

دو فصلنامه مطالعات شبه قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان  
سال ۱۳ شماره ۴۰ بهار و تابستان ۱۴۰۰ (صص ۱۷۸-۱۵۹)

### رویکردهای عرفانی فیضی فیاضی

- ۱- سید علی روحانی ۲- سید محمد راستگو ۳- علیرضا فولادی ۴- رضا شجری  
۵- محمد مصطفی رسالت پناهی

#### چکیده

شیخ ابوالفیض بن مبارک (۹۵۴-۱۰۰۴ ه.ق) متخلص به فیضی از بزرگ‌ترین شاعران قرن دهم هجری و ملک‌الشعرا دربار اکبرشاه بوده‌است. بر خلاف دیدگاه کسانی که او را ملحد و دیوانش را سرشار از کفریات دانسته‌اند، او در بارهٔ دین نگاهی ژرف و با آموزه‌های عرفانی آشنایی بسیار داشته‌است و در عین حال از تنگ‌نظری و تعصب به دور بوده و دیوان او گنجینه‌ای عرفانی است. در این مقاله بر بنیاد این فرضیه‌ها و با روش توصیفی-تحلیلی کوشیده شده‌است که اندیشه‌های عرفانی و اثرپذیری از مکاتب گوناگون عرفانی در دیوان فیضی واکاوی شود و به این نتایج رسیده‌ایم که فیضی به مکاتب عرفانی ملامتی و قلندری گرایش بیشتری داشته، همان‌گونه که با تصوف خانقاهی سر سازش نداشته و فراوان از مظاهر آن چون خانقاه و خرقه و شیخ و ... انتقاد کرده‌است. شیوهٔ بیان در تبیین مبارزه با نفس بیشتر حماسی و تأویل‌گرایانه بوده و در اندیشه‌های ملامتی و قلندری رندانه و طنزآمیز و در شطحیات اغراق‌آمیز و متناقض. حوادث اجتماعی و فرهنگی عصر او نیز در دیدگاه‌های او اثرها داشته، به ویژه در نگاه اشراقی او و ستایش‌های بسیارش از خورشید و تساهل با پیروان دیگر ادیان و مکاتب.

**کلید واژه‌ها:** شعر فارسی، عرفان و تصوف، فیضی.

۱- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کاشان

۲- دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کاشان (نویسنده مسئول) Email: rastgoo@kashanu.ac.ir

۳- دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کاشان

۴- دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کاشان

۵- دکترای زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کاشان

تاریخ پذیرش: ۹۹/۱۲/۲۷

تاریخ دریافت: ۹۹/۳/۱۹

## ۱- مقدمه

یکی از جریان‌های مهم فکری در هندوستان روزگار فیضی (۹۵۴-۱۰۰۴ ه.ق.)، جریان عرفان و تصوّف است و بسیاری از سلسله‌های تصوّف به‌ویژه سلسله‌های چشتیه و نقشبندیه در آن روزگار رایج بوده‌اند و شیخ مبارک، پدر فیضی، که بزرگترین معلم و استاد او نیز بوده‌است، خود در تصوّف دستی داشته، چنان که عبدالقادر بدآونی درباره‌ی وی می‌گوید: «در ابتدای حال ریاضت و مجاهدۀ بسیار کرده و در اوایل عهد پادشاهی، چون جماعت نقشبندیه استیلا داشتند، نسبت خود به این سلسله درست کرد و چندگاهی منسوب به مشایخ همدانیه بود ... و علم تصوّف را برخلاف علمای هند خوب ورزیده» (بدآونی، ۱۳۸۰: ۵۱/۳). فیضی هم از این جریان برکنار نبوده است و در اشعار خود از مشایخ نقشبندیه و چشتیه یاد کرده است. در اوایل حکومت اکبرشاه که علمای قشری، دربار هند را زیر نفوذ خود داشتند، گرایش به عرفان و تصوّف و تشیّع گناهی نابخشودنی به شمار می‌آمد. از همین رو علمای دربار، فیضی، پدرش و برادرش را به الحاد متهم کردند (سبحانی، ۱۳۷۷: ۳۶۰). باین حال، او علی‌رغم همه بدگویی‌ها و مخالفت‌ها به دربار اکبرشاه راه می‌یابد و روزبه‌روز بر تقرب وی افزوده می‌شود و به ملک-الشعرایی می‌رسد. دیوان فیضی شامل غزلیات، قصاید، قطعات، رباعیات، ترکیب‌بند و ... است. (صفا، ۱۳۶۸: ۸۳۵/۵ - ۸۵۷) در بسیاری از اشعار دیوان او مفاهیم عرفانی، بویژه مفاهیم هنجارشکنانه موج می‌زند که برخی از معاصران فیضی از آن‌ها به عنوان شطحیات و فخریات و کفریات یاد کرده‌اند. (بدآونی، ۱۳۸۰: ۲۰۶/۳).

