



صوفیان بی سلسله و برخی ویژگی های ایشان

دکتر علی نقی منزوی

مجله کاوه، مونیخ، شماره ردیف ۴۵، سی یازدهم شماره یک، نوروز ۱۳۵۲، ربیع الاول ۱۳۹۳، مارس

۱۹۷۳، برگه ۷۷ - ۸۸

به کوشش

محمد ابراهیم ذاکر

۱	صوفیان بی سلسله و برخی ویژگی‌های ایشان
۱	مقدمه
۱	تصوف
۱	سلسله‌بندی و مرید مرادی
۲	خلفای جاهل برجای ساسانیان
۴	پیروی در نزد غلات و در نظر فارابی
۵	سنیان و تقلید
۷	تقلید نزد دوازده امامیان
۸	چند مرکزی؛ یا بی مرکزی
۹	بند گسلی صوفیان بی سلسله
۱۰	حمله به فلسفه
۱۲	روان‌شناسی اشراق و مشائی
۱۳	حس
۱۳	خیال
۱۳	عقل
۱۴	دل
	جدول درجات روان (نفوس ارضی) و وظیفه هر یک از نظر فارابی در کتاب السياسات المدنیة، برگه ۴؛ و ابن سینا
۱۵	در کتاب شفا و اشارات
۱۸	جان
۲۰	متد اشراق و متد مشاء
۲۳	شطحیات
۲۵	پرده پوشی و تقیه



۲۶	سخن سردبیر مجلهٔ کاوه
۲۶.....	نامه‌های عین‌القضات همدانی
۲۷	کتاب‌نامه
۲۷	نمایهٔ کتاب و مقاله

صوفیان بی‌سلسله و برخی ویژگی‌های ایشان

دکتر علی‌نقی منزوی

مجله کاوه، مونیخ، شماره ردیف ۴۵، س یازدهم شماره یک، نوروز ۱۳۵۲، ربیع الاول ۱۳۹۳، مارس ۱۹۷۳، برگه ۷۷ - ۸۸

مقدمه

تصوف

چنان که پیش از این گذشت^۱ تشریح و تصوف دو گونه خدانشناسی بوده است.

در شریعت، انسان به واسطه انسانی دیگر (پیغمبر) با خدا ارتباط می‌گرفت و در طریقت، این واسطه در میان نبود. اصل پیروی انسان از انسان که به غلط به تعلیمیان منسوب شده است در همه ادیان وجود دارد و هر چه دین قشری‌تر یعنی بدایی‌تر باشد این واسطه‌ها بیشتر و پایدارتر هستند و هر چه به تصوف نزدیک‌تر باشد، از شأن واسطه‌ها کاسته می‌شود تا به کلی نیست شوند.

سلسله‌بندی و مرید مرادی

از طرفی می‌بینیم که بسیاری از صوفیان نیز برای مرحله‌ای از تصوف (مرحله تعبد؛ یا علم کثرت^۲) به مسأله پیروی سالک از پیر، اهمیت بسیار داده‌اند.

^۱ کاوه، شماره ۳۶، برگه ۲۱۸. نک: اشراق هندوایرانی و نبوت اسرائیلی، علی‌نقی منزوی (۱۳۰۲ - ۱۳۸۹خ)، مجله کاوه، مونیخ، شماره ۳۶،

سال ۹، مرداد ۱۳۵۰، جمادی‌الثانی ۱۳۹۱، اوت ۱۹۷۱، برگه‌های ۲۱۸ - ۲۲۴.

^۲ علم کثرت و علم وحدت، زیر عنوان منطق اشراق در همین مقاله خواهد آمد.

عین‌القضات همدانی (کشته ۵۲۵ق / ۱۱۳۱م) در جایی می‌گوید: هرکس شیخ ندارد، دین ندارد.^۱
پیرپرستی به که خدا پرستی^۲.

و در جایی دیگر گوید: ایشان (صوفیان) جز خدا پیر ندارند.^۳

پیدا است که گفته دوم عین‌القضات ناشی از نظریه هندوایرانی او است که در کاوه ۳۶، ۲۱۹ بدان اشارت رفت و در این جا باید ریشه‌های تاریخی گفته نخستین وی (پیروی از پیر) را بیابیم.

خلفای جاهل برجای ساسانیان

اصل اطاعت از شیخ قبیله نزد اعراب، بعد از تشکیل دستگاه خلافت به صورت اطاعت مطلق از خلیفه در آمد، با این تفاوت که اینان می‌خواستند بر مردم ایران و عراق و شام و ارمنستان حکومت کنند نه بر اعراب کوچ‌نشین بادیه، چون خلفا عموماً بی‌سواد و جاهل بودند^۴ از همان سده نخستین، مورد حمله صاحبان افکار گنوستیک ایرانی قرار گرفتند. خلفا از طرفی برای توجیه بی‌سوادی خود مسأله بی‌سوادی محمد را علم کردند^۵ و از طرفی به لجن‌مال کردن گنوسیزم پادشاهان ساسانی پرداختند. فقر صوفیانه را که گنوستیک‌های ایرانی «طریقت ساسان» می‌خواندند، خلفا، گدایی و بی‌بند و باری و اباحی‌گری و بچه‌بازی (انحراف جنسی) نامیدند و عرفان صوفیانه را که ایرانیان «علم ساسان» می‌خواندند، منجمی و رمالی نامیدند.

^۱ تمهیدات، عین‌القضات، بند ۱۵؛ و نامه‌های عین‌القضات، ج ۱، ۴۷۵.

^۲ نامه‌های عین‌القضات، ج ۲، ۸۷ و تا به امروز نیز بی‌پیر دشنام به شمار می‌رود.

^۳ تمهیدات، بند ۳۳.

^۴ کاوه، ۴۳، ۳۲۰. مدینه فاضله فارابی، علینقی منزوی، مجله کاوه، مونیخ، شماره ردیف ۴۳، سال ۱۰، شماره چهار، مهرماه ۱۳۵۱خ، شعبان

۱۳۹۲، سپتامبر ۱۳۷۲، برگه ۲۲۰ - ۲۳۰.

^۵ کاوه ۴۲-۴۱: ص IX.

صوفیان بی‌سلسله و برخی ویژگی‌های
ایشان

۳

معتزلیان که اساس افکارشان بر گنوسیزم ایرانی نهاده شده بود، برای دوری جستن از اتهام مجوسی‌گری، به این تبلیغات خلفا و اهل حدیث دامن می‌زدند. تا آن جا که صاحب عباد (د: ۳۸۵ ق / ۹۹۵ م) وزیر فخرالدوله به دشمنی با هر گونه آثار ایرانیّت تظاهر می‌کرد. او حتی از استعمال کلمات فلسفی و صوفیانه بر شاعران خود خورده می‌گرفت.^۱

او دلچک خود، ابودلف خزر جی را وادار کرد تا قصیده‌ای رایی به نام «ساسانیه»، یعنی گنوسیزم بسراید و تصوف، منجمی، طب، داروسازی، قرمطی‌گری، شیعی‌گری، گدایی، دجالی، بچه‌بازی، جلق‌زدن، می‌خواره‌گی، کلاشی و آوارگی همه را در یک ردیف قرار دهد و حتی مطیع‌الله خلیفه عباسی را به تقلید شاهان ساسانی دعوی تصوف و عرفان داشت، پیرو چنین طریقت ساسانی شمرد، سپس حریری (د: ۵۱۶ ق / ۱۱۲۲ م) مقامهٔ چهل و نهم از مقامات خویش را روی همین زمینه ساخت و «ساسانیه» نامید، سپس مطرزی (د: ۶۱۰ ق / ۱۲۱۳ م) آن را شرح نمود.

شادروان دهخدا برای دفع این گونه تهمت‌ها از ساسانیان، به کلی منکر تصوف ساسانی گردید و گفتهٔ تبریزی را در برهان قاطع که ساسان به معنی تجرد و تصوف است و دولت ساسانی به دست درویشان تأسیس شده است^۲، انکار نموده آن را ساختهٔ دساتیر و فرقهٔ آذر کیوان خواند^۳.

قصیدهٔ ابودلف خزر جی را ثعالبی در یتیمهٔ الدهر آورده است و مقامهٔ چهل و نهم حریری نیز مکرراً جزو مقامات وی چاپ شده است. این دو سند با همه فحش‌ها و ناسزاها که در برمی‌دارند برخی مسائل تاریخی را نیز حلّ می‌کنند و بسیاری از مصطلحات پیشه‌وری فارسی آن دوره را برای ما نگاه داشته‌اند.

مسألهٔ عارف‌بودن پادشاهان ساسانی و به قول فارابی اتصال پادشاه به عقل فعال چنان در اذهان تودهٔ ایرانی رسوخ داشت که بالاخره در سدهٔ (۷هـ / ۱۳ م) برخی از همین خلفای عباسی خود را مجبور یافتند که رسماً و با تشریفات به سلک تصوف در آیند و خرّقه بر تن نمایند^۴ تا بدین وسیله محتوی ضدّ رژیم گنوسیزم را خنثی سازد.

^۱ یتیمهٔ الدهر، ثعالبی، در شرح حال متنبی.

^۲ برهان قاطع، کلمه ساسان.

^۳ لغت‌نامهٔ دهخدا، واژهٔ ساسان.

^۴ الأتوار الساطعة. مقدمه و ص ۹۴.

صوفیان بی‌سلسله و برخی ویژگی‌های
ایشان

۴

پیروی در نزد غلات و در نظر فارابی

گنوستیک‌های نومسلمان در سده (۲هـ / ۹م) طبق عقاید دوره ساسانی، برای فرمانروا دو شرط^۱ قائل بودند:

- اول، دارا بودن تعلیم و تربیت کافی؛

- دوم دارا بودن فرّه ایزدی. البته دومین آن‌ها شرطی فامیلی و طبقاتی است، ولی به هر حال چون گنوستیک‌های مسلمان هیچ یک از این دو شرط را در خلفا نمی‌یافتند، ایشان را غاصب تشخیص داده به دنبال فرمانروای واقعی می‌گشتند و از او یا نماینده او با کنایت «رجل / مرد» تعبیر می‌نمودند.

