. هر دو سه پاراگراف - و گاهی حتی یک پاراگراف - می‌تواند دستمایه رساله‌ای جداگانه باشد. خواننده کتاب حاضر با خاستگاه‌های قبل و بعد از اسلام عرفان ایرانی آشنایی شود؛ تحول ساختاری و محتوایی تصوف را در طول سالها و سده‌ها دنبال می‌کند؛ به چهره‌های برجسته و نقطه‌های عطف تصوف در ایران برمی‌خورد؛ تصوف ایرانی را از دوره شخصی و فراگرایانه بودنش تا زمانی که به خانقاه‌ها کشیده می‌شود و، در نتیجه، تصوف شخصی به تصوف طریقتی و سازمان‌یافته تبدیل می‌شود، پی می‌گیرد؛ همگرایی‌ها و واگرایی‌های طریقت صوفیانه را با شریعت سنتی و با فلسفه اجمالاً می‌خواند، و سرانجام همراه استاد آرام آرام از قله‌های شکوهمند تصوف متعالی سده‌های آغازین آن به کوهپایه‌های دوره‌های انحطاط و سترونی این پدیده تاریخی در چند سده اخیر فرودمی آید.

بخشی از واپسین سالهای عمر پربار استاد زرین‌کوب، پیش از آنکه بیماری لاعلاجش از پای درآورد، در مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی گذشت و من هرازگاه از فیض حضورش بهره‌مند بودم. دریغا، رنجوری و ناتوانی جسمانی استاد این فرصت را از امثال من گرفت که بیش از هفته‌ای یک بار، یا گاه بیش از ماهی یک

بار در خدمتش باشیم. ولی همان دیدارهای انگشت‌شمار نیز غنیمتی بود که متأسفانه نزدیک به پنج سال است که از آن محرومیم. از خانم دکتر قمر آریان (همسر مرحوم زرین‌کوب) سپاس دارم که ترجمه فارسی گفتارهای پرینستن - لس آنجلس استاد را به من محول کردند. خوشحالم که از این رهگذر سهمی، هرچند اندک، در نشر آثار ارزنده آن بزرگمرد ایران دوست نصیب می‌شود.

به هنگام انجام این ترجمه بیرون از ایران بودم و منابعی که برای این کار نیاز داشتم در دسترس نبود. خوشبختانه مقدار زیادی از این مشکل به همت و لطف خانم پری‌ناز کاشیان، همکار فاضل و سخت‌کوشم در مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، که از طریق پست الکترونیکی به پرسش‌هایم پاسخ می‌داد، بر من آسان شد. جادارد از همکاری‌های محبت‌آمیز ایشان صمیمانه تشکر کنم. سپاسگزار همسرم فروغ هستم که استخراج و تنظیم اعلام کتاب را بر عهده گرفت. از آقای اصغر علمی، مدیر محترم انتشارات سخن نیز ممنونم که علاقه‌مندانه در پی آن بود که این اثر استاد زرین‌کوب هم به گنجینه آثار چاپ شده او افزوده شود.

یادآوریها: تاریخهای مندرج در متن انگلیسی گفتارها تقریباً همه به میلادی بود، من معادلهای هجری قمری (و در چند مورد انگشت‌شمار معادل شمسی) آنها را درافزودم. چند مورد تاریخ شمسی با علامت اختصاری «ش» مشخص شده‌است. یادآوری دیگر آنکه پانویس‌های مندرج در پاره‌ای صفحات از این قلم است.

مجدالدین کیوانی

بیست و هشتم اردیبهشت ۱۳۸۳

سن دی‌یگو، کالیفرنیا

پیش‌گفتار

استاد عبدالحسین زرین‌کوب از معدود دانشمندان مبتکر در مطالعات اسلامی است که در آثار خود به نقطه مبارکی بین تحصیلات سنتی تحسین‌انگیز از یک سو و راه و روشی انتقادی از دیگر سوی دست یافته‌است. تألیفات او ثمره تحقیقات ابتکاری عمیق و تلفیق دانش پژوهی‌های جاری است. از میان چندین حوزه‌ای که وی در آنها شهرتی به هم رسانیده است، هیچ یک به لحاظ گستردگی و مناسبت زمانی برای خوانندگان غربی او به اندازه تاریخ تصوف در اسلام نیست.

وقتی انسان امروزی فروپاشی وجود خود و بیگانه شدنش را با دنیای پیرامونی با تلخ‌کامی و دلهره‌ای فزاینده تجربه می‌کند، یکپارچگی و تمامیت دوران‌های دیگر با جاذبه بیشتری از دوردست‌های تاریخ به وی چشمک می‌زنند. تأکید بر تفوق بُعد روحانی انسان، که به صوفیان این امکان را داد تا با لذت فراوان بر احساس غربت و جداافتادگی خویش چیره آیند، بار دیگر به فضای فکری زمان ما پای نهاده‌است. در صورتی می‌توانیم نیروهای روحانی بالقوه خود را بازیابیم که خود را بشناسیم. مع ذلک، همان‌طور که تاریخ تصوف نشان می‌دهد مرز بین خودآگاهی و خودفریبی بسیار ظریف و مبهم است. تفاوت اساسی میان عارفی «سرمست از عشق الهی» همچون رومی و عارف شیفته‌دل نسل امروزی، این است که اولی سعی در «فناکردن» نفس خود داشت در حالی که دومی آن را ابراز و بر آن تأکید می‌کند. اما

خیل عظیم صوفیانی را نیز مشاهده می‌کنیم که در مسیر ایثار و از خودگذشتگی طی مراحل کرده‌اند ولی به نقطه لذت‌جویی و خودخواهی بازگشته‌اند.

بررسی اجمالی استاد زرین‌کوب نشان‌دهنده نقطه عطف مهمی است در تاریخ تصوف از عصری خودجوش، پُرنشاط و خلاق به مرحله نهادینه شده، جزمی و بی‌حاصلی. البته استاد نخستین کسی است که اعتراف می‌کند نگاهش از منظری ایرانی است. اگر این دعوی تقریباً بلامنازع را در نظر بگیریم که عالی‌ترین و ماندگارترین تجلیات عرفان اسلامی در شعر فارسی یافت می‌شود، آنگاه ممکن است متوجه همبستگی و رابطه‌ای میان عصر خلاقیت و باروری تصوف و ضعف شعر فارسی کلاسیک نیز بشویم.

برای نشریه «مطالعات ایرانی»^۱ افتخاری قابل توجه و توفیقی بارز است که این شماره ویژه خود را به نشر سخن‌رانی‌های استاد زرین‌کوب در باب تاریخ تصوف اختصاص می‌دهد. برای کسانی از ما که سعادت داشتیم شاهد اصالت انسانیت وی باشیم و به هنگام استماع این سخن‌رانی‌ها گرمی شخصیتش را احساس کنیم جای دو چندان خوشبختی است که چاپ شده سخن‌رانی‌ها را در اختیار داریم و همه افرادی را که به فرهنگ ایرانی علاقه‌مندند در آنها سهیم می‌کنیم.

امین بنانی

دانشگاه کالیفرنیا

سُس آنجلس

مقدمه

هشت بخش رساله حاضر برگرفته از سلسه سخنرانی‌هایی است که در خلال سالهای ۱۹۶۹ - ۱۹۷۰ / ۱۳۴۸ - ۱۳۴۹، در دانشگاه‌های پرینستن و کالیفرنیا، شعبه لس آنجلس ایراد کردم. به سبب تنوع مستمعان، به تفصیل جزئیاتی که در رویکردی نو به مسأله‌ای کهنه ضرورت دارد نپرداختم. در عوض، هدف اصلی من ارائه کلیات مجملی از محتوای چیزی بود که می‌توان آن را تصوف ایرانی خواند، ضمن آنکه خواسته‌ام نقش بارزی را که این‌گونه عرفان اسلامی در رشد و پرورش فرهنگی ایران ایفا کرده‌است نشان دهم.

خاستگاههای «تصوف» - که عموماً بر عرفان اسلامی اطلاق می‌شود - مسأله بسیار پرحرف و حدیثی است. اما در اینکه ایران مهد پرورش مراحل آغازین تصوف بوده شکی نیست. به علاوه، اگر عرفان به معنای بیان اعتقاد انسان به ارتباط مستقیم با خدا فرض شود - که معمولاً هم این‌گونه فرض می‌شود - پس مفاهیم اخلاقی بسیار معروف زرتشتیان را - که به عقیده آنها هر عمل خاصی در زندگی روزانه، خوب یا بد، دست پخت مشترک انسان و یکی از دو اصل خیر و شر است - نیز می‌توان تعبیرهای ناخودآگاهانه‌ای از نوعی عرفان وحدت وجودی به شمار آورد. بنابراین، گرچه یک سلسله تعاملهای اجتماعی، دینی و سیاسی در اواخر عهد ساسانی ذهن‌های زرتشتی را برای دینی جدید که باسیطره اسلام بر ایران در این کشور رواج یافت، آماده کرد، زرتشتیان تازه مسلمان اوایل عصر اسلامی توانستند پاره‌ای از معتقدات اخلاقی پیشین خود را در قالب فلسفه

صوفیانه حفظ کنند.

۴ فلسفه صوفیانه مساعدترین پرورشگاه را در قلمرو شعر فارسی یافت. شعر فارسی دوران کلاسیک با چنان گستردگی تحت تأثیر فلسفه صوفیانه قرار گرفت که تقریباً هر شاعر غزل‌سرای بزرگ آن دوره صوفی، و هر صوفی بزرگ شاعر نیز بود. در واقع، نفوذ تصوف در شعر و شاعری فارسی چندان زیاد بود که اگر شاعران صوفی بر صحنه ادبی ظاهر نمی‌شدند، ادبیات فارسی برای سده‌های متمادی چیزی بیش از مشتکی ادبیات درباری محدود به مدیحه‌سرایی نمی‌بود. به یمن آثار سنائی، عطار و رومی بود که طبقات ستم دیده هم سرانجام مجالی برای ابراز نظر خود در ادبیات یافتند، و بی‌عدالتی اجتماعی که شاعر درباری به زحمت از آن سخن می‌گفت، در قالب سخنان پرمغز و کلمات قصار «دیوانگان عاقل» که در شماری از حکایات شاعران صوفی به صورت قهرمانانی ظاهر شدند، سخت مورد انتقاد قرار گرفت.

نقش طریقت‌های صوفی در رشد و گسترش اخلاق اجتماعی به هیچ‌وجه اهمیت کمتری نداشت. تلاش‌هایی نیز در جهت انجام اصلاحات از سوی گروه‌های مختلف صوفی صورت گرفت. گرچه این تلاش‌ها ماهیت یکسانی نداشتند، ولی حرکت‌های اجتماعی - سیاسی سربداران و صفویان نمونه‌های برجسته‌ای از این قبیل تلاش‌ها بود. بالاخره، نظام بسیار مشهور شوالیه‌گری ایرانی، موسوم به جوانمردی، و قوانین مرسوم پهلوانی آن پیوندهای جالب توجهی با سنت تصوف دارند.

چنین مجموعه متنوعی از مسائل باید در هر طرح کلی از تصوف ایرانی، هر قدر هم به اجمال، مورد بررسی قرارگیرد. ولی متأسفانه، نبود وقت به من اجازه نداد تا شماری از مسائل را که در رشد و گسترش تصوف ایرانی اهمیت دارند بحث کنم. اگرچه تعداد قابل ملاحظه‌ای کتاب و مقاله درباره میراث تصوف ایران به قلم غریبها عرضه شده است، اما از آنجا که این رساله کوتاه لااقل پاره‌ای از مسائل را از دیدگاهی ایرانی عرضه می‌کند، می‌تواند فایده‌ای دربرداشته باشد.

عبدالحسین زرین‌کوب

لس آنجلس

ژوئن ۱۹۷۰

آراء درباره منشأ عرفان اسلامی مختلف است، اما در اینکه ایران یکی از نخستین مراکز پرورش آن بوده است نمی توان تردید کرد. به هنگام ظهور اسلام در خاور نزدیک، بین النهرین و خراسان دو دریچه‌ای بودند که از آن هوای افکار تازه می توانست به درون محوطه بسته امپراتوری ساسانی رخنه کند. افکار هلنیستی و مذاهب سامی از طریق بین النهرین شمالی، و تأثیر اندیشه‌های هندی و چینی از راه خراسان.

در دهه‌های بلافاصله پیش از رسیدن اعراب مسلمان به دروازه‌های شاهنشاهی ساسانی، نوافلاطونیان یونانی که در ۵۲۹ میلادی از امپراتوری روم شرقی رانده شده بودند پناهگاهی در دربار ساسانی یافتند، زیرا دانشکده پزشکی جندی شاپور برای مدتی طولانی در زمینه دانش‌های پزشکی، از جمله علوم ناشی از سنت هلنیستی، مرکز فعالی بود. دانشکده پزشکی جندی شاپور احتمالاً در اواخر سده سوم یا چهارم میلادی تأسیس شد؛ و از سده پنجم تا اوایل عهد اسلام مفّری برای نسطوریان رانده شده از الرّها (أدسا) در ۴۸۹ میلادی بود.

عناصری از فرهنگ‌های چینی و هندی - از جمله چند کتاب هندی و عناصری از بودائیت چینی - نیز در اوایل دوران ساسانی از مرزهای شرقی و شمالی خراسان به داخل ایران راه یافته بود. اصل داستان برلام را که در آن زمان به ایرانیان معرفی

شد، می توان در این قبیل منابع شرقی پیدا کرد. دین رسمی امپراتوری ساسانی، به ویژه در واپسین ایام این امپراتوری زرتشتی، بعضی اوقات در شکل زروانی، بود. آیین زروانی بیشتر به تک خدایی متمایل بود و، به رغم سیطره موقت آن در سده سوم میلادی، عموماً از نظر موبدان سنتی زرتشتی الحادی به شمار می آمد. جماعت های یهودی و مسیحی از آزادی مذهب بهره مند بودند، ولی مسیحیت آن اندازه قدرت نداشت که جایگزین آیین زرتشتی شود، حتی اگر اسلام هم به ایران راه نیافته بود.

روحانیان زرتشتی نسبت به تعقیب و آزار ملحدان و سرکوب آنچه را «دین اهریمنی» یا گرایشهای انحرافی می خواندند شور و اشتیاق زیادی داشتند. اعدام مانی و شکنجه و آزار پیروان مزدک، که حکومت ساسانی اغلب بدان متهم شده است، تنها بخشی از فعالیت های ضدالحادی این روحانیان زرتشتی است. روحانی بلند پایه ناموری از اوایل دوران ساسانی به نام موبد گرتیر ماجراجویی های ضد الحادی خود را در کتیبه بنایی معروف به کعبه زرتشت، نزدیک تخت جمشید^(۱)، با شادمانی و افتخار زیادی وصف کرده است. این موبد اعظم در کتیبه یاد شده به زبان پهلوی گزارش می دهد که چگونه موفق شد کاهنان یهودی و راهبان مسیحی، بودایی، برهمنی را همراه با دیگر غیرایرانیان «بدآیین» از داخل امپراتوری ساسانی بیرون براند.

با این همه، وجدان های بیدار بعضی نخبگان نسبت به مسائل دینی دستخوش آشوب و ناآرامی شده بود. مورد سلیمان فارسی می تواند نمونه گویایی از این بحران دینی به شمار آید. این مرد روحانی، که نخستین عارفان ایرانی او را پیش آهنگ تصوف به حساب می آورند، یک زرتشتی ایرانی در واپسین سال های عهد ساسانی بود. طبق افسانه های اسلامی، تلاش برای یافتن دینی جدید موجب شد این جوان زرتشتی به آیین مسیحی درآید، بعداً به سوریه و سپس به مدینه برود و در آنجا مسلمانی بسیار معتقد و یکی از صحابه وفادار حضرت محمد (ص) شود.

همین بحران دینی ممکن است دامن‌گیر وجدان یکی از پزشکان انوشیروان، به نام برزویه شده باشد، که احتمالاً تحت تأثیر اندیشه‌های مانوی یا بودایی قرار گرفته بود. وی بحران دینی، و سردرگمی هم‌روزگاران خود را در مورد موضوعات دینی در خلال فصل مقدماتی ترجمه پهلوی خود از قصه‌های هندی بیدپای شرح داده است.

اگرچه فرض بر این است که برزویه وزیر پادشاه ساسانی و سلمان راهبی سیار بوده است، و با این‌که سلمان از یاران محمد(ص) و برزویه حکیم معاصر پدر محمد بوده، عقیده بر این است که هر دو نفر در حال وهوای دینی یکسانی زندگی می‌کردند و دستخوش بحران وجدان همانندی شدند. طی چند دهه مقدم بر ظهور اسلام، دیگرانی نیز مانند این دو نفر پذیرای تعالیم مسیحی در بین النهرین، و رسم و رفتارهای بودایی در خراسان شدند.

بخش اعظم بین النهرین نه تنها، طی چندین سده در دوران قبل از اسلام، محل ابرشهر تیسفون، بلکه عرصه پاره‌ای از مهم‌ترین رویدادهای سیاسی و اجتماعی در تاریخ ایران بوده است. حتی نام جدید بین النهرین، یعنی عراق احتمالاً وامواژه‌ای است برگرفته از اِرَگِ پهلوی به معنای زمین پست یا زمین جنوبی. این ناحیه مطابق است با ایالت ساسانی سورستان، که دل‌ایران‌شهر به شمار می‌رفت. اگرچه این بخش غربی از امپراتوری ساسانی تحت تأثیر دنیای یونانی و سامی بود، بخش شرقی آن، یعنی ساتراپی بزرگ خراسان ملتقای فرهنگ‌های چینی، هندی و ایرانی بود. نزدیک به پایان امپراتوری ساسانی، دل ایران‌شهر بحرانی دینی و فکری را از سر می‌گذراند. تألیفات بحث‌انگیز اعتقادی موبدان زرتشتی از قبیل دینکرت، شکند گومانیک ویچار، گرچه به دوره‌های متأخرتر تعلق دارد، جدی بودن ناآرامی دینی درون جامعه زرتشتی را در اواخر عهد ساسانی به وضوح نشان می‌دهد. سلسله مراتب نظام زرتشتی که با آشوب و به هم ریختگی اواخر عصر ساسانی روبه‌رو بود، با آنچه احساس می‌کرد «دین اهریمنی» یا گرایش الحادی است در نزاعی دائمی به

سر می برد.

در حالی که آیین‌های زرتشتی و مسیحی برای دستیابی بر یکدیگر درگیر کشمکشی پنهان بودند، مانویت که به عنوان گرایش انحرافی خطرناکی از ایران به معنای اخص طرد شده بود گریزگاهی در مصر و ماوراءالنهر یافت. در واقع، گسترش مانویت در ماوراءالنهر چنان بود که در ۷۳۲/۱۱۴ فرمان امپراتور چین، هوان تسونگ، «تعلیمات حضرت مانی» را به عنوان دین محلی «بربرهای غربی»، که کسانی جز ایرانیان ماوراءالنهر نبودند، اعلام کرد^(۲).

البته، در بیشتر ادیانی که آن زمان در سرزمین ایران رایج بود، نوعی عرفان می توان یافت. به بیانی کلی عرفان عبارت است از تلاش برای نیل به ارتباط مستقیم و شخصی با خداوند. بنابراین، تجربه عرفانی شاید به قدمت عمر بشریت است و به هیچ قوم و مذهبی محدود نمی شود. اگر این تعریف عرفان را بتوان پذیرفت - که به نظر می رسد به عنوان نقطه شروع دست کمی از تعاریف دیگر ندارد - پس کسی که در میان شمن‌های آسیای مرکزی، طلایه داران عارفان مسیحی و مسلمان را می بیند، کارش قابل توجیه است.

تا این اواخر، در میان ساکنان آسیای شمال شرقی، شمن نوعی جادو - پزشکی بود که ترکیبی از وظایف کاهن و پزشک را بر عهده داشت، و مردم بر این عقیده بودند که وی می تواند ارواح را به کارگیرد یا وادار کند تا منویات او را به جای آورند؛ مثلاً از بدن فرد بیمار بیرون روند. مراسم و مناسک این جادو - پزشکان، همان طور که و. راتلوف^(۳) در اواخر سده نوزده و صف کرده است، نشان دهنده تلاش پرزحمت شمن برای برقراری ارتباط با مقام الوهیت است. حالات خلسه شمن که به واسطه رقص‌های مذهبی به او دست می دهد، بر نوعی تجربه عرفانی دلالت دارد. پس، عجیبی نیست که در ادبیات صوفیانه و حتی غیرمذهبی و کفرآلود فارسی از شمن بارها و بارها به عنوان نمونه عابد شیفته‌ای در سرزمین‌های غیراسلامی یاد می شود که شاعران ایرانی احتمالاً با او آشنا بوده‌اند^(۴).

آیین رمزی میترا یکی از کهن‌ترین نمونه‌های یک کیش مذهبی و عرفانی ایران است. گرچه بعضی دانشمندان از یکی دانستن میترای ایرانی با میترای که در این آیین باطنی ترسیم شده است خودداری کرده‌اند، اما خود این نام قویاً دال بر اصل ایرانی آن است. هفت مرحله‌ای که سالک این آیین می‌بایست از آن می‌گذشت نمادی بود از عبور روح از هفت آسمان تا منزلگاه نور - و این ظاهراً مقدمه اتحاد عارفانه با مقام الوهیت بود. به باور بعضی‌ها میترائیسم بر مسیحیت اولیه، که بعدها در سرزمین‌های رومی پرتعدادترین رقیب آن شد، تأثیراتی داشته است.

گرچه درست است که زرتشت را نمی‌توان منطقاً از قبیل آن شمن عارف مشربی به حساب آورد که اچ. اس. نیبرگ^۱ (۵) سعی کرده در زرتشت بیابد (۶)، مع ذلک تعالیم وی از عناصر عرفانی خالی نیست. درونمایه اصلی تعالیم زرتشت دوگانگی خیر و شر، یا ثنویت نور و ظلمت بود. طبق آموزه‌های او، بشر مختار است که در نزاع بین خوب و بد یکی از این دو نیروی موجود در عالم حاضر را برگزیند؛ اگر او خوب را اختیار کند، اعمال نیک وی قلمرو خوبی را توسع و قدرت بیشتری می‌بخشد، و بالعکس. آیین زرتشتی بر این باور است که اهریمن، خدای ظلمت، و اورمزد، خدای نور، بر سر اداره عالم با یکدیگر رقابت می‌کنند، و اراده آزاد انسان در این است که می‌تواند به هریک از این دو نیرو کمک کند. مانی بر دامنه ثنویتی که زرتشت میان منابع خوبی و بدی قائل بود افزود تا شامل تمایز بین طبیعی و فوق طبیعی، و بین روح و جسم شود.

گرچه این دوگانگی شاید منطقاً موجه نباشد، مع ذلک تمایزهایی را که ما میان خیر و شر، عقل و ماده، و امثال اینها قائل می‌شویم به نظر می‌رسد مستلزم توجیه و تعلیلی است که از عهده وحدت‌گرایی^۲ صرف مطلق بر نمی‌آید. در واقع، ثنویت

1- H. S. Nyberg

۲- وحدت‌گرایی (monism): اعتقاد به اینکه تنها یک نوع ذات غائی وجود دارد؛ نظریه‌ای که می‌گوید حقیقت چیز واحد کاملی بدون بخشهای مجزا و مستقل از هم است.

دینی غالباً در نظام‌های اعتقادی که به خدایی خوب و صاحب قدرت مطلق باور دارند، پاسخی است به مسأله بدی؛ چنین ثنویتی تلاش می‌کند تا به این پرسش پاسخ بدهد که چرا نه همه چیز در این عالم بر طبق اراده آن خالق یا فرمانروا [ی خوب و قادر مطلق] پیش می‌رود؟^(۷).

عرفان زرتشت بخشی لاینفک از نظر او درباره رابطه با اورمزد، و مبتنی بر تلاش فردی بر ضد اهریمن است. چکیده تعالیم او، که عمل خیر انسان را سهم وی در ساختن جهانی بهتر می‌داند، درجه‌ای از ارتباط شخصی با مقام الوهیت است. مع‌ذلک، نه به این دلیل خاص است که بعضی محققان نسل‌های پیشین تلاش کرده‌اند تا ریشه‌های تصوف اسلامی را در آیین زرتشتی پیدا کنند. اگرچه این آیین روح را از بدن، یا باقی را از فانی جدا نمی‌داند، مع‌ذلک بر این باور است که وجود در حالتی ثنوی آغاز می‌شود و در نوعی وحدت پایان می‌پذیرد^(۸)، و این تقریباً همان نتیجه‌گیری فلسفی است که شاعر عارف مسلمان، عطار (د. ۶۱۷ / ۱۲۲۰)، در منطق‌الطیر خود بدان می‌رسد.

سفر به بهشت و دوزخ که به صورت‌های بسیار متفاوت توسط معرّی، سنائی و دانه به تصویر کشیده شده، ممکن است قدیم‌ترین الگوی آن در توصیف مشابهی باشد که موبدی زرتشتی به نام اردای ویراف از آن کرده است. عین مفهوم بهشت و دوزخ که در ادبیات گسترده زرتشتی شرح داده شده، خود اساساً مفهومی عارفانه است. واپسین مرحله روح صالح به جانب سر منزل متعالی نیکی، یعنی دیدار خداوند، که بزرگ‌ترین لذت بهشت است، تحقق یافتن یک مفهوم عرفانی واقعی در آیین زرتشتی است.

اردای ویراف، که سفر او به درون عوالم بهشت و دوزخ، در کتابی به زبان پهلوی با عنوان اردای ویراف نامه، وصف شده است باید نوعی روحانی - عارف زرتشتی به حساب آید. پیداشدن وی در پیشگاه وجود اعلی در پایان سفر خود، تجربه‌ای عرفانی است که وی آن را این گونه گزارش می‌کند: «وقتی اورمزد به شیوه خود

سخن گفت، شگفت زده شدم زیرا من نوری مشاهده می‌کردم، اما هیچ کس را نمی‌دیدم. صدایی را شنیدم، و می‌دانستم که این صدای اورمزد بود»^(۹). این گزارش یادآور گزارش معراج بایزید بسطامی مسلمان است.

مؤلفه‌ای عرفانی در مانویت به این نوع ثنویت ایرانی صبغه عرفانی بارزتری می‌بخشد. مذهب گنوسی نخستین سده‌های تاریخ مسیحیت، که نه یک حرکت واحد سازمان یافته بلکه ترکیب و اتحادی از گرایش‌های مشابه و هم‌سنخ ناشی از منابع مختلف بود، عالم ماده، از جمله جسم انسان، را مخلوق خدایی شریر می‌دانست، و نجات روح را از طریق مناسک مذهبی و عرفانی طلب می‌کرد و برای تحقق این مهم چشم به راه رسول نور بود.

مانی، پیامبر آیین مانوی، خود را به عنوان این رسول نور معرفی کرد^(۱۰). تعالیم وی پس از او دوام آورد و با سرعتی شگفت‌انگیز در شرق و غرب دنیای متمدن دامن گسترده. تعالیم او که در خاستگاه‌های آن، دانشمندی چون اچ. اس. پوئش^۱ نه به علوم خداشناختی بلکه به معرفت عرفانی پی برده‌اند، از نوعی عرفان دوگانه‌گرا مبتنی بر معرفتی رمزی سخن می‌گوید که قرار است به رهایی نور از شرّ ظلمت بینجامد - و این همان نجات نهایی است^(۱۱). در حقیقت، تصور براین است که مذهب گنوسی زاینده مجادله بر سر مسأله شرّ بوده است: وقتی فرد گنوسی دنیای خود را در محاصره بدی و زشتی می‌بیند خویشتن را غریب و زندانی در چنین دنیایی احساس می‌کند؛ لذا حسرت دنیایی آکنده از نور را می‌خورد و بر ضدّ دنیای ظلمانی طغیان می‌کند.

در مانویت، اصل مادی و هرچه که از آن صادر می‌شود اساساً شیطانی و زشت به شمار می‌رود. روح که پاره‌ای از وجود الهی و اخگری از آتش ربوبی است در زندان تن گرفتار آمده و رهایی آن با کسب معرفت میسر است: معرفتی که با روح تا

سرحد هویت واحد پیوند تنگاتنگ دارد. بنابراین، مانویت را که نوعی مذهب گنوسی است، می‌توان عرفانی مبتنی بر دگرگونی یا استحاله تعریف کرد که در آن، معرفت موجب می‌شود که فرد به طور سریع و قطعی از وضع موجودش رهایی، و در قالب نور تولدی دیگر بیابد^(۱۲). عرفانی که زیربنای تعالیم مانوی تصور می‌شد، همچون دیگر انواع معرفت، عبارت از دانشی نبود که ذهن آن را با به کارگیری مشاهده و عقل کسب کرده باشد، بلکه عمدتاً بر تنویر عارفانه‌ای اطلاق می‌شد که از طریق فرایند فوق طبیعی وحی و الهام حاصل می‌شد. این مختصه مانویت را می‌توان در آن آثار ادبی مانوی که تا کنون محفوظ مانده است مشاهده کرد. مثلاً در منظومه‌های مانوی به زبان پارسی، بعضی اوقات درونمایه‌ای سخت عرفانی دنبال می‌شود^(۱۳). زهد خام و خشن این «رسول نور» [= مانی] روح انسان را زندانی تن می‌دانست که سرانجام با مردن نجات می‌یابد.

شخص وسوسه می‌شود که این تعالیم مانی را با آنچه صوفیان مسلمان آن را فنا می‌خوانند قیاس کند. عین همین مفهوم در تعالیم بودا نیز حائز اهمیت زیادی است. در واقع، چیزی که مانویان در آن زمان مجبور بودند در ماوراءالنهر و خراسان شرقی با آن مبارزه کنند پیشرفت مستمر تعالیم بودا بود، که تاریخ گسترش آن به داخل خراسان احتمالاً به روزگاران پیش از عصر ساسانی برمی‌گردد. یکی از نخستین فرمانداران ساسانی این ایالت، به نام پیروز - که پسر اردشیر بابکان، بنیان‌گذار سلسله ساسانی، بود - ظاهراً لازم دانست در آن واحد خود را هم مزدپرست هم بودایی بخواند^(۱۴).

با وجود این، تا پیش از پایان عصر ساسانی که زائری چینی موسوم به هسوان تسانگ^۱ (۶۰۲ - ۶۶۴ م) از منطقه دیدن می‌کرد، دین بودا تا اندازه‌ای از ناحیه جیحون شمالی به طرف جنوب بیرون رانده شده بود^(۱۵). حتی در اوایل دوره

اسلامی در بخارا بازاری به نام ماخ بود که تندیسهای بودا در آن فروخته می‌شد (۱۶). واژه فارسی بت، که بر مفهوم کلی صنم دلالت می‌کند احتمالاً ریشه در این بافت دارد. به علاوه، بلخ پرزرق و برق بامیک (بلخ بامی) بر کرانه جنوبی جیحون برای مدتی دراز مکانی مقدس برای زائران بودایی بود.

واژه بودا یا بودها - گونه‌ای که مؤلفان مسلمانی از قبیل بیرونی، مسعودی و شهرستانی آن را به کار برده‌اند - به معنای مؤسس آیین بودایی است؛ او که ساکیامونی [منسوب به قبیله ساکیا] بود حدود ۵۶۰ ق. م. در کوهپایه‌های هیمالیا زاده شد، و نظریه معروف به نیروانا را به عنوان طریق نجات (موکشا) تبلیغ کرد.

تعریف شهرستانی از بودسیه (۱۷)، یعنی طبقه افرادی که طریق حقیقت را، مثلاً، با صبر، ترک دنیا، و احتراز از خواهش‌های دنیوی، طلب می‌کنند، یادآور چیزی است که بعدها صوفیه آن را آرمان‌های زاهدانه می‌شمردند. بنابراین، زندگی زاهدانه و همراه با ریاضت، معرفت باطنی و تجربه‌های خلسه‌آمیز که در تصوف بسیار اساسی است کمابیش قبلاً در ایران پیش از اسلام شناخته شده بود.

بعلاوه، تفسیر باطنی وحی که صوفیان مسلمان برای آن ارزش قائلند نیز نظائری در ایران پیش از اسلام داشت (۱۸). سابقه بعضی ویژگی‌های کاربرد تفسیر تمثیلی مسلمانها را می‌توان به تأثیر فیلن یهودی (حدود ۲۰ ق. م - ۵۰ م) و دیگر دانشمندان اسکندریه رساند (۱۹).

این روش تأویل قرآن را مسلمانان سنتی به دیده نفرت می‌نگریستند و آن را خطرناک و متمایل به زندقه می‌دانستند. اصطلاح زندقه را به طور گسترده در حقوق جنائی اسلامی برای تعریف ملحدی به کار می‌بردند که تعالیم او بالقوه برای حکومت خطرناک بود؛ این کلمه در عراق از مجموعه اصطلاحات اداری ساسانی به عاریت گرفته شد، و تصور می‌رود که از واژه ساسانی «زندیک» مشتق شده است؛ زندیک به کسانی اطلاق می‌شد که تعالیم خود را بر اساس زند، یعنی شرحهای اوستا قرار می‌دادند و نه خود اوستا (۲۰). چیزی که برای ما در اینجا جالب است این

است که عناصر عرفانی [مقام] مشاهده معنوی خالص در تعالیم بعضی از زندیق‌های قبل از اسلام به وضوح دیده شده است^(۲۱).

بنابراین ایران پیش از اسلام مجموعه گوناگونی از ادیان و اعتقادات به جهان عرضه کرد که همه آنها شامل عناصری از تجربه عرفانی بودند. به درون این جهان مملو از ناآرامیهای اجتماعی، بحران‌های دینی، و آرمان‌های عرفانی بود که اسلام راه خود را به زور بازکرد و واپسین ضربه را به تمدن‌های خاورمیانه باستانی وارد آورد و اندیشه‌های تازه و آرمان‌های نو برای جهان به بار آورد. وقتی ایران به تسخیر اعراب درآمد، آیین زرتشتی، دین رسمی دولت همراه با خود دولت دستخوش شکست شد. مع ذلک، دو قرن گذشت تا اینکه بخش اعظم ایران به اسلام گرویدند. دین جدید که محمد (ص) مبلغ آن بود بر تسلیم مطلق انسان به اراده خداوند تأکید می‌ورزید؛ شرح این مهم، از نظر اسلام، در قرآن گنجانده شده است. این خداوند بی مانند و بسیار نزدیک به انسان است: وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَ نَعَلَّمْهُ مَا تَوَسَّوْا بِهٖ نَفْسُهُ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (قرآن، ۵۰: ۵۱). گرچه، طبق نظر بعضی از شارحان غیرصوفی، این آیه به علم خدا از انسان اشاره دارد و نه به اتحاد وی با خداوند، با این حال غالباً آن را به نحوی عارفانه اشاره‌ای به اتحاد انسان با خدای خود تفسیر کرده‌اند. روح انسانی که خداوند از طریق آن حیات و عقل به انسان عطا فرموده است در قرآن به عنوان امری سرّی، اصیل و الهی به شمار آمده است. از منظری روان‌شناختی، این روح را نفس اماره (قرآن، ۱۲: ۵۳) یعنی امرکننده به بدی و امیال مادی خوانده‌اند، در صورتی که از نقطه نظر اخلاقی روح نفس لوامه (قرآن، ۷۵: ۲) نامیده شده که مطابق است با *Conscience morale*. اما وقتی از منظری صرفاً عرفانی به روح نگاه می‌کردند آن را نفس مطمئنه (قرآن، ۸۹: ۲۷) می‌خواندند، که آماده برای پیوستن به پروردگار خود بود این است مبنای قرآنی بازگشت به خداوند که عارفان مسلمان توجیهی برای تعالیم خود در آن جستجو کرده‌اند.

اسلام بر اصل توحید و وابستگی انسان به خداوند تأکید زیاد می‌کرد، و اشراف

شگاک تجمل پرست و خوش گذران مدینه را در فشار قرار می داد که توبه کنند و آنان را به فرود آمدن خشم الهی و عذاب دوزخ انداز می داد. در چنین نظام مبتنی بر کیهان شناسی خدا مرکز، الله حق محسوب می شد، و این کلمه ای بود که بعدها در واژگان صوفیانه به کار گرفته شد و نقش مهمی در اعدام حلاج شهید ایفا کرد. این کلمه اصلاً در متن قرآنی به معنای حقیقت ثابت به کار رفت و بعدها بود که گرایش های وحدت وجودی، حقیقت مطلق را بدان اطلاق کرد. تفسیری نسبتاً وحدت وجودی نیز از آیات قرآنی زیر شد: **وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ**^۱ (۱۱۵:۲). این آیات و چندین آیه دیگر قرآن بیانگر خصلت عارفانه اسلام است که بعضی منتقدان نسلهای گذشته آن را تشخیص نداده اند^(۲۲). ایمان و وفاداری مطلق به خداوند، به گونه ای که محمد (ص) آن را توصیه می فرمود، ایجاب می کرد که انسان فقط خدای را حرمت گذارد و به او خدمت کند، و در ارتباطش با خداوند از خودگذشتگی نشان دهد^(۲۳). این از خودگذشتگی عارفانه در مفهوم اسلامی نمازهای واجب یومیه، صلوة، که یکی از پنج رکن ایمان به اسلام است، جلوه خاصی یافته است. حالت متواضعانه ای که نماز روزانه با آن گزارده می شود مبین احساس غریبی است که مؤمن ممکن است به هنگام قرارگرفتن در محضر آفریدگار خود آن را تجربه کند^(۲۴). این احساس را می توان تجربه ای واقعی، گرچه تشریفاتی، از ارتباط مستقیم انسان با خداوند به شمار آورد. در واقع، حدیثی قدسی داریم که صلوة را میان انسان و خدا تقسیم می کند پنداری این دو قسمت دو بخش از یک مکالمه است^(۲۵). روی همین اصل است که صلوة را غالباً عروج مؤمن به محضر خداوند خوانده اند.

الله، که محمد (ص) فقط بنده و پیامبر او بود، نه تنها قادر مطلق بود که باید از او ترسید، بلکه خدای مهربانی نیز بود. بنابراین، پیام محمد نه فقط پیام ترس، که مزده

۱- خدای راست شرق و غرب، به هر طرف روی کنید وجه خدا آنجاست.

امید هم بود^(۲۶). مع ذلک، تصور نابودی عالم، و حساب و کتاب گرفتن الله از بنی آدم در روز رستاخیز ذهنهای نخستین مسلمانان مکه را اشغال کرده بود و حتی در ایام جنگ و مخاصمه در مدینه آنان را رها نمی‌کرد.

تمایز بسیار بارزی که عموماً بین دوره‌های حیات پیامبر در مکه و مدینه قائل شده‌اند از لحاظ تاریخی موجّه نیست، گرچه وضعیت پس از مهاجرت مسائلی را در برداشت که انعطاف‌پذیری و استعداد سیاسی فراوانی طلب می‌کرد. اما این محمد (ص) را از تلاش پرشور و حرارتی که در مکه برای تبلیغ آرمان‌های دینی خود آغاز کرده بود، منصرف نکرد. حتی غنائم جنگی که در مدینه به چنگ او افتاد تصور پوچی دنیا را از لوح سینه او نزدود. شادی‌ها و نعمت‌های بهشت که هدف اصلی مسلمان عادی بود، خوف از جهنم و آمال و آرزوها به خاطر فردوس برین همچنان عمده دغدغه‌های ذهنی امت اسلامی در ارتباط با الله باقی ماند.

زندگی رهبانی، که فقط اشاره کوتاهی به آن در قرآن (۲۷:۵۷) وجود دارد، هرگز در صدر اسلام بی اهمیت شمرده نمی‌شد. در واقع، حدیث لارهبانیه فی الإسلام که کراً بدان استناد می‌شود، در مجموعه‌های معتبر حدیث نیامده، و به نظر می‌رسد در زمان‌های بعد پیدا شده است^(۲۷). اگرچه محمد (ص) اهل رهبانیت افراطی نبود، انتقاد هم از آن نمی‌کرد. اینکه در صدر اسلام صفت راهب به پارسایان مختلف داده می‌شد نشان می‌دهد که آن زمان چیز قبیحی با این کار نبوده است^(۲۸). ترس از خدا که توجیهی برای آن در کلام وحی وجود دارد، برخی از اصحاب پیامبر را بر آن می‌داشت که زهد و ریاضت پیشه کنند.

باید به خاطر داشت که کلّ زندگی محمد (ص) در نظر پیروان و اصحابش الگوی بی‌مانند خلوص و پارسایی بود، بنابراین حتی جنگاوران مسلمان دوره‌های متأخرتر که برای نشر پیام جدید به سراسر عالم، می‌جنگیدند، سعی می‌کردند از اعمال زاهدانه وی در زندگی روزانه خود تقلید و پیروی کنند. وقتی فتح غیرمنتظره سوریه، مصر و ایران - که همگی انبوهی از غنائم جنگی در اختیار مسلمانان نهادند -

بعضی از غنیمت جویان جاهلیه مابِ عرب را به جستجوی لذایذ دنیوی متمایل کرد، پیروان پرهیزگار پیامبر در ابراز اعتراض خود درنگ نکردند. از عواقب این اعتراض یکی هم رویداد معروف به «فتنه بزرگ» بود که به عزل و قتل خلیفه سوم انجامید و مخاصمه بدآوازه میان علی (ع) و معاویه را از پی داشت، و نهایتاً باعث جنگهای وحشتناک داخلی، تشعب و برخاستن بخشهای ایرانی نشین عراق و شیعیان خراسان بر ضد امویان گردید. در خلال همه این حوادث مؤمنان صدیق همچنان به حال اعتراض باقی ماندند و گرایش فزاینده به عدم هم‌آهنگی با عرف موسوم، به رهبری زاهدان سرشناس، جلوه‌ای از این اعتراض بود. به علاوه، تصوف به صورت نوعی اعتراض بر ضد جامعه‌ای به هم ریخته، و سنت‌گرایی و عقلانیت‌گرایی آن پدید آمد.



رحلت محمد (ص) در ۱۱/۶۳۲ امت او را دست به گریبان انواع و اقسام مسائل رها کرد، که نخستین و بنیادی ترین آنها مسأله جانشینی و ویژگی رهبری اجتماعی و دینی جهان اسلام بود. اگرچه ظهور شماری رویدادهای خطیر موجب شد این مسأله برای مدتی به فراموشی سپرده شود، اما بعدها به بروز تفرقه‌هایی در جهان اسلام منجر شد که نتیجه‌اش یک سلسله جنگهای داخلی بود. یکی از این فرقه‌ها، یعنی شیعیان، که هواداران علی (ع) داماد محمد (ص)، بودند با مسلمانان سنی که مشروعیت انتخاب سه خلیفه اول را بی چون و چرا و قطعی می‌دانستند اختلاف جدی داشتند. در این میان گروه خوارج را نیز داریم که هم با علی (ع) هم با رقیب سوری وی مخالف بودند.

جنگهای داخلی، که این دسته‌های سیاسی - دینی متخاصم درگیر آن بودند مشکلات تازه‌ای آفرید و هریک از این دسته‌ها ادعای کردند که مسلمان واقعی آنانند و دیگران را کافر به حساب می‌آوردند. به علاوه، همه آنها خلفای حاکم اموی را، اگر نه لامذهب، دست کم غاصب و فرمانروایان نالایق می‌شمردند. در اینکه این حاکمان از تجاوز به پاره‌ای قوانین اسلامی ابائی نداشتند تردیدی وجود نداشت؛ مسأله این بود که آیا ارتکاب این قبیل گناهان کبیره آنان را از امت اسلامی خارج نمی‌کرد؟

خوارج براین عقیده بودند که مسلمانی که مرتکب گناه کبیره می شود باید از اسلام محروم شود؛ دیگر اینکه حتی امام، اگر گناه کبیره برگردن داشته باشد دیگر مسلمان نیست و باید عزل گردد. نظر مقابل نظرِ مرجئه بود که مدعی بودند گناه کبیره مسلمان را از دینش محروم نمی کند، و امام حتی چنانچه مرتکب گناه کبیره شده باشد هنوز مسلمان است. در واقع، مرجئه (= به تأخیراندازندگان) به سبب این استدلالشان مرجئه خوانده شده اند که می گویند داوری درباره بنی امیه و درباره همه گناهکارانی که معترف به اسلامند باید تا قیامت به تأخیر افتد و به خدا واگذار شود. بنابراین، مرجئه از اینکه قضاوت کنند چه کسی به عنوان مسلمانی صالح مستحق نجات است سر باز می زدند و بدین ترتیب، عملاً از بنی امیه که به عقیده آنان احتمالاً چیزی بیش از حاکمان بالفعل امت مسلمان نبودند، پشتیبانی می کردند.

این جماعت مرجئه سازشکار حتی معتقد بودند که در نزاع علی - معاویه، هر دو طرف بر حقند و در اینکه هر دو خلیفه هم زمان در دو بخش مختلف جهان اسلام فرمان برانند هیچ تضادی نمی دیدند^(۲۹). شیعیان در مسأله خلفا و خطاکاران با این نظر مرجئه موافق بودند که ارتکاب کبائر مسلمان را از امت خود بیرون نمی راند؛ اما چنین نظری آنان را از داوری درباره امویان و محکوم کردنشان به عنوان حاکمانی بی دین با گرایش های کفرآمیز باز نمی داشت.

بنابراین، با اینکه مرجئه و شیعه در اصول اعتقادی خود در بیش از یک مورد وجه اشتراک داشتند، هیچ ارتباطی میان آنان نمی توان قائل شد، و، مثلاً این نظر لاؤست^۱ را که مرجئه احتمالاً با محمد حنفیه، یکی از پسران علی، روابطی داشته اند نمی توان از لحاظ تاریخی موجه دانست^(۳۰). این پسر علی (ع) حامی یکی از کهن ترین مذاهب تشیع بود که ظاهراً نقش قابل ملاحظه ای در سقوط بنی امیه

ایفا کردند.

وجه تمایز عمده میان شیعیان و دیگر فِرَق اسلامی در این بود که آن‌ها معتقد بودند منصب امامت به هیچ وجه چیزی نبود که خداوند به انتخاب انسان واگذارد، بلکه امر الهی تعیین خواهد کرد که چه کسی به عنوان امام مشروع جانشین محمد (ص) شود. این امام منتخب خداوند نمی‌توانست ابوبکر باشد که مردم به هنگام رحلت محمد (ص) او را به عنوان خلیفه اول به رسمیت شناختند، بلکه این منصب حق پسر عم و داماد محمد (ص) و حائز شرایط بیشتر یعنی علی (ع) بود که چندی بعد به عنوان خلیفه چهارم برگزیده شد. شیعیان همچنین قائل به معصومیت امامان در گفته‌هایشان راجع به دین و اخلاق بودند. بنابراین، اعتقاد بر این بود که خداوند امام شیعی را در تمامی اعمالش هدایت می‌کند.

در میان دیگر مسائل کلامی که در محافل مرجئه و خوارج موضوع بحث و جدل بود، پر حرف و حدیث‌ترینشان مسأله اختیار در مقابل جبر و تقدیر بود. در این زمینه، مخصوصاً مذاهب جبری و قدری مواضع متضادی اتخاذ کردند. قدری‌ها معتقد به اراده آزاد انسان بودند، و بدین دلیل به رغم وجود عناصر مسیحی در آراء بعضی از پیشاهنگان آن‌ها به نظر مسلمانان سنت‌باور اعتقادات زرتشتی داشتند. اینکه آنان انسان را خالق افعال خود می‌شمردند، به عنوان بیان تازه‌ای از ثنویت زرتشتی تفسیر می‌شد. در مقابل جبریه بودند که آزادی اراده انسان را انکار می‌کردند و تقریباً هیچ تمایزی از این لحاظ میان انسان و طبیعت بی‌جان نمی‌گذاشتند، و افعال انسان را تابع جبر خداوند می‌دانستند.

آیاتی مرتبط هم به اختیار هم به قضا و قدر می‌توان در قرآن یافت اما محتوای آنها به هیچ وجه به ما اجازه نمی‌دهد که با این نظر هیوبرت گریم^۱ و گولتسیهر^۲ موافق باشیم که آیات مرتبط به اختیار و مسئولیت ممکن است به دوره بی‌مسئولیتی

زندگی محمد(ص) در مکه متعلق باشد، حال آنکه در دوران زندگی در مدینه آیات نازل بر او فقط حاوی مفهوم قضا و قدر بود^(۳۱). نکته این است که موضع قرآن درباره این مسأله ماهیتاً بیشتر اخلاقی بود تا کلامی.

در واقع، جنبه کلامی مسأله خارج از تجربه‌های مکه و مدینه مسلمانان - شاید عمدتاً در عراق و خراسان که این مسأله مدتها پیش از ظهور اسلام مورد غور و بررسی بوده است - مطرح گردید. بحث تازه احتمالاً مبین احیای مسأله دیرینه فلسفه مدرسی زُروانی - زرتشتی بود. اینکه، مطابق با یک حدیث نبوی ساختگی، قدریها مجوسان امت اسلامی^۱ خوانده شده‌اند می‌تواند حاکی از پیوند آنان با ایران پیش از اسلام باشد. پس عجیبی نیست که یکی از اولین زاهدان با گرایشهای صوفیانه به نام حارث المحاسبی، از پذیرفتن ارث پدر خود که قدری مذهب بود، امتناع می‌کرد. چون اسلام منع کرده بود که پیروان مذاهب مختلف از یکدیگر ارث ببرند، این جوان روحانی ترجیح داد در فقر زندگی کند اما سهم ارثش را از پدر قدری مذهب خود قبول نکند.

گویند نخستین مسلمانی که موضع قدری اختیار کرد، جهم بن صفوان، تازه مسلمان ایرانی در اواخر عصر اموی بود که بر ضد حکومت عرب سر به شورش برداشت و حدود ۷۶۴/۱۴۷ در خراسان کشته شد^(۳۲). نظریه اراده آزاد را نخستین بار مردی به نام مَعْبُد جُهَنی، که احتمالاً از مریدان حسن بصری معروف بود، تعلیم کرد. به علاوه، این دعوی که ممکن است حسن - ظاهراً یکی از طلایه‌داران تصوف - خود موضعی قدری داشته، احتمالاً قابل توجیه است، اما مبلغ پرشور و حرارت این نظریه نبود^(۳۳).

قدری‌ها نوعی حزب سیاسی - مذهبی تشکیل دادند که تصور می‌رود حتی نقشی - هرچند محدود - در بعضی از امور دودمان اموی ایفا کرده است^(۳۴). در دوران

هرج و مرج سیاسی و اجتماعی که حکومت اموی جای خود را به خلافت عباسی می‌داد، جامعه اسلامی شاهد رشد نوعی مکتب خداشناسی بود که بعدها به صورت بُعد عرفانی واقعی اسلام - یعنی، تصوف - درآمد. این حرکت خداشناختی در نخستین روزهای خود نماینده واکنشی در برابر نظریات کلامی و سنت‌گرایی تعصب‌آمیز بود. در واقع، سنت‌گرایی و مکتب اصالت عقل در تضاد با یکدیگر بودند و اینک هر دو در سرایشی ضعف قرار داشتند. در مورد اصول مسلم و خدشه‌ناپذیر، احکام مربوط به عبادات و دیگر مسائل دینی، سنت نبوی فقط اندک کم‌تر از قرآن احترام و منزلت داشت و پیوسته معتبرترین مرجع بعد از آن به شمار می‌آمد. اما معتزلیان که تجسیم و تشبیه‌گرایی در وحی و سنت اسلامی را مردود می‌دانستند، تأکید می‌کردند که هر چیزی در سنت و وحی باید مطابق با عقل تفسیر شود. این نظر به واقع در متزلزل کردن اعتقاد راسخی که مسلمانان محافظه‌کار به سنت داشتند سخت مؤثر افتاد.

