

Autumn and Winter 2025, 2 (4), 79-91.

The trend of the spread of esotericism in medieval Iran (9th-10th centuries AH)

Fatemeh Shakibrokh¹  | Mohammad Hoseini² 

1. Corresponding Author, PhD student of Shiite History, Faculty of History, University of Religions and Denominations, QOM, IRAN. E-mail: f.shakibrokh@urd.ac.ir
2. Assistant professor, Faculty of History, University of Religions and Denominations, QOM, IRAN. E-mail: hiu.sh56@gmail.com

Article Info	ABSTRACT
<p>Article type: Research</p> <p>Article history: Received: 31 May 2025 Accepted: 7 August 2025 Published online: 6 March 2026</p> <p>Keywords: Esotericism, Middle Ages, Ismailism, Sufism, Imami Shiism.</p>	<p>The esoteric approach in later perspectives and then in the fields of Sufism, Imamiyyah and Ismailiyyah led to the growth of esotericism in the 9th and 10th centuries AH with profound and sometimes similar differences. The aim of this research is to analyze the process of expanding the esoteric approach in the mentioned fields and to examine the intellectual connections between these schools. Therefore, by searching for the use of the term esoteric approach in the mentioned fields, it was concluded that how this approach went from limited intellectual reviews to broader circles and reached widespread acceptance. The present research, which was conducted with a fundamental approach and descriptive-analytical method, relying on Persian and Arabic sources and a comparison between the epistemological levels of esotericism, reached the following results: The tendencies of all three fields to be connected to each other were due to the sectional factors of the era, and what caused the connection of esoteric concepts in the three fields was based on the political, cultural and ideological requirements of different periods. The continuity of esoteric concepts in the three areas, despite differences in ontology and interpretive methods between Imamiyya, Ismailiyya, and Sufism, has always existed, and the existence of common concepts, the need for a community space, and the benefit of Shiite dynasties and commanders and rulers of different eras, intensified this multifaceted approach.</p>

Cite this article: Shakibrokh, Fatemeh, Hoseini, Mohammad, Second. (2025). The Trend of the Spread of esotericism in medieval Iran (9th-10th centuries AH). *New Researches in the Studies of the History of Islam and Iran*, 2 (4), 79-91.



© The Author(s).

Publisher: Lorestan University.

DOI: <http://doi.org/10.22034/nriih.2026.2082221.1076>

سال دوم، شماره دوم (پیاپی ۴)، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، ۷۹-۹۱.

روند گسترش نگرش باطنی‌گری در ایران سده‌های میانی (قرون ۹-۱۰ ق)

فاطمه شکیب‌رخ^۱ | سید محمد حسینی^۲

۱. دانشجوی دکتری تاریخ تشیع، دانشکده تاریخ، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. رایانامه: f.shakibrokh@urd.ac.ir

۲. استادیار تاریخ، دانشکده تاریخ، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. رایانامه: hiu.sh56@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی	نگرش باطنی در دیدگاه‌های متأخر و سپس در ساحات تصوف، امامیه و اسماعیلیه با تفاوت‌های عمیق و گاهی مشابه به رشد باطن‌گرایی در قرون ۹ و ۱۰ ق انجامید. هدف این مقاله، تحلیل روند گسترش نگرش باطنی در ساحات نامبرده و بررسی پیوندهای فکری میان این مکاتب است. بنابراین با جست و جوی بهره‌مندی واژه نگرش باطنی در نزد ساحات نامبرده این نتیجه حاصل شد که چگونگی این نگرش از مرورهای فکری محدود به حلقه‌های فراتر رفت و به پذیرش گسترده رسید. تحقیق حاضر که با رویکرد بنیادی و روش توصیفی-تحلیلی با تکیه بر منابع فارسی-عربی و مقایسه‌ای بین سطوح معرفتی باطن‌گرایی انجام شد، به این نتایج دست یافت: تمایلات هر سه ساحت برای پیوستگی به یکدیگر، مرهون عوامل مقطعی دوران بوده و آنچه سبب پیوستگی مفاهیم باطنی در ساحات سه‌گانه می‌شد، مبتنی بر اقتضای سیاسی، فرهنگی و اعتقادی دوره‌های مختلف بوده است. پیوستگی مفاهیم باطنی در ساحات سه‌گانه، به رغم اختلافاتی در چیستی‌شناسی و روش‌های تعبیری میان امامیه، اسماعیلیه و تصوف، همواره وجود داشت و وجود مفاهیم مشترک، نیازمندی فضای جامعه، بهره‌مندی سلسله‌های شیعی و فرماندهان و حاکمان ادوار مختلف، این تقرب چند سویه را شدت بخشید.
تاریخ دریافت:	
۱۴۰۴/۰۳/۱۰	
پذیرش نهایی:	
۱۴۰۴/۰۵/۱۶	
تاریخ انتشار:	
۱۴۰۴/۱۲/۱۵	
کلیدواژه‌ها:	
باطن‌گرایی، سده‌های میانی، اسماعیلیه، تصوف، تشیع امامیه.	

استناد: شکیب‌رخ، فاطمه، حسینی، سیدمحمد (۱۴۰۴). روند گسترش نگرش باطنی‌گری در ایران سده‌های میانی (قرون ۹-۱۰ ق). پژوهش‌های نوین در مطالعات تاریخ اسلام و ایران، سال دوم، شماره ۲ (۴)، ۷۹-۹۱.



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه لرستان.

۱. مقدمه

یکی از تأثیرگذارترین جریان‌های فکری در تاریخ ایران سده‌های میانی، نگرش باطنی‌گرایی است. این اندیشه که بر معنای درونی و پنهان متون دینی و حقایق فراشریعی تأکید دارد، از سده سوم هجری به تدریج در لایه‌های مختلف اندیشه اسلامی در ایران راه یافت و در قرون ۹ و ۱۰ قمری به اوج تأثیرگذاری خود رسید. این دوره که با حمله مغول و سپس ایلخانان و تیموریان همزمان است، زمینه‌های مساعدی برای گسترش گفتمان‌های باطنی فراهم آورد؛ گفتمان‌هایی که در بستر تصوف و تشیع بالیدند و گاه در هم تنیده شدند.

