

ابو حفص عمر سهروردی و نقد تصوف

قیصر محمود *

اعظم سیامک **

مرضیه عسکری ***

چکیده:

یکی از چهره‌های مهم و شناخته شده در تصوف شهاب‌الدین ابو حفص عمر سهروردی است. او در عوارف‌المعارف نقدهایی بر صوفیه و جریان تصوف داشته است. در این پژوهش به شیوه توصیفی نقدهای عمر سهروردی بر تصوف بررسی شده است. وی ضمن نقد ورود عده‌ای فرصت طلب به جرگه صوفیه پاره‌ای از بی‌اخلاقی‌های آنها نظیر شاهدبازی، کنار گذاشتن آداب شریعت، خلوت‌گزینی، سماع و پر خوری را نقد و بهانه‌های آنها را برای کنار گذاشتن و ارج نهادن به شریعت رد کرده است. وی به نقد کسانی پرداخته است. که به دلیل وارد نبودن و ناآشنایی با مستحسنان اشتباه کرده و دچار عوارض و آفات در راه سلوک شده‌اند. وی در نقدهایش نام شخص خاصی را نام نبرده است. همچنین هدف او در نقد بر اساس نگاه خوشبینانه‌اش مثبت و سازنده است؛ او به امید بهتر کردن اوضاع آیندگان نقدهایش را بیان کرده است نه به قصد ایراد گرفتن یا تخریب چهره تصوف.

واژه‌های کلیدی: عمر سهروردی، نقد، شیخ، مرید، صوفیائی نما.

* دکترای زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه، اصفهان.

** دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

*** دانش آموخته دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه، اصفهان، اصفهان، ایران.

۱- مقدمه

جریان تصوف از همان ابتدای شکلگیری مخالفانی داشته که به رد و انکار این جریان و پیروان آن پرداخته‌اند. آنها در نقدها، طعن‌ها و انکارهای خود مغرضانه عمل کرده‌اند و قصدشان تخریب چهره تصوف و صوفیان در بین مردم بوده است. بر خلاف این نقدهای مخرب و منفی، صوفیه در گفتار و آثار خود به بیان و شرح مواردی پرداخته‌اند که هرچند آنها را میتوان نقدهای وارد بر تصوف به حساب آورد، اما این نقدها مثبت و سازنده‌اند؛ یعنی صوفیه به جهت جلوگیری از انحرافات و بیرسمیها و گسترش آنها به نقد پرداخته‌اند. بررسی این نقدها نقاط ضعف و قوت تصوف را بهتر نشان می‌دهد و از این نظر برای پژوهشگران مفید و مهم خواهند بود. فایده دیگر تحلیل این نقدها روشن شدن وضعیت تصوف در زمان سهروردی است.

شیخ شهابالدین ابو حفص عمر بن محمد سهروردی بغدادی (۶۳۲-۵۳۹ ق.) در سهرورد زنجان به دنیا آمد و در سالهای جوانی همراه شیخ ضیاءالدین ابوالنجیب سهروردی (م. ۵۶۳ ق.)، به بغداد رفت و زیر نظر او تربیت شد. شهابالدین در یازده سالگی خواندن حدیث را آغاز کرد و از بزرگان این فن چون شبلی و ابی ذرعه المقدسی (م. ۵۶۶ ق.) بهره برد. او اشعری مذهب بود و فقه را نزد ابن فضلان بغدادی (م. ۵۵۵ ق.) و تصوف، وعظ و آداب و تذکیر را هم از عموی خود آموخت. وی مدتی در جزایرهای در نزدیکی خلیج فارس به عزلت و عبادت و ریاضت پرداخت و چند سال نیز مجاور خانه خدا شد. سپس در بغداد به وعظ پرداخت. همچنین وی از سرامدان علم حدیث بود. در تصوف و زهد نیز امام و پیشوای زمانه خود بود و امامان صوفیه به وی ارادت داشتند. او همچنین در ادبیات عربی و فارسی مهارت داشت و به هر دو زبان شعر میسرود (رادفر، ۱۳۸۲).

سهروردی از بزرگترین عارفانی است که در حفظ تصوف در حدود سنت و شریعت و پیراستن آن از آرای مبتدعان مؤثر بوده است. عواملی از جمله جامعیت علمی و استادی او در حدیث و فقه؛ زهد و تقوی و ورع او؛ حمایت از حریم شریعت و سنت و اعتدالِ طریقه‌هاش او را در بین مشایخ معاصرش ممتاز کرد و سبب مقبول شدن او در بین مردم شد. طریقه‌های تصوف که در عصر او سازماندهی شده بودند، از ارشادات و نوشته‌های او بهره میبردند. او مرجع متصوفه بود و آنها سؤالات خود را از وی میپرسیدند (طاهری عراقی، ۱۳۶۹).

شیخ در عوارف‌المعارف اصول و مبانی و آداب و اخلاق عرفان اسلامی را شرح و تدوین کرده است. جلال‌الدین حسین بخاری ملقب به مخدوم جهانیان (۷۰۷-۷۸۵) از عرفای سلسله سهروردیه شبه قاره هند است. سخنرانیهای او در چند مجموعه گرد آمده است. یکی از آنها خلاصه الألفاظ جامع‌العلوم به فارسی است که سید علاءالدین علی قریشی حسینی (م. ۷۸۲) آن را گرد آورده و خود جلال‌الدین بر آن نظارت کرده است. این کتاب به اهتمام غلام سرور در ۱۳۷۱ ش در اسلام‌آباد به چاپ رسیده و ذوالفقار احمد نقوی نیز آن را با نام الدر المنظوم فی ترجمه ملفوظات المخدوم در دو مجلد به زبان اردو ترجمه کرده و در دهلی چاپ کرده است. در این کتاب از قول مخدوم جهانیان آمده است که اهمیت عوارف‌المعارف تا آنجاست که برخی عقیده دارند که اگر کسی شخصی را به عنوان پیر انتخاب نکرده ولی این کتاب را خوانده و به آن عمل کرده باشد، بلا تشبیه گویی پیری داشته است (بخاری اُچی، ۱۳۷۱: ۲۳).