با وجود این وقتی اشعریان مبارزه خود را بر ضد معتزله آغاز کردند، تردید بر ارزش و حد و حدود عقل سایه افکند. علمای مذهب اشعری تا آنجا پیش رفتند که قانون علیّت را در مورد آفرینش غیرقابل اعمال دانستند، و بنابراین مفهوم به اصطلاح «عادت الهی»^۱ را حتی جایگزین چیزی کردند که سنت‌گرایان آن را قانون طبیعت می‌خواندند. به اعتقاد ایشان، این نه یک قانون بلکه صرفاً عادت تحمیلی خداوند بر طبیعت است که باعث می‌شود چیزهایی از پس چیزهای دیگر درآیند. بنابراین، غلبه اشعریه تا اندازه‌ای عامل اُفت عقل در حوزه‌های دین گردید.

وقتی دیگر نه سنت نه عقل جایی داشت که نیروی اطمینان در روح‌های طالب بدمد، تنها امید باقی مانده در راه یافتن به حقایق دینی چیزی معروف به نورباطنی بود که صوفیان طرفداران پرحرات آن بودند. اینان مردم پارسایی بودند که

نمی توانستند نیازهای دینی خود را در چارچوبه‌های سنتی و فکری و متعارف اسلامی برآورده کنند. به نظر آنها دعا و نیایش و تشریفات مذهبی فقط تلاشی بود که عابد به پاداش آن بهشت طلب می‌کرد؛ علوم ظاهری قاضیان و متکلمان چیزی نبود جز طریق معمول برای رسیدن به اعتبار و ثروت - یعنی به قول جلال الدین رومی، صرفاً هنرِ ساختن آخر دنیوی^۱ (۳۵). با اینهمه، آثاری از این نخستین فرقه‌های اسلامی را می‌توان در میراث صوفیه یافت. مثلاً، آزادمنشی دینی صوفیان ما را به یاد مرجئه می‌اندازد که راغب بودند داوری دربارهٔ افراد را به تعویق اندازند. به نظر می‌رسد اندیشهٔ توکل به خداوند، که صوفیان بر آن تأکید زیاد می‌کردند نیز نشان جبری مشربی دارد. همین‌طور، نظریه‌های مبتنی بر تجسید خداوند در قالبی ناسوتی، که بعضی از صوفیان اولیه تبلیغ می‌کردند احتمالاً از شیعیان افراطی گرفته شده بود. مع‌ذلک، عقیدهٔ آنها به اینکه راه‌های رسیدن به خدا به عدد نفوس خلق است به ایشان اجازه نداد پیروی از فرقه‌ها و افرادی کنند که مدعی بودند کم‌ترین انحراف از اسلام سنتی به الحاد منجر می‌شود. در حقیقت، آنها حقیقت را کمتر یا بیشتر، در همهٔ کیشها و آیینها می‌جستند.

در میان نخستین کسانی که نام صوفی بر آنان اطلاق شد جابر بن حیان - در غرب قرون وسطی، معروف به گِبرِ رِگس آرابوم - بود که از قرار معلوم معاصر نخستین خلفای عباسی بود. این پدر شیمی جدید از شارحان برجستهٔ علوم هرمتی در اسلام بود. در حقیقت، خصیصهٔ هرمتی نوشته‌هایی که نام جابر بر آنهاست موجب شد وی شخصیتی اسرارآمیز به شمار رود. با وجود این، شواهد کافی برای آنکه در واقعیت تاریخی وی شک کنیم در دست نیست. درست است که بسیاری از

دَرها از قعر دریا یافتن
یا نجوم و علم طب و فلسفه
ره به هفتم آسمان برنیستش
که عماد بود گاو و اشتر است

۱- جامه‌های زرکشی را بافتن
خرده‌کاریهای علم هندسه
که تعلق با همین دنیاستش
این همه علم بنای آخر است

این میراث هرمتی در خاور نزدیک عهد باستان، که قرن‌ها پیش از تولد جابر وجود داشت، به کیمیا، نجوم و طالع بینی، و دیگر علوم غریبه مربوط می‌شد، اما وجهی فلسفی عرفانی نیز وجود داشت که صوفی متأخرتر دیگری به نام ذوالنون مصری با آن مرتبط بود. در حقیقت جابر (د. ۱۶۰/۷۷۶) به طوری که گفته می‌شود با همان حلقه‌های شیعی ارتباط نزدیک داشت که صوفی شهید، حلاج، در سال‌های جوانی به آن‌ها متصل بود. گفته می‌شود حلاج نیز برای مدتی کیمیاگر بوده است اما علاقه صوفیانه‌اش به کیمیاگری چربید.

در حالی که جابر بیشتر به کیمیا رغبت داشت، هم قطار مصریش، ذوالنون، به تجربه‌های عرفانی متمایل بود. ذوالنون (د. ۲۳۶/۸۵۰)، سیاه‌پوستی مسلمان، مبلغ زهد و تقشف و پدر نظریات عرفانی بود. علم اسرار کتیبه‌های رمزی و نیز تألیف بعضی از کتب در علوم غریبه^۱ به وی نسبت داده شده است. نیز گفته می‌شود که او به همان مکتب سزی که جابر بدان تعلق داشت متعلق بود^(۳۷). همین خصیصه هرمتی تعالیم او، و نه گرایشهای مفروض معتزلیش بود که احتمالاً سبب دستگیری وی در قاهره و زندانی شدنش در بغداد شده است. تعالیم عرفانی ذوالنون مبتنی بود بر معرفت یا علم باطنی و شهودی که به عقیده صوفیه بهترین راه شناخت خداوند است، و نه عقل و نه سنت با آن قابل مقایسه‌اند.

تهذیب روحی که صوفیان توقع داشتند از طریق ریاضت نفس و انکار لذات دنیوی حاصل کنند، به اعتقاد آنها، به تنویر دل‌هایشان می‌انجامد؛ این تنویر دل را آنها صفا می‌خواندند که بعضی اوقات مدعی بودند واژه «صوفی» از آن مشتق شده است.

مع ذلک، با اینکه می‌توان واقعاً گفت که نام گروهی مشابه با ویژگی‌های عرفانی و

۱- منظور از علوم غریبه علمی است که موضوع آنها نیروهای فوق طبیعی، مکتوم یا اسرارآمیز است، مانند سحر، جادو، جفر، تسخیر ارواح و تسخیر جن و همچنین علوم پنهان از قبیل علم کیمیا و علم طلسمات و غیره.

هرمسی، معروف به إخوان الصّفا، از این مفهوم عرفانی «صفا» مشتق شده است، عین این توجیه ریشه‌شناختی را نمی‌توان به نام «صوفی» ارتباط داد. در میان ریشه‌شناسی‌هایی که برای کلمه صوفی پیشنهاد شده است، محتمل‌ترینشان بی‌شک آن است که صوفی را از صوف به معنای «پشم» مشتق می‌داند. صوفیان به عنوان نشانه‌ای از فقردینی خود جامه‌های پشمی خشنی به تن می‌کردند. این جامه‌های پشمی، که معمولاً از تکه پاره‌های کهنه ساخته می‌شد همان اندازه علامت یک صوفی بود که موی ژولیده و پاهای برهنه نشانه‌های هیپی آمریکایی است. باید اضافه کرد که شماری از صوفیان از به همراه داشتن هر نشانه متمایزکننده‌ای تن می‌زدند، و اشخاصی بودند که مانند هجویری معتقد بودند: «این کار [صوفی شدن] به خرقه نیست به خرقه^۱ است» (۳۸).

صوفیان به رغم انتقاد شدیدشان از لذایذ دنیوی، به عبادت ظاهری و رسمی مسلمان سنت باور اهمیت زیادی نمی‌دادند. به علاوه آنان علم رسمی علمای دین را فقط تحقیر می‌کردند. وقتی معروف، یکی از نخستین صوفیان بغداد (د. ۱۹۸/۸۱۵) بحث می‌کرد که تصوف عبارت است از درک حقایق و انکار آنچه در اختیار موجودات مخلوق است، به نظر می‌رسد حتی عبادات سنت باوران و متکلمان را دنیوی و در زمره چیزهای خالی از حقیقتی می‌دید که باید از آنها تبری جست.

وقتی پادشاه‌زاده‌ای از ذوالنون پرسید راه به سوی خدا کدام است، وی پاسخ داد راهی کوچک‌تر داریم و راهی بزرگ‌تر. هر که راه کوچک‌تر را می‌خواهد باید دنیا را رها کند و از گناه کردن دست بکشد. اما کسی که راه بزرگ‌تر را برمی‌گزیند، باید هر چیزی را جز خدا فروگذارد و دلش را از همه چیز تهی کند (۳۹). بنابراین، عبادت ظاهری سنتی هرگز آن راه بزرگ‌تر به سوی خداوند نیست.

اصرار صوفی به اینکه خداوند رانه از روی امید یا ترس بلکه فقط به خاطر خود او باید پرستید نقطه‌ای بود که زاهد معمولی را از عارف متمایز می‌کرد، چه برای زاهد بهشت و دوزخ دل‌مشغولی اصلی بود درحالی که تنها دغدغه عارف عشق الهی است. این مفهوم عشق الهی، که اساس آن دل‌بستگی صادقانه و بی‌شائبه بود، در تعالیم رابعه بصری بیشترین اهمیت را پیدا کرد. این بانوی روحانی (د. ۸۰۱/۱۸۵) الگوی نخستین عارفان، یک سانتاترزی^۱ مسلمان، بود که می‌گویند زندگی خود را در خلوت و بی‌همسری گذراند. ثمره زهد بیش از اندازه و تعالیم عرفانی او چندین مرید و مصاحب صدیق بود که در میانشان مردان پارسایی از قبیل حسن بصری و سفیان ثوری به چشم می‌خورند.

یکی از قدیم‌ترین هواداران مؤمن تصوف، که مقداری زودتر از رابعه زندگی می‌کرد، ابراهیم بن ادهم (د. حدود ۱۱۱/۱۶۱) پادشاه پارسای بلخ بود که افسانه زندگی او یادآور داستان بوداست. بر طبق افسانه‌ای بسیار مشهور، وی پسر پادشاه خود مختار بلخ از تبار عرب بود. ابراهیم تحت تأثیر نوعی صدای غیبی یا به تشویق پیام‌آوری از نوع سروش تخت شاهی را فرونهاد، زندگی فقیرانه‌ای را برگزید و درویش‌خانه به دوشی شد که از دسترنج خود نان می‌خورد.

صوفی بلند آوازه‌تری از اهالی ایران بایزیدپسطامی (د. ۸۷۵/۲۶۲) بود که، به اعتقاد دیگران، در میان صوفیان همان مقام والایی را داشته است که جبرئیل در میان فرشتگان^(۴۰). شطحیات منسوب به او بیانگر برداشت‌ها و تصورات بسیار جسارت‌آمیزی است که بعضی اوقات صبغه وحدت وجودی پیدا می‌کند. روزی، در حالتی خلسه‌آمیز، فریاد برآورد: «سُبْحَانِی مَا أَعْظَمَ شَأْنِی». در حالتی مشابه با بی‌پروایی غریبی گفت: لیس فی جَبَّتِی سِوَى اللَّهِ. این سخنان - چه دال بر وحدت

۱- سانتاترزا (Santa Tereza، ۱۵۱۵ - ۱۵۸۲) مشهور به قدیسه اسپانیایی، یا ترزای آویلائی، یا راهب ترزا، از بزرگ‌زادگان اسپانیایی، از جوانی به زندگی سخت مذهبی و زاهدانه‌ای کشیده شد؛ معروف است که مکاشفه‌هایی و رؤیتهای صادقانه‌ای بر او دست داده است.

وجود، چه تجسید و تشبیه - آن قدر دستخوش تعبیر و تفسیرهای پرطول و تفصیل شد که مورد قبول مسلمانان راست‌باور قرار گرفت.

با اینهمه، چند دهه بعد وقتی تقریباً عین همین سخنان از زبان حلاج جوان‌تر (د. ۹۲۲/۳۰۹) بیرون آمد، با چنین واکنش موافقی روبه‌رو نشد. حلاج نیز مانند بایزید بسطامی احتمالاً پدر بزرگی زرتشتی داشت. او تا چهل سالگی در کنار مصاحبانی صوفی زندگی کرده بود. سپس در خراسان، ترکستان و هند سفر کرد و سرانجام در بغداد رحل اقامت افکند و آنجا با معتزلیان، شیعیان و چندین گروه مذهبی و اجتماعی دیگر در تماس آمد. او که به سبب درگیریهای نامعلومی دستگیر شد، هشت سال در زندان گذراند و سپس به دنبال محاکمه‌ای هفت ماهه پاره‌هایی از پیکرش را بردند، به دارش آویختند، سرش را از تن جدا کردند و آنچه از او مانده بود سوزاندند و خاکسترش را به باد دادند. طبق نظر صوفیان سالهای بعد که حلاج را به عنوان شهید تمام‌عیاری پذیرفتند، جرمش این بود که اسرار الهی را فاش کرده بود. او در حالت خلسه، اما در حضور کسانی که این معنا را نمی‌فهمیدند، گفته بود: «أنا الحق!»

با اینکه مریدان حلاج بعدها در اهواز گرد ابو عمر الهاشمی و در خراسان اطراف فارس الدینوری جمع شدند تا تعالیم وی را ادامه دهند، متصوفه بغداد، که شیخ پیشین آنان جنید معروف بود برای این شهید عجیب و غریب همدردی چندانی نشان ندادند. بنابراین، در حالی که مریدان حلاج بعدها توانستند طنین تعلیمات وی را در صدای ابوسعید در خراسان بشنوند، اما مکتب تصوف جنید (نیز موسوم به سید الطائفه) بیش از پیش به مذهب اصالت عقل و سنت‌گرایی متمایل شد. مع‌ذلک، این مکتب عرفانی بغداد برای تصوف آن کرد که مذهب شافعی، با تثبیت اصول بنیادی تسنن، برای این مذهب انجام داد. موضوعات اصلی مکتب بغداد معرفت، محبت و توحید بود؛ در نتیجه تعالیم آن بر پایه این موضوعات به تدریج ساخته و پرداخته شد و به صورت عرفان نظری درآمد.

جنید، شیخ هوشمند این مکتب معتقد بود که حقایق صوفیانه حاوی عناصری باطنی و سرّی است که نباید آن را پیش ناآشنایان این راه برملا کرد. در مکاتباتش با دوستان پیوسته اصرار می‌ورزید که با مردم با دقت و از روی احتیاط سخن بگویند. در حلقه او صوفیان سرشناسی چون شبلی و [ابوالحسین] نوری بودند، و حتی حلاج در اوایل کارش با این حلقه ارتباطهایی داشت. احتیاطی که سیدالطائفه به هنگام تعلیم به کار می‌بست او را از آنچه بعدها بر سر حلاج و دوستش ابن عطا آمد نجات داد، در صورتی که آنچه او واقعاً تعلیم می‌کرد نیز می‌توانست برای غیر اهل راز از مقوله تشبیه صرف به نظر برسد که در وحدت الوجود مطرح می‌شود. بر طبق تعالیم حلاج، تصوف اساساً عبارت بود از با خدا بودن بدون دلبستگی به هیچ چیز دیگر. بنابراین، وقتی صوفی تماماً در وجود خدا حاضر بود یکسره در خود محو می‌شد و این چیزی بود که صوفیان آن را «فنا» می‌نامیدند. جنید (د. ۲۹۸/۹۱۰) چندان زنده نماند که ماجرای غمبار حلاج را شاهد باشد، اما حلاج در واقع حلقه جنید را زمانی ترک کرد که شیخ هنوز زنده بود، چون وی با توجه به سلیقه‌های این عارف غیرمتعارف بیش از حدّ محافظه کار بود.

با افول مکتب تصوف بغداد پس از اعدام حلاج، خراسان فضای مساعدتری برای جنبش تصوف عرضه می‌کرد. در واقع، این ایالت شرقی ایران، با وجود چهره‌های بزرگی چون ابراهیم ادهم (د. ۱۶۱/۷۷۷)، شقیق بلخی (د. ۱۹۴/۸۱۰)، احمد بن حرب (د. ۲۳۴/۸۴۹)، احمد بن خضرویه (د. ۲۵۰/۸۶۴)، ابو حفص حدّاد (د. ۲۶۶/۸۷۹) و بسیاری دیگر، همواره به پرورش و گسترش تصوف کمک کرده بود.

همان زمان که ادبیات فارسی در خراسان به اوج خود می‌رسید، تصوف نیز رهبران بزرگی به جامعه عرضه می‌کرد. یکی از اینها حکیم ترمذی بود که فرقه صوفی حکیمیه وی را بزرگ می‌داشتند، و گفته می‌شود که او بیشتر زندگی خویش را در موطن خود واقع در آمودریای علیا، نزدیکی‌های بلخ، وقف ریاضت و تأمل و

مراقبه کرد. او کتابهای جالب زیادی، از جمله زندگی نامه‌ای در شرح حال خویش تألیف کرد. آراء او درباره ولایت مورد احترام صوفیان بعد از وی بود، و نوشته‌های روان‌شناختی او احتمالاً بر غزالی (د. ۵۰۵/۱۱۱۱) تأثیر گذاشته است. فرض چنین است که آراء او در باب اصل ولایت بر نظریات ابن عربی درباره این موضوع تا حدی تأثیر داشته است.

در حالی که این صوفی بزرگ خراسانی عالمی سنت‌گرا، فقیه و متکلم بود، ابوالحسن خرقانی مشهور، که یک قرن دیرتر می‌زیست تقریباً مرد بی سواد بود که ایام جوانی را در شغل خربندگی سپری کرده بود. مع‌ذلک مقام پرابهتش چنان بود که حتی عالمانی که به حضورش می‌رسیدند به ندرت می‌توانستند کلمه‌ای پیش او بر زبان آورند (۴۱). اگرچه او روستایی ساده‌ای از ناحیه بسطام بود، به نظر یاران صوفیش ادامه دهنده تجربه‌های عرفانی بایزید بود. اقوال او که مجموعه‌ای از آن هنوز موجود است، حکایت از تجربه‌ای حقیقی از یافته‌های عارفانه دارد (۴۲). او چنان احساس احترامی در شیخ ابوسعید برانگیخت که وقتی این صوفی بلند آوازه به حضور وی رسید، کلمه‌ای سخن نگفت. ابوالحسن از او پرسید که چرا سکوت کرده‌است، و ابوسعید پاسخ داد: «از یک به جز یک عبارت‌کننده بس». بدین ترتیب مادام که ابوالحسن سخن می‌گفت ابوسعید خاموش بود (۴۳).

ابوسعید بن ابوالخیر (د. ۴۴۰/۱۰۴۸) بزرگ‌ترین شیخ صوفی زمان خود به حساب می‌آمد، و در خواندن فکر دیگران قدرت شگفت‌انگیزی داشت. به علاوه، او نخستین شیخ عارفی بود که در خلال مجالس و عطش به جای قرآن و حدیث شعر می‌خواند. مقدار زیادی از این اشعار از سروده‌های صوفیان پیش از او بود؛ شمار سروده‌های خود او بسیار کم است. با اینهمه، بیشتر به واسطه این شیخ بزرگ خراسانی بود که شعر فارسی پیوند نزدیک‌تری با تصوف پیدا کرد. همچنین گفته می‌شود که ابوسعید با ابن‌سینا مکاتبه داشته است. و به گفته یکی از زندگی‌نامه‌نویسان، این فیلسوف حتی در خانقاه ابوسعید در نیشابور با وی دیداری

خصوصی داشت. طبق حکایتی معروف، پس از آنکه این دو بزرگ به مدت سه روز با هم گفتگو کردند، ابن سینا درباره ابوسعید به شاگردان خود گفت: «هرچه ما می‌دانیم او می‌بیند»، در حالی که دیگری به مریدانش فرمود: «آنچه ما می‌بینیم او می‌داند».

این دیدار، که در منابع مختلف به صورت‌های متفاوت گزارش شده، ترسیم‌کننده برداشتی است که صوفیان از خصلت تعالیم و آموزه‌های خود داشتند. تلاش برای قرارداد این عرفان ضد عقل و ضد سنت در چارچوب فلسفه مدرسی [یا علم کلام] اسلام سنتی که جدیداً پا گرفته بود، به همت عالم صوفی سده مورد بررسی، امام قشیری (د. ۱۰۷۴/۴۶۵)، صورت پذیرفت، چهره سرشناسی که می‌گویند با زیاده‌روی‌های مفروض ابوسعید سرخوشی نداشت (۴۴).

بر عکس ابوسعید که دوست نداشت وقت خود را در کارملال‌آور نوشتن تلف کند، امام قشیری مؤلف پرکاری بود و کتابهای او همراه با باقی مانده‌های رسالات بعضی دیگر از پیشاهنگان این حوزه به متبلورکردن آموزه‌های صوفیانه در قالب نظریات کلامی کمک کرد. رساله امام قشیری درباره تصوف، *الرسالة القشیریة*، کتاب راهنمایی واقعی در باب دانش تصوف است که تعالیم صوفیانه را در اختیار متکلمان و علما می‌گذارد.

معاصر جوان تر قشیری، خواجه عبدالله انصاری هروی (د. ۱۰۸۹/۴۸۱) نگرش مشابهی به تصوف داشت. او عالمی حنبلی بود که دیدارش با ابوالحسن خرقانی وی را به تصوف متمایل کرده بود. انصاری کتابهایی درباره تصوف نوشت که در میان آنها مجموعه دعا‌های عارفانه‌اش، با عنوان *مناجات* هنوز در ایران پرتعداد است. با وجود این، وی عملاً بیشتر عالمی حنبلی باقی ماند تا یک صوفی، و در مقام یک متکلم بود که در واپسین سالهای حیاتش آزار و اذیت دید و نفی بلد شد.

گرایش‌های روشنفکرانه او آخر سده پنجم / یازدهم در اسلام تصوف را به

نظریه پردازی و سازمان‌دهی خود سوق داد. این به نوبه خود باعث ظهور طریقت‌های صوفیانه، به طور پراکنده در سراسر جهان اسلام، شد. اما این طریقت‌ها درست هنگامی به وجود آمدند که تصوف زنده و پرنشاط در سرایشی ضعف افتاده بود، و نشان می‌داد که مرحله جدیدی در تحول این جنبش در شرف وقوع است.

با این که اعدام حلاج به صوفیان آموخت که از آنچه می توان نظرات غیرراستین یا نامتعارفش خواند، احتراز کنند، گرویدنِ عالم متکلم، غزالی به تصوف باعث شد مسلمانان سنتی و محافظه کار با احترام و علاقه بیشتری به تصوف نگاه کنند. گفته می شود غزالی واپسین سالهای عمرش را در خانقاهی که نزدیک مدرسه قبلی خود ساخت، سپری کرد. او نظریه پردازی کلامی را رها، و به جای آن دانش شهودی را اختیار کرد. تقریباً نیم قرن پس از مرگ او بود که نخستین طریقت های صوفیانه به وجود آمدند. روی آوردن او به طریق عرفانی بی گمان تأثیری مسلم بر آشتی میان تسنن و تصوف داشت - و این توفیقی بود که بدون آن طریقت های صوفی مجالی برای فعالیت های تبلیغی پیدانمی کردند.

تأسیس خانقاه ها بسیار زودتر آغاز شده بود. مؤسساتی که از محل اوقاف هزینه هایش تأمین می شد اصلاً در مرزهای دورافتاده جهان اسلام ساخته شد. اما وقتی نظام الملک (د. ۴۸۵/۱۰۹۲)، بنیان گذار نخستین دانشگاه های بزرگ در قلمرو سلاطین سلجوقی، نیز رشته خانقاه هایی در دل پایتخت های خاور نزدیک بنا کرد، دیگر اعیان و اشراف، حتی شاهزادگان و خلفا، از او تبعیت کردند و در عرض چند دهه، در تقریباً کل خاور نزدیک اسلامی خانقاه هایی پدید آمد. این خانقاه ها برای صوفیانی که دوست نداشتند زندگی شهری را رها کنند و ترجیح می دادند با

فعالیت‌های مدرّسی متکلمان و فقیهان ارتباطی داشته باشند، جاذبه خاصی داشت.

وقتی نزاع سنّی - صوفی تقریباً پایان یافت، در عراق و خراسان شماری مشایخ صوفی به صحنه آمدند که دسته دسته پیروانی در پیرامون آنان جمع شدند. مشایخی همچون عبدالقادر گیلانی (د. ۵۶۲/۱۱۶۶)، عمر سهروردی (د. ۶۳۲/۱۲۳۴)، و نجم‌الدین کبری (د. ۶۱۸/۱۲۲۱) هر یک خانقاه خود را با شمار زیادی مرید و شاگرد داشتند؛ اما با اینکه شیخ بزرگ عمر سهروردی رسماً از سوی خلیفه وقت به عنوان شیخ کبیر همه صوفیان منصوب شد، نظام طریقت‌ها هنوز در این دوره به طور کامل استقرار نیافته بود.

به علاوه، مدت‌ها قبل از آن‌که طریقت‌ها به وجود آیند، در آثار هجویری، قشیری، سراج و مؤلفان دیگر از چندین فرقه صوفی نامی برده شده بود. این طریقت‌ها اساساً نتیجه تفرقه‌های اعتقادی بود. به بیان دیگر، گروه‌های عارف مشربی مانند نوریه، حلولیه، اسحاقیه و اصلیه نسبت به تصوف همان وضعیتی را دارند که مرجئه، جبریه، معتزله و قادریه نسبت به اسلام سنتی، و این بیشتر دلالت دارد بر اختلاف در اصول و اعتقادات بنیادی تا تفاوت در نحوه عبادت و اجرای مناسک.

تنها در روزهای پایانی حکومت سلجوقی بود که نخستین طریقت‌های صوفیانه در خاور نزدیک اسلامی ظهور کردند، اگرچه برای به دست آوردن شکل نهایی خود به مختصر زمان بیشتری نیاز داشتند. با این همه، این طریقت‌ها چندی بعد به صورت شبکه‌ای از تشکیلات صوفیانه درآمدند که با سلسله مراتب، رسوم و تشریفات خاص خود از این سوی جهان اسلام بدان سو دامن گسترده شدند.

به هر حال، نظام این طریقت‌ها در طی دوران تکاملشان هم از سنت‌گرایی محافظه کارانه هم از فلسفه مدرسی یا کلام رسمی [اسلامی] تأثیر پذیرفتند. آداب و تشریفات مذهبی معمولاً کمابیش با همان دقتی که در مساجد صورت می‌گرفت

اجرا می‌شد، و مشایخ صوفی درست مانند محدثان سنتی در مدارس دینی، قابل اعتماد به شمار نمی‌آمدند مگر آنکه از استادان خود اجازه رسمی می‌گرفتند. در مورد صوفیه خرقه و ولایت نقش اجازه را ایفا می‌کردند. تأسیس طریقت‌ها، به یک معنا، پیروزیِ مسلّم تصوف در مبارزه سرسختانه‌ای بود که مدتها قبل از آن برای به رسمیت شناخته شدن پیش گرفته بود^(۴۶)، اما سازمان‌دهی به تصوف در چارچوب متعارف طریقت‌ها نیز به خودجوشی و ماهیت وجدی آن پایان داد.

این‌که بعضی از اندیشمندان صوفی مانند عین‌القضاة همدانی (د. ۱۱۳۱/۵۲۵)، ابن عربی (د. ۱۲۴۰/۶۳۸)، و ابن سبعین (د. ۱۲۷۰/۶۶۹) می‌توانستند گهگاه نظرات و اندیشه‌های شهودی خود را فاش کنند ربط چندانی به زندگی معمول طریقت‌ها نداشت، و نفوذ آنها [طریقت‌ها] فراتر از آثار ادبی صوفیان نمی‌رفت.

به علاوه، تشکّل طریقت‌های صوفیانه باعث تفرقه‌ها و اختلافاتی شد که تصوف اصلاً به عنوان واکنشی بر ضد آن سربرآورده بود. اظهارات انتقادی صوفی آزاداندیش، سعدی شیرازی (د. ۱۲۹۲/۶۹۰) احتمالاً به همین دگرگونی اشاره دارد. او می‌گفت «از این پیش طایفه‌ای در جهان پراکنده بودند به صورت و به معنی جمع و در این زمان قومی به صورت جمعند و به دل پراکنده»^(۴۷). شاید به همین سبب بود که سعدی - از مریدان [عمر] سهروردی و طبعاً متأثر از تصوف - آشکارا به هیچ یک از طریقت‌های متعدد زمان خود نپیوست.

در زمانی که ابن خلدون (د. ۱۴۰۶/۸۰۸) مقدمه خود را می‌نوشت^(۴۸)، تصوف، بی‌تردید زیر نفوذ نظام طریقتی، نه مجموعه‌ای از اصول اعتقادی که بیشتر شیوه‌ای از زندگی و، به قول ام. آسین پالاسیوس *método de vida*^(۴۹) شده بود. لیکن، این نمی‌تواند کل رشد و تحول تصوف - مخصوصاً در دروه پیش از ابن خلدون - را توجیه کند.

اگرچه حیات صوفیانه در مجموع حیاتی مبتنی بر تأمل و مراقبه بود، اما با این حال از طریقتی تا طریقت دیگر، و از شیخی تا شیخ دیگر تفاوت می‌کرد. طریقت

حلقه سازمان یافته اخوتی بود که پیرامون شیخی شکل می‌گرفت؛ عقیده بر این بود که شیخ برخوردار از قدرت‌های معجزه‌آسا [کرامات] است و بنابراین شایستگی آن را دارد که دیگران را در طریق الهی هدایت کند؛ از همین واقعیت است که معمول‌ترین عنوان گروه‌های صوفی، یعنی «طریقه»، مشتق شده است.

این طریقه‌ها که علل وجودی آنها را مشایخ مختلف به گونه‌های مختلف توضیح داده‌اند فرقه‌های صوفی را از یکدیگر جدا می‌کنند. پس جای تعجب نیست که به مرور زمان شمار زیادی فرقه‌های گوناگون صوفی در کشورهای مختلف پیدا شد که به لحاظ شیوه زندگی طیف وسیعی را تشکیل می‌دادند: از صلح‌طلبی زاهدانه گرفته تا وحدت وجود افراطی انعطاف‌ناپذیر. فرقه‌ها از حیث آیین‌ها و مراسم دین، که رعایت آن بر هر سالکی ضروری است، فرق می‌کنند.

سالک از طریق یک سلسله مراسم و تشریفات زیر نظر شیخ خود که معمولاً دارای شخصیتی نمادین است، رسماً وارد دسته صوفیه می‌شود. این حالت نمادین شیخ جنبه‌ای اسرارآمیز به زندگی در خانقاه‌ها می‌بخشد و متناسب با فرقه‌ها و آداب و تشریفاتشان تفاوت می‌کند. مثلاً، در یک فرقه سالک گوشواره‌ای از دست شیخ می‌گیرد تا احتمالاً تسلیم محض را که شیخ بر آن تأکید می‌کند خاطر نشان او سازد. در فرقه‌ای دیگر، بر شانه یا کمر وی پارچه‌ای سیاه یا کمربندی بسته می‌شود تا همیشه مبارزه مستمر او را با شیطان به یاد آورد. آویختن سنگی کوچک بر گردن سالک نمادی است از تسلیم بی چون و چرای او - از این جاست اصطلاح ترکی تسلیم تاش، یعنی سنگ خرسندی - که فرقه ترکی موسوم به بکتاشی آن را به کار می‌برند.

رقص صوفیانه که این اندازه برای درویشان ترک مولویه ارزشمند است نیز خصلتی نمادین دارد. این ویژگی نمادین را در تن‌پوش صوفیان هم می‌توان دید. فرقه‌های صوفی از این لحاظ فرق می‌کنند. در حالی که بعضی از آن‌ها کلاه‌هایی به شکل گل سرخ، لاله یا دل بر سر می‌گذارند، دیگران درست مانند ملایان سنتی -

ممکن است دستار ببندند. صوفیانی هستند که کلاه‌های پنج، دوازده یا هیجده ترک بر سر می‌گذارند در حالی که بقیه با موهای بلندافشان در هوا در کوچه و برزن راه می‌روند. شکل کلاه‌ها و رنگ جامه‌هایشان نماینده ذوق و سلیقه‌های مختلف است. ولی همه آن‌ها نمادهای خاص خود را دارند.

مربیان معنوی چندین طریقه دستارهای قاضیان سنتی بر سر می‌گذاشتند، که نمادی است از دعوی آنان به داشتن دانش والا یا معرفت. این دانش والا چیزی است که بنا به ادعای صوفیان، تعالیم باطنی پیامبر بوده و از طریق مشایخشان به آنان رسیده است. مع‌ذلک، تنها مکتسبات شهودی نخستین صوفیان بود که به شکلی قابل قبول برای ظاهرگرایان سنتی تنظیم و تبیین گردید.

اینکه همه طریقت‌های صوفی پشتوانه روحانی خود را از طریق ابوبکر یا علی (ع) به شخص محمد (ص) می‌رسانند نه تنها نشان می‌دهد که آنان سعی داشتند سنت‌های آیینی خود را به همان منبع و مأخذ مستند کنند که سنت‌گرایان درست‌آیین می‌کردند، بلکه بیان‌کننده این دعوی آنان است که وارث تعالیم باطنی پیامبرند.

صوفیان ادعا می‌کردند که تعالیم محمد (ص) دوگانه بود: مخاطب تعالیم ظاهری همه مسلمانان بودند در صورتی که تعالیم باطنی تنها برای شماری از صحابه نزدیک برملا می‌شد. صوفیان وانمود می‌کردند که علم باطن را از اصحاب نزدیک پیامبر به ارث برده‌اند، چه به عقیده آنها مشایخ ایشان به آن صحابه متصل بودند. داشتن این علم باطن آن‌چنان مشایخ صوفی را در نظر پیروانشان بزرگ جلوه می‌داد که غالباً آیین‌های پرستش‌گونه‌ای پیرامون آنها شکل می‌گرفت و، در بسیاری موارد مقبره‌های ایشان تبدیل به زیارتگاه می‌شد.

به علاوه، در انتقال چنین دانش مقدسی شیخ معمولاً کمال احتیاط را رعایت می‌کرد (وضع مشابهی را سنت‌گرایان می‌بایستی به گونه‌ای دیگر مراعات می‌کردند). این ویژگی حالت اسرارآمیزی به بعضی طریقت‌ها می‌داد - که شاید

تلویحاً برساند که چرا فرمانروایان نسبت به آنها ظنین بودند.

در حالی که بیشتر طریقت‌ها از درگیری‌های سیاسی دوری می‌جستند، برخی از آنها به آنچه می‌توان آن را امور سیاسی خواند علاقه داشتند. قابل تصور است که ادعای بعضی از مشایخ به عقل و خرد نبوی - که ظاهراً از محمد (ص) به میراث برده بودند - احتمالاً ایشان را بر آن داشته تا رسالت سیاسی برای خود قائل شوند. اینکه آنها بعضی اوقات کلاه نم‌دین خود را تاج فقر می‌خواندند و عناوین شاه یا سلطان را بر نامهای معمولی خود می‌افزودند می‌توانست کافی باشد که آنان را در چشم شاهان کوتاه‌نظر مضمون جلوه دهد. محبوبیت صوفیان و موفقیتشان در جامعه اسلامی که نتیجه وارد آوردن لطمه‌ای نسبتاً سنگین به اعتبار فقیهان و منزلت رفیعی بود که در نظر مسلمانان داشتند، خشم اینان را نسبت به صوفیان برانگیخت (۵۰).

با این همه، مشایخی بودند که ادعاهای سیاسی و اجتماعی مشخصی داشتند. نگرانی تمایل مرجئه و شیعه به برافروختن آتش جنگ بر ضد فرمانروایان فاقد صلاحیت هیچ‌گاه ذهن مسلمانان پرهیزگار را راحت نمی‌گذاشت، برای آنکه هر شیخ جاه‌طلبی به راحتی ممکن بود، به عنوان ضرورتی دینی یا اجتماعی، نماینده شورش بر ضد پادشاهی فاقد صلاحیت باشد. به همین علت است که طریقت‌های صوفیانه هرازگاهی در جنگ علیه مهاجمان، ستمگران و حتی فرمانروایان ظالم شرکت داشته‌اند.

تاریخ ایران، همچون تاریخ چندین کشور اسلامی دیگر، مواردی چند از درگیری طریقت‌ها را در این قبیل عملیات نشان می‌دهد. یک نمونه جالب که به روزگاران پیش از عصر مغول برمی‌گردد قضیه طریقت کازرونی است که به توسط ابواسحق کازرونی (د. ۱۰۳۳/۴۲۴)، از روحانیان سرشناس ایران، تأسیس شد (۵۱). او خطیبی پر حرارت بود و طریقه او تا قرن‌ها دوام یافت. گرچه از خانواده‌ای زرتشتی می‌آمد، کوشش فراوان کرد تا زرتشتیان فارسی را به آغوش اسلام درآورد. طریقه‌ای که نام او را بر خود داشت از راه ایران به هند، چین و آناتولی منتشر شد. این طریقت به

سبب خصلت جنگ طلبانه‌اش، در طول دوره نهم / پانزدهم نقش بسیار مهمی در امپراتوری عثمانی ایفا کرد. مثالی دیگر از تصوف پرخاش جو طریقه جوریه بود. بنیان‌گذار آن، مردی به نام شیخ حسن جوری (د. ۱۳۳۸/۷۳۸) توفیق یافت راه را برای چیزی که مورخان آن را «جمهوری شیعی» سربداران می‌خوانند آماده کند (۵۲). اما بهترین نمونه در تاریخ ایران مورد صفویه، سلسله‌ای از فرمانروایان ایرانی، است که نام خود را از نام پدر بزرگ بنیان‌گذار آن، شیخ صفی‌الدین اردبیلی (د. ۱۳۳۵/۷۳۶) می‌گیرد. گرچه شیخ صفی خود، مانند بسیاری از دیگر مشایخ عصر خویش سنی راست‌باوری بود، جانشینان و پسرانش تشیع را پذیرفتند و بعدها آن را دین رسمی ایران قراردادند (۵۳). تهاجم مغول (حدود ۱۲۱۹/۶۱۶) شاهد واکنش سرسختانه کبرویه در ماوراءالنهر بود. در خلال این منازعه، بنیان‌گذار طریقه کبروی، شیخ نجم‌الدین کبری (د. ۱۲۲۱/۶۱۸) به قتل رسید. بنا به گزارش بعضی مورخان، این پیروحانی که از پذیرش ائتلاف با مغولان سرسختانه سرباز زد، شهادت جسورانه را بر زندگی خفت‌بار همراه با تسلیم در مقابل کافران ترجیح داد. پس از شهادت کبری، طریقه‌اش شامل جمعی شیخ و ولی بود که از میان آنان علاءالدوله سمنانی (د. ۱۳۳۶/۷۳۷) شاخه‌ای را تأسیس کرد که رکنیه خوانده می‌شد؛ سید محمد نوربخش شعبه‌ای را به نام طریقه نوربخشی آغاز کرد، و سید عبدالله نامی طریقه جدیدی موسوم به ذهبیه را بنیان نهاد.

علاءالدوله، یکی از کارگذاران پیشین دولت مغول، که بعدها به تصوف گروید، در برابر نظریه وحدت‌الوجود ابن عربی سخت ایستادگی کرد؛ این نظریه که شیخ عبدالرزاق، از مشایخ مکتب سهروردی، برای آن ارزش فراوانی قائل بود جاذبه‌ای خاص برای صوفیه در ایران داشت. مع‌ذلک وی آن اندازه اهل تساهل بود که حتی از راهبان مغولی زمان خود راهنمایی‌های معنوی طلب می‌کرد. اما او نیز مانند دیگر پیشینیان کبروی خود - سعدالدین حمویه (حدود. ۱۲۵۲/۶۵۰) و سیدعلی همدانی (د. ۱۳۸۵/۷۸۷) - موفق شدند در تعالیم صوفیانه خویش پیوندهای

نزدیک‌تری بین تشیع و تسنن برقرارکنند.

دیگر همکار کبروی علاءالله، یعنی سید محمد نوربخش (د. ۱۴۶۳/۸۶۷)^۱ آشکارا به تشیع گروید. لیکن، این شیخ صوفی آرمانهای جاه‌طلبانه دیگری در سر داشت. پیروانش چندین بار او را خلیفه اعلام کردند، و چندین بار به فرمان سلطان هم‌روزگارش شاهرخ تیموری دستگیر، تبعید و زندانی شد. طریقه او به رغم آزار و اذیت‌های گوناگون راه خود را به هند پیدا کرد و برای مدتی طولانی در کشمیر منزلی درخور توجه داشت.

آخرین شاخه کبراویه، طریقت به اصطلاح طلایی، ذهبیه بود، که آشکارا به تشیع ایمان آورد و - حتی در دوره نامساعد صفوی - سیطره خود را در جنوب ایران حفظ کرد. سرشناس‌ترین شیخ این طریقه فردی به نام سیدقطب نیریزی (د. حدود ۱۱۷۳/۱۷۵۹) بود که به فارسی و عربی شعر می‌سرود. تعالیم صوفیانه وی یادآور تعالیم ابن عربی است، در حالی که اشعار عربی وی نفوذ ابن فارض مصری را به وضوح نشان می‌دهد و از سروده‌های فارسی او اثری از سبک عطار به خاطر می‌رسد. برپاره‌ای از آراء عرفانی او نعمت‌اللهی‌های بعدی انتقاداتی وارد کرده‌اند. در میان طریقت‌های صوفیانه‌ای که به دنبال هجوم مغول محبوبیتی در ایران به هم رساند، باید از سهروردیه و قلندریه نام برد. طریقه اول که بنیان‌گذارش عمر سهروردی (د. ۱۲۳۴/۶۳۲) یکی از یاران و عزیزکرده‌های ناصر خلیفه عباسی بود، نفوذ خود را در ایران احتمالاً با سقوط بغداد از دست داد. در واقع، دوستی میان ناصر خلیفه و سهروردی چنان بود که خلیفه او را به ریاست تمامی خانقاه‌ها منصوب کرد و به عنوان سفیر خود وی را به دربار سلاطین مغول گسیل داشت. این‌که سهروردی از این خلیفه به عنوان مقامی هوادار سنت نام می‌برد نکته‌ای غریب است. اگر چه طریقت اصلی سهروردیه مریدان بیشتری در افغانستان و هند

۱ - تاریخ درگذشت سید محمد نوربخش را ۱۴۶۵/۸۶۹ نیز نوشته‌اند.

پیدا کرد، اما شعبه‌های آن مدت‌ها پس از ماجرای [سقوط] بغداد همچنان در ایران فعال بودند. از جمله این شاخه‌های فرعی، خلوتیه خراسان و جمالیه ولایت اصفهان را می‌توان نام برد. طریقت صفویه نیز شعبه‌ای از سهروردیه بود، اما بعدها به تدریج به طریقت مستقلی تبدیل شد.

قلندریه و نقشبندیه هم فقط به مدت کوتاهی در ایران از موفقیت محدودی برخوردار شد. قلندریه حقیقتاً طریقه سازمان یافته‌ای نبود و نقشبندیه، که سنی مذهب انعطاف‌ناپذیری بودند نتوانستند جای پای قرص و محکمی در سرزمین شیعی‌گرای «صوفی بزرگ»^۱ به دست آورند.

قلندریه، که ذکری از آنان در هزار و یک شب رفته است، بیشتر نوعی درویش‌های خانه به دوش بودند تا یک طریقت. آنان هیچ قاعده و قانون یا آیین‌های خاصی نداشتند و تا حدی مانند نخستین ملامتیان - به رسوم مذهبی و اجتماعی مطلقاً بی‌اعتنا بودند. آنها احتمالاً از آسیای مرکزی برخاسته، و متأثر از افکار هندی بودند. گفته می‌شود که فردی ایرانی به نام جمال‌الدین ساوجی در ایران سده هشتم / چهاردهم معتقدات این شیوه زندگی را تبلیغ می‌کرد، و این توضیح می‌دهد که چرا شمار اعضای این فرقه در اوایل عصر صفوی بسیار زیاد بود (۵۴). این که آن‌ها رغبتی به تسنن محافظه‌کار نشان نمی‌دادند شاید دلیل دیگری باشد. با این همه، بعضی منابع سابقه آنان را به زمان نقشبندیان می‌رسانند، اگرچه احتمالاً شواهد چندان قابل اعتمادی ندارند (۵۵). نقشبندیه، درست پیش از ظهور سلسله صفوی، از محبوبیت فراوانی در ماوراءالنهر و افغانستان برخوردار بودند. بنیان‌گذار این طریقت بهاء‌الدین محمد (د. ۱۳۸۹/۷۹۲) بود که او را شاه نقشبند می‌گفتند. او چند سالی را در خدمت یکی از امیران تاتار سپری کرده بود، اما وقتی به تصوف روی آورد زندگی زاهدانه‌ای پیش گرفت. طریقت او با طریقت قدیم‌تری ارتباط

۱- در گذشته، اروپائیان با لقب «صوفی بزرگ» از پادشان صفوی یاد می‌کردند.

نزدیکی داشت، و آن طریقت ناصرالدین بن محمود شاشی معروف به خواجه احرار (د. ۱۴۹۰/۸۹۵) بود که حامی و مربی معنوی جامی بود^(۵۶). با این همه، پس از درگذشت شاه نقشبند اختلافات با زماندگانش بر سر جانشینی او همراه با ظهور صفویان شیعی به نفوذ آنان در ایران پایان داد. طریقت صفوی صرفاً شاخه آذری سهروردیه بود که بنیان‌گذار آن، شیخ صفی معروف از مشایخ سرشناس زمان خود بود. مع ذلک، احتمال می‌رود بعدها قصه‌هایی ساخته شده تا برای او نیایی «سید» دست و پا کنند که مناسب خاندانی سلطنتی با مذهبی شیعی باشد.

در حالی که طریقت صفوی در ایران باعث روی کار آمدن سلسله سلطنتی صفوی شد، در آسیای صغیر به صورت شاخه‌های فرعی کم اهمیت‌تری درآمد، که در میان آنها جلوتیه یا هدائیه پیروان زیادی در امپراتوری عثمانی پیدا کرد. مؤسس این طریقه مردی به نام پیرافتاده (د. ۱۶۲۸/۱۰۳۸) بود که هواخواهان آن موهای بلندی داشتند^(۵۷).

صفویان به مجرد دستیابی به تخت سلطنت در میان شبه نظامیان خشک مغز و بی‌انضباط صوفی احساس ناامنی می‌کردند، چه بی‌علاقگی اینان در موضوعات دینی می‌توانست برای دولت بی‌تجربه‌ای که پایه‌های آن عمدتاً بر مذهب رسمی آن تکیه داشت، خطرناک باشد. این ملاحظات به اضافه نگرش خصمانه علمای شیعی به تصوف باعث شد که شاهان صفوی آن را تهدیدی هم برای دین هم برای دولت به حساب آورند. بنابراین، تصوف در «سرزمین صوفی بزرگ» منکوب گردید، و بیرون از طریقت آباء و اجدادی و تولیت تشریفاتی مقبره صفی‌الدین که به عهده این طریقه بود، چیزی از تصوف در قلمرو صفوی باقی نماند.

زوال صفویه (۱۷۳۸/۱۱۵۱) فرصتی بود برای طریقه نعمت‌اللهی هند تا جنبش صوفیانه جدیدی در ایران به راه اندازند. این طریقت صوفیانه امروز هنوز یکی از گسترده‌ترین - اگر نه بزرگ‌ترین - طریقه‌های موجود در ایران است. می‌گویند بنیان‌گذار آن، شاه نعمت‌الله ولی (د. ۱۴۳۱/۸۳۴)، از حمایت شاهرخ تیموری

برخوردار بود، اما در خلال فرمانروایی صفویان، اولاد و جانشینان او دور از ایران در دکن اقامت گزیدند. شاه نعمت‌الله مؤلفِ بیش از سیصد رسالهٔ عربی و فارسی در موضوعات عرفانی به سبب پیشگویی‌های پیامبرگونه‌اش دربارهٔ آخرالزمان و ناآرامی‌ها و گرفتاری‌های واپسین روزهای عالم، شهرتی پیدا کرده است. او در حلب به دنیا آمد، چند سالی را در مکه و مصر سپری کرد، در خراسان و ماوراءالنهر سفر کرد و سرانجام در کرمان رحل اقامت افکند؛ آرامگاه او در این شهر هنوز زیارتگاه گروه‌های زائر است. کارهای منظوم او، با اینکه بعضی خوانندگان صوفی مشرب آن را بسیار تحسین می‌کنند ارزش ادبی زیادی ندارد؛ سروده‌هایش تا حدی ملال‌آور و دارای کیفیتی متوسط و حاوی اندیشه‌هایی سخت وحدت وجودی است.

در عهد سلطنت صفوی اخلاف شاه نعمت‌الله یا به هند مهاجرت کردند یا در ایران تحت استتاری زیرکانه باقی ماندند. با این‌همه، برای مدتی موفق شدند در اوضاع به هم ریخته ایران پس از عصر صفوی گروهی را به سوی خود جلب کنند. می‌گویند وقتی میرمعصوم علی شاه هندی، از مشایخ نعمت‌اللهی در روزگار خوش عصر کریم خان وکیل (د. ۱۱۹۳/۱۷۷۹) به شیراز وارد شد، سی هزار نفری مرید گرد او جمع شدند. لیکن فرمانروایان سلسلهٔ زند به تحریک علمای بدخواه به آزار آنان پرداختند و مجبورشان کردند به عراق بروند. در اوایل عصر قاجار، نعمت‌اللهیه تلاش کردند تا آیین نیکوداشت شیخ خود را در کرمان که محل آرامگاه وی بود، باب کنند اما این اقدام با مخالفت علما روبه‌رو، و منجر به هرج و مرجی شد که در خلال آن صوفی سودازده‌ای به نام مشتاق علی به قتل رسید (۱۰۲۷/۱۷۹۲). همچنین شاعر عارفی به نام نورعلی شاه (د. ۱۲۰۴/۱۷۸۹) که شمار قابل ملاحظه‌ای پیرو در اصفهان و کردستان به او گرویدند، متهم شد که خیال سلطنت در سر می‌پرورد؛ گفته می‌شود که حین سرگردانی در تبعید، ظاهراً با سم، به هلاکت رسید (۵۸).

اواسط دورهٔ قاجاریه بود که نعمت‌اللهیه توانستند طریقت خود را در ایران

مستقر کنند. علاقه شدیدی که صدراعظم، حاجی میرزا آقاسی (د. ۱۲۶۵/۱۸۴۹) به آرمان آنان داشت می‌تواند یکی از علل توفیق آنها بوده باشد. با این همه، مشایخ بعدی مخصوصاً سلطان علی شاه (د. ۱۳۲۷/۱۹۰۹) در خراسان و صفی علی شاه (د. ۱۳۱۶/۱۸۹۸) در تهران بخشی از محبوبیت خود را به سبب سنت‌گرایی خود به دست آورند، چه هردوی آنها شرح‌هایی بر قرآن نوشتند.

به بیانی کلی، اگر نظام طریقتی تصوف در ایران با استقبال پرشوری که در هند، ترکیه، مصر و آفریقای شمالی از آن شده، روبه‌رو نشده است بی شک به سبب مخالفت ایرانی‌ها با دسته‌بندی‌های سازمان‌یافته مذهبی است؛ اما نباید درباره این عامل زیاد مبالغه کرد. با این همه، تصوف ضدّ تشکیلاتی دوره قبل از حلاج و در زمان او همواره در ادبیات فارسی زنده نگه‌داشته شده است و انعکاس آن را می‌توان در غزلیات فارسی تا زمان حاضر دید. بنابراین، با این‌که طریقت‌های صوفیانه سهم عمده‌ای در پرورش و گسترش تصوف در ایران به معنای اخص نداشت، ادبیات فارسی حتی به مدت طولانی‌تری آینه اندیشه‌های صوفیانه بوده است.

