

بازتاب درون‌مایه‌های چند اسطوره در آثار عرفانی و صوفیانه فارسی*

مجدالدین کیوانی

اسطوره از جهاتی با معانی عرفانی پیوند تنگاتنگ دارد. در واقع، برای بیان این معانی، چه بسا اسطوره کارآمدترین وسیله باشد. حتی می‌توان گفت که اسطوره در مراتب بالا گویی اساساً برای بیان تجربه‌های باطنی و رازورانه ساخته شده است. مواجید و کرامات صوفیانه خود خصلت اسطوره‌ای یافته‌اند و بیش از آنکه بازتاب واقعیت خارجی باشند تجربه‌های عارفانه و صف‌ناپذیری هستند که به اسطوره مبدل گشته‌اند. مکتب تصوّف با جهان‌بینی خود نوع خاصی از ادبیات را پدید آورده و پرورده و، از طریق محاکات تجارب باطنی، اسطوره‌ساز شده است.

فهم و تفسیر ظرایف و مکنونات سخنان و سروده‌های بزرگان تصوّف بدون آشنایی با اساطیر و نمادها و شئون گوناگون آنها میسر نیست. اسطوره‌ها، طیّ قرون و اعصار، با هاله‌ای از معانی متعدّد و متنوّع، پدید آمده‌اند و، بر حسب فضای معنوی هر دوره و

* این مقاله برای عرضه در همایشی تهیه شده بود که می‌بایست در اوایل تابستان ۱۳۸۸ در دانشگاه بیرجند برگزار شود و، به دلایلی که معلوم نشد، به تعویق افتاد. تقدیر چنین بود که سفرش به بیرجند منسوخ گردد و در نامه فرهنگستان رحل اقامت افکند. شرکت در همایش بیرجند را بیشتر به شوق دیدار آن شهر، زادگاه نزاری قهستانی، زنده‌یاد سید محمد فرزانه، شادروان محمدحسن گنجی، و یادآوری سفرهای قبلی به آن پذیرفته بودم.

به اقتضای موقعیت، در سخنان و سروده‌های صوفیانه، از جنبه یا جنبه‌هایی، از آنها بهره‌جویی شده است.

در این مقاله، نمونه‌وار بازتاب درون‌مایه‌های چند اسطوره در آثار منظوم و منثور نویسندگان و شاعران صوفی مشرب بررسی شده است.

در تاریخ تفکر ملی-دینی ایرانیان، پیوستگی تنگاتنگی میان اخلاق و عرفان وجود داشته است. عرفان اسلامی-ایرانی مکتبی به تمام معنا انسان‌ساز است. از این رو، طی مراحل و مقامات در سیر و سلوک عرفانی مستلزم رعایت تعالیم و ضوابط اخلاقی است. عجیبی نیست که بسیاری از مقامات طریقت هر یک به نام یکی از صفات مهم اخلاقی مانند صبر، ورع، تقوا، زهد، توکل، استقامت، استغنا، ادب، و معرفت خوانده شده است. حتی مقام توبه را، به اعتباری، مرحله‌ای اخلاقی می‌توان شمرد چون، در این مقام، صوفی از کرده‌های نافرموده ابراز پشیمانی می‌کند و خویش را برای عمل به فرموده‌های ناکرده آماده می‌سازد.

نویسندگان و سراینندگان صوفی مشرب از اساطیر هم غالباً برای بیان تعالیم اخلاقی بهره می‌جویند. آثار حکیم سنائی (وفات: حدود ۵۳۵)، فریدالدین عطار (وفات: ۶۱۸)، مولانا جلال‌الدین (وفات: ۶۷۲)، اوحدی مراغه‌ای اصفهانی (وفات: ۷۳۸)، و بسیاری دیگر از بزرگان تصوّف آکنده از آموزش‌های اخلاقی است که، در بیان آنها، غالباً مضامین اساطیری به کار رفته است.

ذیلاً نمونه‌هایی از آنچه رنگ اساطیری دارند و در ادبیات عرفانی مضمون‌ساز شده‌اند عرضه می‌شود.

آب حیات، که با تعبیر گوناگون دیگر از جمله آب اسکندر، آب بقا، آب جاودانگی، آب چشمه جوانی، آب حیوان، آب خضر، آب زندگانی، عین الحیات، و عین الخلد نیز از آن یاد شده، پیرامون شخصیت اسکندر اسطوره‌ای پدید آورده است. بنا بر روایات افسانه‌آمیز، اسکندر، برای دست یافتن به عمر جاودانه، همراه خضر و الیاس، در سرزمین ظلمات به جست‌وجوی چشمه آب حیات برآمد ولی راه را گم کرد و

ناکام ماند اما خضر و، به روایتی، خضر و الیاس از آن چشمه آب نوشیدند و عمر جاودان یافتند. در اصطلاح صوفیه، آب حیات کنایه‌ای است از چشمه عشق و محبت که هرکس از آن بچشد جاودانگی می‌یابد. شهاب‌الدین سهروردی (وفات: ۵۸۷) چشمه زندگانی و آب حیات را رمزی از وصول به معرفت حقیقی دانسته است. عزیزالدین نسفی (قرن هفتم) آب حیات را دریای نور دانسته که در ظلمت است و جهانِ ظلمت طبیعت است (سجّادی، ص ۳۰۲). آب حیات مجازاً به دهان معشوق هم اطلاق شده است. اینک شواهدی متضمن تعبیرات و معانی گوناگون آب حیات:

لبش می‌بوسم و درمی‌کشم می به آبِ زندگانی برده‌ام پی

(حافظ)

کی خورد خضر دلت از آب حیوان شربتی تا تو ظلمت را تصور کرده‌ای آب حیات

(مغربی، غزل ۲۲)

شاعران از آب حیات و مرادف‌های آن و سکندر، خضر، ظلمات انواع مضامین عشقی و عارفانه ساخته‌اند:

ای سکندر در این رو آفات همجو خضر نبی در این ظلمات
زیر پای آر گوهر کانت تا به دست آید آب حیوانت

(سنائی، حدیقه، ص ۱۱۶)

قطع این مرحله بی‌همرهی خضر مکن ظلمات است بترس از خطر گمراهی

(حافظ)

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند و اندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند

(حافظ)

چون خضر چشمه حیوان به هوس کی یابد ور کسی گیرد جهان همچو سکندر گردد

(سراج‌الدین قمری، ص ۱۳۷)

بقای عاشق صادق ز لعل معشوق است حیات خضر پیمبر ز آب حیوان است

(فروغی، غزل ۳۶)

حالت لب‌تشنه را خضر خبردار نیست لذت لب‌تشنگی خاصه اسکندر است

(فروغی، غزل ۴۴)