همچنین در مکتوبی از خواجه رشیدالدین فضل‌الله که به مجدالدین بغدادی نوشته است، میبینیم که خواجه رشیدالدین یکی از شرایط واگذاری این خانقاه به مجدالدین

را تدریس عوارفالمعارف عنوان کرده است (رشیدالدین فضل الله، ۱۳۶۴ق: ۳۶).
از مهمترین دلایل شهرت این کتاب شروح و حواشی متعددی است که علما و
مصنفان مشهور بر آن نوشته‌اند که از جمله آنها میتوان به شرح خواجه گیسودراز
سید محمد بن یوسف حسینی (م. ۸۲۵ق) به نام معارفالمعارف، شرح علاء الدین
ابوالحسن علی بن احمد مهائمی (م. ۸۳۵ق) به نام زوارف اللطایف و شرح
عبد القدوس بن ابوالمکارم اسماعیل بن صفی بن نصیر الغزنوی (م. ۹۴۹ق) به نام
معارف شرح عوارف اشاره کرد (رادفر، ۱۳۸۲) عوارفالمعارف مشتمل بر یک مقدمه
کوتاه و شصت و سه باب است که موضوع برخی از این بابها عبارتند از: ماهیت
تصوف، مقام شیخ در تصوف، خادم و متشبه به خادم، اختلاف احوال مشایخ در
سفر و حضر، ادب و جایگاه آن در تصوف، خویشتن شناسی و مکاشفات صوفیان.

۲- پیشینه تحقیق

برای آگاهی از اینکه آیا تاکنون بررسی خاصی درباره این موضوع صورت
گرفته و محصول آن به شکل کتاب، رساله، مقاله یا پایاننامه منتشر شده است،
پایگاههای اطلاع رسانی دانشگاهها و کتابخانهها جستجو شد. نتیجه این
جستجو نشان داد که هیچ تحقیقی درباره موضوع مقاله حاضر یعنی نقدهای
سهروردی بر تصوف نوشته نشده است.

۳- بحث و بررسی

نقدهای سهروردی بر جریان تصوف و متصوفه زمان او را میتوان در چند
بخش دسته‌بندی کرد که در ادامه به آنها اشاره میشود:

۱-۳- نقد جریان تصوف عصر سهروردی

جریان عمومی تصوف در هیچ دوره‌ای، کمال جویان را خرسند نمی کرده و در نظر

صوفیان هر عصر، تصوف آن دوره پر از روی و ریا جلوه کرده است. البته بسیاری از عوام برای یافتن نوعی هویت اجتماعی یا سورچرانی به جرگه صوفیان درمی آمدند و چون تصوّف ریشه در باور و دل آنها نداشت، به تدریج انحرافات در جمع اینان راه مییافت و به همین دلیل دوران گذشته برای صوفیان متأخر، مقدّس و حتی اسطوره ای جلوه میه کرد. با این حال دامنه نقد صوفیه فقط متوجه اوضاع همان عصر نیست و نقدهایی به صوفیه نخستین و صاحبنام نیز شده است؛ ولی بیشترین و پیشترین اعتراضات صوفیه به بی رسم و راهی ها و انحرافات زمان خودشان است.

سهروردی در جایی به نقل قول جنید بغدادی (و. ۲۹۷ق) پرداخته که گفته بود: «بساط علم ما چندین سال است تا درمیه نوردند و ما از حواشی آن سخن می گوئیم» (سهروردی، ۱۳۶۴: ۴). وی پس از نقل قول جنید می گوید: «با آنکه قریبالعهد بود به علمای سلف و تابعیان صالح. ما، خود، چه گوئیم در این عهد که قحط علمای زاهد و عارفان محقق است» (سهروردی، ۱۳۶۴: ۴). سهروردی اگرچه به نقد متأخرین و معاصرین خود می پردازد ولی می گوید متأخران بر انجام مجاهدات و ریاضت های مشایخ پیشین قادر نیستند و اگر قصور یا کوتاهی از آنها ظاهر شود دلیل بر نقصان باطن پاك آنها نیست و اگر اسمی از تصوّف باقی مانده است از برکت اثر جمعیت پیشینیان است. وی امیدوار است که معاصران با متابعت از گذشتگان نجات یابند (سهروردی، ۱۳۶۴: ۵۲).

۲-۳- نقد خلوت گزیدن

باب بیست و هفتم عوارفالمعارف «در ذکر فتوحات خلوت» است و سهروردی به آسیب شناسی کسانی می پردازد که راه را غلط رفته، در خلوت نشستهند. از نظر او آنها به اسم قانع شدند و شرایط خلوت نشینی را رعایت نکردند

و چون حواس خود را محبوس کردند، صفایی به آنها دست داد زیرا خاصیت خلوت صفاست اما این صفا برای آنها صفای ظاهری بود و چون از خلوت بیرون آمدند، منکر شریعت و نماز و روزه و سایر احکام دین شدند و بدین سبب گرفتار الحاد و زندقه گشتند. او می گوید مقصود از خلوت رسیدن به صدق، راستی و اخلاص است نه کرامات و صفای ظاهری. همچنین به این نکته مهم اشاره می کند که اگر صوفی به این پندار که دچار تفرقه می شود، به نماز جماعت نرود، اشتباه کرده و پندارش غلط است. یکی دیگر از آسیبهای خلوتنشینی که سهروردی به آن اشاره کرده، این است که بسیاری از خلوتیان بوده اند که برای طلب جاه و اقبال مردم به آنها به خلوت رفته لذا دچار فتنه شده اند و اعمال آنها تباه شده است (سهروردی، ۱۳۶۴: ۱۰۴ و ۱۰۱). وی همچنین در یکی از فتونامههای خویش میگوید اگرچه فتوتخانه نیز مانند خانقاه است اما صاحب فتوت خودش به کسب میپردازد و خانقاه توسط امرا و وزرا ساخته و اداره میشود که معلوم نیست کسب آن حلال است یا حرام «پس صاحب فتوت بناکننده خانقاه است و شیخ و غیره همه طفیلانند» (صراف، ۱۳۵۲).

بعضی از سولاتی که در رساله اسئله و اجوبه آمده است، شبهات و ایراداتی است که دیگران بر صوفیه وارد کرده اند از جمله درباره خلوت گزیدن صوفیه این شبهه وارد شده است که در زمان پیامبر و در کتاب و سنت خبری از عزلت نبوده است و در زمان صحابه نیز اثری از آن نیست. سهروردی در این باره میگوید خلوت گزیدن برای دفع آفات نفس است و اگر شخص به طریقی غیر از خلوت بتواند آفات نفسش را دفع کند، نیازی به خلوت ندارد و حتی ممکن است مرید در مصاحبت با شیخ به این مقصود برسد؛ پس خلوت لازمه سلوک و همگانی نیست (طاهری عراقی،

(۱۳۶۹).