باطنی‌گری به تدریج، به چارچوبی هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه تبدیل شد که مرزهای میان شریعت و طریقت، ظاهر و باطن و حتی تشیع و تصوف را بازتعریف می‌کرد. بنابراین، پرسش اساسی تحقیق آن است که این نگرش در چه بسترهایی رشد کرد و چگونه توانست میان دو جریان به‌ظاهر متمایز تشیع و تصوف، پیوند ایجاد کند؟

با وجود پژوهش‌های متعدد در این زمینه، هنوز ابعاد مفهومی و مصادیق نگرش باطنی در این دو حوزه به‌درستی تفکیک و تحلیل نشده است. در این زمینه، وجود تمایزات و تشابهاتی در سه ساحت تصوف و تشیع امامیه و باطنی‌گری اسماعیلیه، سبب شد برخی آن‌ها را یکی دانسته یا حلقه‌ای متصل به هم بدانند. بهره‌مندی از مفاهیمی همچون امام - مرشد با کارکردهایی متشابهه در تشیع و تصوف که در هر دو امام و مرشد عالم بر امور و حقایق باطن و واسطه مخلوقات و خالق است و مومنین را به غایت آفرینش هدایت می‌کند، خود دلیلی بر برداشت‌های همسان از نگرش باطنی یا باطن‌گرایی در این ساحت‌ها شده است. این موضوع در حالی است که در کتب تاریخی، نام باطنیان با اسماعیلیه نزاری پیوند خورده و در بسیاری از کتب آن را با اباحه‌گری یکی

دانسته‌اند. معتقدان به این دیدگاه عنوان می‌کنند که اسماعیلیه بعد از فروپاشی مغولان به جهت تقیه در خرقة صوفیه پنهان شد و نزاریه‌آکنده از اصطلاحات صوفیانه گردید. در اثر این امتزاج - در آن مقطع زمانی - شکل جدیدی از باطن‌گرایی با تصوف شکل گرفت. از طرف دیگر، به خاطر برخی رفتارها از جانب منتسبان به باطنی‌گری (قرامطه)، مانند کشتار زائران بیت الله الحرام یا ترورهای فداییان اسماعیلی، تصور یکی بودن اباحه‌گری با باطنی‌گری، در نزد مدافعان این دیدگاه قوت یافت و بزرگانی همچون غزالی در تکفیر آن‌ها دست به قلم شدند. این روند تا آنجایی پیش رفت که اتهام باطنی‌گری، دست مایه‌ای برای خلفا و حاکمان قرار گرفت تا مخالفان خود را به این جرم، از دم تیغ بگذرانند.

اما آنچه در این نوشتار مورد توجه قرار دارد، سیر روند گسترش نگرش باطنی در قرون ۹ و ۱۰ ق با توجه به حدود آن در هر سه ساحت (به ویژه اسماعیلیه و متصوفه) می‌باشد. اهمیت مسئله از آن رو است که وجود باطن‌گرایی در گرایش‌های مختلف ایرانیان در برخی حوادث تأثیرگذار بوده و تبعاً ابعاد منفی و مثبت آن نیز در ادوار تاریخی ایران، پیامدهایی را برجای نهاده است که پرداختن به آن، به درکی جامع‌تر از چگونگی شکل‌گیری تشیع صوفی‌آمیز و گفتمان باطنی در ایران سده‌های میانی خواهد انجامید.

تاکنون پژوهشی مستقل درباره سیر روند گسترش نگرش باطنی در ایران انجام نشده است. با این حال، مقالات مرتبط با عنوان این پژوهش که موجود هستند و بخشی از مطالب آنان، کمابیش مرتبط با تحقیق حاضر هستند، عبارت‌اند از: مقاله «باطن‌گرایی در عرفان اسلامی و تشیع: هم‌گرایی یا واگرایی؟» از جهانگیری (۱۳۹۵) که به تحلیل تطبیقی مفهوم باطن در دو سنت عرفانی و شیعی پرداخته و بر تمایزهای بنیادین آن دو تأکید دارد. شریعتمداری (۱۴۰۰) نیز در مقاله «باطن‌گرایی اسماعیلی تا عرفان نظری: تداوم یا

گسست؟» بر تداوم مفاهیم کلیدی مانند «تأویل» و «ولایت» از اندیشه اسماعیلی تا عرفان ابن عربی تأکید داشته است. همچنین مقاله «واکاوی پیوند تشیع و تصوف در آثار سید حیدر آملی» به قلم رضایی و حسینی (۱۴۰۱) درصدد ترسیم آن بوده که سید حیدر چگونه از ظرفیت باطنی‌گری برای آشتی این دو جریان بهره برده است. از آنجا که رویکرد اصلی تحقیق حاضر، بر تشریح سیر روند نگرش باطنی، متمرکز است، بنابراین با مقالات فوق تفاوت‌های مهمی دارد.

۲. تمایز نگرش باطنی در باطن‌گرایی

باطنی‌گری در تعبیر مشابه توسط مورخان استفاده گردیده است. برای دریافت معانی مستعمل، گذری بر مفهوم لغوی آن می‌شود؛ باطن در لغت به معنای پنهان در برابر ظاهر و آشکار است (الراغب، ۱۴۰۴ق: ۵۵/۱). در لغت‌نامه به گروهی از منتسبان به شیعه گفته می‌شود که هر امر شرعی در اعتقاد ایشان، باطنی و ظاهری دارد. مثلاً باطن صوم، پنهان داشتن مذهب است و باطن حج، رسیدن به امام و باطن نماز فرمانبرداری امام، همچنین اطلاق نام باطنیه در نوشته‌های جدالی و کلامی، درباره هرکس یا هر گروهی به کار می‌رفت که معتقد یا متهم به انکار معنای ظاهری آیات و احادیث یا احکام دینی و تأکید بر معنای باطنی آن بود (لویس، ۲۰۰۰م: ۱۰۱؛ دفتری، ۱۳۷۸: ۲۴۲). در واقع پیدایش باطنی‌گری از آنجایی آغاز گردید که جمعی معتقد بودند، آنچه در قرآن موجود است به سادگی ظاهر آن نیست و عبارات آن باطنی دارد که فقط معدودی می‌دانند و می‌توانند بیان کنند (مینوی، ۱۳۵۱: ۱). چنانچه از همان سده‌های نخستین، پس از تسلط اسلام، اختلاف قدریه و

جبریه و بحث معتزله و اشاعره و یا نبرد اصحاب حدیث و اصحاب رای و پیدایش قشربون و باطنیون (رواندی، ۱۳۵۴: ۴۶)، گزارش شده است. از منظر نگرش دینی نیز باطنی، اعم از اسماعیلی و غیر اسماعیلی، تفکری مبتنی بر باطن و حقیقت دین بوده که بر بنیان‌های دین - قرآن و حدیث - که دارای دو جنبه ظاهری و باطنی هستند، تأکید می‌ورزد. بر اساس این دیدگاه، باطنی را می‌توان به باطنی اسماعیلی، باطنی غیر اسماعیلی و باطنی به عنوان اتهام سیاسی تقسیم نمود. در این معنا غیر اسماعیلی، متفکران خردگرا - اهل تأویل - قرار دارند که شامل خرد گرایان معتزلی، شیعی و حتی اشاعره می‌شوند. اینان کوشیده‌اند تا با تکیه بر عمق، به معرفت باطن دست یابند. استناد معتقدان به این دیدگاه، حدیث نبوی - قرآن در ورای معنای ظاهر، دارای هفت بطن است - می‌باشد: ^۱ انَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنًا وَ لِبَطْنِهِ بَطْنٌ الْیَسْبَعَةُ أَبْطُنٍ^۲ (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۳ق: ۱۰۷/۴).