آب حیات در اصطلاح صوفیان کنایه از دریای حکمت و معرفت نیز هست که برای رسیدن به آن باید از ظلماتِ خطراتِ گونه‌گون گذشت و، در این سفر، سالک به راهنما یا خضر راه نیازمند است؛ چنان‌که مولانا شمس تبریز را خضری خوانده که گدایان به واسطه او از آب حیات سکندر می‌شوند:

تو آن خضری که از آب حیات گدایان را سکندر می‌توان کرد

(مولوی، کلیات شمس، غزل ۶۶۰)

البته به شرط آنکه بخت با آنان یار باشد و، به حکم سرنوشت، از آب حیوان نصیبی داشته باشند. در رساله عقل سرخ شیخ شهاب‌الدین سهروردی (شیخ اشراق) آمده است که سالک، با شست و شو در چشمه زندگانی، از خطرات سیر و سلوک عارفانه به مقصد روشنائی معرفت ایمن خواهد ماند. در داستان حیی بن یقظان ابن سینا، از چشمه آب زندگانی به صورت کنایه‌ای از علم حقیقی یاد شده که، برای دستیابی بدان، باید از تاریکی‌ها گذشت. عزیزالدین نسفی، در الانسان الکامل، ظلمات و جهان تاریک را به جسم و آب حیات را به علم تأویل می‌کند (← غضنفری، ص ۴). گاه از آب خضر علم لَدُنِّی اراده می‌شود:

در کلک تو سرّ غیب مضمّن در لفظ تو آب خضر مدغم

(کمال‌الدین اسماعیل، به نقل از لغت‌نامه دهخدا، ذیل آب خضر)

اسکندر/ سکندر- پیرامون این اسم به اندازه‌ای افسانه و روایات اسطوره‌وار ساخته و پرداخته شده که می‌توان گفت، در آنها، چند اسکندر خیالی خلق شده است. این اسطوره‌سازی‌ها تقریباً از زمان حیات اسکندر مقدونی آغاز گردید و، پس از مرگ او، با انتشار اسکندرنامه کالیستیس (حدود ۳۶۰- حدود ۳۲۷ ق.م)، به شدت رواج یافت و فراسوی مرزهای یونان با عناصر فرهنگی و اعتقادی اقوام گوناگون شاخ و برگ فراوان بر آن افزوده شد. (← کیوانی ۱، ص ۳۶۷-۳۶۸)

در ادبیات فارسی از جمله ادب عرفانی، از اسکندر و آیینه سکندر و سدّ سکندر به همراه چهره‌های دینی خضر و الیاس مجموعه‌ای از مضامین خلق شده است.

به علاوه، اسکندر با هم‌آورد ایرانی خود، دارا (داریوش سوم هخامنشی)، منشأ مضامین دیگری در ادب فارسی شده که بعضی از آنها حامل اندیشه‌هایی عرفانی است از جمله در آنجا که از قناعت و مناعت طبع در مقابل «ملکوت و اسباب» دنیوی سخن می‌رود یا در آنجا که عشق و مهرورزی بر جهان‌گشایی و قدرت مادی ترجیح داده می‌شود:

ما قصه سکندر و دارا نخوانده‌ایم از ما به جز حکایت مهر و وفا می‌پرس

(حافظ)

به گزارش نظامی‌گنجوی در اسکندرنامه، ساخت آئینه به اسکندر نسبت داده شده است: که چون شد سکندر جهان را کلید ز شمشیرش آئینه آمد پدید. عنوان آئینه اسکندری، یکی از منظومه‌های امیر خسرو دهلوی (وفات: ۷۲۵)، از همین بابت اختیار شده است. آئینه سکندر، در غالب متون نظم و نثر، بر دوربینی و دوراندیشی و افق وسیع دید دلالت دارد، درست همان که، با صراحتی بیشتر، در عرفان ایرانی از جام جم و آئینه جهان‌نما مستفاد می‌شود. خلط دو اصطلاح آئینه سکندر و جام جم موجب شده که این هر دو، از نظر اساطیری، مفید معنای غیب‌نمایی و، به لحاظ عرفانی، وسیله حل رموز و جلوه‌گاه اسرار آفرینش و مشاهده جمال مستور جانان باشد:

آئینه سکندر جام جم است بنگر تا بر تو عرضه دارد احوال ملک دارا

(حافظ)

عبارت سد سکندر نیز در ادبیات فارسی کاربردی مجازی پیدا کرده است:

پرده چه باشد میان عاشق و معشوق سد سکندر نه مانع است و نه حایل

(سعدی، غزلیات)

زهی پیش یا جوج شهوت کشیده دل پاکت از زهد سد سکندر

(هاتف، ص ۱۷)

برگند سیل سرشکم ز میان بنیادش گر میان من و او سد سکندر باشد

(فروغی، غزل ۹۵)

آب اسکندر نیز برآمده از افسانه‌های مربوط به اسکندر است که، ضمن کاربردهای

مجازی، کاربردی عرفانی نیز پیدا کرده است. (← آب حیات)

اکسیر/کیمیا، که به اعتقاد قدما ماهیت اجسام را تغییر می‌دهد به‌ویژه مس را به طلا مبدل می‌کند، در واژگان صوفیانه معانی رمزی متعددی پیدا کرده است، از جمله «نظر پیر و مرشد کامل» (بوهان قاطع، ذیل اکسیر)؛ «قناعت به موجود و ترک شوق به مفقود» (تهانوی، ص ۱۵۶)؛ «تهذیب نفس به اجتناب از رذایل و اکتساب فضایل»، (تعریفات جرجانی به نقل از لغت‌نامه دهخدا) شواهدی از آن است:

ساقی بده آبِ زندگانی اکسیر حیاتِ جاودانی

(عراقی، ص ۱۳۷)

صد هزاران کیمیا حق آفرید کیمیائی همچو صبر آدم ندید

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۸۵۴)

گویند سعدیا رخِ سرخست که زرد کرد اکسیرِ عشق در میسم آمیخت زر شدم

(سعدی، غزلیات)

قلبِ بی حاصل ما را بزَن اکسیرِ مراد یعنی از خاکِ در دوست نشانی به من آر

(حافظ)

هنگامِ تنگدستی در عیش کوش و مستی کاین کیمیای هستی قارون کند گدا را

(حافظ)

از دو واژه کیمیا و اکسیر چندین ترکیب در ادب صوفیانه ساخته شده که عموماً بر تغییر و تبدیل به خصوص از نازل به متعالی دلالت دارند. از جمله این ترکیبات است: کیمیای بهروزی، کیمیای سعادت، کیمیای عشق، کیمیای فتوح، کیمیای مراد، کیمیای مهر، کیمیای هستی؛ اکسیر حیات، اکسیر عارفان، اکسیر مراد؛ همچنین ترکیباتی چون کیمیا‌فروشی و کیمیا‌کاری. (← نوریخس، ج ۲، ص ۳۱۶-۳۱۸)

