

## **A Study and Analysis of Leonard Lewisohn's Sufi Research Approaches**

**Amir Pourrastegar\***

### **Abstract**

#### **Introduction**

The approach is the attitude and style that the researcher relies on to seek closer to his hypothetical project. In fact, the approach refers to the angle of view or direction that the researcher takes. Collectively, how to deal systematically with a particular issue or situation is called an "approach." In modern literary criticism and analysis, the research is based on a set of approaches based on which the researcher seeks to know and understand, interpret and criticize the texts. Research approaches that have a methodological and sometimes interdisciplinary nature are unique theoretical and methodological frameworks that seek to analyze texts in an epistemological process.

#### **Methodology**

The extent of Sufism and mysticism as teachings, experience, art, thought, practice, knowledge, and its schools and practices has led to broad approaches to it. Sufism and mysticism have had many functions, contexts, and influences, both due to their buoyancy in definition and due to their continuous presence in the cultural history of Iran; Therefore, the scientific confrontation with this Iranian phenomenon requires various approaches, so that it is not possible to recognize and analyze Sufism from a fixed perspective. Sufi scholars, especially Western mystics, have used various approaches such as phenomenology, mythology, linguistics, hermeneutics, etc. to recognize and discover the symbols and basically what and how Sufism is.

\* PhD in Persian Language and Literature, Shiraz University, Shiraz, Iran, am.po90@yahoo.com

Date received: 2021/10/07, Date of acceptance: 2022/01/27



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

Although the orientalist approach has a long history, it has no background in recognizing and analyzing the approaches with which Western mysticism has explored Sufism. . Due to the study gap, apart from the present study, there is no independent and comprehensive research that has examined the necessity of the methodology and research approach of Orientalists in mystical studies in general, and Louise's mysticism in particular.

The basis of the present study is a reflection on the research of Leonard Lewisohn (1953-2018), an American mystic who, in comparison with many orientalists, has analyzed Persian mystical texts with structured methodologies and approaches. This Sufi scholar has used different approaches in his Sufi studies depending on the context and time of the subject. In this discourse, due to the necessity of his mystical approach, he has studied and analyzed Lewisohn's research from this perspective, and we have come to the conclusion that he has well understood that looking at mysticism from a perspective is a component.Or a particular feature, causes the subject to be seized, reduced, or ideologized; Therefore, by choosing both aesthetic and historical-social approaches in his mystical studies, he has sought a more comprehensive and realistic cognition of Sufism.

### **Results and Discussion**

In his mysticism, Leonard Lewisohn has explored Sufism with specific approaches such as aesthetic, historical, social, and comparative approaches. What the Orientalist's methodological analysis shows is that the socio-historical aspect is more analytical than his other approaches, and his aspects of Sufism no longer have the depth of this approach Lewisohn's aesthetic view of mystical texts is, above all, corresponding to mystical symbolism and its interpretation and literary artistic functions. He considers the aesthetics of Sufism to be inspired and discovered, and calls it the "aesthetics of taste." According to Lewisohn, the aesthetics of Sufism depends on the knowledge of the cognitive metaphors of Sufism, the origin of which is "science". Lewisohn considers the interpretation and decipherment of mystics' allegories as a work of art and believes that interpretation is the discovery of exemplary meanings and the understanding of the relationship between property and kingdom, which is possible by passing through the word and reaching the world of example.

Another aesthetic aspect of Lewisohn's research is the discovery of artistic symbols of "infidelity." Lewisohn's explanation of this is not focused on the classification and interpretation of these symbols, but rather on the explanation of

the political and social components of infidelity and the transgression of taboos. According to him, infidelity is the secret of esotericism and confrontation with the demonstration of the official religion, which reveals the totalitarian belief of the Sufis. Lewisohn has viewed the literary tradition of blasphemy and superficiality necessarily and exclusively from the socio-political dimension and function of transgression; While this kind of look is a reduction of the subject.

History is the basis of Lewisohn's research; In such a way that he has never neglected the socio-historical approach in recognizing Sufism. According to his historical analysis, Sufism has had a wide and continuous function in the intellectual life of Iranians, so much so that he considers Sufism to be the "institutionalized religion of the masses." Examining this aspect of Lewisohn's research, we have come to the conclusion that the most important aspect of his historical approach is the conflict between jurists and Sufis; As far as he believes, the "historical evolution of the Sufi-Mullah transition" is very important for the flow of Sufi thought. The pivotal history of Lewisohn Behnik has revealed the background and time of Iranian Sufism; But sometimes, seeing merely historical matters of spirituality, has caused him to fall into the conflicts of jurists and Sufis and not be able to reveal and introduce the spirituality captured in history and society. The historical approach to the study of Sufi texts, for all its value, sometimes fails to discover the spiritual spirit of mysticism, and the spirituality trapped in history and society becomes merely ideology.

**Keywords:** Approach, Leonard Lewisohn, Mysticism and Sufism, Aesthetics, Socio-Historical

### **Bibliography**

- Abram, M. H. and Geoffrey Harpham (2013), *A Glossary of Literary Terms*, North Carolina: National Humanities Center.
- Ahmadi, Mohammadramazan (1388), "Moghayesaye Thalili Karborde Dastori, Roykarde Esbati dar Nazari Pardazi dar Houzaye Maarefati Hesabdari", *pejoheshhaye Hesabdari Maali*, vol. 1, no 1 and 2 [In Persian].
- Ashtiani, Sayyed Jalal-ed-Din (1363), *Montakhabati az Asare Hokamaye Elahi Iran az Asre Mirdamad ta Mirfendereski*, Qom: Markaze Entesharate Daftare Tablighate Eslami [In Persian].
- Corbin, Henry (1373), *Tarikhe Falsafaye Islami*, Tehran: Kavir [In Persian].

- Dabashi, Hamid and Hasan Fathi (1389), *Mirdamad va Ta'sise Maktabe Esfahan*, Tehran: Hekmat [In Persian].
- Khalili Jahromi, Mahsa (2020), *A Social-Cultural Reading of Hafiz 's*, trans. Lewishon and Bly, Master's Thesis, Yaza: Faculty of Foreign Languages and Literature
- Lewisohn, Leonard (1384), *Mirase Tasavvof*, Tehran: Nashr-e Markaz [In Persian].
- Lewisohn, Leonard (1388), *Iman va Kofr Shaykh Mahmoud Shabestari*, Tehran: Nashr-e Markaz [In Persian].
- Lewisohn, Leonard (2006), *Attar and the Persian Sufi Tradition, the Art of Spiritual Flight*, London and New York: I. B. Tauris Publisher.
- Lewisohn, Leonard (2010), *Hafiz and the Religion of Love in Classical Persian Poetry*, London and New York: I. B. Tauris and Co Ltd Association with Iran Heritage Foundation.
- Lewisohn, Leonard (2014), *The Philosophy of Ecstasy, Rumi and the Sufi Tradition*, London: Word wisdom Inc.
- Lewisohn, Leonard (2020), *Sufis and Their Opponents in the Persianate World*, Irvine, CA: UCI: Jordan Center for Persian Studies.
- Mawlānā, Jalal al-Din (1388), *Ghazaliye Shamse Tabriz, Moghadame*, Gozinesh va Tafsir: Mohammad Reza Shafiei Kadkani, Tehran: Sokhan [In Persian].
- Nayyeri, Mohammad Yousef (1392), *Nargese Asheghan*, Shiraz: University of Shiraz [In Persian].
- Pazoki, Shahram (1381), “Goftogoye Faratarikhi, Goftogo dar Andisheye Toshihiko Izutsu”, *Falsafe va Kalam*, vol. 2, no. 6 and 7 [In Persian].
- Pediaa (2016), *Difference between Approach and Method*.
- Pourjavady, Nasrollah (1397), *Maanaviyate Islam az Tarighe Tasavvof Gostaresh Yafte Ast*, <www.bookcity.org> [In Persian].
- Pourrastegar, Amir (1392), *Ketabshenasi Tousifi Tahlili Asare Tarjome Shode Mostashreghin darbabe Erfan (Barasase Ketabhaye Annemarie Schimmel, Fritz Meier, Leonard Lewisohn, Henry Corbin, William Chittick)*, Payannameye Karshenasi Arshad, Shiraz: University of Shiraz [In Persian].
- Schimmel, Annemarie (1375), *Shokohe Shams*, Tehran: Elmi va Farhangi [In Persian].
- Shafiei Kadkani, Mohammad Reza (1392), *Zabane She'r dar Nasre Sofie, Daramadi be Sabkshenasi Negahe Erfani*, Tehran: Sokhan [In Persian].
- Underhill, Evelyn (1976), *Practical Mysticism*, Toronto: University of Toronto.
- Vakili, Hadi (1389), “Chisti va Vijegihaye Tajrobaye Erfani”, *Hekmate Moaser*, vol. 1, no. 18 [In Persian].
- Vakili, Hadi (1395), “Erfan va Tasavvof dar Manzoumeie Allame Majlesi”, *Pejoheshnameye Erfan*, vol. 1, no. 2 [In Persian].
- Yousefsani, Seyyed Mahmoud (1379), “Mirase Erfani Shaykh Mahmoud Shabestari”, *Pejoheshnameye Matin*, vol. 2, no. 8 [In Persian].

بررسی و تحلیل رویکردهای تصوف‌پژوهی لئونارد لویژن (امیر پوررستگار) ۳۳

Zarrinkoub, Abdolhossein (1387), *Donbalaye Jostojo dar Tasavvof*, Tehran: Amirkabir[In Persian].



