

فصل‌نامه بین‌المللی علمی \_ تخصصی مطالعات زبان فارسی (شفای دل سابق)

سال ششم، شماره چهاردهم، تابستان ۱۴۰۲ (ص ۱۵۰-۱۷۲)

مقاله پژوهشی

Doi: 10.22034/JMZF.2024.447485.1181

## نقد صوفی

(آسیب‌شناسی تصوف اسلامی)\*

فاطمه مدرسی<sup>۱</sup>، منصور مام‌علیپور<sup>۲</sup>

### چکیده

تصوف به‌عنوان نظام فکری فراگیر، در اعضا و جوارح فرهنگ ما ایرانیان، به‌رغم این‌همه دگرگونی و دگرگیزی، ریشه دوانده است و بخش گسست‌ناپذیری از فکر و فرهنگ ما محسوب می‌شود؛ به‌گونه‌ای که تصور فرهنگ ایرانی بدون این عنصر مسیر نیست؛ اما این تصوف در طول تاریخ دورودراز خود، دوست و دشمنان زیادی داشته است و البته خواهد داشت. بر این اساس ما در این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی در پی بررسی نقد صوفیان (درون‌مکتبی) و با تکیه و تأکید بیشتر غیر صوفیان (برون‌مکتبی) از جریان تصوف هستیم تا از میان این دو نوع تفکر انتقادی به شناخت بهتر و بیشتری از جریان تصوف دست یابیم. در جریان نقد درون‌مکتبی این‌جوزی را به‌عنوان نماینده این گروه برگزیده‌ایم. در پایان نتیجه‌ای که حاصل شده است، این است که از همان روزگار آغاز تصوف، این نحله فکری بر پایه تفکر انتقادی ایجاد شده است و نقد جزو جدایی‌ناپذیر آن محسوب می‌شود.

**واژه‌های کلیدی:** عرفان، تصوف، نقد صوفیانه، نقد غیر صوفیانه.

---

\* این مقاله مستخرج از رساله دکتری است.

۱. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران (نویسنده مسئول).

fatemeh.modarresi@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران.

alipoormansour@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۰۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۱۰

## ۱. مقدمه

از همان روزگار دور و دیرین، انسان بسته به تاب‌وتوان ذهنی خود، سعی در شناخت خود و محیط خود داشته است تا به روزگار اکنون که رسته‌ها و رشته‌های متعدد و متنوعی پدید آورده است؛ به سخنی دیگر، رهروی است که با پیمودن، راه می‌سازد و پیش می‌رود، پیش به‌سوی مقصدی ناشناخته، مقصد فراغ و نامعینی که رهروان بی‌شماری دارد که بر همان سازوسامان مآلف پیشینان در آن گام می‌نهند و می‌تازند و شاید به‌ندرت فردی یا گروهی سر از خط این عادت برتافته و طغیان کرده‌اند تا روح سرکش و سوزنده خود را با عبور از قشر، به مغز التیام دهند و به قول جناب مولانا سخن تازه‌ای گفته‌اند و دو جهان را تازه کرده‌اند.

یکی از مکاتبی که سر از چنبر این عادت برتافته است، همان چیزی است که آن را تصوف و عرفان می‌نامند. سازوسامانی که در آن «جمله اجزای جهان، دانا و رام در بحر زندگانی خدا نفس می‌کشند و زنده‌اند. دنیایی که سنگریزه به حرمت ذات و صفات پاک او، به زبان می‌آید و خدایی خدا را می‌خواند، خدایی که خاک را از لبخند باران خیز خود خلعتِ عاشقی می‌پوشاند تا بشارت دهد: ای مؤمن خاک هم فرمان‌بردارست همچنان گوش در وی انداز و مترس» (مام‌علیپور، ۱۳۹۹: ۵۶؛ نیز ر.ک: مدرسی، ۱۳۹۶: ۷۲؛ همو، ۱۳۹۱: ۱۲۵؛ تمیزال، ۱۳۹۹: ۱۳۰).

به‌رهروی، سخن از تصوف و میراث این قوم است که به‌عنوان نظام فکری فراگیر، در اعضا و جوارح فرهنگ ما ایرانیان، به‌رغم این‌همه دگرگونی و دگرگیزی، ریشه دوانده است و بخش گسست‌ناپذیری از فکر و فرهنگ ما محسوب می‌شود؛ به‌گونه‌ای که در فراز و فرود، در غم و شادی، در شکست و پیروزی، در امید و ناامیدی، در عشق و نفرت و در ذهن و زبان ما حاضر است و با آن‌ها گره‌خورده است و به اعتقاد ما، تصور فرهنگ ایرانی بدون این عنصر مسیر نیست. پس سعی در شناخت تصوف، سعی در شناخت جمعی ما ایرانیان خواهد بود و شاید بر این اساس بوده است که در روزگار

کنونی بسیاری از پژوهشگران به بحث و نقد تصوف پرداخته‌اند و بی‌گمان خواهند پرداخت.

اما به گفته زرین‌کوب «این میراث کهن گنجی است پُرمايه، اما اسرارآمیز و تا اندازه‌ای شوم. گنجی پُرمايه است، درآکنده به اندیشه و آثار تازه و بی‌مانند. مجموعه‌ای است اسرارآمیز، از شگفت‌ترین مایه‌های انسانی؛ اما این میراث پُرمايه، میراثی است شوم، هم برای آن‌ها که گردآورندگان این سرمایه بوده‌اند هم برای کسانی که این میراث را یافته‌اند. سرگذشت صوفیه نیز که گردآورندگان این میراث بوده‌اند، هم نقطه درخشان دارد هم گوشه تاریک. چنانکه که صوفیه نیز خود هم پارسایانی واقعی داشته‌اند هم مدعیان گزافه‌گوی» (زرین‌کوب، ۱۳۸۵: ۱۵۱). پس سخن گفتن از فرازوفروود این میراث عظیم کاری بس دشوار است و مانند راه رفتن بر لبه تیغ است؛ بر این اساس در داوری این میراث، باید با عارفان و ناعارفان مدار کنیم، زیرا عیار برگرفتن از این نقد در روزگار اکنون دشوار است.

به‌هرروی، این تصوف و عرفان در طول تاریخ دورودراز خود، دوست و دشمنان زیادی داشته است و البته خواهد داشت؛ اما دریغا و دوصد چندان دریغ این میراث، چیزی که ندارد، نقادی میراث صوفیه یا از آن دشوارتر و مهم‌تر، ارزیابی مقیاس حقیقت‌جویی عرفان و میزان حقیقت‌جویی عارفان است (رک: استیس، ۱۳۶۱: ده).

