

تصوف و حیات اجتماعی؛ بررسی جهت‌گیری دو طریقت نقشبندی و نعمت الهی در حوزه‌های اقتصادی و سیاسی در عصر تیموری

مطالعات جامعه‌شناختی

(علمی - پژوهشی)

دوره ۲۳، شماره یک: ۲۶۰-۲۳۷

شاپا ۲۸۰۹-۱۰۱۰

نمایه در ISC

ندا حسینی میلانی^۱

دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه تهران

پدیرش ۹۵/۶/۸

دریافت ۹۵/۱/۱۸

چکیده

هدف از این مطالعه نشان‌دادن ابعاد اجتماعی تصوف، با تأکید بر دو طریقت نقشبندی و نعمت الهی است. با بهره‌گیری از تیپ‌شناسی ویر از دو تیپ عارف و زاهد، فهم جهت‌گیری طریقت‌های صوفیانه (دو طریقت مذکور) در حوزه‌های سیاسی و اقتصادی مطرح نظر بوده است. دوره تاریخی مورد بررسی دوره تیموری است. این پژوهش با روش تحلیل اسناد تاریخی انجام شده است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که دو طریقت نقشبندی و نعمت الهی در حوزه‌های سیاسی و اقتصادی بسیار فعال بوده‌اند و به‌نظر می‌رسد تیپ‌شناسی ویر برای فهم جهت‌گیری‌های طریقت‌ها در تصوف اسلامی، ابزار کارآمدی نیست. از نظر ویر جهت‌گیری صوفیانه از تیپ جهت‌گیری عارفانه است. اما نتایج این تحقیق نشان می‌دهد که جهت‌گیری طریقت‌های نقشبندی و نعمت الهی در حوزه‌های اقتصادی و سیاسی متفاوت از تیپ‌شناسی ویر است. به‌نظر می‌رسد برای فهم جهت‌گیری صوفیانه در امور دنیوی تیپی مستقل از دو تیپی که ویر صورت‌بندی کرده مورد نیاز است. نتایج حاصل از این تحقیق مویذ نفوذ تصوف در دوره میانی در حیات اجتماعی است.

واژگان کلیدی: تصوف، حیات اجتماعی، طریقت نعمت‌اللهی، طریقت نقشبندی، تیپ

ایده‌آل، جهت‌گیری اقتصادی، جهت‌گیری سیاسی.

طرح مساله

تصوف در حال حاضر موقعیتی ژانوسی در حوزه‌های سیاسی و فرهنگی ایران دارد. از یک‌سو، تصوف حاصل مواجهه ایرانیان با اسلام معرفی می‌شود و از سوی دیگر صوفیگری نشان زوال اندیشه و فرهنگ ایران پنداشته می‌شود. محققانی مانند *هانری کربن* (۱۳۹۱) در کتابی چهار جلدی "اسلام ایرانی"، می‌گوید که ایرانیان باطن و حقیقت اسلام را درک کردند و آن را به قالب اندیشه عرفانی و صوفیانه درآوردند، یا متفکران دیگری همچون *لویی ماسینیون* (۱۳۸۹) در کتاب "سلمان پاک و نخستین شکوفه‌های معنوی اسلام" و *مارشال هاجسون* (۱۹۷۷) در کتاب "حکایت اسلام" از اسلام ایرانی سخن می‌گویند و به برداشت ایرانیان از اسلام یعنی همان تفکر صوفیانه و عارفانه، می‌پردازند. ایرانیان نه فقط به صورتبندی فهم خویش از اسلام پرداختند که در نشر و گسترش آن هم تلاش کردند به گونه‌ای که نفوذ اسلام به مناطق دیگر از طریق تصوف با ریشه‌های ایرانی صورت گرفت (پازوکی، ۱۳۹۳: ۲۹).

اما بر طبق تفسیری دیگر تصوف عامل انحطاط فرهنگ ایرانی است؛ احمد کسروی نمونه افرادی است که به این اندیشه پایبندند و بر آن صحنه می‌گذارند. *احمد کسروی* (۱۳۴۴) در کتابی با نام "صوفیگری" به طرح این اندیشه می‌پردازد. کسروی تفکر عارفانه و صوفیانه را صوفیگری قلمداد می‌کند که ویژگی آن خوارشماری دنیا است. اندیشه خوارشماری جهان مادی در قالب صوفیگری، در کشورهای اسلامی نفوذ کرد و سبب زوال آن‌ها شد. در این دیدگاه عامل همه مصیبت‌های ایرانیان صوفیگری است، از نظر کسروی علت شکست ایرانیان در برابر یورش مغولان رواج اندیشه صوفیگری بود. صوفیگری از نظر کسروی مساوی با بیکاری و گوشه‌نشینی، دروغ‌گویی، دشمنی با عقل و خردورزی، تجرد، مدام مشغول رقصیدن و آواز خواندن و بی‌تفاوتی نسبت به جهان اطراف است. از دیدگاه افرادی مانند کسروی اندیشه صوفیگری همه جا پراکنده است و محدود به خانقاه‌ها نیست و مردم بی‌آنکه خود بدانند پیرو آن هستند زیرا که در فرهنگ مردم نفوذ کرده است. از نظر کسروی کتاب‌هایی نظیر تذکره الاولیای عطار مثنوی معنوی و غزلیات مولوی و آثار سعدی مروج اندیشه صوفیگری در فرهنگ ایرانی بوده‌اند.

اما سوالی که اینجا با آن روبه‌رو می‌شویم این است که آیا باید کل جریان تصوف را به دلیل نقصان‌ها و انحرافات که در آن ایجاد شد نادیده بگیریم؟ در این صورت بسیاری از آثار بزرگان خویش را باید بدست فراموشی سپاریم چنانکه احمد کسروی مثنوی معنوی و تذکره الاولیا را

به دلیل تفکر صوفیانه باطل اعلام کرد. در این حالت به نظر می‌رسد که دستاوردهای فرهنگی و فکری خویش را به تمامی از دست می‌هیم. صورت دیگری از مواجهه، تفکیک عرفان از تصوف است که امروزه بیش از گذشته رایج است؛ تفکیک عرفان از تصوف به منزله تفکیک بعد نظری از بعد عملی آن است. عرفان معرف بعد نظری و تصوف به بعد عملی این سنت اطلاق و تقبیح می‌شود (پازوکی، ۱۳۹۳: ۱۹۱). در این حالت هم بخشی از سنت‌های فرهنگی و مدنی خویش را نادیده گرفته‌ایم. چرا که تصوف سنت مهم‌ترین تکنیک‌های پرورش و تهذیب نفس را گسترده بود که با کسر آن ناگزیریم به هر آنچه مدرن انگاشته می‌شود، تن دهیم. عرفان هم اکنون مد روز هندی و سرخپوستی در همین خلاء درصدد ایجاد و معنویت هستند که خود حاصل اتمیزه شدن فرد و در عین حال گسترش آن است. با حذف بعد عملی تصوف جا برای تفکرات معنوی رقیب باز می‌شود. چرا که تنها با تکیه بر ابعاد نظری تصوف تحت نام عرفان نمی‌توان به تربیت نفس پرداخت. در غیاب بعد عملی تصوف، عرفان‌های وارداتی و جدید از خلاء بوجود آمده سود برده و بازار خویش را در میان نسل جدید پیدا می‌کنند. عرفان‌های جدید با پذیرش مسئله اتمیزه شدن انسان جدید، تلاش می‌کنند همه مسایل را به ابعاد ذهنی و فردی تقلیل داده و فرد را نسبت به امر اجتماعی بی‌اعتنا سازند. این در حالی است که بر خلاف تفکر کلیشه‌ای که درباره تصوف وجود دارد، تصوف در پیوند با سنت‌های قویا اجتماعی در ایران بوده که نمونه آن پیوند تصوف و اصناف از طریق آیین فتوت بوده است.

به نظر می‌رسد برای غلبه بر ابهام موقعیت و جایگاه تصوف، باید تصوف را بسان پدیده‌ای اجتماعی در متن تاریخ ایران بررسی کرد. تصوف به مثابه پدیده‌ای اجتماعی و جریان‌ی اجتماعی است که در بستر فرهنگی، اجتماعی و تاریخی متنوعی قرار گرفته است. پرسش اصلی این تحقیق پرسشی جامعه‌شناسانه درباره رابطه میان تصوف و حیات اجتماعی است. این تحقیق در پارادایم تفسیری ماکس وبر انجام می‌شود و به پیروی از او، گروه‌هایی بررسی می‌شوند که خود را طریقت صوفیانه می‌دانند. به عبارت دیگر طریقت‌های صوفیانه، آن گروه‌هایی هستند که خود را متصف به صفت تصوف می‌دانند. دو طریقتی که در این تحقیق بررسی می‌شوند طریقت‌های نقشبندی و نعمت‌اللهی است. منظور از حیات اجتماعی هم حوزه‌های گوناگون زیست اجتماعی مردم است در این تحقیق بر دو حوزه سیاسی و اقتصادی تاکید می‌شود.