## بررسی و تحلیل رویکردهای تصوف پژوهی لئونارد لویزن

امیر پوررستگار\*

### چکیده

رویکرد زوایه دید و اسلوب نظام‌مندی است که پژوهش‌گر با اتکا به آن به پروژه مفروض خود نزدیک می‌شود و فهم ژرف‌تری از موضوع به دست می‌آورد. گستردگی تصوف سبب شده است که رویکردهای گسترده‌ای درباره آن پدید آید. تصوف پژوهان غربی در مواجهه با تصوف از رویکردهای متنوعی بهره گرفته‌اند، از این رو، برای فهم تصوف پژوهی شرق‌شناسان، تبیین رویکرد آنان نیز اهمیت دارد. جستار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی در پی واکاوی رویکردشناسی لئونارد لویزن، عرفان‌پژوه نام‌دار آمریکایی، است. نقد و تحلیل تصوف از زوایه سمبولیسم و نمادپردازی، به ویژه تبیین سنت ادبی کفریات، استعاره‌های شناختی، نظریه زیبایی‌شناختی شهود، و مهم‌تر از همه تأویل‌گرایی مهم‌ترین سوبه‌های رویکرد زیبایی‌شناختی تحقیقات لویزن‌اند. او بر این باور است که استعارات، سمبول‌ها، و تأویل‌های صوفیه فراتر از علم بلاغت ادبی و در حوزه «علم احوال» و «معانی مثالی» است. نتایج حاصل از این پژوهش نشان می‌دهد که لویزن در کنار رویکرد ادبی - بلاغی از رویکرد تاریخی - اجتماعی نیز غافل نمانده است، چنان‌که او تصوف را «دین نهادینه‌شده توده‌ها» می‌داند و معتقد است «تطور تاریخی گذر صوفی به ملأ» برای جریان‌شناسی اندیشه صوفیان بسیار اهمیت دارد. با وجود این که رویکرد زیبایی‌شناختی لویزن در شناخت بهتر تصوف کارایی دارد، اما رویکرد تاریخی او، که تصوف را از منظر صرفاً تاریخی و اجتماعی تحلیل می‌کند، گاه از شناساندن روح تصوف برکنار مانده است.

**کلیدواژه‌ها:** رویکرد، لئونارد لویزن، عرفان و تصوف، زیبایی‌شناسی، تاریخی - اجتماعی.

\* دکترای زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران، am.po90@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۰۷



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

## ۱. مقدمه

رویکرد (approach) نگرش و اسلوبی است که پژوهش‌گر با اتکا به آن در پی آن است که به پروژه مفروض خود نزدیک شود. در واقع، رویکرد زاویه نگرش یا جهتی است که محقق در پیش می‌گیرد و می‌تواند بیش از یک راه برای نزدیک‌شدن به پروژه وجود داشته باشد. «در مطالعات دانشگاهی، رویکرد چهارچوب نظری‌ای است که در پروژه به‌کار گرفته می‌شود» (Pediaa 2016).

رویکرد در مطالعات علوم انسانی دارای تعریف و جایگاهی مشخص است و آن شیوه یا رهیافت بنیادی‌ای است که فرد برای حل مسئله‌ای یا مواجهه با وضعیتی معین اتخاذ می‌کند. رویکرد مفهومی کلی است که نحوه واکنش یا رفتار فرد را در مواجهه با وضعیتی دشوار توصیف می‌کند. البته رویکرد در سطح ایده باقی می‌ماند تا آزمایش و اثبات شود.

در مجموع، چگونگی برخورد نظام‌مند با موضوع یا وضعیتی خاص «رویکرد» خوانده می‌شود. رویکرد در تمام مدت تحقیق در موقعیت‌ها و افراد مختلف متفاوت است و لزوماً فرمولی، حتی با تغییرات جزئی، وجود ندارد که با دستیابی به آن، برای پژوهش‌گران دیگر نیز قابل اندازه‌گیری شود. «به‌طور کلی، فرایند و طریقتی که پژوهش‌گر را هنگام تلاش برای غلبه بر یک مشکل راه‌نمایی می‌کند رویکرد نامیده می‌شود» (احمدی ۱۳۸۸: ۷۳).

رویکرد می‌تواند استراتژی، برنامه، دیدگاه، ایدئولوژی، اعتقاد، یا موضع نظری محقق نیز تلقی شود. این مجموعه شامل مفروضات منطقی است که می‌تواند برای درک بهتر مسائل به‌کار آید. در نقد و واکاوی ادبی نوین نیز پایه تحقیق بر مجموعه رویکردهایی بنا می‌شود که براساس آن محقق در پی شناخت و فهم، تفسیر، و نقد متون است. رویکردهای پژوهش که ماهیتی روش‌شناختی و گاه میان‌رشته‌ای دارند چهارچوب‌هایی نظری و روش‌شناختی منحصر به خود هستند که در فرایندی معرفت‌شناختی، در پی واکاوی متون‌اند. آبرامز اشاره می‌کند که رویکردهای ادبی فرض می‌گیرند که ادبیات شدیداً با عوامل و زمینه‌های بیرونی محدود شده‌اند (Abrams 2013: 54).

بدیهی است که هریک از این رویکردها با توجه به آبشخورها، مبانی نظری، و توانایی‌های روش‌شناختی خود سطوح مختلفی از تحلیل و تبیین را پوشش می‌دهند. به عبارت دیگر، این رویکردها، با برجسته‌کردن آن بخش از واقعیت که خود خواهان بررسی و فهم آن‌اند، سایر عناصر را یا به حاشیه می‌رانند، یا کاملاً بی‌اثر می‌کنند. برای مثال،



بهره‌گیری از رویکرد پدیدارشناسی در مطالعات عرفانی رویکرد تاریخی را به‌حاشیه می‌راند، هم‌چنان‌که هانری کربن و توشیهیکو ایزوتسو از رویکردی پدیدارشناختی و فراتاریخی بهره برده‌اند (برای آگاهی بیشتر، بنگرید به پازوکی ۱۳۸۱: ۱۳۷-۱۴۶).

## ۲. پیشینه تحقیق

هرچند رویکردشناسی شرق‌شناسان سابقه دارد، اما شناخت و تحلیل رویکردهایی که عرفان‌پژوهان غربی تصوف را به‌مدد آن‌ها واکاوی کرده‌اند پیشینه ندارد. تأملات لئونارد لویزن تنها در دو پژوهش پایان‌نامه‌ای تحلیل و واکاوی شده است. خلیلی جهرمی (۲۰۲۰) ترجمه لویزن از سی غزل حافظ با عنوان «ملائک در میخانه زدند» را بررسی و نقد کرده است. او در این اثر خوانشی اجتماعی - فرهنگی از ترجمه لویزن به‌دست داده و اشاره کرده است که برخی از مسائل اجتماعی و فرهنگی در فرایند این ترجمه دگرگون شده‌اند تا با فرهنگ و ایدئولوژی زبان مقصد سازگار شوند. پوررستگار (۱۳۹۲) به کتاب‌شناسی توصیفی آثار لویزن پرداخته است. او در این تحقیق، به‌اجمال، تألیفات و تصحیح‌های عرفانی لویزن را معرفی و بررسی کرده است. با توجه به خلأ مطالعاتی، جز پژوهش حاضر، تحقیقی مستقل و جامع وجود ندارد که ضرورت روش‌شناسی و رویکردپژوهی شرق‌شناسان را در مطالعات عرفانی به‌طور عام، و تصوف‌پژوهی لویزن را به‌طور خاص بررسی کرده باشد.

## ۳. رویکردشناسی در تصوف‌پژوهی شرق‌شناسان

گسترده‌گی تعاریف مفهوم عرفان ناشی از تفاوت در رویکردهاست. گسترده‌گی تصوف و عرفان به‌مثابه آموزه، تجربه، هنر، نظر، عمل، معرفت، و مکاتب و طریقت‌های آن موجب شده است که رویکردهای گسترده‌ای به آن پدید آید. تصوف و عرفان هم به‌دلیل شناوری در تعریف و هم به‌دلیل حضور مستمر در تاریخ فرهنگی ایران دارای کارکردها، زمینه‌ها، و تأثیرات متعدد بوده است، از این‌رو مواجهه علمی با این پدیده ایرانی رویکردهای گوناگونی می‌طلبد، به‌گونه‌ای که نمی‌توان از منظری ثابت تصوف را بازشناسی و واکاوی کرد. ره‌یافت و غایت این رویکردها تبیین و تحلیل متقن متون عرفانی است. تصوف‌پژوهان، به‌ویژه عرفان‌شناسان غربی، برای بازشناخت و کشف سمبول‌ها و اساساً

چیستی و چگونگی تصوف، از رویکردهای متنوعی چون پدیدارشناسی، اسطوره‌شناسی، زبان‌شناسی، هرمنوتیک، و ... بهره گرفته‌اند. رویکرد عصب‌روان‌شناختی و علوم‌شناختی از تجارب عرفانی از مهم‌ترین سویه‌های تحقیقی جهان نوین است (وکیلی ۱۳۸۹: ۱۰۷). درک و فهم تصوف‌پژوهی، به‌ویژه از نوع غیربومی آن، گاه رویکرد یا نحوه تقرّب یا زوایه دید پژوهش‌گر، که درحکم الگویی روش‌شناختی به‌شمار می‌رود، بیش از ره‌یافت نظری و اندیشگی او حائز اهمیت است.

#### ۴. رویکردهای پژوهشی لئونارد لویزن

مبنای جستار حاضر تأملی بر تحقیقات لئونارد لویزن، تصوف‌پژوه آمریکایی، است که در قیاس با بسیاری از شرق‌شناسان، با روش‌شناسی و رویکردهای ساختارمند متون عرفانی فارسی را واکاوی کرده است. لئونارد لویزن (Leonard Lewisohn) (۱۹۵۳-۲۰۱۸ م) شرق‌شناس و تصوف‌پژوه آمریکایی بود. او عضو بنیاد میراث ایران در دپارتمان مطالعات اسلامی و عربی دانشگاه اکستر (Exeter University) انگلستان و نیز سردبیر مجله مولانا (Mawlana Rumi Review) بود. لویزن ویراستاری کتاب میراث تصوف (Heritage of Sufism) را برعهده داشت که حاصل سلسله‌مقالات ارائه‌شده در سه کنفرانس بین‌المللی با موضوع عرفان و تصوف بود. لئونارد لویزن هم‌چنین برنده پانزدهمین دوره جایزه جهانی کتاب سال جمهوری اسلامی ایران در بخش مطالعات ایرانی برای کتاب *عطار و سنت تصوف ایرانی* است. او علاوه بر آثار یادشده دو اثر با عنوان‌های شیخ محمود شبستری: *فراسوی ایمان و کفر و حافظ و مذهب عشق* دارد و *تصحیح دیوان شیرین معربی* را نیز تألیف کرده است. لویزن هم‌چنین پژوهش‌هایی تطبیقی با محتوای مقایسه شاعران و عارفان ایران با شاعران شرقی و غربی چون شلی (Shelley)، بلیک (Blake)، و تاگور (Tagore) منتشر کرده است (کیوانی ۱۳۸۸: ۱-۷).