به‌طورکلی می‌توان مخالفان تصوف را بر دو دسته دانست: گروهی از آنان کل سامان این نظام فکری را رد کرده‌اند (برون‌مکتبی)؛ گروهی دیگر، پاره‌ای از تعلیمات

صوفیان را از اصل<sup>۱</sup> یا فهم آنان در باب رابطه انسان با خدا، انسان با انسان، انسان با جهان، انسان با مرگ و ... را رخوت‌آور و منحط دانسته‌اند (درون - مکتبی).

### ۱-۱. بیان مسئله و سؤالات تحقیق

عرفان پدیده‌ای عمومی و جهان‌شمول است و از سویی دیگر، عرفان چیزی نیست جز نگاه جمال‌شناسانه و هنری به الاهیات. با این دیدگاه همه ادیان، عرفان ویژه خود را دارند؛ پس همیشه بوده و خواهند بود کسانی که در دین خود عارفان آن دین محسوب شوند.

عرفان آدمی را به ساحت قدسی و اشراقی خویش می‌کشاند و ایمان و اطمینان و آرامش را برای انسان به ارمغان می‌آورد. توجه به همین موضوع است که بسیاری از پژوهندگان را در شرق و غرب عالم به متن و بطن خود می‌کشاند تا با بازخوانی آموزه‌های ارزنده و برازنده آن، رنگ و بویی به این دنیای ماشینی بدهند و سرعت انسان حیران را بکاهند و خودش را به خودش هدیه دهند که «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ».

### ۱-۲. اهداف و ضرورت تحقیق

تصوف، حرکتی اجتماعی است که از قرن دوم هجری در ممالک اسلامی ظهور کرد. امروزه با آنکه مانند قدیم در گوشه و کنار کوی و برزن تکیه و خانقاه و مجلس و عظ و سماع ندارند؛ اما افکار آنان چنان در رگ و ریشه فرهنگ ایرانی ریشه دوانده است که تصور این فرهنگ بدون در نظر گرفتن آن تمام نخواهد بود. بر این اساس هر تلاشی در شناخت این موضوع، درواقع یک قدم نزدیک شدن به خود (هویت ملی)

---

۱. قدمای این قوم، چیزی را که محور تعلیمات یک پیر یا شیخ بوده است، اصل می‌گفتند؛ چنانکه برخی بر رجا، برخی بر خوف و غیره هستند. در اسرارالتوحید آمده است: «در میان مشایخ این قوم اصلی بزرگ است که این طایفه یکی باشند...» (ر.ک: شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۵۵۵ - ۵۷۰).

است. در این راستا به حکم «اهلُ البیتِ ادری بما فی البیتِ» توجه به کلام خود صوفیان و غیر صوفیان در به دست دادن تصویری روشن‌تر از این جریان بسیار ضروری است. مهم‌ترین اهداف این تحقیق عبارت‌اند از:

- بررسی اجمالی مبانی عرفان و تصوف اسلامی
- بررسی سیر تاریخی عرفان و تصوف اسلامی
- بررسی خدمات تصوف به فرهنگ جامعه‌ی اسلامی و ایران
- بررسی سیر انحطاط تصوف اسلامی

### ۱-۳. پیشینه تحقیق

آثار متنوع و متعددی از دیرباز در باب رد و قبول صوفیه نوشته است که بسیاری از این آثار به دست خود صوفیان (درون‌مکتبی) و غیر صوفیان (برون‌مکتبی) است. نکته درخور تأمل در باب این پژوهش‌ها این است که ما با دو نوع پژوهش سروکار داریم: اندیشمندان و پژوهشگرانی که هدفی جز تحقیق ندارند و در واقع بی‌طرفانه به معرفی مبانی فرقه‌های گوناگون پرداخته‌اند؛ و گروه دیگر مغرضانه و از سر بی‌آگاهی به نقد و بررسی آن اقدام کرده‌اند. به‌هرروی ما به مهم‌ترین این پژوهش‌ها اشاره خواهیم کرد: - «تصوف در آینه نقد صوفی» (۱۳۸۱) از محمدجواد شمس. در این مقاله نویسنده با استعانت از کلام بزرگان تصوف و نقدی که آنان به تصوف وارد کرده‌اند، سخن می‌گوید.

- «نقد اجتماعی و آسیب‌شناسی تصوف در بوستان سعدی» (۱۳۸۸) از تورج عقداپی. این مقاله به لحاظ ساختار از سه بخش تشکیل شده است: ابتدا در باب تصوف، دلایل اجتماعی و چگونگی انحراف این جریان فرهنگی تأثیرگذار به اختصار سخن گفته است؛ سپس با استناد به سخنان سعدی در بوستان، نشان داده شده که او نیز مثل بسیاری از شاعران و نویسندگان، زیر نفوذ تصوف قرار داشته است و تصوف راستین و صوفیان بزرگ را می‌ستاید، به ایشان ارادت می‌ورزد و آنان را به مثابه اسطوره‌های پرهیز،

فضایل اخلاقی و انسان‌دوستی به مخاطبان خویش معرفی می‌کند. سرانجام در بخش نهایی به آسیب‌شناسی تصوف در بوستان پرداخته است و برخی از رفتارهای ضد اخلاقی صوفی‌نمایان و مریدان ناآگاه و ناهل مشایخ را که نه در شرع جایز است و نه در عرف پسندیده بررسی کرده است.

- «نقد تصوف در آثار صوفیان قبل و بعد از حمله مغول» (۱۳۹۴) از مهدی رضایی و مریم خسروانی خانیمنی. در این پژوهش سعی شده است، نقدهایی که صوفیان سده‌های پنجم و ششم، به‌عنوان سده‌های قبل از حمله مغول و صوفیان سده‌های هشتم و نهم - که پس از ویرانی مغول قرار دارد - در آثار خود بر دیگر صوفیان روا داشته‌اند، استخراج و هر دوره باهم دیگر مقایسه شود تا بتوان از این میان به شناخت بهتر و بیشتری از جریان‌های نابه‌هنجار تصوف قبل و بعد از حمله مغول دست‌یافت. در پایان نتیجه گرفته می‌شود، حمله مغول به شکل مستقیم بر دگرگونی‌های صوفیانه و نقدهای درون‌مشری آنان تأثیر نگذاشته است.