کیسانیان در سده نخست می‌گفتند: هر کس مرد ندارد، دین ندارد^۲.

و منصوریان در سده دوم می‌گفتند: هر کس مرد را در یابد، دستور وی مُسَقِطِ هر گونه تکلیف می‌باشد^۳ و پس از آن که گنوستیک‌ها با قیام بنی‌هاشم در مقابل دستگاه خلافت برخورد کردند، نظریه «فرّه ایزدی» را به «نور الهی» و «نور محمدی» تعبیر کرده، گفتند: جانشین محمد بایستی:

- **اولاً:** مانند خود او عارف باشد؛

- **ثانیاً:** از خاندان خود او باشد^۴، پس حدیث‌هایی از امامان شیعه در باب «الحجة» از کتاب الکافی تألیف کلینی (د: ۳۲۹ق / ۹۴۰م) و در مقدمه مروج الذهب تألیف مسعودی (د: ۳۴۶ق / ۹۵۷م) به دین مضمون آمده است که چون فیض الهی قطع شدنی نیست، نور الهی در خاندان محمد پشت به پشت منتقل می‌گردد و داستان زناشویی حسین بن علی^۵ با دختر یزدگرد ساسانی نیز برای به جریان آوردن دو خون ساسانی و هاشمی در یک خاندان ساخته شد.

^۱ این دو شرط در کاوه، ۴۳: ۳۲۲-۳۲۳) یاد شدند.

^۲ شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱ ص ۱۴۷.

^۳ همین کتاب، ۱۷۹.

^۴ متن مقاله: بود.

^۵ متن مقاله: حسین علی.

صوفیان بی‌سلسله و برخی ویژگی‌های ایشان

۵

شیعیان می‌گفتند: هرکس که امام زمان خویش ناشناخته بمیرد، کافر مرده است. این قانون پیروی از امام پیشوا در نزد شیعیان هفت امامی به «اصل تعلیم» شهرت داشت.

فارابی آن را به قالب فلسفی ریخته، گفت: هرکس چیزی را نمی‌داند از دانایش می‌پرسد و این پیروی، دانا را بر نادان سروری می‌بخشد و این دانا به نوبه خود از داناتر پیروی می‌کند، تا می‌رسد به رئیس مدینه فاضله که شاه نام دارد، و او از طریق کشف و شهود با عقل فعال ارتباط دارد و به همین سبب او از هیچ کس پیروی نمی‌کند.^۱

شهرستانی نیز به این نظریه ایرانی اشارت نموده و از آن به نبوت پادشاهان ایران تعبیر کرده است.^۲

فارابی دو شرط طبیعی و طبقاتی ساسانی و غلات شیعه را برای فرمانروا و رئیس مدینه فاضله لازم شمرده و او را شاه، نبی و فیلسوف خوانده است.^۳ با به کار بردن کلمه ملک به جای شاه خواسته است که افکار ایرانی خود را زیر سرپوش عربی و یونانی که فلسفه حاکم وقت بود، پنهان سازد. سبب این پنهان کاری فارابی را تا اندازه‌ای در مجله کاوه، ش ۴۳، توضیح داده‌ام.^۴

سنیان و تقلید

چنان که گذشت، خلفا برای توجیه بی‌سوادی خویش بی‌سواد محمد را تثبیت نموده و عرفان ساسانی را لجن مال کردند.

^۱ السياسات المدینه، فارابی، چ حیدرآباد. برگه ۴۶ - ۴۹.

^۲ ملل و نحل، شهرستانی، ج ۱، ۲۴۰.

^۳ مجله کاوه، شماره ردیف ۴۳، برگه ۳۲۲ - ۳۲۳.

^۴ همان جا، برگه ۳۲۸.

صوفیان بی‌سلسله و برخی ویژگی‌های
ایشان

۶

چون می‌گفتند: فیض الهی و وحی با مرگ محمد قطع شده است، ناچار احکام را برای پیش‌آمدها صادر می‌کردند به نام حدیث پشت به پشت به شخص پیغمبر نسبت می‌دادند و به طوری که در مقاله قانون‌آبگار گذشت: این حدیث‌ها را در مجموعه‌های جمع و تنظیم کرده و برای آن‌ها سلسله-بندی‌های معین ساختند^۱.

کسانی که این حدیث‌ها را نقل می‌کردند «محدث» خوانده می‌شدند. برای جلوگیری از تناقضات فراوان میان آن‌ها، در سده سوم، حق اظهار نظر در حدیث‌ها را به چهار امام منحصر ساختند که به ابوحنیفه، مالک، شافعی، ابن جنبل شهرت دارند. تا قرن حاضر هر فرد سنی ملزم به پیروی یکی از آن چهار امام می‌بود و فقط از روزگار سید جمال اسدآبادی و شاگردان مصری او، برای رهایی از قید تقلید کوشش‌هایی انجام گرفته است.

سیدجمال، شیعی و همدانی بود؛ لیکن فکر اتحاد اسلام، او را مانند برخی معاصران خودمان به سنی‌مآبی کشانید و بالاخره کارش به سنی‌گری و حتی انکار ملیت ایرانی خودش منتهی گردید. تا آن جا که تاکنون چندین کس به نوشتن رساله‌ها در باره ملیت او، ضد یکدیگر مجبور شده‌اند.

شاید بتوان گفت: سید برای نفوذ در پرده آهین تعصب خشک اعراب، سنی‌گری به خود بست، تا توانست یکی از پایدارترین اصول سنی‌گری، تقلید انسان از انسان را که قرن‌ها دست و پای اعراب سنی را بسته بود، از هم بدرد. حال، چه فرق دارد که او از فارس‌های اسدآباد همدان؛ یا از دری‌زبانان اسدآباد کابل باشد؟ اگر کسانی توانستند از این نقطه ضعف سید استفاده نموده او را غیر ایرانی بخوانند، اما نتوانستند او را غیر فارس بخوانند.

سیدجمال در میان ده‌ها هزار آموزگار هم زبان خود در تأسیس و گسترش تمدن اسلام به نام عرب، جای خویش را باز کرده است.

دکتر علی‌نقی منزوی

^۱ قانون‌نامه آبگار، کهن‌ترین قانون کیفر ایرانی، علی‌نقی منزوی، مجله کاه، مونیخ، شماره ردیف ۴۴، سال دهم، شماره پنجم، آذرماه ۱۳۵۱، شوال ۱۳۹۲، نوامبر ۱۹۷۲، برگه‌های ۴۴۰-۴۴۶.

شیعیان همواره به مسأله انحصار حق اجتهاد و ممنوعیت مردم از اظهارنظر، بر سُنّیان خورده می‌گرفته‌اند و کتابچه‌های مستقل در باره تاریخ حصر اجتهاد نگاشته‌اند^۱، ولی باید اعتراف نمود که آزادی اجتهاد نزد شیعیان نیز اخیراً جنبه نظری پیدا کرده است و غالباً و عملاً کار به دکان‌داری کشیده می‌شود.

تقلید نزد دوازده امامیان

پس از مرگ امام یازدهم به سال ۲۶۰ ق / ۸۷۳ م بنا بر مقررات یاد شده در کتاب‌های غیبت همه مردم در زمان غایب بودن امام، حق اجتهاد و اظهار نظر در مسائل شرعی دارند، مانند نظریه فارابی «هرکس چیزی را نمی‌داند از آن کس که می‌داند، می‌پرسد».

معروف‌ترین این غیبت‌نامه‌ها که به عربی کتاب الغیبة معروفند تألیف صدوق (د: ۳۸۱ ق / ۹۹۱ م) و طوسی (د: ۴۶۰ ق / ۱۰۶۸ م) و مفید (د: ۴۱۳ ق / ۱۰۲۲ م) می‌باشند و بررسی آن‌ها برای درک مراحل تکامل مذهب شیعی، به شرط آن که نسخه قبل از صفویه نوشته شده باشد، بسیار سودمند است.

باری چون مسأله «فره ایزدی» و «نور محمدی» با غایب‌شدن امام حل شده است، دیگر مرکز بی‌گانه مذهبی برای ایشان مفهوم نداشت.

البته مقتدر و قاهر عباسی کوشیدند تا با ایجاد مقام «باب خاص» برای حسین بن روح نوبختی (د: ۳۲۶ ق / ۹۳۸ م) شیعیان را به گرد یک مرکز جمع کنند تا بتوانند ایشان را که نفوذ زیاد به دست آورده بودند، زیر نظر داشته باشند، پس حلاج و شلمغانی^۲ را منکر بسته شدن باب فیض بوده و به «باب خاص» بودن نوبختی تن در نمی‌دادند، گشتند؛ لیکن سمری (د: ۳۲۹ ق / ۹۴۱ م) جانشین نوبختی، شانه از تحمیلات خلیفه خالی کرد و دوباره باب اجتهاد را بر همه مردم باز نمود.

^۱ توضیح الرشاد فی تاریخ حصر الاجتهاد، تألیف آقابزرگ تهرانی، نسخه خطی در نجف، مکتبه صاحب الذریعة العامة.

^۲ شگفت است که ماسنیون در احوال حلاج، این جریان را به کلی نادیده گرفته، و به تفکیک بی‌دلیل تشیع از تصوف اکتفا ننموده، میان شلمغانی و حلاج دو صوفی شهید راه عقیدت گنوسیزم نیز جدایی انداخته است. شلمغانی (کشته ۳۲۲ ق / ۹۳۴ م) این فیلسوف و صاحب تألیفات را شریک خون حلاج دانسته است.

صوفیان بی سلسله و برخی ویژگی‌های ایشان

۸

صوفیان نیز در سده (۱۰ق / ۱۶م) کوشیدند تا با استفاده از سنت‌های ساسانیان و غلات دو شرط «فره ایزدی» و «کشف و شهود» را در خاندان خویش جمع کنند، پس نسب خود را به امامان شیعه رسانیدند تا «نور محمدی» داشته باشند و با دادن لقب «صوفی بزرگ» به شاه صفوی برای وی مثل پادشاه ساسانی، مقام کشف و شهود (گنوسیزم) قائل شدند.