این پژوهش‌گر تصوف در مطالعات صوفیانه خود، برحسب زمینه و زمانه موضوع، از رویکردهای مختلفی بهره برده است. در این گفتار، به‌دلیل ضرورت رویکردشناسی عرفانی او، پژوهش‌های لویزن را از این منظر بررسی و تحلیل کرده‌ایم و به این نتیجه رسیده‌ایم که او به‌خوبی درک کرده است که نگاه به عرفان از منظر گوشه‌ای، مؤلفه‌ای، یا ویژگی خاص سبب دخل و تصرف، تقلیل و فروکاستن، یا ایدئولوژیک‌شدن موضوع می‌شود. برای همین،

او با انتخاب چند رویکرد در مطالعات عرفانی خود در پی شناختی جامع‌تر و واقع‌بین‌تر از تصوف بوده است.

#### ۱.۴ رویکرد زیبایی‌شناختی

تلقی هنری از امور معنوی قلمرو عرفان است. اولین آندرهیل (Evelyn Underhill) عرفان را «هنر یگانگی» می‌نامد (Underhill 1976: 23). بدین دلیل، واکاوی تصوف از منظر ابعاد هنری آن بسیار اهمیت دارد، تاجایی که برخی از عرفان‌پژوهان معتقدند «عرفان اصیل جز در یک زبان هنری و جمال‌شناسانه امکان تحقق ندارد» (شفیعی کدکنی ۱۳۹۲: ۳۹). با وجود این، شرق‌شناسان، هرگاه به سراغ عرفان و تصوف رفته‌اند، بیش‌تر بن‌مایه‌های معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی آن را تبیین کرده‌اند و از تحلیل مبانی جمال‌شناسی آن بازمانده‌اند. پورجوادی اشاره کرده است که اصلی‌ترین موضوعی که در تاریخ تصوف‌پژوهی فرنگی‌ها بارز است این است که آنان درک درستی از شعر فارسی نداشته‌اند. آن‌ها درباره تاریخ، فلسفه، و فقه کار می‌کنند، اما وقتی که به شعر می‌رسند با مشکل روبه‌رو می‌شوند، به‌خصوص وقتی که در اشعار عرفانی وارد می‌شوند (پورجوادی ۱۳۹۷).

لویزن نیز چون آنهماری شیمل (برای آگاهی بیش‌تر، بنگرید به شیمل ۱۳۷۵: ۹۱-۲۹۶) از معدود شرق‌شناسانی است که جنبه‌های سبک‌شناسی و هنری تصوف را بررسی کرده است. برای نمونه، لویزن سبک ادبی تمهیدات عین‌القضات را «مدرن و ناهنجاربنیاد» توصیف می‌کند (لویزن ۱۳۸۴: ج ۱، ۳۸۶).

این عرفان‌پژوه به جنبه‌های ادبی و بلاغی شعر فارسی توجه خاصی دارد. او در تحقیق خود درباب حافظ درباره تکامل سنت غزل‌سرایی فارسی و بلوغ شعر حافظ در ساحات سمبول‌ها، ایماژها، ایده‌ها، و ردیف و قافیه سخن می‌گوید و چگونگی استقبال هنری حافظ از شاعران پیش از او را واکاوی می‌کند (برای آگاهی بیش‌تر، بنگرید به Lewishon 2010: 8-18).

او اشاره می‌کند که نظریه «هنر برای هنر» هیچ‌گاه جایی در زیبایی‌شناسی تصوف ایرانی نداشته، اما «ایهام رمزی» همواره در زیبایی‌شناسی صوفیه حضور داشته است. لویزن بر این باور است که در تصوف، رمز، و نماد بالاترین مقام هنری را دارد. او، با اشاره به بیت «پرده رازی که سخن‌پروری است / سایه‌ای از پرده پیغمبری است»، تأکید می‌کند که فروترنهادن شاعری از پیامبری و هنر از عشق نکته اصلی در زیبایی‌شناسی صوفی است (لویزن ۱۳۸۸: ۴۴).

لویزن با نگرشی سبک‌شناختی رسالهٔ *مثنوی مرآت المحققین* منسوب به شبستری را مطالعه کرده است و با بررسی ویژگی‌های سبک‌شناختی آن اشاره می‌کند که این رساله از لحاظ سبک ادبی و شیوهٔ بیان واژگان و عقاید عرفانی شباهتی با دیگر آثار اصلی شبستری (*گلشن راز*، *سعادت‌نامه*، *حق‌الیقین*) ندارد. هستی‌شناسی و روان‌شناسی این اثر اصول عقاید مکتب مشایی و آرای مکتب هم‌خانوادهٔ آن یعنی مکتب اشراقی را شرح می‌دهد (لویزن ۱۳۸۴: ج ۱، ۶۶).

او با بررسی و تحلیلی تاریخی پنج عامل را زمینه‌ساز حضور مستمر تصوف در ایران می‌داند که سه مؤلفهٔ آن به زیبایی‌شناسی تصوف مرتبط‌اند و عبارت‌اند از:

۱. سمبولیسم بکر عرفانی؛
۲. بهره‌مندی از روش‌های انضباطی درونی؛
۳. زیبایی‌شناختی مذهب؛
۴. فلسفهٔ رمزی؛
۵. عوامل روان‌شناختی تصوف (همان: ۷۸).

#### ۱.۱.۴ استعاره‌های شناختی

در سبک‌شناسی تصوف، توجه و طبقه‌بندی استعاره‌های مرکزی اهمیت دارد، به گونه‌ای که جهان‌بینی عارف بر محور چند استعارهٔ بنیادی بنا می‌شود. شاعران عارف از استعاره به گونه‌ای سود برده‌اند که از آن کارکردی شناختی و مفهومی برداشت می‌شود. بر این اساس، لویزن با تحقیق در استعاره‌های شیخ محمود شبستری اشاره می‌کند که علم الجمال استعاره نزد او از نوع «شناختی» (cognitive) است، نه عاطفی یا «انفعالی» (emotive) (لویزن ۱۳۸۸: ۲۵۷-۲۵۸). او کارکرد استعارات صوفیه را فراحسی و متعالی می‌داند و اشاره می‌کند که هدف صوفیه بیش‌تر جای‌دادن مقدسات عالم بالا در پس پردهٔ استعارات عاشقانهٔ شعری بوده است تا بیان اندیشه‌های مذهبی صرف. لویزن اشاره می‌کند که تأویلات عرفانی شبستری از اعضای جسمانی معشوق اثبات این نکته است که صور ذهنی شعری به لذت ادراک‌ناپذیر حق تعلق دارد. این تأویلات تصویری از آن منشأ شهودی به‌دست می‌دهد که صور خیال اشعار عرفانی فارسی از آن الهام می‌گیرد (همان: ۲۶۶).

در جای دیگری، این محقق با گردآوری و شناخت همهٔ استعارات شبستری در *گلشن راز*، *سعادت‌نامه*، و *حق‌الیقین* تأکید می‌کند که «نظریهٔ کشف» تنها متعلق به *گلشن راز* است

و در دیگر آثار شبستری این وجه اشراقی دیده نمی‌شود و بر این اساس، به نظر زرین‌کوب این نقد را وارد می‌کند که او وحدت کل نوشته‌های شبستری را نادیده گرفته است. لویزن درباره سبک ادبی گلشن راز می‌نویسد: «زرین‌کوب اشتهاً معتقد است که استعارات شبستری در گلشن راز «صبغه اشراقی» دارد» (همان: ۷۷).

او به استعاره مرکزی «مسیح و مسیحیت» در آثار شبستری و اوحادی می‌پردازد و با رویکردی تطبیقی اشاره می‌کند که اوحادی در جام جم حدود هفده بیت از صنعت ادبی «مسیح دل» استفاده کرده است و به صلیب کشیدن مسیح را به کمک استعاره «خر عیسی» به صورت تمثیلی درآورده که این خر «بر آخور خاک» بسته است، درحالی که «روح بدون زین او به سوی آسمان پرواز می‌کند». شبستری نیز که در این مسیح‌شناسی نمادین و رمزی شریک است در گلشن راز از «عیسای دل» که آسمانی می‌شود سخن می‌گوید (همان: ۱۲۵).

#### ۲.۱.۴ زیبایی‌شناسی «ذوق»: نظریه ادبی شعر صوفیانه فارسی

ذوق در تلقی هنری تصوف صرفاً حسی از حواس آدمی نیست، بلکه مدرکی نهانی و قوه‌ای معرفت‌شناختی است. ذوق عرفانی ادراک حضوری و بی‌واسطه لذات حاصل از تجلیات و مکاشفات است. در تصوف، ادراکی غیر از ادراک‌های حسی و متعارف وجود دارد که ادراکات سالک به واسطه آن شهود و ذوق درونی و باطنی می‌شود. نیری (۱۳۹۲: ۱۸۱-۱۸۴) اشاره کرده است که ذوق مهم‌ترین وسیله عرفان، پلی میان جهان معرفت و عالم محبت، و نوری باطنی است. لویزن پیش از پرداختن به نظریه ذوق در نقد ادبی اشعار صوفیانه فارسی به دو مکتب مجزا اشاره می‌کند که شرق‌شناسان به آن پرداخته‌اند. آن دو مکتب در ادامه معرفی می‌شوند.