عارفان نیز با طرح نظریه (شریعت، طریقت، حقیقت) بر باطنی‌گری و باطنی‌گرایی تأکید دارند (دادبه، ۱۳۷۲: ۱۹۷/۱۱-۱۹۶). رنه گنون^۳ مشرب ظاهری را همان شریعت و مشرب باطنی را همان طریقت معرفی کرده و معتقد است که مشرب باطنی نه تنها در بردارنده حقیقت، بلکه راه‌های وصول به آن را نیز در بر می‌گیرد (گنون، ۱۳۸۷: ۲۲) باطنی^۴ در معنای سیاسی همواره اتهام ابزاری، برای تصفیه حساب‌های اعتقادی یا اعتقادی سیاسی گردیده و در تاریخ سیاسی اسلام رایج بوده است، این اتهام به معنای الحاد افراد

نمادشناسی است (ر.ک: علاءالدین ملک‌اف، «رنه گنون: اندیشمند فرانسوی»، ریسرچ‌گیت، صص ۱-۳، ۱۳۹۸).

۴. چنانچه مسلمانان این عنوان را به فرق مختلفی از جمله؛ خرمیان و قرمطیان و اسماعیلیه که اغلب جنبه سیاسی داشتند، نسبت داده‌اند (ر.ک: المنجد فی الاعلام).

۱. ر.ک: (کلانتری، ابراهیم، «ظهر و بطن قرآن کریم»، نشریه قیسات، ش ۲۹، ۱۳۸۲).

۲. قرآن ظاهر و باطنی دارد و برای باطن آن تا هفت بطن وجود دارد.

۳. رنه گنون یا شیخ عبدالواحد یحیی محقق و متفکر تاثیرگذار در زمینه متافیزیک که نوشته‌های او در زمینه علم مقدس و مطالعات سنتی بر

ظاهر و باطن داشتنِ معارف دینی اعتراف دارند (آقانوری، ۱۳۸۴: ۲۵۳). در لغت عرب به مشرب باطنی که طریقت و حقیقت را در بردارد، به‌طور عام تصوف می‌گویند (گنون، ۱۳۸۷: ۲۴). باطن‌گرایی در کلام بزرگان صوفی، مانند سهل بن تستری این چنین تعریف شده که هر آیه قرآن چهار معنی دارد، ظاهری، رمزی یا تمثیلی، اخلاقی و تأویلی (مینوی، ۱۳۵۱: ۲). در حقیقت صوفیان^۳ با وجود باور به ظاهر قرآن، با جهت‌گیری خاص در تفسیر، از نگرشی باطنی بهره داشتند و نهایت مواجهه آن‌ها واعظانه و تربیتی بوده است (معرفت، ۱۴۲۷ق: ۵۶).

در دیدگاه تفسیر باطنی اسماعیلی، از دلالت آیات به گونه رأی محور یاد می‌شود. از نظر آنان مبنای تفسیر، رأی و نظر مفسران می‌باشد. در واقع از تفسیر آیات قرآنی، برای تأیید آرای خویش بهره می‌گیرند (شاکر، ۱۳۷۶: ۲۰۵-۲۱۵). ادوارد براون در باب باطنی‌گرایی اسماعیلیه، معتقد است که مذهب ایشان رنگ فلسفی باطنی دارد که بسیاری از مبادی و اصول آن از آیین‌های قدیم ایرانی و سامی گرفته شده و پایه ای از تعالیم افلاطونی جدید و فیثاغورثی نو در آن راه یافته است؛ چنان‌چه همه اصول آن بر عدد هفت مبتنی است (شیبی، ۱۳۵۳: ۲۰۸).

از نظر امامیه، مقاصد قرآن، صرفاً در معانی ظاهری الفاظ خلاصه نمی‌شوند، بلکه مقاصد عمیق‌تر، در ورای ظاهر

استفاده شده است^۱ (دادبه، ۱۳۷۲: ۱۱/۱۹۶-۱۹۷). ترک فرایض دینی و ارتکاب منهیات به بهانه علم به باطن احکام شریعت و تأویل احکام ظاهری، در باطنیه اسماعیلیه و قلندران و درویشان صوفی مشرب مشهود است. در قرن دوم و سوم ق ایرانیان زردتشتی که ادعای مسلمانی می‌کردند، متوسل به تأویل آیات قرآن می‌شدند. از این رو بود که اهل سنت کلیه فرقه‌هایی که به تأویل و باطن رفته بودند را از یک سنخ شمرده‌اند. این نکته حائز اهمیت است که قالب فتنه‌هایی که از راه تأسیس مذهبی و فرقه برپا می‌شد از جانب کسانی بود که بر قول معنای باطنی بودن قرآن قائل بودند و همچنین عده کثیری از فرق مختلف منتسب به شیعه مانند اسماعیلیه، قرامطه، مبارکه، راوندیه، برقعیه، خلفیه، محمّره، جنابیه، مبیضه، منصوریه و غلات شیعه^۲ (مینوی، ۱۳۵۱: ۳). در ادامه برای دریافت سیر روند گسترش نگرش باطنی، گذری در معنای این مفهوم در تشیع و تصوف خواهیم داشت.

۳. تشریح نگرش باطنی و باطن‌گرایی در تصوف و تشیع

از آنجا که اصطلاح باطن‌گرایی در ارتباط با تأویل و تفسیر قرآن به وجود آمد، در سه ساحت امامیه، اسماعیلیه و تصوف مورد توجه است؛ مطلب نخست آنکه، تأویل متون و معارف دینی، مورد انکار هیچ یک از فرق اسلامی نیست و مراتب آن مختلف می‌باشد، حتی منتقدان تفکر باطنیه (غزالی) به

۱. در تاریخ جهانگشای جوینی، اصطلاح باطنیه برای اولین بار به یکی از فرزندان جعفر طیار عبدالله بن معاویه که از کیسانیه بود و از روافض شمرده شده نسبت داده شده است. دلیل این ادعا وضع‌های جدولی است که در معرفت اوایل شهر عرب استخراج کرد و گفت به رؤیت هلال احتیاج نیست، روافض شیعه او را انکار کردند و میان ایشان اختلاف پیدا شد. جماعت جدولیان خود را اهل علم باطن و شیعیان دیگر را تا روزگار امام جعفر صادق^(ع) اهل ظاهر نام نهادند (جوینی، ۱۳۷۵: ۱۴۴/۳).

۲. لازم به ذکر است که برخی فرق نامبرده، جزء فرق شیعه شمرده نمی‌شوند و در آثار نویسندگان اهل سنت معاند با شیعه این انتساب ذکر شده است، زیرا در باور شیعیان، اعتقاد به امامت و خلافت بلافضل امام علی^(ع) پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و وجوب تعیین امام از جانب خدا، عصمت انبیاء و امامان از گناهان کبیره و صغیره و اعتقاد به تولی و تبزی، از اعتقادات مشترک تمام فرقه‌های تشیع است (ر.ک. شهرستانی، الملل والنحل: ج ۱، ۱۶۹) که در برخی از این فرق محل اشکال است.

۳. در نمونه‌ای دیگر وقتی از حسین بن منصور حلاج، درباره مذهب باطن سوال شد پاسخ داد که اگر منظور باطن، حق الحق است که شریعت وجه بیرونی آن است و هرکسی که شریعت را پیروی کند وجه باطنی آن را که جز معرفت به خدا نیست کشف خواهد کرد اما در باب باطن الباطل باید گفت که وجوه بیرونی و درونی آن هر دو وحشتناک و منفور است، پس خود را از آن برحذر دار (گنون، ۱۳۸۷: ۲۲).