به غیر از شاید چند مورد استثنا، بهترین جلوه‌گاه تجربه‌های عرفان اسلامی در شعر فارسی بوده‌است. آیا این بدان سبب نیست که تصورات و برداشت‌های عرفانی بیش از مناسک و تشریفات عرفانی موافق طبع ایرانی‌ها به نظر می‌رسیده‌است؟ مخاطب ادبیات فارسی بیشتر دل خواننده بوده تا ذهن او، و بنابراین درک شهودی و غیراستدلالی در چنین ادبیاتی غلبه داشته‌است. گرچه درست است که کل محتوای ادب فارسی شاید شهودی به شمار نیاید، ولی حتی در جنبه‌های اخلاقی و تعلیمی هم دقیقاً از قواعد متعارف و رسوم معمول ادبیات غیر دینی تبعیت نمی‌کند.

شاعر صوفی مشرب برای سنت‌های متعارف چندان اعتبار و حرمتی قائل نیست، و آن‌ها را اساساً حجاب‌هایی می‌بیند که ذهن او را از مورد و موضوع رؤیت مستمر جدانگه می‌دارد. معشوق روحانی مولانا که نمی‌خواست او خود را دل مشغول عروض و قافیه کند به وی تذکر می‌دهد که جز به دیدار دلدار خویش نیندیشد (۵۹). بنابراین قافیه و دیگر قواعد و اصول عروض به نظر شاعران صوفی مانع مشاهده روحانی است و لذا باید از آن‌ها دوری جست. این نوع مشاهده، که در میان دیگر شعرای صوفی نیز نامعمول نیست باعث شد ایشان همه اشیاء را تصوراتی از آن جمال برتر که هدف تمامی جستجوهای معنوی آن‌هاست، به

حساب آورند. این فکر به نوبه خود باعث شد که کاربرد نمادین در بخش زیادی از شعر صوفیانه اهمیت ویژه‌ای پیدا کند. عشق الهی - مقصود اصلی تجربه‌های عارفانه - انعکاسی در عشق انسانی یافت، و استعاره‌های مأخوذ از ادبیات غیردینی برای توصیف تجربه‌های عارفانه فراوان به کار گرفته شد. وقتی عشق جسمانی پی‌مایه اصلی نمادهای عرفانی شد، شراب و میخانه عناصر آن را تشکیل دادند، و این‌ها همه نقش قابل ملاحظه‌ای در تحول و پیشرفت بعدی ادبیات عرفانی ایفا کردند.

عشق‌پرستی روشی صوفیانه برای پالایش دل به شمار آمد. آیا حتی عشق جسمانی مستلزم ایثار و حبّ غیر، که بدون آن هیچ عشق واقعی نمی‌تواند وجود داشته باشد، نیست؟ اما وقتی سُمونون مُحَبّ (د. ۹۱۳/۳۰۱) می‌گوید عشق اساس راه به سوی خداوند است، و بنابراین آن را بالاتر از معرفت قرار می‌دهد، منظورش آن عشق صادقانه است که صوفی می‌تواند از آن همچون پلی برای دست‌یابی به قلمرو عشق روحانی استفاده کند (۶۰).

عاشقانی از این قبیل معشوق خود را همچون چیزی ذاتاً ذی‌قیمت و با ارزش برای پرستش می‌ستایند، بدان عشق می‌ورزند، و از آن لذت می‌برند. درست همین نکته است که زاهد صوری را که از روی ترس یا امید خدای را می‌پرستد و سر و دل‌باخته‌ای که خدا را فقط به خاطر خدا نماز می‌گزارد متمایز می‌کند.

با این عشقِ خالی از غرض و مرض، چندگامی بیشتر تا عشق خدایی باقی نمی‌ماند، عشقی که اتصال نهایی در آن مستلزم فداشدن مطلق عاشق است. قصه‌ای تمثیلی از عراقی شاعر (د. ۱۳۰۹/۷۰۸) این فنای نهایی عاشق را در چنان عشق صادقانه‌ای ترسیم می‌کند. او حکایت می‌کند که مرد بینوایی بود که بیشتر عمر خود را در میان توده‌های خاکستر گلخن گرمابه‌های سپری کرده بود. روزی در دامن دشتی پر از گل‌های خوشبو به تفرج رفت. ناگهان شهزاده جوان زیبارویی سوار بر اسب از برابر او گذشت، گویی به شکار می‌رفت. مرد بی‌نوا بی‌درنگ فریفته

زیبایی او شد و عشقش را به دل گرفت. البته در چنین ماجرای عشقی روزنه‌امیدی به روی او باز نبود، و این عشق بی ثمر وی را برای مدتی در حالت نومیدی نگه‌داشت.

دو هفته گذشت و مرد مفلوک هیچ راهی برای یافتن شهزاده‌محبوب خود نمی‌دانست. روزی آن جوان باز با جامه‌شکار سوار بر اسب زیبایی در آن دشت ظاهر شد و مرد مسکین برای رسیدن به آرزوی خویش فکر غریبی به خاطرش رسید. او مخفیانه آهویی را کشت، در پوست آن شد و خود را به گونه‌ای در معرض دید قرارداد که شهزاده او را به جای آهو گرفت. وقتی به تیر محبوبش زخمی شد، نیم مرده بر زمین افتاد. اما هنگامی که شهزاده نزد او آمد و سر مرد زخمی را به سینه گرفت، آن مرد با شادمانی و خرسندی جان داد.

تنها راهی که مرد مسکین می‌توانست برای رسیدن به شهزاده‌محبوب خود بیابد فدا کردن خود بود. همین طور نیز روح انسان، که تمامی زندگی او در توده‌های خاکستر لذات دنیوی صرف شده است فقط با انکار خود خویشتن و قربان شدن می‌تواند از اتصال به خداوند بهره‌مند گردد (۶۱). این‌که معشوق در این‌جا در هیأت مرد ظاهر می‌شود خود حائز اهمیت است، زیرا صوفیان جمال برتر را با ویژگی‌های مردانه، یعنی قدرت و غیرت، ترسیم می‌کردند. به علاوه این تصور انعکاسی از تمایلات هم‌جنس‌بازی بود که صوفیان به مرور زمان در خلال زندگی خانه به دوشی خود پیدا کرده بودند، زیرا هم‌جنس‌بازی در میان صوفیان خانقاهی رسم نامعمولی نبود. حتی گفته می‌شود شعرای صوفی مانند سنائی، اوحدالدین کرمانی و عراقی تمایلی به «عشق یونانی» [یا مردبارگی] داشتند؛ روایت کرده‌اند که سنائی و کرمانی مخصوصاً به مصاحبت با پسران صاحب جمال علاقه‌مند بودند. می‌گویند عراقی وقتی هم‌که شیخی محترم بود غالباً در حال شوخی و بازی با نوجوانان دیده می‌شد.

مع‌ذک، با این‌که می‌با شور و حرارت زایدالوصفی در اشعار صوفیانه فارسی

ستایش شده، هرگز مورد قابل اطمینانی از می‌گساری این شاعران صوفی در جایی ضبط نشده است. از زمان‌های بسیار کهن شراب جای خاصی در آیین‌ها و مناسک مذهبی خاور نزدیک باستان داشته است. در ایران، ساختن شراب به جمشید نواده نخستین پادشاه افسانه‌ای ایران نسبت داده شده است و سابقه مراسم ستایش شراب را می‌توان به هومه^۱، نوشیدنی اسرارآمیز سکرآور در روزگاران پیش از زرتشت رساند. در یونان، خدای شراب مراسم گسترده و پراثری داشت و دین عبرانیان قدیم نیز شامل عناصری از ستایش شراب بود. عبارت «خون انگور» که بارها و بارها در تغزلات فارسی آمده سابقه‌اش به قدمت سفر آفرینش (۱۱:۴۹)^۲ می‌رسد، و عشاء ربّانی مسیحیان آن را به صورت نمادی از حضور الهی، یعنی حضور کسی که خود را «شراب حقیقی» (یوحنا ۱:۱۵)^۳ می‌خواند، تصعید کرد.

مدت‌ها پیش از آن‌که صوفیان مسلمان خمریّه‌های خود را آغاز کنند، فیلن اسکندرانی (فیلن یهودی) حالت وجد عارفانه را با مستی قیاس کرده بود (۶۲)، و افلوپین نیز در مستی ناشی از شراب، نماد مشاهده روحانی را یافته بود؛ از همین جاست که مفهوم مستی هوشیارانه (*Sobria ebrietas*) پیداشده است (۶۳).

آیا احتمالاً رابطه‌ای بین نماد شراب در عشاء ربّانی و نمادهای صوفیانه وجود دارد؟ در اشعار فارسی، درست مانند نخستین اشعار عربی مسلمانان، صومعه ترسایان همواره با رسم می‌گساری مرتبط است، اما در کشورهایی که شراب تحریم شده را جز اقلیتهای مذهبی نمی‌توانند آشکارا به بازار بیاورند، معامله در کار این متاع حتی به مجوسان عهد باستان هم نسبت داده شده است. با این همه، عارفان مسلمان معمولاً مسیحیان را بی‌بهره از لذت این مستی عارفانه توصیف می‌کنند و

۱- هومه؛ از ریشه هَو = کوبیدن در سانسکریت به صورت سومه آمده است.

۲- «و مرا اطاعت امت‌ها خواهد بود. کوزه خود را به تاک و کوزه الاغ خویش را به موبسته. جامه خود را به شراب و رخت خویش را به عصیر انگور می‌شوید. چشمانش به شراب سرخ و دندانش به شیر سفید است.»

۳- «من شراب حقیقی‌ام، و پدرم زارع است.»

ابن فارض می‌گوید این جماعت صومعه‌نشین با نوشیدن شراب هرگز نمی‌توانند واقعاً به حالتی عرفانی دست یابند بلکه فقط آرزوی رسیدن به چنین حالتی را می‌کنند (۶۴).

با این همه در اشاره به شراب پاکِ بهشت (۲۱:۷۶) منبعی قرآنی برای این باده نمادین وجود دارد که صوفیه آن را شناخت و مشاهده مستقیم خداوند تفسیر کرده‌اند. عمدتاً به این شراب نمادین است که خمیره‌های ابن فارض و لااقل بخش قابل ملاحظه‌ای از سروده‌های حافظ در وصف شراب به طور ضمنی اشاره دارند. این نکته می‌رساند که چرا ابن‌فارض گاه تا آن‌جا پیش می‌رود که می‌گوید نوشیدن می، برخلاف ادعای بعضی‌ها، نه تنها گناهی نیست، بلکه نچشیدن آن گناه است. پس، استفاده از شراب به عنوان نمادی برای مستی روحانی در عالم اسلام به قدری رایج بود که انسان تردید می‌کند که اصلاً ممنوعیتی برای نوشیدن شراب در اسلام وجود داشته است. به علاوه، ستایش شراب بعضی اوقات به گونه‌ای بیان می‌شود که معلوم نیست آیا شاعر خود را یک مست یا یک عارف معرفی می‌کند. در آثار برخی از شاعران ایرانی، به ویژه حافظ و عراقی، می‌کده گاه می‌کده واقعی، گاه نمادی از خانقاه صوفی است.

با این همه نماد، شعر صوفیانه اساساً به ادبیاتی نمادین تبدیل گردید که در آن، خداوند معشوق، وجد و خلسه روحانی شراب، و عزلتگاه صوفی میخانه خوانده شد. چنین زیان نمادینی در منظومه تعلیمی بسیار معروفی از شیخ محمود شبستری (د. ۱۳۳۷/۷۳۷) توضیحات و توجیهاتی یافته است؛ وی به وضوح یادآور می‌شود که «مرید میخانه شدن آزاد شدن از خود است^۱» و اظهار می‌دارد که وقتی عارفان از می و میخانه و شاهد سخن می‌گویند، این الفاظ همه «نمادهایی از یک حقیقت است که به هر شکل و صورتی شکوه او را متجلی می‌سازند» (۶۵).

همین توجیه را نیز ابن عربی، معروف به شیخ اکبر صوفیان مسلمان، مطرح می‌کند؛ ترجمان الاشواق او - مجموعه‌ای از اشعار عربی ابن عارف که به بئاتریچه‌ای^۱ مسلمان تقدیم کرده است - نمایانگر نمادهایی عارفانه است که ما را به یاد ترانه‌های دانته می‌اندازد. شیخ اکبر در مقدمه‌ای بر این اثر می‌گوید تمامی کلمات کفرآمیز این کتاب را باید حاوی معانی باطنی و رمزی دانست.

سومین اثر در همین سبک و سیاق ترجیع‌بند معروف هاتف اصفهانی (د. ۱۱۹۸/۱۷۸۴) است. چیزی که هاتف در این زمینه به ما می‌گوید آن اندازه به سخنان شیخ اکبر شباهت دارد که انسان فکر می‌کند شاعر ایران واقعاً متأثر از ابن شیخ عرب بوده است:

«هاتف» ارباب معرفت که گهی	مست خوانندشان و گه هشیار
از می و جام و ساقی و مطرب	وز مغ و دیر و شاهد و زُنار
قصد ایشان نهفته اسراری ست	که به ایما کنند گاه اظهار
گر ببری پی به رازشان دانی	که همین است سرّ آن اسرار

که یکی هست و هیچ نیست جز او

و حده لاله الا هو (۶۶)

به هر حال، این نمادین‌گویی شاعرانه به صورت درون‌مایه غالب و مکرری برای تفسیرهای رمزی درآمد که نظریه پردازان صوفی از گفته‌های وجدآمیز و شطحیات صوفیان می‌کردند، کاری که با مکتب بسیار مشهور بغداد آغاز شد و سراج آن را با تفصیل تمام ادامه داد.

شرح دقیقی از این شطحیات را نیز روزبهان بقلی (د. ۱۲۱۰/۶۰۶) به عهده گرفت، عارفی ایرانی که در ارتقاء حیثیت پس از مرگ حلاج، و تصوف به طور کلی تا اندازه‌ای نقش داشت. شرح و توضیح این شطحیات مخصوصاً مبتنی بود بر

۱ - بئاتریچه (در فرانسه بئاتریس و در آلمانی بئاتریسه) نام زنی فلورانس است که در کمدی الهی دانته جاودانه شده است.

تأویلهای تمثیلی. به علاوه، این نمادهای تمثیلی و استعاری به عنوان زمینه اصلی در داستان‌های عاشقانه و حماسی صوفیانه، که بعضی اوقات ویژگی‌های اخلاقی و آموزشی داشتند به کارگرفته شد. اثر معروف عطار، منطق الطیر، از شاهکارهای ادب صوفیانه فارسی، نمونه‌ای بارز از این نوع تمثیل است.

در این منظومه تمثیلی، شامل ۴۶۰۰ بیت، شاعر ایرانی شرح می‌دهد که چگونه پرندگان به راهنمایی و رهبری هدهد در طلب پادشاه خود، سیمرغ، پای در راه نهادند. فرض چنین بود که این سلطان نادیده مرغان در کوه‌های قفقاز آن سوی چندین درّه که عبور از آن‌ها خطرناک و مشکلاتی در برداشت، آشیان دارد. از تمامی مرغانی که به این جستجوی پرخطر مبادرت کردند، تنها سی مرغ راه به قصر سلطان بردند و آن‌جا دریافتند که سیمرغ (به معنای تحت اللفظی سی مرغ) کسی جز سی نفر خودشان نیست. در واقع، آنان سرانجام سلطان نادیده خویش را در بازتاب صورت‌های خود دیدند و خود و سیمرغ را یکی یافتند. اینکه از میان همه انواع مرغان تنها سی تن وجود برترین سیمرغ را تشکیل می‌دادند بدین سبب بود که رسیدن به حدّ چنان کمالی فقط در تقدیر کسانی بود که حقیقتاً خدای خود را طلب کرده بودند.

پس این تمثیل نمادی است از سیر صوفی عارف به سوی حق. هدهد، که در قرآن قاصد سلیمان پادشاه به نزد ملکه سباست نماد شیخ صوفی است که حضور وی در سفر صوفی به سوی خداوند گزیرناپذیر فرض می‌شود.

عطار، که شیخ شبستری در وصف او می‌گوید: «که در صد قرن چون عطار ناید»، در روستایی نزدیک نیشابور، از سنگ‌های کهن تصوف، به دنیا آمد. پدرش عطار بود و این حرفه‌ای بود که شاعر نیز آن را دنبال کرد و به همین سبب تخلص «عطار» گرفت. او داروخانه‌ای داشت که در آن بیماران با وی مشورت می‌کردند و عطار به آنان دارو می‌داد. وقتی احساس کرد که او را به زندگی دینی دعوت می‌کنند، شغل خود را رها کرد، به سفر حج رفت، سپس گوشه عزلت گزید، و بیشتر وقتش را در

ریاضت گذراند تا این که به هنگام غارت نیشابور بر دست مغولان به قتل رسید. عطار منظومه‌های عرفانی بلندتری نیز با چاشنی تعلیمی سرود. اشعار او، اگرچه از لحاظ شعری در حد پایین‌تری نسبت به سروده‌های سنائی است، از نظر گیرایی و تأثیر برتر از آن است. او همراه با سنائی و رومی قلّه عرفان ایرانی را تشکیل می‌دهند. عبدالرحمن جامی (د. ۱۴۹۲/۸۹۸) با این که دارای قریحه عارفانه‌ای هم‌تراز استعداد این سه تن داشته، هرگز در حدّ والای آنان جای داده نشده است. به نظر می‌رسد سبک سنائی در قیاس با کار عطار معلم‌مآبانه و مغلق است. مع‌ذلک صوفیان پس از او که احتمالاً در تغییر احوال شخصی شاعر چیزی فوق‌العاده الهی می‌دیدند، برای سبک او ارزش زیادی قائل بوده‌اند. او که برای زمانی دراز مداح دربار غزنوی بود سرانجام از این کار بی‌ارزش منزجر شد، توبه کرد، به تصوف گروید، به ترک دنیا گفت، و تا آن جا پیش رفت که با پای برهنه در کوی و برزن پرسه می‌زد.

او چندین منظومه فلسفی و تغزلی سرود و از لحاظ توصیف سفری معنوی در قالب منظومه‌ای به نام *سیرالعباد الی المعاد*، مقدم بر دانته بود. اما مشهورترین اثر او *حدیقه الحقیقه*، منظومه‌ای طولانی شامل حدود ۱۰۰۰۰ بیت در ده فصل است که به موضوعات عرفانی می‌پردازد. با این همه، این اثر عظیم تألیفی یکدست و متجانس نیست. از آن جا که با مرگ شاعر منظومه او ناتمام ماند، اشعار دیگری هم که پس از مرگ او توسط دیگران به وزن حدیقه سروده شد احتمالاً در این منظومه گنجانده شد. این است علت به هم ریختگی نظم حدیقه که به نظر می‌رسد پاره‌ای از فصل‌های آن درست در جای خودشان قرار نگرفته‌اند.

رومی، و به ویژه نخستین مرشد وی سیدمحقق ترمذی، برای حدیقه سنائی ارج زیادی قائل بودند. این صوفی نامور از سنائی در ضمن مجلس‌هایش نقل می‌کرد، رومی نیز در مثنوی خویش بارها به اثر سنائی اشاره، و درباره آن اظهار نظر کرده است. حدیقه مجموعه‌ای از بخش‌های طولانی درباره موضوعات صوفیانه، و

در لابه‌لای آنها حکایات تمثیلی است. پاره‌ای از این حکایات را عطار یا رومی، که هر دو در سنائی یک استاد و یک طلایه‌دار می‌دیدند، بازگو کرده‌اند.

با این همه، قلّه تصوف ایرانی، اگر نگوئیم قلّه کل جهان اسلام، را نه سنائی نه عطار، بلکه جلال الدین رومی فتح کرد که مثنوی مشهور وی یکی از بزرگ‌ترین شاهکارهای ادبی همه دوران‌هاست. اما، جلال الدین شعر و هنر را نه یک هدف بلکه وسیله‌ای می‌دانست برای بیان غلیانهای روحی و عشق بی حدّ و حصر خود. نوای نی او، که سرآغاز مثنوی است گله‌های روح را بازمی‌گوید، روحی که جدایی او از جایگاه روحانیش به کمک استعاره بریده شدن نی از نیستان نشان داده شده است. کل مثنوی را - که شعری بلند شامل ۲۵,۶۳۱ بیت است - می‌توان تصویری از این فکر به شمار آورد. نی نمادی از روح انسانی است که تخته بند جسم خاکی، ورهایی نهایی آن در مرگ است. این البته آن مرگ حیوانی که حیات حیوانی با آن پایان می‌پذیرد نیست، بلکه منظور از آن مرگ امیال دنیوی است که به تولد معنوی دیگری می‌انجامد.

جلال الدین، افزون بر مثنوی، مجموعه غزلیاتی شامل ۴۰۰۰۰ بیت نیز سروده که مجموعه آن را دیوان شمس تبریز می‌خوانند. در واقع، شکوه و عمق این سروده‌های تغزلی بازتابی است از عشق بی‌مانند شاعر به رهبر معنویش، که بیشتر این سروده‌ها را به یاد او سر داده‌است.

این که عبدالرحمن جامی آخرین شاعر بزرگ در حوزه تصوف اصیل و سنتی ایرانی است، حرفی نیست. اما آثار او را نباید به هیچ‌وجه عرفانی صرف شمرد. بر عکس، او را بیشتر باید در همان طبقه نظامی گنجوی و امیرخسرو جای داد که آثارشان گرچه دنیوی و غیرمذهبی است ولی از حال و هوای عرفانی نیز بی‌بهره نیست. در حقیقت، جامی در خراسان به طریقت نقشبندی گروید، اما تمام عمر بیشتر عالم و شاعر ماند تا عارفی زاهد.

با این همه سلسله‌الذّهبِ او در پاره‌ای جاها به حدیقه می‌ماند اگرچه آن قوّت و

حرارت اثر سنائی را ندارد. سلامان و ابسال جامی نیز منظومه‌ای تمثیلی است که روی اسلوب قصه عرفانی مشهوری ساخته شده که احتمالاً ابن سینا اول بار آن را نقل کرده است. سبحة‌الابرار وزنی جدید برای قطعات منظوم بلندی در موضوعات عرفانی عرضه کرده است. مع ذلک، با مرگ جامی عصر کلاسیک اشعار صوفیانه پایان می‌یابد و آثار صوفیان جدیدی مانند نورعلی شاه و صفی علی شاه فقط نوع جدیدی از شعر صوفیانه، یعنی اشعاری با گرایش‌های شیعی خالص، ارائه کردند. آثار منثور صوفیان ایرانی، گرچه متنوع‌تر و متعددتر است، جذابیت ادبی بسیار زیادی ندارد. این میراث منثور شامل موعظه‌های صوفیانه، رسالات عرفانی، زندگی‌نامه‌ها، خاطرات، و مراسلات است که ارزش ادبی متفاوتی دارند. در میان قدیم‌ترین نمونه‌های آثار موفق عرفانی کشف‌المحجوب هجویری و شرح تعرف مُستَمَلی است (۶۷). این‌ها حاوی تقریباً همه انواع مطالبی است که می‌توان در کتب نثر صوفیان دوره‌های بعد یافت. در واقع، آثاری از قبیل مفتاح النجاة، مصباح الهدایه، مرصادالعباد، و مقصد اقصی گونه‌های مفصل‌تر و تحول‌یافته‌تر همان سنت قدیمند. همین نکته را می‌توان در مورد زندگی‌نامه‌ها و کتب خاطراتی گفت که به شرح زندگی و آثار اولیاء صوفی می‌پردازند. تذکرة الاولیاء عطار که بی‌شک مبتنی بر آثاری متعلق به زمان‌های پیش از اوست، نخستین نمونه از این نوع ادبی تذکره‌نویسی است، و نفحات الانس جامی و کتاب‌های مشابه آن فقط دنباله‌های همان سنت عطارند. به علاوه، تقریباً هر شیخ بزرگی از عهد پیشین هوادار ارادتمندی داشته است که اعمال و اقوال او را ثبت و ضبط کند. آثاری مانند اسرارالتوحید (۶۸) درباره زندگی شیخ ابوسعید و مقامات ژنده‌پیل (۶۹) راجع به آثار و زندگی شیخ احمد جام تنها دو نمونه معروف از نوع ادبی کامل است. این اولیاء نامه‌ها عمدتاً بر پایه یادداشت‌هایی از کرده‌ها و گفته‌های مشایخ صوفی است که مریدانشان در خلال زندگی آن‌ها ثبت کرده‌اند. متأسفانه، شمار این یادداشت‌ها درباره مشایخ بزرگ زیاد نیست.

با این همه، از تعداد نسبتاً زیادی خطیب خبر داریم که مواعظ آن‌ها را مریدانشان به شیوه معروف محدثان قدیم یادداشت و گردآوری کرده‌اند. شهرستانی و سعدی در میان خطیب‌های غیرصوفی هستند که موعظه‌های فارسی آن‌ها برجای مانده است. ما از رومی حتی مجموعه‌ای گفتگوهای غیررسمی و «خودمانی» داریم که عنوان آن فیه مافیه بیان کننده محتوای آن است (۷۰).

به نظر می‌رسد این رسم ثبت و ضبط گفتگوهای غیررسمی مشایخ در حلقه رومی رایج بوده است، چه مجموعه‌هایی نیز از مجلس‌های دوتن از مشایخ وی، سیدبرهان محقق و شمس تبریزی و نیز از گفته‌های پدرش بهاء‌ولد فراهم شد. از میان این مجموعه‌ها، فقط سخنان شمس تبریزی منتشر نشده باقی مانده است.^۱

گرچه نوشتن یادداشت‌های روزانه شخصی در میان صوفیان ایرانی چندان باب نبود، با وجود این، نمونه‌ای از این قبیل نوشته‌ها در دست داریم که به نظر می‌رسد بسیار ابتکاری است، و آن بخش زیادی از روزنامه خصوصی بهاء‌الدین ولد، پدر ارجمند جلال‌الدین رومی است که سعی می‌کند افکار و اعمال روزانه‌اش را تجزیه و تحلیل کند. چیزی که این شیخ محترم را بر آن داشت تا گفته‌ها و اندیشیده‌های خود را یادداشت کند احتمالاً علاقه او به وارسی افعال خود با این قصد بوده که از آن چه به حکم وجدان دینی وی گناه است دوری گزیند. در فتوحات ابن عربی (۷۱) می‌خوانیم که مربیان آن شیخ اندلسی نیز عادت داشتند همه آن چه را می‌کردند و می‌گفتند یادداشت کنند و رسمشان این بود که آن نوشته‌ها را پس از نمازهای شبانه خود باز می‌خواندند. اگر حارث محاسبی دفتر یادداشت‌های روزانه‌ای داشت، برای محاسبه گناهانش بود تا بدین وسیله رسماً بابت آن‌ها توبه کند؛ به همین دلیل لقب محاسبی گرفته است. به علاوه، حکیم ترمذی و فضل استرآبادی خواب‌های

۱- این سخن مربوط به زمانی است که مقالات شمس هنوز به چاپ نرسیده بود. گفته‌های شمس را نزدیک به ۳۰ سال قبل محمدعلی موحد ویرایش کرد که در ۱۳۵۶ ش از سوی دانشگاه صنعتی آریامهر (شریف فعلی)، و در ۱۳۶۹ توسط دانشگاه تهران به چاپ رسید.

خود را به قلم می‌آوردند و ابن عربی سوابق دقیقی از تجربه‌های عرفانی خود در فتوحات مکیه خویش ضبط کرده‌است. اما مورد بهاء‌الدین ولد تا اندازه‌ای متفاوت است. اگر کتاب او به لحاظ حالت وجد و خلسه گاه «معراج» بایزید و «مقالات» [محمد بن عبدالجبار] نَفَری را به ذهن می‌آورد، ولی از نظر طراوت و تازگی اندیشه و عمق تحلیل بی‌نظیر است.

در میان انواع فرعی ترنثر ادبی، مراسلات خصوصی بعضی از صوفیه نیز خالی از اهمیت نیست. نامه‌های جنید و نامه‌های ابوسعید تحول و گسترش اصول اعتقادی صوفیه را روشن می‌کند. نیز مجموعه‌هایی از نامه‌ها و مراسلات متعلق به غزالی و رومی وجود دارد که دارای ارزش ادبی زیادی است.

اما شمار انبوه نامه‌هایی که عین القضاة نوشته، مخصوصاً شایان ذکر است. این قاضی همدانی که از شاگردان روحانی غزالی بود، نیز نویسنده پراثری بود. افزون بر رباعیاتی ناب که در آن دست کمی از خیام ندارد، آثاری عارفانه هم به فارسی هم به عربی نوشت. به علاوه، در مقام شیخی صوفی، رسم بر این داشت که اندیشه‌های خود را از طریق نامه‌هایی خطاب به شاگردان و هواداران معدودش تبلیغ کند. در میان این هواداران یکی از وزیران سلجوقی بود که عزل او فرصتی به علمای بدخواه در همدان داد که طرح دستگیری عین القضاة را بریزند. او را به اتهام بدعت‌گذاری در دین گرفتند، برای محاکمه به بغداد فرستادند، برای چندماه آن‌جا زندانش کردند و باز او را به همدان برگرداندند، اعدام کردند، به چهار میخش کشیدند و سرانجام در ۱۱۳۱/۵۲۵ پیکرش را سوزاندند. او در یکی از نامه‌های پرسوز و مؤثر خود که از محبس بغداد به علمای اسلام نوشت، به بی‌گناهی خود تصریح می‌کند و معنای باطنی و رمزی اندیشه‌هایی را که به سبب آن دشمنانش کمر به دستگیری وی بستند، توضیح می‌دهد. این نامه با عنوان «شکوی الغریب» که ترجمه انگلیسی آن را چندی قبل آرثر جان آربری منتشر کرد، یکی از درخشان‌ترین آثار [عین القضاة] و دربردارنده شرح کوتاه، ولی دقیقی از تعلیمات اوست. می‌گویند عین القضاة بیش

از یک صد و بیست نامه به عربی و فارسی نوشته است که همه آنها تنها به مسائل عرفانی می‌پردازند.

مسیر مشابهی را در این شیوه تدریس حدود چهار قرن بعد قطب بن محیی الجهرمی دنبال کرد. گفته می‌شود که این شیخ روحانی، نزدیک به آغاز عصر صفوی، جامعه آرمانی کوچکی در ایران تشکیل داد. عادت او نیز مانند عین‌القضاة این بود که پیروان خود را از طریق مکاتبه تعلیم و هدایت می‌کرد. نامه‌های وی که فقط گزیده‌ای از آنها به چاپ رسیده است، نشان می‌دهد که جامعه سوسیالیستی او در محلی موسوم به اخوان آباد، نقطه‌ای در حوالی جهرم، جای داشت. نامه‌های او بیشتر خطاب به مریدانش در اخوان آباد، درباره مسائل روحانی آنهاست که فوائد عرفانی و اخلاقی آنها بسیار قابل توجه است.



پیش از به وجود آمدن طریقت‌های صوفی، به ویژه در نخستین روزهای جنبش زهدورزی در اسلام، تصوف بیشتر به تکروری گرایش داشت. با وجود این، اولین صوفیان تا آن‌جا پیش نرفتند که خود را از زندگی اجتماعی جدا کنند و جامعه را به عنوان چیزی محکوم به تباهی و نابودی به حال خود فروگذارند. انزوا یا سرگردانی موقت در نقاط دوردست همیشه آن‌ها را از شرکت در نمازهای جمعه، زیارت مکه و جهادهای هرازگاهی بازمی‌داشت. اما انجام این تکالیف دینی باعث نمی‌شد که آن‌ها زهد و ریاضت را به عنوان دستورالعملی برای زندگی گروهی بر دیگر مسلمانان تحمیل کنند. حتی داستان‌سرایان صوفی (قصاص) که عوام‌الناس را با وصف‌هایی از جهنم می‌ترساندند، فقط بر توبه شخصی و عبادت فردی اصرار می‌ورزیدند. بر عکس ناسکانِ مصر و ابناء سوری میثاق^۱ (بنی قیاما)، هیچ سازمانی آن‌ها را در تلاش‌های زاهدانه‌شان به هم پیوند نمی‌داد.

این فرض که هر کس رابطه‌ای مستقیم و شخصی با خداوند دارد، و عقیده به

۱- ابناء سوری میثاق (Syrian sons of the Covenant)، در اواخر سده سوم میلادی مسیحیت در سوریه فرقه یا سازمانی تشکیل داد به نام «پسران و دختران میثاق» (Bnay and Bnat Qyama) که تا نخستین سالهای قرون وسطی دوام یافت. اعضای این سازمان سوگند یاد می‌کردند که در فقر و بی همسری زندگی کنند؛ آن‌ها در خانه‌هایی بیرون از اجتماع مسیحی به سر می‌بردند و در خدمت کشیش محل یا اسقف بودند.

این‌که به عدد نفوس خلق به سوی خدا راه هست، به تائبان راسخ - که مخالف زیاده‌روی‌های جامعه بودند - اجازه نمی‌داد که وقت خود را صرف نجات دیگران کنند.

زاهد‌هایی بودند که از دیدار مکرر با اجتماعات و سرزدن به بازارها دوری می‌جستند، چون در این قبیل جاها موانعی در راه عبادت خالصانه و بی‌روی و ریا می‌دیدند^(۷۲). شعیب بن حرب زاهد به یکی از هوادارانش که مایل بود مدتی در کنار او زندگی کند گفت عبادت جایی برای همکاری و مشارکت نمی‌گذارد^(۷۳). از ابن مبارک پرسیدند درمان قلب در چیست، پاسخ داد، «در ندیدن آدمیان». صوفی دیگری می‌گفت اتحاد با خدا جدایی از غیر خدا و جدایی از غیرخدا اتحاد با خداست^(۷۴). از همین جاست تعریفی که از عارف کرده‌اند: کائِنُ باین، یعنی موجودی منفصل، شخصی که ظاهراً با مردم زندگی می‌کند اما باطناً از آن‌ها جداست. این توضیح می‌دهد که چرا بعضی از نخستین صوفیان مانند رابعه و ابراهیم ادهم تصوف را به عنوان راهی که به روی همه باز است تبلیغ نمی‌کردند. مع‌ذلک، این‌که جنبش تصوف از میان توده‌ها سربرآورد و نماینده واکنشی بر ضد ظاهرگرایی سفت و سخت فقیهان و سنت‌گراها بود آن را برای مردم عادی، به ویژه در نظر اهل بازار، جذاب‌تر کرد. در واقع، شماری از مشایخ صوفی از میان بازاریان برخاستند. تَطْفُل و بندِ دیگران بودن که در میان علما رواج داشت هرگز دربارهٔ نخستین صوفیان، که ترجیح می‌دادند قوت روزانه خود را با کار و تلاش خویش به دست آورند، شنیده نشد. پس، جای تعجب نیست که از نزدیک به شصت تن که هجویری به عنوان پیش‌آهنگان تصوف نام می‌برد پانزده نفر به صنایع و کاروکاسبی مربوط می‌شدند^(۷۵).

اویس قرنی چوپان بود؛ حبیب بن سالم نیز چوپان بود؛ بایزید سقا، و سَری سَقَطی دست فروش بود؛ شقیق بلخی بازرگان بود؛ ابو حفص نیشابوری شغل آهنگری داشت، و کار حمدون قِصَّار گازی بود؛ سُمْنون محبّ تاجر خرما بود؛

ابوبکر و زاق کتاب فروشی می‌کرد؛ ابوسعید خراز شغل خرازی داشت؛ خیر نساج بافندگی، و ابوالعباس آملی قصابی می‌کرد؛ ابواسحق خواص خرمافروش، و ابوحمزه بغدادی پارچه‌فروش بود.

در میان دیگر صوفیان سرشناس صنعتگران و پیشه‌ورانی از هر نوع دیده می‌شوند، از قبیل نانوا (خبّاز)، سلمانی (مُزین)، ماهی‌گیر (سَمّاک)، گچکار (جَصّاص) و کفشگر (خَفّاف، حَذّاء)، الاغ‌چی (خربنده)، زین‌ساز (سَرّاج)، داروساز (صیدلانی)، آردفروش (دَقّاق) و بسیاری دیگر.

گرویدن بعضی از ارباب صنعت به تصوف ممکن است باعث روی آوردن دسته جمعی اصناف و انجمن‌های محلی یا ایالتی به این حرکت شده باشد؛ چه اینان در تعالیم جدید [که از سوی صوفیان ارائه می‌شد] پشتیبانی معنوی در مقابل ظاهرگرایی ملال‌آور عالمان دین، که با روح آنان بیگانه بود، می‌دیدند. اما این پرسش باقی می‌ماند که آیا این انبوه اعضا بعدها همچون وزنه سنگینی بر بال پرنده، و، بنابراین، مانع پرواز آن به دوردست‌ها نبود؟ تا آن‌جا که به تجربه‌های ناب عرفانی مربوط می‌شود، پاسخ باید مثبت باشد.

مع‌ذلک، این [عضویت توده‌ها] تنها عاملی در تحولات بعدی تصوف نبود؛ و تأثیر آن صرفاً به مرور زمان پدیدار شد. اما با پیوستن صنعتگران و پیشه‌وران به تصوف بود که این جنبش مفهوم اخوت و به حلقه‌های اهل سلوک راه یافتن پیدا کرد. نتیجه چنین تحولی این عقیده بود که هیچ‌کس نمی‌تواند در طریقت صوفیانه توقع کمال داشته باشد مگر آنکه شیخی معتبر و موثق او را هدایت کند - عقیده‌ای که ظاهراً هم به رسوم انجمن‌های صنفی مربوط می‌شد هم به فرمطیان اسماعیلی. ولی این عقیده اساساً با عقیده اصلی صوفیه در مورد ارتباط شخصی و مستقیم با خداوند ناسازگار بود. با این همه، دیری نپایید که نظریه‌پردازان به صحنه آمدند و نظریه ولایت را، که به واسطه آن تصوف می‌توانست طریقت‌های صوفیانه پدید آورد، در آن گنجانند.

این که صوفیان ابوبکر، علی (ع) و مخصوصاً سلمان فارسی را حامی معنوی خود دانسته‌اند نیز گواهی است بر نفوذ اتحادیه‌های صنفی در پرورش و گسترش نظام طریقت‌های صوفیانه. البته، همه این سه تن به گونه‌ای با مفهوم کار و صنعت ارتباط داشتند. می‌گویند ابوبکر حتی در خلال خلافتش هم به شغل خود ادامه داده است؛ در روایت است که علی (ع) را برای کار در نخلستان‌ها اجیر می‌کرده‌اند، و نیز گفته می‌شود که سلمان حتی آن زمان که حاکم تیسفون بود از راه سبذبافی امرار معاش می‌کرده‌است. به علاوه، هر یک از این‌ها نماینده صفاتی بودند که مسلمانان عادی آن‌ها را برای رهبری معنوی ضروری می‌دانستند: ابوبکر نماینده ایمان راستین و علی اُسوه جوانمردی همراه با پارسایی، و سلمان نخستین نمونه و مثال ایثار و فداکاری صادقانه بود.

با این همه، روند فردگرایانه تصوف آغازین برخی از اولیاء صوفی را از داشتن روابط با توده‌ها دورنگه می‌داشت. درست است که نسل‌های متأخرتر صوفیه در اویس قرنی نمادی از موضع فردگرایانه خود را می‌دیدند، اما هیچ فرقه و طریقت واقعی [زیر نام او] تأسیس نکردند و به همان تک روی و فردگرایی اصلی خود پای‌بند ماندند. نمونه‌ای اعلیٰ از این جماعت عارف مشهور، رابعه عدویه (د. ۸۰۱/۱۸۵) بود. با این‌که بعضی زاهدان زمان او مانند حسن بصری، سفیان ثوری و مالک دینار گهگاه به دیدار رابعه می‌رفتند ولی آنان نه مریدان و نه مصاحبان او بودند. عبادت خداوند همراه با صادقانه‌ترین عشق تنها نتیجه تعالیم او بود. قصه زیر موضع او را در ارتباط با زهد رسمی نشان می‌دهد:

روزی رابعه شتابان می‌دوید و آتشی در یک دست و آب در دستی دیگر داشت. وقتی مرادش را از این کار پرسیدند، پاسخ داد: «می‌روم تا آتش در بهشت زخم و آب در دوزخ ریزم تا مردمان، خدای را نه به امید بهشت و نه از ترس دوزخ عبادت کنند».

با این‌که شیوه مشابهی را در عمل زنی افسانه‌ای از اهالی اسکندریه نیز می‌توان

یافت، انسان نمی تواند جنبه انسانی این موضع عارفانه را با موضع تند دینی واعظی کاتولیک که رسم داشت گناهکاران را با سخنان رعب انگیز شاعری آلمانی بترساند، مقایسه نکند:

اگر دوزخ رو به خاموشی گذارد، با تمام نفس در واپسین جرقه های نیم
مرده آن خواهم دمید تا باز زیانه کشد و به صورت شعله های تند نخستین
درآید (۷۶).

عشق خالی از غرض رابعه به خداوند هیچ جایی در دل او برای محبت دیگری باقی نگذاشت. او حتی دغدغه ای نه بابت وجود مقدس پیامبر و نه بابت روح پلید شیطان داشت. پس جای تعجب نیست که صوفیانی مانند او نیروی اندکی صرف تبلیغ، و کمتر از آن صرف تأسیس طریقت های صوفیانه می کردند. با وجود این، شک نیست که صوفیانی نیز بودند که، علاوه بر علم شهودی از خداوند، زندگی همراه با تقوا و صداقت هم برایشان اهمیت داشت. فقر اختیاری که ایشان از آن دم می زدند به عنوان راهی برای رسیدن به آرامش خیال جلب نظر مردم ستم رسیده را می کرد. در حالی که مردم فرهیخته تر برای مداوای بیماری ها و مشکلات خود به طب و دیگر روش های عملی روی می آوردند، توده مردم عادی - که منابع مالی آنها ناکافی بود - به جستجوی اولیاء صوفی برمی آمدند تا آنها را درمان کنند و شفیع و حامی آنها نزد خداوند باشند. این توضیح می دهد که چرا اولیاء صوفی در نظر مردم عادی بسیار محترم تر از نمایندگان شریعت یا طبقه حاکم بودند. این که چنین وضعیتی در ایران عصر صفوی پیش نیامد به سبب آن است که نمایندگان شریعت نه فقط عاملان طبقه حاکم، بلکه نمایندگان امام غائب بودند که طبقه حاکم ادعای ارتباط با او را نیز داشت.

به هر حال، به جای دقت و سواس آمیزی که عالمان شریعت مدار در اعمال بدنی به هنگام انجام شعائر دینی تأکید می ورزیدند، صوفیان طرفدار تأکید بر افعال دل بودند. این نیز می توانست جاذبه بیشتری برای کارگران ناشکیبایی داشته باشد که

طبعاً فرصت نمی‌کردند بابت آداب و سواس آمیز مذهبی که فقیهان از آن‌ها می‌خواستند، نگران باشند. موضع ضد عقل و عقل‌گرایی که صوفیان گهگاه اتخاذ می‌کردند رفته رفته به اینجا کشیده شد که مدعی ارتباط باغیب بشوند؛ تفسیر باطنی یا تأویل آن‌ها از وحی نیز از همین جا سرچشمه می‌گیرد.

در حالی که صوفیان میانه‌رو می‌کوشیدند تا برای معتقدات عرفانی خود محمل یا تأییدی در سنت بیابند، صوفیانی افراطی نیز بودند که همواره در پی تفسیرهایی عرفانی برای سنت‌های دینی خود بودند. چندی نگذشت که ادعا کردند اعمال ظاهر چیزی جز نمادهایی از احساسات باطن نیست. این در واقع مشابه نظرات قرمطی و اسماعیلی بود، و به رغم اختلاف‌های بزرگ در باب مسأله تعلیم بین صوفیان و این گروه‌ها، نظریه ولایت نیز در نزدیک کردن تصوف و اسماعیلیه مؤثر افتاد به طوری که باطن‌گرایی زمینه مشترک آشنایی برای هر دو گروه شد. نمونه جالب از این قرابت زیارت مکه است. تقریباً عین تأویلی که اسماعیلیان در مورد اسرار مربوط به کعبه اظهار کرده‌اند توسط بعضی از مشایخ صوفی نیز ابراز شده است. مثلاً، در دیوان ناصر خسرو، قصیده معروفی هست که از تک تک اعمال حج اسلامی تأویلی به دست می‌دهد. شاعر در این شعر شرح می‌دهد که چگونه وی از خانه بیرون می‌شود تا به دوستی که تازه از زیارت بازگشته خوش آمد گوید. پس از خوش آمد گویی‌های مرسوم، از آن دوست درباره سفر حجّش سؤالاتی می‌کند. می‌پرسد آیا معنای نمادین اعمال و مناسکی را که به جای آورده فهمیده است؟ البته این معانی نمادین چیزهایی است که به تصور اسماعیلیان معنای واقعی مناسکی از قبیل احرام، رجم، تلبیه و غیره است (۷۷).

وقتی حاجی بیچاره اظهار می‌دارد که وی هرگز چنین معناهای پوشیده‌ای را از مناسک حج درک نکرده است، شاعر تذکر می‌دهد که پس در این صورت او هم زیارت درستی نگزارده است؛ فقط توفیق یافته به مکه برود، کعبه را ببیند و در مقابل درهم‌هایی که داده خستگی‌های بیابان را بخرد.

به گزارش هجویری همین گفتگو، به شکل کوتاه‌تر، میان جنید و دوستی اتفاق افتاده است (۷۸). شباهت دو گفتگو چنان است که اگر باطن‌گرایی به عنوان اصلی از اصول اعتقادی اسماعیلیه به شمار نمی‌رفت انسان فکر می‌کرد که شاعر موضوع یادشده را از سلف صوفی خود انتحال کرده است. این باطن‌گرایی که چندی بعد به صورت این عقیده غریب و عجیب بعضی صوفیان درآمد که قانون شریعت فقط برای عوام‌الناس است، و لذا صوفیان نخبه از این نظر جای مقداری تأملند. اگرچه هیچ فرد خاصی متهم به داشتن چنین عقیده‌ای نشده است (۷۹)، مبلغان آن را اباحیه خوانده‌اند، و هم صوفیان راستین هم علمای سنتی از آن انتقاد کرده‌اند. این عقیده صوفیانه نیز مقداری صبغه اسماعیلی داشت و به نظر بعضی‌ها هم نشان‌دهنده پاره‌ای گرایش‌های مانوی (زندقه) بود.

اگر صوفیان درست آیین این اباحی‌های لابالی را از حلقه‌های اخوت خود طرد می‌کردند، اعضای گروه لابالی دیگری موسوم به «ملامتیه» را نیز بی‌تقصیر نمی‌دانستند. ملامتیه قانون دین را دون‌شان خود نمی‌شمردند، اما علاقه زیادی هم در ملأ عام به شعائر آن نشان نمی‌دادند. با این همه، تصور می‌رفت که آن‌ها حتی در خلوت هم که شده، قانون شرع را رعایت می‌کنند. ملامتیه نه تنها توجه چندانی به ظاهر خود نمی‌کردند بلکه نسبت به افکار عمومی نیز سخت بی‌اعتنا بودند. بر عکس، گفته می‌شود که آنها بی‌شرمانه‌ترین اعمال را مرتکب می‌شدند تا مخالفت‌آمیزترین و نامطلوب‌ترین داورهای عامه مردم را به خود بخرند. ظاهراً به گمان این جماعت انتقادی که دیگران از آن‌ها می‌کنند در خالصانه‌تر کردن و خالی از غرض‌تر نمودن عباداتشان تأثیری عظیم خواهد داشت.

مع‌ذلک، این نوع نگرش در میان مسیحیان خاور نزدیک نیز نامعمول نبود. حکایت معروف ثئوفیل و ماری به گونه‌ای که منابع سوری نقل کرده‌اند، این دو وجود روحانی را طوری وصف می‌کند که به نظر می‌رسد طلایه‌داران ملامتیان مسلمان بوده‌اند (۸۰). باور عامه چنین است که این دو انسان مقدس، متعلق به

کلیسای سوریه، مدتی طولانی همچون دلقکانی مزاح با سر و ظاهری ملامت‌آمیز زندگی می‌کردند، در حالی که در خلوت واقعاً زندگی زاهدانه‌ای داشتند. این البته منطبق بود با شعار دین مسیحی که به مؤمنین می‌آموزد در خیابان‌ها عبادت نکنند تا مبادا «مردم آن‌ها را ببینند» (متی، ۶:۵).

مع‌ذلک، این مکتب صوفیانه پس از نخستین مشایخ سده‌های سوم و چهارم خود دوام نیاورد، و در سده‌های بعد صوفیه از «لامت» به عنوان اصلی نظری نه عملی سخن می‌گفتند. از نحوه‌ای که ابن عربی و جلال‌الدین مولانا از «لامت» صحبت می‌کنند بر نمی‌آید که هیچ طریقتی با این نام در زمان آن‌ها وجود داشته است. حتی طریقت به اصطلاح «لامی» در امپراتوری عثمانی به نظر نمی‌رسد که ارتباطی واقعی با مکتب قدیم خراسان داشته باشد. می‌گویند شیخ حمزه (د. ۱۵۷۵/۹۸۳)، چهره‌ی نه‌چندان خوشنامی که تأسیس طریقت لامی یاد شده به وی منسوب است، به اتهام طرفداری‌هایش از مسیحیت به فرمان سلطان مراد دوم اعدام شد.

آیا واقعاً ربطی میان ملامتیه و طریقت موسوم به فتیان در دوره‌های بعد وجود داشت؟ به خلاف آنچه ابوالعلاء عقیفی^(۸۱) در تأیید چنین ارتباطی گفته است، بدیع‌الزمان فروزانفر شواهد قابل ملاحظه‌ای در این مورد پیدا نکرده است. او نشان می‌دهد که گرچه فتیان به افعال خوب خود افتخار می‌کردند، «اهل ملامت» اعمال نیک خود را پنهان می‌کردند و عادت داشتند که ملامت خلق را به خود بخرند^(۸۲). با این همه به نظر می‌رسد نهضت فتیان از پیوند میان تصوف و اتحادیه‌های اصناف، حتی بعضی اوقات از طریق عیاران به وجود آمده است.

نهضت فتیان ارتباط دارد با خاطره‌ی مقدس امام علی (ع) که می‌گویند پیامبر بر او به عنوان شاه مردان یا جوانمرد بی نظیر اسلام صحه گذاشت؛ مشوقان این نهضت، اگر نگوییم رهبران واقعی آن، بعضی از گروه‌های هوادار علی بودند که خود را نمایندگان حقیقی این آیین مقدس جوانمردی می‌شمردند. این که خلیفه ناصر (د.

۱۲۲۵/۶۲۲) که به داشتن گرایش‌های علوی منسوب بود، خود را در رأس این سازمان همه جاگیر قرارداد می‌تواند گواهی باشد بر پیوند آن با علویان و عباسیان. در میان پسران امام علی (ع)، محمد حنیفه، که رؤیای جوانمردی پدر را در سر می‌پرورد، پیوندهایی با نیاگان عباسیان داشت. این که فرقه‌ای شیعی به نام کیسانیه پیرامون نام او گرد آمدند و هسته اصلی تبلیغات عباسی شدند حائز اهمیت است، زیرا نه تنها محمد حنیفه بعدها به صورت قهرمان داستان حماسی رایجی در میان هنروران و صنعتگران درمی‌آید، بلکه تبلیغات عباسی نیز با اتحادیه‌های صنفی کوفه پیوند می‌خورد (و به همین دلیل نیز اشراف سلحشور عرب پیوسته آن‌ها را تحقیر می‌کردند).