۱. محققانی از قبیل آرتور آربری (Arthur John Arberry)، مایکل هیلمان (Michael Craig Hillmann)، و آنه‌ماری شیمل (Annemarie Schimmel) اساساً اشعار صوفیانه فارسی را از منظر زیبایی‌شناختی و ادبی بررسی می‌کنند و معمولاً بن‌مایه‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی تصوف را در غزل امری «تمثیلی - تحمیلی» تفسیر می‌کنند. این عرفان‌پژوهان کیفیت حقیقتاً تمثیلی را در اشعار صوفیانه پوششی کاذب برای شهوت‌انگیزی می‌بینند و خصلت فلسفی و مثالی شعر را رنگ‌ولعابی بر رومان‌تیسیم کفرآمیز به‌شمار می‌آورند. آنان از تنش‌ها و تلاش‌هایی سخن می‌گویند که برای حل مسئله دوگانگی میان عشق شهوانی و عشق مابعدالطبیعی صورت پذیرفته است؛

۲. محققانی که به شعر صوفیانه هم‌چون عملی ارتباطی منبعث از عالم مثال می‌نگرند شعر صوفیانه را عبارت از معانی دقیقاً نمادینی می‌بینند که به‌وجهی نظام‌مند در سطح کاملاً هوشیارانه عمل می‌کند. اگرچه محققانی از قبیل ایزوتسو (Toshihiko Izutsu)، نصر، و کرین (Henry Corbin) معتقدات و تعالیم فلسفی ایرانی را از این منظر بررسی کرده‌اند، اما هیچ‌کس «شعر عرفانی فارسی» را از این دیدگاه مطالعه نکرده است. درواقع، این شیوه نقد ادبی اصلی‌ای است که خود صوفیان به‌کار می‌برده‌اند (لویزن ۱۳۸۸: ۲۳۹-۲۴۱).

لویزن با استناد به بیت

لفظ چون وکر است و معنی طایر است      جسم جوی و روح آب سائر است  
مفهوم آن را اصل مهمی در زیبایی‌شناسی صوفیانه می‌داند که بنیان مهمی را برای تحلیل تمام شاعران صوفی مشرب تشکیل می‌دهد و آن این است که زیبایی‌شناختی صوفیانه و الهام شاعرانه ناشی از «ذوق» است. در تصوف، «ذوق» شهودی قلبی است که حقایق فراجسمانی را حاصل و به شاعر الهام می‌کند. ذوق در نظر شبستری و در نظر دیگر عارفان عامل اصلی در نظریه الهام عرفانی است. درباره روزبهان بقلی، چنان‌که آنه‌ماری شیمل می‌گوید: «اساس فهم ما را از بیش‌تر اشعار صوفیانه "ذوق" تشکیل می‌دهد». لویزن درباب مولانا نیز معتقد است شعر مولانا بر نظریه وجد و ذوق بنا شده است که خود نوعی زیبایی‌شناسی روحانی است (Lewisohn 2014: 35).

آن‌چه این شرق‌شناس درباب نظریه ذوق مولانا می‌گوید حکایت از آن دارد که در نگاه مولانا داورهای زیبایی‌شناسانه ذوق سلیم از جنس شهود و ایمان قلبی است. جهان‌شمول‌بودن و اعتبار عام داشتن احکام ذوق به‌دلیل یگانگی ارواح انسانی و روح قدسی در اصل خود و میل ارواح به حقیقت و زیبایی است. از نظر مولانا این ذوق همان است که «شعر را می‌چشد». مولانا گفته است:

گر شعرها گفتند پُر، پُر به بود دریا ز دُر      کز ذوق شعر آخر شتر خوش می‌کشد ترحال‌ها  
(مولانا ۱۳۸۸: ۱۴۹)

لویزن اشاره می‌کند که تنها این درک و تشخیص روحانی است که به انسان امکان می‌دهد معنای اصلی استعاره‌های شعری را دریابد، معنای واقعی را در صور خیال مبتنی بر جهان مادی کشف کند، و از الفاظ فراتر رود و «معانی» را بفهمد. آن‌چنان‌که قشیری گفته است: «ذوق درک مستقیم معانی است»، از این تعاریف برمی‌آید که ذوق شهودی

روحانی است که بدون آن درک شعر صوفیانه ناممکن است. در زیباشناسی شعر شبستری و شرح لاهیجی نیز مفهومی اصلی است. در اصطلاح «ذوق»، ما به نظریه‌ای از علم زیبایی‌شناسی برمی‌خوریم که در آن مفهوم ذوق و درک هنری با مستی و نماد شراب به‌وجهی جدایی‌ناپذیر پیوند می‌خورد. بدین ترتیب، ذوق را می‌توان نوعی شعور یا فهم در مزاجی که مست روحانی است تعریف کرد، مفهومی که از لحاظ روان‌شناسی پیچیده‌تر و پیشرفته‌تر از شَمّ خلاق یا ذوق هنری صرف است (لویزن ۱۳۸۸: ۲۴۱-۲۴۴).

#### ۱.۲.۱.۴ تفاوت نمادگرایی شعر غربی با نمادگرایی شعر صوفیانه فارسی

شاعر عارف با هر تجربه‌ی زبانی تجربه‌ی باطنی و روحی خود را آشکار می‌کند، به‌گونه‌ای که ساحت زبانی و باطنی عارف ارتباط مستقیمی با یکدیگر دارند. بر این اساس، لویزن توضیح می‌دهد که فرایند زیبایی‌شناختی و استحسانی اصیل تصوف نوعی «به‌قلب‌رساندن»، باطنی‌کردن، و چیزی را به درون جذب‌کردن و به‌دل‌سپردن است، به‌نحوی که موجب فعال‌شدن قوه‌ی خیال آدمی شود و قلب و روح او را نمایان کند. این روان‌شناسی مبتنی بر زیبایی‌شناسی دل را ابن‌سینا از ارسطو گرفت و سپس از او به عرفان صوفیانه منتقل شد. لویزن اشاره می‌کند که تعصب تند عقل‌گرایانه جامعه غربی درک مفهوم روحانی و ظریفی چون «مزید دل» را برای ما اروپاییان بسیار دشوار کرده است. او سپس این سخن جیمز هیلمان (James Hillmann) را نقل می‌کند که ما در فرهنگ خود از روان‌شناسی و فلسفه مناسب دل محرومیم و بنابراین، از قوه‌ی تخیل نیز بی‌بهره‌ایم. چنانچه بخواهیم عوالم خیالی را بازیابیم، باید نخست اندام آن، قلب، و نوع فلسفه آن را کشف کنیم (همان). بر این اساس، اصطلاحاتی از قبیل نفس، شرب، و قلب در اشعار صوفیانه نه تنها صرفاً تزئینی نیستند، بلکه از لحاظ شناختی مهم و از نظر روان‌شناسی دقیق‌اند (همان: ۲۴۵-۲۴۶).

آنچه لویزن به‌اجمال در باب جایگاه قلب در الهامات غیبی یاد می‌کند هانری کربن، به‌طور کامل‌تر و فلسفی‌تر، در مبحثی با عنوان «خیال تجلی‌وار و خلاقیت قلب» بیان کرده و از پیکرشناسی اندام لطیف نام برده که دل یا قلب مرکز آن است. کربن قلب را معادل «همت» می‌داند که چشیدن بی‌واسطه (ذوق) و خلاقیت تجلی‌وار از کارکردهای آن است. او «همت» را معادل یونانی enthymesis می‌داند که تمام مفاهیم نیت، تدبیر، تصور، تخیل، قصد، اشتیاق، و احضار اشیا را در خود دارد. عارف به‌مدد قوه‌ی همت قادر

به خلق اشیا و ایجاد تغییر در خارج است و مبدل به تمثیل واقعیتی خارجی فراروانی می‌شود (کرین ۱۳۹۰: ۳۲۷-۳۴۸).

لویزن در جای دیگری دربارهٔ نمادگرایی مولانا توضیح می‌دهد که مولانا از ایماژهای سکرآمیز و به‌ظاهر کفرآمیز و کارکردهای چندگانه و نمادین آن آگاه است و تجلی را با این کلیدواژگان تفسیر می‌کند (Lewisohn 2014: 36-37).

او با نگاهی تطبیقی اشاره می‌کند که شکل استعارهٔ مبتنی بر «تأویل» عرفانی، که شبستری یا مغربی در اشعار خود به‌کار برده‌اند، با نمادسرایبی خودمحوارانهٔ مبهم شاعران نمادگرای فرانسوی هم‌چون بودلر (Charles Pierre Baudelaire) و مالارمه (Stéphane Mallarmé) کاملاً تفاوت دارد. نمادگرایی شعر صوفیانه از مجاهدهٔ عملی و روحانی سلوک سرچشمه می‌گیرد و برخاسته از احساسات و انفعالاتِ صرفاً شخصی نیست، بلکه مستند است به نظریه‌های شناخته‌شدهٔ روان‌شناسی کمال که طریقت صوفیانه مبتنی بر آن‌هاست. ایزوتسو نیز گفته است: «کاربرد مکرر در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی یکی از نشانه‌های ویژه در فلسفهٔ اسلامی است که نباید آن را آرایه‌ای شعری تصور کرد». بنابراین، این استعارهٔ «کاملاً شناختی» در صور خیال شاعران اروپای قرون وسطی از قبیل دانتِه (Alighier Dante) و شعرای متافیزیکی انگلیسی سدهٔ هفدهم آشکار است (لویزن ۱۳۸۸: ۲۴۷-۲۴۸).

این تصوف‌پژوه می‌گوید واژه‌های معنا و معنوی چیزی شبیه signification یا sens را می‌رساند که شعرای اروپایی آن را به «معنای عمیق‌تر»ی اطلاق می‌کردند که در زیر لایهٔ ظاهری شعر قرار دارد. معنا اساساً دال بر معنای مثالی و استعاره‌ای شعری است. معنا را، وقتی در کنار متضاد خود، «صورت»، قرار گیرد، می‌توان «معنای مجرد» یا «حقیقت آرمانی» نیز دانست. لویزن اشاره می‌کند که در نگاه صوفیه، معانی فرامادی و متعالی‌اند و فقط وقتی فهم می‌شوند که در شهود یا از طریق تجلی دیده شوند. شبستری معانی را «نیات کلی» در اشیا می‌داند که خداوند آن‌ها را آن‌جا نهاده است. نظر شبستری در باب معانی مثالی شباهت چشم‌گیری به نظریهٔ الگوهای آرمانی کارل یونگ (Carl Gustav Jung) دارد (همان: ۲۴۸-۲۴۹).