مبانی نظری

ماکس وبر در مقاله "دنیانگیزی مذهبی و جهت‌گیری آن" در کتاب دین، قدرت و جامعه (۱۳۸۲) و مقاله‌ی "زهدگرایی، عرفان و رستگاری مذهبی" در کتاب جامعه‌شناسی دین (۱۹۶۴) به تیپ‌سازی دو نوع زاهد و عارف می‌پردازد. در این مقالات وبر دو تیپ ایده آل را مطرح می‌کند که در ادیان مبتنی بر رستگاری برای حل تعارض میان دین و دنیا مطرح می‌شود. به عبارت دیگر این ادیان برای دستیابی به رستگاری به عنوان هدف غایی، چنین راهکارهایی را در پیش می‌گیرند. وبر دو نوع جهت‌گیری کسب رستگاری و دنیانگیزی مذهبی را تحت نام‌های "ریاضت‌کش فعالانه" و "عرفان مراقبه‌ای" توضیح می‌دهد.

اولین راهکار، تیپ "ریاضت‌کشی فعالانه" یا "زهد این دنیایی"^۱ است که با روش پاک دینی منطبق است و دومین تیپ "عرفان مراقبه‌ای"^۲ که با روش مراقبه و تامل همراه است. وجه تمایز اصلی این دو تیپ مسئله "عمل" در این جهان است؛ در حالی که در تیپ اول فرد موظف به عمل است چون ابزار خداوند است، در تیپ دوم فرد تنها با تامل و مراقبه می‌تواند مبدل به ظرف خداوند شود؛ بنابراین اعمال این جهانی مذموم است چراکه فرد را از توجه به خداوند دور می‌سازد. در تیپ اول فرد در چارچوب این جهان عمل می‌کند و می‌کوشد تا از طریق تسلط بر جهان و با تلاش در حرفه‌ای زمینی امر خداوند را محقق سازد؛ اما در تیپ دوم فرد از جهان فرار می‌کند و خاموش می‌ماند شاید خداوند به سخن آید.

وجه اشتراک هر دو تیپ انکار این جهان برای رسیدن به رستگاری است. اما کیفیت این انکار در هر تیپ متفاوت است. زاهد در جهان فعالیت می‌کند اما در موقعیتی متضاد نسبت به آن قرار دارد؛ به عبارت دیگر زاهد عمل‌گرایانه در جهان زیست می‌کند اما به لحاظ روانشناختی در موقعیت نفی این جهان قرار دارد. او برای رسیدن به رستگاری باید در جهان دست به عمل بزند اما همواره باید خویش را از اغواهای این جهان دور نگه دارد؛ او در تمام اجزای زندگی این جهانی فعالیت می‌کند اما با حفظ فاصله روان‌شناختی خود با آن.

اما روش عارف برای رسیدن به رستگاری، مراقبه و تامل است. شرط مراقبه و تامل دوری از جهان است. دوری از جهان در معنای عارفانه آن به معنای فرار از جهان است. از این رو کمترین فعالیت در این جهان توصیه می‌شود. وقتی خداوند در درون انسان به سخن می‌آید که

1 Inner- Worldly Asceticism

2 Mysticism

تمام گرایش‌ها این جهانی انسان خاموش شود. مراقبه مستلزم عدم فعالیت، توقف تفکر و هر چه که یادآور این جهان است. عارف با مراقبه می‌تواند به لحاظ ذهنی و روحی به حدی برسد که ظرف خداوند شود. در عرفان ساختار اجتماعی دنیای پذیرفته اما کوچک شمرده می‌شود. یک عارف هرگز فرد برجسته‌ای در فعالیت‌های اجتماعی نیست؛ او در پی تحول عقلانی نظم مادی نیست. هر جا هم که تفکر عرفانی موجب شکل‌گیری کنش جمعی و اشتراکی بوده مبنای آن نه کنش عقلانی معطوف به موفقیت بلکه بر اساس عشق به همگان بوده است.

مصدق تاریخی زاهد این جهانی، پروتستان‌ها و معرف تیپ عارفان اهل مراقبه، مذاهب بودایی و آسیایی و خاور نزدیک است. در این میان وبر صوفیان را نیز جزئی از عارفان اهل مراقبه دسته‌بندی می‌کند. از نظر وبر درویش‌ها یا صوفیان برای دستیابی به رستگاری روندی برنامه‌ریزی شده را طی می‌کنند اما نهایتاً این جستجوی رستگاری سمت و سویی عارفانه دارد و متأثر از منابع هندویی و پارسی است. مسیر کسب رستگاری در این آئین ممکن است دارای کیفیات سرمستانه^۱، روح باورانه^۲ یا مراقبه‌ای^۳ باشد که متفاوت با زهد این جهانی است. زهد درویش‌ها یا صوفیان بر مبنای تعهدی اخلاقی به کار و حرفه در این جهان نیست یعنی کار و حرفه و موفقیت در آن نشان رستگاری نیست بلکه تامل و و خویش‌داری از هر چه غیر خداست که تعیین‌کننده رستگاری است. از نظر وبر کنش مذهبی صوفیان رابطه خلی کمی با مشاغل این جهانی شان دارد هر چند که ممکن است سلوک معنوی آن‌ها تأثیر مستقیمی بر کار و حرفه آن‌ها داشته باشد؛ به عنوان مثال یک صوفی پارسا بسیار قابل اعتمادتر است تا یک فرد غیر مذهبی و این خصلت موجب رونق کار او می‌شود اما این رابطه یک رابطه بیرونی میان رستگاری و حرفه است.

«نظم این جهانی درویش‌ها در اسلام، روندی برنامه‌ریزی‌شده با هدف کسب رستگاری است. اما این روند، نهایتاً جستجوی عارفانه است که صوفیان برای رسیدن به رستگاری در پیش می‌گیرند. این جستجوی [عارفانه] از سوی درویش‌ها متأثر از منابع هندویی و پارسی است. ویژگی [راه دستیابی به رستگاری نزد صوفیان]، سرمستانه و روح‌گرایانه و تامل‌گرایانه است. [این روش کسب رستگاری] متفاوت با زهدگرایی است. زهد درویش‌ها، برخلاف پروتستان‌ها، [مبتنی بر] اخلاق مذهبی حرفه‌ای نیست. به دلیل اینکه کنش مذهبی درویش‌ها

1 Orgiastic

2 Spiritualistic

3 Contemplative

رابطه بسیار اندکی با مشاغل این دنیایی‌شان دارد و حرفه‌های دنیایی‌شان رابطه‌ای کاملاً بیرونی با روند برنامه‌ریزی شده برای دستیابی به رستگاری دارد. البته راهکارهای کسب رستگاری ممکن است بر رفتار حرفه‌ای فرد تاثیر مستقیمی داشته باشد. یک درویش پارسا قابل اعتمادتر از یک فرد غیر مذهبی است. همان‌گونه که یک پارسی پرهیزگار، به دلیل پایبندی به اصول درستکاری، تاجری ثروتمند و موفق است» (وبر، ۱۹۶۴: ۱۸۲).

از نظر وبر رستگاری بر اساس عمل عقلانی و فعالیت در این جهان تنها مختص پروتستان‌تیزم است. این نحوه "عمل"، در حوزه اقتصاد و سیاست صورت‌های متفاوتی به خود گرفته است که شرح داده خواهد شد.

در حوزه اقتصاد هر قدر اقتصاد عقلانی‌تر می‌شود تعارض این ادیان با ساحت این جهانی فزون‌تر می‌شود. هرکدام از دو تیپ مذکور به گونه‌ای به این تعارض پاسخ می‌دهند.

در ریاضت‌کشی فعالانه، فرد با محروم کردن خود از مالکیت کالاهای اقتصادی و با اتکا به کار خود تنها به رفع نیازهایش روی می‌آورد اما این نوع ریاضت‌کشی خود منجر به تولید ثروتی می‌شود که ریاضت‌کش آن را از آن خود نمی‌داند و مصرف نمی‌کند. به این ترتیب از نظر وبر "معابد و صومعه‌ها کانون اقتصاد عقلانی" شدند. در این نوع ریاضت‌کشی در عین پذیرش جهان اقتصاد، جهان بی‌ارزش و پست است؛ این وضعیت امری خداخواسته تلقی می‌شود و مومنین تنها باید به وظایف خود عمل کنند در این صورت شاید به رستگاری دست یابند.

اما در تیپ عرفان مراقبه‌ای کار موجب غفلت از مراقبه و تأمل محسوب می‌شود بنابراین عارف تنها باید از هدایای مردم و طبیعت و صدقات بهره ببرد. در این جا جهت‌گیری اقتصادی مبنی بر خیرخواهی و فداکاری عارف به طور عام است. عارف فارغ از هر نوع حسابگری به همه انسان‌ها عشق می‌ورزد.

برای رفع تنش در حوزه سیاسی نیز، دو تیپ زهدگرایی این جهانی یا ریاضت‌کشی فعالانه و عرفان مراقبه‌ای هر کدام به نحوی به این تعارض پاسخ می‌دهند: تیپ زهدگرایی "به دلیل تاکید بر رستگاری برگزیدگان و ریاضت‌کشی شغلی به فرمان‌های ثابت و نازل‌شده خداوند اعتقاد دارد. این فرمان‌ها باید با توسل به اسباب این جهان، یعنی زور، بر جهان مخلوقات تحمیل گردند زیرا جهان محکوم به خشونت و توحش اخلاقی است. این عقیده دست‌کم به معنای

صحه گذاشتن بر وجود موانعی است که بر سر راه برادری مبتنی بر خواست خداوند قرار دارند" (وبر، ۱۳۸۲: ۳۸۴).

اما تیپ عرفان مراقبه‌ای در ادیان رستگاری طلب دیدگاهی کاملاً "ضدسیاسی" دارد و برای کسب رستگاری، برادری و نیک خواهی همگان را طلب می‌کند و هر چیزی غیر از خداوند را منکر می‌شود. در این تیپ "مقاومت نکردن در مقابل شرارت" ترویج می‌شود و شعار "پیش آوردن طرف دیگر صورت" سر داده می‌شود.