چند مرکزی؛ یا بی مرکزی

زنده شدن رسم ساسانی «کشف و شهود برای شاه» در عهد صفویان و دادن لقب «صوفی و مرشد بزرگ» به او، نتوانست حق آزادی اجتهاد و اظهار نظر برای همه را از مردم شیعی مذهب تا اندازه ایشان را از تسلط مطلق قدرتمندان دور نگاه می‌داشت، تا آن جا که خود شاهان صفوی و حتی برخی شاهان قاجار خود را مجبور به کسب اجازه از یکی از این مجتهدان می‌یافتند.

این رسم تا پایان دوران استبداد ادامه داشت؛ البته از یک قرن پیش از مشروطیت کوشش‌هایی به منظور ایجاد مرکزیت واحد، زیر عنوان لزوم شرط «اعلم بودن مرجع تقلید» به کار برده شد و اگر قبول عموم می‌یافت کارها به دست یک شخص که اعلم است، جمع می‌گردید، ولی پس از تفکیک نسبی دین از دولت در مشروطیت، سایه این کشاکش‌ها به صورت یک ماده از قانون اساسی در آمد که به پنج تن مجتهد (به جای یک اعلم) حق و توی قوانین مجلس داده شده است.

جالب توجه است: هنگامی که صاحب کتاب وحی الرافدین از سید ابوالحسن اصفهانی (د: ۱۳۶۲ ق / ۱۹۴۲ م) که در نجف مرجع تقلید بود، پرسید: چرا برای مرکزیت دادن به رهبری شیعه نمی‌کوشید؟

این اصفهانی در پاسخ گفت: نیروی ما در پراکندگی نهفته است!! به هر حال، مقام مجتهدان شیعی و پیروان صوفی، آن گونه که در خلافت و امامت و پادشاهی معمولی است ارثی نبود؛ زیرا که شرط «فره ایزدی» و «نور محمدی» از آن حذف شده بود و به همین نسبت از اریستوکراسی مذهبی که در دربار پاپ دیده می‌شود، به دور بود.

صوفیان بی سلسله و برخی ویژگی‌های ایشان

۹

بند گسلی صوفیان بی سلسله

لیکن چنان که دیدیم پیروی انسان از انسان هنگامی که از حد «پرسش ساده هر نادان از دانا» می‌گذشت و به صورت دکان مرید و مرادی در می‌آمد، جنبه سیاسی به خود می‌گرفت و به وسیله‌ای برای حفظ رژیم اجتماعی مبدل می‌شد. صوفیان صافی ضمیر و بی سلسله؛ یا به گفته جامی «صوفیان اویسی» همواره ضد این سیستم قیام کرده آن را به مسخره می‌گرفته‌اند. اصولاً یکی از مشخصات صوفیان بی سلسله چون خیام و حافظ همین حمله به صوفی نمایان ریاکار و دکان‌دار می‌باشد. چنان که حلاج پس از بازگشت از حج خرقة پیر از تن برانداخت^۱.

و عین القضاة درباره عوام: اصل «هرکس پیر ندارد، دین ندارد» را پذیرفته است.

و در باره بزرگان طریقت می‌گوید: ایشان جز خدا پیر ندارند^۲.

از خواجه بهاء‌الدین پرسیدند: سلسله شما به کجا می‌رسد؟

فرمود: از سلسله، کسی به جایی نمی‌رسد. صوفیان دانشمند و با شخصیت کمتر خود را به سلسله‌ای می‌پیوستند. چنان که از بررسی احوال بزرگانی چون نجم‌الدین کبراء (کوبره)^۳ و مجدالدین بغدادی^۴ و عین‌الزمان گیلی^۵ و عطار و معاصران و شاگردان ایشان، آشکار می‌شود، بیشتر آنان اطباء و مهندسان بوده‌اند و همگی ایشان پس از تکمیل علوم ظاهری به تصوف و عرفان گراییده بودند و به اصطلاح خودشان پس از تکمیل علم کثرت به علم وحدت پرداختند و سبب گرایش آنان به این مسلک همانا فرار از قشریات پوچ و تعصبات خشک مذهب سنی حاکم در آن عصر بوده است.

^۱ ماسنیون. قوس زندگی حلاج، برگه ۲۴. متأسفانه ماسنیون با همه ادعای صوفی‌گری، تحت تأثیر مسیحی‌گری بود، و این بند گسلی حلاج را نقطه ضعف این بت‌شکن شمرده است.

^۲ عین القضاة. تمهیدات، بند ۳۳.

^۳ کبراء معرب کوه‌بره است که لقب جوانی او بوده است. نک: الأنوار الساطعة، برگه ۱۰.

^۴ منسوب به یغدادک خوارزم.

^۵ الأنوار الساطعة، برگه ۱۲۵ - ۱۲۶.

صوفیان بی‌سلسله و برخی ویژگی‌های ایشان

۱۰

غالب ایشان مانند دیگر صوفیان بی‌سلسله، مرید هیچ قطب نبوده و از هیچ دکانی به نام سلسله پیروی نداشتند. نام این بزرگان، تنها پس از مرگشان هم چون تابلوهایی برای دکان صوفی‌نمایان سلسله‌بند، مورد استفاده قرار گرفته است. به طور مثال، جامی و پیروان او برای عطار با تکلف بسیار سلسله ساختند و او را با چند من سریشم به سلسله کبرویه چسبانیدند، و حیدریان نیز منظومه حیدرنامه را به عطار منسوب داشتند؛ یا دادند تا مگر او را از سلسله حیدری به شمار آرند. فروزان فر صفحاتی را برای باطل کردن این ادعاها اختصاص داده است.^۱

شک نیست که برخی از صوفیان بزرگ نیز مجبور شده‌اند که از ترس مزاحمت محتسبان و تکفیر فقیهان سنی و ظاهریان قشری و اهل حدیث و پیروان سلف، خود را به وسیله یک سلسله به خلفای راشدین به چسبانند ولی عطار این ضعف را نیز به خود راه نداده است. تا آن جا که جامی مجبور شد او را «اویسی» یعنی بی‌سلسله بنامد.

جامی در «نفحات الانس» برای صوفیان بندگان که به هیچ مرشد و قطب تن نداده‌اند این نام را وضع کرده، تا ایشان را دست کم پس از مرگ به بند سلسله بکشد. زیرا که «اویسی» نسبت به اویس قرنی است^۲ که پیغمبر را ندیده و غایبانه مرید او بوده است.^۳

حمله به فلسفه

یکی از پدیده‌های به ظاهر شگفت‌انگیز که در صوفیان بی‌سلسله دیده می‌شود، مسأله بدینی نسبت به فلسفه است. ایشان در همه جا به واژه‌های «فلسفه»، «عقل»، «نفس»، حمله کرده‌اند و در برابر آن از واژه‌های «معرفت»، «جان»، «دل»، که صفت عشق را به آن نسبت می‌دهند دفاع می‌کنند. در صورتی که می‌دانیم، پایه و اساس اختلاف میان تصوف با مذاهب همانا در تسلیم نشدن صوفیان به نقل و تقلید می‌باشد.

^۱ نقد و تحلیل آثار عطار [شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری]. فروزان فر، برگه ۱۷ - ۳۳.

^۲ کاوه، ش ۳۸، ۶۱۹ دیده می‌شود.

^۳ نفحات الانس، عبدالرحمان جامی، مقدمه: فصل القول فی اصناف الولاية.

عین‌القضات در شعری^۱ که معنیش چنین است:

در قادسیه گروهی کشان بخود رایند

تصوف را در برابر مذاهب و والاتر از آن قرار داده است.

هم‌چنین در جای دیگری می‌گوید: جمله مذاهب خلق، منازل راه خدادان! و در منزل مقام کردن غلط بود.^۲**حافظ شیرازی گوید:**

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه

اینک دو پرسش به میان آید:

۱- آن «فلسفه» که در برابر «معرفت» قرار گرفته و صوفیان بدان حمله می‌کنند، کدام است؟

۲- «دل» و «جان» که در برابر «نفس» و «عقل» از آن‌ها دفاع می‌کنند، چیستند؟

برای پاسخ به نخستین پرسش، باید حوادث تاریخی را که در سه قرن اول تسلط عرب رخ داده است، در نظر آورد. همان طور که بیشتر گفتیم (کاوه، شماره ۳۶، ۲۲۳ و ۴۲) پس از آن که در پایان سده (۱هـ / ۷م) شمشیر عرب اندکی به غلاف رفت، دوباره مدارس جندی‌شاپور و سورا (میان بابل و تیسفون) و حران و نصیبین در کردستان، تدریس فلسفه گنوستیک و به اصطلاح متأخر اشراقی، را از سرگرفت.

شکجه‌ها و زنده‌سوزی‌های خلفای عرب نتوانست جلو انتشار آن افکار را بگیرد، پس خلفا ناچار شده به مبارزه ایده‌ئولوژیکی با آن برخاستند. مترجمان را به ترجمه آثار برخی از فلاسفه یونان تشویق کردند.

^۱ شاید عین‌القضات در آن شعر تحت تأثیر ابوالعلائی معری بوده است که گوید:

في اللاذقية ضجة ما بين احمد و المسيح هذا بناقوس يدق و ذا بمأذنة يصيح / لاذقيه یکی از بندرهای سوریه به کرانه شرقی مدیترانه است. فریاد مسیحیان با ناقوس زدن و مسلمانان با اذان گفتن در همین بیروت امروزه ما به چشم می‌خورد که با یکدیگر رقابت و چشم‌هم‌چشمی می‌کنند.

^۲ عین‌القضات. نامه‌ها، ج ۲، ۲۶۲.

^۳ دیوان حافظ، شمس‌الدین محمد فرزند بهاء‌الدین شیرازی (۷۲۷ - ۷۹۲ ق / ۱۳۱۵ - ۱۳۹۰ م)، پژوهش و گزینش منصور مهرنگ (۱۳۱۳ - ۱۳۹۸ خ)، غزل شماره ۱۸۴، انتشارات دستان، ۱۳۹۴ خ، برگه ۳۸۲ - ۳۸۳.

از این پس، فلسفه‌ مشاء که تحت حمایت دولت پیش می‌رفت به نام «فلسفه» معروف گردید و افکار هندوایرانی که فلسفه مخالفان رژیم بود، هر چند مدت از ترس دولت به نام تازه خوانده می‌شد.