۱. لازم به ذکر است که برخی فرق نامبرده، جزء فرق شیعه شمرده نمی‌شوند و در آثار نویسندگان اهل سنت معاند با شیعه این انتساب ذکر شده است، زیرا در باور شیعیان، اعتقاد به امامت و خلافت بلافضل امام علی^(ع) پس از پیامبر اکرم

الفاظ نهفته و باطن قرآن، هیچ‌گاه ظاهر آن را باطل نمی‌کند، بلکه به منزله روحی است که جسم خود را حیات می‌بخشد (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۷۸/۱-۸۱). افزون بر اینکه تفسیر باطن قرآن،^۱ شرایط و ضوابط خاص خود را دارد^۲ و باید میان معنای ظاهری و باطنی آیه، ربط طولی و دلالت مطابقی باشد (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۶۴/۳). نگاه باطنی در نزد علمای بزرگ امامیه، متفاوت از آنچه اسماعیلیه و متصوفه پنداشته‌اند، می‌باشد؛ چنانچه معنای لفظ نگرش باطنی با باطنی‌گری و باطنیه در منابع تاریخی متفاوت استعمال گردیده و اصلاح باطنیه، غالباً در منابع، برای فرقه اسماعیلیه فاطمیان و نزاریه به کار رفته است. در این راستا، اشاره به عقاید و تفکر در معارف دینی، باطن‌گرایی یا باطنی‌گری نامیده شده است. در حالی که عمده این تعابیر در منابع شیعه، به حقیقت معانی قرآن ختم می‌شود و اختصاص به تمام اعمال و کردارها ندارد. با تمامی این اوصاف، صرف وجود نگرش باطنی در ساحات نامبرده، در نزدیکی و به هم پیوستگی آنان، نقشی مهم ایفا کرده است.

۴. پیوند باطنیان ایران با متصوفه

در بحث چگونگی شکل‌گیری تصوف، مدافعان متصوفه اعتقاد دارند، علت نام‌گذاری صوفی بر برخی شیعیان، گوشه نشینی و عزلت آنان به منظور ارشاد دیگران بوده است؛ آنان مسائل اعتقادی و سیر تکامل به سوی خداوند را مقدم می‌دانستند (تابنده، ۱۳۸۳: ۷-۸) و منشاء تصوف در کلام خداوند یعنی قرآن کریم را در حقیقت باطنی رسول خدا(ص) و برخی آیات قرآن که معنای باطنی و معنوی دارند، جست و

جو می‌نمودند. افزون بر آن، بسیاری از احادیث قدسی، خود حاوی تعالیم مبنایی تصوف‌اند. از این رو، این باور وجود دارد که حقیقت تصوف در مرتبه تاریخی با رسول خدا(ص) آغاز شده است (نصر، ۱۳۹۲: ۳۳۷).

تمایز تصوف مثبت و منفی از دیگر گفتمان‌های مدافعان تصوف اسلامی است؛ چهره مبارزه با دنیا داری و پست بینی و در نتیجه، نوعی مبارزه و طغیان و نفی همه چیز و پرداختن به دنیای خود و به دنیای درون و دگر هیچ را چهره منفی آن شکل داده، اما پیشگامان چهره مثبت تصوف از نخبگان زمان هستند که فریب زر و زور را نخوردند و در مقابل جمود فکری و تحجر اندیشه طغیان کردند و انسان را خلیفه خدا دانسته و خود بین و پست نگشتند (حسینی، ۱۳۵۲: ۱۶). در تأکید جداسازی بستر تصوف افراطی با تصوف شرعی، با وجود نهی در برخی روایات شیعه نسبت به تصوف، باید دانست که نهی آمده،^۳ لزوماً در تصوفی است که دوری از حلال‌های الهی و افراطی‌گری در عزلت و گوشه‌نشینی و دوری از دنیا طرح شده باشد (جعفری، ۱۳۸۹: ۴۶).

تصوف در ادامه مسیر، با امتزاج خود در باطنیان، شاهد شکل‌گیری پیوندی نو در درون می‌گردد و آنچه میان نزدیکی تصوف ایرانی و سنت باطن‌گرای اسماعیلی را تسریع بخشید، دو سنت بود که آمیختگی این دو را آسان نمود (امانت، ۱۳۸۲: ۳۵۷-۳۵۵)، در نتیجه نزدیکی این دو ساحات، بسیاری از امور فکری و روحی اسماعیلیان به تصوف سرایت کرد و همان نوع اندیشه‌ها، پایه قطب و ابدال که در تصوف دوره‌های اخیر شیوع داشت، امتداد یافت (شیبی، ۱۳۵۳: ۳۱-۲۴).

۲. ر.ک؛ معرفت، ۱۴۱۸ق: ۲۴-۳۱.

۳. روایت آمده غالباً از منبع حدیقه الشیعه ذکر شده است. این منبع به اشتباه و برای سوء استفاده از وجه محقق اردبیلی به وی نسبت داده شده و مخالفان صوفیه با انتساب این روایات نه سندی معتبر دارند و نه در منابع معتبری ذکر شده اند (ر.ک. جعفری، ۱۳۸۹: ۴۶).

۱. عدم تبیین روش تفسیر باطنی، توسط اسماعیلیان سبب اتهامات ناروایی ضد امامیه بوده و در دوره معاصر کسانی چون گل‌دزیهر، ذهبی و ابوزهره، با تکرار شبهه‌ها و نقدهایی، تفسیر شیعه دوازده امامی را به حزب‌گرایی و آمیختگی به تعصب متهم کرده‌اند که بخشی از آن از امتزاج‌های تفاسیر اسماعیلی با مبانی تفسیری شیعه دوازده امامی ناشی می‌شود (ر.ک؛ گل‌دزیهر، ۱۳۸۳: ۲۶۹/۱؛ الذهبی، ۱۳۹۶ق: ۳۲/۲؛ ابوزهره، ۱۴۱۸ق: ۵۷/۱).

۲۱۸). سپس با روی کار آمدن صفویان فضای بیشتری برای فعالیت نزاریان فراهم آمد و آن‌ها از تقیه خارج شدند. با این حال، صفویان قزلباش تحت تأثیر علمای شیعی دوازده امامی، عرصه را بر دیگر فرق صوفی تنگ نمودند و زمینه مهاجرت آن‌ها به هند را فراهم کردند. نزاریان در دوره‌های قبل، از ترس حکومت‌های وقت خود را در ردای صوفیان قرار داده بودند و بعد از صفویان مجبور شدند به سمت امامیه متمایل شوند. این امر سبب شد که نسل‌های بعدی نزاریان کاملاً جذب امامیه شوند و تعداد نزاریان در ایران به شدت کاهش یابد (دفتری، ۱۳۸۹: ۲۶۷). باورمندان به پیوند باطن‌گرایی با امامیه، هضم شدن باطنیان در تشیع را خود دلیلی بر پیوند نوباطنی‌گری با امامیه می‌دانند. حال آنکه این نکته، از منظر ایشان مغفول مانده که در واقع شیعیانی که بالا برنده علم صوفی بودند، خود صوفیانی ملبس به لباس تشیع بودند. از این نظر نمی‌توان این امتزاج را محصولی جدید و تازه شکل یافته بیان کرد، بلکه آنچه مدتی، از منظر عموم مخفی مانده بود، در کسوت تشیع نمایان گشت.