- «نقد صوفی از تصوف: تا قرن پنجم هجری» (۱۳۹۷) از داود اسپرهم. نقد صوفیه از تصوف نگاه نقادانه خود صوفیان، به گروه ایشان است و برگرفته از نخستین تألیفات آنان تا قرن پنجم هجری است.

## ۲. بحث و یافته‌های تحقیق

### ۲ - ۱. انتقاد درون‌مکتبی

این دسته در میان خود صوفیان سر برکرده‌اند و به‌گزارف نخواهد بود اگر بگویم، نهضت تصوف حاصل همین نگاه انتقادی به حاکمانی است که خود را وارثان بلامنزاع و به حق حضرت رسول می‌دانند. وارثان ناخلفی که در سایه‌سار پربرکت پیامبر رحمت، محمد (ص) به عیش و نوش و غارت جان و مال مسلمان پرداختند.

آغاز این حرکت را باید کودتای سیاسی سقیفه دانست. پیروزی کودتای نخبگان عرب که به‌مثابه شکست آرمان‌های انسانی - اجتماعی نهضت اسلام بود، عوارضی به

دنبال داشت که باید از ارتداد سیاسی - کلامی، انفعال و اعتزال سیاسی عامهٔ مسلمانان یاد کرد. بدین‌سان آن بخش از مسلمان اولیه که تاب‌وتوان تحلیل کودتا را نداشتند و از برخورد با آن عاجز بودند، به فلج اندیشه دچار شدند؛ ولی توانستند حساب اسلام واقعی را از گندم‌نمایان جوفروش جدا کنند و به اعتزال سیاسی روی‌آورند و پارسایی پیشه کنند (ر.ک: بدوی، ۱۳۸۹: ۱۰ - ۱۱؛ نیز زرین‌کوب، ۱۳۶۹: ۱ - ۲۹؛ غنی، ۱۳۶۶: ۱۷؛ زرین‌کوب، ۱۳۸۵: ۴۴ - ۴۵). این میل به زهد و عزلت به‌ویژه در دورهٔ بعد از خلفای راشدین - که بنی‌امیه خلافت را تقریباً به سلطنت تبدیل کردند - در بین عده‌ای از مسلمانان قوتی بیشتر یافت و منتهی شد به‌نوعی زهد<sup>۲</sup> که گویی چون عکس‌العملی بود در برابر افراط و اسراف آن عده از مسلمانان که به‌کلی در ثروت و تجمل غوطه‌ور شده بودند (ر.ک: زرین‌کوب، ۱۳۸۵: ۴۵).

پس از چندی با اقتدار امویان و آغاز امپراتوری عربی، بحران‌های سیاسی - اجتماعی و اقتصادی و تشدید خشونت و رعب و حرمان و ناامیدی در اذهان جاگیر

۱. بنی‌امیه یکی از شاخه‌های سترگ قبیله‌ی قریش است. گروهی از این طایفه، نزدیک یک سده (۱۳۲-۴۱ق) بر سرزمین‌های اسلامی حکم راندند. سده‌ی نخست هجری و حتی مدتی پیش از آن، به‌عنوان خلیفه یا عناوین حکومتی دیگر در کار بودند. این سلسله با آغاز خلافت معاویه در ۴۱ق آغاز شد و در ۱۳۲ق با شکست مروان بن محمد به پایان آمد. در این سال‌ها ۱۴ تن از بنی‌امیه، خود را خلیفه سرزمین‌های اسلامی می‌نامیدند. پس از معاویه بن یزید، خلافت امویان به شاخه‌ی مروانی انتقال یافت. این قوم، سابقه‌ی دشمنی بیست‌ویک‌ساله با پیامبر و نهضت مبارک ایشان دارند. در هر برهه‌ای بنا بر شرایط حاکم، به شیوه‌ای دست به ستیز و عداوت زدند تا نهضت پیامبر را از راه اصلی منحرف کنند (ر.ک: ابن‌عبدربه، ۱۴۰۸ق، ج ۳: ۲۷۱؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۲: ۲۵۲؛ جعفریان، ۱۳۸۲ش: ۹۶؛ الوسه، ۱۴۱۵: ۵۶؛ ابن‌ابی‌الحدید، بی‌تا: ۱۵۶؛ ابن‌حبیب، بی‌تا: ۳۴؛ ابن‌سعد، ۱۹۹۰: ۸۷؛ ابن‌طقطقی، ۱۴۱۸: ۲۰۲؛ ابن‌عبدالبر، ۱۹۶۰: ۱۷۹؛ ابن‌فرضی، ۱۹۹۶: ۲۱۳؛ ابن‌قتیبه، ۱۹۶۹: ۴۷؛ ابن‌بکار، ۱۴۱۶: ۵۸۵-۵۸۳).

۲. پارسایی در سال‌های نخست بعثت و سال‌های سخت مکه بیشتر ترجمان پایگاه و جایگاه اقتصادی - اجتماعی محمد (ص) و یاران ایشان بود (ر.ک: بدوی، ۱۳۸۹: ۱؛ نیز رک: آیین‌هوند، ۱۳۷۷: ۶۱۶-۶۱۷؛ مادلونگ، ۱۳۸۵: ۶۲-۶۳).

شد و تصویر سیاهی از اسلام در ذهن مردم ایجاد شد. در چنین گیروداری، گروهی که دست این جو فروشان گندم‌نما برای آنان رو شده بود، به گنج عزلت پناه بردند و پارسایی<sup>۱</sup> پیشه کردند. حرکتی که در واقع طغیان خاموش علیه حاکمیت محسوب می‌شود.

## ۲-۱-۱. انتقاد صوفیان نخستین

با آشکار شدن افکار صوفیه و به پایه و پایگاه رسیدن آنان بی‌گمان باید بپذیریم که عده‌ای به امید نام و نان به خیل صوفیه درآمده‌اند. این موضوع خود سیر صعودی انحرافات است که به آهستگی و پیوستگی در جمع صوفیان رخ می‌نمود، گاه در برهه‌ای چنان بر دامنه این انحرافات افزوده می‌شود که در نظر صوفیان همان عصر دوره قبل - که عاری از این انحرافات بود - دوره تقدس و طلایی است. بر این اساس اعتقاد ما بر این است اگر مشایخ قرون اولیه این‌گونه اسطوره‌ای شده‌اند، همین موضوع باشد. به‌رروی باید به این نکته اشاره شود که نقد حال و احوال صوفیان از خود چنان پُرگستره شده است که حتی دامن مشایخ اسطوره‌ای را هم می‌گیرد. «نه‌تنها در قدیمی‌ترین کتب صوفیه عیار تصوف هم‌عصران محک زده می‌شود و اغلب ناسرگی آن آشکار می‌گردد؛ بلکه سخنانی که در کتب طبقات الصوفیه، تذکره‌ها و آثار تعلیمی منثور و منظوم عرفانی نیز از مشایخ نخستین نقل می‌شود، حکایت از شکایت آن بزرگان از جریان تصوف دوره خود دارد» (یوسف‌پور، ۱۳۸۰: ۶۶ - ۶۷).