کیمیا، در بیتِ دروغ و درد که تا این زمان ندانستم که کیمیای سعادت رفیق بود رفیق از حافظ، به مصاحبی اطلاق شده است که می‌تواند فردی نگون‌بخت را به راه سعادت هدایت کند. در فرهنگ صوفیانه، از کیمیای عوام نیز سخن رفته است و آن مبادله متاع اُخروی باقی است با حُطام دنیوی فانی. (← همان، ج ۲، ص ۳۱۶)

سروش، به معنای «اطاعت و فرمانبری از کلام ایزدی»، یکی از مهم‌ترین ایزدان آیین مزدیسنا و گاه یکی از هفت امشاسپند به شمار آمده است. در ادبیات متأخر زردشتی، سروش پیک ایزدی و حامل وحی خوانده شده است (دایرة‌المعارف فارسی، ج ۱، ذیل «سروش») که ظاهراً وجه تناظر آن با جبرئیل در فرهنگ اسلامی همین نقش پیام‌آوری از عالم غیب باشد که باعث حضور چشمگیر آن در تصوف اسلامی نیز شده است. معادل عربی آن هاتف و هاتف غیبی است. به علاوه، سروش، در ادب فارسی، غالباً مقابل اهرمن قرار می‌گیرد احتمالاً به این دلیل که سروش حامل پیام اورمزد است که اهرمن، از جهاتی، در مقابل او قرار می‌گیرد. در چند بیت زیر از حافظ جایگاه سروش در ادب عرفانی روشن می‌گردد:

پیش آی و گوش دل به پیام سروش کن	در راه عشق و سوسه اهرمن بسی است
گوش نامحرم نباشد جای پیغام سروش	تا نگردی آشنا زین پرده رازی نشنوی
به حکم آنکه چو شد اهرمن سروش آمد	ز فکر تفرقه باز آی تا شوی مجموع
که بدان جور و جفا صبر و ثباتم دادند	هاتف آن روز به من مژده این دولت داد
سروش عالم غیبم چه مژده‌ها دادست	چه گویمت که به میخانه دوش مست و خراب

سروش توسعاً به معنای وحی و الهام نیز به کار رفته است:

دلش دادی که یابی کامرانی	گهی مرغ سروش آسمانی
--------------------------	---------------------

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۲۱۳)

سیمرغ، که معمولاً مرادف عنقا به کار می‌رود، نام پرنده‌ای افسانه‌ای است با مایه‌های اساطیری گسترده در ادبیات فارسی از جمله در قلمرو تصوف. در اصطلاح صوفیه، سیمرغ کنایه‌ای است از انسان کامل، سالکی واصل، و عارف به ذات حق. گاه نیز بر حضرت ربّ الارباب و مسبب‌الاسباب اطلاق می‌شود (نوربخش، ج ۲، ص ۳۲۷-۳۳۰). اینک چند شاهد از کاربرد آن در اشعار فارسی:

نیم‌جانی پیش او نتوان کشید	پیش سیمرغ استخوان نتوان نهاد
----------------------------	------------------------------

(عراقی، ص ۱۶۵)

- تا ز آشیان کون چو سیمِرخ بر پِرم
پرواز گیرم از خود و از جمله بگذرم
(همان، ص ۱۱۱)
- عنقا شکار کس نشود دام باز چین
کاینجا همیشه باد به دست است دام را
(حافظ)
- من به سرمنزِلِ عنقا نه به خود بردم راه
قطع این مرحله با مرغ سلیمان کردم
(حافظ)

سنائی (وفات: حدود ۵۳۵) عشق را به سیمِرخ تشبیه کرده است:

با او دلم به مهر و مودت یگانه بود
سیمِرخِ عشق را دل من آشیانه بود

(سنائی، دیوان، ص ۸۷۱)

روزبهان بقلی (۵۲۲-۶۰۶) جان و روان را سیمِرخ، وجود کامل رسول خدا^ص را «سیمِرخ آشیانه ابدیات»، و عقل اوّل را «سیمِرخ عرش» خوانده است. (- روزبهان بقلی، ص ۲۰، ۶۲، ۱۱۱) شاید جاودانه‌ترین و برجسته‌ترین جایی که سیمِرخ در ادبیات عرفانی حضور یافته در منطق الطیر فریدالدین عطار (حدود ۵۴۰-۶۱۸) باشد که، در آن، این پرندۀ خیالی نمادی از ذات باری تعالی است و بازی شاعر با عبارت «سی مرغ» و واژه «سیمِرخ» مفهوم عمیق فلسفی-عرفانی وحدت در کثرت و کثرت در وحدت را نشان می‌دهد. مولانا جلال‌الدین (۶۰۴-۶۷۲)، در جایی از دفتر سوم مثنوی، روح واصل به حق را عنقای حق می‌خواند که وجود مادی و جسمانی او مطرح نیست و، برای اهل ظاهر، در حکم سیمِرخ و کیمیا یعنی موجودی دست‌نایافتنی است و بر قلّه کوه افسانه‌ای قاف نشیمن دارد.

گفت ای عنقای حق جان را مطاف
شکر که باز آمدی ز آن کوه قاف

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۶۹۴)

لذا چنین عنقایی مثالی است از تجرّد و بی‌نشانی. ناپیدا و دور از دسترس بودنِ مردان خدا به عنقای مُغرب تعبیر شده است.

منسوخ شد مروّت و معدوم شد وفا
زین هر دو نام ماند چو سیمِرخ و کیمیا

(عبدالواسع جبلی، ص ۱۳)

الا ای مغربی عنقای مُغرب را اگر جویی
برون از مشرق و مغرب بباید جست عنقا را

(مغربی، غزل ۱)

درکیش ما تجرّد عنقا تمام نیست در بند نام ماند اگر از نشان گذشت
(کلیم کاشانی، ص ۱۲۴)

گرفتم گوشه غاری ز گمنامی ندانستم که کوه قاف می‌سازد بلند آوازه عنقا را
(صائب، ج ۱، ص ۳۳۵)

حکیم سنائی غزنوی سلطه‌ناپذیری عشق را به عنقای مُغرب تعبیر کرده است:
کس نیاید به عشق بر پیروز عشق عنقای مُغرب است امروز
(سنائی، حدیقه، ص ۳۳۴)

خواجه شیراز هم به دست‌نیافتنی بودن عنقای بلند آشیانه اشاره‌ای دارد:
برو این دام بر مرغی دگر نه که عنقا را بلند است آشیانه
(حافظ)