## ۱-۱- بیان مساله و سوالات تحقیق

در این تحقیق تلاش می‌گردد به این پرسش‌ها پاسخ داده شود:

۱-۱-۱- کدام اندیشه‌ها و مکتب‌های عرفانی در دیوان فیضی بروز بیش‌تری یافته‌است؟

۱-۱-۲- شیوۀ فیضی در بیان اندیشه‌های عرفانی چگونه است؟

۱-۱-۳- آیا تحولات اجتماعی و سیاسی روزگار فیضی بر اندیشه‌های عرفانی او اثرگذار

بوده‌است؟

**۱-۲- اهداف و ضرورت تحقیق**

از آنجا که فیضی به عنوان ملک الشعراء دربار اکبرشاه و یکی از بزرگترین شاعران روزگار خود به عرفان نظری و عملی گرایش ویژه‌ای داشته و مباحث عرفانی بسیاری را در اشعار خود مطرح کرده‌است و هیچ تحقیق مستقلی در این باره صورت نگرفته، ضروری می‌نمود که با واکاوی اشعار وی، میزان اثرپذیری او از مکاتب عرفانی و درآمیختن اندیشه‌های صوفیانه با مسائل روز و اعتقادات درونی و شیوه هنری او در بیان مفاهیم عرفانی آشکار گردد.

**۱-۳- روش تفصیلی تحقیق**

در این پژوهش به شیوه توصیفی- تحلیلی کوشیده‌ایم نشان دهیم فیضی با عرفان و مسائل مربوط به آن چگونه برخوردی داشته و به کدام یک از رویکردهای عرفانی توجه کرده و در این زمینه چه برجستگی‌ها و نوآوری‌هایی نشان داده‌است. بر این اساس به یادداشت- برداری از منابع کتابخانه‌ای پرداخته‌ایم و با توصیف و تحلیل و دسته‌بندی یادداشت‌های به نتایج نوینی درباره رویکردهای عرفانی فیضی فیاضی دست یافته‌ایم.

**۱-۴- پیشینه تحقیق**

درباره زندگی و اندیشه‌های فیضی و برخی ویژگی‌های سبکی شعر او تحقیقاتی صورت گرفته‌است؛ از جمله بانو صغری شکفته در مقاله‌ای با عنوان «پژوهشی در افکار و اندیشه‌های فیضی فیاضی» که در شماره ۱۰۲ فصلنامه مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان (دانش) منتشر شده (۵۱ - ۷۷)، علیرغم عنوان مقاله بیشتر به زندگی او پرداخته و با آوردن ابیاتی از وی بر دینداری او تأکید ورزیده‌است. غفار آوا در مقاله «فیضی فیاضی و سبک هندی» که در کتاب «جانب هندوستان آید همی» به چاپ رسیده، زندگی، آثار و برخی ویژگی‌های شعری او را بررسی نموده. مقاله‌ای با عنوان «زندگی و آثار فیضی» از دکتر دسائی با ترجمه محمدمنصور عاصمی در مجله «نامه پاریسی» (۲۵ - ۵۹) به چاپ رسیده که نیمی از این مقاله درباره زندگی فیضی و نیمی دیگر درباره آثار اوست. در هیچ‌یک از این مقالات نکته ویژه‌ای درباره اندیشه‌های عرفانی فیضی مطرح نشده‌است.