---

۱. این پارسایی را نمی‌توان به معنایی فنی آنچه بعدها «تصوف» خوانده می‌شود، دانست؛ بلکه این نام در اواسط قرن سوم هجری پدیدار می‌شود.



از نخستین صوفیانی که برای ترویج آداب و سنن تصوف دست به تألیف زده است، ابو عبدالله حارث بن اسد محاسبی<sup>۱</sup> است. کتاب «الرعاية لحقوق الله و القيام بها»<sup>۲</sup> مهم‌ترین و مفصل‌ترین اثر محاسبی است. او در این کتاب بر صوفیان بی‌صفا می‌تازد که آنان نه برای رضای خدا و تزکیه نفس و صفای باطن و تحمل ریاضت؛ بلکه برای کسب جایگاه و پایگاه صوف بر تن می‌کنند (ر.ک: هجویری، ۱۳۹۲: ۲۶۸).

## ۲-۲. انتقاد برون‌مکتبی

از روزگار پیدایش تصوف، نحله‌های فکری گوناگون با آن سر ناسازگاری برداشتند و مورد رد و انکار آنان قرار گرفتند. در میان این نحله‌های فکری، متشرعین مخالف سرسخت صوفیه محسوب می‌شوند و تمام هم‌وغم خود را صرف رد و انکار آنان کردند. اعتقاد آنان بر این است که در عصر رسول (ص) هیچ نام و نشانی از آنان وجود نداشته است؛ بلکه پیامبر (ص) با شعار «لَا رَهْبَانِيَّةَ فِي الْإِسْلَامِ» انزواطلبی و عزلت را نهی کرده است و دین اسلام را دین جهاد و تلاش دانسته است. پس از رحلت حضرت ختمی‌مرتبت (ص) به دلیل محرومیت امت از نور ولایت محمدی و انحراف زعامت جامعه اسلامی، اندک‌اندک افکار و اندیشه‌های ناتندرست در میان مسلمانان رواج یافت که سبب پدید آمدن عده‌ای زاهدنما شد که در زهد و ترک مال و منال دنیا و گریز از مردم به زیاده‌روی کشیده شدند و با اقبال مردم به تدریج آیین و رسومی برای خود ایجاد کردند و نام صوفی بر خود نهادند و راه خود را از راه مسلمانان جدا کردند؛

۱. از مردم بصره و ساکن بغداد بود و از معاصران احمد بن حنبل است. او در سال ۲۴۳ در بغداد وفات کرد (ر.ک: غنی، ۱۳۶۶: ۴۳۹/۲؛ نیز عطار، ۱۳۶۳: ۲۷۰-۲۷۵؛ قشیری، ۱۳۶۱: ۳۱؛ هجویری، ۱۳۹۲: ۲۶۷-۲۷۷).

۲. درباره این کتاب گفته‌اند که اگر از او فقط همین کتاب باقی می‌ماند، برای اثبات عظمت او کافی بود؛ زیرا پاره‌ای دیگر از آثار وی همچون التوهم، الزهد، المکاسب و بدء من اناب الی الله با آن پیوند استواری دارد و محتویات دو کتاب دیگرش، المسائل فی اعمال القلوب و آداب النفوس را نیز با تفصیلی منظم‌تر و بیانی کامل‌تر در آن می‌توان یافت.

چنانکه حر عاملی در این باره می‌گوید: «بسیاری از شیعیان ناآگاه در مسائل دینی خود، از راه و روش پیشوایان دین و بزرگان پیشین خود منحرف شده و راه و رسم آن دسته از دشمنان کینه‌توز خویش را پیموده‌اند که در احکام دین به دستورات پیشوایان اهل بیت، تن درندادند و با اختراع نامی دینی برای خویشان، صوفی نام گرفتند و از دستورات نبی اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) سر باز زدند و لازمه عمل این دسته از مردم ناآگاه همسویی آنان در عقیده و رفتار با دشمنان شقاوت‌مندی بود که با اظهار پارسایی و بی‌رغبتی به دنیا، خود را فراتر از ائمه تلقی کرده و بدین‌سان، به فریب مردم پرداختند» (ر.ک: حر عاملی، ۱۳۹۰: ۱۵-۱۶).

حمایت سیاسی فرمانروایان و کمک‌های مالی قدرتمندان، تصوف را به‌صورت قطب‌های قدرت و ثروت درآورد تا جایی که برخی صوفیان در مناصب بالای حکومتی وارد شدند؛ چنانکه شیخ شهاب‌الدین سهروردی<sup>۱</sup>، شیخ‌المشایخ صوفیه در سمت سفیر از سوی خلیفه وقت به دیدار پادشاهان سلجوقی آمد و پادشاهان و

---

۱. یکی از شگفتی‌های تبار بشر، نور چشم خرد و ایمان، شیخ شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی ملقب به شیخ اشراق است. او در سال ۵۳۲ خورشیدی (۵۴۹ هـ - ۱۱۵۴ م) در یکی از روستاهای زنجان دیده به جهان گشود. دانش مقدماتی خود را نزد مجدالدین جبلی در مراغه به پایان رسانید و پس از آن، به اصفهان رفت و نزد ظهیرالدین فاریابی، تحصیلات خود را بی‌ی گرفت. سپس به سیر و سیاحت در ایران پرداخت و به خدمت بسیاری از مشایخ صوفیه رسید تا آن‌که گذار او به حلب افتاد و در خدمت ملک ظاهر، پسر صلاح‌الدین ایوبی، سردار معروف جنگ‌های صلیبی، ماندگار شد. او با طرح اعتقادات خود، مخالفت و دشمنی بسیاری از علما و شریعت‌مداران زمانه را برانگیخت تا حدی که از ملک ظاهر مرگ او را خواستار شدند؛ اما ملک ظاهر با خواسته‌ی ایشان مخالفت می‌کرد تا آن‌که ظاهراندیشان زمانه، به نزد صلاح‌الدین ایوبی به دادخواهی رفتند و صلاح‌الدین ایوبی بنا به موقعیت حساس سیاسی و برای حفظ نفوذ و جایگاه و پایگاه خود به تأیید علمای دین محتاج بود؛ بر این اساس به درخواست ایشان رضایت و ملک ظاهر را تحت فشار قرارداد. سرانجام ملک ظاهر، شیخ اشراق را - که در حلب مریدان و ارادتمندان زیادی پیدا کرده بود - در سال ۵۶۱ خورشیدی (۵۷۸ هـ) به زندان انداخت. او مدتی زیادی در زندان ماند تا جان به جان‌آفرین تسلیم کرد و راهی دیار پاک مشرقی شد (ر.ک: مدرسی و مام‌علیپور، ۱۴۰۲: ۴۵).