گاهی به نام «علم ساسان» و «طریقه ساسان» و گاه به نام «غلو»، «قَدَر»، «زندقت»، «دهریت»، «طباعی‌گری» شناخته می‌شد و پس از جرج و تعدیل‌ها و لفاف‌پوشی‌های گوناگون نام‌های «تصوف»، «اشراق»، «معرفت»، «عرفان» بدان داده شد و عطار گاهی از «فلسفه روحانیان» در برابر «حکمت یونانیان» گفتگو می‌دارد.^۱

واژه «فلسفه مشرقی» را اگر چه بوعلی سینا به کار برد و لیکن «فلسفه اشراق» تنها در سده (۶هـ / ۱۲م) از طرف سهروردی عنوان مستقل یک فلسفه مشخص قرار گرفت؛ بنابراین، هنگامی که طرفداران فلسفه اشراق به «فلسفه» حمله می‌کنند، مقصودشان حمله به فلسفه چارچوب‌ساز مشاء است که وسیله‌ای برای بر کرسی‌نشاندن معتقدات خشک حاکم و آلتی در دست فقیهان ظاهری و متکلمان و دجالان جدل‌باز و ایده‌ئولگ‌های دولتی بود که با آن روشنفکران را محکوم و تکفیر می‌کردند. از این رو، بسیار دیده می‌شود که واژه «فلسفه» رو به روی واژه «کفر» قرار داده می‌شده است. عطار در خاتمه منطقی الطیر گوید:

کاف «کفر» این جا به حق «معرفت»

دوست‌تر دارم ز فای «فلسفت»^۲

عطار در این شعر به معرفت و اشراق هندوایرانی که متهم به کفر بوده است، سوگند می‌خورد، که این کفر را بر مذهبی که ردای فلسفه مشاء پوشیده، ترجیح می‌دهد.

روان‌شناسی اشراق و مشائی

برای پاسخ به پرسش دوم که «نفس و عقل» و ضد آن‌ها «دل و جان» چیست؟ باید اندکی به مقایسه روان‌شناسی اشراق عطار با روان‌شناسی فارابی و ابن‌سینا که ترکیبی از مشاء و اشراق است، پرداخت:

^۱ منطقی الطیر، عطار، پسین گفتار، داستان‌های ۲ و ۵.

^۲ منطقی الطیر، عطار، پسین گفتار، داستان دوم.

عطار در مصیبت‌نامه، روان را به پنج درجه مرتب می‌کند: حس، خیال، عقل، دل، جان، اینک تطبیق ساده‌ای از یک‌یک آن‌ها با مقابلشان در روان‌شناسی فارابی و ابن‌سینا:

حس

همان حواس پنج‌گانه برونی فارابی و ابن‌سینا است (سطر ۷ - ۱۱ جدول)؛ لیکن گنوستیک‌ها (اشراقیان مانوی) آن را به پنج حس ظلمانی بخش می‌نمودند^۱.

عطار، حس را منشأ تفرقه (تمیز میان چیزها از یکدیگر) می‌شمرد.

خیال

عطار آن را منشأ «وصال» می‌خواند.

فارابی آن را حس باطن و منشأ «نبوت» و اتصال به عقل فعال دانسته، جمع و تفریق کارهای حواس پنج‌گانه روانی را وظیفه آنان شمرده است.

ابن‌سینا حواس درونی را مانند برونی پنج تا (سطر ۱۲ - ۱۶ جدول) دانسته و یکی از آن‌ها را مُتَخَيِّلَه (خیال) (سطر ۱۴ جدول) نامیده است.

عقل

فارابی و ابن‌سینا آن را نفس ناطقه خوانده و به دو بخش:

- «عقل نظری»؛

- و «عقل علمی» تقسیم کرده‌اند.

عقل نظری را در چهار درجه: هیولائی، بالملکه، بالفعل، بالمستفاد دانسته‌اند (سطر ۱ - ۶ جدول).

^۱ مقالات الاسلامیین، اشعری، چ مصر، ۱۹۵۴م، ج ۲، ۳۰.

دل

ابن‌راوندی کاشانی (د: ۲۴۵ ق / ۸۵۹ م) قلب (دل) را جای حقیقت انسان دانسته و دیگر جای تن را جای روح (نفس) قرار داده است.^۱

عین‌القضات (ک: ۵۲۵ ق) دل را تعیین‌کنندهٔ صدق و کذب قضایا شمرده است.^۲

عطار دل را جامع وحدت و کثرت، مظهر مادی جان، واسطهٔ جسم و جان، جان در حالت تغییر خوانده است و ما می‌توانیم آن را با قوت حرکت (جنبش: کش و فشار) (سطر ۱۷ - ۱۹) که فارابی و ابن‌سینا یاد کرده‌اند، تطبیق نماییم. ایشان این را منشأ فعل و عواطف خوانده‌اند و عطار آن را منشأ عشق و عمل می‌شمرد.

^۱ مقالات الاسلامیین، اشعری، چ مصر، ۱۹۵۴ م، ج ۲، ۲۶.

^۲ تمهیدات. عین‌القضات، چ تهران، بند ۱۲.

صوفیان بی‌سلسله و برخی ویژگی‌های ایشان

۱۵

جدول درجات روان (نفوس ارضی) و وظیفه هر یک از نظر فارابی در کتاب *السیاسات المدنیة*، برگه ۴؛ و ابن‌سینا در کتاب *شفا و اشارات*

جدول درجات روان (نفوس ارضی) و وظیفه هر یک
از نظر فارابی در "السیاسات المدنیة" ص ۴ و ابن‌سینا در *شفا و اشارات*

۱- نفس ناطقه	۱- عقل عملی	۱- عقل هیولانی	۱- عقل هیولانی
۲- عالی‌ترین تکامل	۲- عقل نظری	۲- عقل بی‌لکه	۲- عقل بی‌لکه
۳- جسمهای خردمند	(پایه‌ی نبوت نزد ابن‌سینا)	۳- عقل یقین	۳- عقل یقین
		۴- عقل بی‌استفاد	۴- عقل بی‌استفاد
		۱- بینائی	۱- بینائی
		۲- شنوائی	۲- شنوائی
		۳- بویائی	۳- بویائی
		۴- چشائی	۴- چشائی
		۵- بوائی	۵- بوائی
		۱- حس مشترک	۱- حس مشترک
		۲- حسی	۲- حسی
		۳- متخیله (پایه‌ی نبوت نزد فارابی)	۳- متخیله (پایه‌ی نبوت نزد فارابی)
		۴- واهمه	۴- واهمه
		۵- ذاکره	۵- ذاکره
		۱- شهوت	۱- شهوت
		۲- غضب	۲- غضب
		۳- تعقل	۳- تعقل
		۱- خورش	۱- خورش
		۲- رویش	۲- رویش
		۳- زایش	۳- زایش

حواس
بروی

احساس

حواس
دروی

جنش (نشار و کشش)

۲- نفس حیوانی
عالی‌ترین تکامل
جسمهای حساس

۳- نفس گیاهی عالی‌ترین تکامل
جسمهای روینده

جدول درجات روان (نفوس ارضی) و وظیفه هر یک از نظر فارابی در کتاب *السیاسات المدنیة*، برگه ۴؛ و ابن‌سینا در کتاب *شفا و اشارات*

دکتر علی‌نقی نیشزوی

صوفیان بی‌سلسله و برخی ویژگی‌های
ایشان

۱۶

		← الف: عقل عملی	۱) نفس ناطقه: عالی‌ترین تکامل جسم‌های خردمند ←	۱
به وسیله فکر	← عقل هیولائی	← ب: عقل نظری (پایه نبوت نزد ابن‌سینا) ←		۲
به وسیله حدس	← عقل بملکه ←	←		۳
	← عقل بفعل	←		۴
	← عقل بمستفاد	←		۵
← الف) بینایی	← ۱. حواس برونی ←	← الف) احساس ←		۶
← ب) شنوایی	←			۷
← ج) بویایی	←			۸
← د) چشایی	←		۲) نفس حیوانی، عالی‌ترین تکامل جسم‌های حساس ←	۹

دکتر علی‌نقی
نیم‌سنزوی

صوفیان بی‌سلسله و برخی ویژگی‌های
ایشان

۱۷

۱۰	←	←	← (ه) بساوی ^۱
۱۱	←	←	← (الف) حسّ مشترک
۱۲	←	←.۲ حواس درونی ←	← (ب) حسّ مصوره
۱۳	←	←	← (ج) مُتَخَيِّلَه، پایه نبوت نزد فارابی
۱۴	←	←	← (د) وا همه
۱۵	←	←	← (ه) ذا کره
۱۶	←	←	← (ب) جنبش (فشار و کشش) ←
۱۷	←	←	← (ب) غضب
۱۸	←	←	← (ج) فعل
۱۹			
۲۰	←	←	← (۳) نفس گیاهی عالی‌ترین تکامل جسم‌های روینده ←
۲۱	←	←	← (ب) رویش
۲۲	←	←	← (ج) زایش

^۱ متن مقاله: بسائی.

جان

عطار آن را مظهر توحید و انعکاس خورشید بی‌نهایت خوانده، و در جاتی که برای آن یاد می‌کند، همانند مراتب عقول ده‌گانه سماوی نئوافلاطونی می‌باشد که فارابی و ابن‌سینا یاد کرده‌اند. در جدول ما که ویژه نفوس ارضی است، دیده نمی‌شود.

پس دیده می‌شود که:

۱- آن چه در فلسفه فارابی و ابن‌سینا به نام «عقل»؛ یا عقل‌های ده‌گانه خوانده می‌شد، و ابن‌سینا آن را: جوهر مجرد مستقل از جسم تعریف کرده است، در فلسفه جدول درجات روان (نفوس ارضی) و وظیفه هر یک از نظر فارابی در السیاسات المدینه. ص ۴ و ابن‌سینا در شفا و اشارات اشراق «جان»؛ یا «جانان» خوانده می‌شده است. چون عقول از مبادی عالی هستند در جدول نفوس ارضی جایی ندارند.