۳-۳- نقد عدم رعایت برخی از آداب سلوك

سهروردی در باب پنجم از عوارفالمعارف «در بیان ماهیت تصوّف» میگوید: «بنیاد راه تصوّف بر آداب است و هرگاه که این اساس محکم باشد، هیچ خلل از آن پیدا نشود و هر آنگاه که در اساس خللی باشد، در نهایت آن خلل ظاهر شود، و آن بیچاره را از فواید طریقت محروم گرداند... جملگی تصوّف نگاهداشت آداب است، هر وقتی را ادبی و هر گفتاری را ادبی و هر کرداری را ادبی [است]، هر که بر دقایق آداب محافظت نماید به مقصود رسد و هر که از حفظ آداب بی بهره ماند، دور است. اگرچه گمان میبرد که مقبول است» (سهروردی، ۱۳۶۴: ۲۳ و ۲۲). پایبندی به اجرای برخی از این آداب از جمله حمل طناب و کشکول توسط صوفیه نشان عمل کردن آنها به قوانین شریعت بوده و در مقابل عدم رعایت این آداب آنها را تا مرز خروج از شریعت برده است؛ چنانکه سهروردی میگوید اگر صوفیای را بدون رکوه دیدی، بدان که او «کاهل نماز» است (سهروردی، ۱۳۶۴: ۱۲۸).

اما در حکایت دیگری که سهروردی از بایزید نقل کرده، میبینیم که حفظ ادب در پیشگاه حق از پایبندی به آداب ظاهر شریعت همچون وضو گرفتن یا قرائت صحیح نماز برای وی مهم تر است. از جمل این حکایات - که در منابع فراوانی روایت شده - حکایت بایزید بسطامی است که روزی با یکی از یاران به ملاقات مردی رفتند که به زهد معروف بود اما چون در راه مسجد به او نزدیک شدند، دیدند که وی آب دهانش را در مسجد و به سمت قبله به روی زمین انداخت. بایزید گفت: «این مرد که بر ادب شریعت امین نباشد چگونه امین باشد بر آنچه دعوی می

کند از مقامات اولیا» و بازگشت (سهروردی، ۱۳۶۴: ۲۲ و سهلگی، ۱۳۸۸: ۱۴۴). قشیری نیز این حکایت را آورده، گفت بایزید را چنین نقل میکند: «هر که ادبی از آداب رسول صلی الله علیه و آله بر وی به خلل باشد، او بر هیچ چیز نباشد» (قشیری، ۱۳۶۱: ۳۸). قشیری باز این حکایت را تکرار کرده و گفت بایزید را چنین نقل می کند: «این مردی است که ادبی از آداب شرع نگاه نمی دارد چگونه امین بود بر اسرار حق» (قشیری، ۱۳۶۱: ۴۲۷). هجویری نیز این حکایت را با چنین نقل قولی از بایزید آورده است: «ولی باید که شریعت بر خود نگاه دارد و یا حق بر وی نگاه دارد. اگر این مرد ولی بودی آب دهن بر زمین مسجد نیفکندی حفظ حرمت را و یا حق وی را نگاه داشتی صحت کرامت را» (هجویری، ۱۳۸۷: ۳۲۷-۳۲۶). به اعتقاد شبلی هر کس از خدا سؤال کند، ترك ادب کرده است. اما شیخ شهابالدین پس از نقل سخن شبلی می گوید این نظر قطعی نیست چون وقتی سالک به درجه قربت برسد، می تواند در اقوال و گفتار خود انبساط داشته باشد و از خدا سؤال کند و در این باره به حضرت موسی را است شهاد می کند (سهروردی، ۱۳۶۴: ۸۱-۸۲).

سهروردی در عوارف می گوید: این قوم نیاز به خرقه پوشی ندارند بلکه باید آنها را به حفظ حدود شرع سفارش کرد تا به برکت آن دلشان از شوائب شك نجات یابد (سهروردی، ۱۳۶۴: ۴۵)؛ اما در رساله اسئله و اجوبه وقتی یکی از آداب صوفیه یعنی خرقه گرفتن را نقد کرده اند، در رد این نقدها میگوید: در سنت پیامبر هم مواردی درباره خرقه گرفتن از ایشان و خرقه پوشاندن ایشان به کسی آمده است. او توضیح میدهد که خرقهپوشی رمزی است از ترك خواستهها و بر حکم شیخ رفتن و اقتباس علوم و احوال از شیخ (طاهری عراقی، ۱۳۶۹).

بجز نقد رعایت نشدن برخی از آداب شریعت، پایبند نبودن به خود شریعت به بهانه‌های مختلف نیز از سوی بسیاری از مشایخ صوفیه نقد شده است. سهروردی در بای «در بیان آنکه نسبت خود به صوفیان کند و نه از ایشان باشد» در نقد «طایفه‌ای که مذهب اهل اباحت دارند» می‌گوید: طایفه‌ای هستند که خود را به صوفیه منسوب می‌کنند ولی مذهب اباحیه دارند. آنها از منہیات و محرّمات شریعت دوری نمی‌کنند و آداب شریعت را بهجا نمی‌آورند و وانمود می‌کنند که درون آنها از آلاش و کدورت‌ها خالی است و به وصال درگاه الهی رسیده‌اند لذا اطاعت از اوامر شرع را کار عوام و ضعفای دانند و مقام خود را فوق این مقام‌ها عنوان می‌کنند در حالیکه در عین الحاد و زندقه‌اند. آنها با همین مجوّز به معاصی ارتکاب می‌کنند و اسیر هوای نفس خویش شده‌اند. از این قوم باید حذر کرد تا وقتی که بهطور معتدل قوانین شریعت را رعایت کنند. سپس نقل می‌کند محمد جریری نزد جنید گفت گروهی پیدا شده‌اند که اعمال و طاعات و عبادات را رها کرده‌اند به این دعوی که به معرفت حق رسیده‌اند. سپس پاسخ جنید را آورده که گفت: کسی که زنا و دزدی کند عاقبتی بهتر از آنها دارد و من اگر هزار سال عمر کنم يك فرمان شریعت را ترك نمی‌کنم. سهروردی اضافه می‌کند که «حال» معنوی چون نهالی است که با طاعات و عبادات آبیاری می‌شود و اباحیه به واسطه غرور و کاهلی و کسالت احکام شریعت را ترك کرده از حرام دوری نمی‌کنند و خودداری از محرّمات را واجب نمی‌دانند. آنها که بدین صفات موصوفند، مفتون و بددین هستند (سهروردی، ۱۳۶۴: ۳۲-۳۱). وی در جای دیگری به سخنی از مزین استناد می‌کند که گفت: گروهی که پنداشتند عین جمیع فناء و حقیقت و توحید رسیده‌اند و به همین جهت از کسب اعراض کردند، زندیق محسوب می‌

شوند چون جمع مانند روح است و عبودیت همانند قالبی است برای آن روح (سهروردی، ۱۳۶۴: ۱۹۲). این مطلب را عطار نیز دو بار البته با تغییراتی جزئی آورده است (عطار، ۱۳۷۴: ۵۴۶ و ۵۱).