قدرتمندان نیز برای جلب حمایت صوفیان به زی آنان درمی‌آمدند و خرقة بر تن می‌کردند.

به‌هرروی متشرعین برای سرکوب و انکار صوفیه دست به تألیف و تصنیف و فتوا زدند. به‌عنوان نمونه می‌توان به خُر عاملی اشاره کرد که هدف از تألیف «رساله الإثنی عشریّه فی الردّ علی الصوفیّه» را جلوگیری از افتادن شیعیان به دام صوفیان بیان می‌کند (خُر عاملی، ۱۳۹۰: ۱۶).

## ۲-۱-۲. ابن جوزی و صوفیه

ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد ملقب به جمال‌الدین و مشهور به ابن جوزی، دانشمند حنبلی و نویسندهٔ پرکار به سال ۵۱۱ / ۵۱۲ در بغداد چشم به جهان گشود. در انتساب او به جوزی گفته‌اند که در محلهٔ الجوز بصره به دنیا آمده است. او در سه‌سالگی پدر خود را از دست می‌دهد و به زعامت عمه‌اش به نزد ابوالفضل بن ناصر الحافظ بغدادی فرستاده شد تا حدیث بشنود. سپس برای فراگرفتن قرآن، کلام، حدیث و ادبیات در محضر استادانی مانند ابوبکر دینوری، قاضی ابی‌علی، ابن الزاغونی و جوالقی زانو تعلیم و تعلم نهاد. در این دوران برای آموختن رنج‌ها برد؛ به‌گونه‌ای که برای یادداشت‌برداری از گفته‌ها و شنیده‌ها و خواننده‌های خود شب‌ها و روزها مشغول بود و خواب و خور را بر خود حرام کرده بود (ر.ک: ذهبی، ۱۴۰۵ ق، ج ۴: ۱۳۴۲ و نیز ابن‌خلکان، ۱۸۴۲، ج ۳: ۱۴۲)

سرانجام او در دانش و سخنوری به چنان پایه‌ای و پله‌ای رسید که گفته‌اند در مجلس وعظش در بغداد هزاران تن حاضر می‌شدند. این محبوبیت به‌قدری بود که گاه شخص خلیفه و امیران و عالمان در مجلس وعظ او حاضر می‌شدند. مهارتش در سخنوری چنان بود که گفته‌اند حدود دویست تن از ذمیان را به اسلام درآورده است. علاوه بر این، ابن جوزی نویسنده‌ای چیره‌دست و خوش‌ذوق است. کتاب‌های زیادی

در رشته‌های متنوع نوشته است - که بعضی از آن‌ها به دست ما رسیده است. در شمار دقیق آثارش اتفاق نظر وجود ندارد. سرانجام ابن جوزی پس از هشتاد سال زندگی به سال ۵۹۷ با بدرقهٔ انبوه دوستدارانش در باب حرب بغداد، کنار مقبرهٔ احمد بن حنبل به خاک سپرده شد.

یکی از کتاب‌های مهم و مرتبط با موضوع ما، کتاب «تلبیس ابلیس» است. او در این کتاب - که شاهکاری در روان‌شناسی اعتقادی است و می‌توان گفت بهترین اثر اوست - بر صوفیان می‌تازد. اساس کار ابن جوزی در «تلبیس ابلیس» بر این است که از مذهب و گرایش حاکم به دفاع برخیزد؛ بر این اساس به هرکسی که خلاف نظر او دارد، می‌تازد و او را فریب‌خوردهٔ شیطان می‌خواند. نکته‌ای که خواننده در خوانش کتاب او متوجه خواهد شد، این است که او با قوت و قدرت ویژه‌ای که در مباحث دینی، به‌ویژه حدیث‌شناسی دارد، تمام حدیث‌های جعلی مورد استناد صوفیه را تجزیه و تحلیل می‌کند و جالب توجه این‌که او برای این کار، هیچ ابایی ندارد که از احادیث جعلی و برساختهٔ خود سود بجوید و اثبات کند که آنان بدعت‌گذاری بیش نیستند.

«ابن جوزی با تلقی ویژهٔ خود از عناصر و مباحث صوفیان، با اکتفا به یک مورد و زیر ذره‌بین قرار دادن گفتار و رفتار صوفیان، آن‌ها را برجسته‌سازی کرده و به دنبال یافتن نقطهٔ ضعفی است تا به‌طور کلی آنان را تکفیر و متهم سازد. ابن جوزی در روند برجسته‌سازی در بخش‌های مختلف، به قول یک یا دو نفر بسنده کرده است» (ر.ک: ابن‌الجوزی، ۱۳۹۵: ۱۶۸ - ۱۶۹). همچنین او با تکیه و تأکید بر روایت‌های مبهم و بدون بیان استنادهای مبین، دست به قضاوت و نقد برده است؛ درحالی‌که نقد عقاید، سازوسامان ویژهٔ خود را دارد.

با تأمل در گفتمان ابن‌الجوزی در نقد صوفیان در خواهیم یافت او با ظرافت و زیرکی سعی در این دارد علاوه بر این‌که بر نقاط ضعف صوفیان بتازد؛ نقاط قوت و

قدرت آنان را نیز به حاشیه براند و بیشتر بر آنان ایراد وارد کند؛ نمونه بارزی که می‌توان با آن اشاره کرد، «پایبندی به شریعت» صوفیان است.