قاف، یکی دیگر از نام‌های پرکاربرد اساطیری است که، به زعم قدما، به مثابه میخ زمین است. چون جنس آن از زمرد سبز است، کوه اخضر هم خوانده می‌شود که، درد و سوی آن، جابلقا و جابلسا جای دارند. صوفیه قاف را سرزمین دل، سرمنزل سیمرخ جان، و حقیقت و راستی مطلق دانسته‌اند که همه سعی سالک صرف رسیدن به آن می‌شود. اما لازمه رسیدن به آن صبر است چون گریه‌ها و گردنه‌ها در راه است. مسیر مرغان در منطق الطیر عطار از همین عقبات دشوار است و آن راهی است که، به راهنمایی همدهد (مرشد)، به سلطان مطلوب، سیمرخ، می‌رسد:

هست ما را پادشاهی بی‌خلاف در پی کوهی که باشد کوه قاف
نام او سیمرخ سلطان طیور او به ما نزدیک و ما زو دور دور
در حریم عزّت است آرام او نیست حد هر ژفانی نام او
صد هزاران پرده دارد بیشتر هم ز نور و هم ز ظلمت پیش در
... هیچ دانایی کمال او ندید هیچ بینایی جمال او ندید

(عطار، منطق الطیر، ابیات ۷۱۳-۷۲۳)

و در جای دیگر:

هر که عنقا راست از جان خواستار چنگ از جان باز دارد مردوار
در قاف مسکن گزیدن کنایه از بریدن از خلق و قناعت مطلق گزیدن و بی‌نیازی است:

- آری مَثَل به کسِ مردارخور زدند
سیمرغ را که قافِ قناعت نشیمن است
(سعدی، مواعظ، ص ۸۱۵)
- بِسْبْرِ ز خَلق و ز عِنقا قیاسِ کار بگیر
که صیتِ گوشه‌نشینان ز قاف تا قاف است
(حافظ)
- به کوه قاف پشتِ خود دهی از روی آسایش
برون گر از میانِ خلق چون عِنقا نهی پا را
(صائب، ج ۱، ص ۳۳۶)

مهر، از جهاتی، عزیزترین و عمیق‌ترین درون‌مایه اساطیری که از ایران باستان - و شاید جهان باستان - به فرهنگ ایرانی-اسلامی از جمله به فلسفه و عرفان ما راه یافته مفهوم نور است که با مهر از جنبه‌هایی اساسی تناظر دارد. مهر در فارسی (در سنسکریت، میتره؛ و در پهلوی، مهر) به معنای «دوستی، پیمان، نام هفتمین ماه هر سال، و شانزدهمین روز آن ماه» است. مهر به معنای «خورشید» هم به کار رفته و مظهر فروغ و روشنایی شده است. نور، از این نظر که مهر هم به معنای نور هم به معنای محبت به کار رفته، در ادبیات عرفانی، حامل عشق تصور شده است همان‌گونه که ظلمت با سردی و بی‌مهری و جمود نسبت یافته است. نور تیزرو است همچنان‌که عشق با پویایی و تحرک و نشاط قرین است: شود آسان ز عشق کاری چند که بود پیش عقل بس دشوار (هاتف اصفهانی). نور بالاترین مظهر الهی است. با توجه به وجود سوره نور در قرآن و توصیفی که این کتاب آسمانی از نور می‌کند (اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ) عجیبی نیست که نور در عرفان اسلامی جایگاه ویژه‌ای یافته و درون‌مایه آثار بلندی به نظم و نثر شده باشد:

چون نور که از مهر جدا هست و جدا نیست
عالم همه آیات خدا هست و خدا نیست
ما پرتو حقیق و نه اوئیم و هموئیم
چون نور که از مهر جدا هست و جدا نیست
هر جا نگری جلوه‌گه شاهد غیبی است
او را توان گفت کجا هست و کجا نیست
(عبرت نائینی، ص ۴۷)

نور، در سروده‌های خواجه شیراز، همه جا گره‌گشا و راهنما و مایه مباهات است:

بسی مهر زُخت روز مرا نور نماندست
وز عمر مرا جز شبِ دیجور نماندست
در خراباتِ مغان نور خدا می‌بینم
وین عجب بین که چه نوری ز کجا می‌بینم

گر نور عشقِ حق به دل و جانِ او فتند بِاللَّهِ كَزِ افْتَابِ فَلَکِ خُوبِ تَرِ شُوی
مولانا جلال‌الدین محمد قوت‌اصلی آدمی را نور خدا می‌داند. در نظر او، نور چشم
حاصل نور دل، و نور نور چشم نور دل است (مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۱۲۶ و ۱۱۲۷؛
دفتر دوم، بیت ۱۰۸۶). در مثنوی از نور با نسبت‌ها و صفات متعدّد و متنوّع یاد شده است،
از جمله نور آدم، نور اشناسنده، نور باقی، نور بی‌رنگ، نور بی‌سایه، نور جلال، نور چرخ، نور حسی، نور
خلود، نور روح، نور سرشت، نور عقل، و نور غیب‌بین. (همان، دفتر دوم، ابیات ۱۲۹۷، ۱۵۴۵، ۲۳۶۵،
۳۲۵۲؛ دفتر پنجم، بیت ۹۹۰؛ دفتر ششم، ابیات ۲۹۲۵، ۴۷۴۷)

اوج تجلّی مفهوم نور و کاربرد رمزی آن در آثار بزرگ‌ترین اندیشه‌مند اشراقی مذهب
ایرانی، شیخ شهاب‌الدین یحیی بن حبش سهروردی (شیخ اشراق)، دیده می‌شود. نور
اساس فلسفه او بود و از این رو فلسفه‌اش به مکتب اشراق شهرت یافته است. به نظر
شیخ، یگانه چیزی که از شدت وضوح نیاز به تعریف ندارد نور است. خداوند نور مطلق
یعنی حقیقت محض و، به تعبیر او، نور الانوار است. از اشارات سهروردی، با توجه
به زمینه‌های فکری و آشنائی او با حکمت ایران باستان، بر می‌آید که، در باب نور،
علاوه بر سوره نور قرآن، نظری نیز به شأن آن در مزدیسنا داشته است.