ملاطیه نیز که مکتبی در تصوف به حساب میروند از نقد و نظر سهروردی دور نمانده‌اند. اهل ملامت هم تظاهر به حدود و ظواهر شریعت را خلاف اخلاص در عمل می‌دیدند و هم اظهار احوال ناشی از سکر و غلبه را نوعی خودنمایی و ریا می‌دیدند لذا از آنچه نزد صوفی و عارف مقبول بود، احتراز می‌کردند و در این راستا حتی خود را عرصه تحقیر عوام می‌کردند. در واقع این نهضت، واکنشی بود بر ضدّ تصوّف متشرّعانه اهل صحو. شبلی نیز آن را در مقابل تعلیم محتاطانه جنید عرضه می‌کرد و به تدریج تمام قلمرو صوفیه را در بر گرفت و حتی نزد صوفیه دیگر از ابن عربی تا نقشبندیه و قلندریه مورد توجه واقع شد. در واقع توسعه فکر ملامت عکسالعملی بود در مقابل زهادی که با اظهار کرامات و پوشیدن دلّی و خرّقه خود را نزد عامه محبوب می‌کردند. نقد آنها بر صوفیه همان نقدهای معمول بود: منع از ترك کسب و افراط در توکل، اجتناب از ذکر و سماع، که اشتغال به خلاف اینها دستاویزی بود جهت انکار اینان در حق صوفیه. البته تظاهر به ذکر و سماع و افراط در آن را نقد می‌کردند ولی آن را انکار و تحریم نمی‌کردند. اختلاف دیگر ملاطیه و صوفیه در این بود که ملاطیه مانند صوفیه لباس خاصی نداشتند و آن را نمی‌پسندیدند و خرّقه و مرقعه را نوعی لباس شهوت می‌دانستند (زرینکوب، ۱۳۷۶: ۳۳۸-۳۳۵).

نقد و نظر سهروردی درباره این فرقه همسو با کسانی است که ملاطیه را رد نکرده‌اند یعنی خلاف نظر کسانی چون هجویری که ملاطیه را نقد و رد کرده است. سهروردی در ابیاتی که به نوعی بوی توجیه ملامتی از آن می‌آید، میگوید بین

طالب حق و طالب خلق فرق بسیاری هست چون غیر در سلوک نمی گنجد:

«در این ره مرد رعنا در نگنجد بجز يك ذات تنها در نگنجد
به کس منگر چون روی دوست دیدی که با یوسف زلیخا در نگنجد
چنان تنگ است راه عشقبازی که جز معشوق تنها در نگنجد
گر آنجا می روی اینجا بنه سر که با وحدت سرو پا در نگنجد»
(سهرودی، ۱۳۶۴: ۶۷)

او همچنین حکایتی در این راستا نقل کرده است: احمد حواری به شیخ خود، ابوسلیمان دارانی، گفت وقتی در خلوت نماز میخوانم به راحتی فراوانی دست میابم. ابوسلیمان گفت: تو مردی ضعیف هستی چون وقتی خلق حاضر باشند به گونهای هستی و چون تنها باشی به گونهای دیگر (سهرودی، ۱۳۶۴: ۲۹ و عطار، ۱۳۷۴: ۲۳۷ و هجویری، ۱۳۸۷: ۱۷۲).

۳-۴ - نقد دنیاداری و دنیاطلبی

مظاهر دنیادوستی متعددند: مواردی از قبیل نکاح کردن، حدیث نوشتن یا سفر کردن (غزالی، ۱۳۶۶: ۵۱۱) و یا به موجب حکایتی از برادر یحیی معاذ رازی آرزوی داشتن بقعه‌ای در حرم مگه، خادم خوب داشتن و حتی آرزوی ملاقات افرادی که صاحب مقامند (عطار، ۱۳۷۴: ۳۱۴). ابوسلیمان دارانی نیز گفته است: «چون مرد حدیث طلبد یا متاهل شود یا در طلب معاش سفر کند، هر آینه به دنیا گراییده باشد» (غزالی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۱۴۴). این نمونه‌ها نشان میدهد که صوفی با گستره وسیعی از مفاهیم دنیادوستی روبه‌روست.

سهروردی در باب بیست و یکم عوارف‌المعارف «در بیان شرح مجرّدان و متأهّلان» در نقد تأهل می گوید: «تزویدج بزرگتر حجابی است ارباب سلوک را، از

بهر آنکه زن خواستن مای تفرقه و اصل تشویش و مادّ شرها و فتنه هاست » (سهروردی، ۱۳۶۴: ۸۹-۸۶). او همچنین يك بار از قول ابراهیم ادهم تاهل را نقد کرده، می گوید: «هر کس که به عادت کرد که مجالست و مخالطت زنان کند و در مباشرت سعی کند، از او فلاحی نیاید » (سهروردی، ۱۳۶۴: ۸۷) و يك بار هم از قول ابوسلیمان دارانی گفته است که هیچ مریدی را ندیدم که چون زن خواست، بر آن مرتبت و منزلت و حالی که داشت، باقی بماند (سهروردی، ۱۳۶۴: ۸۶). با این حال سهروردی در پایان همین باب شرایطی برای جواز تاهل داده، می گوید در صورتی که سالک آیین دلش را برای جمال الهی پاك کند، می تواند تاهل اختیار کند (سهروردی، ۱۳۶۴: ۸۹). این شرط در رساله اسئله و اجوبه تغییر میکند چون ظاهراً دلیل او برای سفارش به تجرّد، نبودن زنان صالح و مناسب برای صوفیه در زمان اوست. وی میگوید که در این زمانه بهتر است مرید ازدواج نکند و فکر زن و زندگی و ازدواج را با عبادت خدا و از او یاری خواستن و توسل به صالحان زنده و ارواح اولیا از دل بیرون کند تا وقتی که خدا زنی صالح به او بدهد (طاهری عراقی، ۱۳۶۹).