بنابراین در حوزه سیاسی، تیپ ریاضت‌کشی فعالانه مبتنی بر عمل به اراده خداوند هر چند با توسل به فشار و زور است در حالی که تیپ عرفان مراقبه‌ای دارای نگرش ضد سیاسی و تبری جستن از هر چیزی غیر از خداوند است و مقاومت نکردن در برابر شر و جدایی و پرهیز از امر سیاسی تاکید می‌شد.

دو تیپ ذکر شده، زاهد و عارف، دارای جهت‌گیری‌های متفاوتی در عرصه سیاسی و اقتصادی هستند و هدف این تحقیق مقایسه دو طریقت نقشبندی و نعمت‌الهی با دو تیپ مطرح شده توسط وبر است. وبر صوفیان را جزو تیپ عارفان قرار می‌دهد. در این تحقیق تلاش شده است، صوفیان در دو طریقت یادشده را با دیدگاه وبر درباره صوفیان مقایسه کند.

روش‌شناسی

یکی از منازعات روش‌شناسانه در زمان وبر، منازعه میان پوزیتیویست‌ها و سوپژکتویست‌ها بود. پوزیتیویست‌ها معتقد به شباهت میان علوم اجتماعی و علوم طبیعی بودند و علمی‌بودن علوم اجتماعی را منوط به پیروی از روش علوم طبیعی می‌دانستند؛ اما سوپژکتویست‌ها بر تفاوت میان علوم طبیعی و اجتماعی تاکید می‌کردند چرا که علوم اجتماعی را بررسی معانی و ارزش‌های انسانی می‌دانستند و دانش اجتماعی از نظر آن‌ها دانش ذهنی و سوپژکتیو بود که فقط به مطالعه معانی و ارزش‌های انسانی می‌پرداخت.

از نظر سوزان هکمن موضع وبر ترکیبی از هر دو دیدگاه بود، اما به هر دو دیدگاه نیز انتقاداتی وارد می‌کرد (هکمن، ۱۳۹۰: ۳۲). از نظر وبر هر دو دیدگاه با وجود اختلافی که داشتند در یک موضوع مشترک بودند. هر دو دیدگاه پیش‌فرض یکسانی داشتند یعنی هر دو دیدگاه قایل به این بودند که شناخت و فهم واقعیت عینی بدون پیش‌فرض و بی‌واسطه ممکن است؛ با این تفاوت که پوزیتیویست‌ها درک واقعیت اجتماعی را منجر به صادرشدن قوانین عام

می‌دانستند در حالی که سوپژکتیویست‌ها بر منحصر به فرد بودن و یکتایی واقعیت اجتماعی تاکید می‌کردند. از نظر وبر این پیش‌فرض مشترک میان دو دیدگاه به لحاظ معرفت‌شناسی درست نبود. از دیدگاه وبر شناخت و فهم واقعیت عینی بدون پیش‌فرض قابل دستیابی نبود.

موضع معرفت‌شناختی وبر مبتنی بر دو فرض اساسی است: اول فرض او درباره ماهیت شناخت و واقعیت است که متاثر از رهیافت نوکانتی‌هاست. بر این اساس واقعیت جریانی نامتناهی است که نمی‌توان بطور کامل آن را درک کرد. هر نوع شناختی مستلزم انتزاع واقعیت انضمامی و فروگذاشتن بخشی از واقعیت عینی است. ابزار فهم واقعیت عینی، مفاهیم‌اند؛ هیچ شناختی بدون مفهوم‌پردازی ممکن نیست. فرض دوم درباره تفاوت علوم اجتماعی با علوم طبیعی است. این دو دسته از علوم در موضوع با یکدیگر متفاوتند. معانی و ارزش‌های کنشگران نقش تعیین‌کننده‌ای در موضوعات علوم اجتماعی دارد در حالی که در علوم طبیعی این امر صادق نیست؛ به عبارت دیگر در علوم اجتماعی کنشگران سازنده موضوع مورد بررسی هستند. تفاوت دیگر میان این دو دسته از علوم در روش‌های مورد استفاده آنان است. پیش از وبر، ریکرت به این مسئله پرداخته بود. از نظر ریکرت، علوم فرهنگی و اجتماعی، علوم فردیت بخش و یکه‌نگاراند، هدف این علوم نشان دادن یکتایی واقعیت اجتماعی و منحصر به فرد بودن آن است در حالی که علوم طبیعی، علمی قانون‌گذار و عامیت بخش‌اند؛ در واقع به دنبال کشف قوانین عام و کلی‌اند. اما وبر تقسیم‌بندی ریکرت از علوم بر اساس روش را ناکافی دانست و از دو گانه او فراتر رفت و مفهوم ایده‌آل تایپ را مطرح کرد.

ایده‌آل تایپ‌ها نه کاملاً مفاهیمی فردی‌اند و نه کاملاً عامی. سه تفاوت عمده میان مفاهیم در علوم اجتماعی و فرهنگی با شکل‌گیری مفاهیم در علوم طبیعی وجود دارد (همان: ۵۰-۵۳): اول اینکه مفاهیم عام در علوم طبیعی حاصل ترکیبی از ویژگی‌های مشترک و عام هستند و در واقع میانگینی از ویژگی‌های مشترک‌اند؛ در حالی که در علوم اجتماعی ایده‌آل تایپ‌ها حاصل "تاکیدی یک جانبه" بر ویژگی‌های مهمی هستند که دارای سازگاری منطقی و معناداراند. دومین تفاوت این است که تیپ‌های ایده‌آل دارای اعتبار عام نیستند، در واقع تیپ‌های ایده‌آل فرضیه نیستند که با آوردن مثالی نقض، اعتبار خویش را از دست دهند. فرضیه‌ها در علوم طبیعی با یک مورد خلاف اعتبار خود را از دست می‌هند در حالی که در علوم اجتماعی به جای اعتبار یا عدم اعتبار از توانایی یا عدم توانایی تیپ‌های ایده‌آل سخن به میان می‌آید. سومین تفاوت مربوط به

تحول مفاهیم است. در علوم اجتماعی مفاهیم و تیپ‌های ایده‌آل متناسب با تغییرات فرهنگی و اجتماعی جامعه و محقق تغییر می‌کنند از این رو نمی‌توان آن‌ها را در همه جوامع و در همه زمان‌ها یکسان به کار بست.

تیپ‌های ایده‌آل برساخته‌های ترکیبی‌ای هستند که از تاکید تحلیلی بر برخی از عناصر واقعیت بوجود می‌آیند. بنابراین این مفاهیم یوتوپیایی هستند یعنی در عالم واقع و به صورت تجربی به طور کامل وجود ندارند. آرمانی‌اند و حاصل ترکیبی از عناصر زیادی از پدیده‌های منفرد انضمامی می‌باشند. تیپ‌های ایده‌آل فرضیه نیستند اما راهنمای ساخت فرضیات‌اند. ساختن این تیپ‌ها نه هدف بلکه ابزاری برای سنجش واقعیت است (وبر، ۱۳۸۲: ۱۴۰-۱۴۱).

وبر نسبت به سه موضوع اخطار می‌دهد که ناشی از پیش‌فرض‌های طبیعت‌گرایانه و ذات‌گرایانه است: اول این تصور که محتوای حقیقی و جوهر واقعیت در این مفاهیم نظری وجود دارد. دوم اینکه این برساخته‌های نظری یعنی تیپ‌های ایده‌آل مانند تخت پروکست در نظر آید و تلاش شود که واقعیت انضمامی به هر قیمتی در آن جا شود. سوم تصور این موضوع که برساخته‌های نظری، تیپ‌های ایده‌آل، همچون واقعیت عینی در نظر گرفته شود و واقعیاتی تلقی شوند «که فراتر از جریان حقیقی عمل می‌کنند و خود رادر تاریخ محقق می‌سازند» (همان: ۱۴۷).

بنابراین از نظر وبر تیپ‌های ایده‌آل اعتبار نسبی و غیر قطعی دارند و فقط ابزاری برای سنجش واقعیت تجربی‌اند. وبر در پژوهش‌های خود دست به ترکیب تیپ‌های ایده‌آلی همچون بوروکراسی، سرمایه‌داری زد. بنا به روش‌شناسی وبر می‌توان هر کدام از این تیپ‌ها را در معرض سنجش با واقعیت تجربی نهاد و به نتایج جدیدی رسید.

در این تحقیق نیز دو تیپ‌ایده‌آلی که وبر از زاهد و عارف ساخته است به محک واقعیت تاریخی گذاشته می‌شود. به این منظور از روش تحلیل اسناد تاریخی در این تحقیق استفاده شده است. برای تحدید موضوع دو طریقت نقشبندی و نعمت‌الهی انتخاب شدند. دلیل انتخاب این دو طریقت این بوده است که در دوره تیموری این دو طریقت بانفوذترین طریقت‌ها در ایران بوده‌اند. دوره تیموری نیز به این دلیل انتخاب شده که دوره اوج نفوذ تصوف در جامعه بوده است.

وبر صوفیان را در دسته عارفان اهل مراقبه قرار داده است و ویژگی‌هایی برای هر دو دسته در حوزه اقتصادی و اجتماعی برشمرده است. این ویژگی‌ها راهنمای عمل در این تحقیق بوده و تلاش شده صوفیان دو طریقت یاد شده با مشخصاتی که وبر ذکر می‌کند مقایسه شوند.