انتقادات عبدالرحمن ابن جوزی بر صوفیان در تلبیس ابلیس از مهم‌ترین و بارزترین نقدهای وارد بر صوفیان است. او این کتاب را در سیزده باب تنظیم کرده است. باب دهم این کتاب در باب نقد صوفیان است که مفصل‌ترین بخش کتاب است و نزدیک به نیمی از حجم کل کتاب را شامل می‌شود. «در این باب، نویسنده به انتقادات مبسوطی از صوفیان در مسائل گوناگون از جمله نماز، طهارت، مسکن، طعام، ازدواج، پوشاک، توکل، وجد، علم، سفر، شطح، سماع و ... پرداخته است. ابن جوزی در جایگاه واعظ، نظام‌گفتمان شریعت‌مدارانه خود را چنان با استادی صورت‌بندی کرده است که در خوانش‌های اولیه متن او کمترین مجالی برای بروز گفتمان رقیب وجود ندارد. نکته دیگری که مهارت مؤلف را آشکار می‌کند، تلفیق خرده‌گفتمان‌های سیاسی (خلافت عباسی)، دینی (مذهب حنبلی)، فرهنگی و تاریخی، اقشار مردم عصر (قرن ششم بغداد) در قالب گفتمان مرکزی (شرع است)» (همان: ۴۱).

نکته قابل تأمل دیگر در منظومه فکری ابن جوزی در مخالفت با صوفیان این است که می‌گوید، شیطان بر آنان چیره شد و آنان را در راه کسب علم کاهل کرد: «شیطان شبهاتی برانگیخت و هر نسلی را بیش از نسل پیشین فریفت تا آنکه بر صوفیان متأخر کاملاً مسلط گردید و اصل فریب ابلیس بر صوفیه از آنجا بود که ایشان را از علم مانع آمد و چنین فرامود که اصل مقصود عمل است و چون چراغ علم را بکشت در ظلمات سرگردان شدند و به بعضی‌شان چنین وانمود کرد که اصل مقصود ترک دنیاست به‌طور کلی. پس آنچه هم محض حفظ بدن لازم است، کنار نهادند و مال را به مار و کژدم مانند کردند و فراموش نمودند که در مال مصلحت‌هاست و در فشار بر نفس مبالغه ورزیدند و حتی عده‌ای مطلق خوابیدن را ترک گفتند. البته اینان مقاصدشان

خوب بود؛ اما بیراهه رفتند و برخی ندانسته به سبب کم‌اطلاعی پیرو احادیث ساختگی شدند» (همان: ۱۹۵).

تکیه و تأکید او بر عقل است؛ چنانکه در مقدمه کتاب هم سخن را با وصف عقل آغاز می‌کند و می‌گوید: «بزرگ‌ترین نعمت‌ها که بر انسان ارزانی داشته شده عقل است؛ زیرا افزار شناخت خدای سبحان است و وسیله رسیدن به تصدیق پیغامبران؛ اما از آنجاکه عقل تمامی خواست انسان را بر نمی‌آورد و بار آدمی را به منزل نمی‌رساند، پیام‌آوران آمدند و کتاب‌ها آوردند ... چون خدا بر دنیای انسانی نعمت عقل عرضه داشت، با آدم ابوالبشر در نبوت را نیز گشود و آدمیان بر راه راست بودند تا قایبل از سر هوای نفس برادرش را کشت. از آن‌پس امیال گوناگون مردم را به این سو و آن سو کشانید و در بیابان‌های گمراهی سرگردان ساخت تا آنجا که بت پرستیدند و اختلاف در اعمال و عقاید پیدا کردند ...» (همان: ۱۱ - ۱۲).

بر این اساس باید گفت ابن‌جوزی بر این اعتقاد است که تمام هفوات و زلات صوفیان در این است که به راه عقل نرفته‌اند و از سر جهل و نادانی و ناداری حق را باطل و باطل را حق جلوه داده‌اند. او بی‌پروا این عقیده را بیان می‌کند؛ چنانکه می‌گوید: «ابوطالب مکی بعد از مرگ ابوالحسین بن سالم وارد بصره شد و خویش را به مقاتل وی منسوب داشت، سپس به بغداد آمد و مردم در مجلس وعظش جمع می‌شدند و در سخنانش حق و باطل را هم به هم می‌آمیخت چنانکه یک‌بار گفت، لیس علی المخلوق أضرب من الخالق. مردم به بدعت منسوبش کردند و ترکش گفتند و دیگر وعظ نگفت» (همان: ۱۹۷).

او بر مصنفان برجسته تصوف مانند ابونعیم اصفهانی، سلمی و قشیری و ... خرده می‌گیرد و آنان را گمراه و بدعت‌گذار می‌داند و می‌خواند؛ چنانکه در باب عبدالکریم قشیری می‌گوید: «الرساله را برای صوفیان نوشت و در آن عجایبی از فنا و بقا، قبض و بسط، وقت و حال، وجد و وجود، جمع و تفرقه، صحو و سکر، ذوق و شرب، محو و

اثبات، تجلی، محاضره، مکاشفه، لوایح و ... امثال این پریشان‌گویی‌ها بی‌مایه و حرف‌های درهم‌و‌برهم بی‌پایه آورد با تفسیری عجیب‌تر» (همان: ۱۹۷). بر ابو حامد غزالی نیز می‌تازد و او را متهم می‌کند که در کتاب احیاءالعلوم احادیث دروغین جمع آورده است و در علم مکاشفه سخن گفته است و از جرگه فقها به درآمدهاست (همان: ۱۹۸).

ابن الجوزی سبب تألیف این کتب را کم‌اطلاعی و نادانی مؤلفان از سنن و آثار اسلامی می‌داند و بر این باور است که این کتب بی‌اصل و اساس است و یکی از دیگری اخذ کرده است و آن را علم باطن نامیده‌اند؛ بر این اساس خواندن این کتب را موجب گمراهی می‌داند و تکیه و تأکید بر این دارد که از خواندن این کتب پرهیز شود و به‌جای آن خواندن حدیث را توصیه می‌کند: «از احمد بن حنبل راجع به خطرات و وسواس پرسیده شد. پاسخ داد، صحابه و تابعین درباره آن صحبت نکرده‌اند و نیز از او نقل است که چون کلام حارث محاسبی را شنید به رفیقش گفت، جایز نمی‌بینم که با اینان بنشینم. کسی از ابوزراعہ راجع به حارث محاسبی و کتبش پرسید، گفت، پرهیز از این کتاب‌ها که همه بدعت و ضلال است، حدیث بخوان که در آن چیزهایی بیابی که تو را از اقوال اینان بی‌نیاز سازد. گفتند، در این کتب عبرت‌ها است، گفت، هر کسی از قرآن عبرت نیاموزد، در این کتب او را عبرتی نباشد» (همان: ۱۹۸).