۵. به هم پیوستگی تشیع و تصوف از منظر موافقان

در خلط نسبت تشیع و تصوف برخی از مستشرقین، تشیع را همان تعالیم باطنی پیامبر خاتم^(ص) یا اسراری می‌دانند که بسیاری از مصنفان شیعه آن را با مفهوم تقیه در این مذهب همانند دانسته و اعتقاد دارند که بُعد باطنی اسلام، در فضای تسنن با تصوف، کاملاً پیوند یافته و به نحوی صبغه و ساختار تشیع را هم در بعد باطنی و هم در بعد ظاهری آن تشکیل داده و بیان داشتند که در حقیقت باطن‌گرایی اسلامی یا عرفان، به صورت تصوف در میان اهل تسنن تبلور دارد و در تبیین ارتباط بین تصوف و تشیع یک ساحت در اسلام وجود ندارد، ضمن آنکه این صورت، ساختار طولی (عمودی) دین

را به وجود آورده است (نصر، ۱۳۸۹: ۱۶۴). تا قبل از قرن چهارم قمری در شرایطی که هنوز تعصب شدت نیافته بود، آن عناصر باطنی اسلامی که شیعیان باور ویژه خود می‌دانند، در جهان تسنن هم نمایانگر باطن‌گرایی اسلامی بود. به بیان دیگر، تصوف و تشیع تمایزات و تشابهاتی دارند؛ از آن جمله، تصوف دارای طریقت و سلوک روحانی است، ولی تشیع هم شریعت (مذهب فقهی) و هم طریقت را دارا است و در جنبه کلامی دارای عناصر باطنی است که آن را هم تراز تصوف قرار می‌دهد. این مطلب موید آن است که تشیع، حتی در بعد ظاهری تعالیمش به مقامات عرفانی پیامبر^(ص) توجه دارد و در تصوف هم، آن مقامات عرفانی پیامبر^(ص) غایت حیات معنوی می‌باشد. از این رو برخی از سلسله‌های صوفیه از قبیل نعمت الهی در هر دو عالم تشیع و تسنن پیرو داشته‌اند. عناصر مشترک نیز مانند ولایت یا ولایت، امام و قطب، مهدویت، نورمحمدیه و سلسله ولایت، با کارکردهای مشابه در هر دو ساحت، نزدیکی آن دو را نمایان کرده است. معرفی شیعه، در گرایش و پیش قدم بودن، در تکوین زهد که به تصوف منجر گردیده، یعنی سیره عبادی معصومین^(ع) از دیگر همپوشانی‌های موجود بر پیشینه یابی تصوف بیان شده (شیبی، ۱۳۵۹: ۶۴) یا ارتباط ما بین امامان و برخی از بزرگان صوفیه نخستین، مانند اویس قرنی که شاگرد امام علی^(ع) بود یا ابراهیم ادهم، بشر حافی و بایزید بسطامی با حلقه مریدان امام جعفر صادق^(ع) و معروف کرخی که صحابی نزدیک امام رضا^(ع) بوده، حاکی از وجود ارتباط امامت با حلقه تصوف عنوان شده است. هرچند که ادعای مطرح، به خیزش تشیع برای بهره‌مندی از تصوف، تاکید دارد.

بعد از دوره امامان تصوف و تشیع هریک راه خود را پیمودند، از این رو تشیع رنگ‌وبوی سیاسی گرفت و تصوف به گوشه نشینی روی آورد.

۱. نویسنده معتقد است که امام رضا^(ع) حلقه واپسین ارتباط آشکار با تصوف است و امامان بعد، به دلیل شرایط روزگار در این باره سکوت اختیار کرده‌اند و

در اینجا این سوال مطرح می‌شود که آیا تشیع نامبرده که سبب انتساب تصوف به تشیع گردیده، پوششی به عنوان تشیع است یا تشیعی اعتقادی و برآمده از تعالیم ناب اسلام است و آیا زهد همان تصوف است یا صرفاً وجوهی مشترک یا اخذ شده توسط متصوفان از تعالیم اسلام می‌باشد؟ در پاسخ به این سوال باید گفت که صرف وجود نگرش و رفتارهای زهد گرایانه، در ادیان نمی‌تواند، سبب انتساب آن تعالیم به یکدیگر عنوان کرد، چرا که اگر چنین مدعایی پذیرفته شود، باید ادیان دیگر مانند بودا و امثال آن را نیز برگرفته یا امتزاج شده از اسلام بدانیم. چنانچه در روایات، در تعریف زهد صرف پشیمینه پوشی یا دوری از دنیا فرض نمی‌شود و به کناره‌گیری از محرمات الهی و ترک اموری که باعث دوری از پروردگار می‌شود و نیز به حسرت نبردن بر فقدان چیزی و پیش از حد شاد نگردیدن بر به دست آوردن آن و به کوتاه کردن آرزوها و به جا آوردن شکر الهی اطلاق می‌گردد.^۱ به بیانی دیگر، تعبیر مطرح از زهد در نزد موافقان نسبت تشیع با تصوف، به موارد ظاهری آن منتهی گردیده و از حقیقت باطنی آن، شباهتی قابل اعتنا به نظر نمی‌رسد.

۶. نقش خانقاه‌ها

در خیزش دو سویه تشیع و تصوف، از جمله عوامل دخیلی که مطرح هستند، حرکات اجتماعی صوفیه می‌باشد. شکل‌گیری و رونق یافتن خانقاه‌ها و به تبع آن طریقت‌های مختلف، خود از عوامل گسترش تصوف در ایران فهم می‌شود. این جریان طی قرون دوم تا پنجم قمری تحولات عدیده‌ای را از سرگذراند. خانقاه واژه‌ای است که معمولاً به معنای محل اطعام و پذیرایی، ریاضت و چله نشینی درویش

و دارای مکان‌هایی برای اقامت شیخ و وعظ و سماع بوده است (کیایی، ۱۳۶۲: ۵۵-۶۴). خانقاه بر مبنای تفکر عارفانه و به قصد رستگاری و نجات قشرهای پایین جامعه، به دست برخی از بزرگان صوفیه، در برابر زورمداری و تعصب دینی حاکم به وجود آمد. خانقاه در قرن چهارم هجری رواج پیدا کرد (تستری، ۷۰ق: ۱۸۴/۱) و یک قرن بعد، با حمایت‌های خواجه نظام‌الملک اختصاص موقوفات به آن رونق گرفت (بوویل، ۱۳۸۰: ۲۱۳). در قرن پنجم هجری، با توجه به مسئله تعلیم و تربیت و تدریس علوم اسلامی، عرفانی در خانقاه‌ها، شکوفایی رموز و اسرار و وجد و حال عرفانی و ورود اصطلاحات و استعارات صوفی در شعر و شاعری قوت گرفت (کیایی، ۱۳۶۲: ۳۷۷). از این پس حتی در دشوارترین ایام تاریخی، یکی از پشتیبانان بزرگ شعر در این سرزمین، خانقاه‌ها و اهل آن بودند و افکار و اندیشه‌های لطیف عارفان، صیقل اشعار گردید (صفا، ۱۳۷۹: ۲۸۴).