این مردان به اصطلاح آزاد شده که عمدتاً روستاییان غیر عرب، و ارباب پیشه و هنر بودند علامت ممیزه حرکت‌های ضد اموی مختار و ابومسلم با معتقداتی کیسانی بودند. این طبقات غیر عرب دهاتی و شهری که برای مدتی دراز اشراف قبیله‌نشین عرب آن‌ها را برای امر شریف جنگ حائز شرایط نمی‌دانستند، قدرت سازمان یافته خود را در شورش‌های ضد عربی خویش به اثبات رساندند. آنان در واقع مقداری تجربه سازمان‌دهی از روزگاران گذشته مدائن (تیسفون) به ارث برده بودند، یعنی از زمان‌هایی که پدرانشان مجبور بودند مسائل مربوط به انجمن‌های صنفی از قبیل توزیع‌های مالیاتی تحت حکومت ساسانیان را حل و فصل کنند. آرایشگر و حاکم مدائن پس از عصر ساسانی، سلمان فارسی، احتمالاً در این زنجیره پیوند مفروض بین مدائن و کوفه نقش حلقه اتصال را داشته است.

غلبه صنعتگران و ارباب حرف در متشکل کردن چریک‌های هوادار ابومسلم آن قدر زیاد بود که او و سربازانش، نه خالی از مقداری تمسخر، به سراجان ملقب شدند. حتی بعدها رویگری سیستانی بود که تقریباً نخستین شورش آشکارا بر ضد عباسیان در ایران به راه انداخت، این بار با همکاری تشکلی جدید به نام عیاران. اینان جنگجویان داوطلبی بودند که تحت نظام اخلاقی آیین جوانمردی، با

انضباطی شبیه به انضباط اتحادیه‌های صنفی، جمع می‌شدند، «تازه‌کار» را تحت راهنمایی «پیش‌آهنگ» قرار می‌دادند و در مراکز شهری یا روستایی به منظور جهاد یا صرفاً به عنوان نمایندگان جبهه‌ای از مخالفان حکام محلی حضور می‌یافتند.

چندی بعد، وقتی تصوف توانست شماری پیرو در میان صنعتگران و هنروران پیدا کند، این گروه‌های نیمه متشکل - که گاه رندان خوانده می‌شدند - به طبقات و درجات معمول در طریقت صوفیانه راه یافتند، و علت کاربرد مکرر رند در شعر فارسی به عنوان مرادف «صوفی» نیز همین است. عناصر غیر مذهبی در میان عیاران که لباس‌های سربازی به تن می‌کردند و تقریباً مقید به هیچ انضباط خاصی نبودند، غالباً تهدیدهای واقعی برای امنیت شهرها، به ویژه در زمان صلح، بودند. این بیان می‌کند که چرا لباس سربازی باعث چنان نفرت و وحشتی در میان عوام الناس می‌شد که «اهل ملامت» از این لباس استفاده می‌کردند تا مردم را از احترام گذاشتن و ارج نهادن به آن‌ها بازدارند.

با این حال، اصول عیاران در مورد گشاده دستی و جوانمردی بعضی اوقات به چنان حد والایی می‌رسید که به نظر می‌رسد آرمان‌های اخلاقی مردی به نام نوح عیار همان اندازه ناب و خالی از غلّ و غش است که آرمان‌های «اهل ملامت»^(۸۳).

این که بعضی از مشایخ ملامتی - مانند احمد بن خضرویه - به جای جامه‌های پشمین صوفیان عادتاً از تن پوش سربازان استفاده می‌کردند^(۸۴) می‌تواند مؤید ارتباط مفروض ملامتیه و عیاران باشد؛ گروه اخیر قاعده داشتند که لباس جنگی بر تن کنند و رئیس خود را با عنوان‌های نظامی از قبیل سرهنگ و سردار یا سالار بخوانند.

پیوند عیاران - فتیان بعدها باعث شد که مکرراً در جنگ‌های مذهبی شرکت جویند و گهگاه در رباط‌ها عزلت اختیار کنند؛ رباط‌ها پادگان‌هایی مرزی بود که در ثغور دور افتاده جهان برای استفاده جنگی ساخته می‌شد، اما رفته رفته تبدیل به اقامتگاه‌های دنجی برای گوشه‌گزینی‌های زاهدانه شد. به علاوه، این ارتباط در

قالب آیین‌های پهلوانی زورخانه‌های ایرانی تکامل بیشتری یافت؛ در این ورزشگاه‌ها از امام علی (ع) به عنوان شاه مردان تجلیل فراوان می‌شد، و شاعری خوارزمی موسوم به پوریای ولی یا قتالی در مقام شاخص‌ترین صوفی پهلوان مورد احترام بود. پس از آن، تمرین کشتی نیز نمادی از مبارزه درونی یا جنگ روحانی با شیطان بود. سازمان زورخانه شباهت‌های چشم‌گیری با خانقاه‌ها دارد و مراسم پذیرش تازه‌کارها در آن‌جا همانندی‌هایی را با مراسم فتیان و طریقت‌های صوفی نشان می‌دهد.

بازمانده دیگری از سنت صوفی - عیار نزاع‌های بسیار معروف حیدری - نعمتی در ایران عصر صفوی و قاجار بود که فقط یک صد سال قبل متوقف شد. این شکل ایرانی نزاع مشهور گولف - گیبلینس^۱ بود، که شهرهای عمده ایران صفوی را به محله‌هایی تقسیم می‌کرد و باعث درگیری‌های خشونت‌آمیز مستمری بین محلات و دسته‌ها می‌شد^(۸۵). این که هر دو دسته حیدری و نعمتی به نام بنیان‌گذاران صوفی خود منسوب بودند - حیدری‌ها به مردی به نام قطب الدین حیدر و نعمتی‌ها به شاه نعمت‌الله - نشان‌دهنده پیوندهایشان به عیاران و صوفیان است.

برخلاف آنچه بعضی از سیاحان اروپایی نوشته‌اند، رسم حیدری - نعمتی به هیچ وجه اختراع شاه‌عباس کبیر نبود، بلکه دنباله شهر جنگ‌هایی است که گزارش‌های آن‌ها را می‌توان در کتب تاریخ پیش از دوره صفوی یافت^(۸۶). تردیدی در این نیست که ارزش اخلاقی اصول فتیان بسی بالاتر از آن عیاران بود. به نظر می‌رسید فتیان، که بیشتر شهری بودند فرهیخته‌تر از عیاران بودند که رفتاری خام‌تر و گستاخانه‌تر داشتند. با وجود این، نخستین صوفیان از هر دو گروه عضو

۱- گولف و گیبلینس (Gwelf and Ghibellines): در نیمه دوم سده یازدهم میلادی که فلورانس به توسط شورایی از اشراف و اهل قلم اداره می‌شد، خانواده گولف نماینده کسبه و صنعتگران بودند و به شدت با گیبلینس‌ها که هواخواه امپراتور بودند در سرتاسر سده‌های ۱۱ و ۱۲ نزاع می‌کردند.

جدید می پذیرفتند. بنابراین، مثلاً، در حالی که فضیل بن عیاض مردی راهزن بود. حمدون قصار پیشه‌وری شهری بود. حمدون که، بنا به روایت، گفته است: «ملامت دست بداشتن سلامت است»^(۸۷) برای این نظریه ارزش زیاد قائل بود.

آیا قلندریه سنت‌های «اهل ملالت» را دنبال می‌کردند؟ در واقع، اواخر سده سوم، در خلال افول «ملامتیه» به عنوان یک گروه بود که برای نخستین بار در ادب صوفیانه ذکری از قلندران می‌شود. عادت آن‌ها نیز این بود که لباس‌های سربازی می‌پوشیدند، گرچه نه لباسی خاص. به علاوه، آن‌ها ضدیت با ظاهرگرایی سفت و سخت را به عنوان عصیان علیه روی و ریا به شمار می‌آوردند. با این همه، به نظر می‌رسد قلندرها در رفتار اجتماعی منفی و خرده‌گیرتر و در امور دینی کم‌توجه‌تر از «اهل ملامت» بودند. استفاده از حشیش و بنگ در میان آن‌ها رایج بود، و به جای لباس سربازی بعضی اوقات پوست شیر یا پلنگ بر تن می‌کردند تا ترس و احترام [برای خود] در میان توده‌های روستایی ساده‌دل برانگیزند. به علاوه، برعکس بیشتر طریقت‌های صوفی که اعضای آن موهای دراز داشتند یا کلاه‌های نم‌دین بر سر می‌گذاشتند، قلندران عادتاً سر و ریش و حتی ابروی خود را می‌تراشیدند. آنان، لاقلاً در دوران شکوفایی خود، احتمالاً نماینده واکنشی بر ضد نظام طریقتی، و به ویژه بر ضد مقررات خشک و بی‌اندازه ظاهرگرایانه آن که از قبل باب شده بود، بودند.



نور باطنی که صوفیان نظریه علم خود را بر آن قرارداد بودند، رفته رفته به صورت ضد عقل گرایی عقل گرایانه‌ای درآمد. عقل استدلالی را صوفیان برای رفتن به جستجوی دنیای نامرئیها [غیب] حائز شرایط نمی‌دیدند و آن را جز ابزار مفیدی برای پیشرفت در این جهان به حساب نمی‌آوردند. عقل استدلالی که به این سطح ابتدایی محدود می‌شد برای حقیقت‌اعلای عالم غیب، که بیرون از دسترس آن به شمار می‌رفت، بیگانه محسوب می‌شد.

اندیشمندی صوفی^(۸۸) متکلمان و فیلسوفان را که در طلب آن حقیقت‌اعلی از عقل استدلالی استفاده می‌کنند به نابینایانی تشبیه می‌کند که برای شناخت آنچه باید دیده شود حسّ بساوایی خود را به کار می‌برند. این تلاش البته با ناکامی روبه‌رو می‌شود زیرا نمی‌تواند به یقین بینجامد.

به علاوه، لامسه شخص کور از حقیقت لایتناهی که همان جهان نادیده‌هاست چه می‌تواند بفهمد؟ تصویری بسیار سطحی و مبهم. برای نشان دادن این نکته، صوفیان غالباً حکایت بسیار معروفی را نقل می‌کنند که احتمالاً از ریشه هندی است، و روایت پالی آن به سده دوم میلادی بازمی‌گردد^(۸۹). این حکایت که در آثار غزالی، حدیقه، مثنوی و در اثری به نثر از عزیز نسفی، با تفصیل‌ها و کاربردهای نسبتاً متفاوتی آمده است، نقل می‌کند که وقتی گروهی از کوران به معرض فیل‌ها

آمدند تا بدانند فیل چگونه چیزی است. چون آن‌ها نمی‌توانستند این حیوان را ببینند، هرکدام بخشی از آن را با دست خود لمس کرد و تصور متفاوتی از آن به دست آورد. یکی فقط خرطوم آن را دست زد و فیل را مانند ناودانی یافت، دیگری به گوشش دست زد و تصویری از بادبزن به ذهنش رسید و سومی که پای او را دست کشیده بود خیال کرد فیل شبیه ستونی است و چهارمی آن را چون تختی تصور نمود. درست است که هریک از این افراد به یک معنا حقیقت را می‌گفت، اما تصویری که از کل آن پیدا کرد ضرورتاً نادرست بود. کف دست کور، که عقل استدلالی به آن تشبیه می‌شود، نمی‌تواند کل حقیقت را دربرگیرد. آن نوع علم که برای عقل استدلالی غیرقابل دسترسی است، چنان است که وقتی معلم آن را تعلیم کرد، برداشت شاگرد از آن می‌تواند هم‌تراز برداشت معلم باشد^(۹۰)، اما علمی را که قلب فرامی‌گیرد نمی‌توان تعلیم کرد، و هر متعلم و معلم باید طعم آن را جداگانه بچشند - به همین دلیل است که نام علم ذوقی به آن داده شده است. این همان دانش برتر است که صوفیه آن را معرفت یا عرفان می‌نامند و ادعا می‌کنند که فراتر از فرضیه‌سازی و تعلیم است. این دانش را نمی‌توان با استدلال کردن و حدس زدن کسب کرد بلکه برای تحصیل آن باید دل را از افکار خالی کرد و به یاری موهبت‌ها و استعداد‌های روحانی بدان دست یافت^(۹۱).

مطلب بالا بیان می‌کند که چرا صوفیان علم کتابی را برای آن دانش برتر چندان ضرور نمی‌دانند، و تنها بر تصفیة قلب اصرار می‌ورزند^(۹۲). این که دانشمندی چون عین القضاة و جلال الدین مولانا افراد عامی بی سواد می‌توانند چون شیخ برکه و صلاح الدین زرکوب را به عنوان مرشدهای خود برمی‌گزینند دال بر علاقه ناچیزی است که آنان به اندیشه‌های نظری و آموزش‌های رسمی ظاهری داشتند. می‌گویند نه شیخ برکه نه صلاح الدین می‌توانستند فارسی صحیحی صحبت کنند، بلکه فقط به زبان محلی یا عامیانه سخن می‌گفتند. در حقیقت، مربی روحانی یا مرشد هیچ نقش آموزشی ندارد، بلکه فقط شاگرد را در سفر معنویش یاری می‌دهد و او را در مسیر

طریقت نگه می‌دارد.

پس عجیبی نیست که اندیشمند صوفی ناموری چون عزیز نسفی به صراحت یادآور می‌شود که «داننده‌ای» را که ممکن است در طریقت به وی اعتماد کرد، نه در میان واعظان کتاب‌خوان و نه حتی در میان صوفیان خانقاهی که به خودبینی و خودپرستی موصوفند می‌توان یافت (۹۳). به بیانی دیگر، نقش مربی معنوی بیشتر شبیه نقش «قابله»^۱ در نظام تعلیمی سقراط است که کارش کمک کردن به قلب مرید در زیانندن معرفت درونی است، و نه هیچ چیز دیگر. اگر بعضی مربیان معنوی، مخصوصاً پس از تأسیس طریقت‌ها، چیزی بیش از این به حساب آمده‌اند، مربوط می‌شود به منصب ولایت و مقام آنان در سلسله مراتب اولیاء و صوفی.

دانش صوفیانه برخاسته از دل است، که کل روان‌شناسی صوفیه بر آن مبتنی است. منظور آنان از دل تقریباً کل حیات درونی انسان، از جمله علم و عمل است. این مفهوم اساس قرآنی دارد (۹۴)، ولی تقریباً تمامی ملت‌های سامی نژاد خاور نزدیک قبل از اسلام مفهوم مشابهی داشتند. بنابراین، نه تنها در مزامیر کتاب عهد عتیق (۹۵)، بلکه در عهد جدید (۹۶)، قلب بر انسان باطنی دلالت دارد. این نام تقریباً در سراسر همه نوشته‌های مقدس به یک معنا به کار می‌رود. حتی «قلب خداوند» (۹۷) در معنای مرکز نقشه‌ها و اراده الهی به کار رفته است (۹۸).

صوفیان دل را هم عقل^۲ هم نیروی دانستن^۳ متکلمان تصور می‌کردند، ظاهراً به همان طرزى که عارف فرانسوی پاسکال^۴ (۹۹) غالباً آن را به کار می‌برد، منتها شاید با

۱- در یونانی maieutikos یعنی کسی که کار قابله یا ماما را می‌کند.

2- reason

۳- نیروی دانستن یا قوه ادراک (intellectus) ظاهراً متمایز از قدرت احساس کردن و قدرت اراده کردن به کار رفته است.

۴- بلیز پاسکال (Blaise Pascal) (۱۶۲۳ - ۱۶۶۲) ریاضی‌دان و فیلسوف دینی فرانسوی، که معتقد بود عقل در حل مشکلات انسان و تحقق آرزوهای او ناتوان است. در عوض، وی ضرورت ایمان عرفانی را برای شناخت واقعی عالم تبلیغ می‌کرد.

تأکید بیشتری بر ماهیت شهودی آن. از نظر صوفیه دل بیشتر لطیفه‌ای ربّانی است که به نحوی اسرارآمیز به «عضو گوشتی صنوبری شکل جای گرفته در طرف چپ سینه» متصل است. البته، علم صوفی هیچ ارتباطی با این دل مادی ندارد.

رابطه میان جنبه‌های روان‌شناختی و وظایف فیزیولوژیایی قلب باعث شده که صوفیان آن را معنای واقعی فانوس شیشه‌ای (زُجاجه) تصورکنند که در طاقچه‌ای (مشکاة) جای گرفته، و در قرآن با بیانی تمثیلی وصف شده است (۳۵:۲۴)!. البته صوفیه مشکاة قرآن را تن انسان تأویل کرده، و مصباح را که بر طبق قرآن در مشکاه قرار دارد، با قلب، و عمیق‌ترین وجوه نهانی آن یکی دانسته‌اند (۱۰۰).

در میان این وجوه یا جنبه‌های نهانی که «عجایب دل» را می‌سازند، صوفیان مخصوصاً از روح، سرّ، خفی و آخفی یاد می‌کنند؛ تمامی این مفاهیم برگرفته از قرآن است، که به نظر بعضی از صوفیان همه نام‌های متفاوت چیزی واحد است (۱۰۱)، در صورتی که بعضی دیگر معتقدند این وجوه نسبت به درجه جدابودنشان از بدن یا فقط متناسب با وابستگی هر وجه به وجه بالاتر از خود، مرتب شده‌اند (۱۰۲). با این همه، وجوه یادشده را می‌توان انعکاس‌هایی مبهم - یا به بیانی دقیق‌تر، تعبیری عرفانی - از جنبه‌های روان‌شناختی امروزین خودآگاه و ناخودآگاه فرض کرد.

این که صوفیان دل را به نوری در وسط چاه طبیعت تشبیه کرده‌اند (۱۰۳) کنایه‌ای دارد به این که دل را نباید صرفاً آینه‌ای شمرد که تصویرهایی را که می‌پذیرد منعکس می‌کند، بلکه مانند چاهی است که صفا و روشنی از اعماق آن برمی‌خیزد (۱۰۴)، و تنها باید آن را پاک و تمیز نگه داشت. دل نیز همچون چاهی که چهره زیبای یوسف در آن انعکاس یافت، جمال معشوق لاهوتی را، که دل مؤمن جایگاه مطلوبی برای اوست، منعکس می‌کند (۱۰۵).

مطلب بالا توضیح می‌دهد که چرا نور باطن، که ماهیتی الهی دارد، دانش‌های

۱-...مَثَلُ نَوْرِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحُ الْمِصْبَاحِ فَيُزْجَاغُهُ الزَّجَاغَةُ كَأَنَّمَا كَوَّكَبُ دُرِّي.

دیگر را طرد می‌کند. در واقع، دانش‌های دیگر فقط از حواس جسمانی سرچشمه می‌گیرد در حالی که دانش دل مستقیماً از طریق عالم یقین الهی می‌آید و به دور از هر شکگی است (۱۰۶). بنابراین، دل که همچون آینه‌ای زنده برخوردار از فکر و حس تصور می‌شود، حقیقت الهی را منعکس می‌کند، حقیقتی که داشتن آن، ذات واقعی انسان (حقیقت انسانی) را تحقق می‌بخشد.

این ذات واقعی انسان معرفتی است که به وسیله آن دل می‌تواند وجه خاکی خود را در حقیقت الهی ذوب کند. این فناشدن نهائی وجه خاکی دل در حقیقت الهی، طبق نظر صوفیه، باید از راه پالایش دل صورت پذیرد. برای این منظور، صوفی موظف است که با دقت زیاد مراقب دل باشد و آن را از تیره شدن به علت پیوند زیاده از حد با خواسته‌های دنیوی نگاه‌دارد؛ از این رو است که صوفیان سخت مراقب دل هستند، و به همین سبب هم خودشان را «اهل دل» می‌خوانند. این مراقبت پیوسته از دل به صوفیان این فرصت را می‌داد که وجود باطنی را جستجو کنند و تغییرات و تحولات آن را زیر نظر بگیرند. آنان با چنان وسواسی مراقب این تغییر دائمی دل بودند که می‌پنداشتند نام قلب دقیقاً از ریشه‌ای مشتق شده که معنایش «تغییر» است (۱۰۷). این رفتن از پی دل است که موجب شد صوفیان، در وضعیت روحی خود میان وقت، خاطر، حال، و مقام فرق بگذارند. این اصطلاحات در ادبیات صوفیانه مکرراً به کار می‌رود و شاهد تجربه عمیق صوفیان از مسائل روان‌شناختی است. منظور ایشان از «وقت» لحظه‌ای روحانی است که دل در آن از زمان حاضر لذت می‌برد و هیچ خاطره‌ای از گذشته و هیچ اندیشه‌ای درباره آینده ندارد. وقت در این معنا با آنچه مردم عادی فکر می‌کنند تفاوت دارد زیرا وقت صوفی مملو از اندیشه خداست در صورتی که مردم عادی ممکن است لحظه شاد خود را تهی از هر اندیشه‌ای احساس کنند. علاوه بر این، لحظه حاضر یا زیر فشار «حالتی» روحانی یا «مقامی» معنوی است. هجویری (۱۰۸) درباره این دو حالت می‌گوید که «حال» بر «وقت» برتری فوق‌العاده‌ای دارد و آن را شاد یا ناشاد می‌کند.

«خاطر» فکر‌گذرایی است که به ذهن می‌رسد و به سرعت از میان می‌رود (۱۰۶). صوفیان حتی در خواب هم دست از مراقبت دل نمی‌کشند. مع‌ذلک، چندان وقتی هم به ماهیت غیرواقعی خواب و رؤیا نمی‌گذارند. فرق میان خواب و بیداری، مطابق نظر مؤلفی صوفی (۱۱۰)، مانند فرق میان احساس‌های شخصی است که هرچیزی را در اثنای شب در نور دیده، و احساس‌های او به هنگامی که خورشید می‌دمد و هرچیز را آن‌چنان که بوده، منتها در نوری قوی‌تر، تجربه می‌کند. این نشان می‌دهد که چرا صوفیان رؤیت‌های واقعی خود را چه خواب بودند چه بیدار واقعه می‌خواندند (۱۱۲). بیشتر مشایخ صوفی رؤیا را راه معمول در جهت معجزه صوفیانه [= کرامت] - یا نوعی الهام که مخصوصاً برای صوفیان دست می‌دهد - به شمار می‌آورند. توجیهاتی که آن‌ها معمولاً از رؤیا می‌کردند بعضی اوقات ریشه افلاطونی یا هندی داشت. مثلاً، طبق نظر غزالی و جلال‌الدین مولانا، سابقه این عقیده را که روح در اثنای خواب از تن خارج می‌شود و هرجا که می‌خواهد پرسه می‌زند، می‌توان در اوپانیشادها سراغ کرد (۱۱۳). با این همه، صوفیان توجیهات خود را بر پایه سنن نبوی و الهی قرار می‌دادند.

در واقع، تأکید بر این اعتقاد که خاصیت رؤیا پیش‌گویی و از آینده خبردادن است، خصیصه مهمی از تصوف است، گرچه منحصر به آن هم نیست. عقیده بر این است که روح حین یک رؤیا در عوالم بالاتر سیر می‌کند، و در خلال آن راهنمایی‌ها و الهاماتی به او می‌شود. نقشی که خواب دیدن در حیات روحانی صوفیان ایفا می‌کرد، بر نفوذ بابلی (گیلگمش) و زرتشتی (اردای ویراف) دلالت دارد. صوفیان به درستی رؤیاها معتقد بودند و بخشی از مکاشفه عرفانی خود را بر پایه آن قرار می‌دادند. در خلال این مراقبت‌ها و واری‌های دل، در رشته‌ای از تجربه‌های عرفانی - روان‌شناختی بر صوفیان گشوده می‌شد. آن‌ها بین «غیبت» و «حضور»، بین «قبض» و «بسط» فرق می‌گذاشتند. درجات مختلف علم، از قبیل هشیاری، ناهشیاری، یقین و غیره را از هم متمایز می‌دانستند، و احساس می‌کردند که همه

علم شهودی ثمره تجارب درونی آن هاست. صوفیه علم مستقیم درباره خداوند را هم که مورد تأیید اصل وحی و سنت - مخصوصاً در قالب گزارش‌هایی از معراج شبانگاهی - است، نتیجه معرفت می‌شمردند.

صوفیه بر این عقیده بودند که تجلی الهی هم در ذات هم در صفات رخ می‌دهد. مع ذلک، این بدان معنا نبود که مخلوق می‌تواند واقعاً با خالق یکی شمرده شود. حتی مقایسه بسیار معروف آهن مذاب و آتش، که تقریباً از اوایل عصر مسیحیت شایع بود^(۱۱۴)، و فنا شدن انسان را در خدا ترسیم می‌کند، تغییر ذات را مسلم فرض نمی‌کند^(۱۱۵).

حالت غیبت که دل در آن همه چیز جز خدای را فراموش می‌کند و از دیگر سوی، حضور خداوند، و نیز قبض دل یعنی حالتی که دل در آن از حضور الهی محجوب است، و بسط آن، یعنی حالت کشف، همه و همه مقدمه علم مستقیم درباره خداست؛ این خود به تجربه عارفانه‌ای می‌انجامد که عارف در آن از خود بی‌خبر و فقط از خدا با خبر است. بدین ترتیب است که دل نهایتاً از پراکندگی شیطانی (تفرقه) رهایی شود و به حالت تمرکز (جمع) در حضور خداوند می‌رسد: راهی دراز و پر زحمت برای دست‌یابی انسان ضعیف به علم مستقیم از خداوند!

نتیجه دیگر مراقبت دائم دل برای صوفیان نظامی اخلاقی بود که بر تحلیل دقیقی از حالات و خصائص انسانی مبتنی است. آنان این تحلیل را برای تصفیه دل، یعنی پالایش اخلاقی آن، نیز به کار می‌برند. تصفیه دل که معمول صوفیه بود اغلب باعث می‌شد که آنان خود را به دقت زیاد و ارسی کنند تا هر اثری از دورویی یا شرک نهفته را در خویشتن بیابند، و از طریق همین خودکاوی، افزون بر کسب فوائد عملی دیگر، درک مطمئنی از دل انسانی حاصل می‌کردند. این دانش بود که موجب موفقیت آن‌ها در به دست آوردن پیروان بیشتر می‌شد، و به آنان امکان می‌داد که مجاهدات خود را بر اساس ملاحظات روان‌شناختی و اخلاقی قرار دهند^(۱۱۶).

با این همه، بیشتر نظام اخلاقی آنان مبتنی بود بر تأکید عملی مشایخ صوفی بر

پاره‌ای فضائل اخلاقی که صوفیان باید در طلب آن‌ها می‌رفتند یا عادات زشتی که باید با آن‌ها مبارزه می‌کردند. مثلاً، ابوسعید خراز تأکید می‌کرد که صدق و اخلاص باید در تمامی اعمال و افکار رعایت شود^(۱۱۷). اما ابوالحسین نوری اصرار می‌ورزید که اولویت دادن به دیگران (ایثار) باید شالوده اصلی همه اعمال اخلاقی و دینی شمرده شود^(۱۱۸).

مفصل‌ترین مجموعه‌ای که صوفیان در علم الاخلاق عرضه کردند کار غزالی بود، که نفوذش بر اندیشه اسلامی بی‌مانند بوده است. طبق نظریه وی، چون رستگاری انسان در کمال معنوی اوست، باید بگذارد که بخش لاهوتی وجودش - یعنی قلب او - رشد و شور و نشاط بیشتر پیدا کند. این هدف را می‌توان تنها از طریق اخلاقیاتی به دست آورد که نه بر تفکر فلسفی بلکه بر تبعیت از راه و رسم انبیاء و اولیاء - یعنی طریق دینی صوفیان درست آیین - متکی است.

اصول اخلاقی این صوفیان درست آیین به هیچ وجه بدبینانه نبود. جهنم هول‌انگیزی که معرّی و خیام در آن رنج‌ها تحمل کرده بودند چنان چشم‌انداز نو میدکننده‌ای پیش روی غزالی و مولانا نمی‌گذاشت. یکی از نتایج فوری افکار ظاهراً وحدت و جودی آن‌ها خوشبینی ایشان بود. وقتی کل جهان فی نفسه کامل شود، هر چیزی در آن نیز به جای خود باید کامل باشد^(۱۱۹). بنابراین، دنیای صوفی بدان گونه که راهبان و زاهدان اولیه آن را تصویر می‌کردند، خود را به صورت دره‌ای مملو از اشک و آه عرضه نمی‌کند. در چنین دنیایی، حتی آدمی زادگان به قسمی در کالبدی واحد به هم متصلند که اگر یکی از آن‌ها را دردی عارض شود، درد او، به قول سعدی^(۱۲۰) قراری برای عضوهای دیگر باقی نخواهد گذارد. در بحبوحه همه ترس و وحشت ناشی از صلیبیون و مغول‌ها، آیا این پیام [سعدی] امید تازه‌ای برای قلوب انسان‌ها نبود؟

نه ثروت نه زن را صوفیان درست آیین دام‌های شیطان به شمار نمی‌آوردند. مناظره معروفی که سعدی درباره توانگری با حریف خود داشت^(۱۲۱) همه جا

موضوع بحث بود. این مناظره حول این پرسش دور می‌زد که آیا توانگری که عبادت خدا می‌کند و از مناهی می‌پرهیزد، بهتر و برتر از فقیری نیست که نیازهای مبرم دارد و احکام دین را به درستی به جا نمی‌آورد؟ صوفیان درست‌آیین معتقد بودند که مال به خودی خود بد نیست؛ چیزی که بد است این است که آن مال انسان را از خدا غافل کند. در ابیاتی از مثنوی که غالباً بدان استناد می‌شود، مولانا مال را به آب و نسبتش با کشتی تشبیه می‌کند. با این‌که آب در زیر کشتی آن را بالا نگه می‌دارد، اما اگر همین آب به داخل کشتی بریزد، ممکن است آن را از میان ببرد. همین وضعیت را در مورد ثروت هم باید گفت. اگر دل کسی وابسته مال نباشد، این مال می‌تواند پشتوانه عظیمی باشد، اما وقتی حب مال به دل راه یابد صفای دل را ضایع می‌کند (۱۲۳).

البته از چنین منطق سهل و راحتی شیوخ صوفی که خویشاوند معنوی بعضی از پاپ‌های قرون وسطایی بودند، سوءاستفاده کردند. این بیان می‌کند که چرا شیخی نامور مانند ابوالمفاخر باخرزی (د. ۷۳۶/۱۳۳۶) می‌توانست به فقر خود ببالد، با این‌که آن قدر ثروتمند بود که از دارایی‌های خویش ده‌ها روستا و صدها پارچه آبادی به خانقاه پدر بزرگ خود هدیه کرد (۱۲۴).

در مورد زن نیز وضع همین‌طور بود. فکر مجرد زیستن آن اندازه برای صوفیان راستین بیگانه بود که حتی این شایعه که ابو عبدالله خفیف [شیرازی] چهارصد بار ازدواج کرده (۱۲۵) یا این‌که شیخ احمد ژنده پیل در هشتاد و چند سالگی با دختری چهارده ساله عروسی کرده بود، مایه بی‌آبرویی نبود.

به علاوه، حتی موسیقی و رقص را نمی‌شد از برنامه‌ای که صوفیان راستین برای تزکیه دل ریخته بودند حذف کرد. در واقع، این رسم که سماع خوانده می‌شد یکی از مختصه‌های مهم زندگی صوفیان به شمار می‌رفت (۱۲۶). ابوالعلاء معری شکمبارگی را یکی دیگر از مختصه‌های آنان می‌داند. حکایاتی که درباره ابوسعید ابوالخیر گفته شده است نمونه‌هایی از این هردو ویژگی به دست می‌دهد. رغبت شدید ابوسعید

به موسیقی و رقص مریدان او را زمینه‌سازان درویش‌های رقصنده [ی مولوی] ساخت. با این همه، برخلاف آنچه زندگی نامه‌نویسان ابوسعید گفته‌اند، امام قشیری سماع را به طور مطلق محکوم نکرد.

مع‌ذلک، به رغم اعتراض مخالفان، سماع مسلماً برای صوفیان عادی جاذبه‌ای داشت. بنابراین، نه تنها در جماعت خانه خانقاه، بلکه در تالارهای منازل شخصی در تقریباً همه شهرهای اسلامی سده‌های میانی در خاور نزدیک و جاهای دیگر نیز کار پر جنب و جوش و نشاط بخش سماع صورت می‌گرفت. طبل، سنج و نی به هنگام برنامه‌های سماع نواخته می‌شد. اشعاری که انشاد می‌شد یا قوالان آن‌ها را به‌آواز می‌خواندند معمولاً همراه بود با های وهوی یا حرکت سر یا دست و پای درویشان. صوفیان می‌رقصیدند، به این سو و آن سو می‌خرامیدند، می‌پریدند، کف می‌زدند و رفته رفته از خود بی‌خود می‌شدند. بعضی می‌گریستند، و بعضی دیگر بر صورت خود می‌کوبیدند. یکی فریاد می‌کشید و دیگری جامه چاک می‌کرد یا آن را از تن درمی‌آورد. می‌گویند شیخی بغدادی صوفیان را به وقت سماع به گله‌های گوسفندی که گرگ به آن‌ها حمله می‌کند تشبیه کرده است (۱۲۷). به نظر اندیشمندان صوفی، هدف صوفیان از استماع موسیقی نه فقط لذت و فرح، بلکه احساس درونی چیزی نزدیک به قلب‌هایشان است. حالت وجد و خلسه از قبل وجود داشت و اکنون با شنیدن موسیقی می‌توانستند آن را تقویت کنند (۱۲۸). بنابراین، «اهل دل» - که صوفیه دوست داشتند به این نام خوانده شوند - نه تنها علم و ایمانشان، بلکه حتی تفریح و سرگرمی خود را بر پایه دل قرار می‌دهند.



با رشد و گسترش نظام طریقت‌ها، مشایخ صوفی یک نظریه ولایت نیز ساخته و پرداخته کردند که عمدتاً بر اساس سلسله مراتبی هرمی شکل از اولیاء مبتنی بود. به این نظریه در دوره‌ای مخصوصاً نیاز بود که طریقت‌های صوفی به معیاری باطنی احتیاج داشتند تا به وسیله آن پیشرفت‌های معنوی خود را بسنجند. چون اولیاء را به مصاحب و معلم موسی - به روایت قرآن - تشبیه می‌کردند که اطاعت از حرف‌هایش چون و چرا نداشت (۱۲۹)، و از آن‌جا که آن‌ها گهگاه با پژواک صدای خداوند مقایسه می‌شدند (۱۳۰)، شیوخ خانقاه‌ها، که عموماً خود را در رأس هرم تصور می‌کردند اقتداری بلامنازع به دست آوردند. این البته انضباط خشک خانقاه‌ها را (۱۳۱)، که بدون آن هیچ طریقتی نمی‌توانست وجود داشته باشد، بیشتر تقویت می‌کرد. اگرچه از موضع فرد یا افراد رأس هرم سلسله مراتب، حتی در میان بعضی از صوفیان نخستین، گهگاه به طور پنهانی و با ترس و لرز انتقاد می‌شد (۱۳۲)، اما مخصوصاً در زمان‌های متأخرتر بود که شمار معتنابهی از مشایخ برتفوق انحصاری خود به عنوان مقام اول در رأس هرم پای می‌فشرده‌اند.

البته مدت‌ها پیش از به وجود آمدن طریقت‌ها، نظریه‌ای در موضوع ولایت در اسلام وجود داشت، گرچه قسمت طریقت‌ها بود که بعدها به آن بسط و گسترش و ارزش عملی بدهند. مفهوم ولایت در اسلام شاید به قدمت خود اسلام باشد؛

قرآن (۱۳۳) از اولیاء الله به عنوان دوستان خدا سخن می‌گوید، که نمی‌ترسند و گرفتار حزن نمی‌شوند. در اخبار و احادیث، مقدار زیادی درباره این «دوستان خدا» نقل شده است، ولی هیچ چیز بخصوصی در تأیید توانایی آنان به انجام دادن معجزه نیامده است. در واقع، هیچ دعوی معجزه حتی برای خود پیامبر هم در قرآن به چشم نمی‌خورد، گرچه گفته شده است که قرآن خود ویژگی معجزه‌آسای وحی الهی است. با این همه، اعتقادات اسلامی که حدیث‌های متأخرتر آن را تأیید می‌کند، از معجزاتی سخن می‌گوید که به حکم خداوند به منظور اثبات درستی رسالت پیامبرش، بر دست محمد (ص) صورت گرفته است. علمای اسلام اعمال فوق العاده‌ای را که از پیامبر صادر می‌شد معجزات می‌نامیدند؛ هیچ مدعی نمی‌تواند این اعمال را عیناً تکرار کند. با این همه، در روایت است که شیطان، فرعون و دجال هم پاره‌ای اعمال خارق العاده انجام داده‌اند. چنین کارهایی را علمای مسلمان نه ناشی از فضل الهی بلکه اعمالی به حساب می‌آورند که شاید بتوان آن‌ها را فریب الهی (استدراج) نامید، اعمالی که به امثال فرعون برای زمانی محدود، اعتمادی کاذب می‌دهد (۱۳۴).

و اما صوفیان، آنان از آوردن عذر و بهانه‌هایی حتی بابت سرکشی شیطان و فرعون هم کوتاه نیامدند. درست است که مدت‌ها پیش از صوفیه، فِرَق مختلفی مانند خوارج، مرجئه و معتزله در باب ایمان شیطان و فرعون بحث کرده بودند (۱۳۵)، اما صوفیان گهگاه تا آن‌جا پیش می‌رفتند که نسبت به آن‌ها - اگر نه ابراز ستایش، لا اقل - اظهار همدردی می‌کردند. بنابراین، نه تنها مشاجره فرعون با موسی از دید جلال الدین مولانا بر سر ظاهر و رنگ و رو بود (۱۳۶) بلکه ابن عربی تا آن‌جا پیش رفت که فرعون را یکی از اولیاء خواند (۱۳۷).

و اما در مورد شیطان، صوفیان او را محب صادق می‌دیدند که تنها محبوب خود را تقدیس می‌کرد، به همین دلیل از سجده کردن پیش آدم سرسختانه سرباز زد. این مطلبی است که مولانا خود در ابیاتی از مثنوی (۱۳۸) برای ما توضیح می‌دهد و به

شیطان مجال می‌دهد تا حقانیت خود را ثابت کند. حلاج در طس‌الازل و الالباس (۱۳۹) در وجود فرعون و ابلیس معلم خود را می‌دید و آنان را به صراحت شهسواران میدان عشق الهی می‌خواند. احمد غزالی تأکید می‌کند (۱۴۱) هرکس که توحید حقیقی را از شیطان نیاموزد ملحد است. به نظر عین‌القضاة، این موجود مفلوک ملعون در واقع عاشق شیفته‌ای بود که به خاطر محبوبش در خریدن خذلان و سرزنش برای خود درنگ نکرد (۱۴۲).

این که نظریه پردازان متصوف دفاعی تضادآمیز ولی بسیار درخشان از این دو چهره نفرین شده کردند طبعاً خشم علما را بر ضد آنها برانگیخت. آیا این همدردی با ابلیس که مبلغان صوفی آن را با شور و حرارتی تمام تعلیم می‌کنند، ربطی به یزیدیان شیطان پرست دارد؟ این پرسش خاص مقتضی تحقیق بیشتری است (۱۴۳)، اما در این که چنین موضعی صوفیان را بیشتر و بیشتر آماج خصومت و بدگمانی مسلمانان سنتی قرار می‌داد، شکی نیست.

در واقع، مفهوم فریب الهی (استدراج) اقتضا می‌کند که شیطان و فرعون صرفاً ابزارهایی برای انجام گرفتن خواست خداوند به شمار آیند (۱۴۴). در حقیقت، افعال آنها کاملاً هماهنگ با علم غیب خداوند از آنان بود. آنها، چه تابع چه متمرّد نسبت به خداوند، خواست او را به همان گونه‌ای که حضرتش حکم کرده بود اجرا می‌کردند. چون اراده یا مشیت ازلی حکم نافرمانی آنان را رقم زده بود، چگونه می‌توانستند فرمان بردار باشند؟ به علاوه، عاشقان واقعی از درد و رنجی که معشوق ممکن است در حق آنان روا دارد شادمان می‌شوند. اگر این درست باشد که شادی عاشق وسیله اظهار اراده معشوق است، پس شیطان و فرعون را نمی‌توان چیزی جز عاشقان واقعی خداوند شناخت.

بازگردیم به موضوع ولایت و توانایی انجام معجزه: خواه این قدرت خارق‌العاده به اولیاء خداوند عطا شده یا نشده باشد، همواره نکته پر حرف و حدیثی برای

فرقه‌ها و گروه‌های مختلف بوده است. در حالی که حَشَوِيَّه^۱ معتقد بودند که چنین امتیاز ویژه‌ای ممکن است در گذشته به بعضی پارسایان داده شده باشد ولی این قبیل مردمان برگزیده ممتاز دیگر وجود ندارند. به عقیده معتزلیان هیچ مسلمانی نمی‌تواند ممتازتر از دیگری باشد، و بنابراین نه اولیاء اللّٰهی در میان است نه هیچ نوع افعال فوق طبیعی که به دست ایشان صورت گیرد (۱۴۵). زندیقان منکر این بودند که حتی چیزهایی برخلاف جریان معمول امور بتواند رخ دهد. اشعریان و نیز بعضی فیلسوفان نظیر ابن سینا (۱۴۶) و ابن خلدون چنین اتفاقی را ظاهراً ممکن می‌پنداشتند، اما شک بیرونی نسبت به این قضیه از آنجا بر ما معلوم می‌شود که می‌گوید همه مردمی که به نظریاتی چون نظریه حلول و اتحاد معتقدند و کسانی که در زهد مفرط زندگی می‌کنند طبعاً مدعی چیزهایی می‌شوند که به حکم منطق غیرقابل قبول است (۱۴۸).

اعتقاد به اولیاء و قدرت معجزه‌آفرین آن‌ها، که پاسخی دلخواه به یکی از نیازهای طبیعی انسان معمولی بود، در سرتاسر کل جهان اسلام منتشر شد. نفوذ آن در سرزمین‌های اسلامی چنان شدت گرفت که در هند به ظهور کیش غریب و عجیب پَن‌چون پیر، یا پرستش پنچ پیر، انجامید؛ این کیش در میان بعضی از طبقات هندی که بعضاً یا تماماً هندو بودند رواج یافت (۱۴۹). اینان بعضی از اولیاء صوفی مانند بهاء الحق، شاه شمس تبریز و دیگرانی را در فهرست‌های مختلفی که از پیرهای پنجگانه خود ترتیب داده، منظور کرده‌اند.

محبوبیت زیاد زاهدان نخستین چنان تأثیری بر حافظه مردم عادی گذاشته بود که آن‌ها رفته رفته به کانون‌های یک آیین یا کیش تبدیل شدند. و مقبره‌هایشان نقش

۱- در کلام و بعضی رسالات اسلامی، «حشویه» لقبی کنایه‌آمیز برای کسانی از اهل حدیث به کار می‌رود که، مثل ظاهریه و بعضی غلاة، آیات و اخباری را که متضمن معنای تشبیه و تجسیم است معتبر و مقبول می‌شمارند، و از تأویل آن‌ها و عدول از ظاهر مفهوم اجتناب می‌ورزند. نام بعضی از حشویه را شهرستانی در الملل و نحل خود آورده است. معتزله عموم اصحاب حدیث را به طعنه حشویه خوانده‌اند.

عبادتگاه‌های آن کیش را پیدا کرد. سرزدن مکرر به مقابر، مخصوصاً مقابر مردان پارسا همیشه منبعی از برکت و فیض به شمار می‌رفت. به رغم حدیث‌های بسیاری در ردّ گزاردن نماز در کنار مقابر^(۱۵۱)، آرامگاه‌های بعضی پارسایان مکان‌های مقدسی گردید که قبه‌هایی روی آن‌ها و باغ‌هایی (روضه) پیرامون آن‌ها ساخته شد. به مرور زمان شماری مقبره - مسجد (مشهد) مخصوصاً در اطراف مقابر منسوب به نخستین شهیدان، پیامبران، علویان، ارباب کرامات و حتی علمای بزرگ برپای شد. در مورد صوفیه، این محل‌ها غالباً به خانقاه‌های اصلی تبدیل شد.

مردان مقدسی که در این مشاهد و خانقاه‌ها دفن می‌شدند، با این‌که جسماً در خاک بودند، بنا به باور عامه، روحاً زنده بودند. مردم قدرت‌های معجزه‌آسایی به تربت، به سایه و به اسامی آن‌ها نسبت می‌دادند^(۱۵۱). این نیروهای فوق‌طبیعی نخست به آن جاودانگان مرده نسبت داده می‌شد و به تدریج دامنه آن به جانشینان روحانی آن‌ها، یعنی مشایخ صوفی کشیده شد. نیروهای معجزه‌آسایی که به مشایخ صوفی و گاه هم به علمای پرهیزگار نسبت داده می‌شد شامل استعدادهایی غیرعادی مانند خواندن فکر دیگران، تله پاتی، پیش‌گویی، و قدرت دادن خواب مصنوعی بود. به علاوه به اعتقاد عامه، این مشایخ دارای قدرت‌های فوق‌العاده دیگری نیز هستند، مانند درآوردن خود به اشکال مختلف، طی الارض، رفتن بر سر آب و در هوا، تبدیل کردن مس به طلا و متوقف کردن باران و سیل. اعتقاد بر این است که خداوند دعا‌های ایشان را می‌شنود و اجابت می‌کند، حضورشان حضوری پر خیر و الهی است - و به همین دلیل مردم به برکت وجودی آن‌ها اعتقاد دارند. این برکت را مردم گاه در خاکی جستجو می‌کردند که مشایخ روی آن راه‌رفته یا اسب رانده‌اند^(۱۵۲). با این همه، مراسم دَوسه (لگدکوب) که در آن شماری از درویشان روی به زمین دراز می‌کشیدند تا شیخ سوار بر اسب بر پشت آنان براند و بدین وسیله به آن‌ها برکت دهد، هیچ‌جا جز در قاهره و سوریه اجرا نمی‌شد، آن هم شاید فقط و فقط به توسط انجمن‌های اخوت سعديه در مراسم مَولد. این برکت بخشی مشایخ

مردم فقیر را تشویق می‌کرد که خیر و سعادت روحانی خود را در وجود این مردان ظاهراً مقدس جستجو کنند، مردانی که به اعتقاد توده‌ها در ادارهٔ عالم دخالتی دارند.

ممکن است بین این فکر صوفیانه و فکر مرتاضان برهمن که آن‌ها نیز گمان می‌کردند بر طبیعت سیطرهٔ کامل دارند، پیوندی وجود داشته باشد؟ نکته این است که برهمن‌ها این قدرت را از طریق ریاضت‌های شخصی حاصل می‌کردند، در حالی که صوفیان می‌پنداشتند چنین قدرتی را عمدتاً به واسطهٔ آنچه نامش را *مَنْت* می‌گذاشتند به دست می‌آورند. به علاوه، اولیاء مسلمان این نیروی معجزه‌آفرین [کرامت] را یک وسوسه تصور می‌کردند و دوست نداشتند به آن فخر کنند (۱۵۳). این مفهوم صوفیانه هیچ ربطی به مفهوم «گریسمتا»^۱ی نخستین کلیساهای مسیحی ندارد. شباهت فرضی آوایی و معنایی [میان کرامت و گریسمتا] ظاهراً اتفاقی است. نیروی معجزه‌آفرینی اولیاء عمدتاً منبعث از لطف الهی [مَنْت] شمرده می‌شد، که به عنوان موهبتی کریمانه از طرف خداوند به ولی صوفی عظامی شد (۱۵۵)؛ اصطلاح کرامت نیز از همین معنا پیدا شده است. صوفیان خود کرامات را افعال الهی می‌دانستند و معتقد بودند که انسان فقط می‌تواند کرامت را در مقام نمایندهٔ خداوند اجرا کند (۱۵۶).

بنابراین، در حالی که ابن سینا و متکلمان کرامات را با استناد به وجود اسرار طبیعت که هنوز حل نشده، توجیه می‌کردند، خود صوفیان کرامات را نتیجهٔ ارتباط‌های مشایخ با عوالم الهی - یعنی ثمرهٔ خلیفه‌الله بودن ایشان - می‌دانستند. این که آن‌ها را والیان عالم گون، یعنی مردانی که به خاطر آنان باران می‌بارد و گیاهان از زمین می‌رویند (۱۵۷) دانسته‌اند، بی تردید مربوط می‌شود به قدرت خلیفه‌اللهی، و کیفیت «انسان کامل» بودن آن‌ها. مفهوم «انسان کامل» بدان گونه که در آثار ابن عربی،

عبدالکریم جیلی، و - با جزئی تفاوت - در مصنفات جلال‌الدین مولانا، عزیز نسفی و شیخ شبستری عرضه شده است، به معنای عالی‌ترین نوع انسان، و کسی که به حدّ یکی شدن با خداوند رسیده است، می‌باشد. به بیانی دیگر انسان کامل روح عالم یا عقل عالم به شمار می‌رفت که حقیقت باطن و ظاهر را در وجود خود ترکیب کرده است. او واسطه‌ای است که از طریق او خداوند خود و مخلوقات خود را می‌شناسد، عالم صغیری که کمال الهی را با کُلّ عالم کبیر در وجود مینیاتوری خود منعکس می‌کند.

صوفیان شیعی مفهوم ولایت را بر اساس کلمهٔ مولا قرار دادند، صفت مبهم و رمزآلودی که پیامبر در محل غدیر، به هنگام بازگشت از مکه در ۱۲/۶۳۳ بر زبان راند. بنابراین، انسان کامل در وجود دوازده امام شیعی ظهور می‌یافت. مع ذلک، آیین ولی پرستی بدان گونه که در تصور صوفیان راستین است، به شخص پیامبر متصل می‌شد. نه تنها حدیث نبوی مستند به روایت ابن مسعود - که نظام سلسله مراتبی ولایت صوفیانه را مشروعیت می‌داد - در میان بود، بلکه مفهوم نور محمدی نیز وجود داشت که پیامبر را چهرهٔ اصلی ولایت در میان صوفیه می‌ساخت. این نور محمدی که نخستین مخلوق خداوند تصور می‌شد چیزی مانند لوگوس^۱ در رابطهٔ دوگانه‌اش با خدا و عالم به شمار می‌رفت. طرفی که به سوی خداست فیض الهی را دریافت می‌کند؛ این فیض سپس از طرفی که به جانب عالم است به آن [عالم] منتقل می‌شود. بنابراین، در حالی که ولایت طرف خدایی نور محمدی است، نبوت طرف دنیایی آن است.

آیا این به معنای آن است که ولایت حتی از نبوت بالاتر است و انبیاء پایین‌تر از اولیائند؟ صوفیان سنتی معتقد بودند که پایان ولایت فقط آغاز نبوت است (۱۵۸)، اما صوفیانی افراطی نیز بودند که اعتقاد داشتند اهمیت یک پیامبر از ولایت و نه از

۱- لوگوس (logos): خرد یا عقل الهی که در عالم خلقت متجلی است.