یافته‌های پژوهش

با توجه ویژگی‌های دو تیپ زاهد و عارف که وبر مطرح کرده، در این تحقیق دو طریقت نقشبندی و نعمت‌اللهی بررسی شده است. ابتدا به تاریخچه مختصری از این طریقت‌ها اشاره می‌شود:

• طریقت نقشبندی

طریقه نقشبندی یکی از مهم‌ترین طریقت‌های صوفیانه است که حتی هم اکنون نیز طرفداران بسیاری در خاورمیانه و آسیای مرکزی دارد. این طریقت در آغاز با نام خواجگان شناخته می‌شد که بنیان‌گذار طریقت خواجگان، عبدالخالق غجدوانی متعلق به جریان میانه‌روی در تصوف است که واکنشی علیه جریان خوارشماری دنیا بود. تعلیمات او در صدد بود میان تصوف و امور معیشتی دنیوی سازگاری ایجاد کند دربرگیرنده‌ی آشتی میان تصوف و معیشت بود (رسولی و دیگران، ۱۳۸۸). فرد مهم دیگری که تأثیری قاطع بر این جریان فکری گذاشت خواجه بهالدین نقشبند (۷۱۸-۷۹۱) بود، که بعدها این طریقت نام خود را از او می‌گرفت.

نقشبندی به سرعت در خراسان و ماورالنهر گسترش یافت. خلفا و جانشینان بهالدین نقشبند در اشاعه این طریقت سهم مهمی داشتند که مشهورترین آنان عبارتند از: علاءالدین عطار (۸۰۲)، محمد پارسا (۸۲۲)، یعقوب چرخ (۸۵۱) و عبیدالله احرار. اوج نفوذ و شهرت نقشبندی در دوره تیموری در عهد عبیدالله احرار است.

این طریقه ابتدا در میان پیشه‌وران شهری رایج شد و بعد طبقات ممتاز جامعه از قبیل روحانیون، ملاکان و امیران به آن اقبال نشان دادند میانه‌روی و شریعت‌گرایی نقشبندیان موجب شد که بسیاری از عالمان دین هم به آن گرایش بیابند.

• اصول طریقت نقشبندی

طریقت نقشبندی یازده اصل دارد که عبارتند از: هوش در دم، نظر بر قدم، سفر در وطن، خلوت در انجمن، یادکرد، بازگشت، نگاهداشت، یادداشت، وقوف عددی، وقوف زمانی و وقوف قلبی. در این جا دو اصل خلوت در انجمن و یادکرد توضیح داده می‌شود، زیرا که ابعاد اجتماعی این طریقت را به خوبی نشان می‌دهند.

▪ **خلوت در انجمن** - در تعالیم صوفیانه دو نوع خلوت وجود دارد: خلوت ظاهری و خلوت باطنی. خلوت ظاهری، عزلت‌گزینی و دوری از مردمان است و خلوت باطنی همان خلوت

در جمعیت است؛ یعنی در میان مردم بودن و دل در یاد خدا داشتن. در این طریقت اصل بر خلوت باطنی یا همان خلوت در انجمن است؛ به عبارت دیگر توجه به حق از خلال مراودات اجتماعی میسر می‌شود؛ یعنی باید در جمع باشی اما به یاد خدا باشی. غجدوانی می‌گوید: "در شیخی را در بند و در یاری را گشای، در خلوت را در بند و در صحبت را گشای" (پارسا، ۱۳۵۴: ۵۴ و واعظ کاشفی، ۱۳۵۶: ۴۵۱). بهالدین نقشبند نیز این گفته را می‌پذیرد و با اتکا به آن وجه اجتماعی طریقه نقشبندی را متذکر می‌شود: "طریقه ما صحبت است. در خلوت [ظاهری] شهرت است و در شهرت آفت. خیریت در جمعیت است و جمعیت در صحبت به شرط نفی بودن در یکدیگر" (جامی، ۱۳۸۶: ۳۹۲ و بخاری، ۱۳۷۱: ۱۴۲). تاکید بهالدین بر "جمعیت در صحبت" نشان دهنده اهمیت مشارکت در زندگی اجتماعی در این طریقت است.

▪ **یاد کرد** - یاد کرد به معنی ذکر است. ذکر دو نوع دارد: ذکر لسانی و ذکر قلبی. غجدوانی ذکر قلبی یا خفی را مهم می‌داند هرچند که از دوره محمود انجیر فغنوی ذکر لسانی یا جهر هم مرسوم شد (واعظ کاشفی، ۱۳۵۶: ۵۹). اما از زمان بهالدین نقشبند به بعد است که ذکر جهر منسوخ شد و بر ذکر خفی تاکید شد.

آنچه این اصل را مهم می‌کند تفاوت میان دو نوع ذکر است. ذکر جهر مستلزم آداب، وقت و مکان خاص، گوشه‌نشینی و عزلت از جماعت و توقف فعالیت اجتماعی است. در حالی که توصیه به ذکر خفی تفاوت ظاهری میان سالک و مردمان را می‌زداید و توجه قلبی را موجب می‌شود. این عبارت بهالدین که "دست به کار و دل به یار" (همان: ۴۵۷) نشان دهنده لزوم همزیستی و همگامی با زیست اجتماعی مردم در آموزه‌های این طریقت است.

• **جهت‌گیری اقتصادی: "دست به کار و دل به یار"**

از نظر وبر رابطه صوفیان با کار و حرفه رابطه‌ای بیرونی بوده است. به عبارت دیگر از نظر وبر، صوفیان کار و حرفه و موفقیت این جهانی را امری جدا از رستگاری تلقی می‌کرده‌اند. اما بررسی آموزه‌های صوفیان نقشبندی نشان می‌دهد که کار و حرفه داشتن یکی از لوازم سلوک معنوی بوده است. عبارت بالا، "دست به کار و دل به یار" از بهالدین نقشبند، رویکرد نقشبندیان به کار و حرفه و بطور کلی امر اقتصادی را نشان می‌دهد. کار کردن موجب تصفیه نفس، دوری از ریا و استقلال و بی‌نیازی از دیگران می‌شده و همواره بر کسب و کار در آموزه‌های

نقشبندیان تاکید می‌شده است. در واقع کار کردن و دل در یاد خدا داشتن همان رستگاری است (نیشابوری، ۱۳۸۰: ۱۵۵). در این طریقت، به پیروی از سنت اسلامی، رستگاری اخروی از طریق فعالیت‌های این جهانی تحقق پذیر است.

بررسی آثار مهم درباره آموزه‌ها و سیره بزرگان طریقت نقشبندی نشان دهنده اهمیت کار و تلاش در میان آن‌ها بوده است. بسیاری از بزرگان این طریقت خود به پیشه‌ای زمینی مشغول بوده‌اند؛ برای مثال بهاء‌الدین نقشبند زراعت و بنایی می‌کرد (بخاری، ۱۳۷۱: ۱۱۶، ۱۸۱-۱۸۲، ۱۹۹) شیخ امیر حسن پنبه‌کاری می‌کرد (همان: ۲۱۰، ۳۵۰)، شیخ شادی غدیوتی و خواجه محمد بابا کشاورزی می‌کردند (همان: ۲۱۰، ۳۵۰)، شیخ سراج کلال پیرمسی کلالی (کوزه‌گری) می‌کرد (همان، ۱۲۸) و خواجه انجیر فغنوی گلکاری و امیر حمزه صیادی می‌کردند (واعظ کاشفی، ۱۳۵۶: ۷۹ و ۲۳). یکی از دلایل نفوذ طریقت نقشبندی در میان پیشه‌وران و کشاورزان این بود که بزرگان این طریقت، مانند عامه مردم به کسب و کار مشغول بودند.

در این طریقت کار کردن و شبیه مردمان دیگر بودن موجب دوری از ریا دانسته می‌شود (نیشابوری، همان: ۱۹۶). در آثار مهم این طریقت با استفاده از حکایت‌های پیامبران بر ضرورت کار کردن تاکید (همان: ۱۹۶) و کسب لقمه حلال شرط تصفیه نفس تلقی می‌شود (همان: ۲۰۱). یکی از بانفوذترین صوفیان این طریقت، عبدالله احرار (۸۰۶-۸۹۵) است. آموزه‌ها و زندگی احرار بیانگر اهمیت کار و پیشه داشتن نزد وی بوده است.

شیخ احرار صاحب زراعت و تجارت گسترده‌ای بوده است. او فرد ثروتمندی بوده که میزان ثروتش اعم از وسعت زمین‌های زراعی و درآمد ناشی از محصولات آنها، تعداد گله‌ها و دام‌ها و تعداد مباشران و کارگران در خدمت او، در کتاب‌های این طریقت شرح داده شده است (شیخ، ۱۳۸۰: ۳۱۲) و (واعظ کاشفی، ۱۳۵۶: ۴۰۴-۴۰۵ و ۵۳۶-۵۳۷) و (قاضی، ۱۳۸۸).

رونق کار شیخ عبدالله احرار هم به سبب پایه‌های اعتقادی طریقتی و هم به دلیل شرایط اجتماعی و اقتصادی و سیاسی ماورالنهر در دوره تیموری است. در آن زمان ماورالنهر یکی از مراکز مهم جاده ابریشم و نقطه تلاقی راههای مختلف تجاری بود. این منطقه در این دوره به لحاظ اقتصادی شکوفا و پویا بود. البته کاریزمای صوفیانه احرار به عنوان یک صوفی در تحکیم پایگاه اقتصادی و سیاسی و اجتماعی او و خانواده اش موثر بوده است.