ویژگی قرن ششم را باید معرفی شدن مذهب تصوف به مذهب عشق و محبت نامید که در مقابل تعصبات مذهبی و سختگیری‌های اربابان مذاهب و عقاید با طرح صلح کل و یگانگی مذاهب، به تنگ نظری‌های قشریون حمله بردند (غنی، ۱۳۴۰: ۴۸۱). فاصله زمانی نیمه قرن ششم تا حمله مغول در ۶۱۶ق به دلیل ضعف دولت سلجوقی، پیدایش حکومت‌های اتابکی، آشفتگی دربار عباسی و در نتیجه مشکلات اقتصادی و اجتماعی، زمینه‌های رغبت برای گرایش به تصوف بیشتر گردید. امنیت خانقاه‌ها و روحیه برابری و برادری؛ تأمین نیازهای اقتصادی و حضور شیوخ

۲. از عرفای به نام این دوره که در این تحول نقش مهمی داشتند، بزرگانی همچون؛ ابوحامد محمد غزالی، عین القضات همدانی، احمد جامی، شیخ عبدالقادر گیلانیرا می‌توان نام برد (غنی، ۱۳۴۰: ۴۸۱).

۱. حضرت علی^(ع) زهد را تفسیر دو جمله از قرآن می‌داند که: «لکیلا تأسوا علی ما فاتکم ولا تفرحوا بما آتیکم» و امام صادق^(ع) زهد را ترک هر چیزی می‌داند که انسان را از خدا باز دارد؛ پیامبر^(ص) نیز زهد را کوتاه کردن آرزو و به جا آوردن شکر نعمت و پرهیز از محرمات الهی می‌داند (ر.ک: محمدی ری‌شهری، میزان الحکمه، ج ۳، باب زهد).

وارسته و موجه از جمله عوامل تقویت و توجه بیش از حد به متصوفه می‌باشد (زرین کوب، ۱۳۶۷: ۱۶۷). همچنین در نقش این پیوند، رویکرد عالمان دینی را نباید نادیده گرفت. همواره گرایش به نوعی تصوف در میان دسته‌ای از مهم‌ترین عالمان شیعه، اعم از فقیه، متکلم، مفسر، فیلسوف و محدث وجود داشته است. این گرایش دست کم به قرن ششم هجری باز می‌گردد (جاودان، ۱۳۸۳: ۲۰۷). افزون بر آن، ورود آراء فلسفی و عقاید کلامی به تصوف موجب شد که تصوف اساس علمی و فلسفی پیدا کند (غنی، ۱۳۴۰: ۴۸۱).

در قرن هفتم قمری حادثه عظیم و خانمان‌سوز هجوم مغولان، این جریان را در خراسان و شرق ایران منقطع ساخت، در نیمه دوم این قرن که تمامی سرزمین‌های شرق اسلامی به بدبختی و انحطاط مادی و معنوی رسیدند، به همت و پایمردی فضلالی صوفیه، تصوف و عرفان مجدداً رنگ علوم عقلی و فلسفی به خود گرفت (سنندجی، ۱۳۷۵: ۵۵). تصوف در نواحی مختلف، نقش مهمی در گسترش اسلام داشت. حتی اسلام آوردن سلجوقیان نیز ظاهراً در نتیجه تبلیغ صوفیان دوره گرد صورت گرفت (مورگان، ۱۳۷۴: ۳۸). در همین دوران بود که ایلخانان و امیران محلی، به نقش توجیه‌گیری خانقاه‌ها توجه کردند. خانقاه‌ها به سبب رشد فزاینده و آمادگی زمینه و استقبال مردم و رسمیت یافتن نزد حاکمان در مناطق تحت تصرف مغول رونق یافتند (رشید الدین، ۱۹۴۰م: ۱۹۰-۲۰۹-۲۱۵). ضمن آنکه صوفیان پیروان زیادی در بین مردم داشتند، بنابراین برای همراه کردن توده مردم با سیاست‌های خود، حمایت از صوفیان ضرورت می‌یافت (لمبتون، ۱۳۹۲: ۳۴۶). اینجا بود که با پررنگ‌تر شدن نقش اجتماعی خانقاه‌ها و تربیت و تهذیب مریدان تصوف اسلامی به حیاتی دوباره دست یافت (طیبی، ۱۳۶۲: ۶۱). در واقع، تصوف به معنای میراث ارزنده اسلام، تنها دارویی بود که می‌توانست تسکین‌بخش آلام مردم در

کشمکش‌ها و بی‌خانمانی‌ها مطرح شود. همچنین گرایش به تعاون، ایثار، هدایت مردم به حق و حقیقت، تعلیم عشق و محبت و امیدواری و بخشش گناهان (انصاری، ۱۳۹۱: ۶-۱۱۴) را میان مردم پیروانند. در کنار رشد و فراگیری تصوف، رشد همزمان تشیع، به دلیل تسامح و تساهل امیران مغول، مجال بیشتری یافت و توانست در میان صوفیه رواج یابد. از سویی در میان اهل تسنن نیز تمایلاتی به تشیع معتدل و میانه رو پدید آمد (شیبی، ۱۳۷۲: ۹۲). در نهایت، رشد همزمان این دو ساحت، سبب تبادل یا برگرفتن ظواهر زهد انگارانه متقابل گردید.

۷. نقش عالمان صوفی منش و جنبش‌های استقلال

طلبانه

اگر سده ششم را آغاز به هم پیوستگی تشیع و تصوف بدانیم، از این نکته نباید غافل ماند که در این فرآیند هر دو سوی ماجرا ایفای نقش کردند (جعفریان، ۱۳۷۹: ۵۱۶/۲). باید عنوان کرد که در تصوف، تمایل به باطن و باطن‌گرایی و آشنایی با اسرار و معارف باطنی از طریق تعالیم ائمه اطهار علیهما السلام و اعتقاد به ولایت، همان خصوصیتی بود که حکمت شیعی را به تصوف به معنای عام پیوند می‌دهد (ضابط، ۱۳۷۷: ۳۰). به بیان دیگر، مسئله صرفاً این نبود که تشیع به سمت تصوف تمایل پیدا کند، بلکه تصوف با بهره‌گیری از مفاهیم کاملاً شیعی ولی و ولایت و تأکید بر سر و باطن که آبشخور شیعی داشتند و پیوند دادن سلاسل خود به امامان شیعه، خود را نزدیک و تقارب صورت گرفت (جعفریان، ۱۳۷۹: ۵۱۶/۲). صوفیان، حضرت علی^(ع) را ولی اولیاء و شیخ همه طریقه‌ها قرار می‌دادند؛ به ویژه آنان که از قرن ششم به بعد بودند، در آمیختگی تصوف با شخصیت امام علی^(ع) چندان بود که علویان صوفی خود را وارث واقعی تصوف می‌دیدند (شیبی، ۱۳۵۳: ۹۶-۹۷). به این ترتیب، سده‌های هفتم، هشتم، نهم و دهم را از حیث تقارب مزبور،

می‌توان سده‌های تشیع - تصوف نامید (جعفریان، ۱۳۷۹: ۵۱۶/۲).