### ۳.۱.۴ تأویل و کارکرد هنری آن

تأویل در نگاه صوفیان آن‌گونه اهمیت دارد که بدون آن تصوف را نمی‌توان شناخت. به همین سبب، برخی از محققان تصوف معتقدند هرگونه تأملی که گرایش به تأویل و



رمزگرایی داشته باشد میل به سوی عرفان دارد (شفیعی کدکنی ۱۳۹۲: ۱۰۴). بر این اساس، لویزن اشاره می‌کند که تنها نوع نقد ادبی که صوفیان ایرانی حاضرند با طیب‌خاطر به آن بپردازند «تأویل شعر» است. او توضیح می‌دهد که در اشعار صوفیانه، بلاغت بدون ذوق یا عقل بدون الهام پذیرفته نیست. شرح لاهیجی بر گلشن راز اساساً تأویلی از اشعار اوست، تفسیری تمثیلی که کلمه یا لفظی را که در وضعیتی ملموس نزول یافته، یعنی به قید کلمه‌ای از کلمات درآمده، به اصل خود در عالم مثل بازمی‌برد و این همان تأویل است. در این زمینه، لویزن اشاره می‌کند که در غزلیات شمس می و میخانه به تجلی الهی، پیمانیه به قلب صوفی، نشئه شرب به مراقبه عارفانه، و بهشت و متعلقان آن به وجد تأویل‌پذیر است (Lewisohn 2014: 37).

او با استناد به نظر ایزوتسو که گفته است: «کلمه به دنیای مادی و اشیای محسوس (مُلک) تعلق دارد، درحالی‌که معنی به راستی از عالم مجرد (ملکوت) است» تأویل صوفیانه را به منزله پلی میان لفظ و معنا می‌داند. او توضیح می‌دهد که با نگرستن صرف از بیرون به کلمه، به زحمت بتوان به عمق معنایی پی برد که قرار است به واسطه آن کلمه القا شود. این مخصوصاً وقتی صدق پیدا می‌کند که معنای ریخته‌شده در قالب کلمه از پشتوانه تجربه عرفانی عمیقی برخوردار باشد. انسان باید از تعبیر لفظی به عالم فراهشیاری معانی مثالی برود و آن‌جا معنایی را ادراک کند که به لفظ حیات می‌بخشد (لویزن ۱۳۸۸: ۲۵۰-۲۵۱).

شرق‌شناسان با فهم ارزش تأویل و سنت نمادگرایانه در اشعار صوفیانه فارسی به این باور رسیده‌اند که هیچ شناختی از شاعران عارف امکان‌پذیر نیست، مگر آن‌که اندیشه‌های عرضه‌شده در متن اشعار او مدنظر قرار گیرد. بر این مبنا، لویزن در تک‌نگاری خویش اشاره می‌کند که نظریه زیبایی‌شناسی شبستری نه بر تحقیق در بلاغت و عروض، بلکه بر «علم احوال» مبتنی است. زیبایی‌شناسی شبستری زیباشناسی مستی، وقوف بر غیرمحسوس‌ها، و ظرافت دل است. هر کلمه و عبارت در اصطلاحات شاعران نمادگرای صوفی حالتی ذوق‌آمیز به دل، و نور عقلانی ظریفی به روح منتقل می‌کنند. پی‌گیری تحول تاریخی این قبیل استعاره‌ها یا تحلیل ایما و اشاره آن‌ها از منظر صرفاً زیباشناختی کافی نیست. از نظر صوفیان، چنین استعاره‌هایی، به‌مثابه «مندله» (Mandala) عرفانی عمل می‌کنند که صوفیان به واسطه آن و با کمک سماع، به‌گونه‌ای شهودی، به عالم معانی راه پیدا می‌کنند (همان: ۲۷۵-۲۷۶).

#### ۴.۱.۴ سنت ادبی «کفریات»

کفریات و شطحیات سخنان آن دست از عارفانی است که اساساً برای بزرگداشت باطن‌گرایی بیان می‌شود. بعد زیبایی‌شناختی شطح‌سرایی استعاره‌هایی مشتمل بر تقدیس اصنام، برهمایین، مسیحیان، و ... است. چنین کفریاتی را نباید لفظ ظاهری فرض کرد، بلکه باید صرفاً نمادهایی متفاوت با شرع ظاهری در نظر گرفت.

لویزن با بررسی این مؤلفه صوفیانه در اشعار عطار اشاره می‌کند که حضور سمبول‌هایی چون بت، ترسایچه، و مغیچه در اشعار او حکایت از ایمانی نامرسوم و عامه‌گریز دارد. البته لویزن به جنبه‌های زیبایی، عاطفی، و خروج از هنجار زبانی کفریات اشاره نمی‌کند و صرفاً جنبه‌های نمادین و کارکرد تجاوز به تابوها را در نظر می‌گیرد. او اشاره می‌کند که در این ساختار، بت تقدیس می‌شود و نوعی «مسیحیت رازآلود» ارائه می‌شود. عطار در مبحث توحید با این صنایع شاعرانه فرایندی را رقم می‌زند که استحاله‌ای مخترعانه در الهیات اسلامی است. لویزن گلشن راز را از این نظر تحت‌تأثیر عطار و این نمادها را تجسم پیر معنوی تصوف می‌داند که عین‌القضات آن را «کفر حقیقی» می‌نامید. مغیچه و ترسایچه در اندیشه عطار سمبولی از تجلی حق و مرابطه روحانی است (Lewisohn 2006: 255-260).

لویزن با بررسی کفریات در آثار شبستری اشاره می‌کند که در توحید حقیقی، کفر و ایمان اساساً بی‌اهمیت‌اند، زیرا هر دوی آن‌ها مخلوق و فانی‌اند. دفاع شبستری از کفر و توصیه او به «فردشدن در کفر» نیز می‌تواند بازگشتی باشد به پاره‌ای از سبک‌های بلاغی کهن در شعر فارسی که راه عشق را درمقابل راه شرع قرار می‌دهد (لویزن ۱۳۸۸: ۳۶۷-۳۶۸). لویزن اساس مفهوم کفر عارفانه را در چند مورد خلاصه می‌کند که در ادامه آورده می‌شوند.

۱. شعرای صوفی از نمادهای معروف به کفریات بهره می‌گرفتند تا عرفان باطنی و عاشقانه خود را، درمقابل الهیات تجویزی ظاهرگرا و قانون‌محور، بزرگ‌بدارند. مقصود از کاربردهای نمادین تصوف نجات روح از اسارت پیروی کورکورانه و رهایی از اعتقاد سرسری بدون تصدیق است؛

۲. ظاهر قانون دین بدون توجه به بعد باطنی آن حجاب به‌شمار می‌آید. «شرک خفی» به‌قول حلاج و «ظلمت تقلید جزمی» به‌قول باخرزی گونه‌ای از کفر بودند؛

۳. ایمان رند و قلندر را نمی‌توان در فضایی که تعصب و جزمی‌گرایی حاکم است به‌کار بست؛

۴. نماد «خرابات» از نماد مسجد درمی‌گذرد و تقدس مآبی مرسوم مربوط به مسجد، که بر تظاهر و فخرفروشی مبتنی است، موجب تحریف ایمان باطنی (خرابات) می‌شود (همان: ۳۷۷-۳۷۸).

تحلیل لویزن از کفرسرای صوفیان بیش‌تر ناظر به تجاوز به تابوی‌های اجتماعی است. شفیعی کدکنی (۱۳۹۲: ۴۳۸) نیز معتقد است زبان صوفیه لبریز از تجاوز به تابوهاست و عبور از این تابوها تنها به وسیله زبان هنری امکان‌پذیر است.

لویزن معتقد است کوشش مستقیم شبستری در گنجاندن تعالیم مسیحی در اسلام با تشریح اهمیت نمادین و رمزی استعاره‌های صوفیه بیان‌گر آگاهی کل‌گرایانه وی است و همین او را به یکی از بنیان‌گذاران دین‌شناسی تطبیقی بدل کرده است (لویزن ۱۳۸۸: ۴۰۰).

در گلشن راز تلاش شده است تا کشمکشی که در سطح معنای ظاهری و لفظی بین کفریات ضدعرف و ضدقانون و اسلام قانون‌مدار وجود دارد، با کشاندن بحث به دایره‌ای از نمادهای روحانی فراتجربی، برطرف شود. در سطح نمادین، ایمان و کفر تنگاتنگ در کنار هم‌اند. البته هم‌چنان‌که لاهیجی یادآور شده است، رند لابلالی مقیم در خرابات، که از «خود کافرکیش» خویش رها شده و به مرتبه فنا دست یافته، از هر تقید و تعیینی برکنار است و بنابراین درمورد ایمان یا کفر او هیچ حکمی نمی‌توان کرد.

لویزن در مبحث دیگری با عنوان «ضدفرهنگ ملامتی صوفی» نمادسرای کفرآمیز عارفان را در پرتو منش ملامتی توضیح می‌دهد و بیان می‌کند که این ضدفرهنگ ستایش کفر و ارتداد است و سرشار از طعن به واعظ و فقیه و زاهد. او پس از بررسی اشعار ده شاعر سده هشتم و نهم هجری، نزاری قهستانی، امیرخسرو دهلوی، شبستری، اوحدالدین مراغه‌ای، خواجوی کرمانی، عبید زاکانی، کمال خجندی، بساطی سمرقندی، عصمت بخارایی، و عبدالرحمان جامی، به این نتیجه می‌رسد که کلیدواژه‌های اتوپیای روحانی آنان «رند» و «قلندر» است، نمادی علیه مذهب رایج و روحانیت ریاکار (Lewisohn 2020: 60-110).

صوفی «کفر و ایمان را در خود به هم می‌آمیزد». این آمیزش مشروط به این قید است که صوفی ضمناً «شریعت را شعار و طریقت را دثار خویش سازد». چنین عارفی به‌راستی «فراسوی ایمان و کفر» است. حلاج گفته است: «کفر ایمان است در حقیقت توحید، زیرا که اقرار به نکره است و نکره حق است بر کون ... متحیر نشد در نکره الا بعد از معرفت. ایمان کفر کفرست و کفر ایمان است» (لویزن ۱۳۸۸: ۳۹۹-۴۰۰).