۲- آن چه در آن فلسفه مشاء به نام «نفس ناطقه» شناخته شده و از نفوس ارضی بوده (سطر ۱ - ۶ جدول) در مقابل دو نفس حیوانی و نباتی قرار دارد، ویژه انسان است، در فلسفه اشراق به نام «عقل»؛ یا «عقل مادر زاد» شناخته می‌شده است و آن را بی‌همکاری دل (نیروی حرکت و پراتیک) برای تعیین صدق و کذب قضایا کافی نمی‌دانستند.

۳- آن چه فارابی آن را قوه فشار و کشش؛ یا جنبش، خوانده است (سطر ۱۷ - ۱۹ جدول) و ابن‌سینا آن را با احساس، دو وظیفه نفس حیوانی شمرده است، در فلسفه اشراق «دل» خوانده می‌شده است که به قول عطار مظهر مادی جان و به قول ابن‌راوندی حقیقت انسان است.

مشائیان عواطف حب و بغض و هر فعل را به قوه جنبش نسبت می‌دادند و آن را منشأ پراتیک می‌شمردند. اشراقیان همین وظایف را به «دل» نسبت داده آن را منشأ عشق، طلب، عمل و بالاخره پراتیک می‌دانستند، با این تفاوت قوت حرکت را به رقیب دل، که در فلسفه مشاء وجود ندارد، نسبت دهند و از آن به واژه «نفس» تعبیر کنند.

۴- «نفس» در فلسفه مشاء به «جوهر مجرد متعلق به جسم» تعریف می‌شد و به سه قسم:

- انسانی؛

- حیوانی؛

صوفیان بی‌سلسله و برخی ویژگی‌های ایشان

۱۹

- نباتی بخش می‌گردید و نفس حیوانی (سطر ۷ - ۱۹ جدول) منشأ قوت جنبش بوده است، اما در فلسفه اشراق «نفس» و «دل» هر دو منشأ جنبش بوده، به طوری که کارهای نیک و عواطف پسندیده به «دل» منسوب می‌شد و کارهای ناستوده و عواطف ناپسند به نفس نسبت داده شده است.

در آثار صوفیان و شیعه که ته مانده ثنویت هنوز در آن‌ها دیده می‌شود^۱، دو قلو بودن «دل» و «نفس» و تقسیم وظایف قوه محرک (نیروی کشش و فشار) میان آن دو، کاملاً چشم‌گیر است، مثلاً: عشق و محبت کار «دل» است، بغض و کین شیوه «نفس» می‌باشد.

«دل» معصوم است و هیچ‌گاه خطا نمی‌رود، و «نفس» هیچ‌گاه اصلاح شدنی نیست.

«معصوم»؛ یا «صاحب‌دل» به کسی می‌گفتند که «نفس» خویش را کشته، و تنها «دل» بر وجود او مستوفی باشد. از این رو، در علم اخلاق ثنوی همیشه برای اسیرکردن و گشتن نفس نقشه می‌کشند نه برای هدایت کردن آن؛ زیرا که نفس، روان اهریمنی است و قابل هدایت نه، چنان که دل، روان ایزدی است و خطا بدو راه ندارد. بنا بر نظر ثنویان مسلمان شده، هر انسان دارای «دل» و «نفس» هر دو می‌باشد. ابوالعتاهیه اسماعیل بن کیسان (د: ۲۱۱ ق / ۸۲۶ م) شاعر صوفی ایرانی عرب شده، در قصیده «ذات الامثال»^۲ و راوندی (د: ۲۴۵ ق / ۸۵۹)^۳ و نیز عبدالکریم شهرستانی در ملل و نحل و ابن‌ندیم در فهرست به این دو دوران مکرر تصریح کرده‌اند.

عطار در گفتار هشتم و در داستان دوم از گفتار بیست و یکم منطق الطیر نیز بدان صراحت دارد؛ لیکن اینان برای پنهان کردن رنگ ثنویت نام دو قلو «روان نیکوکار» و «روان تبه‌کار» را به دو کلمه جداگانه «دل» و «نفس» تبدیل کردند و شاید

^۱ نک: کاوه، ش ۴۲، ۱۱۱.

^۲ دیوان ابوالعتاهیه، ابوالعتاهیه اسماعیل بن کیسان (د: ۲۱۱ ق / ۸۲۶ م)، تصحیح شگری فیصل، دمشق، ۱۹۶۵ م، برگه ۴۴۴ - ۴۶۵.

^۳ او قلب را مقابل روح می‌نهاده است. نک: مقالات الاسلامیین، ج ۲، ۲۶.

صوفیان بی‌سلسله و برخی ویژگی‌های ایشان

۲۰

واژه «دل» را از کلمه «قلب» ترجمه کرده و در انتخاب این کلمه از آیت ۲۸ سوره کهف استفاده کرده باشند؛ زیرا که در آن جا «قلب» و «هوا» با هم قرار داده شده‌اند.^۱

مانی (۲۱۶ - ۲۷۲ م) می‌گفت: نفس انسان همان حواس پنج‌گانه است، در انسان پنج حس نورانی و پنج حس ظلمانی وجود دارد^۲ و چون مانی نیروی متخیله را منشأ پیغمبر است (سطر ۱۴ جدول) نیز دو قلو می‌دانست، پس پیغمبران را دو گروه تقسیم کرد:

- ۱- فرستادگان یزدان، چون زردشت، مسیح و مانی که همگی آریایی شده بودند؛
- ۲- پیغمبران اهریمنی، چون ابراهیم و موسی انبیای بنی‌اسرائیل پیش از هلنیزم^۳.

متد اشراق و متد مشاء

چنان که گفته شد صوفیان بی‌سلسله، تنها پس از تکمیل کردن علوم کلاسیک به فلسفه اشراق وارد می‌شدند. هیچ کس پیش از گذراندن «علم کثرت» نمی‌توانست به مرحله «علم وحدت» گام نهد.

عطار سه وادی سوم و چهارم و پنجم از هفت وادی تصوف را به آموزش و پرورش اشراقی اختصاص داده است. وادی سوم «علم کثرت» است که شامل تمام علوم کلاسیک می‌باشد با متد مشاء، یعنی از دیدگاه منطق صوری ارسطو. وادی پنجم «علم وحدت» می‌باشد که در آن، همان علوم را از نو با متد اشراق مورد بررسی قرار می‌داده‌اند و از نظر اهمیتی که عطار به جدا بودن این دو منطق و دیدگاه می‌داده، چهارمین وادی را در میان آن دو نهاده، و آن را «وادی استغنا» نام داده

^۱ قرآن، سوره کهف، آیت ۲۸: وَ اصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ وَ كَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا / و همیشه خویش را با کمال شکیبایی به محبت آنان که صبح و شام خدای خود را می‌خوانند و رضای او را می‌طلبند وادار کن، و مبادا دیدگانت از آنان بگردد از آن رو که به زینت‌های دنیا مایل باشی، و هرگز از آن که ما دل او را از یاد خود غافل کرده‌ایم و پیرو هوای نفس خود شده و به تبهکاری پرداخته متابعت مکن.

^۲ مقالات الاسلامیین، اشعری، ج ۲، ۳۰.

^۳ اصول الدین، بغدادی، برگه ۱۶۰ و ۱۸۱؛ و تثبیت دلائل النبوة، عبدالجبار معتزلی، برگه ۱۶۹ - ۱۷۰.

صوفیان بی‌سلسله و برخی ویژگی‌های
ایشان

۲۱

است، این وادی مرحله‌آزمایش است و در آن جا رهرو بایستی در همه‌شنیده‌ها و یقین‌های خود شک می‌کند و همه‌خواننده‌ها و معتقدات خویش کنار می‌نهد، تا به توان با کمک منطق جدید شهود و عرفان، از نو، درست آن‌ها را از نادرست جدا کند.

عطار می‌گوید: این آزمایش چنان سخت می‌باشد که از هر صد هزار تن یکی می‌تواند آن را از سر بگذراند^۱.

عین‌القضات می‌گوید: از هزاران سالک، یکی به مرحله‌شک نرسد^۲.

فرق میان «علم کثرت» و «علم وحدت» در متد؛ یا منطق آن‌ها بوده است.

متد علم کثرت همان منطق صوری ارسطویی است که پایه‌فلسفه‌مشاء بر آن استوار است، پس متد علم وحدت را می‌توان منطق وجدانی اشراق نامید.

شاید بتوان فرق میان این دو متد را با چند جمله‌زیر به ذهن خواننده نزدیک نمود:

در علوم طبیعی، از دیدگاه مشاء، وجود اختلاف ماهیت‌ها مورد بررسی قرار می‌گیرد، در صورتی که از دیدگاه اشراق، وجوه اشتراک آن‌ها بررسی می‌شود، به تعبیر دیگر: منطق مشاء به «ماهیت» که سبب اختلاف و کثرت است، می‌نگرد. و منطق اشراق به «وجود» که مظهر وحدت همه چیز می‌باشد، نظر دارد.

فرق میان متد مشاء و متد اشراق را می‌توان به فرق میان منطق صوری و منطق دیالکتیک هگلی؛ و یا به فرق میان هندسه اقلیدسی و هندسه فضایی تشبیه کرد.

انگلس تأیید می‌کند که دیالکتیک، هیچ‌گاه منطق صوری را نفی نمی‌کند؛ بلکه آن را تکمیل می‌نماید و نقاط ضعف آن را نشان می‌دهد^۳.

گیدروف بر آن می‌افزاید: نسبت قواعد منطق صوری به دیالکتیک را بیاموزد^۴.

^۱ منطق الطیر، عطار، گفتار ۴۱.

^۲ نامه‌های عین‌القضات، ج ۲، ۹۳.

^۳ المنطق الشکلی والمنطق الدیالکتیکی، گیدروف، برگردان به عربی عیناتی، بیروت، چ دمشق، برگه ۷، ۸، ۲۸.

^۴ همان جا، برگه ۱۶-۱۷.