۵-۳- نقد اکل صوفی

افراط برخی از صوفیه در پرخوری سبب شد که صوفیه به شکمپرستی و پرخوری معروف شوند و اکل صوفی به قول ثعالبی مثل شود و برای بیان پرخوری افراطی افراد، آنها را پرخورتر از صوفیه و صوفی بنامند (یوسف پور، ۱۳۸۰: ۳۰۵). سهروردی از قول یحیی معاذ گفته است: هرگاه مرید به بسیار خوردن مشغول شود فرشتگان از روی شفقت برای او گریه می کنند و هر کس بر خوردن حریص باشد، در آتش شهوت می سوزد (سهروردی، ۱۳۶۴: ۱۳۹). همچنین

حکایت ابوالحسین نوری را نقل میکند که وی در حال گدایی کردن از مردم بود. یکی از صادقان او را در این حال دید و منکروی شد. او به نزد جنید رفت و موضوع را به جنید خبر داد اما وی اعتراض را نابجا دانست و گفت ابوالحسین سؤال می کند تا دنیای فانی را از آنها بگیرد تا در عقبی خداوند به آنها نعمتی باقی بدهد و نقصانی به حال او وارد نمی شود. سپس برای اطمینان آن شخص درم هایی را وزن کرد و مقداری درم بدون وزن کردن به آنها اضافه کرد و به دست آن شخص داد تا نزد نوری ببرد. نوری درم ها را وزن کرد و به اندازه که وزن نشده بود از روی درم ها برداشت و بقیه را پس فرستاد و گفت جنید درم هایی را وزن کرد برای ثواب و درم هایی را وزن نکرد برای رضای خدا. آنچه نصیب رضای خدا بود، برداشتم و بقیه را پس دادم جنید چون شنید، گفت آنچه از آن او بود، برداشت و آنچه از آن ما بود، رد کرد (سهروردی، ۱۳۶۴: ۸۲-۸۱).

در رساله اسئله و اجوبه آمده است که از شیخ شهابالدین سؤال کردند عدهای از درویشان در خوردن پرهیز نمیکنند و هرچه به آنها بدهند، میخورند. شیخ پاسخ داد: این کار سبب هلاک است و گرفتن هر نوع غذایی بدون مجاهده و ریاضت فقط هنگام اضطراب جایز است البته درویش واقعی از این کار هم ابا دارد (طاهری عراقی، ۱۳۶۹).

یکی از راههای امرار معاش صوفیه فتوحاتی بوده است که به محلهای اسکان آنها (خانقاه و رباط و...) وصول میشده است. سهروردی در باب فتوحات و نقد آنچه از این راه نصیب صوفیه می شود، در باب بیستم از عوارف که «در بیان آنکه از فتوح خورد» است، به واکنش صوفیه به دریافت فتوح می پردازد و شرح می دهد که آنها چند قسماند؛ از جمله عده ای که قبل از رسیدن فتوحات به آنها بر آن

اطلاع و آگاهی می یابند یا گروهی که فتوحات را قبول نمی کنند مگر به واسط معرفت و تنبیهی که از حق به آنها رسیده است. اما گروهی هستند که بدون واسط این علم و بدون «رؤیت تجرد افعال حق» این فتوحات را می پذیرند که به اعتقاد سهروردی آنها در محبت ذوقی اندک دارند که آن نیز زود مکدر میشود. پس حال این گروه نسبت به حال سابقان و صادقان و مخلصان ضعیف است. لذا «حال کسی عالی است که در گرفتن و خرج کردن فتوح مختار باشد و هوای نفس او نیز دخیل نباشد که البته مثل این وجود در این زمان عزیز باشد و نظیر او کم افتد در آخر الزمان و اگر یافته شود، کبریت احمر بود» (سهروردی، ۱۳۶۴: ۸۱).

۶-۳- نقد رذایل اخلاقی (شاهدبازی و بخل)

یکی از دلایل شکل گیری تصوّف، تربیت کردن مریدان و سالکان، تهذیب باطن و اخلاق آنها از رذایل است. اما به هر حال در مواردی شاهد رعایت نشدن اصول اخلاقی از سوی برخی از این طایفه هستیم که هرچند موارد و نمونه های آنها زیاد نیستند ولی به هر حال گناه و رذایل اخلاقی از هر مسلمانی که مشاهده شود، زشت و از صوفی زشته تر و ناخوبتر از دیگران است. در واقعه صوفی نه تنها باید از رذایل اخلاقی پیراسته باشد بلکه باید خلق خود را نیک کند و هر ساعت بکوشد تا در این امر از دیگران سبقت بگیرد، چنانکه کتّانی گوید: «صوفیای خوی نیکوست: هر که از تو به خوی نیکوتر، از تو صوفیه تر» (غزالی، ۱۳۶۱، ج ۲: ۵). سهروردی نیز قول رویم را درباره خلق نیکو نقل کرده و میگوید که این خلق نیکو به معنی پوشاندن عیبهای یکدیگر نیست بلکه عیب هر کس را باید به او گفت: «لایزال الصّوفیه بخیر ما تنافروا فاذا اصطالحوا هلكوا» و آن را اینگونه شرح و تفسیر کرده است: «یعنی عقد این طایفه همیشه متناسق باشد و احوال ایشان خیرات باشد،

مادام، تا با یکدیگر بر حسب مدهانت تعیش نکنند و هر گاه که در تأسیس مبانی صلح، جدّ و اجتهاد بذل کنند، خلله ها به دینشان راه یابد»... (سهروردی، ۱۳۶۴: ۵۳). سهروردی در باب «کیفیت اخلاق» از قول بزرگان این طریقه مثالی را برای روشن شدن لزوم پایبندی صوفیه به اخلاق بیان می کند: سالک باید به نود و نه اسم خدا متّصف شود مثلاً خداوند رحیم است او نیز باید به خلائق شفقت و رحمت داشته باشد. سهروردی برای اینکه به حلول و اتحاد متهم نشود، بلافاصله میگوید: «هر کسی به غیر از این فهم کند و از این اشارات حلول و اتّصال فهم کند، ملحد و زندیق باشد» (سهروردی، ۱۳۶۴: ۱۰۷). سهروردی از بین اصول اخلاقی، شاهدبازی و بخل را نقد کرده است.

شاهدبازی یکی از رذایل اخلاقی صوفیه بوده است. ابو حفص درباره حال گروهی که نظر کردن به شاهد را مباح میدانند به این علّت که خود را ناظر (نظرکننده، عاشق) قدرت حق میدانند، میگوید: «این اباحت محض است و شهوتپرستی صرف و از غایت بحث و استکشاف به تجربت این حال محقق شده است که نظر کردن به شاهد کف شراب شهوت است بلکه خود اصل شهوت است» (سهروردی، ۱۳۶۴: ۹۰) و در جایی حکایت میکند که غلام ابوعلی دقّاق به امردی نظر کرد. ابوعلی که ناظر حال او بود این نظر را دریافت و به او هشدار داد که به سبب این نگاه عقوبت خواهی شد حتی اگر سالها از آن بگذرد. چنین شد و او پس از بیست سال قرآن را فراموش کرد (سهروردی، ۱۳۶۴: ۱۲۱).