نبوت او ناشی می‌شود. این نظری بود شبیه نظری که هجویری (۱۵۹) آن را در میان بعضی از صوفیان افراطی خراسان شایع دید و به عنوان امری القاشده از سوی شیطان به باد انتقادش گرفت. این فکر افراطی ولایت با تفسیر افراطی تری از افسانه خضر و موسی تأیید می‌شد. این که موسی هنوز چیزهای دیگری بود که می‌بایست از این «عبد» صالح خدا بیاموزد (۱۶۰)، از نظر صوفیان افراطی تفوق اولیاء را بر انبیاء می‌رساند (۱۶۱). به علاوه، آن‌ها مدعی بودند که اولیاء مستقیماً از خداوند الهام می‌گیرند، در صورتی که انبیاء آن را فقط با واسطه دریافت می‌کنند. صوفیان سنتی همه این حرف‌ها را نادرست می‌شمردند و بر این عقیده بودند که برتری فرضی خضر بر موسی فقط نتیجه درست نفهمیدن قرآن است، زیرا خداوند استعداد های روحانی گوناگونی به افراد مختلف ارزانی داشته است، و این بدان معنا نیست که او یکی را بر دیگری ترجیح داده است (۱۶۲). کرامات اولیاء به اعتبار اطاعت آن‌ها از پیامبر زمانشان به آنان عطا شده است. به علاوه، در حالی که الهام به پیامبران پیوسته و دائمی است، الهام به اولیاء فقط گهگاهی است. طبق نظر هجویری کشف و مشاهده که ولی پس از رسیدن به بالاترین حد کمال خود بدان دست می‌یابد فقط نخستین مرحله نبوت است (۱۶۳). سراج خاطر نشان می‌کند که خضر هرگز تاب تحمل یک لحظه از اشراقی را که موسی از آن بهره‌مند بود نداشت (۱۶۴). بنابراین، برخلاف صوفیان افراطی که ولایت را برتر می‌دانستند، صوفیان سنتی معتقد بودند که لحظه‌ای از لحظات یک پیامبر بهتر از کل زندگی یک ولی است. به عبارت دیگر، حال یا وضعیت گذرای ولی مقام یا وضعیت دائمی نبی است، و چیزی که فقط برای نبی حجابی محسوب می‌شود برای ولی مقامی معنوی است.

خضر همیشه زنده از نظر صوفیان نمونه‌اعلای آن معلم روحانی است که علم او را نمی‌توان به کمک کلمات تعلیم کرد، بلکه متعلم باید آن را فقط به تجربه شخصی خود بیاموزد. این که خضر موسی را مطلقاً از سؤال کردن منع کرد بدین معنی بود که این معلم روحانی نمی‌توانست همه چیز را توضیح دهد و شاگرد می‌بایست منتظر

می ماند تا چشم باطن خودش باز شود (۱۶۵). صوفیان دیدار منظم یا حتی گهگاهی با چنین معلم نمونه‌ای را همیشه امتیاز ویژه اولیاء صوفی شمرده‌اند (۱۶۶).

گرچه در روایت آمده که ابراهیم بن ادهم چندین بار در راه مکه با خضر دیدار کرده، و حکیم ترمذی برای چندین سال هر روز به طور خصوصی درسی از او گرفته است (۱۶۸)، صوفی دیگری به نام ابراهیم خواص از مصاحبت با خضر که مشتاق همراهی با او بود سرباز زد، زیرا خوف آن را داشت که ذهنش به کسی جز خدا مشغول شود (۱۶۹). این امتناع ابراهیم خواص را بعدها به عنوان ترقی در جهت معنوی بزرگ‌تر به حساب آوردند (۱۷۰). مشابه این وضعیت برای ملاشاه قادری، صوفی هندی، اتفاق افتاد که از قبول کمک خضر خودداری کرد (۱۷۱).

مسأله ولایت را صوفیان نخستین از قبیل ابراهیم ادهم و بایزید بحث کرده بودند، اما از طریق حکیم ترمذی بود که این مفهوم به قالب نظریه کاملی درآمد. این ولی فیلسوف بیشتر مشغول و مجذوب رؤیت‌ها و مشاهدات باطنی خود بود. شرح‌های مختصر از زندگی وی نشان می‌دهد که همسر او نیز مستغرق در رؤیاهای عارفانه بوده است. ترمذی یکی از نظریه پردازان بزرگ عرفان اسلامی، و متمایل به نوع شهودی فلسفه بود. تنها واقعیت تاریخی که از زندگی او می‌دانیم این است که چون از شهر آباواجدادی خود بیرون رانده شد به نیشابور گریخت و آن جا، در ۸۹۸/۲۶۵ همچنان به کار تعلیم ادامه داد. با وجود این، واپسین روزهای عمرش ظاهراً در ترمذ سپری شد، جایی که ویرانه‌های مقبره‌اش را هنوز زیارت می‌کنند (۱۷۲). نظریه او در باب ولایت، بدان گونه که در کتابش ختم‌الاولیاء شرح داده شده، و بعدها به توسط ابن عربی و دیگران مطرح گردید، اولیا را به دو دسته تقسیم کرد، عامه و خاصه، و این نشان‌دهنده اتخاذ موضعی مصالحه‌آمیز در قبال زهدگرایی صوری و رسمی بود. اما این که آیا ترمذی خود، همسر یا هیچ امامی صاحب «خاتم اولیاء» شد یا نه روشن نیست (۱۷۳).

دانش معروف به علم الحروف، که احتمالاً به نوعی با حروف آغازین بعضی سوره‌های قرآن ارتباط دارد، ارزش‌هایی عددی به حروف عربی تخصیص می‌داد و

شامل روش هایی برای خبردادن از رویدادهای آینده بود. این علم بعضی اوقات علم سیمیا یا جَفْر خوانده می شد (۱۷۴)، و همراه با علم کیمیا علوم غریبه اولیاء را تشکیل می داد. اندیشه های مهدوی یا موعودباورانه به شکلی که در فرقه های حروفی - نقطوی تعریف شده است، نام های نمادین مانند یَلَلی به جای علی، و میم به جای محمد، و اصطلاحاتی رمزی مانند طَس الازل حلاج و حَم القدم ابوبکر واسطی و نیز شمار زیادی نوشته های رمزی قَبّالی گونه، نتایج این علوم غیبی اولیاء است.

نظام سلسله مراتبی هرمی وار، با مقداری گونه گونی از حیث طبقه بندی و نام گذاری، جمع کل اولیاء هر زمان را تقریباً برابر شمار روزهای سال قمری (۳۵۴ روز) قرار می دهد، و بدین ترتیب آن ها را به داشتن پیوند به نظام عالم منسوب می کند. اولیاء این سلسله مراتب، که بر مردم و حتی برای خودشان ناشناخته اند، رجال الغیب خوانده می شوند. آنان ابدال، ابدالان، بُدّلا، یعنی جانشینان نیز نامیده می شوند، زیرا وقتی یکی از آن ها می میرد، ولی دیگری فوراً جای او را می گیرد.

البته، تفاوت هایی در طبقه بندی آنان هست؛ بعضی از آن ها به شش و بعضی دیگر به هفت درجه تقسیم می شوند - حدیث ساختگی نبوی، به نقل ابن مسعود، ابدال را به گروهی مرکب از سیصد نفر با دل هایی مانند دل آدم، گروهی مرکب از چهل تن با دل هایی مانند دل ابراهیم، هفت تن با دل هایی مشابه دل موسی، پنج تن با دل هایی مثل دل جبرئیل، سه تن با دل هایی به مانند دل میکائیل، و یک تن با دلی همچون دل اسرافیل تقسیم می کند (۱۷۵).

رأس هرم سلسله مراتب قطب خوانده می شود. او مردی است که همه - من جمله اولیاء - از او یاری می طلبند. به همین دلیل است که او غوث (مدد، یاری) نیز خوانده می شود، گرچه این عنوان بعضی اوقات به ولیّی که در هرم سلسله مراتب بلافاصله پایین تر از قطب قرار می گیرد هم داده شده است. علی رغم آن که اولیاء

۱- قَبّاله: گونه ای حکمت، عرفان و سحر و جادوی یهودی که روش رمزی در تفسیر کتب مقدس دینی به کار می برد؛ توسعاً به تعالیم رمزی و باطنی اطلاق می شود.

معمولاً نهران از چشم خلق به حساب می‌آیند، ادعا شده که بعضی از مشایخ خانقاه‌ها به مقام اقطاب یا ابدال رسیده‌اند. مقایسه قلب قطب با قلب اسرافیل دلالت بر این دارد که قطب مانند آن ملک مقرب روح معنوی تازه‌ای به مردگان می‌بخشد. مفهوم قطب را صوفیان مختلف با مفهوم امام شیعی، که بعضی از صوفیان شیعی او را خاتم‌الاولیاء نیز دانسته‌اند، متصل کرده‌اند. (۱۷۶). امروزه صوفیان شیعی امام غائب را رأس هرم سلسله مراتب می‌شمرند، و لذا مثلاً شیخ بزرگ طریقت گنابادی به نام او عمل می‌کند و حتی از جانب او بیعت می‌گیرد (۱۷۷). با این همه، ولایت همیشه به مردم عاقل و جدی محدود نمی‌شود، افراد احمق و دیوانه هم هرازگاهی در زمره مردان مقدس پذیرفته شده‌اند. این‌ها همان مجذوبانند که سخنان جسورانه آن‌ها را پاره‌ای اوقات ملهم از عالم بالا دانسته‌اند. نمایندگان خاص این جماعت افراد معروف به عقلاء مجانین یا شوریدگان هستند که عطار شماری از حکایات منظوم خود را به آن‌ها اختصاص داده است. بر خلاف یهودیان که سنتاً این دیوانگان را ناپرهیزگار و شرور شمرده‌اند (۱۷۸)، مسلمانان آن‌ها را مردمی به حساب می‌آورند که از تکالیف دینی و اجتماعی معاف و معذورند. دیوانگی آنان را صوفیان گاه به عنوان «جنون الهی» می‌شناختند. بعضی از اندیشمندان صوفی این شوریدگان را بعضاً یا کاملاً در تصرف «عالم غیب» می‌شمردند (۱۷۹). نمونه‌ای اعلیٰ از این دیوانگان مقدس شخصیت معروف بهلول (د. حدود ۸۱۴/۱۹۸) بود که به روایت افسانه عموزاده هارون‌الرشید (د. ۸۰۹/۱۹۴) خلیفه عباسی بوده است. اگرچه حکایات مربوط به او تا اندازه‌ای با حکایات مربوط به عُلیان، عیناوه، طاق البصل و دیوانگان بدنام دیگری خلط شده (۱۸۰)، وی بی‌گمان تمایلات شیعی داشته، و اعتراض‌هایی به خلیفه هارون کرده است. شماری از حکایات مربوط به او در ادبیات صوفیانه ثبت شده است که ویژگی‌های جدی و اندیشمندانه‌ای دارند. گفته می‌شود که او هم‌روزگار فضیل بوده است.

نماینده دیگر این دیوانگان عاقل شهید سرمد (د. ۱۰۷۱ - ۱۰۷۳ / ۱۶۶۱ -

۱۶۶۲) است که به سبب رباعیات ناب و مرگ اندوه‌بارش شهرتی یافته‌است. این یهودی کاشانی به هندوستان سفر کرد و به دین اسلام گروید. آنجا بود که به زنی فقیران درآمد، عقل خود را از دست داد و عریان این سو و آن سو می‌رفت. ناهشیاری وی به حدی بود که کلماتی نامتعارف بر زبان می‌راند و فقط بخش منفی شهادت اسلامی را ادا می‌کرد، و می‌گفت هنوز از مرحله نفی نگذشته که به مرحله اثبات برسد. این سخن جسارت‌آمیز کافی بود تا خشم عموم را بر ضد او برانگیزد. چون داراشکوه او را ستایش کرده بود، پس از سقوط این پادشاه نگون‌بخت، سرمد به نام یک ملحد دستگیر و اعدام شد.

این اولیاء عاقلِ دیوانه که بهلول، لقمان سرخسی^(۱۸۱) و سرمد از جمله نمایندگان آنانند ما را از چندین لحاظ به یاد زاهدان شاتی اهل سوریه می‌اندازد که برای آن‌ها بهترین راه پیروی از مسیح این بود که مانند یک دیوانه رفتار کنند تا هدف شتوتای^۱ (= ملامت) خلق قرار گیرند. بنابراین، زاهدان شتی^۲ را باید پیش آهنگان مسیحی ملامتیه و عقلاء المجانین اسلام شمرد^(۱۸۲). با این همه، ایشان را احتمالاً با آن چشم شفقت‌آمیزی که بعدها به هم‌مطرازهای مسلمان آن‌ها در کشورهای اسلامی نگاه می‌کردند، در حساب نمی‌آورند.

عطار هم که بالغ بر ۱۱۵ حکایت درباره رفتار و گفتار عاقلان دیوانه مسلمان در مثنویات خود دارد، این جماعت را در آثار منظوم خود توصیف کرده‌است^(۱۸۳). اینان نظریات صریح و جسورانه خود را درباره خدا، خلقت و مخصوصاً توزیع خیر و سعادت، به شیوه‌هایی مطرح می‌کنند که بدبینانه، تند و بعضی اوقات تمسخرآمیز و پرکنایه است. موضع انتقادی آن‌ها نسبت به خداوند و آفرینش یادآور ابن راوندی ملحد است. قطعه معروفی از عین‌القضاة، که با اضافاتی به ناصر خسرو نیز منسوب است^(۱۸۴) می‌تواند فهرستی از اعتراضات مکرر این عقلاء مجانین عطار بر ضد خداوند به حساب آید.



جوّی که اندیشمند صوفی در آن زندگی می‌کرد سخت آکنده از فکر توان‌سوز خداوند بود. «نامتناهی» او را مسحور کرده بود و او نمی‌توانست کاری بکند جز آن‌که فکر و حواس خود را روی آن متمرکز، و خویشتن را تسلیم آن کند، و از آن لذت ببرد. به وقت بیداری، قلب او به این فکر اشتغال داشت، و به هنگام خواب رؤیاهای وی پر از مشاهدات الهی بود. چون متوجه قلب خود می‌شد می‌دید که آن عرش خداوند است؛ و هرگاه، حتی برای یک لحظه از آن غافل می‌شد، احساس می‌کرد [دل] صید و سوسه‌های شیطان شده است. وقتی با دیگران حرف می‌زد، کلام او به نحوی از انحاء به خدا مرتبط می‌شد؛ به هنگام سکوت، افکار او به همان خیال متوجه بود.

بهترین لحظات او عمدتاً صرف ذکر می‌شد، و آن عبارت بود از تسبیح خداوند با پاره‌ای عبارات ثابت که یا با صدای بلند (ذکر جلی) یا به صورت نجوا (ذکر خفی) به ترتیبی مشخص، و غالباً همراه با نوع غریبی نفس کشیدن و حرکات بدنی ادا می‌شد. وقتی صوفی تسلیم لذات دنیوی می‌شد، هاتف غیبی او را سرزنش می‌کرد. این توهمات شنیداری، که یادآور سروش در آیین زرتشتی و دیامون سقراطی¹ است

1- Socratic Diamon.

وی را به اندیشه تثبیت شده‌اش بازمی‌گرداند.

این فکر تثبیت شده پی‌گیر او می‌شد، عذابش می‌داد و گاه او را به یک پارچه هیجان و آشوب روحی تبدیل می‌کرد. با این‌که او از لحاظ حالات عمومی مهربان، آرام و عاقل بود، رفتارش در چشم فرد عادی بیمارگونه و نامعقول می‌نمود. اشتغال او به امور الهی تقریباً همه وقت و توجه او را جذب می‌کرد. هربار که ابو حمزه صوفی (د. ۲۸۹/۹۰۲) نفیر باد، زمزمه آب یا فوقوی خروس را می‌شنید، می‌گفت: «لیبک! من اینجایم»، پنداری در هر چیزی ندایی الهی می‌شنید^(۱۸۵). حلاج مدت‌ها پیش از اعدامش بر حسب عادت به بازارهای بغداد سر می‌زد و عاجزانه فریاد بر می‌آورد: «ای مردم، مرا یاری دهید از دست او [خدا] خلاص شوم: او نه مرا به خود وامی‌گذارد تا خوش باشم، نه مرا از خودم جدا می‌سازد تا در آرامش زندگی کنم»^(۱۸۶).

چنین عالم درونی به صوفی اجازه نمی‌داد که در تمامی محیط بیرونی خویش چیزی به غیر از خدا تجربه کند. برای وی خداوند حقیقت مطلق بود که در مقایسه با او هر چیز دیگری غیر واقعی، پوچ و دارای وجودی واهی به نظر می‌رسید^(۱۸۷). با داشتن چنین مفهومی از خدا، صوفی طبعاً مایل نبود که دلیل منطقی برای وجود او جستجو کند. این حدیث مشهور که پیامبر به مسلمانان سفارش می‌کرد در نعمت‌های خداوند تفکر کنند و نه در ذات او^۱ کافی می‌بود که صوفی را از حدس زدن‌های متافیزیکی برکنار دارد^(۱۸۸). شخص از چنین حدس زدن‌ها و فرضیه سازی‌های بی‌فایده چه طرفی می‌بندد؟ جلال الدین مولانا استادانه می‌پرسد پشه چگونه بداند که عمر باغ چیست؟ شاعر در ادامه می‌گوید این موجود ضعیف در همین بهار زاده شده است و در زمستان بعد نیز خواهد مرد^(۱۸۹). اگر کرم بینوا که در تنه چوب متولد شده است آن را از زمانی که نهالی بیش نبود بشناسد، پس فیلسوف

۱- تَفَكَّرُوا فِي آلَاءِ اللَّهِ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ.

هم ممکن است از آغاز عالم خبر داشته باشد.

صوفی در مقام سالک راه وحی از فلسفه یونانی مآبانه‌ای که به توسط متکلمان معتزلی به دنیای اسلام معرفی شد نفرت داشت، اما در مقام مبلغ طریق الهی می‌توانست به مسائل چنین فلسفه‌ای در محدوده وحی باز بیندیشد. البته حضور خدا در عالم به روشنی آفتاب است، و نادیده گرفتنش همان اندازه ناممکن است که نادیده گرفتن واقعیت وجود خود فرد. مع‌ذلک، در باب این مسأله شماری دلایل و شواهد نظری می‌بایست در هر مرام و مسلک رسمی اسلام سنتی پیدا می‌شد (۱۹۰). متکلمان و فیلسوفان بحث‌های معروف خود را درباره حدوث عالم، یا در باب امکان عالم عرضه کرده‌اند، اما تمامی این بحث‌های استادانه در ناقص به دنبال دلیلی بر وجود کامل و در غیرواقعه به دنبال شاهی بر وجود واقع گشته‌اند. اما عارف نمی‌تواند در این گونه استدلال کردن‌ها سهیم باشد. اگر چیزی در عالم باشد که وجودش نیاز به ثابت کردن داشته باشد، آن چیز به هیچ وجه موجود کاملی نیست، بلکه وجود غیرواقعی جهان است. فیلسوفی که وجود واجب را به کمک ممکن ثابت می‌کند مانند فرد ابلهی است که به قول شبستری، خورشید تابناک را به کمک نور ضعیف مشعلی در بیابان می‌جوید (۱۹۱). اشارتی انتقادآمیز از شمس تبریزی (د. حدود ۶۴۴/۱۲۴۷) در این باب موضع صوفی را درباره این قبیل مسائل نشان می‌دهد. در فیه مافیه می‌خوانیم که شمس روزی در مجلسی حاضر شد که عالمی مغرور ادعا می‌کرد «به دلیل قاطع وجود خدا را ثابت کرده‌ام». روز بعد شمس در حضور همان مستعمان با لحنی کنایه‌آمیز اعلام کرد که شب پیش فرشتگان را دیده که به زمین فرود می‌آمدند تا آن عالم را دعا کنند «که الحمدلله خدای ما را ثابت کرد، خدای عمر دهاد» شمس سپس آن فیلسوف خودپسند را به شیوه نیشدار خاص خود ملامت کرد:

«ای مردک خدا ثابت است. اثبات او دلیلی می‌نماید. اگر کاری می‌کنی خود را به

مرتبه و مقامی پیش او ثابت کن و اگر نه او بی دلیل ثابت است» (۱۹۲).

وقتی غزالی و مولانا فیلسوفان را به بی اعتقادی متهم می‌کردند، بی تردید نظرشان این بود که فلسفه یونانی تهدیدی مستقیم برای ایمان واقعی است. اما آن‌ها جرأت - یا دقیق‌تر بگوییم، توانایی - قطع علاقه از تفکر فلسفی را که با وضوح تمام در توضیحاتشان از طریقت صوفیانه منعکس بود، نداشتند. این نشان می‌دهد که چرا آن‌ها حتی در ضدّ عقل‌گراییِ علنیِ خود تا اندازه‌ای عقل‌گرا بودند.

به علاوه بعضی از نخستین صوفیان مانند حکیم ترمذی، جنید و حلاج نیز گرایش‌های فلسفی داشتند، درست همان‌گونه که فیلسوفانی چون فارابی، ابن سینا و شیخ اشراق خالی از تمایلات عرفانی نبودند. به این دلیل است که ابن سینا با لحنی احترام‌آمیز از عرفا سخن می‌گوید (۱۹۳) و شیخ اشراق به ما اطمینان می‌دهد که ارسطو - وقتی در عالم رؤیایی شهودی بر او [شیخ] ظاهر شد - خود اعلام کرد که کسانی چون بایزید و سهل تُستری فیلسوف‌های حقیقی بودند که در مرز علوم رسمی متوقف نشدند ولی به حالت کشف و علم شهودی دست یافتند (۱۹۴).

نقطه مشترکی که عارفان و فیلسوفان معمولاً به هم می‌رسیدند حوزه مابعدالطبیعه بود، یعنی عالم غیب و علاقه مشترکشان علم، روح و خداوند بود. با این همه بر خلاف فیلسوفان که سعی می‌کردند خدا را فقط از طریق وجود خود او بشناسند، راهنمای عارفان برای رسیدن به چنین دانشی حضور همه جاگیر و غیرقابل انکار خداوند بود. از این رو، این نوع شاهدان «صدیقین» خوانده می‌شدند، عنوانی قرآنی که صوفیان عادتاً به کار می‌بردند (۱۹۵).

علم حقیقی که وراء قدرت عقل قرار دارد تنها برای دل قابل دسترسی است؛ این دل به مثابه دریچه‌ای است بر «عالم غیب». از طریق این نور درونی است که صوفی می‌تواند در عرصه ناپیدایی که به روی عقل بسته است، جستجو کند. فیلسوفی که می‌کوشد راه خود را به درون این عرصه بسته پیدا کند، مانند کسی است که سایه‌ای را می‌بیند و نتیجه می‌گیرد که آن سایه متعلق به شخصی است منتها نمی‌تواند بگوید آن شخص چگونه موجودی است. تنها نور باطن می‌تواند به

آن ناحیه ممنوعه رسوخ کند و شخصی را که سایه می‌تواند متعلق به آن باشد بازشناسد^(۱۹۶). این علم غیب که انسان فانی از آن محروم، و فقط متعلق به خداوند است^(۱۹۷)، پاره‌ای اوقات از طرف حق تعالی و از طریق نور باطن اولیاء به آنان عطا می‌شود، به همین دلیل «علم لدنی» خوانده می‌شود یعنی علمی که از سوی خداست.

بنابراین، جهان پنهان که نه حواس ظاهر و نه عقل نظریه پرداز را بدان راه است، باز با همه احوال مقصود و منظور ایمان اسلامی است^(۱۹۸) و هیچ مسلمانی مجاز نیست وجود آن را انکار کند. در حالی که دنیای ظاهر که در آن بر حس و عقل گشوده است «عالم خلق» و «عالم ملک» نیز خوانده می‌شود، جهان ناپیدا را «عالم امر» و «عالم غیب» گفته‌اند. این عالم پوشیده شامل «عالم ملکوت» و «عالم جبروت» و «عالم لاهوت» است. با این که مقداری ابهام نسبت به رابطه میان این سه عالم وجود داشت، ولی تردیدی درباره وجود آن‌ها در میان نبود.

از دید صوفی، جهان ملموس هیچ وجود واقعی ندارد به قسمی که چون با «عالم غیب» قیاس شود سایه‌ای بیش نخواهد بود. بنابراین، هرچیزی که به جهان محسوس تعلق داشته باشد برای صوفی سالکی که هدف غایی او رسیدن به تنها حقیقت موجود در آن سوی عالم خیالی است، حجابی واهی و فریبنده به شمار می‌آید. باتوجه به چنین کیهان‌شناسی روح باورانه‌ای، جهان فعلی در چشم صوفی ارزشی ندارد، و حتی، به اصطلاح خود صوفیه «بال پشه‌ای» نمی‌ارزد. مع‌ذلک، این صوفی در لحظات شاد خود، ممکن است همین دنیای بیهوده بی اعتبار را فیض الهی ببیند؛ خالی بودن وجودش از بدبینی نیز از همین جاست. به علاوه، از طریق تجربه‌های عارفانه‌اش، به آن تنها حقیقت می‌رسد: «یگانه‌ای» که در قیاس با وجود او همه موجودات دیگر فقط وجودی خیالی هستند. اینجا، ابن عربی عارف را در

فاصله یک قدمی آن چه ممکن است «همه خدایی^۱» خوانده شود می بینیم. این که مقصود ابن عربی از «وحدت الوجود» چه بوده واقعاً چندان روشن نیست، و شیوه مبهمی که در شرح نظریاتش به کار گرفته، باعث مقداری سردرگمی و سوء تفاهم شده است. البته، وحدت وجود او به «همه در خدایی^۲» نزدیک تر به نظر می رسد تا به «همه خدایی»؛ می توان آن را نوعی توحید خواند که هم از «همه جهانی^۳» و هم از «بی جهانی^۴» بسیار فاصله دارد.

حتی اگر هم ابن عربی چیزی را تعلیم می کرده که می شود آن را همه خدایی خالص خواند، از مخالفت سرسختانه معترضانی حتی در میان صوفیان طرفدارش برکنار نماند (۱۹۹)؛ و تعالیمش مقبول نظر صوفیان سنتی نیفتاد تا این که عالمان صوفی از قبیل صدرالدین قیصری در ترکیه، عبدالرزاق و جامی در ایران و ماوراءالنهر نظریه او را به قالب نوع تثبیت شده «همه در خدایی» که قبلاً برای صوفیان نخستین آشنا بود درآوردند.

از تفسیر مجدد بسیار مشهوری که عارف هندی، شیخ احمد سرهندی (د. ۱۰۳۴/۱۶۲۴) انجام داده، برمی آید که نظریه یاد شده وحدت الشهود است: تجربه ای روان شناختی و نه هستی شناختی که در خلال آن عارف چیزی جز خدا «نمی بیند»؛ با این همه وقتی به حالت معمول خود بازمی گردد، درمی یابد که تجربه وی ادراکی درونی و ذهنی است و دیگر آن که، وجود به هیچ وجه نباید با «عدم»^۵ مغموش شود (۲۰۰). بازتابی ضعیف از آن چه حلاجیه آن را «وحدت شهود» خوانده اند ممکن است در این تفسیر دیده شود. حلاجیه این طور توضیح می دادند

1- Pantheism

۲- مراد از همه در خدایی (Panentheism) این است که همه موجودات در خدا وجود دارند، مانند ماهی در اقیانوس، در صورتی که همه خدایی (Pantheism) یعنی همه چیز و همه جا خداست.

۳ و ۴- اصل «همه جهانی» (pancosmism) بر این باور اطلاق می شود که چیزی جز عالم مادی وجود ندارد، در صورتی که طبق اصل «بی جهانی» (acosmism) عالمی جدا، متمایز از خداوند وجود ندارد.

5- Non-being

که حلاج اتحاد با خدا را تجربه کرد. مع ذلک، احراز اتحاد بدین گونه بود که خداوند در قلب عارف شاهدِ وحدت خود می شد.

با این همه، لاهوت با این که به طور کامل در انسان‌ها (ناسوت) متجلی می شود (۲۰۱)، ولی از حیث وحدت و یگانگی همچنان فراطبیعی و غیرمادی است، و شکاف بین وجود و عدم وجود همچنان باقی می ماند. در واقع، روح انسانی حتی در لحظات عارفانه، به واسطه حجاب ذات خود، از خداوند جداست؛ اَنیَّتِ او آن را از لاهوت دور نگه می دارد (۲۰۲). با این همه، آن، لحظه‌های شاد فرصت‌های نادری فراهم می کند که عارف در خلال آن علم مستقیم از خدا پیدا می کند.

گذار صادقانه و بی غلّ و غش عارف از «حجابهای» متعددی که وی را از «مقصد عالی» او جدا می کنند، چیزی است که صوفیان آن را معراج می خوانند. علاوه بر نگارش دوباره صعود شبانه پیامبر، که عالی ترین نوع معراج است، صوفیان درباره معراجهای روحانی شبانگاهی خود نیز گزارش‌هایی داده‌اند. این که آیا معراج پیامبر الهام بخش کمدی الهی دانته بود یا نه این جا مورد علاقه ما نیست، اما معراج بایزید تأثیری بارز بر معراج نامه‌ها داشته است.

سوابق بسیار زیادی از این سفر آسمانی محفوظ مانده است، که بعضی از آن‌ها حتی شامل تاویلاتی رمزی است. در یکی از این گزارش‌ها آمده است که بایزید خیمه در مقابل عرش الهی زد. در جای دیگر این گزارش آمده است که وقتی بایزید خود را درست در کنار عرش الهی دید با لحنی دوستانه پرسید؛ «ای عرش، به من می گویند که خداوند بر تو تکیه می زند» و تخت پاسخ می دهد: «ای بایزید، به ما می گویند خدا در دلی حقیر زندگی می کند». در قطعه‌ای دیگر، وی از نمادهای معروف عرفانی پرنده و بالهای او استفاده می کند تا سفر روحانی خویش را گزارش کند. «مرغی شدم با جسمی از یگانگی و بالهایی از جاودانگی». این که «مرغ روحانی» به پرواز آمد، از «عرصه ابدیت» درگذشت و به «شجر وحدت» رسید، ولی

در پایان راه متوجه شد که «همه چیز فریبی بیش نبود» (۲۰۳) نشان می‌دهد که عارف هرگز نمی‌تواند از شکاف غیرقابل عبوری که او را از خدا جدا می‌کند بگذرد. سی مرغ عطار را به یاد دارید، که اگر چه خود را اساساً با سیمرغ یکی دیدند، ولی نتوانستند از حجابی درگذرند که خداوند آن‌جا همچنان بیرون از دسترس آن‌ها بود. از همین جاست لحن تردیدآمیزی که گهگاه در اشعار صوفیانه اظهار شده است؛ معرفت را توهم و حتی عشق را فریب خوانده‌اند.

با توجه به چنین چشم‌انداز یأس‌آمیزی، چه امیدی برای رسیدن به یک اتحاد عرفانی حقیقی باقی می‌ماند؟ وقتی حافظ ما را مطمئن می‌کند که «عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکل‌ها»، همین جنبه دردناک عشق صوفیانه را شرح می‌دهد (۲۰۴). حتی اگر اتحاد یا وصال عارفانه برای انسانی کامل میسرگردد، با در نظر گرفتن امکانات محدود کلمات معمولی زبان، بیان چنان وصال به آسانی دست می‌دهد. سعدی در قالب عباراتی بس استادانه از صاحب‌دلی می‌گوید که زمانی «سر به جیب مراقبت فروبرده بود و در بحر مکاشفت مستغرق شده. آنکه که از این معامله بازآمد، یکی از یاران به طریق انبساط گفت: از این بوستان که بودی ما را چه تحفه کرامت کردی؟» وی تا حدی از سرِ نو میدی پاسخ داد: «به خاطر داشتم که چون به درخت گل رسم دامنی پرکنم هدیه اصحاب را، چون برسیدم بوی گلم چنان مست کرد که دامنم از دست رفت» (۲۰۵).

شرح بسیار مشابهی را ابن عربی به دست می‌دهد که به سبکی با چاشنی شاعرانه کمتر همان نگرش یأس‌آمیز عارف را بیان می‌کند. «غواصی که تلاش می‌کرد در یکتایی را که در صدف پرتلاؤش پنهان بود به ساحل آورد، با بازوانی شکسته، کور، گنگ و حیرت زده، دست نهی به کرانه دریا برآمد...». وقتی از او پرسیدند «موجب آشفته‌گیست و ترا چه بر سر آمده است» تقریباً با همان لحن تردیدآمیز سعدی جواب داد، «آنچه تو در پی آنی بسی دور است... هیچ کس تا کنون به خدا نرسیده، و نه روح و نه تن از او علمی صورت نبسته‌اند.» (۲۰۶).

مع ذلک، این نگرش یأس آمیز مانع از آن نمی شود که عارف لحظات نادری از شعف روحانی نداشته باشد. در سراسر این لحظات، عارف حل شدن آگاهی و ادراک فردی خویش را در ادراک کیهانی^۱ تجربه می کند. در چنین تجربه غریب این توهم خوش به سالک دست می دهد که گمان می کند به ادراک کیهانی متصل شده است. در این حالت است که او حقیقت به اصطلاح کل و جهانی را بازمی شناسد. و از این رو مدعی می شود که به بالاترین حد یقین رسیده است.

این یقین عرفانی - که ویژگی تفکر صوفیانه است - دلالت بر ایمان راسخ به «غیب» و حیات پس از مرگ دارد، و ایجاب می کند که مؤمن تابدان حد از وجود غیب مطمئن باشد که طبق عبارتی بسیار رایج، که بعضی آن را به امیربن عبد قیس و بعضی دیگر به علی بن ابی طالب نسبت داده اند، حتی اگر حجاب های حائل بین عالم محسوس و عالم غیب برداشته شود، یقین صوفی زیادتیر نشود.

مطلب بالا نشان می دهد که چرا ترس از مرگ، ترس از تقدیر و ترس از آدمیان که ذهن های انسان های قبل از اسلام را آکنده بود در ادبیات صوفیانه مشاهده نمی شود (۲۰۸). وقتی هیچ وجود واقعی جز وجودی خیالی به کل عالم محسوس نمی توان نسبت داد، پس دیگر چه باقی می ماند که ترس در دل صوفی برانگیزد؟ در اسرار التوحید می خوانیم که ابوبکر واسطی به مریدان خود چنین می گفت:

آفتاب به روزن خانه درافتد و ذره ها در وی پدید آید، باد برخیزد و آن ذره ها را در میان آن روشنایی حرکت می دهد، شما را از آن هیچ بیم بود؟ گفتند نه. گفت همه گون پیش دل بنده موحد همچنان ذره است که باد آن را حرکت می دهد (۲۰۹).

در قرآن به سه درجه از یقین اشاره شده است که صوفیان تفسیرهای مختلف

۱- مقصود از «ادراک کیهانی» (Cosmic Conscience) آگاهی بر جهان و قوانین آن است.

متعددی از آن کرده‌اند (۲۱۰): علم الیقین، عین الیقین، و حق الیقین. مفهوم اول نماینده علم، دومی نماینده بینش و سومی مبین حقیقت است. بنابراین، در حالی که علم الیقین دلالت دارد بر اعتقاد راسخ به آنچه وحی بر آن به عنوان محتوای ایمان تأکید می‌کند، عین الیقین معرف آن کشف عرفانی است که صوفی به کمک آن محتوا و جوهره ایمان را به وجهی عینی مشاهده می‌کند، و حق الیقین به حالتی اشاره دارد که صوفی در آن، رخ دادن واقعی آنچه را که قبلاً به طور عینی درک کرده است تجربه می‌کند.

این درجات متفاوت یقین با جنبه‌های متفاوت حیات دینی بدان گونه که صوفیان آن را تصور می‌کنند، منطبق است. علم الیقین که متعلق به عامه است با شریعت مطابقت دارد، عین الیقین که متعلق به خواص است با طریقت منطبق است، و حق الیقین که از آن خاصّ الخاصّ است با حقیقت تطبیق می‌کند. به بیان دیگر، در حالی که علم الیقین مستلزم تطهیر تن است، عین الیقین مبتنی بر تزکیه دل و حق الیقین مقتضی تصفیه روح است (۲۱۱). تجربه عرفانی موسوم به «وحدت الشهود»، که شیخ احمد سرهندی آن را در مقابل وحدت الوجود ابن عربی پیشنهاد کرد نیز به مفهوم عین الیقین مذکور در بالا مربوط می‌شود (۲۱۲).

در حالی که علمای سنتی معتقد بودند که فرقی میان «شریعت» و «حقیقت» وجود ندارد و بنابراین در زندگی دینی مسلمانان هیچ عنوان خاصی برای «طریقت» به رسمیت نمی‌شناختند، صوفیان تندرو مدعی بودند که «شریعت» خود چیزی جز راهی به سوی «حقیقت» نیست، و وقتی «حقیقت» حاصل شود «شریعت» از دور خارج می‌شود. مع ذلک، صوفیان سنت باور بر این عقیده بودند که شریعت نور هدایتی است که سالک بدون آن نمی‌تواند راه خود را در طریقت بیابد، و بنابراین هر انحرافی از «شریعت» انحراف از «طریقت» نیز به شمار می‌رود (۲۱۳). این بیان می‌کند که چرا شیخ جام از مقام مباح به حجّت خود دفاع می‌کند؛ طبق این نظر، صوفی می‌تواند فقط کاری را انجام دهد که قادر باشد برای آن دلیل موجه و موثقی

بیابد (۲۱۴).

در پاسخ این پرسش که آیا برای عارفی که به حقیقت رسیده است، رعایت آنچه شریعت مقرر کرده (تکلیف) واجب است یا نه صوفی مشهور، شیخ کبری می‌گوید «نه»، زیرا برای این قبیل افراد رعایت اوامر شرع به هیچ وجه تکلیف شاقی نیست (۲۱۵)؛ در واقع این کاری است شادی بخش نه خسته کننده. این شیخ خردمند در جایی دیگر اظهار می‌دارد که در سلوک معنوی «شریعت» مانند کشتی، «طریقت» همچون دریا و «حقیقت» به مثابه مروارید است (۲۱۶). بنابراین، هر کس که طالب مروارید است باید بر کشتی سوار شود و دریا را بپیماید.

به رغم وزن زیادی که صوفیان برای تکلیف قائل بودند، در موضوعات مربوط به دین مبلغ هیچ تبعیضی نبودند. از نظر جلال الدین مولانا نزاع‌های مذهبی که در آن روزگار به شکل وحشتناک جنگ‌های صلیبی درآمد، اساساً مبتنی بر اختلافات لفظی صرف بود. مدت‌ها قبل از وی حلاج می‌گفت یهودیت، مسیحیت، اسلام و حتی آیین‌های دیگر فقط نام‌های متفاوت یک حقیقت واحد است (۲۱۷). در این عقیده بسیاری از اندیشمندان صوفی شریک بودند. مثلاً، عین القضاة می‌گوید اگر هر مسلمان می‌توانست در مسیح آن ببیند که مسیحیان در او می‌بینند، حتماً مسیحی می‌شد (۲۱۸). شبستری با تأکیدی بیشتر به ما می‌گوید که اگر مسلمان معنای ایمان را می‌دانست، می‌دید که ایمان حقیقی بت پرستی است.

«وگر مشرک زیت آگاه گشتی کجا در دین خود گمراه گشتی؟» (۲۱۹). بنابراین نه تنها عارفان از وحدت نهایی ادیان دفاع می‌کردند، بلکه همراه با حلاج (۲۲۰) تصور می‌کردند که ادیان را خداوند بر انسان‌ها تحمیل کرده است، نه این که خود آن را انتخاب کرده باشند. هیچ کس را نباید برای مذهبش ملامت کرد، و لذا مفهوم وحدت مذاهب را مشایخ صوفی با حرارت تمام تعلیم می‌کردند.

حتی اندیشمندان هندو، کبیر (د. ۱۵۱۸/۹۲۴) و نانک (د. ۱۵۳۹/۹۴۶) که «وحدت مذاهب» را در کشوری تبلیغ می‌کردند که اختلافات مذهبی در آن

مشکلات بی شماری به بارآورده بود، واقعاً از صوفیان مسلمان الهام گرفتند. البته، فکر وحدت مذاهب نتوانست آرامش مذهبی در هند به وجود آورد، اما از شاعر هندی، کبیر عارف، مردی روحانی ساخت. پس از درگذشت وی، هندوان و مسلمانان بر سر جنازه او به نزاع برخاستند و مشاجره می کردند که آیا باید آن را سوزاند یا به خاک سپرد (۲۲۱). مذهب جدید سیک که به توسط نانک بنیان نهاده شد، گرچه مبتنی بر همین مفهوم تسامح بود در چندین مورد نتوانست به منازعات میان مسلمانان و هندوها پایان دهد.

مع ذلک، گونه قوی تری از این فکر، سیاست دینی اکبر (د. ۱۰۱۵/۱۶۰۵) امپراتور مغول بود که به گمان او هرکس مطابق با وضعیتش می تواند آن ذات متعالی را اسمی دیگر دهد؛ و یا اصرار داشت که مشاجرات دینی باید متوقف شود. این آرمان والا در دین الهی که وی به عنوان آیینی جدید بنیاد نهاد به وجه احسن تحقق نیافت، بلکه این مهم در شخص و در تعالیم نواده او داراشکوه به واقعیت پیوست؛ البته تلاشهای این شهزاده برای تحقق آرمان یاد شده به قیمت جان او تمام شد.

خاتمه

دلایل فراوانی در تأیید این نظر وجود دارد که تصوف به عنوان نیرویی فکری در ایران امروز تدریجاً اهمیت خود را از دست داده است. تصوف خسته از تعقیب و آزار، آزرده از تحقیر و دستخوش تفرقه بر اثر کشمکش‌های فرقه‌گرایانه، سرانجام در برابر فشارهای شرایط زمان به زانو درآمد. مشایخ قابل احترام نسل‌های پیش، از قبیل صفی‌علی‌شاه (د. ۱۳۱۷/۱۸۹۹)، و حاج ملاسلطان‌گنابادی (د. ۱۳۵۳/۱۹۳۴) در گذشته‌اند و چیزی جز مشاجره و هرج و مرج از خود برجای نگذاشته‌اند. درویش‌های گدای فرقه‌های جلالی و خاکساری تقریباً تنها باقی مانده‌های درویشان‌خانه به دوشند، و در نظر مردم گداهای بی‌کاره‌ای بیش نیستند. گرچه پاره‌ای از گروه‌های نعمت‌اللهی و ذهبی هنوز آن اندازه قوی هستند که حتی افراد سطح بالایی از جامعه را در سلسله مراتب خود جذب کنند، ولی آن حالت عارفانه دیگر نقش عمده‌ای در زندگی واقعی آنان ایفا نمی‌کند.

نوشته‌های جدلی آن‌ها در باب ادعاهایشان نسبت به جانشینی مشایخ راحل نیز مشایخ زنده را در چشم عامه بی اعتبار کرده است. کیوان قزوینی (د. ۱۳۵۷/۱۹۳۸) یکی از سرکشهای بُریده از گنابادیها، شیوخ هم روزگار خود را به نیات آزمندانه و زیاده‌خواهی متهم می‌کرد. بعضی از کتاب‌های او، به ویژه کتاب استوار، کتاب رازگشا، و کیوان‌نامه لطمه‌های جبران‌ناپذیری به حیثیت مشایخ صوفی زده است.

نیاز به گفتن ندارد که علمای متعصب زمان حاضر با همان شدتی از صوفیان انتقاد می‌کنند که علمای عصر قاجار و صفوی انتقاد می‌کردند. مثلاً، جزوهٔ پرنیش و کنایه‌ای به قلم مؤلفی مذهبی از قم حتی شعری چون حافظ و رومی را به الحاد متهم کرده است (۲۲۲).

کسروی (د. ۱۳۲۵ ش / ۱۹۴۶) مورخ و اصلاح‌گرای دینی در ایران معاصر تعالیم صوفیانه را افیونی می‌شمرد که امپریالیسم غرب به شرقی‌ها تزریق کرده تا از بیدار شدن آنان جلوگیری کند. او حتی مدعی بود که در گذشته، تعالیم حافظ، سعدی و رومی فقط جهل و تنبلی را در میان هواداران آن‌ها تبلیغ می‌کرد. رسالهٔ کسروی (۲۲۳) را بسیاری از مردم کیفر خواستی علیه تصوف شمرده‌اند.

گروه‌های به اصلاح ترقی خواه نیز بر تصوف ابرو درهم می‌کشند. مثلاً مارکسیست‌ها تصوف را سلاح طبقات مرتجع بر ضد مبارزهٔ ضد کاپیتالیستی طبقهٔ کارگر به شمار می‌آورند. مقالهٔ بسیار معروفی به قلم احمد قاضی (= تقی ارانی، د. ۱۳۱۹ ش / ۱۹۴۰) دربارهٔ عرفان (۲۲۴) گرچه مبتنی بر دانش بسیار ناقصی از موضوع است، نشان دهندهٔ نمونه‌ای از نگرش انتقادی است که مادی‌گرایان ایرانی نسبت به تصوف اختیار کرده‌اند.

از منظر فلسفی نیز اعتراض‌های منطقی در ردِّ معرفت‌شناسی صوفیه اقامه شده است، گرچه این اعتراض‌ها همیشه منسجم و عمیق نیست. فقط به عنوان یک نمونه یادآور می‌شویم که وکیلی متفکر و سطحی که اخیراً کتابی در ردِّ فلسفهٔ صوفیانه منتشر کرده است (۲۲۵) نشان می‌دهد که دانش شهودی (عین الیقین) که تصوف بر آن مبتنی است می‌تواند توهم صرف باشد. او بر این عقیده است که نظریهٔ وحدت وجود صوفیه تفسیری شتاب زده و سطحی از وجود است که عمدتاً از تصورات نادرست پیشینیان از عالم گرفته شده است.

حتی معدود محققانی که امروزه در کار تهیهٔ چاپ‌هایی انتقادی از متون صوفیانه کلاسیک هستند با این متون به صورت منابعی برای تحلیل‌های فلسفی رفتار

می‌کنند و نه به عنوان منابعی از دانش عرفانی. این شیوه کار را می‌توان در تعلیمات، اظهارات و پیش‌گفتارهای این محققان بر چاپ‌هایی که از متون صوفیانه پرداخته‌اند، به وضوح تمام مشاهده کرد.

اگر چه نباید توقع داشته باشیم که در عصر بی‌مذهبی حاضر، جانشینان شایسته‌ای برای امثال غزالی و رومی بیابیم، ولی باید یادآور شد که ادبیات صوفیانه معاصر هیچ اثری از تازگی و طراوت آفرینش‌های صوفیانه دوره‌های قدیم را نشان نمی‌دهد. درست است که افسردگی و مالیخولیای بدبینانه‌ای، که مکرراً در شعر امروز دیده می‌شود، شباهتی با کارهای بعضی از شعرای صوفی گذشته دارد، ولی تصوف دیگر قادر نیست موقعیت خود را حتی در حواشی جامعه امروزی حفظ کند.

یادداشت‌ها

۱- متن این کتیبه را ام. اسپرنگلینگ^۱، *Third Century Iran: Sapor and Kartir* (شیکاگو، ۱۹۵۳) به انگلیسی برگردانده است. نیز نک. J.de Menasce, *Škand Gumānik Vičar: La solution décisive de doutes, text et traduction* (دانشگاه فرایبورگ سوئیس، ۱۹۴۵)، صص، ۲۴۲-۲۴۳.

2- H.H. Shaeder. "Der Manichaesmus und sein Weg nach Osten, Glaube und Geschichte," in *Festschrift für Friedrich Grogarten*.

(گیسن^۲، ۱۹۴۸) ص. ۲۴۸.

3- W. Radloff, *Aus Sibirien*.

ج. ۲ (لایپزیگ، ۱۹۳۳)، صص. ۲۰ به بعد. اطلاعات بیشتر درباره آیین شمنی سیبری را می‌توان در مآخذ زیر یافت.

H.N. (مونیخ، ۱۹۵۵) و A. Friedrich and G. Budruss, *Schamanengeschichten aus Sibirien*. Michael, *Studies in Siberian Shamanism*.

(تورانتو، ۱۹۶۳). اگرچه آیین شمنی به عنوان یک دین دیگر وجود ندارد، اما باقی مانده‌هایی از آداب و مناسک آن هنوز در جادوگری و قصه‌های محلی هند و آسیای مرکزی قابل تشخیص است.

۴- وی. جی. بوشنر. «شمن»، در *Encyclopedia of Islam* ج ۴، صص ۳۰۲-۳۰۳، پیوندی

میان شمن ایرانی و جادوگر - کاهن در میان اقوام آسیای شمال شرقی پیدانکرده است، اما توصیف‌های شمنیسم در شعر فارسی شکی برای من باقی نمی‌گذارد که این‌ها یکی هستند. شاعران ایرانی مانند رودکی ممکن است اطلاعاتی درباره کاهنان جادوگر از بردگان تونگوزی در دربار بخارا به دست آورده باشند.

5- H. S. Nyberg. *Die Religionen des Alten Iran*.

(لایپزیگ، ۱۹۳۸)

6. G.W.Henning, *Zoroaster, Politician or Witch-doctor?*

(آکسفرد، ۱۹۵۱).

۷- همان طور که هنینگ در *Zoroaster, politician or Witch-doctor?* توجه داده است، ثنویت زرتشت را شاید به عنوان اعتراضی به یکتاپرستی بهتر بتوان درک کرد. برای بحث بیشتر درباره این مسأله. نک. J.duchesne-Guillemin, *The Western Response to Zoroaster*. (آکسفرد، ۱۹۸۵).

8- R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*.

(لندن و نیویورک، ۱۹۶۱). ص ۲۷۵.

۹- همانجا، ص ۳۰۶.

۱۰- مانی به سال ۲۱۶ م در جنوب بابل دیده به جهان گشود. او در سراسر امپراتوری ایران فعالانه تبلیغ کرد تا این‌که پادشاه ساسانی بهرام اول در ۲۷۶ م او را به زنجیر کشید و زندانی کرد. طبق منابع مانوی، مانی پس از یک ماه در زندان مرد. برای شرح مفصلی از زندگی و باورهای مانی، نک. G. Widengen, *Mani and Manichaeism* (لندن و نیویورک، ۱۹۶۵).

11- H.C. Puech, *Le Manichaeisme*.

(پاریس، ۱۹۴۸). ص. ۷۰.

12- H.C.Puech, "The Concept of Redemption in Manichaeism", *Papers from the Eranos Yearbook*. ج. ۶، صص ۲۴۹ - ۲۵۰.

13- M. Boyce, *The Manichaeic Hymn-cycles in Parthian*.

(آکسفرد، ۱۹۵۴).

14- E. Herzfeld, Paikuli, *Monument and Inscription of the Early History of the Sassanian Empire*.

- ۲ مجلد (برلین، ۱۹۲۴)، ص ۴۳، نیزنک. Menasce، مأخذ یاد شده، ص ۲۴۳، یادداشت ۲.
- 15- W. Bartold . "Der Iranische Buddhismus und seim Verhältnis zum Islam", in *Oriental Studies in Honour of Cursetji Erachji Pavry*.
به کوشش جال دستور کورستجی پاوری (در لندن، ۱۹۳۳)، ص ۲۹.
- 16- Narshakhi, *The History of Bukhara*,
ترجمه به انگلیسی از ریچارد ان. فرای (کیمبریج، ماساچوست، ۱۹۵۴)، ص ۲۰.
- 17- Muhammad al-Shahrestānī, *Book of Religious and Philosophical Sects*,
چاپ کیورتن (لندن، ۱۸۴۶)، ص ۴۱۸.
- ۱۸- در اسلام، این روش تفسیر را بیشتر شیعیان، اخوان الصفا، فیلسوفان، و صوفیان که می‌خواستند وحی قرآنی را با اصول اعتقادی خود منطبق کنند، به کار می‌بردند.
- 19- I. Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranslegung*.
(لایدن، ۱۹۰۲)، ص ۲۱۰.
- 20- Zaehner,
مأخذ یاد شده، ص ۱۹۶.
- 21- R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*.
(کیمبریج، ۱۹۲۱)، ص ۱۳۳.
- 22- L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique de la mystique musulmane*.
(پاریس، ۱۹۲۲)، صص ۱۱۷ - ۱۲۰.
- ۲۳- این همان إخلاص الدینی لله است. نک قرآن، ۴: ۱۴۶، ۷: ۲۹، ۱۰: ۲۲، ۲۱: ۶۵، ۳۹: ۱۱، ۱۴: ۴۰، ۱۲: ۶۵.
- ۲۴- مثلاً نک. ای. دبلیو. لین *Manners and Customs of Modern Egyptians* (لندن، ۱۸۹۵)
ص ۹۸.
- ۲۵- احمد بن حنبل، مسند، ج ۲، به کوشش احمد شاکر (قاهره، ۱۹۴۸)، ص ۴۶۰. نیزنک.
البخاری، صحیح، به کوشش ال. کرل وت. یوینبول^۱ (لایدن، ۱۸۶۲ - ۱۹۰۸) باب ۳۹.
- 26- H. A. R. Gibb, *Mohammedanism*
(آکسفرد، ۱۹۴۹) ص ۷۰.