صوفیان بی‌سلسله و برخی ویژگی‌های
ایشان

۲۲

همان گونه که قواعد ریاضیات عالی در کمیت‌های متغیر نمی‌تواند، جای قواعد ریاضی ابتدایی را بگیرد، همان طور، منطق دیالکتیک هیچ گاه از منطق صوری بی‌نیاز نمی‌شود.^۱

منطق صوری اشیاء را آن طور که با حواس بی‌سلاح احساس می‌شوند، به طوری ساکن مورد حکم قرار می‌دهد، اما دیالکتیک به مضمون و باطن آن‌ها توجه می‌کند پس آن‌ها را متحرک می‌بیند.^۲

مهم‌ترین فرق میان آن‌ها آن که منطق صوری بیشتر جنبه نظری دارد و دیالکتیک جنبه علمی و پراتیک بیشتر دارد.^۳

بالاخره پلخانف می‌گوید: هم چنان که سکون حالتی مخصوص از حالت‌های حرکت است، همین طور تفکر انسان از دیدگاه منطق صوری، حالتی مخصوص از حالات دیالکتیکی تفکر می‌باشد.^۴

هم چنین می‌دانیم که هندسه فضایی هندسه اقلیدسی را باطل نکرده؛ بلکه احکام آن را دقیق‌تر نموده نقاط ضعف آن را نشان داده است.

منطق اشراقی نسبت به روزگار خود، مانند دیالکتیک در سطح علمی امروز، بی‌آن که منطق صوری را نفی کند، نقاط ضعف آن را نشان می‌دهد. این معنی در اعتراضات بوسعید بوالخیر بر اشکال چهارگانه منطق صوری کاملاً هویدا می‌گردد. برخی از انتقادات اشراقیان بر منطق صوری مشاء به انتقادهای دیالکتیکیان امروز شباهت کامل دارد. قابل توجه است که عطار در سده (۷هـ / ۱۳م) خود را پیرو بوسعید (د: ۴۴۰ ق / ۱۰۴۸م) می‌شمرد است:

از دم بوسعید می‌دانم دولتی کاین زمان همی‌یابم^۵

^۱ همان جا، برگه ۱۷-۱۸.

^۲ همان جا، برگه ۲۴.

^۳ همان جا، برگه ۲۵-۲۶.

^۴ همان جا، برگه ۳۱ به نقل از مجموعه پلخانف، ج ۱۷، ۲۶۵، چاپ روس.

^۵ دیوان عطار، نسخه مجلس، برگه ۲۵ (نقل از فروزان فر، نقد و تحلیل عطار [شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری]، برگه ۳۲)؛ گنجور، قصیده ۲۰، دیوان اشعار و قصائد عطار.

صوفیان بی‌سلسله و برخی ویژگی‌های ایشان

۲۳

عارفان به وسیله منطق وجدانی پراتیکی اشراق، لگامی بر پوز منطق سفسطه‌بازان می‌زدند. در برابر کسانی که حوض پُر آب را خالی جلوه داده و منطق صوری را به وسیله اثبات معتقدات پوچ و بی‌پا و خرافی حاکم قرار می‌دادند، در آن روزگار، بهتر از توسل به منطق وجدانی چاره‌ای یافت نمی‌شد.

اگر در نظر بگیریم که چگونه فلسفه مشاء مسائل را در چهارچوب منطق خشک صوری، به طور مجرد و دور از واقعیات زندگی حل می‌نمود، سبب اهتمام صوفیان را به «دل» که منشأ عمل و پراتیک و تعیین‌کننده صدق و کذب قضایا شناخته می‌شده است، درک خواهیم کرد. پس آن جا که اشراقیان به عقل مادرزاد حمله می‌کنند، مقصودشان این است که عقل مجرد، دور از واقع، خالی از پراتیک، قابل استفاده نیست.

به تعبیر دیگر می‌گفتند: عقل می‌داند و دل می‌بیند.

می‌توان گفت: مشائیان ادراک را تنها به نفس ناطقه نسبت می‌دادند، در صورتی که اشراقیان نفس حیوانی را نیز در ادراک شرکت می‌دادند.

شطحیات

دیگر از ویژگی‌های صوفیان بی‌سلسله شطح‌اندازی است.

بنا به گفته سراج طوسی و روزبهان بغلی: صوفیان گاهی برای تحریک اعصاب شنوندگان جمله‌هایی پر مغز که به ظاهر مخالف قواعد و اصول شرعی بود بر زبان می‌آوردند.^۱

اما همان طور که من در مجله کاوه اشارت کردم: این صوفیان گاهی افکار هندوایرانی حادّ و مخالف رژیم سنی خویش را، در اثر جذبه؛ یا مستی آشکار می‌نمودند، پس شاگردان مکتب ایشان مجبور به تفسیر و تأویل سخنان استاد می‌شدند و چند تن از این تفسیرکنندگان را در آن جا یاد کردم.^۲

^۱ سراج اللمع، سراج طوسی، چ ۱۹۶۰م، برگه ۴۵۳؛ و شرح شطحیات، روز بهان بغلی، چ تهران، ۱۹۶۶م، برگه ۵۶.

^۲ مجله کاوه، ش ۴۲، برگه ۱۱.

صوفیان بی‌سلسله و برخی ویژگی‌های
ایشان

۲۴

اما با همه کوششی که این شاگردان برای مطابق کردن این شطح‌ها با نصوص مقدس انجام داده‌اند، نه تنها نتوانستند آن افکار را پنهان کنند؛ بلکه به عکس گاهی کوشیده‌اند تا نصوص مقدس را نیز بر طبق افکار عرفانی تفسیر نمایند و برای برکسی نشانیدن این گونه تفسیرها به نقل حدیث‌ها و روایت‌هایی که اندیشه هندوایرانی آن آشکار است، پرداختند و با کمک این تفسیرها و آن حدیث‌ها نه تنها پیران صوفی را از تکفیر نجات می‌دادند؛ بلکه جلو فشارهای آینده دستگاه محتسبان جاهل دولتی و فقیهان سلجوقی صفت را نیز تا حدی می‌گرفتند و اسلحه ایشان را که استناد به ظاهر کلمات این نصوص بود از دست ایشان بیرون می‌آوردند.

تحمیل افکار قشری در همه دوران حکومت خلفای عرب ادامه داشت و در برخی موارد واژه‌های «شطح» و «غلط» نیز کینه ظاهریان را فرو نمی‌نشاند، و برای پرده‌پوشی روی آن افکار، صاحب آن‌ها را به دیوانگان درآوردند تا مگر بتوانند با تعبیرات طنزآمیز و بذله‌گویی، جهان‌بینی عامه را درباره آفرینش و روابط انسان و خدا و مسأله جبر مذهب و ظلم الهی که همه ناشی از توحید عددی است و مذهب حاکم سنیان می‌بود، به باد مسخره گیرند و از اجرای کارهای قشری و لقلقه لسان که مردم از طرف دولت مجبور به اجرای آن‌ها بودند، سرباز زنند.

سلمی (د: ۴۱۲ ق / ۱۰۲۱ م) این بیانات صوفیان را «غلطات» نامیده و ابن جوزی (د: ۵۹۷ ق / ۱۲۰۰ م) در صفة الصفوة، چنین صوفیان را مجذوبان نامیده است.

عین‌القضات ایشان را مستانی که تکلیف از ایشان ساقط است، خوانده^۱ و در جایی گوید: اجرای عبادات ظاهری برای عصمة الدم واجب است^۲.

و باز گوید: چون کسی به سر قدر آگاه شد، عذاب ندارد^۳.

یا با چشم دل چیزی دیدند که عقلشان بربود و آن که را عقل نیست، تکلیف نیست، پس نماز و روزه چه کند^۴؟

^۱ نامه‌های عین‌القضات، ج ۱، برگه ۱۸، بند ۳۴.

^۲ همان جا، ج ۲، ۲۳.

^۳ برای تفسیر سر قدر: نک: کاوه، ش ۴۲، XI.

^۴ نامه‌های عین‌القضات، ج ۲، ۳۴۰.

عطار نیز گفتار سی و دوم منطق الطیر خویش را به شطاحی اختصاص داده، آن را گستاخی و دیوانگی خوانده گوید: چون تو را دیوانگی آید پدید --- هر چه تو گویی ز تو بتوان شنید^۱ هم چنین گوید: مجذوبان و بی‌دلان، تابع حکم شرع نتوانند بود^۲. همین تظاهر به دیوانگی، به دستگاه تبلیغاتی خلفا اجازه می‌داد که ایشان را «اصحاب الطريقة الساسانیه، البهالیل» بخوانند و فحش‌نامه‌هایی مانند قصیده و مقاله ساسانیه که در آغاز مقال یاد شد در حق ایشان بسرایند.

پرده‌پوشی و تقیه

صوفیان از این گونه شطاحیات بسیار دارند و در حقیقت آثار ارزنده ایشان همین‌ها است و لیکن در اثر واقع‌بینی، این افکار خویش را در لابلای پوشش‌های خرافی، چرند و پرنده‌های عامیانه پنهان می‌کرده‌اند که کمتر محتسب؛ یا فقیه سنی دولتی غزنوی مآب را فرصت پرده‌برداری از آن‌ها دست دهد. به طور مثال منظومه منطق الطیر عطار شامل پیرامون پنج هزار بیت است و من استخوان‌بندی، فکر وحدت وجود هندوایرانی آن را تنها در ۳۵۰ بیت که به صورت نمایشنامه سروده است بیرون آورده‌ام و دیگر اشعار آن پوشش‌هایی است که برای پنهان کردن این استخوان‌بندی سروده و عذرهایی است که برای فقیهان سنی تراشیده است. در پایان منظومه ترس خویش را صریحا آشکار کرده:

من کیم آن را که شرح آن دهم؟ ورد هم آن شرح خط برجان نهم

و در جای دیگر تهدید را انکار می‌کند، به طوری که در عین حال دم خروس نشان می‌دهد:

این سخن حقا که از تهدید نیست این ز دیده می‌رود تقلید نیست^۳

^۱ منطق الطیر عطار نیشابوری، عذرآوردن مرغان، حکایت یوسف و ده برادرش که در قحطی به چاره‌جویی پیش او آمدند و گفتگوی آن‌ها

^۲ مصیبت‌نامه، عطار مقالت ۲۲ و ۲۷.

^۳ مصیبت‌نامه، عطار، آغاز کتاب، فی الحکایة و التمثیل.