شیخ عبیدالله احرار از قدرت خویش برای سود رساندن به مردم مانند قبول پرداختن مالیات به جای آن‌ها استفاده می‌کرده است (شیخ، ۱۳۸۰: ۵۹۷ و ۶۰۳ و ۶۲۹). او به هنگام مرگ وصیت کرد که بخشی از اموالش به ساختن رباط و مدرسه تخصیص یابد (همان: ۶۳۳).

از نظر ماکس وبر راهکار دو تیپ زاهد و عارف، به عنوان نمایندگان جهت‌گیری دنیاگریزانه ادیان رستگاری طلب، در برابر تناقضات اقتصاد عقلانی متفاوت بود. اقتصاد عقلانی بر اساس مبارزه بر سرمنافع و محاسبه و تخمین قیمت‌ها بر اساس پول و رقابت در عرصه بازار بود. در برابر اقتصاد عقلانی، که مانعی برای رستگاری بود، تیپ زاهد یا ریاضت‌کشی فعالانه، با کار و تلاش بی وقفه و محروم کردن خویش از مالکیت کالاهای اقتصادی به وظیفه خویش عمل می‌کرد و فقط در حد رفع نیازهایش از دست‌رنج خویش استفاده می‌کرد. اما تیپ عارف که با مراقبه و تامل قصد رسیدن به رستگاری داشت، کار و تلاش این جهانی را انکار می‌کرد. فرد صوفی از نظر وبر در تیپ عارفانی قرار می‌گرفت که فقط به تامل و مراقبه مشغول بودند و فعالیت اجتماعی نداشتند و جایگاه مهمی را در جامعه اشغال نمی‌کردند. اما بررسی طریقت‌های صوفیانه همچون شیخ احرار نشان می‌دهد که برخی از طریقت‌ها در هیچ کدام از تیپ‌های نظری ماکس وبر قرار نمی‌گیرند. شیخ احرار همچون زاهدان مورد نظر وبر در کار و حرفه بسیار موفق بوده است اما از اموالش هم بهره شخصی می‌برده و هم از آن به عنوان اهرم قدرتمندی در معادلات اقتصادی و سیاسی زمان خویش سود می‌برده است. همچنین از قدرت اقتصادی خویش برای نفع رساندن به مردم استفاده می‌کرده است.

صوفیان نقشبندی نه فقط مانند تیپ عارف مورد نظر ماکس وبر کار و تلاش این دنیایی را مذموم نمی‌دانستند بلکه در فعالیت اقتصادی خویش حسابرسی می‌کردند و از قواعدی عقلانی برای رونق کار خویش سود می‌برده‌اند. به عنوان مثال خیرخواهی جمعی خواجه احرار مانع از این نبود که وی کردارهای حسابگرانه اقتصادی نداشته باشد. او به حسابرسی اموالش می‌پرداخت. مباحثان او به نزدش می‌آمدند و هر کدام میزان محصولی را که جمع کرده بودند گزارش می‌دادند (واعظ کاشفی، همان: ۶۲۸).

شیوخ نقشبندی در امور اقتصادی و سیاسی قدرت چانه زنی با حاکمان را داشته‌اند. توانایی شیوخ در تاثیرگذاری بر سیاست‌های اقتصادی و اجتماعی مانند لغو مالیات تمغا (نیشابوری،

۱۳۸۰: ۲۲۵)، ناشی از نفوذ اجتماعی و معنوی آن‌ها در میان مردم و هم حاصل ارتباط مستمر و نزدیک آن‌ها با امرا و حکام بوده است.

• جهت‌گیری سیاسی: "در شیخی را بند، در یاری را بگشای"

اسناد تاریخی نشانگر آن است که صوفیان نقشبندی در تعامل نزدیکی با حکام بوده اند. منطوق حاکم بر این تعامل از قواعد عقلانی پیروی می‌کرده است که این صوفیان برای حفظ جایگاه مادی و معنوی خویش آن را رعایت می‌کردند. آن‌ها در حالی که با امرا و حکام ارتباط نزدیکی داشتند، تلاش می‌کردند استقلال خود را هم از حکام به نمایش بگذارند. در واقع رابطه صوفیان با حکام پیچیده و مبتنی بر بده‌بستان‌های سیاسی و اقتصادی و معنوی بوده است. ارتباط میان صوفیان و حکام برای هر دو طرف مشروعیت بخش بوده است. همچنین در آموزه‌های نقشبندی کمک به خلاق، بر گوشه‌نشینی و سر در کار معنوی خود داشتن برتری داشت. بنابراین نزدیکی به صاحبان قدرت را راهی برای کمک به مردم تلقی می‌کردند و نقش میانجی میان مردم و حکام را بازی می‌کردند.

در آموزه‌های طریقت نقشبندی، مطابق با نظریه سیاسی مرسوم در دوره میانی (فیرحی، ۱۳۸۶: ۲۰۴-۲۰۵)، حاکم اگر پیرو سنت و مجری شریعت اسلامی بود، ظل الله محسوب می‌شد و وجودش مایه برکت و شکرگذاری مردمان بود. به عبارت دیگر دستگاه سلطنت ذاتا بد نبود و کارکرد درست آن ابزاری برای خشنودی خداوند محسوب می‌شد. آنچه که موجب فساد دستگاه سیاسی بود نادیده گرفتن احکام خداوند از جانب حاکمان بود. در این وضعیت ارتباط داشتن با دستگاه حاکمه موجب گشایی از کار مردم می‌شد.

نقشبندیان برای خود در ارتباط با حاکمان نقش تربیتی و ارشادی قایل بودند و امید به اصلاح حاکمان داشتند. اسناد تاریخی حاکی از آن است که این صوفیان در عمل نیز ارتباط نزدیکی با حکام و امرا داشتند. آن‌ها خواسته‌های مردم را به صاحبان قدرت سیاسی منتقل می‌کردند و با ایجاد رابطه نزدیک با آن‌ها در تصمیم‌گیری‌های مهم سیاسی دخالت می‌کردند و تاثیر گذار بودند. صوفیان از قدرت و نفوذ خود بر حکام استفاده می‌کردند و خواسته‌های خود را پیش می‌بردند. نامه‌های بجا مانده از آن‌ها به سلاطین نشان می‌دهد که درخواست‌های کاملا این جهانی داشتند مانند لغو مالیات یا سفارش فردی نزد حاکم.

ارتباط شیوخ نقشبندیه با حکام و مداخله آنان در امور سیاسی، در آثار نوشته شده شان، در قالب اصل "خدمت به خلائق" توضیح داده شده است. عبارت، "در خلوت را بند، در صحبت بگشای، در شیخی را بند، در یاری را بگشای"، که به انحاء مختلف از قول عبیدالله احرار و بهالدین نقشبند به نقل از غجدوانی بیان شده است، گویای اهمیت کمک و خدمت به مردم و ارجحیت یاری‌رسانی بر عزلت‌گزینی و کناره‌جویی از مردم است. اگر کار کردن معادل اعمال و مناسک معنوی تلقی شود، "امداد و نصرت مسلمین" از "توجه و مراقبه و سایر اسباب جمعیت" مهم‌تر شمرده می‌شود (نیشابوری، ۱۳۸۰: ۲۱۹).

از مهم‌ترین مجاری کمک به مردم و "دفع ظلم" از آنها، مرادوه باحکام و دستگاه حاکمه بوده است. واعظ کاشفی از قول یکی از مریدان احرار نقل می‌کند:

"روزی حضرت ایشان از سفری مراجعت کرده ... و پادشاه و امرا و اعیان سمرقند به ملازمت آن حضرت آمدن گرفتند ... در آن ایام بسیار این معنی در خاطر می‌گشت و این تمنا بر دل می‌گذشت که کاشکی حضرت ایشان را با سلاطین و حکام اختلاط و آمیزش نبودی و در زاویه وطن ساختندی تا به از این به حال طالبان پرداختندی با این خیال و این ملال به ملازمت ایشان رفتم. وقتی مرا دید از یک بزرگی نقل کرد که در مقابل شاگرد خویش که از این همه هم‌نشینی با حکام سؤال کرده گفته بود که وقتی میتوان سلاطین و حکام ظلمه را تحت تاثیر قرار داد و مسلمانان را از ظلم و جور ستمکاران نجات داد و باعث از میان رفتن عادات بد جباران شد آیا رواست که مظلومان را در دست ظالمان گذارد و در کنج کوهی رود و به عبادت و تربیت اهل ارادت مشغول شود؟" (واعظ کاشفی، ۱۳۵۶: ۵۹۷).

در این طریقت یکی از مهم‌ترین دلایل ارتباط با دستگاه قدرت، آموزش و اصلاح فرمانروایان است تا بر مسیر شریعت برقرار باشند. شیخ احرار که اوقات خود را "مصروف فکر پادشاهان و اندیشه اضطرار خلق" می‌داند، نصیحت به امرا را لطفی به آنها می‌داند تا در مسیر حق قرار بگیرند و در پناه عدل آنان مردم آسوده زندگی کنند (نیشابوری، ۱۳۸۰: ۱۷۷).

فعالیت سیاسی این طریقت محدود به نصیحت و ارشاد حاکمان نبوده است. آنها به دربار رفت‌وآمد می‌کردند؛ هر چند که گاه این مرادوه همراه با حفظ فاصله بوده است. مانند وقتی که خواجه بهالدین هدایای ملک حسین حاکم هرات و خاتون وی را نمی‌پذیرد و اظهار بی‌نیازی می‌کند اما دعوت وی را می‌پذیرد و به دربارش می‌رود (بخاری، ۱۳۷۱: ۱۲۰ و ۲۴۴).