ابن الجوزی و هم‌قطاران او بر این باور هستند که مسلک و آیین و شیوه تفکرشان برحق است و هر شیوه و مسلک دیگری بر خطا است. «این جهان‌بینی با رویکردی که اصولاً راه‌های رسیدن به حق در عالم تکوین متعدد انگاشته شود، تفاوتی عمیق دارد و منجر به تفکری متکبرانه در درک حقیقت عالم می‌شود که فقط عده‌ای خاص در عالم حقیقت را درک کرده‌اند که از نظر ایشان مسلمان‌اند و از میان مسلمانان عده‌ای خاص و محدود به حقیقت رسیده‌اند و مابقی گمراه انگاشته می‌شوند» (زرروانی، یوسفی، ۱۳۹۸: ۱۲۱). بر این اساس این تفرقه و ناسازی در تفکر علمایی چون ابن‌الجوزی

و اقمار او تکیه و تأکید بر فرقه ناجیه بودن است. آنان با استناد به روایت «افترقت الیهود علی اِخْدَى وَ سَبْعینَ فِرْقَهً وَ افترقت النصارى علی اثْنَتینِ وَ سَبْعینَ فِرْقَهً وَ ستفترق هذه الامة علی ثلاثٍ وَ سَبْعینَ فِرْقَهً کُلُّها فی النارِ اِلَّا واحِدَةً، قیل: مَنْ هِیَ یا رَسُولَ اللّهِ؟ قال: مَنْ کانَ عَلَی مِثْلِ ما انا عَلَیهِ وَ اصحابِی» (طوسی، ۱۳۶۳: ۳۶) بر چنین عقده‌ای پافشاری می‌کنند.

از سوی دیگر، روش ابن‌الجوزی تکیه و تأکید بر احادیث و قرآن کریم است؛ چنانکه اسماعیل اصفهانی به نقل از حافظ ابن‌کثیر می‌گوید: سنت، قاضی قرآن است و سنت حدود و معانی آن را مشخص می‌کند (ر.ک: اصفهانی، ۱۴۱۹ ق: ۲ / ۳۲۱) و ابن تیمیه در این باره می‌گوید، هنگامی که تفسیر آیه‌ای از قرآن را پیدا نکردیم و در سنت هم نبود، به اقوال صحابه رجوع می‌کنیم؛ زیرا ایشان به احوال نزول و معانی آن آگاه‌تر هستند (ر.ک: ابن تیمیه، ۱۹۸۰ ق: ۴۰). بر این اساس اعتقاد او و اقمار او بر این است که تفسیر آیات کلام‌الله منحصر در این سه روش است: تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر قرآن به سنت و تفسیر قرآن به اجماع تابعین و هر روش دیگری خارج از این سه نزد او مردود است و قابل قبول نیست.

از این حصرگرایی دو نکته قابل استحصال است: «اول اینکه با ادعای پاسخ‌گو بودن در برابر تمام مسائل دینی، سنگی بزرگ برداشته‌اند تا حجیتی ذهنی برای روایات خود ایجاد کنند و دوم اینکه با این انحصار به راحتی دیگران را از مشروعیت بیندازد» (زروانی، یوسفی، ۱۳۹۸: ۱۲۳).

بر این اساس، یکی از اشکالات عمده‌ای که ابن‌الجوزی بر صوفیه وارد می‌کند، روش آنان در تفسیر است. برای تبیین بیشتر مطلب باید از تفسیر «زادالمسیر فی علم التفسیر» نام برد. او در باب این کتاب می‌گوید: «تفاسیر مختلف را مورد مطالعه و بررسی قرار داده، متوجه شدم برخی تفاسیر خیلی طولانی و برخی خیلی مختصر بودند که مراد الهی را به خوبی بیان نمی‌کردند. برخی نیز خیلی متوسط بودند و



عاری از فواید خاص تفسیری؛ لذا کتاب خود را مابین این دو خصلت و به‌صورت مختصر و مفید حاوی مطالبی نغز و سودمند نگاشتم که هم جوابگوی نیازهای جامعه باشد و هم مخاطب از مطالعه آن خسته نشود» (ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۱).

این تفسیر یکی از تفاسیر نقلی روایی است؛ بر این اساس بخش بزرگی از آن شامل احادیث است؛ به‌گونه‌ای که مؤلف قبل از شروع تفسیر هر سوره، روایتی در فضیلت و شأن نزول آن سوره نقل می‌کند؛ مانند سوره کهف که قبل از تفسیر آن، در مورد فضیلت آن روایتی از ابودردا نقل می‌کند مبنی بر این که هر کس ده آیه اول سوره کهف را حفظ کند، اگر دجال را دریابد، دجال به او ضرری نخواهد رساند و هر کس آخر آن را حفظ کند، در روز قیامت برای او نوری خواهد بود (ر.ک: ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۳، ۶۳)؛ همچنین پس از بیان تفسیر آیه، اگر ضروری بداند روایتی نقل می‌کند و در تفسیر برخی آیات، فصلی را در محتوای همان آیه می‌آورد.

اما از آنجایی که صوفیان خود را اهل حال و احوال و اخلاص و ... می‌دانند و این امور وصف باطن است، از ظاهر دین بیشتر به باطن آن تمایل دارند؛ بر این اساس تصوف را باید اساساً مسلکی تأویلی دانست.

### ۳. نتیجه‌گیری

تصوف چنان در رگ و پی فرهنگ ما ایرانیان ریشه دوانده است که در واقع تصور فرهنگ ایرانی بدون این عنصر، ناتمام خواهد بود؛ بر این اساس واکاوی تصوف، واکاوی در بخش مهمی از هویت ما ایرانیان و در نتیجه شناخت آن خواهد بود؛ اما نکته قابل تأمل این است که تصوف در طول تاریخ دورودراز خود همواره مخالفانی داشته است و در هیچ دوره‌ای از نقد ناقدان آسوده نبوده است. ما ناقدان تصوف را در دو گروه بررسی کردیم: نقد درون‌مکتبی و نقد برون‌مکتبی. بر این اساس نتیجه‌ای که حاصل شد این بود که جریان تصوف در واقع محصول همین نگاه انتقادی درون‌مکتبی بوده

است و در باب نقد برون‌مکتبی نیز باید بگوییم، ناسازگاری متشرعان با تصوف و صوفیان، نزاعی ریشه‌ای و دیرینه است و بوده و خواهد بود.