صوفیان بی‌سلسله و برخی ویژگی‌های
ایشان

۲۶

سخن سردبیر مجله کاوه نامه‌های عین‌القضات همدانی

تنظیم و ترتیب: دکتر علینقی منزوی و دکتر عقیف عسیران، بیروت، جلد اول در ۴۸۰ برگه + مقدمه ۱۳ برگه از منزوی به سال ۱۹۶۹ م و جلد دوم در ۴۸۸ برگه + مقدمه منزوی به سال ۱۹۷۲ م منتشر گردیده است. علینقی منزوی ایرانی است و دکترای فلسفه از دانشگاه سن ژوزف بیروت دارد. عقیف عسیران لبنانی است و دکترای ادبیات زبان فارسی از تهران دارد. درباره این کتاب در آینده به تفصیل شرحی خواهیم نگاشت.

(کاوه)

دکتر علی‌نقی منزوی

کتابنامه

نمایه کتاب و مقاله

- الإشارات و التنبیها، ابوعلی ابن سینا، حسین (۳۷۰-۴۲۸ق)، پژوهش مجتبی زارعی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۱خ.
- اصول الدین، التبصرة البغدادية، عبدالقاهر فرزند طاهر بغدادی تمیمی (۴۲۹ق)، چاپ استانبول ترکیه، ۱۳۵۶ق، چاپ دوم دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۰۱ق.
- الأنوار الساطعة في المائة السابعة، طبقات اعلام الشيعة، آقابزرگ تهرانی، به کوشش علینقی منزوی، دارالکتب العربی، بیروت، لبنان، ۱۹۷۲م.
- برهان قاطع، محمدحسین تبریزی فرزند خلف (۱۰۶۲ق)، به کوشش دکتر معین، چ تهران، ۱۳۵۵خ.
- لبلب نامه، فریدالدین ابوحامد محمد عطار نیشابوری (۵۴۰-۶۱۸ق / ۱۱۴۶-۱۲۲۱م).
- بی سرنامه، فریدالدین ابوحامد محمد عطار نیشابوری (۵۴۰-۶۱۸ق / ۱۱۴۶-۱۲۲۱م).
- پندنامه، فریدالدین ابوحامد محمد عطار نیشابوری (۵۴۰-۶۱۸ق / ۱۱۴۶-۱۲۲۱م).
- تثبیت دلائل النبوة، قاضی عبدالجبار فرزند أحمد فرزند عبدالجبار همدانی اسدآبادی، أبوالحسین المعتزلی (۳۲۴-۴۱۵ق / ۹۳۶-۱۰۲۴م)، دارالمصطفی، قاهره، مصر، ۱۴۲۷ق.
- تمهیدات، عین القضاة همدانی، عبدالله فرزند محمد (د: ۵۲۵ق)، عفیف عسیران، تهران، ۱۳۴۱خ.
- توضیح الرشاد في تاریخ حصر الاجتهاد، تألیف آقابزرگ تهرانی، محمدمحسن فرزند علی (۱۲۵۵-۱۳۴۸خ)، نسخه خطی در نجف، مکتبه صاحب الذریعة العامة؛ تحقیق محمدعلی انصاری شوشتری، مطبعة الخيام، قم، ۱۴۰۱ق.
- حافظ، شمس الدین محمد فرزند بهاءالدین شیرازی (۷۲۷-۷۹۲ق / ۱۳۱۵-۱۳۹۰م)، پژوهش و گزینش منصور مهرنگ (۱۳۱۳-۱۳۹۸خ)، غزل شماره ۱۸۴، انتشارات دستان، ۱۳۹۴خ، برگه ۳۸۲-۳۸۳.
- حقایق التفسیر ابو عبدالرحمان محمد فرزند حسین سلمی نیشابوری سلمی (د: ۴۱۲ق / ۱۰۲۱م).
- حلاج، هربرت دبلیو میسن، ترجمه مجدالدین کیوانی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۸۵خ.
- حیدرنامه، فریدالدین ابوحامد محمد عطار نیشابوری (۵۴۰-۶۱۸ق / ۱۱۴۶-۱۲۲۱م).

صوفیان بی‌سلسله و برخی ویژگی‌های
ایشان

۲۸

خرایج و جرایح، راوندی، ۱۳۰۵ق؛

خسرونامه، فریدالدین ابو‌حامد محمد عطار نیشابوری (۵۴۰ - ۶۱۸ق / ۱۱۴۶ - ۱۲۲۱م).

دلائل الامامة، طبری، چاپ نجف، ۱۹۶۹م.

دیوان ابوالعتابه، ابوالعتابه اسماعیل بن کیسان (د: ۲۱۱ق / ۸۲۶م)، تصحیح شکر فیصل، دمشق، ۱۹۶۵م.

الرسالة الثانية لأبي دلف رحالة القرن العاشر، ابودلف خزرچی، مسعر فرزند مُهلهل (سده ۴هـ)، پژوهش پترس بولغاکوف و انس خالدوف، ترجمه محمد منیر مرسی، انتشارات عالم الکتب، قاهره.

رسائل في الغيبة، محمد فرزند محمد فرزند نعمان مفید عکبری بغدادی (۳۳۶ - ۴۱۳ق).

سخن اناالحق و عرفان حلاج، لویی ماسینیون (۱۹۶۲ - ۱۸۸۲م)، ترجمه ضیاء‌الدین دهشیری، انتشارات جامی، تهران، ۱۳۷۴خ.

سفرنامه ابودلف در ایران (سال ۳۴۱ق)، ابودلف خزرچی، مسعر فرزند مُهلهل، تعلیقات و تحقیقات ولادیمیر مینورسکی، ترجمه ابوالفضل طباطبایی، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۵۴خ.

السیاسات المدینة، ابونصر محمد فرزند محمد فارابی (د: ۳۳۹ق)، چ حیدرآباد؛ دیگر: انتشارات دار و مکتبه الهلال، بیروت، ۱۹۹۶م؛ دیگر شرح و ترجمه حسن ملک‌شاهی، انتشارات سروش، ۱۳۷۶خ.

شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری، محمدحسین بُشروه‌ای، بدیع‌الزمان فروزان‌فر (۱۲۸۳ - ۱۳۴۹خ)، تهران، ۱۳۳۹ - ۱۳۴۰؛ دیگر: انتشارات زوار، تهران، ۱۳۸۹خ.

شرح شطحیات، روزبهان ابن‌ابی‌نصر روزبهان بقلی، به تصحیح و مقدمه فرانسوی از هنری گربین، تهران، ۱۳۴۴خ.

شرح مقامات حریری، ابوالقاسم فرزند علی حریری، شارح ابوالمظفر ناصر فرزند عبدالسید مطرزی (۵۳۸ - ۶۱۰ق)،

رونویسگر علی اصغر فرزند عبدالجبار اصفهانی، چاپ سنگی، کارخانه الله‌قلی‌خان، ۱۲۷۳ق

شفاء، طبیعات، شیخ رییس ابوعلی سینا (۳۷۰ - ۴۲۸ق)، پژوهش ابراهیم مدکور، قم، کتابخانه مرعشی، ۱۴۰۶ق.

صوفیان بی سلسله و برخی ویژگی‌های
ایشان

۲۹

دکتر علی نقی منزوی

صفة الصفوة، ابوالفرج جمال‌الدین عبدالرحمان فرزند علی فرزند محمد فرزند علی قرشی تیمی بکری حنبلی (۵۱۰ - ۵۹۷ هـ / ۱۱۱۶ - ۱۲۰۰ م)، دارالحديث، قاهره، ۱۴۲۱ ق / ۲۰۰۰ م؛ تحقیق ابراهیم محمد رمضان، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۳ ق.

صوفیان بی سلسله و برخی ویژگی‌های ایشان، علینقی منزوی، مجله کاهه، مونیخ، شماره ردیف ۴۵، س یازدهم شماره یک، نوروز ۱۳۵۲، ربیع الاول ۱۳۹۳، مارس ۱۹۷۳، برگه ۷۷-۸۸.

صوفیان بی سلسله و برخی ویژگی‌های ایشان، علینقی منزوی، مجله کاهه، مونیخ، شماره ردیف ۴۵، س یازدهم شماره یک، نوروز ۱۳۵۲، ربیع الاول ۱۳۹۳، مارس ۱۹۷۳، برگه ۷۷-۸۸.

الغیبة (تألیف: ۳۴۲ ق)، ابوعبدالله محمد فرزند ابراهیم نعمانی (د: ۳۶۰ ق)، تصحیح علی اکبر غفاری، نشر صدوق، تهران، ۱۳۹۷ ق؛ ترجمه فهری زنجانی و محمدجواد غفاری، تهران، ۱۳۶۳ خ.

الغیبة، شیخ طوسی (د: ۴۶۰ ق)، مقدمه حاج آقابزرگ تهرانی، چاپ دوم، ۱۳۹۸ ق.

الغیبة، نعمانی، چاپ ۱۳۱۰ ق.

الغیبة للشیخ المفید (د: ۴۱۳ ق / ۱۰۲۲ م).

الغیبة شیخ صدوق ابوجعفر محمد فرزند علی، ابن بابویه (د: ۳۸۱ ق / ۹۹۱ م)، نسخه خطی شماره بازیابی: ۴/۴۹۰۰، شماره مدرک کتابخانه مجلس: IRIO-37798؛ تصحیح علی اکبر غفاری، مؤسسه نشر اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین، قم.

فرج المهموم في تاريخ علم النجوم، ابن طاووس، چاپ نجف، ۱۹۶۸ م.

فرق الشیعة، ابومحمد حسن فرزند موسی نوبختی (سده ۴ هـ)، هلموت ریتز، مطبعة دولت، استانبول، ۱۹۳۱ م؛ برگردان محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۲۵ خ.

الفرق بين الفرق و بيان فرقة الناجية منهم، عبدالقاهر فرزند طاهر فرزند محمد اسفراینی بغدادی (د: ۴۲۹ ق)، تصحیح محمد بدر، قاهره، ۱۹۱۰ م / ۱۳۲۸ ق؛ چاپ دیگر: تصحیح محمد الکوثری، قاهره، ۱۹۴۸ م؛ دارالافتاء بیروت، ۱۹۷۷ م؛ برگردان محمدجواد مشکور، ۱۳۳۰ خ؛ دارالجليل، بیروت، لبنان، ۱۹۸۷ م / ۱۴۰۸ ق.