27- Massignon

مأخذ یاد شده، ص ۱۲۴. نیز نک. م. م. خوانساری، *روضات الجنّات فی احوال العلماء و السّادات*، ج. ۲ (تهران، ۱۲۸۷ ق)، ص ۲۳۲.

28- Massignon,

مأخذ یاد شده، ص. ۱۲۴، یادداشت ۴ که نویسنده در آن جزو چیزهای دیگر نامی از ابوبکر مخزومی (د. حدود ۹۴ ق) می برد که «راهب قریش» خوانده می شد. مُردار، معلمی معتزلی را نیز، نه به معنایی توهین آمیز، «راهب گوفه» می گفتند.

۲۹- این مخصوصاً موضع محمد بن کُرام، از مرجئه، اوایل دوران عباسی، بود که آراء او مبین بعضی خصایص صوفیانه است. قس. H. Laoust, *Les Schismes dans L'Islam* (پاریس، ۱۹۶۵)، صص، ۱۲۱ - ۱۲۲.

۳۰- همانجا، ص ۲۹ - ۳۰.

۳۱- قس. I. Goldziher, *Mohammad and Islam* (نیو هیون، ۱۹۱۷)، صص. ۹۹ - ۱۰۰.

۳۲- گفته می شود که او رحمت خداوند را - به عنوان صفتی مانند صفات بشری - انکار می کرد و از این لحاظ می توان او را شبیه عارفان معروف به عقلاء مجانین در اسلام شمرد. در روایت آمده (نک. هلموت ریتز، «منازعه عارفان مسلمان با خدا» *Oriens*، ج. ۵. شم. ۱، صص. ۱۵-۱) که جهم مریدان خود را به دیدار جذامی ها و دردمندان دیگر می برد. سپس در حالی که به این بیچارگان اشاره می کرد، می گفت: «این همه را ارحم الراحمین کرده است». آیا این ایرانی نوکیش هنوز تحت نفوذ اصول اعتقادی گذشته خود بود که تمامی این قبیل افعال زشت و ناروا را به شیطان نسبت می داد؟ معروف است که وی به اتهام الحاد کشته شد.

۳۳- قس. H. Ritter, *Der Islam*. 34- ج. ۲۱، صص. ۸۳-۱.

۳۵- جلال الدین رومی، مثنوی، دفتر ۴، ویرایش و ترجمه (به انگلیسی) از آر. ا. نیکلسن، سلسله انتشارات موقوفه گیب، دوره جدید، ۴ (لندن، ۱۹۲۹)، ابیات ۱۵۱۵ - ۱۵۱۹.

۳۶- ابن ندیم، کتاب الفهرست، به کوشش فلوگل (لایپزیک، ۱۸۷۱ - ۱۸۷۲)، ص. ۳۵۸.

۳۷- ابن قفطی، تاریخ الحکما، به کوشش ج لیپرت (۱۹۰۳)، ص. ۱۸۳.

۳۸- ابوالحسن علی بن عثمان هجویری، کشف المحجوب، ترجمه و ویرایش به توسط آر. ا.

نیکلسن، چ دوم، سلسله انتشارات موقوفه گیب، ج ۱۷ (لندن، ۱۹۶۷)، ص. ۴۷.

39- Farid al-Din Atar, *Muslim Saints and Mystics* (Tadhkirat al-Awliya)

- ترجمه آرثر جان آربری (شیکاگو، ۱۹۶۶).
 ۴۰- هجویری، مأخذ یادشده، ص. ۱۰۶.
 ۴۱- همانجا، ص ۱۶۳.
 ۴۲- سِرژ دو لوژییه دو بورکوی^۱، خواجه عبدالله انصاری (بیروت، ۱۹۶۵)، ص. ۶۶.
 ۴۳- هجویری، مأخذ یاد شده، ص ۱۶۳.
 ۴۴- ب. فروزانفر (ویراستار)، ترجمه رساله قشیریه (تهران ۱۳۴۵ ش)، صص ۱۲۹ - ۱۳۰، نسبت به این نکته تردید می‌کند.
 ۴۵- چون کار اخیر ج اسپنسر تریمینگام *The Sufi Orders in Islam* (آکسفرد، ۱۹۷۱) بسیار دیر به دستم رسید نتوانستم چیزی از آن در اینجا بگنجانم. با این همه، دانشجویان علاقه‌مند را به این اثر ارجاع می‌دهم، به ویژه به واژه‌نامه جامع استاد تریمینگام شامل اصطلاحات صوفیانه و اسلامی. درباره فرقه‌های شیعی ایران، نک. R. Gramlich, *Die Schiitischen Derwischorden Persiens* (ویسبادن، ۱۹۶۵).
 46- A.J. Arberry. "Suffism", *Handbuch der Orientalistik, Abt, 1: VIII Band: 2 abs.* (لایدن و کلن، ۱۹۶۱)، ص. ۴۶۵.
 ۴۷- گلستان، باب دوم، حکایت ۲۵.
 ۴۸- برای ترجمه‌ای انگلیسی از نظرات وی درباره تصوف، نک. «علم تصوف»، مقدمه، ج ۳، ترجمه ژزنتال (نیویورک، ۱۹۵۸)، صص. ۷۶ - ۱۰۲.
 49- Algazel: *Dogmática, moral y ascética* (ساراگوسا، ۱۹۵۸)، ص ۱۰۱.
 ۵۰- همانجا، ص ۱۰۴.
 51- A.J. Arberry, "The Biography of Shaikh Abu Ishaq al-Kazaruni, *Oriens*, ج. ۳ (۱۹۵۰)، صص. ۱۶۳ - ۱۸۲.
 52- A. Bausani, "Religion under the Mongols," *Cambridge History of Iran*. ج. ۵ (کیمبریج، ۱۹۶۸) ص. ۵۴۷.
 ۵۳- برای بحثی مفصل‌تر درباره رشد و گسترش تشیع در تصوف ایرانی نک. M.Mole, "Les Kubrawiya entre Sunnisme et Shiisme," *Revue des Etudes Islamiques*

(۱۹۶۱)، صص، ۶۱-۱۴۲.

54- F.C. Schillinger, (ed.) *Persianische und Ost-Indianische Reiseschreibung*.

(هامبورگ، ۱۷۱۰)، ص. ۶۸۵.

۵۵- معصوم علی بن رحمت علی نعمت‌اللهی شیرازی (معصوم عیشاه)، طرائق الحقایق، ج

۲، به کوشش محمد جعفر محجوب (تهران، ۱۳۳۹ ش)، ص ۳۵۴.

۵۶- جامی تحفة الاحرار خود را به خواجه احرار تقدیم داشت.

57- H.A. Rose, *The Dervishes*,

J.P. Brown, *The Dervishes* (لندن، ۱۹۲۷)، ص. ۸۷؛ این ویرایش جدیدی است از

(استانبول، ۱۸۶۸).

۵۸- برای شرحی مفصل از این رویدادها، نک. Sir John Malcom, *The History of Persia*.

ج. ۲ (لندن، ۱۸۱۵)، صص. ۴۱۷ - ۴۲۲.

۵۹- رومی، مأخذ یاد شده، ج. ۱، بیت ۱۷۲۷.

۶۰- هجویری، مأخذ یاد شده، صص. ۳۰۸ - ۳۰۹.

۶۱- عراقی، عشاق‌نامه، ویرایش و ترجمه ا.ج. آربری (لندن ۱۸۵۵)، ج. ۴، ص ۳.

62- Philo Judaeus, *On a Contemplative Life, in Works*

ترجمه سی. دی. یوگ (لندن، ۱۸۵۵)، ج ۴، ص. ۳.

۶۳- برای جزئیات بیشتر. نک. H. Lewy, *Sobria Ebrietas: Untersuchungen zur*

Geschichte der antiken Mystik (گیسن: ا. توپلمان ۱۹۲۹).

64- A.J. Arberry, *The Mystical Poems of Ibn al-Farid*.

صص. ۸۱ - ۹۰.

۶۵- شیخ محمود شبستری، شرح گلشن راز، به کوشش ای. اچ. وینفیلد (لندن، ۱۸۸۰)، صص

۲۹، ۲۷، ۴۲.

66- E.G. Browne. *A Literary History of Persia*.

(کیمبریج، ۱۹۲۸)، ج ۴، ص ۲۹۷. صفحات ۲۸۴ - ۲۹۷ شامل متن کامل ترجیع‌بند هاتف

و ترجمه آن به قلم براون است.

۶۷- خواجه ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد مستملی بخاری، شرح و ترجمه التعرّف لِمذهبِ

التصوف (لکهنو، ۱۹۳۳) ۴ جلد.

- ۶۸- محمد بن منور، اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید (تهران، ۱۳۱۳ ش).
 ۶۹- مقامات زنده پیل (احمد جام)؛ متن فارسی از سده چهارم قمری، تألیف سدیدالدین محمد غزنوی، به، کوشش ح. مؤید، ۱۳۴۰ ش.
 ۷۰- چاپ‌های متعدد، از همه جدیدتر (تهران، ۱۳۴۰ ش).
 ۷۱- ابوبکر محمد، معروف به ابن عربی، الفتح‌ات المکیة، ج ۲، ج ۲ (قاهره، ۱۲۹۳)، ص. ۲۷۵.

- ۷۲- برای موارد آن، نک. این مبارک، کتاب الزهد (چاپ هند، ۱۹۶۶)، صص. ۴ - ۵.
 ۷۳- قشیری، مأخذ یاد شده. ص ۱۵۸.
 ۷۴- هجویری، مأخذ یاد شده، ص. ۱۳۱.
 ۷۵- همانجا، صص ۸۲ - ۱۶۰.

76- Heinrich Heime , *Die Stadt Lucca*,

- فصل نهم. این دعا در زبان فارسی هم انعکاس یافته است؛ نک. سعدی، بوستان. باب دوم؛ قس. دعای سهروردی، که از نظر اخلاقی عمیق‌تر از دعای رابعه است.
 ۷۷- برای توضیحات مفصلی درباره این مناسک، مراجعه کنید به مقاله «حج» در *Encyclopedia of Islam* ج ۲، چ. اول.
 ۷۸- هجویری، مأخذ یاد شده، ص ۳۲۸.
 ۷۹- برای آگاهی از مورد حصرمی، نک. نجم‌الدین کبری فوایح الجمال و فواتح الجلال، به کوشش ف. مایر، ویسبادن، ۱۹۵۷.
 ۸۰- برای متن سریانی و ترجمه انگلیسی این گزارش. نک. E.W.Brooks, "John of Ephesus, Lives of the Eastern Saints III" *Patrologia Orientalis*. ج. ۱۹، صص ۱۶۴ - ۱۷۹.
 ۸۱- ابو عبدالرحمن سلمی، رساله الملامتیه، به کوشش ابوالعلاء عقیفی، با عنوان الملامتیه و الصوفیه و اهل الفتوة (قاهره، ۱۹۴۵).
 ۸۲- ب. فروزانفر، شرح مثنوی شریف (تهران، ۱۳۴۷ ش)، ۲، ص. ۷۳۵.
 ۸۳- نک. مکالمه میان این نوح عیار و شیخ حمدون قصار صوفی در هجویری، مأخذ یاد شده، صص ۱۸۳ - ۱۸۴ که در آن، عیار نسبت به مسأله رفتار کریمانه موضعی می‌گیرد که بسیار خصلت ملامتی دارد.
 ۸۴- همانجا، ص ۱۱۹.

85- Malcolm,

مأخذ یاد شده، ج. ۲.

۸۶- مثلاً، نک. ابوالحسن علی بن زید بیهقی، تاریخ بیهقی، به کوشش احمد بهمنیار (تهران، ۱۳۱۷ ش)؛ عزالدین ابوالحسن، معروف به ابن اثیر، *الکامل فی التاریخ*، ترجمه به فرانسه به توسط ژ. ت. رنو و س. ف. دفرمری^۱ با عنوان *Recueil des Historiens de la ...Kamel*, *Extrait de la ...Kamel*, *Recueil des Historiens des Croisades... Historiens Orientaux*. مجلدات ۱، ۲، ۴، ۵ (پاریس، ۱۸۷۲ -)؛ نیز A.k.S. Lambton, *Islamic Society in Persia* (لندن، ۱۹۵۴).

۸۷- هجویری، مأخذ یاد شده، ص ۶۶، که شرح مفصلی از این گفته به دست می دهد.

۸۸- *عین القضاة الهمدانی، زبدة الحقایق*، فصل ۱۷.

۸۹- نک. Rhys Davids, *Journal of the Royal Asiatic Society*, ۱۹۱۱، صص ۲۰۰ - ۲۰۱؛

قس. ابو حیان، مقابسات، ص ۲۵۹، که در آن این اندیشمند عرب حکایت مورد نظر را بلافاصله پس از اشاره اش به افلاطون نقل می کند.

۹۰- *عین القضاة*، مأخذ یاد شده، فصل ۶۱.

۹۱- ابن العربی، مأخذ یاد شده، ۱، ص. ۷۰.

۹۲- نک مثنوی، ۲، بیت ۱۵۹؛ قس. حافظ، دیوان، غزل شماره ۱۶۲.

۹۳- عزیز نسفی، *کشف الحقایق*، متن فارسی به کوشش احمد مهدوی دامغانی (تهران، ۱۳۴۴

ش)، ص. ۲۸.

۹۴- مثلاً نک. ۲۷:۵، ۹۷:۲، ۱۹۴:۲۶.

۹۵- ۳:۸۳.

۹۶- «لوقا» ۱۵:۱۶.

۹۷- سفر «پیدایش»، ۶:۶، «مزامیر» ۱۱:۳۲.

۹۸- این که واژه عبری لب (قلب) در نوشته های دینی متأخرتر متناوباً به معادل های یونانی «نوس» (nous) و «کاردیا» (kardia) ترجمه می شد تا جنبه های عقلانی و عاطفی آن از هم متمایز شود، ظاهراً تحت تأثیر زبان و فرهنگ هلنیستی بوده است. چنین تمایزهایی برای سامی های عادی امری ناشناخته بود. برای جزئیات بیشتر درباره کاربرد این مفهوم در نوشته های دینی، نک. Tresmontant, *A Study of Hebrew Thought*, صص ۸۳ - ۱۲۴.

- ۹۹- مثلاً، نک. *Les Pensées*، به کوشش برونشوینگ، ص ۴۵۹.
- ۱۰۰- برای جزئیات بیشتر درباره این تأویلات، نک. شیخ نجم‌الدین رازی، *مرصادالعباد* (تهران ۱۳۱۲ ش) صص ۶۹، ۷۰؛ قس، *عین القضاة، تمهیدات*، شم. ۳۴۲ که در آن تفسیرهای دیگری نیز ارائه شده است.
- ۱۰۱- شبستری، مأخذ یادشده، ص ۴۰.
- ۱۰۲- قشیری، مأخذ یادشده، ص ۱۳۴؛ قس. بخش‌هایی را که ف. مایر. *Die Fawā'ih*، ص ۱۷۰، نقل کرده است.

103- Kubra-Meir. *Die Fawā'ih*,

- مأخذ یاد شده. شم. ۱۴، ۱۳۹.
- ۱۰۴- برای نمونه‌ای مفصل از چنین مقایسه‌ای، نک. ابو حامد الغزالی، *میزان‌العمل* (قاهره، ۱۳۲۸) ص. ۱۰۹؛ قس *Al-Ghazzali, The Mystic*، ص. ۷۳.
- ۱۰۵- حدیثی قدسی که صوفیان غالباً بدان استناد می‌کنند معمولاً در تأیید گفته دوم نقل می‌شود. مثلاً نک. عبدالله بن علی السراج الطوسی، *اللمع فی التصوف*، به کوشش رینولد نیکلسن (لایدن، ۱۹۱۴)، ص. ۵۹۴؛ و الغزالی، *احیاءالعلوم‌الدین* (قاهره، ۱۲۷۲)، ۱۲:۳.
- ۱۰۶- نک. غزالی، *احیاء*، مأخذ یادشده، *عجایب القلب*، بیان دهم، قس. A.J. Wensnick, *La Pensée de Ghazali* (پاریس، ۱۹۴۰)، صص ۱۲۳ - ۱۲۵.
- ۱۰۷- مثلاً، نک. کبری، مأخذ یادشده، شم. ۱۶.
- ۱۰۸- هجویری، مأخذ یادشده، ص ۳۶۹؛ قس. ص. ۳۶۷.
- ۱۰۹- همانجا، ص ۳۸۷.
- ۱۱۰- قشیری، مأخذ یادشده، ص ۶۹۸.
- ۱۱۱- مثلاً، نک. فردوس المرشدیه، صص ۲۷۰، ۴۷۴، ۴۸۰، و غیره.
- ۱۱۲- رازی، مأخذ یاد شده، صص، ۱۶۰ - ۶۵؛ و شبستری، مأخذ یاد شده، صص ۹۱، ۹۶، ۲۲۸، ۳۶۸.
- ۱۱۳- اوپانیساده‌ها، چهارم، ۳، ۹، ۱۴.
- ۱۱۴- مثلاً، نک. A.J. Wensinck, "New Data Concerning Syriac Mystic Literature," ص

۱۱۶- برای نمونه‌ای گویا، نک حکایت شیخ ابوسعید و حسن مؤذّب در اسرارالتوحید، صص

۲۱۱-۲۱۲.

117- "Kitab al -Sidq", IRA. 1937.

۱۱۸- هجویری، مأخذ یادشده، صص ۱۹۰- ۱۹۵.

۱۱۹- برای جزئیات بیشتر درباره‌ی این نکته. نک. شبستری، مأخذ یاد شده، ص ۴۶۱.

۱۲۰- گلستان، باب اول، حکایت ۱۰.

۱۲۱- گلستان، باب هفتم.

۱۲۲- مثنوی، اول، ۹۸۳- ۹۸۵.

۱۲۳- قس. مفتاح النّجاة، صص ۱۴۶- ۱۴۹.

۱۲۴- نک. O.D. Tcheschovitch, *Bukharskyj dokumenti XIV Vika* (تاشکند، ۱۹۶۵).

۱۲۵- هجویری، مأخذ یاد شده، ص ۲۴۷.

۱۲۶- مثلاً، نک. نظر ابوالحسین نوری در سراج، مأخذ یاد شده، ص ۲۷۲.

۱۲۷- نک. سراج، مأخذ یاد شده، ص ۲۸۸، به نقل ف. مایر، *Vom Wesen der islamischen*

Mystik (بازل، ۱۹۴۳)، صص. ۱۹، ۴۹.

۱۲۸- سراج، مأخذ یاد شده صص ۲۹۶- ۲۹۷.

۱۲۹- قرآن، ۱۸:۶۵-۷۸.

۱۳۰- مثلاً، نک مثنوی ۱:۳۱۹۱؛ ۵:۱۸۹۹؛ نیز قس ۱:۲۲۴، ۲۳۷.

۱۳۱- مثلاً، قس. *Die vita des Scheichs Abu Ishaq al-kāzeruni: Firdos al-murshidiyya* به

کوشش ف. مایر (لایپزیک، ۱۹۴۸)، صص. ۳۴۰- ۳۴۱.

۱۳۲- محمدبن منور، اسرارالتوحید، به کوشش ذبیح‌الله صفا (تهران، ۱۳۳۲ ش)، صص ۴۸،

۹۳، ۲۹۱.

۱۳۳- قرآن، ۱۰:۶۲.

۱۳۴- نک. طرائق الحقایق، مأخذ یاد شده، ص ۱۱۷۱؛ قس هجویری، مأخذ یادشده، صص

۲۲۰- ۲۳۵؛ A.J.Wensinck, *Muslim Creed, Its Genesis and Historical Development*

(کیمبریج، ۱۹۳۲) ص ۷. ۲۲۶.

۱۳۵- نک ابوالمغیث الحسین بن منصور (الحلاج) کتاب الطواسین، به کوشش لوئی

ماسینیون (پاریس، ۱۹۱۳)، صص. ۱۷۲- ۱۷۳.

- ۱۳۶- مننوی، ۱: ۱۲۴۶-۱۲۴۷؛ نیز نک. نمایه این اثر.
- ۱۳۷- نک. ابن العربی، مأخذ یادشده، ۱: ۳۰۷؛ ۴: ۶۱۵.
- ۱۳۸- مننوی، ۲: ۲۶۴۲-۲۶۴۳.
- ۱۳۹- کتاب الطواسین، ۴: ۲۴.
- ۱۴۰- همانجا، صص ۲۰-۲۲؛ قس. عین القضاة، مأخذ یاد شده، شم. ۲۸۸.
- ۱۴۱- نک. ابن الجوزی، المنتظم فی تاریخ الملوک و الأمم (حیدرآباد، ۱۳۵۹)، ج ۹، ص ۲۶۱.
- ۱۴۲- نک. عین القضاة، مأخذ یاد شده، ص ۲۸۳.
- ۱۴۳- نک. R. Lescot, *Enquête sur les Yasidis de Syrie et du Djebel Sinjar*, (بیروت، ۱۹۳۸)، صص ۵۱ به بعد.
- ۱۴۴- قس مننوی، ۲: ۲۶۴۵-۲۶۴۹.
- ۱۴۵- نک. هجویری، مأخذ یاد شده، ص ۲۱۳.
- ۱۴۶- نک. ابن سینا، کتاب الاشارات و التنبیها، ترجمه به فرانسه از ا. م. گویچون^۱. (پاریس ۷ (۱۹۵۱). صص. ۵۰۳-۵۰۶، ۵۱۹-۵۲۰.
- ۱۴۷- ابن خلدون، مأخذ یاد شده، کاتریمر (ویراستار)، متن عربی ۱: ۱۰۹، ۱۹۹.
- ۱۴۸- نک. «کتاب بتنجل الهندی»، به کوشش هلموت ریتز، Oriens، ۱۹۵۶، ج. ۹، ص ۱۹۹.
- ۱۴۹- برای جزئیات بیشتر نک. D.S.Margoliouth, "Panj Pir", *Encyclopedia of Islam*.
- ۱۵۰- نک. محمد بن اسماعیل البخاری، صلوة، ابواب ۴۸، ۵۲، ۵۴، جنائز، باب ۶۲؛ و چندین حدیث دیگر به نقل این تیمیه، *Contributions à une Etude de la Methodologie Canonique*, ترجمه اچ. لاثوست (قاهره ۱۹۳۹).
- ۱۵۱- فردوس المرشدیه، فصل ۴۰.
- ۱۵۲- برای نمونه‌هایی چند، نک. گزارش‌های مربوط به سفرها و رسالت‌های ابواسحق شیرازی و شهاب الدین سهروردی در نقاط مختلف خاور نزدیک.
- ۱۵۳- نک. سراج، مأخذ یاد شده، صص ۳۲۳-۳۲۵.
- ۱۵۴- مثلاً نک. ترمذی، ختم الاولیاء، به کوشش عثمان یحیی (بیروت، ۱۹۶۵)، صص ۱۱۶-۲۱۶.
- ۱۵۵- کبری، مأخذ یاد شده، شم. ۱۶۷.

- ۱۵۶- لاهیجی، شرح گلشن زار، به کوشش کیوان سمیعی (تهران، ۱۳۳۷ ش)، ص ۴۴۱.
- ۱۵۷- نک. هجویری، مأخذ یاد شده، ص ۲۱۳.
- ۱۵۸- همانجا، ص ۲۳۶؛ قس عزیز نسفی، مأخذ یاد شده، ص ۸۰.
- ۱۵۹- همانجا.
- ۱۶۰- قرآن، ۱۸: ۶۴-۸۲.
- ۱۶۱- نک. سراج، مأخذ یاد شده، صص ۴۲۳-۴۲۴.
- ۱۶۲- همانجا، ص ۴۲۳.
- ۱۶۳- هجویری، مأخذ یاد شده، صص ۲۳۶-۲۳۷.
- ۱۶۴- سراج، همانجا.
- ۱۶۵- نک. عین القضاة، زبده، فصل ۶۱؛ قس فصل ۶۸.
- ۱۶۶- ترمذی، مأخذ یاد شده، ص ۳۶۱؛ غزالی احیاء، ۳: ۲۵.
- ۱۶۷- تذکرة الاولیاء، ۱، صص. ۸۸-۹۰.
- ۱۶۸- همانجا، ۲، صص، ۹۱-۹۳.
- ۱۶۹- هجویری، مأخذ یاد شده، ص ۱۵۳.
- ۱۷۰- نک. اوراد الاحباب، ۲، صص ۳۳۹ - ۳۴۰.
- ۱۷۱- داراشکوه، سفینه (تهران، ۱۹۶۵)، صص ۱۶۰ - ۶۱.
- 172- W.Barthold, Turkistan down to the Mongol Invasion.
- ترجمه شده جزو انتشارات موقوفه گیب، پنجم، ج ۲ (۱۹۲۸)، صص. ۷۵ - ۱۷۶.
- ۱۷۳- در مورد این امکان که همسر وی احتمالاً بهره‌مند از چنان امتیازی بوده، نک. زندگی‌نامه خودنوشت ترمذی کتاب ختم که در آن به قرار معلوم نگینی و، در کنار آن، علوم اولین و آخرین را از خداوند دریافت می‌دارد.
- ۱۷۴- قس. ابن خلدون، مأخذ یاد شده، ۳، ص. ۱۳۷.
- ۱۷۵- نک. نسفی، مأخذ یاد شده، ص. ۳۱۵.
- ۱۷۶- نک. لاهیجی، مأخذ یاد شده، ص ۳۱۵.
- ۱۷۷- نک. حاج ملا سلطان، ولایت‌نامه، صص ۲۳-۲۵.
- ۱۷۸- مثلاً، نک. «سفر تشنیه»، ۲۱: ۳۲ «مزامیر» ۱: ۱۳، ۲: ۵۲، قس «ایوب» ۸: ۳۰؛ «اشعیا» ۵: ۳۲.

۱۷۹- نک. ابن العربی، مأخذ یاد شده، ۱۷ فصل ۴۴.

180- P.Loosen, Zeitschrift für Assyrologie,

ج. ۲۷، ۱۹۲۲، صص، ۱۹۶-۲۰۱.

۱۸۱- قس اسرارالتوحید، مأخذ یاد شده، نمایه.

182- M.Widengren, Orientalia Suecana,

ج. ۲ (۱۹۵۳)، ص ۴۱؛ قس. M. Mole, Les mystiques musulmans. (پاریس ۱۹۶۵). ص

۱۲.

۱۸۳- ب. فروزانفر، شرح احوال عطار، ص. ۶۸؛ قس. H.Ritter, Das Meer der Seele,

Attar, Mensch Welt und Gott in Den Geschichten des Fariduddin, (لایدن، ۱۹۵۵)،

صص. ۱۵۹ - ۱۸۰.

۱۸۴- نک. عین القضاة، تمهیدات، مأخذ یاد شده، ص ۱۸۹، قس. ناصر خسرو، دیوان، ص

۳۶۴.

۱۸۵- صفحاتی از کتاب اللمع نوشته ابونصر سراج، به کوشش، آرثر جان آبری (لندن،

۱۹۴۷)، صص ۶-۷. قس. ۲۶، ۳۰.

۱۸۶- اخبارالحلاج، ج ۳، شم. ۳۸؛ قس. ۱۰، ۳۶.

۱۸۷- قرآن. ۱۰:۳۲؛ ۲۰:۱۱۴.

۱۸۸- لاهیجی، مأخذ یاد شده، ص ۸۷.

۱۸۹- نک. مثنوی، ۲: ۲۳۲۱-۲۳۲۲.

۱۹۰- برای بررسی موجزی از این شواهد کلامی درباره وجود خدا، نک. A.J.Wensinck,

"Les preuves de l'existence de Dieu dans la theologie Musulmane," *Mededeelingen der*

Konwinklijke, akademie (آمستردام، ۱۹۳۶).

۱۹۱- نک. شبستری، مأخذ یاد شده، ص ۸۷.

۱۹۲- مولانا جلال الدین مولوی، فیه مافیہ، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر (تهران، ۱۳۳۰

ش)، ص ۹۲.

193- Ibn Sina, *livre des directives et remarques, nouveau groupe.*

194- Shaykh-i Ishraq. *Opera Metaphysica et Mystica,*

به کوشش، هانری کرین (استانبول، ۱۹۴۵)، ص ۷۴.

- ۱۹۵- ابن سینا، مأخذ یاد شده، صص. ۳۷۱-۳۷۲.
- ۱۹۶- برای جزئیات بیشتری درباره این مقایسه، نک. مقدمه قیصری در شرح بر تائیه الکبری به نقل عثمان یحیی (ویراستار) در ختم الاولیاء، پیوست ۴۹۲.
- ۱۹۷- قرآن، ۲۰:۱۰.
- ۱۹۸- همانجا، ۳:۲.
- ۱۹۹- مثلاً نک. مراسلات میان عبدالرزاق کاشانی، علاءالدوله سمنانی، در عبدالرحمن جامی، نفحات الانس، به کوشش مهدی توحیدی پور (تهران، ۱۳۳۶ش).
- ۲۰۰- برای بحثی دیگر درباره این نظریه، نک. Burhan Ahmad, The Mudjaddi's Concept of Tawhid. (لاهور، ۱۹۴۰).
- ۲۰۱- برای اظهارات حلاج درباره این نکته. نک کتاب الطواسین، صص ۱۲۹ - ۱۴۱؛ قس. صص. ۷۸، ۱۹۸-۱۹۹.
- ۲۰۲- نک. اخبار الحلاج، شم. ۵۰.
- ۲۰۳- نک. سراج، مأخذ یاد شده، ص ۳۸۴.
- ۲۰۴- دیوان، غزل شم. ۱.
- ۲۰۵- گلستان، دیباچه.
- ۲۰۶- ابن العربی، فتوحات، طبق منقولاتِ فلاشر در Catalogue of Oreintal Manuscripts in the Leipzig University Library، ص ۴۹۳.
- ۲۰۷- نک. بحث مطرح شده در سراج، مأخذ یاد شده، ص ۷۰؛ و عین القضاة، تمهیدات ص. ۹۸.
- ۲۰۸- برای تحقیق موجز و فشرده درباره سابقه پیش از اسلام مفهوم قرآنی خوف. نک. H.Ringgren, "Die Gottesfurcht in Koran", Orientalia Sueccana، ج. ۳، صص. ۲-۴.
- ۲۰۹- منور، مأخذ یاد شده، ص. ۲۷۴.
- ۲۱۰- قرآن، ۹۵:۶۵، ۵۱:۶۹، ۵:۱۰۲، ۷.
- ۲۱۱- برای جزئیاتی بیشتر درباره این نکته، مراجعه شود به رازی، مأخذ یاد شده، فصل ۳، ۵، ۷، ۸.
- ۲۱۲- شیخ احمد سرهندی، مکتوبات، شم. ۴۳.
- ۲۱۳- مثنوی، ۵، مقدمه.

- ۲۱۴- برای حزئیات، نک مفتاح النجاة، فصل ۵.
 ۲۱۵- نک. کبری، مأخذ یادشده، شم. ۳۹.
 ۲۱۶- رسالة السفینه، به نقل ف. مایر در فواتح، مأخذ یادشده، ص ۲۸۲.
 ۲۱۷- نک. اخبار الحلاج، شم. ۴۵.
 ۲۱۸- عین القضاة، تمهیدات، شم. ۳۷۰.
 ۲۱۹- شبستری، مأخذ یاد شده، ابیات ۸۷۲-۸۷۳.
 ۲۲۰- اخبار الحلاج، مأخذ یادشده.

221- Sir Charles Elliot, Hinduism and Buddhism.

- ج. ۲ (لندن ۱۹۲۱) ص، ۲۶۵.
 ۲۲۲- سیدابوالفضل برقعی قمی التفتیش در مسلک صوفی و درویش (۱۳۷۷ ق).
 ۲۲۳- سیداحمد کسروی، صوفیگری (تهران، ۱۳۳۲ ش).
 ۲۲۴- احمد قاضی (=ت. ارانی)، عرفان و اصول مادی (تهران، ۱۳۲۳ ش).
 ۲۲۵- م. جوان، کتاب ردّ تصوف و حکمت الاشراف (تهران، ۱۳۴۷ ش).

فهرست‌ها

اشخاص و گروهها

ابوالعلاء عقیفی، ۷۸	آدم، ۹۴، ۱۰۲
ابوالعلاء معری، ۹۱	آربری، آرثر جان، ۶۸
ابوبکر، ۳۳، ۴۹، ۷۴	اباحیه، ۷۷
ابوبکر واسطی، ۱۰۲، ۱۱۳	ابراهیم، ۱۰۲
ابوبکر وراق، ۷۳	ابراهیم [بن ادهم]، ۳۹، ۴۱، ۷۲، ۱۰۱
ابوحفص حدّاد، ۴۱ ← ابوحفص نیشابوری	ابراهیم خواصّ، ۱۰۱
ابوحفص نیشابوری، ۷۲	ابن خلدون، ۴۷، ۹۶
ابوحمزۀ بغدادی، ۷۳	ابن راوندی، ۱۰۴
ابوحمزۀ صوفی، ۱۰۶	ابن سبعین، ۴۷
ابوسعید ابوالخیر، ۴۰، ۴۲، ۴۳، ۶۶، ۶۸، ۹۱	ابن سینا، ۴۲، ۶۶، ۹۶، ۹۸، ۱۰۸
ابوسعید بن ابوالخیر ← ابوسعید [ابوالخیر]	ابن عربی، ۴۲، ۴۷، ۵۱، ۵۲، ۶۲، ۶۷، ۷۸، ۹۴
ابوسعید خراز، ۷۳، ۹۰	۹۸، ۱۰۱، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۴
ابوعبدالله خفیف، ۹۱	ابن عطا، ۴۱
ابوعمر الهاشمی، ۴۰	ابن فارض، ۵۲، ۶۱
ابومسلم، ۷۹	ابن مبارک، ۷۲
احمد بن حرب، ۴۱	ابن مسعود، ۹۹، ۱۰۲
احمد بن خضرویه، ۴۱، ۸۰	ابواسحق خواصّ، ۷۳
احمد جام، ۶۶ ← ژنده پیل	ابواسحق کازرونی، ۵۰
إخوان الصّفا، ۳۸	ابوالحسن خرقانی، ۴۲، ۴۳
اردای - ویراف، ۲۲	ابوالعباس آملی، ۷۳

پروز، ۲۴	اردشیر بابکان، ۲۴
ترمذی، محقق، ۶۴	ارسطو، ۱۰۸
ثوفیل و ماری، ۷۷	اسحاقیه، ۴۶
جابر [بن حیّان]، ۳۶	اسرافیل، ۱۰۲
جامی، عبدالرحمن، ۵۴، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۱۱۰	اشعریان، ۳۵، ۹۶
جبرئیل، ۳۹، ۱۰۲	افلوطین، ۶۰
جبریه، ۴۶	اکبر، ۱۱۶
جلال الدین [رومی]، ۳۶، ۶۵، ۶۷ ← جلال الدین مولانا	امیربن عبد قیس، ۱۱۳
جلال الدین مولانا، ۷۸، ۸۴، ۸۸، ۹۴، ۹۹، ۱۰۶	امیر خسرو، ۶۵
۱۱۵ ← رومی	انوشیروان، ۱۹
جَلوتیه، ۵۴	اوحدالدین کرمانی، ۵۹
جمالیه، ۵۳	اورمزد، ۲۱، ۲۲
جمشید، ۶۰	اویس قرنی، ۷۲، ۷۴
جنید، ۴۰، ۴۱، ۶۸، ۱۰۸	اهریمن، ۲۱
جودیه، ۵۱	باخرزی، ابوالمفاخر، ۹۱
جَهم بن صَفوان، ۳۴	بایزید [سظامی]، ۲۳، ۳۹، ۴۲، ۶۸، ۷۲، ۱۰۱، ۱۰۸، ۱۱۱
حاجی میرزا آقاسی، ۵۶	بدیع الزمان فروزانفر، ۷۸
حارث المحاسبی، ۳۴، ۶۷	برزویه، ۱۹
حافظ، ۶۱، ۱۱۲، ۱۱۸	بودا، ۲۴، ۲۵، ۳۹
حبیب بن سالم، ۷۲	بهاء الحق، ۹۶
حسن بصری، ۳۴، ۳۹، ۷۴	بهاء الدین محمد، (= شاه نقشبند)، ۵۳
خَشَوِیه، ۹۶	بهاء [الدین]، ولد، ۶۷، ۶۸
حکیم ترمذی، ۴۱، ۶۷، ۱۰۱، ۱۰۸	بهلول، ۱۰۳، ۱۰۴
حلاج، ۲۷، ۳۷، ۴۰، ۴۱، ۴۵، ۵۶، ۶۲، ۹۵	بیرونی، ۲۵، ۹۶
۱۰۲، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۵	پالاسیوس، ام. آسین، ۴۷
حلاجیه، ۱۱۰	پوئش، اچ. اس، ۲۳
حلولیه، ۴۶	پوریای ولی، ۸۱
حمدون قصار، ۷۲، ۸۲	پیرافتاده، ۵۴

سعدی، ۴۷، ۶۷، ۹۰، ۱۱۲، ۱۱۸	خضر، ۱۰۰، ۱۰۱
سفیان ثوری، ۳۹، ۷۴	خلوتیہ، ۵۳
سقراط، ۸۵	خواجه عبداللہ انصاری ہروی، ۴۳
سلطان علی شاہ، ۵۶	خواجه احرار، ۵۴ ← ناصرالدین بن محمود
سلطان مراد دوم، ۷۸	شاشی
سلمان [فارسی]، ۱۸، ۱۹، ۷۴، ۷۹	خوارج، ۳۱، ۳۲، ۹۴
سلیمان، ۶۳	خیام، ۶۸، ۹۰
سُمنون مُحبّ، ۵۸، ۷۲	داراشکوہ، ۱۰۴، ۱۱۶
سنائی، ۱۶، ۲۲، ۵۹، ۶۴، ۶۵، ۶۶	دانتہ، ۲۲، ۶۲، ۶۴، ۱۱۱
سہروردی، [عمر]، ۴۶، ۴۷، ۵۲	دجال، ۹۴
سہروردیہ، ۵۲، ۵۳، ۵۴	ذوالنون [مصری]، ۳۷، ۳۸
سہل تُستری، ۱۰۸	ذہبی، ۱۱۷
سیدبرہان محقق، ۶۷ ← ترمذی،	ذہبیہ، ۵۱، ۵۲
سید عبداللہ، ۵۱	رابعۃ [بصری]، ۳۹، ۷۲ ← رابعۃ عدویہ
سیدعلی ہمدانی، ۵۱	رابعۃ عدویہ، ۷۴
سیدقطب تبریزی، ۵۲	راتلوف، و.، ۲۱
شاہرخ تیموری، ۵۲، ۵۴	رکتیہ، ۵۱
شاہ شمس تبریز، ۹۶	روزبہان بقلی، ۶۲
شاہ نعمت اللہ [ولی]، ۵۴، ۵۵، ۸۱	رومی، ۱۶، ۶۴، ۶۵، ۶۷، ۶۸، ۱۱۸، ۱۱۹ ←
شبستری [شیخ محمود]، ۶۱، ۶۳، ۹۹، ۱۰۷،	جلال الدین [رومی]
۱۱۵	زرتشت، ۲۱، ۲۲، ۶۰
شبلی، ۴۱	ژندہ پیل، شیخ احمد، ۹۱
شعیب بن حرب، ۷۲	سپانتاززا، ۳۹
شقیق [بلخی]، ۴۱	ساجی، جمال الدین، ۵۳
شمس تبریزی، ۶۷، ۱۰۷	سراج، ۴۶، ۶۲، ۱۰۰
شہرستانی، ۲۵، ۶۷	سربداران، ۵۱
شیخ اشراق، ۱۰۸	سرمد، ۱۰۳، ۱۰۴
شیخ برکہ، ۸۴	سرہندی، شیخ احمد، ۱۱۰، ۱۱۴
شیخ جام، ۱۱۴ ← ژندہ پیل، شیخ احمد	سعدالدین حمویہ، ۵۱

- شیخ حسن جوری، ۵۱
 شیخ حمزه، ۷۸
 شیخ صفی، ← صفی‌الدین اردبیلی
 شیطان، ۹۴، ۹۵
 صدرالدین قیصری، ۱۱۰
 صفویه، ۵۱
 صفی‌الدین [اردبیلی، شیخ]، ۵۱، ۵۴
 صفی‌علی شاه، ۵۶، ۶۶، ۱۱۷
 صلاح‌الدین زرکوب، ۸۴
 عباس کبیر، شاه، ۸۱
 عبدالرزاق [شیخ]، ۵۱، ۱۱۰
 عبدالقادر گیلانی، ۴۶
 عبدالکریم جیلی، ۹۸
 عراقی، ۵۸، ۵۹، ۶۱
 عزیز نسفی، ۸۳، ۸۵، ۹۹
 عطار، ۱۶، ۲۲، ۵۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۱۰۳،
 ۱۰۴، ۱۱۲
 علاءالدوله سمنانی، ۵۱
 علی بن ابی طالب، ۱۱۳ ← علی (ع)
 علی (ع)، ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۴۹، ۷۴، ۷۸، ۷۹
 ۸۱، ۱۰۲
 عین‌القضاة [همدانی]، ۴۷، ۶۸، ۸۴، ۹۵، ۱۰۴،
 ۱۱۵
 غزالی، احمد، ۹۵
 غزالی، [ابوحامد]، ۴۲، ۴۵، ۶۸، ۸۳، ۸۸، ۹۰
 ۱۰۸، ۱۱۹
 فارابی، ۱۰۸
 فارس‌الدینوری، ۴۰
 فرعون، ۹۴، ۹۵
 فضل استرآبادی، ۶۷
 فضیل [بن عیاض]، ۸۲، ۱۰۳
 فیلن اسکندرانی، ۶۰ ← فیلن یهودی
 فیلن یهودی، ۲۵
 قاضی، احمد، ۱۱۸
 قادریه، ۴۶
 قشیری، امام، ۴۳، ۹۲
 قطب‌الدین حیدر، ۸۱
 قطب بن محیی‌الجهرمی، ۶۹
 قلندریه، ۵۲، ۵۳، ۸۲
 کبرویه، ۵۲ ← کبرویه
 کبرویه، ۵۱
 کبیر، ۱۱۵
 گر تیر، ۱۸
 کریم خان وکیل، ۵۵
 کسروی، ۱۱۸
 کیسانیه، ۷۹
 کیوان قزوینی، ۱۱۷
 گریم، هیوبرت، ۳۳
 گولتسیهر، ۳۳
 گولف - گیبلینس، ۸۱
 لائوست، ۳۲
 لقمان سرخسی، ۱۰۴
 مالک دینار، ۷۴
 مانی، ۱۸، ۲۱، ۲۳، ۲۴
 محمد حنفیه، ۳۲، ۷۹
 محمد (ص)، ۱۸، ۱۹، ۲۶، ۲۷، ۳۱، ۳۳، ۳۴،
 ۴۹، ۹۴، ۱۰۲
 مختار، ۷۹

مرجله، ۳۲، ۳۶، ۴۶، ۵۰، ۹۴	نجم‌الدین کبری، [شیخ] ۴۶، ۵۱، ۱۱۵
مزدک، ۱۸	نقری، ۶۸
مسعودی، ۲۵	نظام‌الملک، ۴۵
مسیح، ۱۰۴	نظامی گنجوی، ۶۵
مشتاق علی، ۵۵	نعمت‌اللهیه، ۵۵
معاویه، ۲۹، ۳۲	نقشبندیه، ۵۳
مَعْبَد جُهَنی، ۳۴	نوح عیار، ۸۰
معتزله، ۴۶، ۹۴ ← معتزلیان	نوربخش، سیدمحمد، ۵۱
معتزلیان، ۳۵، ۴۰	نورعلی شاه، ۵۵، ۶۶
معروف، ۳۸	نوری، [ابوالحسین]، ۴۱، ۹۰
مَعْرَی، ۲۲، ۹۰ ← ابوالعلاء معری	نوریه، ۴۶
ملاسلطان گنابادی، حاج، ۱۱۷	نیبرگ، اچ. اس.
ملاشاه قادری، ۱۰۱	نیروانا، ۲۵
موسى، ۹۳، ۹۴، ۱۰۰، ۱۰۲	واصلیه، ۴۶
مولانا، ۵۷، ۹۰، ۹۱، ۱۰۸ ← جلال‌الدین رومی	هاتف اصفهانی، ۶۲
میرمعصوم علی شاه، ۵۵	هارون‌الرشید، ۱۰۳
میکائیل، ۱۰۲	هجویری، ۳۸، ۴۶، ۶۶، ۷۲، ۷۷، ۸۷، ۱۰۰
ناصرالدین بن محمود شاشی، ۵۴ ← خواجه احرار	هسوان‌تانگ، ۲۴
ناصرخسرو، ۱۰۴	هوان‌تسونگ، ۲۰
ناصر، خلیفه عباسی، ۵۲، ۷۸	یزیدیان، ۹۵
نانک، ۱۱۵	یوسف، ۸۶

جایها

تخت جمشید، ۱۸	آسیای صغیر، ۵۴
ترکستان، ۴۰	آناطولی، ۵۰
ترکیه، ۵۶، ۱۱۰	اخوان آباد، ۶۹
تیسفون، ۱۹، ۷۴، ۷۹	ادسا، ۱۷
جندی شاپور، ۱۷	اسکندریه، ۲۵، ۷۴
جهرم، ۶۹	اصفهان، ۵۳، ۵۵
جیحون، ۲۴، ۲۵	افغانستان، ۵۲، ۵۳
حلب، ۵۵	الرها، ۱۷
خراسان، ۱۷، ۱۹، ۲۴، ۲۹، ۳۴، ۴۰، ۴۱، ۴۶	اهواز، ۴۰
۵۳، ۵۵، ۵۶، ۶۵، ۷۸، ۱۰۰	ایران، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰
سبأ، ۶۳	۲۱، ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۳۴، ۳۹، ۴۱، ۴۳، ۵۰، ۵۱
سوریه، ۱۸، ۲۸، ۷۱، ۷۸، ۹۷	۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۶۰، ۶۲، ۶۹، ۷۵، ۷۹
عراق، ۱۹، ۲۵، ۲۹، ۳۴، ۴۶، ۵۵	۸۱، ۱۱۰، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۲۵
غدیر، ۹۹	بخارا، ۲۵، ۱۲۲
قاهره، ۳۷، ۹۷، ۱۲۳، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۱	بسطام، ۴۲
قفقاز، ۶۳	بغداد، ۳۷، ۳۸، ۴۰، ۴۱، ۵۲، ۵۳، ۶۲، ۶۸، ۷۳
قم، ۹۵، ۱۱۸	۹۲، ۱۰۶، ۱۳۶
کردستان، ۵۵	بلخ، ۲۵، ۳۹، ۴۱
کرمان، ۵۵	بین النهرین، ۱۷
کشمیر، ۵۲	پرینستن، ۹، ۱۱، ۱۵

ہند، ۹، ۱۰، ۱۴، ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۳۶، ۴۰، ۴۲،	کعبۂ زرتشت، ۱۸
۵۰، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۶۴، ۷۷، ۸۱، ۸۳،	کوفہ، ۷۹، ۱۲۴
۸۸، ۸۹، ۹۲، ۹۳، ۹۶، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۱۰، ۱۱۴،	مدائن، ۷۹
۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۷، ۱۳۴، ۱۳۹،	مدینہ، ۱۸، ۲۷، ۲۸، ۳۴
ہیمالیا، ۲۵	مصر، ۲۰، ۲۸، ۳۷، ۵۲، ۵۵، ۵۶، ۷۱، ۱۳۸
یونان، ۶۰	مکہ، ۲۸، ۳۴، ۵۵، ۷۱، ۷۶، ۹۹، ۱۰۱

کتابها و رسالات

فروحات مکیه، ۶۸	اردای ویراف نامه، ۲۲
فیه مافیه، ۶۷، ۱۰۷، ۱۳۳، ۱۴۰	اسرار التوحید، ۶۷، ۱۱۳، ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۳
کتاب استوار، ۱۱۷	اوپانیشادها، ۸۸
کتاب رازگشا، ۱۱۷	اوستا، ۲۵
کشف المحجوب، ۶۶، ۱۲۴	تذکره الاولیاء، ۶۶
کمدی الهی، ۶۲، ۱۱۱	ترجمان الاشواق، ۶۲
کیوان نامه، ۱۱۷	حدیقه [الحقیقه]، ۶۴، ۶۶، ۸۳
مثنوی، ۶۴، ۶۵، ۸۳، ۹۱، ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۲۸،	دینکرت، ۱۹
۱۴۰، ۱۳۳، ۱۳۱، ۱۳۰، ۱۲۹	دیوان شمس، ۶۵
مرصادالعباد، ۶۶، ۱۲۸	دیوان ناصر خسرو، ۷۶
مصباح الهدایه، ۶۶	رساله قشریه، ۴۳
مفتاح النجاه، ۶۶، ۱۳۰	سبحه الابرار، ۶۶
مقالات شمس، ۶۷	سلامان و ابسال، ۶۶
مقامات ژنده پیل، ۶۷	سلسله الذهب، ۶۶
مقصداقصی، ۶۶	سیرالعباد الی المعاد، ۶۴
مناجات، ۴۳	شرح تعرّف، ۶۶
منطق الطیر، ۲۲، ۶۳	شکند گومانیک و یچار، ۱۹
نفحات الانس، ۶۶، ۱۳۴	طس الازل [و الالباس]، ۹۵، ۱۰۲
هزار و یک شب، ۵۳	عهد جدید، ۸۵
	عهد عتیق، ۸۵

فهرست آثار و تحقیقات

دکتر عبدالحسین زرّین کوب

به کوشش

عنایت الله مجیدی

فهرست آثار و تحقیقات دکتر عبدالحسین زرّین کوب

۱. کتابها

(تألیف و ترجمه)

- ۱۳۲۳ ش (۱) فلسفه شعر، یا تاریخ تطوّر شعر و شاعری در ایران، بروجرد، چاپخانه لاویان، ۸۰ ص.
- ۱۳۲۶ (۲) بنیاد شعر فارسی، اثر دارمستتر [ترجمه] دانشنامه، س ۱، ش ۲: ۸۸ - ۱۳۲. [چاپ اول با عنوان «منابع شعر پارسی»].
- چاپ دوّم، تهران، ۱۳۲۷.
 - دفتر ایام: ۲۲۸ - ۲۶۴.
- ۱۳۲۸ (۳) ادبیات فرانسه در قرون وسطی، تألیف و. ل. سولنیه، [ترجمه] تهران، مجموعه چه می دانم. ش ۲۸، رقعی، ۱۵۷ ص.
- چاپ دوّم، ش ۳۲، ۱۴۲ ص.
- (۴) ادبیات فرانسه در دوره رنسانس، تألیف و. ل. سولنیه، تهران، جیبی، ۱۴۱ ص.
- این دو مجلد اخیر با تجدیدنظر و اصلاحات در یک

- مجلد و به نام «ادبیات فرانسه در قرون وسطی و رنسانس» چاپ شده، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷، ۳۰۴ ص.
- ۱۳۲۹ (۵) متافیزیک، تألیف فلیسین شاله [ترجمه] و تعلیقات و اشارات، تهران، رقعی، ۹۳ ص.
- ۱۳۳۰ (۶) دو قرن سکوت، (سرگذشت حوادث و اوضاع تاریخی ایران در دو قرن اول اسلام از حمله عرب تا ظهور دولت طاهریان)، تهران، انتشارات جامعه لیسانسیه‌های دانشسرای عالی، ۱۵۰ ص.
- چاپ ۸، تهران، ۱۳۶۲.
- ۱۳۳۲ (۷) شرح قصیده ترسائیه خاقانی، تألیف مینورسکی، ترجمه و با تعلیقات و تصحیحات، ضمیمه فرهنگ ایران زمین، ۱۳۳۲، س ۱: ص ۱۱۱-۱۸۸.
- چاپ دوم، تبریز، سروش، ۱۳۴۸، ۱۱۴ ص.
- ۱۳۳۵ (۸) قرائت فارسی و تاریخ ادبیات، برای سال چهارم و پنجم دبیرستانها، تهران، شرکت سهامی انتشار کتب درسی، چاپ اول، دو جلد [با همکاری چهار نفر از دانشمندان] فارسی و دستور زبان، برای دوره اول دبیرستانها، تهران، شرکت سهامی انتشار کتب درسی، چاپ اول، ۳ جلد [با همکاری چهار نفر از دانشمندان].
- ۱۳۳۷ (۹) فن شعر، اثر ارسطو، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ش ۵۸، مجموعه آثار فلسفی، ش ۶، رقعی، ۲۴۲ ص.
- چاپ دوم، ۱۳۴۳، ۲۴۵ ص.
- ۱۳۳۸ (۱۰) نقد ادبی، (جستجو در اصول و طرق و مباحث نقادی با بررسی در تاریخ نقد و نقادان)، تهران، بنگاه نشر اندیشه، وزیری، ۵۸۹ ص، چاپ ۲، با اضافات و تجدیدنظر، در

- دو جلد، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۴.
- چاپ ۵، تهران، ۱۳۷۳، دو جلد در یک جلد.
 - کتاب نقد ادبی از سوی دانشگاه علیگر هند به زبان اردو ترجمه شده.
- ۱۳۴۲ (۱۱) ارزش میراث صوفیه، تهران، اداره مجله یغما، وزیری، ۱۱۴ ص.
- چاپ ۷، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳، ۳۱۶ ص.
- ۱۳۴۳ (۱۲) تاریخ ایران بعد از اسلام، [تهران] وزارت آموزش و پرورش، اداره کل نگارش، وزیری، ۱۸ + ۹۱۸ ص.
- چاپ ۷، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳.
- (۱۳) با کاروان حله، مجموعه نقد ادبی [شامل ۳۰ گفتار] تهران، آریا، ش ۱، وزیری، ۶ + ۳۶۷ ص.
- چاپ ۶، با تجدیدنظر در چاپهای سابق و افزودن ده گفتار تازه، تهران، علمی، ۱۳۷۰، ۴۷۵ ص [چاپهای بعدی از روی این چاپ است].
 - چاپ ۹، تهران، سخن، ۱۳۷۳.
 - این کتاب به نام «گلستان عجم» و وسیله محمدنور محمدخان و کلثوم فاطمه سنید به زبان اردو ترجمه شده، اسلام آباد، ۱۹۸۵ م.
- ۱۳۴۵ (۱۴) دایرةالمعارف فارسی، تألیف غلامحسین مصاحب، تهران، فرانکلین، ۱۳۴۵، دو جلد (تاریخ انتشار جلد ۲، ۱۳۵۶)، بیشتر مقالات، تاریخ ایران بعد از اسلام؛ تصوف؛ کلام؛ تاریخ؛ تمدن؛ فرق اسلام؛ معرفی کتابهای فارسی و عربی؛ شعرا و نویسندگان فارسی و عربی زبان که در این دایرةالمعارف آمده به قلم دکتر زرین کوب

است.