بخل یکی دیگر از رذایل اخلاقی صوفیه است که در آثار عرفانی فراوانی نقد شده است. یکی از راههای مشایخ برای جلوگیری از ایجاد بخل در مریدان این بوده است که اجازه نمیداد هاند آنها در زاویه خاصی برای مدتی طولانی بمانند. درباره

جامه نو و سجاده نو نیز چنین می‌کردند و مرید را کهنه میپوشاندند تا دلشان به متاع دنیا انس نگیرد (غزالی، ۱۳۷۴: ۵۴۹). نمونه این روش تربیتی در حکایت ابو عبدالله رودباری آمده است. او در غیاب یکی از مریدانش به خانه او رفت ولی در را بسته یافت. گفت: او چگونه صوفیه است که در خانه را قفل کرده است. سپس دستور داد تا قفل را شکستند و هر چه در خانه بود، به بازار فرستاد تا همه را فروختند و با بهای آن «وقتی خوش» فراهم کردند. وقتی صاحب خانه برگشت، دید چیزی در خانه نیست اما نمی‌توانست حرفی بزند. پس زن وی به خانه رفت و گلیمی را که باقی مانده بود، نزد آن جماعت صوفیه برد و گفت این گلیم را هم بفروشید. وقتی صوفی به همسرش اعتراض کرد، زن گفت: خاموش باش که وقتی شیخ چنین گستاخی می‌کند و چنین حکمی می‌دهد، نیکو نیست که چیزی در خانه باقی بماند (قشیری، ۱۳۶۱: ۴۰۸-۴۰۷). سهروردی نیز این حکایت را آورده، آن را چنین تفسیر می‌کند که ایثار نزد صوفیه جهت آن است که نفس از شح و بخیلی نجات یابد (سهروردی، ۱۳۶۴: ۱۱۴).

۷-۳- نقد مجاهدات، ریاضات و عبادات

مجاهده و ریاضت با عبادت به تنهایی کامل نمی‌شود. برخی از صوفیه پنداشت‌هاند که به مقامی رسیده‌اند که بدون مجاهده به مقصد می‌رسند چون کشش آن سری در کار است. حکایتی در این باره در منابع مختلف آمده است: ذوالنون مصری کسی فرستاد به بایزید بسطامی. گفت تا کی خواب و راحت طلبیه! قافله در گذشت. بایزید گفت: به ذوالنون، برادر من، بگوئید که مرد آن است که شب بخوابد و بامداد در منزلگاه بود و پیش از قافله به آنجا رسیده باشد. ذوالنون گفت: نوشت باد! اما احوال ما به این سخن و درجه نمی‌رسد! (قشیری، ۱۳۶۱: ۳۱۶ و

سهرودی، ۱۳۶۴: ۶۱ و سهلگی، ۱۳۸۸: ۱۷۴). عطار نیز این حکایت را آورده است و آن را چنین تفسیر کرده که مقصود از بادیه: طریقت و منظور از روش سلوک باطن است (عطار، ۱۳۷۴: ۱۴۱). به هر حال اگر مقصود از «ما» در سخن ذوالنون یعنی همه صوفیه (جنید و ذوالنون و دیگران) پس ذوالنون جنید را نقد کرده و حرف او را گمانی بیش نپنداشته است.

سهرودی شرط صوفی بودن را سعی مداوم بر تزکیه نفس و تصفیه دل میدانند و میگویند اگر صوفی لحظهای از آن غافل شود در حجابهای فراوانی محجوب میشود (سهرودی، ۱۳۶۴: ۲۴) البته در جائی از جنید نقل کرده است که گفت: «اگر صادقی هزار سال در سلوک جدّ بلیغ و جهد تمام بجای آرد، اگر يك لحظه از آن غافل شود آن فایده که در آن لحظه از او فایده شود بیشتر از آن فواید باشد که در آن هزار ساله جمع کرده بود» (سهرودی، ۱۳۶۴: ۱۹۸).

طی کردن مراحل سلوک و کیفیت بخشیدن به مجاهدات نیازمند هدایت و ارشاد از سوی شیخی کامل است؛ از جمله نقدهای اساسی سالکان طریقت این است که آنها شیخ خاصی را انتخاب نکنند و به تنهایی به طی کردن مسیر بپردازند. قشیری از قول استاد ابوعلی نقل می‌کند که درخت ممکن است خودش بروید و برگ هم بدهد اما بار نمی‌دهد؛ مریدی که استاد نداشته باشد چنین است؛ از او هیچ چیز نمی‌آید. و يك بار استاد امام گفته است مریدی که پیر ندارد، هر لحظه ممکن است دچار هوا و هوس شود لذا در طریقت پیشرفت نخواهد داشت (قشیری، ۱۳۶۱: ۵۰۸ و ۷۲۹). اسماعیل ماشاده، مترجم عوارف‌المعارف، در مقدمه ترجمه می‌نویسد: «بی بدرقه پیری مربّی و دلیلی مرشد، قطع منازل و مراحل نتوان کرد و بیه پرتو نور ولایتش، تمییز طریق رشاد و سبیل فساد دست ندهد که من کم یکن شیخا

فشیخه الشیطان. «سهروردی قول اخیر را از قول بایزید بسطامی نقل کرده است (سهروردی، ۱۳۶۴: ۴۰ و ۱). سهروردی کوتاهی مریدان در مجاهده و طی طریق را متوجّه خودشان می کند و پیر را مقصّر نمی بیند: «اکثر موانع که در راه آید و راه بر مرید بزند، از فساد نیت ابتداست» (سهروردی، ۱۳۶۴: ۱۹۶).