صوفیان سعی می‌کردند استقلال خود از حکام را نشان دهند. حاکمان هم به دلیل نفوذ فراوان مشایخ در میان مردم احترام آن‌ها را رعایت می‌کردند و با نمایش دوستی با مشایخ سعی می‌کردند در میان عامه مردم مشروعیت کسب کنند. البته نمی‌توان قاطعانه گفت که ابراز ارادت امرا به بزرگان مذهبی یکسره نمایشی و مصلحت‌اندیشانه بوده است. بسیاری از آن‌ها از دوستان و شاگردان صوفیان بوده‌اند. برای نمونه می‌توان از یکی از نزدیکان بهالدین نقشبند به نام درویش خلیل نام برد که بعدها حاکم یکی از مناطق ماورالنهر شد و همواره بهالدین از خواص وی بشمار می‌رفت (بخاری، ۱۳۷۱: ۸۵-۸۴). ابراز فروتنی به صوفیان یکی از ویژگی‌های رفتار سیاسی حکام در دوره تیموری است.

اما رابطه میان حکام و مشایخ خالی از تضاد منافع و تخاصم نبوده است. حکام گاهی نفوذ و مقبولیت صوفیان را تاب نمی‌آوردند؛ واعظ کاشفی در کتاب رشحات نقل می‌کند که چگونه خوارزمشاه از محبوبیت خواجه علی رامتینی احساس خطر می‌کند، هرچند در نهایت با روبه‌رو شدن با حسن رفتار شیخ خجالت‌زده و منفعل می‌شود و "از جمله محبان و مخلصان" می‌شود. البته همیشه تخاصمات با صلح و دوستی پایان نمی‌یافت؛ وقتی اعرابی‌ای که از شتران شیخ احرار نگه داری می‌کرد از آزار و اذیت داروغه نزد او شکایت می‌کرد، خواجه داروغه را نفرین می‌کند و به او گفت: "تو کسان من لت کرده اید، می‌رسانی، باری یقین دان که من نیز طریق لت کردن را بسیار خوب می‌دانم از آن روز بترس که ما نیز به نسبت تو به این طریق پیش آئیم". این موضوع نشان می‌دهد که درگیری میان امرا و مشایخ این طریقت صرفاً به سبب دفاع از مردم نبوده است؛ دفاع از منافع خود نیز می‌توانست موجب تخاصم شود.

مشایخ همچون دیگر اعیان شهر نقش کلیدی در تصمیمات سیاسی و نظامی شهر داشتند. نخبگان محلی تصمیم می‌گرفتند که در زمان حمله و یا محاصره شهر تسلیم شوند یا مقاومت کنند. آن‌ها از نفوذ خود برای برقراری صلح میان امرا هم سود می‌بردند؛ شیخ احرار میان نوه شاهرخ و ابوسعید صلح برقرار می‌کند (سمرقندی، ۱۳۸۸: ۴۶۱) یا وقتی عمر شیخ میرزا و سلطان محمود به سمرقند لشکرکشی کردند و سلطان احمد میرزا به مقابله برخاست و جنگ درگرفت، شیخ احرار به میان لشکریان آمد. آن‌ها به احترام خواجه به طور موقت دست از جنگ کشیدند تا علت آمدن خواجه را بدانند. شیخ احرار هر سه را دعوت به صلح کرد و ملزمشان کرد که تا آخر عمر با یکدیگر نجنگند و آن‌ها بر این پیمان باقی ماندند (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۱۱۰-۱۰۹).

یافته‌های تاریخی نشان می‌دهد که صوفیان نقشبندی در حوزه سیاسی هم مانند تیپ عارف مورد نظر وبر عمل نمی‌کردند. آن‌ها فعالان عرصه سیاست بودند. این فعالیت گاه در شکل همکاری و دوستی با حاکمان بوده، گاه در شکل تخاصم و تضاد. شیوخ نقشبندی بسان عارفان مورد نظر وبر از سیاست‌ورزی پرهیز نمی‌کردند و از قدرت خویش برای نفوذ در حاکمان سود می‌بردند.

• طریقت نعمت‌اللهی

طریقت نعمت‌اللهی یکی از طریقت‌های با نفوذی است که از قرن هشتم تا کنون یعنی به مدت شش قرن در مناطق مختلف ایران، ماورالنهر و هند رواج داشته است. نام این سلسله برگرفته از شاه نعمت‌الله ولی (۷۳۱-۸۳۴) است که در دوره تیموریان می‌زیسته است. آنچه طریقت نعمت‌اللهی را متمایز می‌کند اعتدال‌گرایی در آموزه‌های آن و تاکید بر لزوم رعایت دستورات شرعی است.

• اصول طریقت نعمت‌اللهی

اصول این طریقت به اختصار عبارتند از: غلبه حالت بسط بر قبض، در حالی که در طریقت‌های دیگر بیشتر قبض مستولی است. در این طریقت لباس خاصی برای سالکان در نظر گرفته نشده است؛ در حالی که در برخی از طریقت‌های دیگر لباس خاص آن‌ها را از مردم دیگر متمایز می‌کند. کار کردن ضروری است و ترک کردن کسب و کار جایز نیست. اصل این طریقت پیروی از شریعت و اطاعت از ائمه اطهار(ع) و پذیرفتن ولایت حضرت علی (ع) است. ذکر جهر و سماع در طریقت نعمت‌اللهی وجود ندارد. تاکید بر خلوت در انجمن به جای عزلت‌گزینی، یعنی در حالی که سالک در جامعه فعال است، از یاد خداوند غافل نیست (معصوم علی‌شاه، ۱۳۸۲: ۵۳۴-۵۳۵).

می‌توان گفت هرگاه تعالیم صوفیانه، مانند هر آموزه دیگری، با زندگی روزمره مردم سازگاری داشته، دوام و قوام یافته است. در این طریقت لازم نیست که مریدان لباس خاصی بپوشند؛ معنای این امر آن است که آنان نباید با مردم عادی جامعه تمایزی داشته باشند. به گفته شاه نعمت‌الله ولی نباید کسب و کار را به بهانه قرب به خداوند ترک کرد؛ در واقع تهذیب نفس در متن زندگی جاری انسان‌ها امکان‌پذیر است. شیوه لباس پوشیدن شاه‌نعمت‌الله‌ولی نیز با مردم عادی تفاوت نداشت.

در کتاب طرائق الحقایق، از کتاب‌های مهم این طریقت آمده است که انسان سه نیاز اساسی دارد: غذا، پوشاک، مسکن. رفع این نیازها سه راه دارد: اول کارکردن دوم دزدی و سوم گدایی. دو راه آخر ناپسند و فقط کار کردن است که نه تنها ضروری بلکه پسندیده است. این تعالیم با آنچه وبر در توصیف عارفان و از جمله صوفیان آورده متفاوت است. از نظر وبر صوفیان برای رفع نیازهای خود کار نمی‌کنند. در حالی که عبارات این کتاب نشان‌دهنده ضرورت کار کردن در این طریقت است (نعمت‌اللهی، ۱۳۳۵: ۸۹).

• جهت‌گیری اقتصادی: "کیمیا خواهی، زراعت کن"

برای فهم جهت‌گیری اقتصادی این طریقت، بررسی گفتار و کردار شاه‌نعمت‌الله‌ولی به عنوان مؤسس این طریقت ضروری است. شواهد تاریخی حاکی از این است که او به کار کردن اهمیت می‌داده و برای توصیف کشاورزی از اصطلاح "کیمیا" استفاده کرده که تعبیری مادی‌گرایانه است؛ همچنین علی‌رغم نظر وبر مبنی بر بی‌تفاوتی صوفیان به امور دنیایی، شاه‌نعمت‌الله ولی ضمن آنکه خود فرد ثروتمندی بوده، نسبت به رفاه عمومی هم اهتمام می‌ورزیده است. نگاهی به تلاش او در ساختن بناها و فضاهای عمومی در حین سفرهای مختلفی که داشته (فرزام، ۱۳۴۷)، بیانگر دل‌مشغولی‌اش به خیر جمعی بوده است. در گزارش این سفرها موارد متعددی از اقدام وی به ساختن بناها و فضاهای عمومی مانند باغ، خانقاه، چاه، کاریز و مسجد آمده است. قابل ذکر است که از نظر وبر عارفان در جامعه نقش اجتماعی مهمی نداشته‌اند اما شواهد تاریخی حاکی از این است که صوفی‌ای مانند شاه‌نعمت‌الله‌ولی در امور اجتماعی بسیار فعال بوده است.

زندگی شاه‌نعمت‌الله ولی بیانگر این است که او نه فقط به رفع نیازهای شخصی خود می‌پرداخته بلکه برای خیر رساندن به عموم مردم کار و تلاش می‌کرده است؛ برای مثال او کشاورزی می‌کرده و در سفرهایش باغات و بناهای برای استفاده عموم احداث می‌کرده و خود صاحب باغ و عمارت بوده است (همان: ۱۹).