از پیامدهای مهم حضور باطنی‌گری در ایران، جنبش‌های استقلال‌طلبانه بود که این امر به برخی از تعالیم عرفانی تصوف و تشیع بر می‌گردد.^۱ با فعالیت‌های گسترده و عمیق فقهای نامدار شیعه از زمان علامه ابن مطهر حلّی (ضابط، ۱۳۷۷: ۴۶) حکومت‌های چوپانیان، آل‌جلایر، سرداران و قراقویونلوها دارای نظرات شیعی شدند. جنبش سرداران، جنبشی سیاسی - شیعی بر پایه دو نگرش تصوف و تشیع به وجود آمد (جعفریان، ۱۳۹۱: ۷۷۸). نقش عالمان صوفی منش، در به هم پیوستگی و خیزش متقابل تصوف و تشیع به سوی هم، مانند سید حیدر آملی عالم و صوفی بزرگ شیعی قرن هشتم، نقطه عطف به شمار می‌آید. تلاش‌های او در اثر عظیم خود، جامع الاسرار، حکایت از آن دارد که صوفی حقیقی همان شیعه و شیعه حقیقی همان صوفی است. لذا می‌توان سید حیدر را منادی وحدت جوهری تشیع و تصوف دانست.^۲ به عقیده او تعلیمات ائمه، اصولاً به باطن فرمان می‌دهند، یعنی به باطن و هفت عمق باطنی و حی قرآنی رهنمون می‌شوند (کربن، ۱۳۸۱: ۶۸).

در قرن هشتم با ظهور عرفای به نام و صاحب خانقاه، مقدمات دخالت صوفیه در سیاست و حکومت محیا شد. صوفیانی همچون حاجی بکتاشی که ایرانی بود و طریقه بکتاشیه را به وجود آورد. طریقت وی صبغه شیعی داشت و خطرات جدی برای حیات سیاسی، اجتماعی و دینی سلاطین عثمانی فراهم می‌کرد. نقشبندی به دست بهاء الدین

نقشبند بخارایی به وجود آمد، ولی بعدها با مدح ثروت رو به فساد نهاد (طیبی، ۱۳۶۹: ۶۱).

ظهور صفویه در آذربایجان، همزمان با اهمیت یافتن سلسله بکتاشیه در آناتولی بود. تبلیغات شیعی رهبران متأخر صفویه اول بار، از راه گرویدن به تصوف انجام شد و در زمان شیخ جنید و شیخ حیدر به صورت یک نهضت قلباش در آمد. در این راستا قراقویونلوها در آذربایجان علاقه زیادی به تشیع نشان دادند و صفویان اردبیل از همان ابتدا پیوندی عمیق با تشیع برقرار کردند؛ چرا که آن‌ها حکومت سرداران خراسان و سادات مرعشی مازندران و گیلان را دریافته بودند (ضابط، ۱۳۷۷: ۳۰). با سیاسی شدن باطنی‌گری در این دوره که البته در دوره سلجوقیان نیز تا حدی اتفاق افتاده بود، تصوف با تشکیل دادن حلقه اولیه حکومت صفویه، نقش سیاسی خود را پررنگ‌تر کرد. با گسترش تقدیرگرایی صوفیان که با جبرگرایی پیوند خورده بود، پایه‌های استبداد تحکیم یافت. ترویج اندیشه‌هایی از جمله انتقام خداوند به واسطه حمله مغول، از کشته شدن شیخ مجدد الدین بغدادی که توسط محمد خوارزمشاه کشته شده بود (کسروی، ۱۳۳۷: ۶۹) خود دلیلی بر این مدعا می‌باشد.

با فراگیر شدن تصوف در جهان اسلام، در اواخر سده هشتم (ابن عربشاه، ۲۰۰۸ م: ۷) و ظهور تیموریان در قرن ۹ ق تصوف در ایران گسترش یافت. بنیانگذار تیموریان، تیمور گورکانی پیوندهای شخصی با صوفیان را آغاز کرد که صاحب قدرت راستین آن روزگار بودند. سیاست تیمور مبنی بر میدان دادن به علویان باعث شد که شاه نعمت‌الله ولی موقعیت بسیاری یابد و بسیاری از مغولان را به خود متمایل

۲. ر.ک: آملی، سیدحیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح و دو مقدمه از هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، ترجمه فارسی مقدمه‌ها سید جواد طباطبایی، تهران: انجمن ایران شناسی فرانسه - علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.

۱. برای نمونه دو اصل عقیدتی شیعی یعنی ولایت و مهدویت، میان برخی از سلسله‌های صوفی مانند کبرویه مطرح شد و شیخ نجم الدین کبری و خلفایش، به اهل بیت علیهما السلام اظهار ارادت می‌کردند (نسفی، ۱۳۴۱: ۳۲۱-۳۲۰).

سازد. در دوران حکومت شاهان تیموری بود که سلسله صفویان با پیشوایی خواجه علی، سازمان نظامی شیعی را متحول کرد و موقعیت معنوی و سیاسی خود را در آسیای صغیر و ایران تحکیم نمود (ضابط، ۱۳۷۷: ۲۷-۲۸). خصلت ویژه تشیع و تصوف در دوره تیموریان، در امتزاج آن دو بود؛ چنانچه یک فقیه شیعی خصوصیات یک صوفی کامل عیار را با خود داشت (شیبی، ۱۳۸۰: ۱۶۶). با ظهور تشیع دوازده امامی و سلسله‌های تصوف امامیه در ایران در قرن ۹ و ۱۰ هجری و به وجود آمدن نهضت‌ها و دولت‌های شیعی که در شکل‌گیری حکومت صفویان نقش حیاتی داشتند، زمینه برای جایگزینی کامل تشیع به جای تصوف مهیا گردید (دایره‌المعارف تشیع، ۱۳۷۳: ۳۵۴). ظهور فقهای بزرگی چون محقق کرکی و مقام علمی-سیاسی مهم شیخ الاسلامی باعث شد تا جبهه فقاها در برابر تصوف محکم شده و شکل رسمی به خود گیرد. صفویان شاه را مرشد کل می‌دانستند و شاهان فقیهان را تقویت می‌کردند. در حالی که قدرت صفویان روز به روز محدود می‌شد (جعفریان، ۱۳۶۹: ۱۰۱). این روند با دعوت از علمای جبل عامل از جانب شاهان صفوی، قدرت یافتن آنان در جامعه و تسلطشان بر امور فکری و اعتقادی مردم سبب گردید که تصوف در قشر محدودی باقی بماند و به طور کلی از حالت یک نیروی منتقد در سیاست و جامعه خارج و در خانقاه‌ها و دیرها محدود گردد (جعفریان، ۱۳۷۰: ۷۰).