## ۲- رویکردهای عرفانی فیضی فیاضی

## ۲-۱- تبیین مبارزه با نفس به شیوه حماسه عرفانی

حماسه عرفانی یک نوع ادبی است که در آن مفاهیم عرفانی و سلوک به شیوه حماسه مطرح می‌شود. برخی آن را حماسه درونی نامیده‌اند، چراکه جنگی درونی میان عارف با نفس خویش است. «در این حماسه درونی ستیز ناسازها که بنیاد هر حماسه‌ای بر آن است به کشمکش نهانی در میانه درویش با خویشان دیگرگون شده است» (کزازی، ۱۳۷۲: ۱۹۵). در حماسه عرفانی، سالک یا عارف می‌کوشد دیو نفس را نابود کند. «قهرمان حماسه عرفانی پهلوانی است که در آرزوی جاودانگی است پس قدم به راهی پر خون می‌نهد تا از طریق فناء فی‌الله خود را جاودانه سازد. دشمن او دیو یا اژدهایی است به نام نفس که در بند تعلقات دنیوی است. هفت وادی عشق یا هفت مرحله سیر و سلوک همان هفت‌خوان متون حماسی است.» (شمیسا، ۱۳۷۰: ۱۳۱-۱۳۳).

## ۱-۱-۲- بیان مسأله جنگ میان روح و نفس با به کار بردن واژه‌های مربوط به کارزار،

مانند تیغ، جوشن، مغفر، میدان و ...

فیضی در این شیوه، از زبان و بیان حماسی و انواع صور خیال بهره می‌برد و بدین‌گونه بسیاری از مفاهیم عرفانی هم‌چون طریقت، فقر، وحدت، دل، همّت و... را در قالب حماسه مطرح می‌کند. فیضی نفس را دشمنی قوی و خود را دارای کفر طریقت معرفی می‌کند. در طریقت توجه به کثرات، کفر است و توجه به ذات احدیت، ایمان؛ و آخرین کفر، وجود خویشان سالک است. فیضی از خداوند طلب یاری می‌کند تا بتواند در میدان فقر، دیو نفس را بکشد و از کفر طریقت برهد و مجاهدی راستین به شمار آید:

نفس قوی دشمن است ورنه به روز نبرد	فرق نکردم ز تیغ تا ورق گندنا
تقویتی تا شود روز نبرد هوس	همت ترکانه‌ام قلب‌شکاف و غنا
کفر طریقت مراست زان به خودم در مصاف	گر بکشم خویش را، مردم و مرد غزا
در سپه‌انگیزی‌ام بر سر میدان فقر	فطرت من بس علم، همّت من بس لوا

(فیضی، ۱۳۶۲: ۱۰)

گاه وی با کاربرد اضافه‌های استعاری تصویری حماسی می‌آفریند و ما را به نابود کردن نفس بر می‌انگیزد:

مخلب نفس به دندان ادب خرد بخای  
تا در این بیشه تو را شیر دلاور گیرند  
گر دمی نفس به فرمان تو گردد آن به  
که تو را خود همه فرمان‌ده کشور گیرند

(همان: ۲۲)

و همچنین گاه با کاربرد خلاف‌آمد (برهنگی را جوشن و مغفر ساختن)، شگرفی این مبارزه را می‌نماید:

حمله من به مصافی است که مردان  
سر و تن برهنگی جوشن و مغفر گیرند

(همان: ۲۲)

فیضی با کاربرد آرایه غلو که بسامد زیادی در حماسه دارد، شکوه سلوک را می‌نماید و به حریم شطحیات نزدیک می‌شود:

ور کوه را جگر نخرشد ز نعره‌ام  
خوناب دل ز سینه خارا برآورم  
از آتشین خروش فلک را به جای خوی  
خونابه از مسام نه اعضا برآورم  
هم طیلسان فروکشتم از دوش مشتری  
هم گوهر از حمایل جوزا برآورم

(همان: ۶۱)

## ۲-۱-۲- تأویل شخصیت‌ها و پدیده‌های حماسی مانند رستم، اسفندیار، افراسیاب و...

در این راستا از رهگذر آمیختن آرایه تلمیح با آرایه‌های مختلف ادبی دیگر و همچنین کاربرد زبانی شکوهمند و حماسی، لطافت عرفان و فخامت حماسه را با هم در می‌آمیزد و حظی ژرف را نصیب خواننده می‌سازد، به گونه‌ای که ما حقیقت کارزارهای شگرف حماسی و اسطوره‌ای را در پهنه وجود انسانی می‌یابیم. مثلاً در ابیات زیر رستم نماد روح و هفت‌خوان نمادی از هفت مرحله سلوک (طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت، فنا) است و رستم روح پس از پیمودن هفت‌خوان عشق، دیو سفید نفس را به بند می‌کشد:

دیو سفید نفس کنم رستم‌مانه بند  
در هفت‌خوان به معرکه غوغا برآورم  
افراسیاب نفسم اگر صد سپه کشد  
زالم اگر نفس ز محابا برآورم

(همان: ۵۹-۶۰)

«همّت» در معنای عرفانی رخس اوست که با آن ناسوت را می‌پیماید و به ملکوت دست- می‌یابد:

همّت رخس کهکشانشپر است      سیزه چرخ پای مال من است

(همان: ۲۵)

سالک با دستیاری همت و زیر پا گذاشتن شهوات، سپاهیان بی‌شمار نفس را درهم می‌شکند و اسفندیار نفس را شکست می‌دهد:

اسفندیار تیر تو را افکند سپر      گر در نبرد معرکه بر خود مظفّری

بشکن به یک طلیعه همّت سپاه نفس      کاحسنت خیزدت که چه سالار لشکری

(همان: ۱۳۴)

در این مبارزه گاه روح در برابر نفس چون پیری ناتوان از پادرمی‌آید:

تو را روح با نفس زان‌گونه بینم      که زالی به پهلوی رستم نشیند

(همان: ۳۹)

## ۲-۲- اندیشه‌های ملامتی

اندیشه‌های ملامتی در دیوان فیضی بازتاب ویژه‌ای دارد، به گونه‌ای که فقط در غزلیات پنجاه و پنج بار لفظ ملامت به کار رفته است. ابوسعید ابوالخیر می‌فرماید: «لامتی این باشد که در دوستی خدا هرچه پیش‌آید باک ندارد و از ملامت نه اندیشد.» (محمد بن منور، ۱۳۸۱: ۲۸۸/۱) فیضی نیز بارها با اشاره به این تعریف خود را ملامتی و بی‌باک خوانده است:

لامتی و قدح‌خوار و رند بی‌باکیم      به اهل حال نمودیم حال خود مشروح

(همان: ۲۸۴)

برخی از مهم‌ترین مفاهیم ملامتی و انعکاس آن در اشعار فیضی عبارتند از:

### ۲-۲-۱- الملامة ترک السلامه

این جمله تعریف مشهور و کوتاهی منسوب به «ابوحامد حمدون قصّار» است. «این تقابل سلامت و ملامت در مرحله‌های آغاز شکل‌گیری معنای ژرفی داشته است، ولی در دوره‌های بعد ابزاری شده است در دست شاعران تا هر جا ملامت را به کار برده‌اند، از موسیقی

سلامت بی بهره نمانند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۱۰۷). فیضی نیز در اشعار خود مکرر به این تعریف اشاره کرده است:

فیضی مجو طریق سلامت که راه عشق  
کوی ملامت است نه کنج سلامت است  
(همان: ۲۳۹)

ما ره برون ز کوی ملامت نمی‌بریم  
زین سنگلاخ سر به سلامت نمی‌بریم  
(همان: ۴۶۵)

۲-۲-۲- چشم‌پوشی از عیوب خلق و اشتغال به عیوب نفس و ملامت خویشتن و ناخشنودی از خود

ملامتیان خود را از نکوهش دنیا و اهل دنیا باز می‌دارند، چنان که گفته‌اند که ابوحفص نیشابوری یکی از یاران خود را دید که دنیا و اهل دنیا را می‌نکوهید. به او گفت: آنچه را که می‌بایست می‌پوشاندی، آشکار کردی. دیگر با ما هم‌نشینی و مصاحبت مکن. آنها زیان‌بارترین چیز را کم‌بصیرتی نسبت به عیوب خود و راضی بودن از خود می‌دانند. (خرگوشی، ۱۹۹۹: ۴۱) فیضی نیز در راستای اندیشه‌های ملامتی خود را از عیب‌بینی دیگران برحذر می‌دارد و لاابالی‌وار از عیوب خویش سخن می‌گوید:

دلا زبان ادب جز به آفرین مگشای  
در این بساط هنر چشم عیب‌بین مگشای  
تو کیستی که شوی نقش‌بند ردّ و قبول  
زبان شکر و شکایت به کفر و دین مگشای

(فیضی، ۱۳۶۲: ۱۰۳)

نام مسلمانی‌ام از ورقت دور باد  
تن به حرم معتکف، دل به صنم مبتلا  
از در روحانیان کرده رخم انحراف  
در صف شیطانان برده دلم اقتدا  
بر دل افسرده‌ام حیف که کردم چنین  
مشعل قلدوسیان کشته باد هوا

(همان: ۱۰)

### ۲-۲-۳- نداشتن لباس خاص یا خرقه و اظهار بیزاری از آن

یکی از فرق‌های میان ملامتیه و سایر صوفیه همین است که ملامتیه از لباس شهرت یعنی مرقعه و خرقه بیزارند (خرگوشی، ۱۹۹۹: ۴۰)، اما صوفیه دوستدار آن هستند. فیضی خود را رند پیرهن چاک می‌داند که هرگز سر در خرقه نخواهد کرد:

سر ما کی رود به خرقه فرو      ما که رند دریده پیرهیم

(فیضی، ۱۳۶۲: ۱۷۳)

فیضی نیز هنرمندانه می‌گوید که حضرت حق را نظر به ظاهر و پوشش افراد نیست و از همین روست که حتی دلق صوفی با بخیه خود به اندیشه کوتاه صوفی که خدا را در زیر دلق می‌طلبد، به شدت می‌خندد:

هر که تو را زیر دلق می‌طلبد هم بر او      بخیه دلکش کند خنده دندان نما

حضرت قدس تو را نیست نظر بر لباس      خواه منتقش پزند، خواه مرقع عبا

(همان: ۹)

و آنان را که دل سیاه خویش را زیر خرقه پنهان می‌کنند، چنین سرزنش می‌کند:

چون نافه چیست خرقه پشمینه در برت      دانم که دل سیاه‌تر از مشک اذفری

(همان: ۱۳۴)

#### ۴-۲-۲- بی‌علاقگی به تعلیم و تصنیف و علم‌ستیزی و دانش‌گریزی

اهل ملامت به سبب اصرار در پرهیز از هرگونه خودنمایی به تعلیم و تصنیف هم علاقه‌ای نشان نمی‌داده‌اند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۳۴۲). این فرقه کتب تألیفی و حکایات تصنیفی ندارند و تمرکز آن‌ها بر اخلاق و ریاضت‌ها است. (سلمی، ۱۳۷۲: ۴۰۲/۲) فیضی نیز اگرچه خود کتب بسیاری را تألیف کرده است، اما حداقل در حوزه اندیشه و سخن این مفهوم ملامتی را در اشعار خود مطرح کرده که تمرکز بر جمع کتب و تألیف و علوم ظاهری مانع رسیدن به حقیقت است:

نگرایسی ز علم سوی عمل      تا به جمع کتاب و کتابی

در کفت خامه ستیزه‌نگار      چون سنانی است در سیه‌تابی

خبر از مبتدا کجا شودت      تا به بحث بنا و اعرابی

به فنا و بقا نداری راه      تا گرفتار سلب و ایجابی

(فیضی، ۱۳۶۲: ۱۲۶)

وی در جایی دیگر ضمن اشاره به مهم‌ترین کتب علمی روزگار خود مانند لغت‌نامه الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربیه) اثر اسماعیل بن حماد جوهری و تفسیر «الکشاف عن



حقایق التنزیل» زمخشری و کتاب صوفیانه «مفتاح النجاة» شیخ احمد جام، حقیقت عشق و غیب و تصوف را فراتر از مطالعه ظاهری امثال این کتب می‌داند و عشق و مستی را راه دست‌یابی به حقایق می‌شمارد:

مرو به مدرسه از بهر کسب علم و صلاح	که یک صراحی می بهتر از هزار صلاح
مجوی گوهر اسرار از خزینه عقل	نساخت جوهری عشق این لغت ز صحاح
چو کشف غیب نباشد چه سود از کشاف	چو فتح باب نگردد چه حاصل از مفتاح

(همان: ۲۸۳)