صوفیان بی‌سلسله و برخی ویژگی‌های
ایشان

۳۰

دکتر علی نقی منزوی

فهرست ابن‌الندیم، دارالمعرفة، بیروت؛ فهرست یا فوز العلوم، ابوالفرج محمد فرزند اسحاق، ابن‌ندیم (۲۹۷ - ۳۸۵ق) برگردان رضا تجدد، به کوشش مهین جهان‌بگلو، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۶خ.

قانون‌نامهٔ آبگار، کهن‌ترین قانون کیفر ایرانی، علی‌نقی منزوی، مجلهٔ کاوه، مونیخ، شمارهٔ ردیف ۴۴، سال دهم، شمارهٔ پنجم، آذرماه ۱۳۵۱، شوال ۱۳۹۲، نوامبر ۱۹۷۲، برگه‌های ۴۴۰ - ۴۴۶.

قرآن

قصیده و مقالهٔ ساسانیه

قصیدهٔ رائیه ساسانیه، ابودلف خزرچی، مسعر فرزند مُهلَهل (سدهٔ ۴هـ)، جهانگرد، ادیب و سراینده.

الکافی: اصول کافی شامل روایات اعتقادی؛ فروع کافی حاوی روایات فقهی؛ روضة کافی شامل احادیث متفرقه، ابوجعفر محمد فرزند یعقوب فرزند اسحاق ثقه الاسلام کلینی رازی (د: ۳۲۹ق)، پژوهش علی‌اکبر غفاری، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۹ق.

مجلهٔ کاوه، شمارهٔ ۳۶، برگهٔ ۲۱۸. نک: اشراق هندوایرانی و نبوت اسرائیلی، علی‌نقی منزوی (۱۳۰۲ - ۱۳۸۹خ)، مجلهٔ کاوه، مونیخ، شمارهٔ ۳۶، سال ۹، مرداد ۱۳۵۰، جمادى‌الثانى ۱۳۹۱، اوت ۱۹۷۱، برگه‌های ۲۱۸ - ۲۲۴.

کتاب الفصول العشرة في الغيبة للشيخ المفيد، محمد فرزند محمد فرزند نعمان مفید عکبری بغدادی (۳۳۶ - ۴۱۳ق)، رونویسی فضل‌الله فرزند علی راوندی کاشانی، دارالکتب.

لغت‌نامهٔ دهخدا، علی‌اکبر (د: ۱۳۳۴خ).

اللمع في التصوف، ابونصر سراج عبدالله فرزند علی طوسی، تصحیح آلن رینولد نیکلسون، چاپ لیدن، ۱۹۱۴م؛ دیگر: چ ۱۹۶۰م؛ ضبط و تصحیح کامل مصطفی‌الهنداوی تحت عنوان اللمع في تاريخ التصوف الاسلامي، دارالکتب العلمی، بیروت، ۱۴۳۱ق؛ انتشارات جهان، تهران. ترجمه به پارسی مهدی محبتی، تهران، ۱۳۸۲خ.

ماسینیون، لویی، ۱۳۷۴، سخن انا‌الحق و عرفان حلاج، ترجمه ضیاء‌الدین دهشیری، انتشارات جامی، تهران.

مجلهٔ کاوه، شمارهٔ ۳۶، مونیخ، سال نهم، مرداد ۱۳۵۰، جمادى‌الثانى ۱۳۹۱، اوت ۱۹۷۱، برگه‌های ۲۱۸ - ۲۲۴، اشراق هندوایرانی و نبوت اسرائیلی، علینقی منزوی.

مجلهٔ کاوه، شمارهٔ ۴۴، مونیخ، سال دهم، شمارهٔ پنجم، شمارهٔ ردیف ۴۴، آذرماه ۱۳۵۱، شوال ۱۳۹۲، نوامبر ۱۹۷۲، برگه‌های ۴۴۰ - ۴۴۶، قانون‌نامهٔ آبگار، کهن‌ترین قانون کیفر ایرانی، دکتر علی‌نقی منزوی.

صوفیان بی‌سلسله و برخی ویژگی‌های
ایشان

۳۱

دکتر علی‌نقی منزوی

- مجله کاوه، مونیخ، سال دهم، شماره دوم و سوم (ردیف ۴۱ و ۴۲)، مردادماه ۱۳۵۱، جمادی‌الثانی ۱۳۹۲، اوت ۱۹۷۲، برگه I - XIV، مقاله قضا و قدر در ادبیات فارسی، علینقی منزوی.
- مجله کاوه، مونیخ، شماره ردیف ۴۳، سال ۱۰، شماره چهار، مهرماه ۱۳۵۱ خ، شعبان ۱۳۹۲، سپتامبر ۱۳۷۲، برگه ۳۲۰ - ۳۳۰، مدینه فاضله فارابی، علینقی منزوی.
- مجله کاوه، مونیخ، شماره ردیف ۴۵، سال یازدهم، شماره یک، فروردین ۱۳۵۲، ربیع‌الاول ۱۳۹۳، مارس ۱۹۷۳، برگه ۷۷ - ۸۸، صوفیان بی‌سلسله و برخی ویژگی‌های ایشان، علینقی منزوی.
- مجله کاوه، مونیخ، شماره ردیف ۴۵، سال یازدهم، شماره یک، فروردین ۱۳۵۲، ربیع‌الاول ۱۳۹۳، مارس ۱۹۷۳، برگه ۷۷ - ۸۸، صوفیان بی‌سلسله و برخی ویژگی‌های ایشان، علینقی منزوی.
- مجله کاوه، مونیخ، شماره ۳۸، سال ۹، آذرماه ۱۳۵۰، دسامبر ۱۹۷۱، شوال ۱۳۹۱، برگه ۶۱۸ - ۶۲۶، اشراق در سده هفتم میلادی، علی‌نقی منزوی (۱۳۰۲ - ۱۳۸۹ خ).
- مجموعه پلخائف، چاپ روس.
- مدینه فاضله فارابی، علینقی منزوی، مجله کاوه، مونیخ، شماره ردیف ۴۳، سال ۱۰، شماره چهار، مهرماه ۱۳۵۱ خ، شعبان ۱۳۹۲، سپتامبر ۱۳۷۲، برگه ۳۲۰ - ۳۳۰.
- مروج الذهب و معادن الجوهر، علی‌فرزندحسین مسعودی (د: ۳۴۶ ق / ۹۵۷ م)، تحقیق شار پلا. چاپ پاریس، افسس تهران؛ چاپ دارالاندلس للطباعة و النشر، بیروت، چاپ دهم ۱۹۶۶ م.
- مصائب حلاج، مصیبت حلاج، صوفی شهید اسلام، لویی ماسینیون (۱۹۶۲ - ۱۸۸۲ م)، ترجمه ضیاء‌الدین دهشیری، انتشارات جامی، تهران، ۱۳۸۴ خ.
- مصیبت‌نامه، فریدالدین ابوحامد محمد فرزند ابراهیم عطار نیشابوری (۵۴۰ - ۶۱۸ م)، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات سخن، تهران، ۱۳۹۴ خ.
- معروف‌ترین این غیبت‌نامه‌ها که به عربی مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، علی‌فرزند اسماعیل اشعری، تصحیح هلموت ریتز، دارالنشر فرازنس شتاینر، چاپ ویسبادن آلمان، ۱۴۰۰ ق.

صوفیان بی‌سلسله و برخی ویژگی‌های
ایشان

۳۲

- مقامات حریری، قاسم فرزند علی از مردم بصره (۴۴۶ - ۵۱۶ ق)، نسخه مؤرخ ۶۱۶ ق، کتابخانه ملی پاریس.
- مقامات حریری، قاسم فرزند علی از مردم بصره (۴۴۶ - ۵۱۶ ق)، نسخه مؤرخ ۶۵۴ ق، کتابخانه بریتیش میوزیم با ۸۱ تصویر نگاه‌داری می‌شود.
- الملک و النخل، محمد فرزند عبدالکریم شهرستانی (۴۷۹ - ۵۴۸ ق)، چاپ مصر، ۱۹۴۵ م؛ چاپ دیگر: دارالمعرفة للطباعة و النشر، بیروت، لبنان، ۱۹۷۲ م؛ انتشارات شریف رضی، قم، ۱۳۶۴ خ؛ دیگری پژوهش گیلانی.
- منحنی زندگی حلاج، لویی ماسینیون (۱۹۶۲ - ۱۸۸۲ م)، ترجمه وان فرهادی، انتشارات جامی، تهران، ۱۳۷۴ خ.
- المنطق الشکلی والمنطق الدیالکتیکی، گیدروف، برگردان به عربی عیناتی، یموت، چ دمشق.
- منطق الطیر، مقامات الطیور، فریدالدین ابو حامد محمد عطار، شیخ عطار نیشابوری (۵۴۰ - ۶۱۸ ق / ۱۱۴۶ - ۱۲۲۱ م)، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات سخن.
- نامه‌های عین القضاة همدانی، علینقی منزوی، جلد دوم، عقیف عسیران، بیروت، ۱۹۷۲ م، سپس تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۷ خ.
- نامه‌های عین القضاة همدانی، علینقی منزوی، جلد سوم، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۷ خ.
- نامه‌های عین القضاة همدانی، علینقی منزوی، جلد یکم، عقیف عسیران، بیروت، ۱۹۶۹ م، سپس تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۷ خ.
- نفحات الأنس من حضرات القدس، نورالدین عبدالرحمان فرزند احمد جامی (۸۱۷ - ۸۹۸ ق)، چاپ کلکته، هند؛ دیگر: کتابفروشی محمودی، تهران، ۱۳۳۶ خ.
- وحي الرافدين، محمد علی حومانی، مطابع الکشاف، بیروت، ۱۳۶۳ ق.
- یتیمه الدهر، ابومنصور عبدالملک فرزند محمد فرزند اسماعیل نیشابوری ثعالبی (۳۵۰ - ۴۲۹ ق / ۹۶۱ - ۱۰۳۸ م)، تصحیح محمد اسماعیل صاوی، قاهره، ۱۳۵۲ ق / ۱۹۳۴ م.

دکتر علی نقی
نیزمنزوی