## ۲.۴ رویکرد تاریخی - اجتماعی لویزن

برخلاف برخی از عرفان‌پژوهان غربی که از قلمرو متن فراتر نمی‌روند و چندان وقعی به تاریخ تصوف نمی‌نهند، لویزن تحلیل و نقد زمینه‌های تاریخی و بستر اجتماعی تصوف را بسیار مهم و لازم می‌داند. لویزن همواره در تحقیقات عرفانی خود تصوف را پیش از هر چیز ابتدا از بُعد تاریخی اجتماعی تحلیل می‌کند. برای مثال، او در حافظ‌شناسی خود پیش از هر چیز زمینه تاریخی - اجتماعی اشعار حافظ را با در نظر گرفتن قید زادگاه او، شیراز، واکاوی می‌کند و تاریخچه معنوی شیراز را در بستر حضور پررنگ عارفان نام‌داری چون ابن‌خفیف شیرازی و روزبهان بقلی و نیز مراکز گسترده خانقاهی آن برمی‌شمرد (Lewisohn 2010: 3-15).

او در نگاهی تاریخی رد پای انتقادهای عارفانی چون شبستری، ابن‌عربی، و عراقی را از فقها در زمینه‌های تاریخی - اجتماعی تقابل ملایان و صوفیان می‌داند و آن را تحلیل می‌کند. او در این زمینه معتقد است:

تصوف در شکل ایرانی‌وار خود به‌صورت فرهنگی درآمد که از همان آغاز ظهورش تأثیری تمدن‌آموز و «دموکرات‌ساز» هم بر متعصب‌های جزمی هم بر خودکامگان خون‌آشام زمان خود (غزان و مغولان) داشت و سرانجام، به‌مدد تقویت و بالندگی تصوف بود که روح ایرانی توانست قتل عام مغول را پشت سر بگذراند. به‌قول آبربی، «رواج گسترده عرفان و تصوف به‌مراتب بیش از کلام و الهیات رسمی به اسلام کمک کرد تا از این فاجعه وحشتناک جان سالم به‌در ببرد» (لویزن ۱۳۸۴: ج ۱، ۷۱).

لویزن معتقد است اشعار شبستری از جو سیاسی و روحیه خدانشناسی روزگار او جدا نبوده است. درحالی‌که گلشن راز را می‌توان منعکس‌کننده تسامح صوفیانه رشیدالدین و غازان‌خان دانست، سعادت‌نامه شبستری را باید ثمره سرسختی امیر چوپان و ابوسعید در موضوعات کلامی به‌شمار آورد. درست همان‌گونه که ابوسعید در سال ۷۲۰ قمری فرمان تخریب تمام کلیساهای تبریز را داده بود، شبستری نیز ظاهراً همین مسیر اجتماعی - سیاسی را دنبال کرد و در سعادت‌نامه، به‌شیوه‌ای کاملاً متفاوت با شیوه‌اش در گلشن راز، با خشم تمام بر بت‌پرستی تاخت. درواقع، تمام نیمه دوم سعادت‌نامه به ردّ فرقه‌ها و ادیان مختلف به‌اصلاح منحرف و فیلسوفان کژرو اختصاص یافته است که شبستری آن‌ها را به‌زبان تلخی ناسزا می‌گوید (لویزن: ۱۳۸۸: ۴۸-۴۹).

سیر و تطور تاریخی گذر «صوفی به ملأ» در نگاه لویزن برای جریان‌شناسی اندیشه صوفیان بسیار اهمیت دارد، چنان‌که در بحث او درباره عین‌القضات نیز این رویکرد به چشم می‌خورد (همان: ۳۷۹).

#### ۱.۲.۴ احیا و شناخت عرفان و تصوف عصر صفوی

لویزن وضعیت عرفان و تصوف در ایران عصر صفوی را مولود شرایط سیاسی دوران صفویه می‌داند. او در تحقیقات خود همواره ابعاد تاریخی اختلاف‌های تصوف و فقها را واکاوی کرده است و در این‌جا نیز فقه سیاسی را در راندن تصوف پراهمیت می‌داند. در این میان، لویزن مجلسی دوم، فقیه پرنفوذ، را یکی از مهم‌ترین و اصلی‌ترین عوامل از بین رفتن تصوف در ایران و مهاجرات آنان به دیگر نقاط می‌داند. نقش مجلسی در سرکوب تصوف در ایران اواخر عهد صفوی را می‌توان با نقش اسقف اعظم هنری هشتم، تامس کرامول (Thomas Cromwell) (۱۴۸۵-۱۵۴۰)، در انحلال صومعه‌ها در انگلستان قرون وسطی قیاس کرد. مجلسی در *جواهرالعقول* اعلام داشت که کشتن یک صوفی ثواب یک حسنه دارد (لویزن ۱۳۸۴: ج ۱، ۷۱۹-۷۲۰).

آن‌چه این پژوهش‌گر تصوف بر آن تأکید دارد ناظر بر انتقادات محمدباقر مجلسی از عرفان نظری و عملی در *عین‌الحیات* است که این فقیه متنفذ در آن کتاب سخنان بی‌پروا و گزنده‌ای درباره بزرگان عرفان از جمله ابن‌عربی و مولانا بیان کرده است. او در دیگر آثار خود نیز برخی از بزرگان عرفان و تصوف هم‌چون حسن بصری، سفیان ثوری، حلاج، ابوحامد غزالی و نیز آداب و مناسک تصوف را رد و نفی می‌کند (برای آگاهی بیشتر، بنگرید به وکیلی و قریب ۱۳۹۵: ۲۲۵-۲۴۹). زرین‌کوب اشاره می‌کند که مجلسی دوم در هنگام جلوس شاه سلطان حسین ظاهراً وی را از تمایلات اباحی صوفیه تحذیر کرد. او در رساله‌ای به نام *جواهرالعقول* معایب صوفیه را برمی‌شمرد. قذح و طعنی هم که در کتاب *عین‌الحیات* در حق صوفیه عصر دارد ظاهراً برای تحذیر عوام و به‌مصلحت وقت است تا خلق را از گرایش به جنبه‌های نامطلوب تصوف بازدارد. هم‌چنین در رساله *اعتقادات* نیز طریقه حکما و فلاسفه مشا و اشراق را، که به‌قول او آیات و احادیث اهل بیت را تأویل می‌کنند تا با گفته کافری یونانی سازگار افتد، نقد و رد می‌کند. درواقع، طرز تلقی مجلسی از شیوه حکما او را موافق با شیوه ملامحمد طاهر قمی و سایر متشرعه عصر نشان می‌دهد (زرین‌کوب ۱۳۸۷: ۲۶۰).

لوپزن می‌نویسد تصوف صفوی پدیده‌ای آکنده از افراط‌گری است که با درویشیسم تعصب‌آمیز قزلباشی، وضعیتی وخیم و شکل و شمایلی دیگر یافته، و به رنگ و لعاب تشیع آذین شده است. اکنون دیگر به‌ندرت کسی هوای کوهستانی و تازه و شمیم‌زیبایی وحشی و مستی‌آور گلزار عطار و مولوی را استنشاق می‌کند. اگرچه بیش‌تر اعضای مکتب اصفهان به عرفان و تصوف متمایل بودند، ولی به‌دلیل نفوذ فقیهان اصولی<sup>۱</sup> جو آکنده از سیاست ضدقزلباش و رویه تحقیرآمیز شاه عباس درمقابل تصوف عوامانه غلات‌گونه، تصوف نهادینه‌شده خانقاهی آن منزلتی را که نزد نخستین حکیمان صوفی مسلکی چون عبدالله انصاری، ابوالقاسم قشیری، یا ابوحامد غزالی داشت دیگر در دل اندیشمندان صوفی مشرب نداشت. یک قرن و نیم گرفتاری تصوف در پنجه تعصب قزلباش و غلات شیعی اعتبار معنوی تصوف را از جلا انداخته و شهرت خصلت درویشی ایرانی را آلوده کرده بود. تصور مردم از فقیر عارف معنای دوگانه بدیمنی پیدا کرد. دیگر عارف درویش فردی فاقد شعور به‌شمار می‌رفت و ردای فقیرانه مرد خدا نوکسسه زیاده‌خواه و خودپسندی را در خود پنهان داشت (لوپزن ۱۳۸۴: ج ۱، ۶۸۳-۶۸۴). هرچند لوپزن به تصوف فلسفی عصر صفوی دربرابر تصوف شهودی - الهامی پیش از آن چندان وقعی نمی‌نهد، اما تأکید این تصوف‌پژوه بر سویه‌های عرفانی مکتب اصفهان بر این موضوع استوار است که ظهور مکتب اصفهان نتیجه موفقیت‌آمیز مستمر طریقت‌های مشایی و اشراقی بوده که از عصر ابن‌سینا و سهروردی در فرهنگ ایران رواج داشته است. این دو طریقه فلسفی را کسانی به‌صورت گسترده با مکتب عرفانی ابن‌عربی وفق داده بودند. کار اصلی میرداماد و ملاصدرا و شاگردان آنان در مکتب اصفهان این بود که تعادل و توازن مطلوبی میان رویکرد فلسفی مشایی و عرفان عملی برقرار کنند. این عقل‌محوری ترکیبی درعین‌حال باید مرز خودش را به‌گونه‌ای سالم و ضروری با شرع‌محوری ظاهرگرای فقها، که دارای عقایدی کاملاً فلسفی و ضدعرفانی‌اند، مشخص کند. چهره‌های برجسته مکتب اصفهان از جمله میرداماد و ملاصدرا به طریقه‌ای فلسفی دست یافتند که این دو سنت نیرومند را در هم آمیخته بود و سعی می‌کردند حاصل این ترکیب را با تعالیم شیعی وفق دهند. مکتب اصفهان با شرح و بسط مفاهیمی بنیادی چون وحدت وجود، اصالت وجود، حرکت جوهری، و اتحاد عاقل و معقول ذهنیت فلسفی فیلسوفان مسلمان را به‌سمت‌وسویی سوق داد که بیش‌تر به موضوعات عرفانی حساسیت داشته باشند (دباشی و فتاحی ۱۳۸۹: ج ۳، ۱۶۲-۱۶۷).