وبر یکی از ویژگی‌های سنخ عارف را اجتناب کردن از انجام هر نوع کاری می‌داند و نگرش راهب بودایی را به کاری مانند کشاورزی چنین توصیف می‌کند: "کشاورزی برای راهب بودایی منفورترین مشاغل است زیرا موجب آسیب شدید به اشکال متنوع حیات بر روی زمین می‌شود..." (وبر، ۱۹۶۴: ۱۷۲). ماجرا فقط آسیب رساندن به زمین نزد بوداییان نیست بلکه هر

نوع کاری است، زیرا که هر کاری دست آخر مبادله میان انسان و طبیعت است. وبر صوفیان را مانند بوداییان و متأثر از آن‌ها از تیپ عارفانی می‌داند که کار کردن را مانعی برای مراقبه و تأمل می‌دانند. همان‌گونه که ذکر شد از نظر وبر عارفانی نظیر بوداییان از کشاورزی و هر نوع کاری پرهیز دارند. اما شواهد تاریخی نشان می‌دهد که صوفی مانند شاه نعمت‌الله ولی به کشاورزی اهتمام جدی داشته و آن را در حکم کیمیا می‌دانسته است.

از نظر وبر تیپ زاهدان که مصداق آن پیوریتن‌های پروتستان بودند، به جمع‌آوری ثروت می‌پرداختند اما خود از آن استفاده نمی‌کردند و فقط در حد رفع نیاز از آن بهره می‌بردند. اما این موضوع درباره صوفیانی که کار کردن را مذموم نمی‌دانستند، صحت ندارد. آن‌ها نه فقط کار کردن را ضروری می‌دانستند بلکه بهره‌مندی از مواهب این دنیایی را مذموم تلقی نمی‌کردند؛ چنانکه نعمت‌الله ولی ثروتمند و صاحب جلال و شوکت بوده است (کرمانی، ۱۳۳۵: ۹۲).

به نظر می‌رسد بهره‌مندی از مواهبی چون ثروت و دارایی نشانه بزرگی و قدرتمندی محسوب می‌شده و مناقب نویسان آن را نقل کرده‌اند. شاید در نظر قدما بهره‌مندی این جهانی نشانی از عنایت خداوند بوده است. در واقع تزکیه نفس را در بهره‌مندی و در عین حال عدم دلبستگی به مواهب این جهانی می‌دانستند. نظام الدین محمودالواعظ از خلفای طریقت نعمت‌اللهی نقل می‌کند که به همراه چند نفر دیگر برای دیدار شاه ولی به کرمان سفر کرد. در راه به هر جا که می‌رسیدند از احوال شاه ولی می‌پرسیدند، همگان او را به دیاداری می‌شناختند (همان: ۸۴).

همان‌گونه که ذکر شد شاه‌نعمت‌الله‌ولی در طی سفرهای مختلف، به ساختن اماکن و فضاهای عمومی اقدام (مستوفی یزدی، ۱۳۳۵: ۱۶۸ و ۱۷۸-۱۷۹) و درویشان و صوفیان دیگر را به انجام این عمل ترغیب می‌کرده است (واعظی، ۱۳۳۵: ۱۸۰). شرکت جستن درویشان در ساختن بناهای عمومی خیلی متفاوت از تصویری است که وبر از آن‌ها ارائه می‌دهد. از نظر وبر درویشان، کار کردن را دور شدن از خداوند می‌دانند و دائم در حال مراقبه‌اند و فقط از نذورات و صدقات استفاده می‌کنند. اما صوفیانی که ذکرشان رفت در حیات اجتماعی نقش داشتند و در جامعه فعال بودند.

• جهت‌گیری سیاسی: "دنیا را چون حکام عادل دار و عقبی را چون اولیاء کامل"

رساله در نصیحت سید خلیل‌الله را شاه ولی در نصیحت فرزندش نوشته است. در آن رساله آمده است که "دنیا را چون حکام عادل دار و عقبی را چون اولیاء کامل تا سلطان صورت و معنی باشی..." (نعمت‌الله ولی، ۱۳۳۵: ۵۲-۵۳).

در این عبارات، دنیا و عقبی، صورت و معنی با هم آمده است و دنیا مذموم نیست و صورت کامل‌کننده معنا است. این عبارت نقطه شروع خوبی برای طرح جهت‌گیری سیاسی طریقت نعمت‌اللهی است اما پیش از آن اشاره به دیدگاه فوربز مانز، تصویر جامعی از رابطه صوفیان و حکام در دوره میانی ارائه می‌دهد.

فوربز منز در کتاب خود، قدرت، سیاست و مذهب در عصر تیموریان، نشان می‌دهد که در دوره میانی، قدرت مذهبی و قدرت سیاسی در هم تنیده بود. می‌توان از کار او نتیجه گرفت که نه تنها مشایخ صوفی بی‌اعتنا به قدرت سیاسی نبودند بلکه در تعاملی دائمی با آن به سر می‌بردند. شواهد تاریخی نشان می‌دهد که مشایخ صوفی و علما در دوره میانی در امور سیاسی بسیار فعال بوده‌اند. بناتریس فوربز منز معتقد است که در دوره میانی قلمرو امور فراطبیعی منحصر به قشر یا گروه خاصی نبود. همه افراد می‌توانستند به این قلمرو دسترسی داشته باشند. به عبارت دیگر از مردم عادی گرفته تا علما و مشایخ صوفی امکان ارتباط برقرار کردن با امر فراطبیعی را در اختیار داشتند. مردم عادی با اعمالی مانند زیارت کردن قبور متبرکه، خواب دیدن، نذر کردن... امکان ارتباط برقرارکردن با قلمرو فراطبیعی را داشتند. نیاز افراد برای ارتباط با قلمروی امور مقدس فقط به دلایل معنوی نبود بلکه برای رفع حاجات این جهانی هم بود و به عبارت دیگر قلمرو طبیعی و فراطبیعی در هم تنیده بودند اما میزان دسترسی افراد به آن قلمرو متفاوت بود. تلقی عموم آن بود که علما و مشایخ صوفی به جهت درسی که خوانده بودند و مجاهدت‌هایی که انجام داده بودند، بیش از دیگران به امور معنوی اشراف دارند؛ آن‌ها به‌عنوان مثال، علم تعبیر خواب را می‌دانستند و با استفاده از این علم بسیاری از حوادث زندگی مردم را پیش‌بینی می‌کردند؛ همچنین مشایخ صوفی با اتکا به علم خود در زمینه تعبیر خواب به پیش‌بینی موقعیت‌های سیاسی حکام و به قدرت رسیدن آن‌ها یا شکست دشمنان حاکمان هم می‌پرداختند. می‌توان گفت که قلمرو امور فراطبیعی، که متشکل از معجزه و طلب رحمت و شفاعت و تعبیر خواب بود، نوعی فضای سیاسی برای نخبگان مذهبی بود که برای دستیابی به

قدرت و حفظ موقعیت‌شان در درون آن فعالیت می‌کردند. باور عمومی دیگری در دوره میانی این بود که حاکمان و سلاطین هم به قلمرو فراطبیعی دسترسی بیشتری دارند چرا که موقعیت حاکم بودن امری معنوی تلقی می‌شد (فوربز منز، ۱۳۹۱: ۳۱۲-۳۲۰). به عبارت دیگر هم بزرگان دینی، علما و مشایخ صوفی، و هم حکام مدعی ارتباط با قلمرو امور فراطبیعی بودند که این وضعیت، رابطه حکام و مشایخ صوفی را پیچیده می‌کرد. رابطه مشایخ صوفی و علما با حکام آمیزه‌ای از دوستی، رقابت و تضاد و تخاصم بود. هم حکام و هم مشایخ صوفی مدعی بودند که در ارتباط نزدیک با قلمرو فراطبیعی و امور معنوی هستند؛ در این حالت بود که ارتباط آن‌ها با یکدیگر بغرنج می‌شد. به عبارت دیگر امور معنوی موضوعی برای رقابت، دوستی و تخاصم میان مشایخ صوفی و حکام بود. به عنوان مثال نحوه برخورد تیمور با شاه نعمت‌الله ولی، که در ادامه ذکر می‌شود، به خوبی بیانگر این مسئله است.

همان‌گونه که قدرت معنوی منحصر به نخبگان مذهبی‌ای مانند مشایخ صوفی و علما نبود، قدرت سیاسی و مادی هم فقط منحصر به حاکمان سیاسی نبود و مشایخ صوفی نیز بهره‌مند از قدرت دنیوی و مادی بودند؛ حتی بخشی از جایگاه و اعتبار مقام‌های مذهبی با معیارهای دنیوی سنجیده می‌شد؛ معیارهایی همچون "ثروت شخصی، اوقاف، ارتباط‌های سلسله‌ای و خانوادگی و یا داشتن مناصب چون تدریس و قضاوت همچنین توانایی جذب شاگرد و مرید بواسطه قدرت شخصیتی یا پشتیبانی مادی و معنوی زیردستان" تعیین‌کننده منزلت و قدرت مشایخ صوفی و علما بود (همان: ۳۱۳). در طریقت نعمت‌اللهی نیز صوفیان دارای جایگاه مادی و سیاسی مهمی در جامعه بوده‌اند.

اسناد تاریخی نشان می‌دهد که ارتباط مشایخ طریقت نعمت‌اللهی به عنوان صوفیانی که در دوره میانی می‌زیستند، موید نظر فوربز منز است. ارتباط صوفیان نعمت‌اللهی با دستگاه سیاسی و حاکمان آمیزه‌ای از دوستی و دشمنی، رقابت و همکاری بوده است. در ذیل به مقولات استخراج شده از منابع دست اول تاریخی اشاره می‌شود که رابطه مذکور را نشان می‌دهد.