- ۱۳۴۶ (۱۵) شعر بی دروغ، شعر بی نقاب، (شامل بحث در فنون شاعری، سبک و نقد شعر فارسی با ملاحظات تطبیقی و انتقادی راجع به شعر قدیم و شعر امروز)، تهران، سازمان چاپ و انتشارات احمد علمی، وزیری، ده + ۳۳۷ ص.
- با تجدیدنظر، تهران، علمی، ۱۳۷۱، ۳۵۱ ص.
 - چاپ ۷، تهران، جاویدان، ۱۳۷۳.
- ۱۳۴۷ (۱۶) بامداد اسلام (داستان آغاز اسلام و انتشار آن تا پایان دولت اموی)، تهران، انتشارات صائب، رقی، ۲۳۴ ص.
- چاپ ۶، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹.
- ۱۳۴۷ (۱۷) تک درخت، قصه رمزی و فلسفی، تهران، انتشارات مجله یغما، ۲۶ ص.
- یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۳۷۰ - ۴۰۷.
 - تهران، نشر گواه، ۱۳۷۳، ۵۰ ص.
- ۱۳۴۸ (۱۸) کارنامه اسلام [تهران]، شرکت سهامی انتشار، ش ۱۰۰، وزیری، با مقدمه احمد آرام، ۲۲ + ۲۴۴ ص.
- چاپ ۴، تهران، ۱۳۶۹.
- ۱۳۴۹ (۱۹) از کوچه رندان (درباره زندگی و اندیشه حافظ)، تهران، کتابهای جیبی [با همکاری فرانکلین]، رقی، دوازده + ۲۳۹ ص.
- چاپ ۱۰، ۱۳۷۵.

20) * Persian Sufism in its Historical Perspective, Iranian Studies, III,

1970. م

● ترجمه فارسی این اثر زیر چاپ است.

۱۳۵۱ (۲۱) یادداشت‌ها و اندیشه‌ها (شامل ۳۴ مقاله)، به کوشش

- عنایت‌الله مجیدی، تهران، کتابخانه طهوری، ۲۱ + ۴۳۲ ص.
- چاپ ۴، تهران، اساطیر، ۱۳۷۱.
- ۱۳۵۳ (۲۲) فرار از مدرسه، درباره زندگی و اندیشه امام غزالی، تهران، انجمن آثار ملی، ۴۲۰ ص.
- چاپ ۳، تهران، ۱۳۶۴.
- [کتاب فرار از مدرسه به نام «الفرار من المدرسة» به عربی ترجمه شده]، بیروت، دارصادر.
- (۲۳) نه شرقی، نه غربی، انسانی [شامل ۳۴ مقاله]، تهران، امیرکبیر، ۶۹۴ ص.
- چاپ ۴، تهران، ۱۳۷۵.
- ۱۳۵۴ (۲۴) تاریخ در ترازو، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۴، ۳۲۳ ص.
- چاپ ۲، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲، ۳۲۳ ص.
- ۱۳۵۶ (۲۵) از چیزهای دیگر، [شامل ۱۹ مقاله]، تهران، جاویدان، ۳۷۰ ص.
- چاپ ۳، تهران، اساطیر، ۱۳۷۱.
- ۱۳۵۷ (۲۶) ارسطو و فن شعر، ترجمه و تجدیدنظر شده متن ارسطو، با مقدمه مفصل در احوال و آثار و اندیشه ارسطو، تهران، ۲۲۰ ص.
- چاپ ۲، تهران، ۱۳۶۸.
- (۲۷) جستجو در تصوّف ایران، تهران، ۴۴۶ ص.
- چاپ ۵، تهران، ۱۳۷۰.
- ۱۳۵۸ (۲۸) نقد ادبی، تألیف عبدالحسین زرین کوب و حمید زرین کوب، تهران، آموزش و پرورش، برای سال چهارم آموزش متوسطه عمومی رشته فرهنگ و ادب، ۱۴۶ ص.

- چاپ ۲، ۱۳۶۱، ۱۴۶ ص.
- تهران، دانشگاه پیام نور، ۱۳۷۱، ۲۴۰ ص.
- چاپ بعدی، ۱۳۷۲، ۲۴۰ ص.
- ۱۳۶۲ (۲۹) دنباله جستجو در تصوف ایران، تهران، امیرکبیر، ۴۱۲ ص.
- چاپ ۴، ۱۳۷۶.
- ۱۳۶۳ (۳۰) با کاروان اندیشه [شامل ۹ مقاله]، مقالات و اشارات در زمینه اندیشه و اخلاق، تهران، امیرکبیر، ۴۲۶ ص.
- چاپ ۲، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹.
- (۳۱) سیری در شعر فارسی، بحثی انتقادی در شعر فارسی و تحول آن با نمونه‌هایی از شعر شاعران، و جستجویی در اقوال ادبا و تذکره‌نویسان، تهران، نوین، ۶۰۰ ص.
- چاپ ۳، تهران، علمی، ۱۳۷۱.
- ۱۳۶۴ (۳۲) سرّنی، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی، تهران، علمی، دو جلد.
- چاپ ۶، ۱۳۷۴.
- (۳۳) تاریخ مردم ایران، ایران قبل از اسلام، تهران، امیرکبیر، ج ۱، ۶۰۸ ص.
- چاپ ۸، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۲.
- ۱۳۶۵ (۳۴) دفتر ایام، مجموعه گفتارها، اندیشه‌ها و جستجوها [شامل ۲۰ مقاله]، تهران، علمی، ۳۹۱ ص.
- چاپ ۳، ۱۳۷۴، ۳۹۱ ص.
- (۳۵) تاریخ مردم ایران، از پایان ساسانیان تا پایان آل بویه، تهران، امیرکبیر، ج ۲، ۵۹۱ ص.
- چاپ ۸، ۱۳۸۲.
- ۱۳۶۶ (۳۶) بحر در کوزه، نقد و تفسیر قصه‌ها و تمثیل مثنوی، تهران،

- محمد علی علمی، ۶۱۶ ص.
- چاپ ۶، تهران، علمی، ۱۳۷۴.
- ۱۳۶۸ (۳۷) نقش بر آب، به همراه جستجویی چند در باب شعر حافظ، گلشن راز، گذشته نثر فارسی، ادبیات تطبیقی با اندیشه‌ها، گفت و شنودها و خاطره‌ها [شامل ۱۷ مقاله]، تهران، معین، ۷۵۲ ص.
- چاپ ۳، تهران، سخن، ۱۳۷۵.
- ۱۳۶۹ (۳۸) در قلمرو وجدان، سیری در عقاید، ادیان و اساطیر، تهران، علمی، ۶۱۱ ص.
- چاپ ۲، تهران، سروش، ۱۳۷۵، ۶۶۴ ص. افزوده این چاپ، فصلی: «ورود به روشنی - ادبیات دینی».
- ۱۳۷۰ (۳۹) پله پله تا ملاقات خدا، درباره زندگی و اندیشه و سلوک مولانا جلال‌الدین، تهران، علمی، ۳۶۵ ص.
- چاپ ۹، ۱۳۷۵.
- ۱۳۷۲ (۴۰) پیر گنجه، در جستجوی ناکجا آباد: درباره زندگی، آثار، اندیشه نظامی، تهران، سخن، ۳۵۹ ص.
- چاپ ۲، ۱۳۷۴.
- (۴۱) آشنایی با نقد ادبی، تهران، سخن، ۵۰۸ ص.
- چاپ ۲، سخن، ۱۳۷۴.
- ۱۳۷۳ (۴۲) روزگاران ایران، ج ۱: گذشته باستانی ایران، تهران، سخن، ۳۰۲ ص.
- چاپ ۳، ۱۳۷۵، ۳۰۲ ص.
- ۱۳۷۵ (۴۳) روزگاران، ج ۲: از پایان ساسانیان تا تیموریان، تهران، سخن، ۳۸۵ ص.
- (۴۴) روزگاران دیگر، ج ۳: از صفویه تا عصر حاضر، تهران،

- سخن، ۳۱۲ ص.
- با عنوان: روزگاران - تاریخ ایران از آغاز تا سقوط سلطنت پهلوی. ۳ جلد در یک جلد. تهران، سخن، ۱۳۷۸، ۹۶۳ ص.
- چاپ ۴، ۱۳۸۱.
- (۴۵) از گذشته ادبی ایران، مروری بر نثر فارسی، سیری در شعر فارسی با نظری بر ادبیات معاصر، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، ۵۸۸ ص.
- (۴۶) حکایت همچنان باقی [شامل ۳۴ مقاله] تهران، سخن، ۱۳۷۶ ۵۰۷ ص.
- (۴۷) شعله‌طور، نگاه دیگر بر زندگی و اندیشه حلاج، تهران، سخن، ۱۳۷۷، ۳۱۱ ص.
- چاپ ۳، ۱۳۷۹.
- (۴۸) از نی نامه، گزیده مثنوی معنوی، با همکاری دکتر قمر آریان، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۷۷.
- (۴۹) صدای بال سیمرخ، درباره زندگی، آثار و اندیشه عطار. تهران، انتشارات سخن، ۲۳۴ ص.
- (۵۰) دیداری با کعبه جان، درباره زندگی، آثار و اندیشه خاقانی. تهران، انتشارات سخن، ۲۲۴ ص.
- (۵۱) ادبیات فارسی (۱) (قافیه و عروض - نقد ادبی). دوره پیش دانشگاهی - رشته علوم انسانی - وزارت آموزش و پرورش. تألیف تقی وحیدیان کامیار، دکتر زرین کوب، حمید زرین کوب، تهران، ۱۳۷۸، ۱۸۰ ص، نیز دیده شود شماره ردیف ۲۸. ۱۳۷۹
- (۵۲) حدیث خوش سعدی، درباره زندگی و اندیشه سعدی. تهران، سخن، ۱۳۷۹، ۱۸۸ ص.

(۵۳) تاریخ ایران باستان (۴) تاریخ سیاسی ساسانیان. تألیف زرین کوب و روزبه زرین کوب. تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ۱۳۷۹، ۱۱۴ ص

۱۳۸۰ (۵۴) دو رساله درباره انقلاب مشروطیت ایران (از محمد آقا ایروانی و ابوالقاسم خان ناصرالملک). به کوشش زرین کوب و روزبه زرین کوب، تهران، انتشارات سازمان اسناد ملی ایران. هفده + ۱۶۵ ص.

(۵۵) نامورنامه، درباره فردوسی و شاهنامه، تهران، سخن، ۱۳۸۱، ۱۹۴ ص.

(۵۶) نردبان شکسته (تفسیر مثنوی معنوی مولانا) قسمتی از کتاب گمشده نردبان آسمان، تهران، سخن، ۱۳۸۲، ۵۱۸ ص.

۲. کتابهای زیر چاپ:

(۵۷) زندگی و اندیشه کوروش بزرگ.

(۵۸) تقویم پارینه، یادداشتهای روزانه استاد از سال ۱۳۱۸ تا روزهای پایانی عمر، به کوشش: علی دهباشی.

(۵۹) سرزمین و تاریخ ایران. تألیف زرین کوب و روزبه زرین کوب. تهران، انتشارات نگار،

(۶۰) تاریخ ایران در عهد اسلامی، ۴ جلد، به کوشش روزبه زرین کوب، کتابخانه مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

۳. مقاله ها، مقدمه ها، سخنرانی ها، مصاحبه ها و رساله ها:

(۶۱) آینده شعر، سخن، س ۳ ش ۳: ۱۶۶ - ۱۶۸.

● نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۳۱۸ - ۳۲۰.

- (۶۲) آشتی با ادبیات، سخن، س ۳، ش ۴: ۳۰۰-۳۰۲.
- (۶۳) مازپا: داستان منظوم، اثر لرد بایرون، جهان نو، س ۳: ۴۰۷-۴۱۱ و: ۴۳۴-۴۳۶.
- از چیزهای دیگر: ۱۹۷-۲۱۹.
- (۶۴) لرمانتوف شاعر روس، سخن، س ۳، ش ۷/۶: ۴۷۱-۴۷۶.
- یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۳۰۹-۳۱۶.
- (۶۵) سعدی در اروپا، سخن، س ۳، ش ۹/۸: ۵۷۲-۵۷۵. ۱۳۲۶
- یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۱۷۷-۱۸۲.
- نمونه‌هایی از نثر فصیح فارسی معاصر، ج ۲: ۶۴-۶۷.
- (۶۶) گوته و ادبیات ایران، جهان نو، س ۲: ۴۰۱-۴۰۴.
- یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۲۸۹-۳۰۰.
- (۶۷) شعر و عالم واقع، سخن، س ۳: ۶۸۶-۶۸۸.
- نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۳۳۰-۳۳۲.
- (۶۸) بحثی در اساس شعر و موسیقی، جهان نو، س ۲: ۳۱۳-۳۱۴.
- (۶۹) پس از خواندن کتابی (نقد کتاب حدیث الشعر و النثر)، جهان نو، س ۲: ۲۹۳-۲۹۴.
- (۷۰) تازه‌تر از تازه‌تری می‌رسد، جهان نو، س ۲: ۳۵۳-۳۵۴.
- (۷۱) چند کلمه از تاریخ (آقاخان امام اسمعیلیه)، جهان نو، س ۲: ۲۷۰-۲۷۱.
- (۷۲) در تئاتر فردوسی، سرگذشت، جهان نو، س ۲: ۳۹۱.
- (۷۳) دشمنان، تألیف ماکسیم گورکی، ترجمه کریم کشاورز [نقد کتاب]. جهان نو، س ۲: ۲۶۸.
- (۷۴) شکنجه و امید، تألیف ا. طبری [نقد کتاب]. جهان نو، س ۲: ۲۶۷.
- (۷۵) شهسوار اسلام، تألیف گابریل انگیری، ترجمه کاظم

- عمادی [نقد کتاب]. جهان نو، س ۲: ۲۶۷.
- (۷۶) کارخانه مطلق سازی، تألیف کارل چاپک، ترجمه حسن قائمیان [نقد کتاب]. جهان نو، س ۲: ۳۴۷.
- ۱۳۲۷ (۷۷) پس از دوست سال، یادی از منتسکیو، جهان نو، س ۳: ۳۵۰-۳۵۱.
- از چیزهای دیگر: ۱۹۱-۱۹۶.
- (۷۸) سخنی چند درباره نقد الشعر، یغما، س ۱، ش ۱۰: ۴۳۹-۴۴۲.
- از چیزهای دیگر: ۱۷۹-۱۸۹.
- (۷۹) در برابر خدا، تألیف اشتفن تسوایک، ترجمه مصطفی فرزانه [نقد کتاب]. جهان نو، س ۳، ش ۵: ۱۱۶.
- (۸۰) دیوان استاد منوچهری دامغانی، تصحیح دکتر محمد دبیرسیاقی [نقد کتاب]. جهان نو، س ۳: ۱۷۱-۱۷۳.
- یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۲۰۷-۲۱۶.
- (۸۱) استاد سیس، مجله پشوتن، س ۱، ش ۱۱: ۹-۱۳.
- (۸۲) افکار کوچک و دنیای بزرگ، تألیف موريس مترلینگ، ترجمه ذبیح‌الله منصوری [نقد کتاب]. جهان نو، س ۳: ۱-۱۶.
- ۱۳۲۸ (۸۳) اپیکور و فلسفه او، جهان نو، س ۴: ۲۰۱-۲۰۴.
- مهرگان، س ۳: ۶۸-۴۰.
- (۸۴) ادبیات در محکمه تاریخ، دانشنامه، ش ۱: ۶۱-۸۳.
- (۸۵) حاجی ملازلفعلی، تألیف صبحی [نقد کتاب]. جهان نو، س ۳، ش ۳: ۶۰-۶۱.
- (۸۶) لورس شاگرد اپیکور، جهان نو، س ۴ ش ۱۰: ۲۵۸-۲۶۱.
- (۸۷) نقد الشعر در یونان و روم، یغما، س ۲: ۲۴۵-۲۴۸.

- یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۶۴ - ۶۹.
- ۸۸) دربارهٔ روش نقدالشعر، یغما، س ۲، ش ۷: ۳۲۲ - ۳۲۶ و
ش ۸: ۳۶۱ - ۳۶۵.
- دفتر ایام: ۲۱۳ - ۲۲۲.
- ۸۹) شهرستانی و مجلس فارسی او، فروغ علم، س ۲، ش ۲: ۳۵
۱۳۲۹ - ۴۲.
- یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۱۰۹ - ۱۱۷.
- ۹۰) تاریخچهٔ نقد الشعر در ایران، یغما، س ۳، ش ۲: ۹۱ - ۹۵ و
ش ۳: ۱۳۷ - ۱۳۹.
- یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۹۴ - ۱۰۶.
- ۹۱) شاهنامه و ایلیاد، یغما، س ۳: ۱۹۶ - ۲۰۳.
- نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۱۸۰ - ۱۹۰.
- نمونه‌هایی از شعر فصیح فارسی معاصر، ج ۲: ۷۴ -
۸۲.
- کارنامهٔ زرین: ۹۰۰ - ۹۰۹.
- ۹۲) لقمان حکیم، یغما، س ۳، ش ۵/۶: ۲۴۵ - ۲۴۹ و ش ۷:
۲۶۸ - ۲۷۲ و ش ۸: ۳۳۳ - ۳۳۷.
- از چیزهای دیگر: ۷۵ - ۹۰.
- ۹۳) دربارهٔ ماهیت شعر، دانش، س ۲: ۱ - ۴.
- یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۴۷ - ۵۲.
- ۹۴) دربارهٔ تجدد ادبی، یغما، س ۳، ش ۱۱: ۴۶۰ - ۴۶۴.
- نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۳۴۲ - ۳۴۸.
- کارنامهٔ زرین: ۷۸۶ - ۷۹۱.
- ۹۵) مابعدالطبیعه، باکاروان اندیشه: ۷۹ - ۱۲۲.
- ۹۶) پاسخ [به چند سئوال ادبی]. یغما، س ۳، ش ۸: ۳۴۵ -

۳۴۸

(۹۷) دربارهٔ زبان فصیح فارسی، جهان نو، س ۵، ش ۵: ۱۲۸ -
۱۲۹ و ۱۴۳.

(۹۸) داستان سنباد، نامه تمدن، س ۲، ش ۱: ۳۱-۳۷. ۱۳۳۰

(۹۹) نقدالشعر در اروپا، یغما، س ۴، ش ۷: ۳۱۵-۳۱۸ و ش
۱۰/۹: ۴۴۹-۴۵۲ و ۴۰۸ و ۴۱۳.

● یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۷۰-۹۳.

(۱۰۰) فلسفه و هنر، یغما، س ۴: ۱۱۹-۱۲۳.

(۱۰۱) مرگ رشید یاسمی، مهرگان ادبی، س ۳، ش ۴۶.

(۱۰۲) توفیل گوتیه و هنر شعر، یغما، س ۵، ش ۳: ۱۱۸-۱۲۲. ۱۳۳۱

● یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۳۰۱-۳۰۸.

(۱۰۳) دربارهٔ تأثیر شعر، علم و زندگی، س ۱: ۵۰۹-۵۱۳.

● نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۳۲۴-۳۲۹.

(۱۰۴) دفاع سقراط، دفاع از انسان، مهر، س ۸: ۱۵۳-۱۵۵ و:
۲۲۶-۲۲۹ و: ۳۰۵-۳۰۹.

● دفتر ایام: ۳۵۱-۳۶۵.

(۱۰۵) کتاب النقص [چاپ جلال‌الدین محدث]. سخن، س ۴:
۲۳۹-۲۴۱.

(۱۰۶) لولیان، ایندوایرانیکا، س ۱: ۱۱-۲۱.

● نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۴۷۴-۴۸۲.

● لغت‌نامهٔ دهخدا، ذیل کلمهٔ لولیان.

● مهرگان، س ۵: ۱۰۸، ۳-۴ و ۱۰۹: ۳-۵.

(۱۰۷) منوچهری شاعر طبیعت، یغما، س ۵، ش ۸: ۳۴۹-۳۵۳ و
ش ۱۱: ۵۰۳-۵۰۸.

(۱۰۸) ادبیات سیاه در اروپا و امریکا، یغما، س ۶، ش ۳/۲: ۶۴- ۱۳۳۲

۶۷.

● تعلیقات بر مقاله مینورسکی ← ، بخش کتابها.

(۱۰۹) داستان طوفان، [تألیف کنت نو] سخن، ۴: ۹۴۹ - ۹۵۵.

(۱۱۰) درباره شعر، سخن، س ۴: ۹۷۱ - ۹۷۵.

(۱۱۱) در حاشیه مشاجره پیر بل و لایب نیتس، یغما، س ۶، ش

۱۱: ۴۴۷ - ۴۵۲.

● یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۱۱۸ - ۱۲۸.

(۱۱۲) روش‌های علمی در نقد آثار ادبی، یغما، س ۶، ش ۴:

۱۴۴ - ۱۴۸ و ش ۵: ۱۸۶ - ۱۸۹: ۲۵۹ - ۲۶۴: ۳۱۰ -

۳۱۴.

(۱۱۳) سوانح مولوی رومی، تألیف شبلی نعمانی، ترجمه فخر

داعی گیلانی [نقد کتاب]. سخن، س ۴، ۷۴۸ - ۷۵۰.

(۱۱۴) فرمانروائی ایرانیان بر یمن، مهر، س ۸: ۶۵۴ - ۶۵۷ و س

۹: ۱۴۹ - ۱۵۳، ۲۱۴ - ۲۱۸.

(۱۱۵) نقد الشعر، درباره تأثیر شعر و ماهیت آن، نامه تمدن، س

۲، ش ۷: ۳۱۰ - ۳۱۲.

(۱۱۶) احوال و آثار جویای تبریزی [نقد کتاب]. سخن، س ۶:

۱۳۳۳

۱۷۹ - ۱۸۰.

(۱۱۷) افسانه‌های عامیانه، سخن، س ۵: ۹۱۸ - ۹۲۶.

● یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۲۱۳ - ۲۴۱.

(۱۱۸) رساله لونگینوس، یغما، س ۷، ش ۶: ۲۷۴ - ۲۷۸.

● نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۳۳۴ - ۳۴۱.

(۱۱۹) ملاحظاتی چند در باب داستان سهراب و رستم، اثر ماتیو

آرنولد [نقد کتاب]. یغما، س ۷: ۳۶۸ - ۳۷۱.

● نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۴۶۶ - ۴۷۳.

- ۱۳۳۴ (۱۲۰) آخرین باب کلیله و دمنه، ضمیمه مهرگان ادبی، ۱۳۳۴.
- با کاروان اندیشه: ۶۲.
 - کارنامه زرین: ۷۹۲-۸۰۵.
 - یادگارنامه زرین کوب: ۴۶۹-۴۸۳.
- (۱۲۱) افسانه‌های خدایان، تألیف شجاع‌الدین شفا [نقد کتاب].
سخن، س ۶: ۵۵۴-۵۵۵.
- (۱۲۲) افلاطون در مصر، یغما، س ۸، ش ۴: ۱۶۹-۱۷۶.
- از چیزهای دیگر: ۲۳۹-۲۴۷.
- (۱۲۳) مجموعه اشعار ده‌خدا، به اهتمام محمد معین [نقد کتاب]. انتقاد کتاب، س ۱، ش ۴: (فروردین ۱۳۳۵): ۶-۱۰.
- نقش بر آب: ۶۵۱.
- (۱۲۴) چیترا، ترجمه فتح‌الله مجتبائی [نقد کتاب]. انتقاد کتاب، س ۱، ش ۲: ۱۱-۱۴.
- نقش بر آب: ۶۷۹-۶۸۲.
- (۱۲۵) به سوی باخترا، تألیف کثری، ترجمه پسیان [نقد کتاب].
سخن، س ۶: ۱۷۹-۱۸۰.
- (۱۲۶) پاسکال و اندیشه او، مهرگان هفتگی، س ۴، ش ۸۶: ۳-۴.
- (۱۲۷) حیوان شکاک (بحث فلسفی)، مهرگان هفتگی، س ۴، ش ۸۸: ۴ و ۸۹: ۳.
- (۱۲۸) خاندان سیمجور، مهرگان، ۱۳۳۴.
- (۱۲۹) درباره افسانه‌های عامیانه، سخن، س ۶: ۲۹۴-۳۰۰.
- یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۲۴۲-۲۵۰.
- (۱۳۰) راز آفرینش، ترجمه محمد سعیدی [نقد کتاب]. سخن، س ۶: ۵۵۶-۵۵۸.

- (۱۳۱) صلیب آهنین، ترجمه ناصرالدین خطیر [نقد کتاب].
سخن، س ۶: ۳۶۶ - ۳۶۷.
- (۱۳۲) فلسفه علمی، ترجمه منوچهر تسلیمی [نقد کتاب].
سخن، س ۱۱: ۳۶۴ - ۳۶۵.
- (۱۳۳) فاوست، اثر گوته، ترجمه کسمائی [نقد کتاب]. سخن،
س ۶: ۸۶ - ۸۸.
- (۱۳۴) که را دوست دارید؟، سخن، س ۶: ۶۵ - ۶۶.
- (۱۳۵) ماه پنهان است، تألیف جان اشتاین بک، ترجمه پرویز
داریوش [نقد کتاب]. سخن، س ۶: ۴۶۲ - ۴۶۴.
- (۱۳۶) مرگ استاد بهار و شخصیت ادبی او، مهرگان هفتگی، س
۳، ش ۴۴: ۱ و ۶.
- (۱۳۷) مرگ کلودل شاعر فرانسوی، سخن، س ۶: ۲۵۱ - ۲۵۳.
- (۱۳۸) مرگ یزدگرد اول، مهرگان هفتگی، س ۳، ش ۵۵: ۴ و ش
۵۶: ۳ - ۴.
- (۱۳۹) حرارت... از یارکر [نقد کتاب]. سخن، س ۶، ش ۲: ۱۸۰
- ۱۸۲.
- (۱۴۰) هنگامه مرگ و زندگی، اثر اریش ماریا رمارک [نقد کتاب].
سخن، س ۶: ۸۴۹ - ۸۵۰.
- (۱۴۱) یادداشت‌های حاشیه گلستان [نقد ادبی]. یغما، س ۸،
ش ۷: ۳۰۶ - ۳۱۰ و ش ۸: ۳۴۳ - ۳۴۸ و ش ۱۰: ۴۴۰ -
۴۴۷ و ش ۱۱: ۴۸۷ - ۴۹۲.
- نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۱۹۶ - ۲۳۱.
- (۱۴۲) یادی از اندرسن افسانه‌سرای دانمارکی، سخن، س ۶:
۶۴۴ - ۶۴۶.
- (۱۴۳) یک کتاب فارسی از شهرستانی مؤلف ملل و نحل، مهرگان

- هفتگی، س ۵، ش ۱۰۵: ۴ و ش ۱۰۶: ۴.
- (۱۴۴) آخرین درس [ترجمه] از آلفونس دوده، ضمن کتاب
قرأت فارسی و تاریخ ادبیات. تهران، ۱۳۳۵.
- حکایت همچنان باقی: ۴۲۴ - ۴۲۹.
- (۱۴۵) ارسطو و میراث ادبی او در نقد ادبی، از چیزهای دیگر:
۲۵۰ - ۲۷۹.
- ۱۳۳۵ (۱۴۶) اشعار منتخب ویکتور هوگو، ترجمه نصرالله فلسفی [نقد
کتاب]. سخن، س ۷: ۶۲۸ - ۶۲۹.
- (۱۴۷) باباگوریو، اثر بالزاک [نقد کتاب]. سخن، س ۷: ۹۲۶ - ۹۲۷.
- (۱۴۸) جمهور افلاطون [نقد کتاب]. سخن، س ۷: ۱۱۲۷ - ۱۱۲۹.
- یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۲۲۴ - ۲۲۸.
- (۱۴۹) درباره شعر سره، سخن، س ۷: ۴۵۸ - ۴۶۶.
- یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۵۹ - ۶۳.
- (۱۵۰) دن‌کیشوت، اثر سروانتس، سخن، س ۷: ۹۲۴ - ۹۲۵.
- (۱۵۱) سرگذشت عقاید و آراء الملل و النحل، تألیف شهرستانی
[نقد کتاب]. انتقاد کتاب، س ۱، ش ۱۰: ۳ - ۶.
- (۱۵۲) زنده بیدار، حی بن یقظان، ترجمه فروزانفر [نقد کتاب].
یغما، س ۹: ۸۹ - ۹۳.
- یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۱۲۹ - ۱۳۷.
- (۱۵۳) مائده‌های زمینی [تألیف آندره ژید]. مجله کتابهای ماه،
س! ش!، ص!.
- نقش بر آب: ۶۶۹.
- ۱۳۳۶ (۱۵۴) پیر نیشابور، سخن، س ۸، ش ۷: ۶۵۷ - ۶۶۳، و ش ۸:
۷۴۹ - ۷۵۴.
- (۱۵۵) ترجمه فارسی از قرآن مجید، ترجمه ابوالقاسم پاینده

- [نقد کتاب]. سخن، س ۸: ۲۰۲ - ۲۰۳.
- (۱۵۶) زنبقِ درّه، اثر بالزاک [نقد کتاب]. سخن، س ۸: ۱۰۲۳ - ۱۰۲۴.
- (۱۵۷) سفرنامه گالیور، ترجمه منوچهر امیری [نقد کتاب]. سخن، س ۸: ۳۰۹ - ۳۱۰.
- (۱۵۸) شعر بهار، سخن، س ۸: ۸۴۰ - ۸۴۶ و ۹۵۳ - ۹۶۰.
- (۱۵۹) درباره بنیاد افسانه‌ها و داستانهای منظوم، مجله مروارید، ۱: ۳۰ - ۳۱.
- (۱۶۰) کلیات شمس یا دیوان کبیر، تصحیح فروزانفر [نقد کتاب]. سخن، س ۸: ۹۲۶ - ۹۲۷.
- نقش بر آب: ۶۵۶ - ۶۵۸.
- (۱۶۱) لطائف الطوائف، مولانا فخرالدین علی صفی، به اهتمام گلچین معانی، سخن، س ۸: ۱۱۵۰ - ۱۱۵۱.
- (۱۶۲) ایرانیان و اسلام، از چیزهای دیگر: ۱۵۹ - ۱۶۸.
- (۱۶۳) روش علمی در نقد و تصحیح متون ادبی، نشریه انجمن ایرانی، ش ۳: ۳۶ - ۵۷.
- یغما، س ۱۰ ش ۶: ۲۵۹ - ۲۶۴ و ش ۷: ۳۱۰ - ۳۱۴.
- یادداشت و اندیشه‌ها: ۲۶ - ۴۴.
- (۱۶۴) تحقیق درست، سخن، س ۹ ش ۵: ۴۰۹ - ۴۱۶. ۱۳۳۷
- یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۹ - ۱۷.
- آشنا، ش ۳۶ (پائیز ۱۳۷۶): ۳۵ - ۴۲.
- (۱۶۵) سرود اهل بخارا، یغما، س ۱۱، ش ۷: ۲۸۹ - ۲۹۳.
- یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۱۴۱ - ۱۴۵.
- بخارا، ۱۰/۹ (آذر ۱۳۷۸): ۲۶ - ۳۰.
- (۱۶۶) شیوه نقد و تصحیح متون، سخن، س ۹: ۱۰۵ - ۱۱۰.

- یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۱۸ - ۲۵.
- (۱۶۷) غزل‌های حافظ شیرازی، تصحیح پرویز ناتل خانلری [نقد کتاب]. سخن، س ۹: ۱۰۱۸ - ۱۰۱۹.
- (۱۶۸) کتاب‌ها و آدم‌ها، سخن، س ۹، ش ۷: ۶۴۱ - ۶۵۱.
- یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۳۵۷ - ۳۷۰.
- (۱۶۹) ویس و رامین، به اهتمام محجوب [نقد کتاب]. سخن، س ۹، ش ۱۰: ۱۰۱۵ - ۱۰۱۸.
- یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۲۱۷ - ۲۲۷.
- (۱۷۰) یادداشتی دربارهٔ تعزیهٔ ماه محرم، سخن، س ۹: ۳۱۰ - ۳۱۴.
- نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۴۸۳ - ۴۸۸.
- (۱۷۱) شرح گلشن راز، در کتاب نقش بر آب: ۶۷۲ - ۶۷۳.
- (۱۷۲) بهشت سخن، تألیف مهدی حمیدی [نقد کتاب]. سخن، س ۱۰، ش ۱۱: ۱۳۱۲ - ۱۳۱۴. ۱۳۳۸
- (۱۷۳) چگونه باید نوشت، سخن، س ۱۰، ش ۶: ۵۷۸ - ۵۸۰.
- (۱۷۴) چگونه باید نوشت [حرف «ب»]، سخن، س ۱۰، ش ۲: ۱۳۸.
- (۱۷۵) حفظ شخصیت ملتها، یغما، س ۱۲، ش ۳: ۱۱۳ - ۱۱۸.
- از چیزهای دیگر: ۱۵۱ - ۱۵۷ [با عنوان: در جستجوی فرهنگ آزاد].
- (۱۷۶) رسالهٔ لوایح، منسوب به عین‌القضات همدانی. چاپ ۲ در کتاب نقش بر آب: ۶۶۶ - ۶۶۹.
- (۱۷۷) کتابهای درسی، راهنمای کتاب، س ۲، ش ۱: ۱۸ - ۲۰.
- (۱۷۸) جن، سخن، س ۱۱: ۹۴۴ - ۹۵۰. ۱۳۳۹
- یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۲۷۵.
- (۱۷۹) قیام آذربایجان و ستارخان، تألیف اسماعیل امیرخیزی

- [نقد کتاب]. راهنمای کتاب، س ۳، ش ۵: ۶۲۲-۶۲۳.
- نقش بر آب: ۶۵۸-۶۶۶.
 - (۱۸۰) نقد بازار، سخن، س ۱۱: ۲۵۱-۲۵۵.
 - یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۳-۸.
 - (۱۸۱) در باب ادب و نقد صوفیه، یغما، س ۱۳: ۵۲۸-۵۳۳ و س ۱۴: ۲۲-۲۹، ۶۹-۷۴ و: ۱۲۵-۱۳۰.
 - از چیزهای دیگر: ۹۱-۱۱۹.
 - (۱۸۲) بازگشت سقراط، سخن، س ۱۲، ش ۷: ۹۰۶-۹۱۴. ۱۳۴۰
 - یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۳۳۷-۳۵۱.
 - (۱۸۳) در عالم کتاب، یغما، س ۱۴: ۵۲۳-۵۲۶.
 - (۱۸۴) نهضت‌های ملی ایران، مرزهای دانش، ج ۱: ۱۱۱-۱۲۱.
 - از چیزهای دیگر: ۱۶۹-۱۷۸.
 - (۱۸۵) کتابشناسی در ایران، یغما، س ۱۴: ۵۲۳-۵۲۴.
 - (۱۸۶) کشف حقیقت، یغما، س ۱۴: ۱۶۸-۱۷۰.
 - یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۳۵۲-۳۵۶.
 - (۱۸۷) یگانه یا دوگانه (کشمکش خدایان در ایران باستان)، سخن، س ۱۲: ش ۱۲/۱۱: ۱۱۴۵-۱۱۶۹.
 - نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۵۰-۸۵.
 - (۱۸۸) آواره یمگان، سخن، س ۱۳: ۳۹-۵۰.
 - (۱۸۹) رؤیای گریخته، قصه تغزلی، نقش بر آب: ۷۱۱-۷۱۶.
 - (۱۹۰) بسم‌الله: سفره ایرانی، از چیزهای دیگر: ۹-۲۵ [اصل مقاله به فرانسه در کنگره شرق‌شناسان ۱۹۶۴ دهلی ایراد شده].
 - (۱۹۱) چند نکته در باب لغت‌نویسی، یغما، س ۱۵، ش ۶: ۲۵۷. ۱۳۴۱
 - ۲۶۰ و ش ۷: ۳۰۸-۳۱۳، و ش ۸: ۳۴۶-۳۵۰.

- نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۱۴۰ - ۱۶۷.
- (۱۹۲) سقوط صفویه در روایات ارمنی، نشریه کتابخانه ملی تبریز، ش ۱۰: ۸۵ - ۹۶.
- یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۱۹۴ - ۲۰۴.
- (۱۹۳) سیاحت بیدپای، راهنمای کتاب، س ۵، ش ۱: ۵ - ۱۲ و ش ۲: ۱۴۰ - ۱۵۱ و ش ۳: ۲۴۳ - ۲۵۱ و ش ۴/۵: ۳۷۱ - ۳۸۰.
- نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۴۸۹ - ۵۱۸.
- (۱۹۴) فال و استخاره، سخن، س ۱۳: ۵۴۵ - ۵۶۰.
- یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۲۵۱ - ۲۷۴.
- (۱۹۵) فکرآزادی و تقی‌زاده، راهنمای کتاب، س ۵: ۴۶۸ - ۴۷۳. [به نام حسین عبدی].
- (۱۹۶) انتشارات سندی ادبی مورد، راهنمای کتاب، س ۶: ۸۷۹ - ۸۸۳.
- (۱۹۷) پالیزبان، اثر مهرداد اوستا [نقد کتاب]. راهنمای کتاب، س ۶، ش ۷/۶: ۶۹ - ۷۰ (بخش هنر و ادبیات).
- (۱۹۸) تحسن در سفارت انگلیس [تألیف ایروانی به کوشش زرین کوب]. راهنمای کتاب، س ۶: ۵۸۶ - ۵۸۹.
- (۱۹۹) جواب مقاله آقای خ. ذره درباره خاقانی، راهنمای کتاب، س ۶: ۶۹۷ - ۶۸۹.
- (۲۰۰) درفش سیاه، کتاب هفته، ش ۷۶: ۸۳ - ۹۴.
- کتاب قهرمانان تاریخ ایران، تهران، ۱۳۴۲: ۲۸ - ۴۳ [به نام: ابومسلم خراسانی سردار سیاه‌جامگان].
- (۲۰۱) پسر آدم، کتاب هفته، ش ۸۰: ۷۰، ۷۹ و ش ۸۱: ۹۰ - ۱۰۰.

(۲۰۲) شرح احوال عطار نیشابوری، تألیف فروزانفر [نقد کتاب].

راهنمای کتاب، س ۶، ش ۳: ۱۷۹ - ۱۸۵ و ش ۷/۶،

۴۰۵ - ۴۱۰ و ش ۸: ۵۲۲ - ۵۳۲.

● یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۱۴۶ - ۱۷۶.

(۲۰۳) هوراس و شعر (نقد شعر)، در راه هنر، س ۱: ۳ - ۵.

(۲۰۴) [نقد چند کتاب خارجی]. راهنمای کتاب، س ۶، ش ۸:

۵۸۱ - ۵۸۵.

(۲۰۵) هدیه دریا [قصه تغزلی]. راهنمای کتاب، س ۶، ش ۹:

۶۱۷ - ۶۲۰.

● یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۳۳۱ - ۳۳۶.

(۲۰۶) [نقد کتاب «ران ملخ»]. راهنمای کتاب، س ۶، ش ۸: ۵۸۱

- ۵۸۳.

(۲۰۷) یک نمایشگاه جالب، آئینه هند، س ۲، ش ۷: ۱۵ و ۳۱.

(۲۰۸) شعر بیدل، دفتر ایام: ۴۳ - ۵۲.

(۲۰۹) دفتر ایام، در کتاب دفتر ایام: ۲۹۶ - ۳۱۰.

● کارنامه زرین: ۷۴۳ - ۷۵۶.

(۲۱۰) زندقه و زنداقه... راهنمای کتاب، س ۷: ۲۶۲ - ۲۷۱.

۱۳۴۳

● نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۱۰۵ - ۱۲۶.

(۲۱۱) نقد و بررسی در باب مآخذ تاریخ ایران بعد از اسلام،

نشریه ایرانشناسی، ش ۱: ۳۵ - ۱۳۰ [نقل از فصل اول

کتاب تاریخ ایران بعد از اسلام].

(۲۱۲) مسجد، گالری هنرهای اسلامی، هنرومردم، ش ۳: ۳ - ۵.

● مهر، س ۱۱: ۲۴۸ - ۲۵۰.

● از چیزهای دیگر: ۱۸۵ - ۱۸۹.

● اصل مقاله به انگلیسی در «میراث مشترک» چاپ

شده.

(۲۱۳) مصاحبه با تاریخ [بختی در باب فلسفه تاریخ] دفتر ایام:
۱۱۳ - ۱۲۵.

(۲۱۴) شصت و دو، بختی درباره تاریخ ملاقات شمس و مولانا،
نقش بر آب: ۶۹۳ - ۶۸۷.

(۲۱۵) اقبال شاعر شرق، هفتاد سالگی فرخ: ۱۰۹ - ۱۱۶. ۱۳۴۴

● یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۱۸۳ - ۱۹۳.

(۲۱۶) خرابات، یغما، س ۱۸: ۲۲۵ - ۲۲۹.

● نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۱۹۱ - ۱۹۵.

(۲۱۷) من تاریخ الاخوه فی العالم. مجله الاخاء، ۱ (۱۳۴۴): ۸ -
۲۰.

(۲۱۸) ارزش مجاهدات ایرانیان در نقل علوم به مسلمین، اخبار ۱۳۴۵

دانشگاه تهران، س ۲، ش ۵۶: ۲۵ - ۳۳.

● تلاش، ش ۲: ۹۲ - ۹۵ [با عنوان: ایرانیان و فرهنگ
اسلامی].

(۲۱۹) پروین، زنی مردانه در قلمرو شعر و عرفان، یادنامه پروین

اعتصامی، تهران، دنیای مادر، ۱۳۷۰: ۱۸۳ - ۱۹۲.

● باکاروان حله، چاپ ۹: ۳۶۳.

● دفتر ایام: ۵۳ - ۶۲.

(۲۲۰) هجرت، در کتاب نقش بر آب: ۱۱۸ - ۱۶۹.

(۲۲۱) هاروت و ماروت، نمایشواره در سه پرده [در باب گناه و ۱۳۴۶

مرگ].

● کتاب نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۵۲۰ - ۵۵۷.

(۲۲۲) ادبیات جدید، فردوسی، سال ۴۶ - ۴۷.

(۲۲۳) روشنفکری فردوسی، فردوسی، سال ۴۶ - ۴۷.

- ۱۳۴۷ (۲۲۴) اسلام در ایران، معارف اسلامی، ش ۷: ۳۶ - ۵۱ و ش ۸: ۴۳ - ۵۰ و ش ۱۰: ۲۶ - ۳۵.
- (۲۲۵) تک درخت، ضمیمه مجله یغما، خرداد ۴۷، ۲۶ ص ← بخش کتابها.
- (۲۲۶) زیبایی در صحنه نمایش، کتاب نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۳۴۹ - ۳۸۳.
- (۲۲۷) یادداشت‌ها و اندیشه‌ها، یغما، س ۲۱: ۵۷۴ - ۵۸۱.
- در کتاب یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۳۱۹ - ۳۳۰.
- (۲۲۸) یادداشتی درباره طنزنویسی، مقدمه بر مجموعه حضرت فیل، کتاب توفیق. نشریه شماره ۸ فوق‌العاده روزنامه توفیق، چاپ اول، تهران، ۱۳۴۷.
- نقش بر آب: ۶۹۶.
- (۲۲۹) نامه‌یی به برادرم [درباره قصه و قصه‌نویسی]. از چیزهای دیگر: ۲۹۳ - ۳۲۵.
- ۱۳۴۸ (۲۳۰) کارنامه اسلام، کتاب محمد خاتم پیامبران (نشریه حسینیة ارشاد)، ش ۲: ۶۵ - ۶۷ و ۷۱.
- (۲۳۱) ملاحظات انتقادی در باب تاریخ ایران کمبریج، جلد ۵ مجله دانشکده ادبیات تهران، س ۱۷، ش ۲/۱: ۵۴/۱.
- نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۴۰۳ - ۴۵۴.
- معارف اسلامی، ش ۱۴: ۶۴ - ۹۵ [به زبان عربی].
- ۱۳۴۹ (۲۳۲) ادبیات عرفانی ایران و ارزش انسانی آن، مجله دانشکده ادبیات تهران، ش ۷۷: ۱۰۹ - ۱۵۰.
- نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۲۳۲ - ۲۶۷.
- (۲۳۳) درباره اصحاب کهف، بودن یا نبودن، نه شرقی نه غربی، انسانی: ۵۵۸ - ۵۶۰.

(۲۳۴) ماجرای بهاران، از مارکس سانفرانسیسکو [ترجمه]،
حکایت همچنان باقی: ۴۰۹ - ۴۲۳.

(۲۳۵) عذر تقصیر، توضیح بعضی اشتباهات، نقش بر آب:
۷۰۴ - ۷۰۸.

(۲۳۶) [گفتگویی در باب کتاب از کوچه رندان]. فردوسی، سال
۱۳۴۹.

(۲۳۷) منتقد و شرایط نقد ادبی (مصاحبه). فردوسی (۲۱)
دی؛ ش ۹۹۶: ۲۶.

(۲۳۸) با حافظ در دیار رودکی، مجله صدای شرق [به خط
روسی، چاپ دوشنبه تاجیکستان]. ۸، ۱۹۷۱: ۱۰۸ -
۱۰۹.

۱۳۵۰

● چاپ دوم، به زبان فارسی، در مجله اخبار نشریه اداره
مطبوعات سفارت شوروی در تهران، ۲۰، ۱۳ و ۲۹.

(۲۳۹) تسامح کوروشی و مسأله وحدت امپراطوری در ایران
باستان، کتاب نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۱۱ - ۲۶.

(۲۴۰) ابن تومرت «مهدی» مغربی، مجله دانشکده ادبیات
مشهد، س ۷، ش ۲۸: ۷۴۸ - ۷۵۹.

● نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۲۶۸ - ۲۷۶.

(۲۴۱) شیخ صنعان. یغما، س ۲۴ ش ۵: ۲۵۷ - ۲۶۶.

● نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۲۶۸ - ۲۷۶.

(۲۴۲) گفت و شنودی در باب ابدیت ایران، راهنمای کتاب، س
۱۴، ش ۱۲/۹: ۶۴۵ - ۶۵۳.

● یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۴۰۸ - ۴۱۷.

● کارنامه زرین: ۸۴۲ - ۸۴۹.

● کاوه، ش ۸۲ (بهار ۱۳۷۵): ۱۷۸ - ۱۸۵.

(۲۴۳) نفوذ در دنیای شاهنامه، راهنمای کتاب، س ۱۵، ش ۳/۴: ۱۶۷ - ۱۷۸.

● نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۱۶۸ - ۱۷۹.

● کارنامه زرین: ۸۵۳ - ۸۶۴.

(۲۴۴) [پاسخ به] چند پرسش در باب تاریخ و ادب، مجله فرهنگ و زندگی، ش ۶: ۱۰۴ - ۱۰۹.

(۲۴۵) در حاشیه بوستان سعدی، دفتر ایام، ۸۳ - ۹۱.

(۲۴۶) الا یا ایها السّاقی، نقش بر آب: ۹ - ۴۳.

(۲۴۷) سه غزل از دیوان، درباره عرفان حافظ، نقش بر آب: ۶۲۲ - ۶۵۰.

(۲۴۸) سید اشرف گیلانی، حکایت همچنان باقی: ۳۷۴ - ۳۸۳.