هم‌چنین لویزن اشاره می‌کند که در خلال سده هفتم، تحت سلطه مغول، خلاقیت تصوف به‌مثابه خالص‌ترین جلوه اسلام به‌دلیل تساهل و تسامح نهادین آن آشکار می‌شود و آن خلاقیت منطبق گفت‌وگو و فراتر رفتن از تفاوت‌های فرقه‌ای تسنن و تشیع است (لویزن ۱۳۸۴: ج ۱، ۷۴).

این محقق در مقاله‌ای با عنوان «اسلام ایرانی و تصوف ایرانی‌وار»، هم‌چون هانری کرین که بر «اسلام ایرانی» تأکید می‌کرد، نقش ممتاز تصوف در شکل‌گیری حیات فکری اسلام ایرانی را نشان می‌دهد. تصوف نقش فرهنگی و جامعه‌شناختی در ایران اسلامی ایفا کرده و هم‌چنین تأثیر بی‌بدیلی در گسترش اسلام در میان توده‌ها داشته است (همان: ۵۵-۵۶).

او بر نبوغ ایرانی در فهم و گسترش اسلام صحه می‌گذارد و با نقل‌قولی از هاجسن معتقد است بسیاری از اشکال و نهادهای بنیادی فرهنگ اسلامی در اندیشه ایرانی نهفته بوده است. لویزن هم‌چنین از قول الساندرو بوسانی (Alessandro Bausani) می‌گوید اسلام ایرانی فرهنگی فراگیر و جهان‌شمول است که مرزهای پویا و پرتکاپوی آن از سویی خلوص ایمان وحدت‌گرای ابراهیمی و از سوی دیگر، سمبولیسم همیشه موجود کهن اسطوره‌ای است. در بین این دو قطب بود که فرهنگ ایرانی اسلامی در عالی‌ترین حد خود جلوه‌هایی از تعادل آفرید (همان: ۶۶-۶۷). لویزن به این گفته فرانچسکو گابریلی (Francesco Gabrieli) استناد می‌کند که نبوغ ایرانی شکوه شکوفایی سرشار شاعرانه‌ای را به عرفان اسلامی بخشید که در آن استعداد فطری ایرانی برای داستان‌سرایی و بیان نکته‌های حکمت‌آمیز با نیروی هیجانانگیز برانگیخته شد و با جسارت لجام‌گسیخته‌ترین گمان‌های باطن‌گرایان ترکیب شد. همه اندیشمندان غرب، از گوته (Johann Wolfgang von Goethe) تا هگل (Georg Wilhelm Friedrich Hegel)، که سعی کرده‌اند خود را به این جنبه از روحانیت اسلامی نزدیک کنند، در واقع راه‌نمایان خود را نه از میان زاهدان یا فقیهان عرب، بلکه از میان شعرای بزرگ ایرانی برگزیدند. لویزن توضیح می‌دهد که این حقیقت که تحول و رشد معنویت اسلامی تا مقدار زیادی مدیون اسلام ایرانی و تصوف ایرانی‌وار است دلیل بر آن نمی‌شود که قول گلدتسیهر (Goldziher) را بپذیریم که معتقد بود تصوف «واکنش آریایی» است و «تصوف اساساً محصولی از ذهن ایرانی است»، چنان‌که نیکلسون هم آن را رد کرده است (همان: ۶۷-۶۸).

## ۵. نقد و نظری در مورد رویکردهای تصوف‌پژوهی لویزن

رویکرد تاریخ‌محوری جایگاه ویژه‌ای در کشف و شهود اندیشه‌ها دارد، اما با همه سودمندی آن محقق نباید از دیگر رویکرد مهم مطالعاتی، یعنی متن‌پژوهی، به‌دور افتد و همواره باید اعتدال تاریخ‌محوری و متن‌محوری را در نظر بگیرد. رهاکردن یکی برای به‌دست آوردن دیگری، به‌ویژه اگر متن اثری عرفانی و معنوی باشد، اشتباه و ناقص است. رویکرد تاریخی در بررسی متون تصوف، با همه ارزشمندی‌اش، گاه از کشف روح معنوی عرفان ناتوان می‌ماند و معنویت اسیر در تاریخ و اجتماع صرفاً به ایدئولوژی تبدیل می‌شود. تمام کوشش‌های کربن و به‌تبع او ویلیام چیتیک این است که تمام تصوف و عرفان را از منظر رویدادهای اجتماعی و تاریخی تحلیل نکنند و از سوی آن و فراتر از آن، برای عرفان و متون مقدس سهمی قائل باشند.

لئونارد لویزن به‌شایستگی از پس تبیین و تحلیل تصوف و جریان‌های سیاسی اجتماعی آن برآمده است، به‌گونه‌ای که خواننده با خواندن آثار او رشد و نضج تصوف را در خلال دوره‌های خاص درک می‌کند، اما با همه ارزش‌مندی کار او باید اشاره کرد که رهیافت‌های لویزن گاه در شناساندن روح عرفان‌چندان موفق نبوده است، چراکه همواره، در رویکرد تاریخی و اجتماعی، تفاوت آرا و عدم ثبات قضایا وجود دارد. از این‌جاست که پدیدارشناسی، با همه نواقص محتمل آن، به‌یاری مطالعات عرفانی و اسلام‌شناسی آمده است، چراکه پدیدارشناس امور معنوی اسیر گذشته‌های در غبار نمی‌ماند و پدیدارهای یک موضوع را در هر لحظه، زنده و حاضر، بررسی و تحلیل می‌کند، هم‌چنان‌که فردریش هایلر، کربن، و شیمل این کار را در باب اسلام و عرفان سامان داده‌اند.

مطلب دیگر این است که لویزن سنت ادبی کفرسرای و شطحیات را صرفاً از بعد سیاسی اجتماعی و کارکرد تجاوز به تابوها نگریسته است، درحالی‌که این نوع نگاه فروکاست موضوع است. لویزن رواج تصوف در دوره ایلخانان مغول را عمدتاً ناشی از روحیه تساهل‌گرایی و تسامح‌جویی مغولان می‌داند و از سوی دیگر، گرایش به تصوف را عکس‌العمل روانی در مقابل فشارهای موجود خارجی و معلول وضعیت خاص اجتماعی، سیاسی، و اقتصادی تصور کرده است. این دو با هم متعارض‌اند و در ظاهر، اصل مسئله به تأمل بیش‌تری نیاز دارد. لویزن (۱۳۸۸: ۲۷۴) می‌گوید:

این‌که بسیاری از محققان مکتب ابن‌عربی و پیروان او، صدرالدین قونوی و شبستری، را از مکتب رومی جدا می‌کنند و "تصوف بحثی" ابن‌عربی را با تصوف به‌اصطلاح



”ذوقی“ و ”شهودی“ رومی در برابر هم قرار می‌دهند بسیار ساختگی و درحقیقت ناموافق با روح گلشن راز است.

این سخن بسیاری از محققان است و البته در ردّ سخن بسیاری از محققان باید با احتیاط بیش‌تری سخن گفت. همان‌گونه که لویزن این رأی محققان را در واقع ناشی از توجه‌نداشتشان به روح حاکم بر گلشن راز می‌داند، آرای خود او نیز با روح حاکم بر مثنوی جلال‌الدین ناسازگار است. به نظر می‌رسد مطالب فصل پایانی کتاب او درباره‌ی ایمان محمود شبستری که عمدتاً بر محور نظریات او در گلشن راز نگاشته شده است، با توجه به آرای وی در سعادت‌نامه، که بعد از گلشن راز سروده شده است، چندان مطابق واقع رأی شبستری نباشد و نتواند به منزله حقیقت نظر او در این باب موافق باشد. ولی شاید چون با مذاق مؤلف سازگارتر بوده، به این ترتیب مطرح شده است (یوسف‌ثانی ۱۳۷۹: ۲۰۱-۲۲۰).

از سوی دیگر، گرچه می‌توان سخن لویزن مبنی بر بی‌اعتنایی حاکمان و ملّایان عصر صفوی را به تصوف و عرفان محض پذیرفت، اما برخی از پژوهش‌گران از جمله جلال‌الدین آشتیانی ضمن ردّ این نظریه معتقدند عرفان و تصوف حکمی در مکتب اصفهان با توجه تامّ تدریس می‌شده و بازار گرمی داشته است، به‌گونه‌ای که بزرگ‌ترین استادان و مستعدترین شاگردان به تدریس و آموختن مشغول بوده‌اند. برای مثال، او از ملامحسن فیض کاشانی و شاگرد او قاضی سعید قمی یاد می‌کند (آشتیانی ۱۳۶۳: ج ۱: ۴-۵) و اشاره می‌کند که سیدرضا لاریجانی شاگرد ملاعلی نوری از استادان عرفان و تصوف نظری بوده است و از او حواشی‌ای بر فصوص و تعلیقاتی بر مقدمه شرح قیصری بر فصوص‌الحکم موجود است که از حیث عمق مطالب تالی کلمات شارحان محیی‌الدین قرار دارد (همان: ج ۱، ۱۰-۱۲).

## ۶. نتیجه‌گیری

لئونارد لویزن در عرفان‌پژوهی خود تصوف را با رویکردهای مشخصی هم‌چون رویکرد زیبایی‌شناختی، تاریخی-اجتماعی، و تطبیقی واکاوی کرده است. آنچه تأمل و تحلیل رویکردشناسی این شرق‌شناس به دست می‌دهد چنین است که سویه تاریخی اجتماعی بیش از دیگر رویکردهای او صبغه‌ای تحلیلی دارد و دیگر وجوه تصوف‌پژوهی او ژرفای این رویکرد را ندارد. نگرش زیبایی‌شناختی لویزن به متون عرفانی بیش‌ازهمه متناظر به سمبولیسم عرفانی و تأویل و کارکردهای هنری ادبی آن است. او زیبایی‌شناسی تصوف را

برآمده از الهام و کشف می‌داند و آن را «زیبایی‌شناسی ذوق» می‌نامد. از نظر لویزن، زیبایی‌شناختی تصوف به شناخت استعاره‌های شناختی صوفیه بستگی دارد که خاستگاه آن «علم احوال» است. لویزن تأویل و رمز‌گشایی تمثیل‌های عارفان را امری هنری می‌پندارد و معتقد است تأویل کشف معانی مثالی و درک ارتباط ملک و ملکوت است که با گذر از لفظ و وصول به عالم مثال میسر می‌شود.