۸-۳- نقد سماع

سماع و جواز یا تحریم آن در بیشتر منابع صوفیه نقد شده است هجویری حکایت مرید جنید را آورده که در سماع اضطراب می کرد و جنید به او هشدار داد که اگر از این به بعد چنین کنی، با تو ترك صحبت می کنم. هجویری از قول ابو محمد جریری می نویسد که بالأخره آن مرید روزی در سماع آن قدر لب بر لب نهاد و خاموش بود تا از هوش رفت و البته جریری به گونه کار جنید را نقد کرده، میگوید: «ندانم تا وی اندر سماع درست تر بود یا حرمت پیر بر دلش قویتر» (هجویری، ۱۳۸۷: ۵۹۵). شبیه به این حکایت را سهروردی از قول ذوالنون آورده و در روایت او دلیل این منع بهتر معلوم می شود، به علاوه در روایت سهروردی تنبیه از جانب شیخ به ضرر مرید (ضرر جانی) تمام نمیشود: یکی از مریدان ذوالنون در حال سماع برخاست تا با یاران موافقت کند. ذوالنون او را منع کرد و گفت حق ناظر و حاضر بر نیت توست که برای چه برخاستی. مرد نشست چون در حالت «تواجد» به کمال نرسیده بود. سهروردی اضافه می کند اگر حاضران به سبب طبع خود و آهنگ موزون آن مجلس به واسطه نفس خویش به رقص و حرکت پردازند و تصوّر کنند که این حرکات اثر ذوق و حالت است، باید گفت که آن ناشی از دل آلوده آنهاست که همرنگ نفس ایشان است و از صحت ارادت خالی است. نگریستن به قوال امرد نیز عین فسق و اصل شهوت است و اشتباه است اگر آن را

حالت صوفیان به حساب آورند. سپس آفات دیگری از این دست سماعکنندگان را بر می شمارد. او همچنین می گوید که تکلف در سماع انواعی دارد: یا برای به دست آوردن جاه و مال و جمع کردن یار است یا طالب حقیقت است و نیت صادق دارد (سهروردی، ۱۳۶۴: ۹۳).

۳-۹- نقد صوفینمایی و متخادمی

شیخ شهابالدین در یکی از رسائلش از مدعیان کاذب و شیخنما مینالد و میگوید: آزمندی و مالاندوزی و جاهطلبی از غفلت و طول امل خیزد و هر که بر این صفات باشد، شیخ نیست. شیخی آن کس را شاید که دیو هوی را کشته و رشت آرزو را گسسته باشد. مرید نیز نباید که به مجرد ظن و گمان عمل کند. اگر از شیخ ناروایی بیند از خدا درخواهد تا حقیقت حال آن شیخ را بر او معلوم گرداند و دیگر این که شیخ صادق را به دعوت و طلب خلق نیازی نیست. اهل صدق، خود، او را میابند و خدا محبتش را در دلها میافکند و امین او گردد: امین الهام و علم مریدان (طاهری عراقی، ۱۳۶۹).

شیخ این اقوال را با حال صوفی، متصوّف و متشبه مقایسه کرده، می گوید: این هر سه طایفه اهل فلاحند که خلعت کرامت پوشیده اند و سینه را با انوار اسرار حقیقه الحقایق منور کرده است. سپس می گوید حتی کسانی که با این قوم مجالست کرده اند به نیت هواخواهی، آنها نیز در معرض نجات هستند و توفیق نصیب آنها می شود (سهروردی، ۱۳۶۴: ۲۷-۲۶).

سهروردی همچنین در بیانی مختصر خادمان خانقاههای عصر خود را نقد کرده، گفته است که گروهی از افراد نادان و جاهل میگویند که مقام خادمی و مقام شیخی یکسان است ولی این عقیده به سبب نادانی آنها و نداشتن علم است. آنها از

حال و مقام به لقمهای قانع شده‌اند و هر جا سفرهای بهتر و غذایی لذیذتر باشد، آنجا هستند؛ آنها خادم را شیخ و مقتدا میدانند در حالیکه نمیدانند خادم هرگز به مقام شیخی نمیرسد (سهروردی، ۱۳۶۴: ۳۹-۳۸). وی در باب یازدهم از عوارفالمعارف «در شرح حال خادم و متخادم» خادمان را به پنج دسته تقسیم کرده، گروههایی از آنها را نقد میکند:

- گروهی که برای ثواب آخرت خدمت میکنند.
- گروهی که از روی ریا خدمت میکنند و مقصودشان حمد و ثنای خلق است.
- گروهی که هدف آنها دفع هوای نفس و پاداش نیکو یافتن است.
- گروهی که اگر با کسی در حال صلح باشند، با بشاشت و خوش اخلاقی به آنها خدمت میکنند و اگر از کسی برنجند، با تکلف و رنج و بدون جدیت به آنها خدمت میکنند که این گروه «متخاصم» هستند و برخی از آنها تا اندازهای جاه و مال را دوست دارند که به جذب یاران و رفقا پرداخته و فقرا و مسافران محتاج را با خشم و غضب میرانند و خدمت آنها آمیخته با ریاست. سپس ابراز امیدواری میکند که آنها نیز به برکت خدمت خود نجات یابند.
- گروهی که «خادم خاص» هستند به هیچ یک از این کدورات آلوده نیستند و درونشان نورانی است (سهروردی، ۱۳۶۴: ۴۰-۳۹).

۱۰-۳- نقد بروشهای تعلیمی مشایخ صوفیه

عمر سهروردی وظایف و حقوق شیخ و مرید را وقتی در سلك فتیان باشند با سرواژ «صاحب» و «تربیه» در بخشی با عنوان «در معنی آنکه حق صاحب بر تربیه و حق تربیه بر صاحب چیست؟» در دو باب از رسال فتوتنامهاش به حقوق متقابل صاحب و تربیه پرداخته است (ر. ک. صراف، ۱۳۵۲). در قسمتی از این رساله دربارهٔ تنبیه

بدنی مرید آمده است که: صاحب اگر از تربیه حرکتی بیند، بار اول باید او را نصیحت کند و به همان نصیحت قناعت کند و سخنی بیشتر نگوید و از او بخواهد توبه کند و مدتی او را در «پایماچان» - که محل غرامت دادن مریدان خطاکار است - نگه دارد تا غرامت آن بی ادبی را بدهد. اگر نوبت دوم حرکتی ناووجب از او ببیند او را با سخن درشت برنجاند و به او بگوید که دیگر نزد ما نمان و برو. ولی اگر وی عذرخواهی کند و پوزش بطلبد، تربیه صاحب را بیست و پنج تازیانه بزند و زنبیل در گردن وی آویزد و چهار ساعت در پایماچان با زنبیل و سبوی آب در گردن نگه دارد. سهروردی سپس این سؤال را مطرح میکند که آیا پیش از زنبیل در گردن نگه داشتن باید به او تازیانه زد یا پس از آن! و بر اساس حکایت عمر بن الخطاب که پسرش را تازیانه زد به نتیجه گیری پرداخته است. پس از این میگوید که رسم فتوت است که باید هفتاد بار عذر کسی را که عذر خواسته، پذیرفت. اما اگر صاحب بار سوم نیز عهدش را شکست این بار باید او را صد تازیانه زد و اخراج کرد. سهروردی میگوید رسم جوانمردان جوانمردی است و آنها تا بتوانند تنبیه نمیکند بلکه حتی خواسته های مرید را برای تعلیم دادن غیر مستقیم به او برآورده میکنند و برای نمونه حکایت صاحبی را ذکر میکند که عاشق همسر تربی خود شد ولی خبر نداشت که آن زن همسر کیست. تربیه نیز همسرش را طلاق داد و به عقد صاحب درآورد و چون صاحب در شب زفاف از واقعیت آگاه شد چشمانش را به عنوان غرامت گناهی (نگریستن به نامحرم) که کرده بود از حدقه درآورد و نزد تربیه بُرد ولی تربیه باز برای او دعا کرد تا چشمانش به حال اول برگردد و چنین نیز شد! (سهروردی، ۱۳۶۴: ۱۴۰-۱۲۸). امانتی جهگیری یا تفسیر پایانی سهروردی غافلگیر کننده است چون به جای نقد مرید، شیخ را نقد کرده است. او میگوید: «مقصود از این