انعکاس نام‌ها و مضامین اساطیری و نیمه‌اساطیری در عرفان ایرانی چندان
گسترده است که، در این مقام، مجال وصف یکایک آنها نیست. بنابراین، ناگزیر به ذکر
عنوان‌های آنها بسنده می‌کنیم. همان‌گونه که از نمونه‌های یاد شده بر می‌آید، اصطلاحات
و مفاهیم اساطیری بعضی به ایران باستان بازمی‌گردد و بعضی دیگر به خاستگاه‌هایی کلاً
غیر ایرانی. هرچند که این دسته اخیر خود بخشی از فرهنگ اساطیری زبان فارسی
شده است. از دسته اول، به فرّه کیانی، کیقباد، کیخسرو، جام کیخسرو، بهرام گور، بهمن، جمشید
جم، جام جم، زال زر، رستم، سیاوش، دیو، اهرمن، و نوشدارو؛ و از دسته دوم، به قارون، طوفان
نوح، ملک سلیمان، دیو و خاتم سلیمانی، انگشتری سلیمان، خر عیسی، بلقیس، زلیخا، هاروت و
ماروت، یاجوج و ماجوج، نمروذ و هامان (وزیر فرعون در عهد موسی) و ابراهیم ادهم
می‌توان اشاره کرد. بر این مجموعه می‌توان اجرام و پدیده‌های سماوی مانند خورشید،
عطارد (دبیر فلکی)، زهره (اللهه موسیقی متناظر ونوس، اللهه ریش و زیبایی و عشق)، قمر در عقرب

همچنین ده‌ها اصطلاح مربوط به صور فلکی، هفت آسمان، هفت ستاره، و اصولاً ترکیباتی که مؤلفه‌ای از آنها عدد هفت است مانند هفت دریا، هفت اقلیم، هفت کشور، هفت بحر، هفت وادی، هفت شهر عشق را افزود.

در پایان این بخش، از چند رساله رمزی دارای درون‌مایه فلسفی-عرفانی یاد می‌کنیم که عنصر اسطوره در آن نقش عمده‌ای ایفا می‌کند. پیش‌تر از شیخ اشراق و حضور اندیشه‌های اساطیری در آثارش ذکر می‌رفت. اینجا اضافه می‌کنیم که، در میان نثرنویسان، کسی را سراغ نداریم که به اندازه شیخ رسالات رمزی نوشته و افکار فلسفی-عرفانی خود را به زبانی نمادین بیان کرده باشد. او، در این شیوه، به وفور از اساطیر بهره گرفته است. امین رضوی می‌نویسد: «هدف از نسج درهم تنیده اسطوره و نماد در فلسفه سهروردی بیان نظریه علم حضوری است که موضوعی مهم و بنیادی در تفکر مکتب اشراق است» (امین رضوی، ص ۵۵). او، در رساله‌های خود همچون روزی با جماعت صوفیان، عقل سرخ، آواز پر جبرئیل، و رساله الطیر، از مفاهیم اساطیری، به ویژه از ایران باستان، بهره گرفته است. سید حسین نصر می‌نویسد: «الواح عمادی یکی از درخشان‌ترین آثار سهروردی است که، در آن، داستان‌های ایران باستان و حکمت و عرفان قدیم، در لوای معنی باطنی قرآن کریم، به هماهنگی و آشتی درآمده است». (سهروردی، ج ۳، مقدمه نصر، ص ۴۵)

سهروردی، که مکتب او به حکمه نوریه نیز معروف است، از نمادهای کوه قاف، زال، رستم، و دیگر قهرمانان شاهنامه بهره جسته است. سیمرغ، که نماد ذات الهی است، در قلّه قاف نشیمن دارد؛ زال، که با مویی سپید زاده شد، نماد خرد و پاکی است. سخن‌سرای طوس به جنبه‌های حماسی و تاریخ اساطیری ایران نظر دارد و سهروردی اسطوره‌ها را در بیان معانی عرفانی و رمزی به کار می‌برد. (← امین رضوی، ص ۴۹)

در ادبیات صوفیانه روایات، رسالات، و منظومه‌هایی در بستر تصوف پدید آمده‌اند که در ساخت و پرداخت آنها قصد افسانه‌سرایی در میان نبوده است اما، در عمل، خصلت اسطوره‌ای یافته‌اند. این آثار عمدتاً بر پایه شنیده‌های مبالغه‌آمیز یا تحت تأثیر

حالاتی روحی که در اصطلاح صوفیه وجد و بیخودی و شوریدگی خوانده می‌شود نوشته شده است. به نظر می‌رسد که دو پدیده - شطحیات و کرامات - در تصوّف مایه و منشأ این آثار شده است.

شطحیات، جمع شطح به معنای «حرکت» است؛ چنان‌که جریان آب، چون از بستری گشاده با فشار به جویی تنگ درآید و از آن سرریز کند، به عربی گویند شَطْحُ الْمَاءِ؛ و این چنین است حال مرید در غلیان وجد و سخنانی که از سر بی‌خبری در این حالت برزباننش روان می‌گردد (← رجائی، ص ۳۶۵). چنین سخنانی از زبان بزرگان متصوّفه همچون بایزید بسطامی (وفات: ۲۶۱ یا ۲۶۴)، ابوالحسن خرقانی (وفات: ۴۲۵)، ابوسعید ابی‌الخیر (۳۵۷-۴۴۰)، و دیگران شنیده شده است - سخنانی نامتعارف و به ظاهر کفرآمیز از قبیل سخن گفتن با خداوند و مشاهده او، بحث و مشاجره کردن با او، یا در بیان پرواز به آسمان‌ها، طی الارض و بسیاری از این جنس ادعاهای غریب که به سخنان پریشان و طامات (سخنان پراکنده و لاف و گزاف صوفیان) نیز تعبیر شده است:

خیز تا خرقة صوفی به خرابات بریم شطح و طامات به بازار خرافات بریم

(حافظ)

کرامات، جمع کرامت، در لغت به معنای «بزرگی و بزرگواری و سرافرازی» و، در اصطلاح صوفیان، امر خارق‌العاده‌ای که به سبب عنایت خداوندی از ناحیه صوفی کامل و واصل صادر می‌شود، از قبیل اخبار از مغیبات و اشراف بر ضمائر، شفای بیماران، و رام کردن درندگان، و نظایر اینها (← رجائی، ص ۵۵۷). در شأن آن گفته شده است: الْآيَاتُ لِلَّهِ وَالْمُعْجَزَاتُ لِلْأَنْبِيَاءِ وَالْكَرَامَاتُ لِلْأَوْلِيَاءِ.