(۲۴۹) فرهنگ ایران و مسئله استمرار: یغما، س ۲۴ ش ۸: ۴۴۹ - ۴۵۶.

(۲۵۰) از گذشته باستانی ایران چه می توان آموخت؟، کتاب نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۲ - ۱۰.

● کارنامه زرین: ۷۷۸ - ۷۸۵.

(۲۵۱) از صبا تا نیما، همراه مجله راهنمای کتاب، س ۱۵، ش ۶/۵: ۱ - ۳۸.

● کتاب امروز: ۲۸ - ۳۱، پائیز ۱۳۵۱.

● نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۲۷۷ - ۳۱۵.

● کارنامه زرین: ۸۶۵ - ۸۹۹.

● یادگارنامه زرین کوب: ۵۰۷ - ۵۴۲.

(۲۵۲) تجدید عهدی با خاطره استاد [مقدمه‌ای است بر

مجموعه مقالات و اشعار استاد فروزانفر]. ج ۱: ۷ - ۱۱.

● مجله دانشکده ادبیات تهران، س ۲۲، ش ۱: ۱۲ - ۱۵.

(۲۵۳) نه شرقی، نه غربی، انسانی، در کتاب نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۲۷ - ۳۹.

● کارنامه زرین: ۸۰۶ - ۸۱۶

(۲۵۴) بهار و ادب فارسی [به کوشش گلبن]. فرهنگ و زندگی، ش ۱۰: ۱۵۳ - ۱۶۰.

● حکایت همچنان باقی: ۳۳۳ - ۳۴۳.

(۲۵۵) درباره سعید نفیسی، پیام نوین، س ۱۰، ش ۱: ۴۴ - ۵۳.

● حکایت همچنان باقی: ۳۰۷ - ۳۱۶.

(۲۵۶) زناده، آموزش و پرورش، س ۴۲: ۳۰۰ - ۳۱۱.

(۲۵۷) کشمکش ادیان در قلمرو اسلام (اهل کتاب)، آموزش و پرورش، س ۴۲: ۲۳۴ - ۲۳۵.

● نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۸۶ - ۱۰۴.

(۲۵۸) تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی [از اشپولر]. فرهنگ و زندگی، ش ۱۰: ۱۲۳ - ۱۲۸.

(۲۵۹) یک ربع قرن با مجله یغما، یغما، س ۲۵، ش ۹، ضمیمه صفحات آغازین مجله: ۴ - ۶.

(۲۶۰) شیوه تاریخ‌نگاری در کتاب ایران باستان مشیرالدوله، کتاب نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۳۸۶ - ۴۰۲.

● مجموعه گفتارها: تهران، ۱۳۵۷، ۷۸ - ۹۲.

● راهنمای کتاب: س ۱۵، ش ۱۰/۱۲: ۷۴۲ - ۷۵۶.

(۲۶۱) چگونه می‌توان ایرانی بود؟ چگونه می‌توان ایرانی نبود؟ نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۴۰ - ۴۷.

● کارنامه زرین: ۸۳۵ - ۸۴۱

(۲۶۲) غزلی از حافظ، تفسیر یک غزل از دیوان، نقش بر آب: ۶۹۳ - ۶۹۶

- (۲۶۳) آشنائی با خیام، نقش بر آب: ۷۲۴ - ۷۲۶.
- ۱۳۵۳ (۲۶۴) امیر خسرو دهلوی، شاعر و منتقد، مجله دانشکده، س ۱،
ش ۴: ۱۹ - ۲۵.
● دفتر ایام: ۷۵ - ۸۲.
- (۲۶۵) درباره تاریخ، از چیزهای دیگر: ۲۷ - ۷۳.
- (۲۶۶) شمس تبریزی، و نغمه نی مولوی، با کاروان اندیشه: ۹ -
۱۴ [اصل مقاله به زبان انگلیسی در یک مجمع اسلامی
ترکیه ایراد شده].
- (۲۶۷) جستجو در تصوف ایران، مجله دانشکده ادبیات تهران،
س ۲۰، ش ۴/۳: ۱ - ۲۲ و س ۲۱، ش ۱: ۱ - ۱۸ و ش
۳/۲: ۱ - ۳۴.
- (۲۶۸) [غزالی] در نظامیه بغداد، ایران نامه، س ۴، ش ۴.
(۱۳۷۰) ۵۹۳ - ۶۱۵ [قسمتی از کتاب فرار از مدرسه
مؤلف است].
- (۲۶۹) عبدالرحمن کواکبی، دفتر ایام: ۱۲۶ - ۱۳۶.
- ۱۳۵۴ (۲۷۰) بابک و بازگشت قهرمان، با یادداشتی درباره این
نمایشواره، کتاب نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۵۸۱ - ۶۰۹.
- (۲۷۱) درباره داستان زندگی بوذاسف، نه شرقی، نه غربی،
انسانی: ۱۳۷ - ۱۴۳.
- (۲۷۲) آخرین محاوره سقراط، دفتر ایام: ۳۶۶ - ۳۹۱.
- (۲۷۳) ناکجا آباد، دفتر ایام: ۹۲ - ۱۱۲.
● کارنامه زرین: ۸۱۷ - ۸۳۴
- (۲۷۴) جهان صائب، دریچه‌ای به جهان بینی او، از چیزهای
دیگر: ۱۲۱ - ۱۴۹.
- یادگارنامه زرین کوب: ۵۴۳ - ۵۶۷.

(۲۷۵) زمینه تحقیقی و فلسفی مربوط به نظامی، سخنرانی در کنگره بین‌المللی بزرگداشت نظامی در ایتالیا، چاپ در مجموعه سخنرانیهای کنگره، فروردین ۱۳۵۴.

(۲۷۶) اهل ملامت و راه قلندر، مطالعه‌ای در باب واکنشهای درونی تصوّف، دانشگاه ادبیات تهران، س ۲۲، ش ۱: ۶۱-۱۰۰.

(۲۷۷) در جلسه بزرگداشت [سخنان دکتر زرین کوب در مجلس بزرگداشت خودش]، ارمغانی برای زرین کوب: ۱۷۱-۱۷۴.

(۲۷۸) زیبایی و هنر، بحثی در باب طبیعت و هنر، نقش بر آب: ۷۲۲-۷۲۴.

(۲۷۹) فرهنگ عامه، سخنرانی در انجمن اولیاء و مربیان دبیرستان تجریش، نقش بر آب: ۷۴۳-۷۳۴. ۱۳۵۵

(۲۸۰) با کاروان اندیشه، در کتاب با کاروان اندیشه: ۲۴۸-۲۹۷.

(۲۸۱) چشم انداز فکر معاصر، با کاروان اندیشه: ۳۶۶-۴۰۱.

(۲۸۲) اندیشه فلسفی، جهش‌ها و بن‌بست‌ها، با کاروان اندیشه: ۲۹۸-۳۶۵.

(۲۸۳) نیوشاک، اسطوره گونه‌ای از دنیای تورفان، نقش بر آب: ۴۱۳-۴۳۶.

(۲۸۴) زائر هند، کتاب صائب و سبک هندی، تهران، ۱۳۵۵: ۳۱۸-۳۲۶.

● همین کتاب، ۱۳۷۱: ۷۵-۸۴.

(۲۸۵) اسلام در ایران، دفتر ایام: ۱۳۷-۲۱۲.

(۲۸۶) دکتر معین، استاد و پژوهنده، مجموعه مقالات دکتر معین، ج ۱، ۱۳۶۴: سی-سی و چهار. ۱۳۵۶

- حکایت همچنان باقی: ۳۱۷-۳۲۳.
- (۲۸۷) حافظ و قلم صنع، نقش بر آب: ۱۰۱-۱۰۷.
- (۲۸۸) مجتبی مینوی، راهنمای کتاب، س ۲۰: ۱۱۲-۱۱۳.
- (۲۸۹) رستم و سهراب در غزنه، از چیزهای دیگر: ۳۲۷-۳۵۵.
- (۲۹۰) تدریس ادبیات و مسأله پدران و فرزندان، از چیزهای دیگر: ۲۸۱-۲۹۱.
- راهنمای کتاب، س ۲۰، ش ۳/۴: ۱۹۵-۲۰۳.
- (۲۹۱) چیزهای دیگر که از کتابخانه باید آموخت، راهنمای کتاب، س ۲۱، ش ۱/۲: ۳-۱۱.
- نقش بر آب: ۷۲۶-۷۳۴.
- (۲۹۲) نهج البلاغه و شریف رضی، دفتر ایام: ۲۶۵-۲۹۵ [بخشی از کتاب مفقود «انسان الهی» مؤلف است].
- (۲۹۳) تصوف و ایران باستانی، هنر و مردم، ش ۱۸۶: ۱۶-۳۱.
- (۲۹۴) آنسوی افق، [بحثی در آراء مابعدالطبیعه]. با کاروان اندیشه: ۲۵-۶۱. ۱۳۵۸
- (۲۹۵) نظامی گنجوی، در جستجوی ناکجاآباد، با کاروان اندیشه: ۱۵-۲۴.
- (۲۹۶) دُنکیخوته در بازگشت [روایت طنزآمیز از ظهور مجدد دنکیشوت در عالم]. نقش بر آب: ۴۵۲-۴۷۹.
- (۲۹۷) افلاطون در ایران [نقد و بحثی درباره ترجمه مجموعه آثار افلاطون و سابقه آشنایی ایرانیان با اندیشه افلاطون] آینده، س ۶: ۲۴۵-۶۶۳ و: ۹۵۳-۹۶۸. ۱۳۵۹
- با کاروان اندیشه: ۲۰۵-۲۴۷.
- (۲۹۸) نامه‌هایی از دکتر عبدالحسین زرین کوب [به ایرج افشار]. ۱۳۲۷-۶۰
- کارنامه زرین: ۵۷۰-۵۸۸.

- ۱۳۶۱ (۲۹۹) عشق در مثنوی، بحثی در عشق مولانا، نقش بر آب: ۶۸۷-۶۸۳.
- (۳۰۰) نقش بر آب [خاطرات نویسنده]. در کتاب نقش بر آب: ۱۰۰-۵۸.
- کارنامه زرین: ۶۵۴-۶۹۴
- ۱۳۶۳ (۳۰۱) سوء تفاهم، بحثی در باب نمایشنامه نویسی، نقش بر آب: ۷۱۶-۷۲۲.
- (۳۰۲) غزالی در خرافات و اندیشه‌هایش، با کاروان اندیشه: ۱۲۳-۲۰۴.
- (۳۰۳) سعدی شاعر انسانیت، خواندنیهای تاریخی: ۶۶-۸۰.
- (۳۰۴) اهل ملامت و فتیان، در کتاب آیین جوانمردی: ۱۹۶-۲۰۳.
- ۱۳۶۴ (۳۰۵) از گذشته نثر فارسی، نقش بر آب: ۴۸۰-۶۲۱.
- (۳۰۶) محققان قدیم یا محققان جدید، اطلاعات، ۲۷ آذر ۱۳۶۴: ۱۵.
- (۳۰۷) غزالی و ابن رشد، دفتر ایام: ۹-۳۳.
- ۱۳۶۵ (۳۰۸) اشارات در حاشیه دیوان حافظ، نقش بر آب: ۳۶۳-۴۱۲.
- (۳۰۹) درباره تأثیر شعر، دفتر ایام: ۲۲۳-۲۲۷.
- (۳۱۰) تاریخ‌نگری یا تاریخ‌نگاری، اشارتی به فلسفه و منطق تاریخ، نقش بر آب: ۴۴-۵۷.
- (۳۱۱) فردوسی بزرگترین حماسه‌سرای جهان، خواندنیهای قرن: ۱۷۵-۱۸۲.
- ۱۳۶۶ (۳۱۲) روز وصل دوستداران یاد باد، مجموعه مقالات دکتر حمید زرین کوب تهران، علمی، ۱۳۶۷.
- حکایت همچنان باقی: ۳۲۸-۳۳۲.

- (۳۱۳) از ادبیات تطبیقی، نقش بر آب: ۲۹۵ - ۳۶۱.
- (۳۱۴) در جستجوی انسان، گفت و شنودی درباره اخلاق، نقش بر آب: ۲۱۶ - ۲۵۵.
- ۱۳۶۷ (۳۱۵) یادداشتهای انتقادی و ادبی، حکایت همچنان باقی: ۳۵ - ۱۱۶.
- (۳۱۶) سیری در گلشن راز، نقش بر آب: ۲۵۶ - ۲۹۴.
- (۳۱۷) در تاریخ از هرودوت چه می توان آموخت؟ مطالعات تاریخی، ش ۱: ۵ - ۶۰.
- نقش بر آب: ۱۷۰ - ۲۱۵.
- ۱۳۶۸ (۳۱۸) پاسخ به دوستان، نقش بر آب: ۷۴۳ - ۷۴۷.
- (۳۱۹) یاد دوست، مقدمه برفرهنگ سخنوران خیامپور، چاپ ۲، ج ۱، تهران، طلایه: الف - ج.
- حکایت همچنان باقی: ۳۲۴ - ۳۲۷.
- (۳۲۰) تقریظ بر کتاب علویان طبرستان، تألیف حکیمیان، تهران، چاپ ۲، الهام، صفحه نخست.
- (۳۲۱) نوروز و آیین های وابسته به آن، نقش بر آب: ۴۳۷ - ۴۵۱.
- ۱۳۶۹ (۳۲۲) افسانه ارشمیدس و کنیزک چینی در اسکندرنامه نظامی. نامه فرهنگ، س ۲، ش ۴: ۹۲ - ۹۷.
- حکایت همچنان باقی: ۱۶۰ - ۱۷۸.
- (۳۲۳) سخن اهل دل، در کتاب سخن اهل دل، تهران، یونسکو، ۱۳۷۱، مقدمه کتاب، ۴ ص.
- حکایت همچنان باقی: ۲۹ - ۳۴.
- (۳۲۴) فردوسی آفریدگار رستم، ادبستان، ش ۱۲: ۵۸ - ۶۱.
- کتاب فردوسی و شاهنامه: تهران، ۲۵۹ - ۲۶۸.
- ۱۳۷۰ (۳۲۵) اسلام و میراث فلسفی، حکایت همچنان باقی: ۱۱۷ -

۱۵۹.

(۳۲۶) عصرخواجه، خواجه، کرمان، مجله دانشکده ادبیات،
مهر ۱۳۷۰، ج ۲: ۵-۱۰.

● ادبستان، س ۲، ش ۲۳: ۱۰-۱۱.

(۳۲۷) عارف و عامی در رقص و سماع، کتاب قافله سالار سخن،
تهران، البرز، ۱۳۷۰: ۱۵۹-۱۸۲.

● مجله ایرانشناسی، س ۳، ش ۲: ۲۶۱-۲۷۷.

(۳۲۸) سبک بیان نظامی، مجله آشنا، س ۱، ش ۲: ۵۲-۵۳.

(۳۲۹) درخت‌های دهکده، کلک، ش ۸۰-۸۳: ۱۰۸-۱۲۱.

● حکایت همچنان باقی: ۴۳۸-۴۵۶.

(۳۳۰) فلاسفه یونان در بزم اسکندر، نظری به اسکندرنامه

نظامی. مجله ایرانشناسی، س ۳، ش ۳: ۴۸۲-۴۹۸.

(۳۳۱) شعر اخوان، ناگه غروب کدامین ستاره: ۹۵-۹۸.

● حکایت همچنان باقی: ۳۸۴-۳۸۷.

(۳۳۲) خرد و خردگرایی در شاهنامه، مجله هستی، اسفند

۱۳۷۱

۱۳۷۱: ۸۱-۸۷.

● حکایت همچنان باقی: ۳۶۱-۳۶۸.

● ادبستان، ش ۴۲ (خرداد ۱۳۷۲): ۲۰-۲۱.

(۳۳۳) ایران در کشاکش ایام، حکایت همچنان باقی: ۴۳۰-
۴۳۷.

(۳۳۴) تقریظ بر کتاب پسته ایران، تألیف محمدحسن ابریشمی.

تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳: بیست و پنج -

بیست و هفت.

(۳۳۵) درباره محیط طباطبایی، ره زین شب تاریک، برون،

دنیای سخن، ش ۵۰: ۱۴-۱۵.

- حکایت همچنان باقی: ۳۹۹ - ۴۰۳.
- (۳۳۶) درباره اسکندرنامه نظامی گنجوی، حکایت همچنان باقی: ۱۸۸ - ۲۱۴.
- کتاب سخن [مجموعه مقالات] تهران، علمی، ۱۳۷۱: ۲۰ - ۴۱.
- (۳۳۷) حکایت همچنان باقی، مجله کِلک، ش ۸۵ - ۸۸: ۱۴ - ۵۳.
- در کتاب حکایت همچنان باقی: ۴۵۷.
- کارنامه زرین: ۶۹۵ - ۷۳۵.
- (۳۳۸) ایران و آسیای مرکزی (گزارش مذاکرات تاریخی و فرهنگی یونسکو در باب ایران و آسیای مرکزی) نامواره دکتر افشار، ج ۶: بیست و هفت - سی و دو.
- (۳۳۹) اندیشه‌هایی در باب همکاریهای ایران و آسیای میانه با مروری بر سوابق آن، مجله کِلک، ش ۸۹ - ۹۳: ۱۱ - ۱۶.
- حکایت همچنان باقی: ۳۸۸ - ۳۹۴.
- ادبستان، س ۳، ش ۳۶: ۳۰ - ۳۱ [ترجمه از انگلیسی به فارسی وسیله سیروس سعیدی].
- پژوهشگران، ش ۳ (اسفند ۱۳۷۱): ۹ - ۱۲.
- (۳۴۰) درباره فارس و فرهنگ ایران، حکایت همچنان باقی: ۱۳۷۲
- ۳۶۹ - ۳۷۳.
- * فصلنامه فارس شناخت، س ۱ ش ۱ (بهار ۱۳۷۸): ۱۷ - ۲۰.
- (۳۴۱) درباره عطار، حکایت همچنان باقی: ۱۷۹ - ۱۸۷.
- (۳۴۲) از دیار آشتی، درباره فریدون مشیری، مجله کِلک، ش ۴۶/۴۵: ۷ - ۹.
- کارنامه زرین: ۸۵۰ - ۸۵۲.

(۳۴۳) فرهنگ گذشته و نیازهای امروز، مجله هستی، بهار
۱۳۷۲: ۴۰-۴۲.

(۳۴۴) یاد و یادگاری از استاد زرین کوب (مصاحبه) پرسش و پاسخ
دانشجویان گروه تاریخ دانشکده ادبیات دانشگاه تهران با
دکتر زرین کوب. به کوشش روزبه زرین کوب، در راه بازگشت،
تهران، ۱۳۸۰: ۲۶۱-۲۷۹.

(۳۴۵) تاریخ‌نگاری در ایران معاصر، کِلک ش ۵۱/۵۲: ۲۳-۲۷. ۱۳۷۳

● حکایت همچنان باقی: ۲۷۰-۲۸۸.

● کارنامه زرین: ۹۱۰-۹۱۳.

(۳۴۶) حافظ شاعر دیر آشنا. سخنرانی در شیراز، ۱۸ ص.

(۳۴۷) از زندگی استاد فروزانفر، حکایت همچنان باقی: ۳۹۵-
۳۹۸. ۱۳۷۴

(۳۴۸) توسعه، تکامل و تاریخ، مجله کِلک، ش ۶۱-۶۴: ۳۷-۴۲.

● حکایت همچنان باقی: ۳۵۲-۳۶۰.

(۳۴۹) مقدمه بر کتاب گل و بلبل، گزیده ۱۲ قرن شعر ایران.

ترجمه به آلمانی پوران دخت پیرایش، تهران، فرهنگسرا.

● چاپ ۲، ۱۳۷۵.

● مجله بخارا، ش ۳: ۴۰۰-۴۰۲.

(۳۵۰) از قصه‌های مثنوی، نامه شهیدی: ۳۵۰-۳۵۷.

(۳۵۱) مقدمه بر کتاب زعفران ایران، تألیف محمدحسن

ابریشمی. تهران، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۶: بیست و

پنج - بیست و نه.

(۳۵۲) درودی به دکتر مشکور، کتاب سعی مشکور، تهران،

گردآورنده میرمحمد صادق، تهران، پایا: ۱۳-۱۶.

● حکایت همچنان باقی: ۳۰۳-۳۰۶.

- (۳۵۳) ملک الشعراء بهار، سخنرانی در مراسم چهل و چهارمین سالگرد وفات بهار در دانشکده ادبیات، مجله دانشجوی امروز، ش ۱ (سوم اردیبهشت ۱۳۷۴): ۴۶-۴۷ و ۵۰.
- آشنا، ش ۲۲ (فروردین ۱۳۷۴): ۲۰-۲۴.
- (۳۵۴) خاموشی دریا، حکایت همچنان باقی: ۲۸۹-۳۰۲.
- (۳۵۵) آداب ایرانی، حکایت همچنان باقی: ۲۵۴-۲۶۹.
- (۳۵۶) مسأله تحوّل و تطوّر، حکایت همچنان باقی: ۲۴۳-۲۵۳.
- (۳۵۷) قضای آسمانی، فاتالیزم. حکایت همچنان باقی: ۲۱۵-۲۴۲.
- (۳۵۸) مثنوی معنوی، شریعت و طریقت، مجله کلک، ش ۶۸-۷۰: ۹-۱۶.
- حکایت همچنان باقی: ۹-۱۹.
- (۳۵۹) ادبیات انسانی - ادبیات جهانی، دفتر ایام: ۳۱۱-۳۲۲.
- (۳۶۰) بحثی در عرفان تطبیقی، دفتر ایام: ۳۲۳-۳۵۰.
- (۳۶۱) ملاحظاتی در باب شیخ عطار، دفتر ایام: ۳۴-۴۲.
- (۳۶۲) سعدی شاعر و معلّم اخلاق، حکایت همچنان باقی: ۲۰-۲۸.
- (۳۶۳) یاداستاد [فروزانفر]. مجله کلک، ش ۷۳-۷۵: ۲۰۹-۲۱۶.
- (۳۶۴) عبید زاکانی به روایت زرین کوب، کتاب عبید زاکانی (مجموعه مقاله‌ها) تهران، اشکان، ۱۳۷۵: ۱۳۷-۱۳۸.
- جهان کتاب، س ۱ ش ۱۳ (اردیبهشت ۱۳۷۵): ۲۱-۲۲.
- (۳۶۴ مکرر) نگاه به گذشته‌ها [نقل از فصل ۱۶ کتاب روزگاران ایران، ج ۳]. مجله کلک، ش ۷۶-۷۹: ۲۹-۴۰.
- (۳۶۵) دایرةالمعارف بزرگ اسلامی. کلک، ش ۸۰/۸۳ (بهمن ۱۳۷۵):

- ۲۰۵-۱۹۹.
- ۱۳۷۶ (۳۶۶) مرد سخن [خانلری] حکایت همچنان باقی: ۴۰۴ -
۴۰۸.
- (۳۶۷) شمس تبریزی و نغمه نی مولوی، با کاروان اندیشه: ۹ -
۱۴.
- (۳۶۸) یادی از مجتبی مینوی، حکایت همچنان باقی: ۳۴۴ -
۳۵۱.
- (۳۶۹) فرهنگ چند صدایی و فرهنگ تک صدایی، مجله بخارا،
ش ۱: ۱۵ - ۲۱.
- (۳۷۰) حافظ و اوج غزل فارسی. مقدمه بر دیوان حافظ - تصحیح
قزوینی. تهران، انتشارات نگار.
- ۱۳۷۷ (۳۷۱) صدای بال سیمرغ [گفتگویی با عطار]، مجله بخارا، ش
۲: ۲۷ - ۳۱.
- (۳۷۲) افول یک عصر درخشان. (بخشی از کتاب روزگاران - ج
۱). ایران شناسی (۱۳۷۶): ۵۴۲-۵۵۶.
- ۳۷۳ مکرر) حسام‌الدین چلبی. ضمیمه کتاب از نی نامه. تهران، سخن:
۴۲۳-۴۲۸.
- ۱۳۷۸ (۳۷۴) مقدمه بر یادنامه محمد قزوینی، به کوشش علی
دهباشی، تهران، کتاب و فرهنگ، ۱۳۷۸: ۹ - ۱۱.
- بخارا، خرداد ۱۳۷۸: ۱۰ - ۱۳
- (۳۷۵) دو دیدار و گفتگو با دکتر زرین کوب، تألیف عطا آیتی.
بخارا، ۷: ۴۰ - ۵۰ (درباره کتاب نه شرقی نه غربی -
انسانی؛ تاریخ اسلام؛ تاریخ ایران باستان؛ تدریس در
دانشکده معقول و منقول؛ آثار زرین کوب؛ کلی بینی،
خاطره‌ای از دوره استادی؛ علاقمندی به مولوی).

- کارنامه زرین: ۵۶۰-۵۶۹
- در راه بازگشت. تهران، ۱۳۸۰: ۲۳۵-۲۴۷.
- (۳۷۶) تقویم پارینه. بخارا، ش ۷ (مرداد ۱۳۷۸) ۷: ۵۱-۵۸
- کارنامه زرین: ۷۳۶-۷۴۲
- در راه بازگشت. ۲۵۳-۲۶۰.
- (۳۷۷) گفتگو با دکتر زرین کوب. تألیف حسن جمشیدی. بخارا، ۷: ۵۹-۶۸
- کارنامه زرین: ۵۵۰-۵۵۹
- در راه بازگشت. تهران، ۱۳۸۰: ۲۲۳-۲۳۴.
- (۳۷۸) گفتاری از زنده‌یاد دکتر زرین کوب [درباره ترجمه دیوان رودکی به انگلیسی]. بخارا، ۸: ۵۵-۵۷
- در راه بازگشت. تهران، ۱۳۸۰: ۲۸۱-۲۸۴.
- (۳۷۹) مُلک سلیمان، ارج‌نامه شهریاری. تهران، طوس، ۱۳۸۰: ۳۱۵-۳۲۱.
- (۳۸۰) تصوف و عرفان. (ضمن مقاله اسلام) دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۸ (۱۳۷۷): ۴۶۷-۴۸۵
- (۳۸۱) اسلام و ادبیات فارسی (ضمن مقاله اسلام) دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۸ (۱۳۷۷): ۴۹۰-۴۹۵
- (۳۸۲) تاریخ ایران در عصر اسلامی (ضمن مقاله ایران) دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰ (۱۳۸۰): ۵۳۰-۵۴۴.
- (۳۸۳) هخامنشیان. اطلس تاریخ ایران. تهران، سازمان نقشه‌برداری کشور، ۳۲-۳۶
- (۳۸۴) سلوکیان. اطلس تاریخ ایران، تهران، سازمان نقشه‌برداری کشور، ۳۸-۴۰
- (۳۸۵) اشکانیان. اطلس تاریخ ایران، تهران، سازمان نقشه‌برداری کشور، ۴۱-۴۳

- ۳۸۶) طاهریان. اطلس تاریخ ایران. تهران، سازمان نقشه برداری کشور: ۸۵
- ۳۸۷) صفاریان. اطلس تاریخ ایران. تهران، سازمان نقشه برداری کشور: ۶۳
- ۳۸۸) سامانیان. اطلس تاریخ ایران، تهران، سازمان نقشه برداری کشور: ۶۵-۶۶
- ۳۸۹) غزنویان. اطلس تاریخ ایران. تهران، سازمان نقشه برداری کشور: ۷۱-۷۲
- ۳۹۰) بررسی عرفان ایرانی از دیدگاه تاریخی. ترجمه ویدا فرهودی. یادگارنامه زرین کوب، تهران، ۱۳۷۶: ۱۱۵-۱۲۱.
- ۳۹۱) «جلال الدین مولوی»، مقدمه بر مثنوی معنوی، بر اساس نسخه تصحیح شده نیکلسون، تهران: صدای معاصر، ۱۳۷۹.
- ۳۹۲) رودکی، شاعر روشن بین. فصلنامه کرمان، ش ۳۸ و ۳۹ (۱۳۷۹): ۵-۹
- برگرفته شده از باکاروان حله.
- ۳۹۲ مکرر) شمس الدین تبریزی و مولوی. مقدمه بر کتاب بر بامهای آسمان، تهران، فرزانه روز، ۱-۱۹.
- ۳۹۲ مکرر) هم جالب، هم قابل تأمل (نامه به ماشاءالله آجودانی) درباره کتاب مشروطه ایرانی، روزنامه شرق، ۳۱ خرداد.

۴. مقاله ها و رساله ها به زبانهای دیگر

393) A propos de la cuisine iranienne, New-Delhi, 1964.

394) Mosque, venerable galleries of islamic art, RCDP

Tehran. 1966.

395) The Arab conquest of Iran and its Aftermath: in
Cambridge History of Iran, vol 4, London, 1975,
p:1-56.

396) Shams-1 Tabrizi and a new interpretation of the
Rumi's song of Reed, in Mevlanan'im 700 ölum
Yıldönümü Dolayince lilusla - rarasi Mevlana
seminer Ankara 1973.

Encyclopedie de l'Islam, Nouvelle Edition, Brill 1960,
Tome IV, 1978:

397) Kaim - Makam-i Farahani

398) Kamal al-Din Ismail, 538

399) Karim Khan-zand, 665-6

400) Lahidji, 608 - 609

= Supplement 1-6. 1980 - 82:

401) Djamal al-Din Isfahani 240 - 41

402) Ibrahim Shirazi, 405 - 6.

403) Dehkhudi, p: 207 - 208

404) "Afdal al-Din Turka", EI², Supplement, fascicules 1-2,
Leiden, 1980, pp. 43-44.

405) The Struggle of Day and Night, on Irawan Festival,
in the UNESCO courier, January 1990.

406) L'Iran et l'Asie Centrale, in the Memorial Volume of

Dr. M. Afshar (Nam - Vareh), vol 6, Tehran, 1990.

407) Nizami, A life - long quest for a utopia, Rome, 1977.

408) Omar Khayyam, Einleitung zur Hakim Omar Khayyam, übertragen von P. Pyrayech, Tehran, 1997.
p: 3713 - 3722

درباره تاریخ و تاریخ‌نگاری به زبان فرانسوی در مجله

409) Journal the Tehran =

410) "Eshaq Tork", Encyclopaedia Iranica, vol 8, p.598.

411) "Etiquette in Persia in Islamic Times", Encyclopaedia Iranica, vol. 9, pp: 48 - 53.

412) "Evolution", Encyclopaedia Iranica, vol. 9, pp:86 - 87.

413) "Fatalism", Encyclopaedia Iranica, vol.9, pp: 396 - 398.

414) "Eshāq Tork", Encyclopaedia Iranica, vol. VIII, p. 598.

415) "Etiquette in Persia in Islamic Times", Encyclopaedia Iranica, vol. IX, pp. 48-53.

416) "Evolution", Encyclopaedia Iranica, vol. IX, pp. 86-87.

417) "Fatalism", Encyclopaedia Iranica, vol. IX, pp. 396-398.

418) "Forūzānfar", Encyclopaedia Iranica, vol. X, pp. 117-118.

۵. عناوین شعرها

۱۳۲۵ (۴۱۹) بوسه مهتاب، جهان نو، س ۱: ۱۸۸.

(۴۲۰) چوپان عاشق، جهان نو، س ۱، ش ۳: ۱۳۸.

(۴۲۱) نغمه آواره، تذکره شعرای معاصر، ج ۲: ۱۲۹.

جای آن است که از یک ویراستار شریف در اینجا سپاسگزاری شود که نسخه خطی منحصر به فرد دنباله جستجو در دست وی مانده بود و او کتاب را به وسیله دکتر احسان نراقی به نویسنده بازگرداند و با تواضع و کرامت حتی نام خود را نیز افشا نکرد.

(۴۴۳) تاریخ ایران بعد از اسلام، جلد دوم.

فهرستواره موضوعی تحقیقات و آثار دکتر زرین کوب

«شماره یا شماره‌هایی که بعد از هر مدخل قرار گرفته، شماره ردیف «فهرست آثار دکتر زرین کوب» است که پیش از این «فهرستواره موضوعی» آمده است.»

ابومسلم خراسانی، ۲۰۰	۲
اپیکور، ۸۳	آداب ایرانی، ۱۹۰، ۳۵۵، ۴۱۰
اخلاق، ۳۱۴	آسیای مرکزی و ایران، ۳۳۸، ۳۳۹، ۴۰۶
اخوان ثالث، ۳۳۱	آقاخان (امام اسمعیلیه)، ۷۱
ادب، ۲۴۴	
ادبیات، ۶۲، ۹۴، ۹۶، ۱۳، ۲۲۲، ۳۵۹	الف
ادبیات - تاریخ و نقد، ۱۰، ۸۴، ۱۰۸	ابراهیم ادهم، ۲۲۰
ادبیات سیاه، ۱۰۸	ابراهیم شیرازی، ۴۰۲
ادبیات تطبیقی، ۳۱۳	ابن تومرت (مهدی مغربی)، ۲۴۰
ادبیات عرفانی، ۲۳۲	ابن رشد، ۳۰۷
ادبیات فارسی، ۴۵، ۵۱، ۲۹۰، ۳۸۱	ابن یمن، ۱۳

- ادبیات فرانسه، ۳، ۴، ۴۳۹
 ادبیات معاصر فارسی، ۴۵
 ارسطو، ۹، ۲۶، ۱۴۵
 ارشمیدس، ۳۲۲
 از صبا تا نیما (کتاب)، ۲۵۱
 از کوچۀ رندان (کتاب)، ۲۳۶
 اساطیر، ۳۸
 استادسیس، ۸۱
 استخاره، ۱۹۴
 اسحق ترک، ۴۱۴
 اسکندرنامه نظامی، ۳۲۲، ۳۳۰، ۳۳۶
 اسلام - تاریخ، ۱۶، ۱۸
 اسلام - ایران - تاریخ، ۱۶۲، ۱۶۱، ۲۲۴، ۲۸۵
 اسلام در ایران - فتوح، ۳۹۵
 اسلام و دین‌های دیگر، ۲۵۷
 اسمعیلیه، ۷۱
 اشپولر، ۲۵۸
 اشرف گیلانی (سید)، ۲۴۸
 اشعار منتخب و یکتور هوگو (کتاب)، ۱۴۶
 اشکانیان، ۳۸۵
 اصحاب کهف، ۲۳۳
 اعتصامی، پروین، ۱۳، ۲۱۹
 افسانه‌ها و قصه‌ها، ۱۱۷، ۱۲۹، ۱۵۹
 افسانه‌های خدایان (کتاب)، ۱۲۱
 افضل‌الدین ترکه، ۴۰۴
 افکار کوچک و دنیای بزرگ (کتاب)، ۸۲
 افلاطون، ۱۲۲، ۲۹۷، ۱۴۸
 اقبال لاهوری، ۱۳، ۲۱۵
 امیرخسرو دهلوی، ۱۳، ۲۶۴
 امیرخیزی، اسماعیل، ۱۷۹
 امیر معزی، ۱۳
 اندرسن، هانس کریستیان، ۱۴۲
 انقلاب مشروطیت، ۵۸
 انوری، ۱۳
 اوستا، مهرداد، ۱۹۷
 اهل کتاب، ۲۵۷
 ایران - تاریخ، ۳۵، ۴۳، ۱۸۴، ۳۳۳
 ایران - تاریخ پیش از اسلام، ۳۵، ۴۲، ۵۳
 ۵۹، ۳۶۴، ۲۳۳، ۲۵۰، ۳۹۵
 ایران - تاریخ پس از اسلام، ۱۲، ۴۴، ۳۸۲
 ایران - تاریخ - جنبش‌های ملی، ۱۷۵، ۱۸۴
 ایران - تاریخ - نقد مآخذ، ۱۲، ۲۱۱
 ایران باستان (کتاب)، ۲۶۰
 ایران در قرون نخستین اسلامی (کتاب)، ۲۵۸
 ایران و آسیای مرکزی، ۳۳۸، ۳۳۹، ۴۰۶
 ایلیاد (کتاب)، ۹۱
- ب**
- بابک [خرمدین]، ۲۷۰
 باباگوریو (کتاب)، ۱۴۷
 بالزاک، ۱۴۷، ۱۵۶
 به‌سوی باختر (کتاب)، ۱۲۵
 بل، پیر، ۱۱۱
 بنیاد شعر فارسی (کتاب)، ۲

- بوذاسف، ۲۷۱
 بوستان سعدی، ۲۴۵
 بهار، محمدتقی، ملک الشعراء (۱۳، ۱۳۶، ۱۵۸، ۲۵۴، ۳۵۳)
 بهار و ادب فارسی (کتاب)، ۲۵۴
 بهشت سخن (کتاب)، ۱۷۲
 بیدپای، ۱۹۳
 بیدل، ۱۳، ۲۰۸
- پ**
 پاسکال، ۱۲۶
 پاینده، ابوالقاسم، ۱۵۵
 پالیزبان (کتاب)، ۱۹۷
 پترارک، ۴۲۴
 پسته ایران (کتاب)، ۳۳۴
- ت**
 تاریخ، ۲۶۵، ۲۴۴، ۳۴۸
 تاریخ - فلسفه، ۲۴، ۲۱۳، ۳۴۵
 تاریخ آقاخان (کتاب)، ۷۱
 تاریخ ایران بعد از اسلام، ۴۴۶
 تاریخ ایران در قرون وسطی (کتاب)، ۲۵۸
 تاریخ ایران در عهد اسلامی، ۶۰
 تاریخ ایران کمبریج (کتاب)، ۲۳۱
 تاریخ ایران مشیرالدوله، ۲۶۰
 تاریخ‌نگاری، ۳۱۰، ۳۴۴، ۳۴۵، ۴۰۹
 تاریخ هرودوت، ۳۱۷
- تحصن در سفارت انگلیس (کتاب)، ۱۹۸
 تحقیق - روش، ۱۶۴
 تحوّل و تطوّر، ۳۵۴، ۴۱۱، ۴۱۶
 ترجمه فارسی قرآن مجید (کتاب)، ۱۵۵
 تصوف (و تصوف ایرانی)، ۱۱، ۲۷، ۲۹
 ۱۸۱، ۲۶۷، ۲۷۶، ۲۹۳، ۳۰۴، ۳۲۷، ۳۸۰
 تعزیه، ۱۷۰
 تقویم پارینه، ۵۸، ۳۷۶
 تقی‌زاده، سید حسن، ۱۹۵، ۲۰۶
 تمدن ایرانی، ۲۴۲
 توسعه و تکامل و تاریخ، ۳۴۸
- ج**
 جامی، ۱۳
 جمهور افلاطون (کتاب)، ۱۴۸
 جن، ۱۷۸
 جمال‌الدین اسدآبادی، ۴۴۱
 جمال‌الدین اصفهانی، ۴۰۱
 جویای تبریزی، ۱۱۶
- چ**
 چیترا (کتاب)، ۱۲۴
- ح**
 حاجی ملازلفعلی (کتاب)، ۸۵
 حافظ شیرازی، ۱۳، ۱۹، ۲۳۸، ۲۴۶، ۲۴۷
 ۲۶۲، ۲۸۷، ۳۰۸، ۳۲۳، ۳۴۶، ۳۷۰

- حدیث الشعر و النثر (کتاب)، ۶۹
 حرارت... (کتاب)، ۱۳۹
 حُسام‌الدیم چلبی، ۳۷۳
 حکیم عمر خیام (کتاب)، ۴۰۸
 حلاج، ۴۷
 حمیدی، مهدی، ۱۷۲
- دورساله درباره انقلاب مشروطیت ایران، ۵۴
 دیوان منوچهری (کتاب)، ۸۰
 دهخدا، علی اکبر، ۱۳، ۱۲۳، ۴۰۳
 دین - تاریخ، ۳۸، ۲۵۷
 دین در ایران باستان، ۱۸۷
- ر
- راز آفرینش (کتاب)، ۱۳۰
 ران ملخ (کتاب)، ۲۰۶
 رساله لونگینوس، ۱۱۸
 رساله لویح (کتاب)، ۱۷۶
 رستم، ۲۸۹، ۳۲۴
 رشید یاسمی، ۱۰۱
 رودکی، ۲۳۸، ۳۹۲
 رقص و سماع، ۳۲۷
- خ
- خاقانی، ۱۳، ۵۰
 خاقانی (قصیده ترسائیه)، ۷، ۵۰، ۱۹۹
 خانلری، پرویز، ۳۶۶
 خرابات، ۲۱۶
 خواجوی کرمانی، ۳۲۶
 خیام پور، ۳۱۹
 خیام نیشابوری، ۱۳، ۲۶۳، ۴۰۸
- د
- دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۳۶۵
 داستان، ۱۴۴، ۳۲۹
 داستان طوفان، ۱۰۹
 داستان فلسفی و عرفانی، ۲۲۰
 داستان سهراب و رستم (کتاب)، ۱۱۹
 در برابر خدا (کتاب)، ۷۹
 دشمنان (کتاب)، ۷۳
 دقیقی، ۱۳
 دن‌کیخوته (= دن‌کیشوت)، ۲۹۶
 دن‌کیشوت (کتاب)، ۱۵۰، ۲۹۶
- زبان فارسی، ۹۷
 زبان فارسی - دستور، ۱۷۳، ۱۷۴
 زریاب خویی، عباس، ۳۵۴
 زرین کوب، حمید، ۳۱۲، ۳۱۴
 زرین کوب، عبدالحسین - خاطرات، ۵۸
 ۲۹۸، ۳۷۵، ۳۷۷، ۳۷۶، ۲۷۷، ۳۰۰
 ۳۱۸، ۳۳۷ - شعرها، ۴۱۹ - ۴۲۶
 زعفران ایران (کتاب)، ۳۵۱
 زنبق دره (کتاب)، ۱۵۶
 زندقه و زنداقه، ۲۱۰، ۲۵۶

- زنده بیدار (کتاب)، ۱۵۲
 زیبایی شناسی، ۲۷۸، ۲۲۶
- شرح گلشن راز (کتاب)، ۱۷۱
 شریف رضی، ۲۹۲
 شعر، ۵۷، ۶۷، ۶۸، ۹۳، ۱۴۹، ۳۰۹
 شعر در ایران، ۱
- س
 سامانیان، ۳۸۸
 ستارخان، ۱۷۹
 سروانتس، ۱۵۰
 سعدی شیرازی، ۱۳، ۵۲، ۶۵، ۱۴۱، ۳۰۳
 ۳۶۲
 سفرنامه گالیور (کتاب)، ۱۵۷
 سفره ایرانی، ۱۹۰
 سقراط، ۱۰۴، ۱۸۲، ۲۷۲
 سلوکیان، ۳۸۴
 سلیمان، ۳۷۹
 سنائی، ۱۳
 سنباد، ۹۸
 سندی ادبی بورد (ناشر)، ۱۹۶
 سوانح مولوی (کتاب)، ۱۱۳
 سهراب، ۲۸۹
 سیاه جامگان، ۲۰۰
 سیمجور (خاندان)، ۱۲۸
- شعر = نقد الشعر = تاریخ شعر، ۶۷، ۶۸، ۷۴،
 ۸۸، ۹۰، ۹۳، ۱۱۰
 شعر = فن الشعر، ۹، ۲۶، ۳۰۹
 شعر فارسی - تاریخ و نقد، ۲، ۱۵، ۳۱، ۴۵،
 ۱۴۹، ۱۶۵، ۳۴۹
 شعر فارسی - منابع، ۲
 شعر اروپا - نقد، ۹۴، ۹۹
 شعر یونانی و رومی - نقد، ۸۷
 شکنجه و امید (کتاب)، ۷۴
 شمس تبریزی، ۱۶۰، ۲۱۴، ۲۶۶، ۳۶۷
 ۳۹۶
 شهرستانی، هبة الدین، ۸۹، ۱۴۳، ۱۵۱
 شهبوار اسلام (کتاب)، ۷۵
 شیخ صنعان، ۲۴۱
- ص
 صائب تبریزی، ۱۳، ۲۷۴، ۲۸۴
 صائب و سبک هندی (کتاب)، ۲۸۴
 صفاریان، ۳۸۷
 صفویه - تاریخ، ۱۹۲
 صلیب آهنین (کتاب)، ۱۳۱
 صفویه، ۱۸۰
- ش
 شاعران - زندگی نامه ها، ۱۳، ۳۱
 شاهنامه، ۹۱، ۳۳۲، ۳۴۳
 شبستری، ۱۷۱
 شرح احوال عطار (کتاب)، ۲۰۲

- ط
طاهریان، ۳۸۶
طبیعت، ۲۷۸
طنزنویسی، ۲۲۸
- ع
عبیدزاکانی، ۳۶۴
عرفان، ۳۷۷
عرفان ایرانی، ۲۰، ۳۹۰
عرفان تطبیقی، ۳۶۰
عشق، ۲۹۹
عطار نیشابوری، ۱۳، ۴۹، ۱۵۴، ۲۰۲، ۱۹۸،
۳۶۱، ۳۴۱، ۳۷۰
علم در ایران - تأثیر کشورهای اسلامی، ۳۱۸
علویان طبرستان (کتاب)، ۳۲۰
علی بن ابی طالب (ع)، ۴۴۰
عین القضاة همدانی، ۱۷۶
- غ
غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، ۲۲، ۲۶۸،
۳۰۷، ۳۰۲
غزلهای حافظ (کتاب)، ۱۶۷
غزنویان، ۳۸۹
- ف
فاتالیزم، ۳۵۷، ۴۱۳
فارس (شیراز)، ۳۴۰
- فارسی عمومی - کتابهای درسی، ۸
فال، ۱۹۴
فاوست (کتاب)، ۱۳۳
فتیان، ۳۰۴
فخری گرگانی، ۱۳
فخرالدین علی صفی، ۱۶۱
فرّخی، ۱۳
فردوسی، ۱۳، ۵۶، ۷۲، ۸۷، ۲۲۳، ۳۱۱،
۳۳۲، ۳۲۴
فروزانفر، بدیع الزمان، ۲۵۲، ۳۴۷، ۳۶۳،
۴۱۳، ۴۲۸، ۴۳۳، ۴۱۸
فرهنگ، ۱۷۵، ۳۶۸
فرهنگ ایرانی، ۲۴۹، ۳۴۰، ۳۴۳
فرهنگ سخنوران (کتاب)، ۳۱۹
فرهنگ عامه، ۲۷۹
فرهنگ تک صدایی، ۳۶۹
فلسفه، ۱۰۰، ۱۲۷، ۲۸۲، ۳۵۶
فلسفه اسلامی، ۳۲۵
فلسفه علمی (کتاب)، ۱۳۲
فلسفه یونان، ۳۳۰
- ق
قآنی، ۱۳
قائم مقام فراهانی، ۳۹۷
قزوینی، محمد، ۳۷۴
قطران تبریزی، ۱۳
قیام آذربایجان و ستارخان (کتاب)، ۱۷۹

- قصه، قصه نویسی، ۲۲۹
 قصه‌ها...، ۱۸۹، ۲۰۵، ۳۲۲
 قصه رمزی و فلسفی، ۱۷
 قضا و قدر، ۳۵۷، ۴۱۲
 قلندر (تصوف)، ۲۷۶
- ل**
 لاهیجی، ۴۰۰
 لایب‌نیتس، ۱۱۱
 لرمانتوف، ۶۴
 لورس (شاگرد اپیکور)، ۸۶
 لطایف الطوائف (کتاب)، ۱۶۱
 لغت نویسی، ۱۹۱
 لقمان حکیم، ۹۲
 لولیان، ۱۰۶
 لونگینوس، ۱۱۸
- م**
 مازپا، ۶۳
 ماه پنهان است (کتاب)، ۱۳۵
 مائده‌های زمینی (کتاب)، ۱۵۳
 متافیزیک (= مابعدالطبیعه)، ۵، ۹۵، ۲۹۴
 متون ادبی - تصحیح، ۱۶۳، ۱۶۶
 مثنوی - شرح و تفسیر، ۳۲، ۳۴، ۴۸، ۵۵،
 ۲۹۹، ۲۷، ۳۵۰، ۳۵۸
- مجموعه حضرت فیل، ۲۲۸
 مجموعه اشعار دهخدا (کتاب)، ۱۲۳
 محمد خاتم پیامبران (کتاب)، ۲۲۹
 محیط طباطبائی، ۳۳۵
 مشروطیت، ۵۴، ۳۹۲ مکرر
 مسجد، ۲۱۲، ۳۹۴
 مسعود سعد، ۱۳
 مشکور، محمد جواد، ۳۵۲
- ک**
 کارخانه مطلق‌سازی (کتاب)، ۷۶
 کتابخانه، ۲۹۱
 کتابهای درسی، ۱۷۷
 کتابشناسی در ایران (کتاب)، ۱۸۵
 کریمخان زند، ۳۹۹
 کلیات شمس (کتاب)، ۱۶۰
 کلودل، ۱۳۷
 کلیله و دمنه، ۱۲۰
 کمال‌الدین اسمعیل، ۳۹۸
 کواکبی، عبدالرحمن، ۲۳۹
 کوروش کبیر، ۵۷، ۲۳۹
- گ**
 گلستان سعدی، ۱۴۱
 گلشن راز، ۱۷۱، ۳۱۶
 گل و بلبل (کتاب)، ۳۴۹
 گوته، ۶۶، ۱۳۳
 گوته، توفیل، ۱۰۲

- مشیری، فریدون، ۳۴۲
 معین، محمد، ۲۸۶
 ملامتیه، ۲۷۶، ۳۰۴
 مُلک سلیمان، ۳۷۹
 ملل و نحل (کتاب)، ۱۵۱
 منتسکیو، ۷۷
 منوچهری، ۱۳، ۷۶، ۱۰۷
 موسیقی، ۶۸
 مولوی، ۱۳، ۳۲، ۱۰۳، ۲۱۴، ۳۹۱، ۴۲۹،
 ۴۳۴، ۴۳۵، ۳۵۸، ۳۶۶، ۴۳۴، ۳۹۲ مکرر
 مینوی، مجتبی، ۲۸۸، ۳۶۸
 ن
 ناصر خسرو، ۱۳، ۱۸۸
 ناکجاآباد، ۲۷۳، ۲۹۵
 نثر فارسی، ۴۵، ۳۰۵
 نردبان شکسته (کتاب)، ۵۶، ۴۴۵
 نظامی گنجه‌ای، ۱۳، ۴۰، ۲۷۵، ۲۹۵، ۳۳۶،
 ۳۲۸، ۳۳۰، ۴۰۷
 نفیسی، سعید، ۲۵۵
 نقد ادبی، ۱۰، ۲۸، ۴۱، ۱۱۲، ۱۸۰، ۲۳۷
 نقد الشعر، ۷۸، ۸۷، ۸۸، ۹۰، ۹۹، ۱۱۵
 النقض (کتاب)، ۱۰۵
 نمایش، ۲۲۸، ۲۲۶
 نمایشنامه، ۲۳۳
 نمایش نامه نویسی، ۳۰۱
 نوروز، ۳۲۱
 نهج البلاغه، ۲۹۲
 نیوشاک، ۲۸۳
 و
 ویس و رامین (کتاب)، ۱۶۹
 ه
 هاتف اصفهانی، ۱۳
 هخامنشیان، ۳۸۳
 هاروت و ماروت، ۲۲۱
 هرودوت، ۳۱۷
 هنر، ۱۰۰، ۲۷۸
 هنگامه مرگ و زندگی (کتاب)، ۱۴۰
 هوراس، ۲۰۳
 هویت ایرانی، ۲۶۱
 هوگو، ویکتور، ۱۴۶
 ی
 یادنامه محمد قزوینی (کتاب)، ۳۷۴
 یزدگرد اول، ۱۳۸
 یغما (مجله)، ۲۵۹
 یمن (ایرانیان در یمن)، ۱۱۴

[تاریخ تنظیم کتابشناسی ۱۳۸۳/۵/۷]