مقولاتی را که بیانگر نحوه ارتباط صوفیان طریقت نعمت‌اللهی با حاکمان سیاسی است، می‌توان چنین دسته‌بندی کرد: دریافت هدایا و نذورات از سلاطین و حکام مناطق مختلف توسط صوفیان نعمت‌الله (سمرقندی، ۱۳۱۸: ۳۳۵) و (مستوفی یزدی، ۱۳۳۵: ۱۹۰)، دوستی و دشمنی میان مشایخ و حکام (کرمانی، ۱۳۳۵: ۱۲۳ و ۱۶۴-۱۶۵)، شرکت در ضیافت حکام

(همان: ۱۶۴-۱۶۵)، اجتناب‌کردن سلاطین و حکام از دریافت مالیات از اموال صوفیان برای حفظ مشروعیت خویش نزد مردم (مستوفی یزدی، ۱۳۳۵: ۱۸۹-۱۹۰)، استفاده صوفیان از نفوذ معنوی و قدرت سیاسی حاصل از آن برای حل منازعات سیاسی و نظامی (همان: ۱۸۶)، تشویق امرا به انجام خدمات عمومی (همان: ۸)، پیش‌بینی موقعیت سیاسی حکام با اتکا به منزلت معنوی خویش، ازدواج میان مشایخ و شاهزادگان (همان: ۲۱۷، ۲۱۹) و قبول مناصب حکومتی از سوی صوفیان (همان: ۲۲۲-۲۲۳، ۲۳۲).

این طریقت از اوایل قرن دهم تا اواسط قرن دوازدهم به ضعف دچار شد. علت فتور آن از طرفی به دلیل اشتغال بیش از حد نعمت‌اللهیان در مناصب حکومتی و دنیوی بود و با عزیمت تعدادی از آن‌ها به هندوستان، مرکز اصلی طریقت از ماهان کرمان به دکن هندوستان منتقل شد. از طرف دیگر، در فاصله میان صفویه و قاجاریه، به دلیل فقدان حکومتی مقتدر (افاغنه، افشاریه و زندیه) از اهل علم و عرفان حمایتی نمی‌شد و تصوف هم از رونق و اوج افتاد (فرزام، ۱۳۹۱: ۲۱۷). در پی بازگشت عده‌ای از بزرگان این طریقت از هند به ایران در دوره قاجار این طریقت دوباره رونق گرفت.

نتیجه: صوفی نه عارف است نه زاهد.

در نهایت باید گفت که صوفیان دو طریقت نقشبندی و نعمت‌الهی، با تیپ عارف مورد نظر وبر، متفاوت هستند. آن‌ها برخلاف نظر وبر، کار کردن و عمل در این جهان را بخشی از سلوک معنوی‌شان می‌دانستند. آن‌ها بهره‌مندی از این جهان را خلاف تزکیه نفس نمی‌دانستند اما در عین حال معتقد بودند که نباید دل‌بسته مادیات شد. همان چیزی که وبر خود پروتستان‌تیسیم می‌داند. البته ادعا این نیست که نهادها و اندیشه‌های صوفیانه همانند پروتستان‌تیسیم بوده است، زیرا این دو متن تاریخی متفاوتی داشته‌اند اما تاکید بر این است که اندیشه وبر در مورد صوفیان درست نیست. تفاوت تیپ صوفی با عارف، به معنای شباهت آن با تیپ زاهد نیست. زاهد مورد نظر وبر، کار می‌کرد اما فقط در حد رفع نیازهای طبیعی خود از آن بهره می‌برد؛ در حالی که برخی از صوفیان بهره‌مندی از مواهب را منافی سلوک معنوی نمی‌دانستند.

صوفیان متفاوت از "عارفان" بودند چرا که "عمل" در عرصه سیاست را مانعی برای سلوک معنوی خود نمی‌دانستند؛ برعکس حضور در این عرصه را فرصتی برای خیر رساندن به مردم می‌دانستند و در عین حال ضروری برای حفظ جایگاه معنوی و اقتصادی و اجتماعی خود.

یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که صوفیان تپیی مستقل از زاهدان و عارفان مورد نظر و بر هستند. آن‌ها نه گوشه‌نشینانی سر در گریبان خویش که بازیگران ماهری در اجتماع زمانه خود بوده‌اند؛ چنانکه با درک قواعد عمل در آن دوران توانستند جایگاه مادی و معنوی خویش را حفظ کنند، طریقت‌هایشان دوام آورد و آموزه‌هایشان از نسلی به نسل دیگر منتقل شد.

هدف در این تحقیق، ارائه تصویری از تصوف بود که در متن حیات اجتماعی جریان داشت و اثرگذار بود. به نظر می‌رسد فضای فکری ما باید دیگر از ارائه سخنان کلی، کلیشه‌ای و نادقیق گذر کند و صبورانه در لابه‌لای سطرهای تاریخ، در جستجوی فهم وثیقی از گذشته باشد. بازخوانی تاریخ گذشته به معنای تکرار آن نیست اما از نظر ما شناخت سازوکارهای درونی یک جامعه و نهادهای آن در گذر زمان، کمک می‌کند که گره کور ناشی از مواجهه سنت و مدرنیته را نه با دندان که با استفاده از خرد بگشاییم.

منابع

- بخاری، صلاح بن مبارک (۱۳۷۱)، انیس الطالبین و عده السالکین، تصحیح و مقدمه خلیل ابراهیم صاری اوغلی، به کوشش توفیق سبحانی، تهران، کیهان.
- پارسا، خواجه محمد (۱۳۵۴)، رساله قدسیه، تعلیقات و تصحیح ملک محمد اقبال، چاپ چهارم - پازوکی، شهرام (۱۳۹۳)، "شاه نعمت‌الله ولی و طریقه وی"، جلوه‌های معنویت در اسلام (مجموعه مقالات)، تهیه و تدوین سید حسین نصر، ترجمه فاطمه شاه حسینی، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ اول، قم.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۸۶)، نفحات الانس، تعلیقات و تصحیح محمود عباسی، چاپ پنجم.
- خواندمیر (۱۳۳۳)، حبیب السیر، ج. ۳ و ۴، تهران، کتابفروشی خیام.
- رسولی، علی و دیگران (۱۳۸۸)، «طریقت و تجارت: کارکردهای تجاری نقشبندیه در دوره تیموری»، فصلنامه تاریخ اسلام و ایران، دانشگاه الازهر، سال نوزدهم، شماره ۴، پیاپی ۸۱، زمستان.
- سمرقندی، محمد بن محمدرضا (۱۳۸۸)، سلسله العارفین و تذکره الصدیقین (در شرح و احوال خواجه عبدالله احرار)، تهران، مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- فرزام، حمید (۱۳۹۱)، احوال و نقد آثار و افکار شاه نعمت‌الله ولی، تهران، انتشارات سروش، چاپ اول.
- فوریز منز، بئاتریس (۱۳۹۲)، قدرت، سیاست و مذهب در عصر تیموریان، ترجمه حسن اسدی، تهران، انتشارات مولی، چاپ اول.

- فیرحی، داود (۱۳۸۶)، قدرت، دانش و مشروعیت، نشر نی، تهران، چاپ ششم.
- کربن، هانری (۱۳۹۱)، اسلام ایرانی: چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، نشر سوفیا، چاپ اول.
- کرمانی، عبدالرزاق (۱۳۳۵)، «رساله تذکره در مناقب شاه نعمت‌الله ولی»، مجموعه احوال شاه نعمت‌الله ولی، تصحیح و مقدمه ژان ابن، تهران، چاپ اول.
- کسروی، احمد (۱۳۴۴)، صوفیگری، تهران، فرخی.
- ماسینیون، لویی (۱۳۸۹)، سلمان پاک و نخستین شکوفه‌های معنوی اسلام، ترجمه علی شریعتی، مقدمه عبدالرحمن بدوی، مشهد، ایران جوان.
- معصوم علیشاه، محمد معصوم بن زین‌العابدین (۱۳۸۲)، طرائق الحقایق، به کوشش محمد جعفر محجوب، تهران، سنایی، چاپ دوم.
- نیشابوری، میرعبدالاول (۱۳۸۰)، احوال و سخنان عبدالله احرار، مقدمه و تصحیح عارف نوشاهی
- نعمت‌اللهی، صنع‌الله (۱۳۳۵)، رساله احوال و مقامان شاه نعمت‌الله ولی، مجموعه احوال شاه نعمت‌الله ولی، تصحیح و مقدمه ژان ابن، تهران، انتشارات انسیستو ایران و فرانسه.
- واعظ کاشفی (۱۳۵۶)، رشحات عین‌الحیات، تعلیقات و تصحیح علی اصغر معینیان، تهران، چاپ اول.
- وبر، ماکس (۱۳۸۲)، دین، قدرت، جامعه، ترجمه احمد تدین، تهران، هرمس، چاپ اول.
- وبر، ماکس (۱۳۸۲)، روش‌شناسی علوم اجتماعی، ترجمه حسین چاووشیان، تهران، نشر مرکز، چاپ اول.
- هکمن، سوزان (۱۳۹۰)، وبر، گونه‌ایده‌آل و نظریه اجتماعی معاصر، ترجمه علی پیمان و مهدی رحمانی، تهران، رخداندنو، چاپ اول.
- Hodgson, Marshall G. S. (1977), The Venture Of Islam, Vol 2, Chicago And London, The University Of Chicago Press.
- Weber, Max (1964), The Sociology of Religion, Translated by Ephraim Fischhoff, Boston, Beacon Press.