کرامات بسیاری به بعضی از اولیاء و مشایخ بزرگ صوفی نسبت داده‌اند. کتاب‌هایی چون اللّمع ابونصر سراج (وفات: ۳۷۸)، کشف المحجوب هجویری (وفات: ۴۶۵)، اسرار التّوحید محمّد بن منور (قرن ۶) و تذکرة الاولیاء فریدالدّین عطار پُر است از شرح اعمال و گفتار خارق‌العاده‌ای که منطبق عقلی بسیاری از آنها را نمی‌پذیرد. گروهی از ارباب نظر، حتی از میان اکابر صوفیه، با کرامت میانه‌ای ندارند. عطار، به نقل از بایزید بسطامی، آورده است: «مرا کریم باید نه کرامت» (عطار، تذکرة الاولیاء، ص ۱۵۶). خواجه شیراز نیز کرامت را

همسنگ سالوس شمرده است:

حافظ این خرقه بینداز مگر جان ببری
کاتش از خرمن سالوس و کرامت برخاست
شمس مغربی نیز گوید:
با ما سخن از کشف و کرامات مگویند
چون ما ز سر کشف و کرامات گذشتیم

(مغربی، غزل ۱۲۲)

اما قاطبه عالمان و نویسندگان کتب صوفی وقوع کرامات را ممکن دانسته‌اند و در آنها تردید نکرده‌اند. با این وصف، جملگی هم‌داستان‌اند که، پس از دوره‌های آغازین تصوف، گروهی دغلباز و شیاد، برای جلب نظر مردم و مریدان بیشتر، یا خود مدعی کرامات شدند یا به جعل کرامات برای مشایخ بزرگ مبادرت کردند. عامه مردم نیز جعلیات آنان را به آسانی می‌پذیرفتند.

احساسات مریدانه، یا ساخته‌های فریبکاران، چون به صورت زندگی‌نامه یا شرح کرامات درآید، به اسطوره نزدیک می‌شود. این قبیل نوشته‌ها، لااقل در قلمرو تصوف، از برخی مشایخ صوفیه، چهره‌هایی اسطوره‌ای ساخته است که نمونه‌وار شواهدی از آن را نقل می‌کنیم.

روزبهان بقلی، در کشف الاسرار، برخی از تجربه‌های عرفانی خود در حال جذب را چنین گزارش کرده است:

من خدای را در بیابان‌های عالم غیب جست و جو می‌کردم. مصطفی را در یکی از جاده‌های آن بیابان‌ها دیدم؛ قامت او مانند قامت حضرت آدم بود و پیراهنی سپید بر تن و دستار سفید پاکیزه‌ای بر سر داشت. چهره‌اش چون گلی سرخ بود. صفات الهی ورود او را اعلام داشتند. چهره او، لبخندزنان، در جست‌وجوی خداوند به جانب عالم قدم پیش می‌رفت. وقتی مرا دید، نزدیک من شد؛ همچون دو بیگانه در بیابان که مقصد و مقصود واحدی دارند بودیم. او با من مهربانی کرد و گفت: من غریبم و تو غریبی. پس ما به مدت هفتاد هزار سال قطع مراحل کردیم و بعضی جاها نشستیم تا بخوریم و بنوشیم. او به من غذا داد و با من ملاحظت کرد، همچون غریبی که از سر شفقت با غریبی دیگر رفتار می‌کند... برای مدتی طولانی توقف کردیم و خدای را ندیدیم. آن‌گاه خداوند بر محمد ظاهر شد و من او را دیدم... من به خدا و طرز رفتار او با حبیبش چشم دوخته بودم. زمانی بر این گذشت و میان آنها حکایت‌ها رفت که من از آن بی‌خبر ماندم. بر قلبم گذشت که هر دو را دیدم و هر دو از من استقبال کردند. (← ارنست، ترجمه کیوانی، ص ۱۰۰-۱۰۱)

از این دست تجارب شگفت‌انگیز در کشف الاسرار روزبهان فراوان نقل شده است. اینک چند نمونه دیگر از کرامات اولیاء مندرج در تذکرة الاولیای عطّار:

نقل است که شیران و سیبغ بسیار به نزدیک او [= سهل تستری] آمدند و مرایشان را غذا دادی و مراعات کردی. (عطّار، تذکرة الاولیاء، ص ۲۶۷)

نقل است که عضدالدوله را، که وزیر بود در بغداد، درد شکم برخاست. جمله اطبا را جمع کردند؛ در آن عاجز ماندند تا آخر نعلین شیخ [ابوالحسن خرقانی] به شکم او فرو نیاوردند حق تعالی شفا نداد. (همان، ص ۶۶۳)

نقل است که روزی یکی پیش او [ذوالنون مصری] آمد، گفت: وام دارم و هیچ ندارم. سنگی از زمین برداشت و بدو داد. آن سنگ را به بازار برد، زمرد شده بود، به چهارصد درم بفروخت و باز وام [به وام، به ادای وام] داد. (همان، ص ۱۲۳)

یکی از بزرگان گفت: احمد خسرویه را دیدم در گردونی نشسته به زنجیرهای زرین، فریشتگان آن گردون می‌کشیدند در هوا، گفتم: شیخا، بدین منزلت به کجا روی؟ گفت: به زیارت دوستی. گفتم: تو را با چنان مقامی به زیارت کسی می‌باید رفت؟ گفت: اگر من نرم او بیاید؛ درجه زایران او را بود نه مرا. (همان، ص ۳۰۶)

[شبی] دزدی در آمد و چادرش [= رابعه عدویه] برداشت، خواست تا ببرد، راه ندید. چادر باز جای نهاد؛ بعد از آن، راه باز یافت. دگر بار چادر برداشت و راه باز ندید؛ همچنین تا هفت نوبت. تا از گوشه صومعه آواز آمد که ای مرد، خود را رنجه مدار که او چند سال است تا خود را به ما سپرده است؛ ابلیس زهره ندارد که گرد او گردد، دزد را کی زهره آن بود که گیرد چادر او گردد. تو خود را مرنجان ای طرّار، که اگر یک دوست خفته است دوست دیگر بیدار است. (همان، ص ۶۵-۶۶)

یکی از کرامات ابراهیم ادهم را مولانا در دفتر دوم از مشوی چنین به سلیک نظم کشیده است:

هم ز ابراهیم ادهم آمدست	کیو ز راهی بر لب دریا نشست
دلّی خود می‌دوخت بر ساحل روان	یک امیری آمد آنجا ناگهان
آن امیر از بسندگان شیخ بود	شیخ را بشناخت سجده کرد زود
خیره شد در شیخ و اندر دلّی او	شکل دیگر گشته خلق و خُلق او
کو رها کرد آن چنان مُلک شگرف	برگزید آن فقیر بس باریک حرف
مُلک هفت اقلیم ضایع می‌کند	چون گدا بر دلّی سوزن می‌زند

شیخ چون شیر است و دل‌ها بیشه‌اش	شیخ واقف گشت از اندیشه‌اش
نیست مخفی بر وی اسرار جهان	چون رجا و خوف در دل‌ها روان
خواست سوزن را به آواز بلند	... شیخ سوزن زود در دریا فگند
سوزن زر در لب هر ماهمی	صد هزاران ماهی اللّهی
که بگیر ای شیخ سوزن‌های حق	سر برآوردند از دریای حق
ملک دل به یا چنان ملک حقیر؟	رو بدو کرد و بگفتش ای امیر

(مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۳۲۱۰-۳۲۲۸)

در او لیانامه‌هایی که درباره عبیدالله احرار (وفات: ۸۹۵)، رئیس فرقه نقشبندیّه، از جمله مجالس عبیدالله احرار، مناقب احرار، و سلسله العارف نوشته شده است، مقداری از کرامات این مرد مقتدر و اهل دنیا و دین درج شده است (← گراس، ص ۴۵۲-۴۶۵). یکی از شخصیت‌های بسیار سرشناس و ذی نفوذی که دو تن از مریدان شیفته‌اش کراماتی به وی نسبت داده‌اند سید علی همدانی، از مشایخ کبرای قرن هشتم است که خلاصه المناقب و منقبت الجواهر در شرح زندگی و کرامات او و قدرت فراست و نفوذ معنوی فوق‌العاده اوست.