از دیگر سویه‌های زیبایی‌شناختی تحقیقات لویزن کشف نمادهای هنری «کفریات» است. تبیین لویزن از این امر معطوف به طبقه‌بندی و تفسیر این نمادها نیست و بیش‌تر ناظر به توضیح مؤلفه‌های سیاسی و اجتماعی کفریات و تجاوز به تابوهاست. از نظر او کفریات رمز باطن‌گرایی و مقابله با تظاهر‌گرایی مذهب رسمی رایج است که باور کل‌گرایانه صوفیان را آشکار می‌کند.

تاریخ‌محوری اساس پژوهش‌های لویزن است، به‌گونه‌ای که او در شناخت تصوف هیچ‌گاه از رویکرد تاریخی - اجتماعی غافل نمانده است. براساس واکاوی تاریخی او تصوف در حیات فکری ایرانیان کارکردی گسترده و مستمری داشته است، تا آن‌جا که او تصوف را «دین نهادینه‌شده توده‌ها» می‌داند. با بررسی این جنبه از تحقیقات لویزن بدین نتیجه رسیده‌ایم که مهم‌ترین وجه رویکرد تاریخی او کشمکش فقیهان و صوفیان است، تا آن‌جا که او معتقد است «تطور تاریخی گذر صوفی به ملأ» برای جریان‌شناسی اندیشه صوفیان بسیار اهمیت دارد. تاریخ‌محوری لویزن به‌نیکی زمینه و زمانه تصوف ایرانی را آشکار کرده است، اما گاه صرفاً تاریخی‌دیدن امور معنوی سبب شده است که او خود نیز در نزاع‌های فقیه و صوفی درافتد و نتواند معنویت اسیر در تاریخ و اجتماع را آشکار و معرفی کند.

## پی‌نوشت

۱. پس از سده یازدهم قمری به‌ویژه دو طیف میان عالمان شیعه وجود داشته است: اصولی‌ها و اخباری‌ها. گروه نخست درمورد مجموعه احادیث شیعی ضابطه‌هایی بیرونی به‌کار می‌برند که به هیچ‌گونه یقینی منتهی نمی‌شود، ولی گروه دوم با قبول همه احادیث این ضابطه‌ها را نفی می‌کنند. درمیان اخباری‌ها، حکمای بلندمرتبه‌ای مانند محسن فیض و قاضی سعید قمی وجود داشت. اخباری‌ها مرجعیت مجتهدان و مرجعیت انسانی راویان حدیث را معتبر نمی‌دانند، بلکه در تصمیم درباره انتساب حدیث به امامان به مضمون آن مراجعه می‌کنند. مکتب اخباری از مجرای مقدمات خود به تعمیقی فلسفی و عرفانی نظر دارد (کوربن ۱۳۷۳: ۴۰۴).

## کتابنامه

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۶۳)، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- احمدی، محمدرمضان (۱۳۸۸)، «مقایسه تحلیلی کاربرد رویکرد دستوری و رویکرد اثباتی در فرایند نظریه‌پردازی در حوزه معرفتی حسابداری»، *پژوهش‌های حسابداری مالی*، س ۱، ش ۱ و ۲.
- پازوکی، شهرام (۱۳۸۱)، «گفت‌وگوی فراتاریخی و گفت‌وگو در اندیشه توشیهیکو ایزوتسو»، *فلسفه و کلام*، س ۲، ش ۶ و ۷.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۹۷)، «معنویت اسلام از طرق تصوف گسترش یافته است»، [www.bookcity.org](http://www.bookcity.org).
- پوررستگار، امیر (۱۳۹۲)، *کتاب‌شناسی توصیفی - تحلیلی آثار ترجمه‌شده مستشرقین در باب عرفان (براساس کتاب‌های آنهماری شیمل، فریتس مایر، لئونارد لویزن، هانری کرین، ویلیام چیتیک)*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، شیراز: دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- دباشی، حمید و حسن فتحی (۱۳۸۹) «میرداماد و تأسیس مکتب اصفهان»، در: *تاریخ فلسفه اسلامی*، ج ۳، زیر نظر سیدحسین نصر و الیور لیمن، ترجمه جمعی از مترجمان، تهران: حکمت.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۷)، *دنباله جست‌وجو در تصوف*، تهران: امیرکبیر.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲)، *زبان شعر در نثر صوفیه، درآمدی به سبک‌شناسی نگاه عرفانی*، تهران: سخن.
- شیمل، آن‌ماری (۱۳۷۵)، *شکوه شمس، سیری در آثار و افکار مولانا جلال‌الدین رومی*، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کورین، هانری (۱۳۷۳)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: کویر.
- لویزن، لئونارد (۱۳۸۴)، *میراث تصوف*، ج ۱، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز.
- لویزن، لئونارد (۱۳۸۸)، *فراسوی ایمان و کفر شیخ محمود شبستری*، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز.
- مولانا، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۸۸)، *غزلیات شمس تبریز، مقدمه، گزینش، و تفسیر* محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- نیری، محمدیوسف (۱۳۹۲)، *نرگس عاشقان*، شیراز: دانشگاه شیراز.
- وکیلی، هادی (۱۳۸۹)، «چیستی و ویژگی‌های تجربه عرفانی»، *حکمت معاصر*، س ۱، ش ۲.
- وکیلی، هادی و قاسم قریب (۱۳۹۵)، «عرفان و تصوف در منظومه فکری علامه مجلسی»، *پژوهش‌نامه عرفان*، س ۹، ش ۱۸.

یوسف ثانی، سید محمود (۱۳۷۹)، «میراث عرفانی شیخ محمود شبستری (معرفی و نقد کتاب فراسوی ایمان و کفر)»، پژوهش‌نامه متین، س ۲، ش ۸

- Abram, M. H. and Geoffrey Harpham (2013), *A Glossary of Literary Terms*, North Carolina: National Humanities Center.
- Ahmadi, Mohammadramazan (1388), “Moghayesaye Thalili Karborde Dastori, Roykarde Esbati dar Nazari Pardazi dar Houzaye Maarefati Hesabdari”, *pejoheshhaye Hesabdari Maali*, vol. 1, no 1 and 2 [In Persian].
- Ashtiani, Sayyed Jalal-ed-Din (1363), *Montakhabati az Asare Hokamaye Elahi Iran az Asre Mirdamad ta Mirfendereski*, Qom: Markaze Entesharate Daftare Tablighate Eslami [In Persian].
- Corbin, Henry (1373), *Tarikhe Falsafaye Islami*, Tehran: Kavir [In Persian].
- Dabashi, Hamid and Hasan Fathi (1389), *Mirdamad va Ta'sise Maktabe Esfahan*, Tehran: Hekmat [In Persian].
- Khalili Jahromi, Mahsa (2020), *A Social-Cultural Reading of Hafiz 's*, trans. Lewishon and Bly, Master's Thesis, Yaza: Faculty of Foreign Languages and Literature
- Lewisohn, Leonard (1384), *Mirase Tasavvof*, Tehran: Nashr-e Markaz [In Persian].
- Lewisohn, Leonard (1388), *Iman va Kofr Shaykh Mahmoud Shabestari*, Tehran: Nashr-e Markaz [In Persian].
- Lewisohn, Leonard (2006), *Attar and the Persian Sufi Tradition, the Art of Spiritual Flight*, London and New York: I. B. Tauris Publisher.
- Lewisohn, Leonard (2010), *Hafiz and the Religion of Love in Classical Persian Poetry*, London and New York: I. B. Tauris and Co Ltd Association with Iran Heritage Foundation.
- Lewisohn, Leonard (2014), *The Philosophy of Ecstasy, Rumi and the Sufi Tradition*, London: Word wisdom Inc.
- Lewisohn, Leonard (2020), *Sufis and Their Opponents in the Persianate World*, Irvine, CA: UCI: Jordan Center for Persian Studies.
- Mawlānā, Jalal al-Din (1388), *Ghazaliye Shamse Tabriz, Moghadame, Gozinesh va Tafsir: Mohammad Reza Shafiei Kadkani*, Tehran: Sokhan [In Persian].
- Nayyeri, Mohammad Yousef (1392), *Nargese Asheghan*, Shiraz: University of Shiraz [In Persian].
- Pazoki, Shahram (1381), “Goftogoye Faratarikhi, Goftogo dar Andisheye Toshihiko Izutsu”, *Falsafe va Kalam*, vol. 2, no. 6 and 7 [In Persian].
- Pediaa (2016), *Difference between Approach and Method*.
- Pourjavady, Nasrollah (1397), *Maanaviyate Islam az Tarighe Tasavvof Gostaresh Yafte Ast*, <www.bookcity.org> [In Persian].
- Pourrastegar, Amir (1392), *Ketabshenasi Tousifi Tahlili Asare Tarjome Shode Mostashreghin darbabe Erfan (Barasase Ketabhaye Annemarie Schimmel, Fritz Meier, Leonard*

*Lewisohn, Henry Corbin, William Chittick*, Payannameye Karshenasi Arshad, Shiraz: University of Shiraz [In Persian].

Schimmel, Annemarie (1375), *Shokohe Shams*, Tehran: Elmi va Farhangi [In Persian].

Shafiei Kadkani, Mohammad Reza (1392), *Zabane She'r dar Nasre Sofie, Daramadi be Sabkshenasi Negahe Erfani*, Tehran: Sokhan [In Persian].

Underhill, Evelyn (1976), *Practical Mysticism*, Toronto: University of Toronto.

Vakili, Hadi (1389), "Chisti va Vijegihaye Tajrobaye Erfani", *Hekmate Moaser*, vol. 1, no. 18 [In Persian].

Vakili, Hadi (1395), "Erfan va Tasavvof dar Manzoumeie Allame Majlesi", *Pejoheshnameye Erfan*, vol. 1, no. 2 [In Persian].

Yousefsani, Seyyed Mahmoud (1379), "Mirase Erfani Shaykh Mahmoud Shabestari", *Pejoheshnameye Matin*, vol. 2, no. 8 [In Persian].

Zarrinkoub, Abdolhossein (1387), *Donbalaye Jostojo dar Tasavvof*, Tehran: Amirkabir [In Persian].