حکایت پند و موعظه و فایده است. اگر پیر و یا صاحب فتوت آن شخص را آزموده بودی، چون دانستی که حریم حرم و مقبول خلوت نیست، او را خود مجال آن راه نبود، که چنان نزدیک شدی که روی او بدیدی و آن بیادبی کردی، لاجرم میباید همه را در کارها آزموده و دانسته بود. معلوم شود که سزای هر کار کدام است و لایق هر مقام کیست زیرا اگر نداند همچنان پشیمان شود و نامرادی حاصل و نقصان صاحب فتوت و علم و مرتب صاحب فتوت بود» (سهروردی، ۱۳۶۴: ۱۴۰).

نتیجه گیری

عمر سهروردی به نقد جریان تصوف عصر خودش اشاره کرده است اما هم به توجیه کاستیهای صوفیه پرداخته و هم نسبت به آیند تصوف امیدوار و خوشبین بوده است. وی بهطور کلی به رد برخی از آداب صوفیه - که در ظاهر مغایر با شریعت هستند - همچون خلوتگزینی و دوری از مردم نپرداخته است بلکه به نقد کسانی پرداخته است که شرایط این خلوتگزینی را رعایت نکرده و بهجای رسیدن به نتیجه مطلوب دچار پندار شدهاند. نقدهای سهروردی بر مکاتبی که معتقد به جواز عدم رعایت شریعت و آداب آن بودهاند، شخصیت این شیخ صوفی را برای محققان بیش از پیش معرفی میکند و میتوان در پاسخ به نقدهای احتمالی که درباره او عنوان شده است یا میشود، از آنها بهره برد. در عین حال باید توجه داشت که او نسبت به چنین مکاتبی تعصبآمیز عمل نکرده و در هیچ کجا آنها را رد نکرده و خواستار یا آرزومند نابودی آنها نشده است. سهروردی در طرح مباحث نظری به نقل نظرات گذشتگان اکتفا نکرده و در مواردی نظر آنها را - هرچند از شخصیتهای برجست صوفی بودهاند - نقد کرده است؛ به عبارت بهتر او نظر متقدمین صوفیه را فصلالخطاب و بی نقص ندانسته است. سهروردی در بیشتر مواقع نظر خودش را

بیان کرده است و نگاهی به متن عوارفالمعارف نشان می‌دهد که میزان نقل قول از دیگران یا استناد به حکایات صوفیه پیشین در اثر او کم است. سهروردی در بیان نقدهایی که به برخی از صوفیه وارد است، همه صوفیه را مشمول يك حکم نکرده و با تقسیم‌بندی آنها به‌طور دقیق معلوم می‌کند. حجم کم عوارف و تعداد زیاد فصول آن و بیان اختصاری مطالب نشانگر سبک بیان سهروردی است؛ او با اطناب در کلام مخالف است و به همین جهت در شرح و حتی نقد به اراء يك یا دو نمونه از مستندات خویش اکتفا کرده است.

کتاب‌شناسی و منابع:

- بخاری اُچه، جلال الدین (۱۳۷۱)، خلاصه الالفاظ جامع العلوم، اسلامآباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۸۶)، لغتنامه دهخدا، تهران: موسسه لغتنامه دهخدا.
- رادفر، ابوالقاسم (۱۳۸۲)، الإمام العارف شیخ شهاب الدین سهروردی، صاحب عوارف المعارف، فصلنامه فرهنگ، تابستان و پاییز، شماره ۴۶ و ۴۷، صفحات ۱۱۳-۱۳۲.
- رشیدالدین فضل الله (۱۳۶۴ ق.)، مکاتبات رشیدی، گردآوری
- زرینکوب، عبدالحسین (۱۳۷۶)، جستجو در تصوّف ایران، تهران: امیرکبیر.
- سهروردی، عمر بن محمد (۱۳۶۴)، عوارفالمعارف، به اهتمام قاسم انصاری، تهران: علمی و فرهنگی.
- سهلگی، محمد بن علی (۱۳۸۸)، دفتر روشنائی، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- صراف، مرتضی (۱۳۵۲)، رسایل جوانمردان (مشمول بر هفت فتوتنامه)، مقدمه هانری

۱۳۴ قیصر محمود، اعظم سیامک، مرضیه عسکری/ابو حفص عمر سهروردی و نقد تصوف

کرین، تهران: انستیتوی فرانسوی پژوهشهای علمی در ایران.

- طاهری عراقی، احمد (۱۳۶۹)، پاسخهای شهاب الدین عمر سهروردی، فصلنامه

مقالات و بررسیها، بهار، شماره ۴۹ و ۵۰، صفحات ۶۴-۴۵

- عطار، فریدالدین (۱۳۷۴)، تذکرة الاولیاء، تهران: صفی علیشاه.

- غزالی، محمد (۱۳۶۴)، احیاء علوم الدین، ج ۱، به کوشش حسین خدیو جم، تهران:

علمی و فرهنگی .

- ایضاً (۱۳۶۶)، احیاء علوم الدین، ج ۲، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: علمی و

فرهنگی.

- ایضاً (۱۳۷۴). احیاء علوم الدین، ج ۳، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: علمی و

فرهنگی.

- ایضاً (۱۳۶۱)، کیمیای سعادت، ج اول و دوم، تصحیح حسین خدیو جم، تهران:

علمی و فرهنگی .

- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم (۱۳۶۱)، ترجمة رسالة قشیریه، تصحیح بدیع الزمان

فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.

- هجویری، ابوالحسن علی (۱۳۸۷)، کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی، تهران:

سروش.

- یوسف پور، محمد کاظم (۱۳۸۰)، نقد صوفی، تهران: روزنه.