یکی از درون‌مایه‌های اساطیری که اصل آن روایتی مذهبی در مسیحیت و اسلام است اما در دست شاعران و نویسندگان خیال‌پرداز شاخ و برگ یافته و به اسطوره بدل شده است قصه هبوط حضرت آدم است. از جمله کسانی که آن را دست‌مایه خیال‌پردازی‌های شاعرانه خود کرده‌اند احمد سمعانی (وفات: ۵۳۴) است. او، در رُوح الأرواح فی شرح أسماء الملک الفتّاح، از دیدگاهی عارفانه می‌کوشد تا بیان کند که هبوط آدم نه نتیجه قهر خداوند بلکه ناشی از رحمت و بخشایش او بوده است. او خوردن میوه ممنوعه را گناه آدم نمی‌داند. به زعم او، این تنها لغزشی و زلّتی از جانب او بود که از بخشایش خداوند برخوردار شد. حق تعالی آدم را برای خلافت آفریده بود و این خلافت از عشق جدایی‌ناپذیر بود. عصاره عشق هم آرزومندی و غم و درد است.

سری است در حقوق محبت برای ما	عشاق از دو دیده کشند ابتلای ما
آدم من از بهشت به دنیا کشیده‌ام	تا قدرتم همی نگردد در سرای ما
مدّاح ماست یوسف مصری به قعر چاه	یونس به بطن حوت بگوید ثنای ما

اژه به تارک زکریّا فروکشیم یحییٰ کشیم دم نزنند در بلای ما

(برای تفصیل ← چیتیک، ص ۱۹۲-۲۱۴)

مضمون هبوط آدم یادآور هبوط روح از عالم لاهوت به عالم ناسوت است که در شمار مضامین بنیادین ادب فارسی است. قصه شگفت‌انگیز نزول روح به عالم خاکی می‌تواند بازتابی از اسطوره مانوی هبوط نور و اسارت ایزد نور، هرمزدبغ، به دست نیروهای اهریمنی یا شهریار ظلمت باشد. «زندانی شدن پاره‌های نور در تن مادی انسان و راه‌های رهایی از این اسارت در زمره اسطوره‌های کهن ایرانی است که در سراسر ادبیات رمزی عرفانی فارسی متجلی است». (اسماعیل‌پور، ص ۳۹۴)

داستان سلمان و ابدال - که آن را ظاهراً اول بار ابن سینا در اشارات نقل کرده و عبدالرحمان جامی (۸۱۷-۸۹۸)، در بافتی عرفانی، به عنوان یکی از منظومه‌های هفت اورنگ، به زبان شعر درآورده - ریشه در اساطیر کهن یونانی دارد.

بی‌مناسبت نیست، در پایان این مقال، اشاره‌ای کوتاه به چند منظومه بشود که واقعیت تاریخی آنها محرز است اما بخش‌هایی از آن، با مبالغه‌ها و تعبیرهایی بیشتر ویژه حماسه‌سرایی، رنگ اسطوره گرفته است. نمونه‌ای از آن است منظومه علی‌نامه سروده شاعری تقریباً گمنام متخلص به «ربیع»، که شاعر آن را، به استنباط شفیع کدکنی از بیت چو آمد به سر نظم این سعد فال دو و چار صد بود و هشتاد سال، در سال ۴۸۲ به پایان رسانده است. این کهن‌ترین منظومه مذهبی - حماسی شناخته شده به زبان فارسی را، که نسخه خطی آن را شفیع کدکنی شناساند، مرکز پژوهشی میراث مکتوب در سال ۱۳۸۹ چاپ و منتشر کرد. اگرچه ربیع، در مقدمه منظومه‌اش، مدعی شده که سخنی به گزاف نگفته، اعمالی را که به قهرمان منظومه نسبت می‌دهد تنها از شخصیت‌های افسانه‌ای می‌توان انتظار داشت. در واقع، تعصب شیعی و عشق شاعر به امام علیه‌السلام و علاقه شدید او به رنگ و آب حماسی دادن به منظومه به قصد هرچه جذاب‌تر کردن آن، خواه و ناخواه اثر را، در بسیاری جاها، از فضای روایی به حیطه حماسه کشانده است. ربیع، در عین آنکه شاهنامه حکیم طوس را «از مغز دروغ» دانسته، از پاره‌ای مفردات، ترکیبات، و تعبیرات حماسی آن بهره جسته و، در جاهایی، شیرینی و گیرائی اشعار او مرهون همین بهره‌گیری است. (برای تفصیل ← کیوانی ۲، ص ۱۷۷-۱۸۸)

دیگر از مشهورترین این قبیل منظومه‌ها خاوران‌نامه ابن حسام بیرجندی (وفات: ۸۷۳) و حمله حیدری از بمانعلی راجی (قرن سیزدهم) است. مثنوی ۲۲۵۰۰ بیتی خاوران‌نامه، در بحر متقارب مثنی محذوف، شرح جنگ‌های حضرت امیر علیه‌السلام و سرداران او به‌ویژه مالک اشتر است. بیشتر گزارش‌های آن جنبه عامیانه دارد و فاقد منبع تاریخی است (← غلامرضائی، ص ۹۸). در حقیقت، ابن حسام از واقعیات تاریخی به‌نوعی اسطوره‌سازی کرده است. بمانعلی راجی نیز چنان و چندان به اهل بیت رسول‌الله مخصوصاً حضرت امیر علیه‌السلام عشق می‌ورزیده که هر عمل خارق‌العاده و معجزه‌آسایی را به آنان نسبت داده است. او، در ارادت به امام اول، تا بدانجا پیش رفته که به وی مقام خدایی داده است: «با تولد علی «پدیدار گردید پروردگار»؛ با آمدن او جهان جهاندار یافت؛ جهان‌آفرین پرده از رخ گشود؛ از دست علی «کار خدا راست شد». و این سخنان و توصیف‌های اغراق‌آمیز از زبان پیامبر خدا روایت شده است (← کیوانی، ص ۷۵۴-۷۵۵). بر این دو اثر، حمزه‌نامه، معروف به رموز حمزه یا قصه امیرالمؤمنین، از راوی یا مؤلفی ناشناس را می‌توان افزود و آن داستانی است پهلوانی که ریشه مذهبی دارد. حوادث آن مقارن ظهور اسلام روی داده و قهرمان اصلی آن حمزه، عموی رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است. در آن، هم وقایع تاریخی مندرج است و هم خارق‌العاده و افسانه‌ای. (← شعار، «مقدمه» بر حمزه‌نامه)