۸. نتیجه‌گیری

با رشد نگرش باطنی که از آموزه‌های اسلام می‌باشد و آشنایی ایرانیان با زهد و عرفان در همان سده‌های اولیه تاریخ اسلام، پذیرش دیدگاه‌هایی با منش باطنی در نزد ایرانیان میسر شد. مطالعه حاضر نشان می‌دهد گسترش نگرش باطنی در ایران در سه ساحت اصلی تصوف امامیه، تشیع و اسماعیلیه با یک پیوستگی مفهومی و گاه تفاوت‌های

کتابنامه

- آقائوری، علی، اسماعیلیه، مجموعه مقالات، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴.
- آملی، سیدحیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح و دو مقدمه از هانری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، ترجمه فارسی مقدمه‌ها سید جواد طباطبایی، تهران: انجمن ایران شناسی فرانسه- علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
- ابن‌ابی‌جمهور، محمدبن زین‌الدین، غوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیه، ج ۴، بی‌جا: سیدالشهداء، ۱۴۰۳ق.
- ابن‌عرب‌شاه، احمد بن محمد، عجلب المقدور فی نولب تیمور، دمشق: التکوین، ۲۰۰۸م.

- ابوزهره، محمد، المعجزة الكبرى، ج ۱، قاهره: دارالفکر العربی، ۱۴۱۸ق.
- الذهبی، التفسیر و المفسرون، ج ۲، قاهره: دارالکتب الحدیثه، ۱۳۹۶ق.
- الراغب، مفردات، ج ۱، بی‌جا: نشرالکتاب، ۱۴۰۴ق.
- امانت، عباس، جنبش محمد پسیخانی و حوزه مادی‌گری عرفانی ایرانی او، در کتاب تاریخ و اندیشه‌های اسماعیلی در سده‌های میانی، به کوشش فرهاد دفتری، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فروزان روز، ۱۳۸۲.
- انصاری، قاسم، مبانی عرفان و تصوف، تهران: دانشگاه پیام نور، ۱۳۹۱.
- بویل، ج. آ.، تاریخ ایران از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانات (تاریخ ایران کمبریج)، ج ۴، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۰.
- تستری، قاضی نور الله، احقاق الحق و ازهاق الباطل، با تعلیقات سید شهاب الدین نجفی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۷۰ق.
- جاودان، محمد، «المان شیعه و تصوف»، نشریه هفت آسمان، شماره ۲۲، صص ۲۰۷-۲۲۸، ۱۳۸۳.
- جعفری، محمدعیسی، «بررسی نقد صوفیه در زبان ائمه»، نشریه هفت آسمان، شماره ۴۸، صص ۲۷-۵۰، ۱۳۸۹.
- جعفریان، رسول، «رویارویی فقیهان و صوفیان در عصر صفویان»، مجله کیهان اندیشه، شماره ۳۳، صص ۱۰۱-۱۲۷، ۱۳۶۹.
- جعفریان، رسول، دین و سیاست در دوره صفوی، قم: انصاریان، ۱۳۷۰.
- جعفریان، رسول، صوفیه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹.
- جعفریان، رسول، تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی، تهران، علم، ۱۳۹۱.
- جوینی، عطاالملک، تاریخ جهانگشای، تصحیح محمد قزوینی، ج ۳، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۷۵.
- حسینی، صالح، «پژوهشی پیرامون پدیده تصوف ادبیات و زبان‌ها»، نشریه نگین، شماره ۱۰۲، ۱۳۵۲.
- دابجه، اصغر، دایره المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر بجنوردی، ج ۱۱-۲۲، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ، ۱۳۷۲.
- دایره‌المعارف تشیع، تشیع: سیری در فرهنگ و تاریخ تشیع، تهران: شهید سعید محبی، ۱۳۷۳.
- دفتری، فرهاد، «بررسی علل و عوامل رشد تفکر فلسفی اسماعیلیه»، نشریه تحقیقات اسلامی، شماره ۱-۲، ۱۳۷۳.
- دفتری، فرهاد، دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل و دیگران، ج ۱، تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۷۸.
- دفتری، فرهاد، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فروزان روز، ۱۳۸۶.
- رواندی، مرتضی، تاریخ اجتماعی ایران، ج ۱۰، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۴.
- زرین کوب، عبدالحسین، جستجو در تصوف ایران، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۷.
- سنندجی، شکرالله بن عبدالله، تحفه ناصری در تاریخ کردستان، به تحقیق حشمت الله طیبی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۵.
- شاکر، محمد کاظم، روش های تاویل قرآن، قم: دفتر تبلیغات، ۱۳۷۶.
- شیعی، مصطفی، همبستگی میان تصوف و تشیع، ترجمه علی اکبر شهابی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۳.
- شیعی، مصطفی، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم قمری، ترجمه قراگوزلو، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۰.
- صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات ایران، ج ۱، تهران: فردوسی، ۱۳۷۹.
- ضابط، حیدررضا، «اسلام و مسلمانان/ ظهور سلسله صفویه، نقطه عطفی در تاریخ ایران»، نشریه مشکات، شماره ۵۸ و ۵۹، صص ۲۵-۵۰، ۱۳۷۷.
- طباطبایی، سید محمد حسین، شیعه در اسلام، به کوشش خسرو شاهی، ج ۱، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
- طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، بیروت: علمی، ۱۳۹۳ق.
- طیبی، حشمت الله، «پیدایش تصوف و زمینه‌های اجتماعی آن»، مجله مطالعات جامعه‌شناختی، شماره ۴، ۱۳۶۲.
- غنی، قاسم، تاریخ تصوف در ایران، تهران: زوار، ۱۳۴۰.
- کرین، هانری، «سید حیدر آملی (سده هشتم) متاله شیعی عالم تصوف»، ترجمه عبدالحمید روح‌بخشان، مجله معارف، شماره ۵۷، صص ۶۱-۸۷، ۱۳۸۱.

- کیایی، محسن، تاریخ خانقاه در ایران، تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۲.
- گلدزیهر، ایگناس، گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان، ترجمه ناصر طباطبایی، ج ۱، تهران: ققنوس، ۱۳۸۳.
- گنون، رنه، نگرشی به مشرب باطنی اسلام و آیین دائو، ترجمه دل‌آرا قهرمان، تهران: حکمت، ۱۳۸۷.
- لمبتون، آ.ک.س، تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران، ترجمه یعقوب آژند، تهران: نی، ۱۳۹۲.
- معرفت، محمدهادی، لتاویل فی مختلف المذاهب و آلازا، ج ۱، تهران: المجمع التقریب بین المذاهب، ۱۴۲۷ق.
- معلوف، لویس، المنجد فی اللغة العربیة المعاصرة، بیروت: دار المشرق، ۲۰۰۰م.
- مورگان، دیوید، ایران در سده‌های میانه، ترجمه فرخ جوانمردیان، تهران: فروهر، ۱۳۷۴.
- مینوی، مجتبی، باطنیه اسماعیلیه، مشهد: دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۵۱.
- نسفی، عزیزالدین بن محمد، مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الكامل، تصحیح و مقدمه ماژیران موله، ج ۱، تهران: انجمن ایران شناسی فرانسه، ۱۳۴۱.
- نصر، سید حسین، آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز، ترجمه حسین حیدری، تهران: قصیده سرا، ۱۳۸۹.
- نصر، سید حسین، گلشن حقیقت، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا، ۱۳۹۲.