## کتاب‌شناسی

### کتاب‌ها

۱. ابن ابی الحدید (بی‌تا)، *شرح نهج البلاغه*، ناشر: مکتبۂ آیۂ الله العظمی المرعشی النجفی (ره): بی‌جا.
۲. ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علین بن محمد (۱۳۸۵ ق)، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دارصادر.
۳. ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۷۱)، *الکامل فی التاریخ*، ترجمه ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی، تهران، مؤسسه مطبوعاتی علمی.
۴. ابن الجوزی (۱۴۱۲)، *المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک*، المحقق، محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵. ابن الجوزی ابوالفرج (۱۳۹۵)، *تلبیس ابلیس*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۶. ابن بکار، الزبیر (۱۴۱۶)، *الموفقیات*، تحقیق سامی مکی العارفی، قم: افسست منشورات الرضی.
۷. ابن تیمیه (۱۹۸۰م)، *مقدمه فی اصول التفسیر*، بیروت: دار المکتبه الحیاه.
۸. ابن عبدربه اندلسی، ابوعمر احمد (۱۴۰۸ق)، *العقد الفرید*، چاپ اول، بیروت دار الاندلس.
۹. ابن حبیب، محمد بن حبیب (بی‌تا)، *المحبر*، تحقیق ایلزۂ لیختن شستیر، بیروت، دار الآفاق الجدیدۃ.
۱۰. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۰۸ق)، *تاریخ ابن خلدون*، تحقیق خلیل شحاده، چاپ دوم، بیروت: دار الفکر.
۱۱. ابن سعد، محمد بن سعد بن منیع (۱۹۹۰م)، *الطبقات الکبری*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۲. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۱۹۶۰م)، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، بی‌نام.
۱۳. ابن فرضی، عبدالله بن محمد (۱۹۹۶م)، *تاریخ علماء الاندلس*، دارالمصریۃ للتالیف.

۱۴. ابن‌قتیبه‌الدینوری، عبدالله بن مسلم (۱۹۶۹م)، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، بی‌نا.
۱۵. استیس، رابرت (۱۳۶۱)، *عرفان و فلاسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرم‌شاهی، تهران: سروش.
۱۶. اصفهانی، اسماعیل (۱۴۱۹ق)، *الحجه فی بیان المحجه*، السعودیه/الریاض: النشر دار الراهیه.
۱۷. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی*، تحقیق علی عبد الباری عطیة، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۱۸. آیینوند، صادق (۱۳۷۷)، *علم و تاریخ در گستره تمدن اسلامی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۹. بدوی، عبدالرحمن (۱۳۸۹)، *تاریخ تصوف اسلامی*، ترجمه محمودرضا افتخارزاده، تهران: فراز.
۲۰. جعفریان، رسول (۱۳۸۲)، *تاریخ سیاسی اسلام: تاریخ خلفا*، قم: انتشارات دلیل ما.
۲۱. حر عاملی، محمدبن حسن (۱۳۹۰)، *رساله الاثنی عشریه فی الرد علی الصوفیه*، تهران: انصاریان.
۲۲. ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۰۵)، *سیر اعلام النبلاء*، محقق الأرنؤوط، الزبعه الثالثه، القاهره: مؤسسه الرساله.
۲۳. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹)، *جست‌وجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.
۲۴. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۵)، *ارزش میراث صوفیه*، تهران: امیرکبیر.
۲۵. شفیع کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲)، *زبان شعر در نثر صوفیه*، تهران: سخن.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۳)، *الرسائل العشر*، قم: مؤسسه نشر اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۷. غنی، قاسم (۱۳۶۶)، *بحث در آثار و افکار و احوال حافظ*، ج دوم، تهران: زوار.
۲۸. قشیری، ابوالقاسم (۱۳۶۱)، *ترجمه رساله شیریه*، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران:
۲۹. مادولونگ، ویلفرد (۱۳۸۵)، *جانشینی حضرت محمد (ص)*، مترجمان، احمد نمایی و دیگران، مشهد: انتشارات قدس رضوی.

۳۰. مام‌علی‌پور (۱۳۹۹)، *بررسی و تحلیل مضامین مشترک معارف بهاء‌ولد و مثنوی مولانا*، تهران: شناسنامه.
۳۱. مدرسی، فاطمه و منصور مام‌علی‌پور (۱۴۰۲)، *سیری در احوال و افکار و آثار شیخ شهاب‌الدین سهروردی*، تهران: شناسنامه.
۳۲. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۹۲)، *کشف‌المحجوب*، مقدمه و تصحیح و تعلیق محمود عابدی، تهران: سروش.
۳۳. یوسف‌پور، محمدکاظم (۱۳۸۰)، *نقد صوفی*، تهران: روزنه.

## مقاله‌ها

۱. زروانی، مجتبی و یوسفی، امیر (۱۳۹۸)، «*چرایی رویکرد ابن‌الجوزی و ابن تیمیه در خصوص تصوف و عرفان*»، مطالعات عرفانی (علمی — پژوهشی)، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی دانشگاه کاشان، شماره ۲۹، صص ۱۱۷-۱۴۴.
۲. مدرسی، فاطمه (۱۳۹۶)، «*معرفت شهودی در کلام شمس تبریزی*»، کهن‌نامه ادب پارسی، سال هشتم، شماره ۲ (پیاپی ۲۴)، صص ۶۳-۸۹.
۳. مدرسی، فاطمه و مهرآور گیگلو (۱۳۹۱)، «*بایزید بسطامی و مشرب عرفانی او*»، زبان و ادب فارسی دانشگاه آزاد سنندج، سال چهارم، شماره ۱۰.
۴. تمیزال، علی (۱۳۹۹)، «*صلح و دوستی از دیدگاه مولانا*»، دوفصلنامه علمی - تخصصی زبان و ادبیات فارسی (شفای دل)، سال سوم، شماره ششم، صص ۱۲۳-۱۳۴.
۵. صادقی منش، علی و دیگران (۱۴۰۱)، «*بررسی ظرفیت‌های ساختاری شعر حجم برای گریز از گفتمان مسلط (مطالعه موردی اشعار یدالله رؤیایی)*»، فصلنامه علمی - تخصصی مطالعات زبان فارسی (شفای دل سابق)، سال پنجم، شماره دوازدهم، صص ۷۹-۱۰۴.
۶. سلامت‌آذر، رحیم (۱۴۰۱)، «*چگونگی تأثیرگذاری شاهنامه فردوسی بر دلگشانامه بر اساس نظریه بینامتنیت*»، فصلنامه علمی - تخصصی مطالعات زبان فارسی (شفای دل سابق)، سال پنجم، شماره نهم، صص ۸۱-۹۸.