منابع

- ارنست، کارل، روزبهان بقلی، ترجمه مجدل‌الدین کیوانی، نشر مرکز، چاپ دوم، تهران ۱۳۸۷.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم، «اسطوره»، دانشنامه زبان و ادب فارسی، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، تهران، ۱۳۸۴-۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۹۲-۳۹۴.
- امین رضوی، مهدی، سه‌رودی و مکتب اشراق، ترجمه مجدل‌الدین کیوانی، نشر مرکز، چاپ پنجم، تهران ۱۳۸۸.
- برهان قاطع، محمدحسین خلیف تبریزی، به تصحیح محمد معین، امیرکبیر، تهران ۱۳۵۷.
- تهانوی، محمد، کشف اصطلاحات الفنون، دو جلد، به تصحیح مولوی محمد و دیگران، کلکته ۱۸۶۲.
- چیتیک، ویلیام، «قصه آدم در روح الارواح احمد سمعانی»، میراث تصوف، به تصحیح لئونارد لویزن، ترجمه مجدل‌الدین کیوانی، نشر مرکز، تهران ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۹۲-۲۱۴.
- حافظ، شمس‌الدین محمد، دیوان، با مجموعه تعلیقات و حواشی علامه محمد قزوینی، انتشارات اساطیر، تهران ۱۳۶۷.

- دایرةالمعارف فارسی، سه جلد، به سرپرستی غلامحسین مصاحب، فرانکلین، تهران ۱۳۴۵-۱۳۷۴.
- رجائی بخارائی، محمدعلی، فرهنگ اشعار حافظ، علمی، چاپ چهارم، تهران ۱۳۶۶.
- روزبهان بقلی، عیبه‌العاشقین، به تصحیح هانری کربن و محمد معین، انستیتو ایران و فرانسه (قسمت ایران‌شناسی)، تهران ۱۹۵۸/۱۳۳۷.
- سجّادی، جعفر، فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، طهوری، تهران ۱۳۷۰.
- سراج‌الدین قمری آملی، دیوان، به تصحیح یدالله شکری، معین، تهران ۱۳۶۸.
- سعدی، مصلح‌الدین، کلیات، به تصحیح محمدعلی فروغی، امیرکبیر، تهران ۱۳۵۶.
- سنائی، ابوالمجد مجدود، حدیقه‌الحقیقه، به تصحیح محمدتقی مدرّس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۵۹.
- ، دیوان، به تصحیح مدرّس رضوی، ابن سینا، تهران ۱۳۴۱.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، به تصحیح و تحشیه و مقدمه سید حسین نصر، با مقدمه و تحلیل فرانسوی هنری کربن، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، تهران ۱۳۵۵.
- شعار، جعفر، «مقدمه» بر حمزه‌نامه، فروزان، چاپ دوم، تهران ۱۳۵۲.
- صائب تبریزی، دیوان، به تصحیح محمد قهرمان، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، تهران ۱۳۸۳.
- عبدالواسع جبلی، دیوان، به اهتمام و تصحیح و تعلیق ذبیح‌الله صفا، امیرکبیر، چاپ سوم، تهران ۱۳۶۱.
- عبرت نائینی، محمدعلی مصاحبی، دیوان، به تصحیح حسین مظلوم - کی‌فر، سنائی، تهران ۱۳۴۵.
- عراقی، فخرالدین، دیوان، به تصحیح سعید نفیسی، سنائی، چاپ چهارم، تهران [بی تا].
- عطار، فریدالدین، تذکرة‌الاولیاء، به تصحیح محمد استعلامی، زوّار، چاپ چهارم، تهران ۱۳۸۴.
- ، منطق‌الطیر، به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، سخن، تهران ۱۳۸۴.
- غضنفری، سهیلا، «آب حیات»، دانشنامه زبان و ادب فارسی، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، تهران، ۱۳۷۴-۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳-۵.
- غلامرضائی، محمد، «ابن حُسام قهستانی»، دانشنامه زبان و ادب فارسی، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، تهران ۱۳۸۴-۱۳۸۶، ج ۱، ص ۹۷-۹۸.
- فروغی بسطامی، دیوان، به تصحیح حسین نخعی، امیرکبیر، چاپ سوم، تهران ۱۳۴۸.
- کلیم کاشانی، دیوان، به تصحیح ح. پرتو بیضائی، ختّیام، تهران ۱۳۳۵.
- کیوانسی (۱)، مسجدالدین، «اسکندرنامه»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران ۱۳۷۴-۱۳۸۸، ج ۱۷، ص ۳۶۷-۳۷۲.
- (۲)، «به بهانه کشف و نشر علی‌نامه»، علی‌نامه (منظومه‌های کهن)، ضمیمه ۲۰ از آینه میراث، سال هشتم (۱۳۸۹)، ص ۱۷۷-۱۸۸.
- (۳)، «حملة حیدری»، دانشنامه زبان و ادب فارسی، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، تهران ۱۳۸۴-۱۳۸۶، ج ۲، ص ۷۵۲-۷۵۶.
- گراس، جو-ان، «سطوت و کرامت در داستان‌های کرامات خواجه عبیدالله احرار»، میراث تصوّف، به تصحیح

- ل. لویزن، ترجمه م. کیوانی، نشر مرکز، تهران ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۴۵۲-۴۶۵.
- لغت‌نامه دهخدا، دانشگاه تهران، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۷.
- مغربی، شمس‌الدین، دیوان، ۲ جلد، به تصحیح لئونارد لویزن، مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۷۲.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد، کلیات شمس، ۱۰ جلد، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۳۶-۱۳۴۶.
- ، مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد ا. نیکلسون، انتشارات هرمس، تهران ۱۳۸۲.
- نظامی گنجوی، خسرو و شیرین، به تصحیح بهروز ثروتیان، توس، تهران ۱۳۶۶.
- نوربخش، جواد، فرهنگ نوربخش، اصطلاحات تصوّف، ۸ جلد، ناشر: مؤلف، چاپ سوم، تهران ۱۳۷۲-۱۳۷۹.
- هاتف اصفهانی، دیوان، ارمغان، تهران ۱۳۱۹.