عارفان گاه با علم و عقل و درس و دانش و وابسته‌های آن چونان مدرسه، مکتب، کتاب، دفتر و... برخورداردی ستیزه‌گرانه داشته و خواهندگان و دارندگان آن‌ها را آماج طنز و طعنه و سرزنش ساخته‌اند. آنان در علم‌ستیزی و دانش‌گریزی تا بدان‌جا پیش می‌روند که حتی به سوزاندن، آتش زدن، شستن و زیر پا افکندن کتاب‌ها و نوشته‌های خود دست یازیده‌اند و آن را به گونه سنتی صوفیانه نشان داده‌اند (راستگو، ۱۳۸۹: ۲۵۷). فیضی نیز در این پیوند، مضامین زیبا و شاعرانه و ذوق‌ورزانه زیادی سروده است:

پا بر کتاب اگر بگذارم گناه نیست در درس عشق تخته زآداب شسته‌اند

(همان: ۳۳۵)

دیگران گر ساختند از عقل با دود چراغ ما به نور عشق آتش در کتاب افکنده‌ایم

(همان: ۴۵۶)

کتابخانه دانش بشوی ای فیضی مگر که بشمردت عشق طفل مکتب خویش

(همان: ۵۳۳)

### ۲-۳- گرایش‌های قلندری

قلندر، درویشی است که نه تنها نسبت به همه ظواهر از کسوت و آداب و عبادات بی-اعتنا است، بلکه به تخریب این عادات می‌پردازد. «قلندریه فرقه‌ای از ملامتیان هستند که برخلاف سایر ملامتیان که طاعات و حالات خود را کتمان می‌کرده‌اند، به هیچ چیز جز صفای دل اهمیتی نمی‌داده‌اند و ظاهراً جهت تخریب عادات بوده است که سر و ریش و ابرو را می-تراشیده‌اند» (رجایی بخارایی، ۱۳۶۶: ۵۲۵-۵۵۱). بی‌گمان جریان قلندری از مذهب ملامت

سرچشمه گرفته است. به نظر می‌رسد که قلندران در اندیشه‌های ملامتی تندتر و بی‌پروا تر بوده‌اند. فیضی علاوه بر مفاهیم قلندرانه و تخریب عادات و عبادات و هنجارشکنی دینی و اجتماعی در شعر که به تفصیل از آن سخن خواهد رفت، در زندگی اجتماعی و رفتارهای بیرونی نیز بسیار قلندرانه بوده‌است. او که فرزند پدری پارسا بوده، آشکارا خود را بر خلاف پدر پارسایش رندی قلندر دانسته‌است:

من کیستم مرا به پدر نیست نسبتی      او پارسای معتکف و من قلندرم

(فیضی، ۱۳۶۲: ۵۸)

قلندریه به عقاید ایرانی کهن گرایش داشته‌اند. شفیعی کدکنی معتقد است که تراشیدن ابرو و ریش و محترم‌داشتن سگ و ... از ایران پیش از اسلام وارد قلندریه شده‌است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۶۶). فیضی نیز نه تنها در سال‌های پایانی پیوسته ریش خود را می‌تراشیده، بلکه گاهی به عمل چهارضرب نیز دست می‌زده؛ یعنی سر و ریش و بروت و ابرو را باهم می‌تراشیده (بداؤنی، ۱۳۸۰: ۲۷۲/۲). رفتار دیگر قلندرگونه فیضی نگره‌داری از سگان بوده، چنان‌که عبدالقادر بداؤنی در عبارتی طعنه‌آمیز درباره او می‌نویسد: «بعضی مقربان که به خوش‌طبعی و به ملک‌الشعرایی ضرب‌المثل‌اند چند سگ را در سفره همراه گرفته، طعام به آن‌ها می‌خورند» (همان: ۲۱۳).

شعر قلندری، یکی از زیرشاخه‌های شعر عرفانی است. «شعر قلندری شعری است که گوینده آن می‌کوشد که ارزش‌های رسمی، عرفی، اخلاقی و دینی محترم در محیط جامعه را به نوعی زیر سؤال ببرد و برعکس ارزش‌های دیگری را جانشین آنها کند؛ ارزش‌هایی که در عرف جامعه و ارباب شریعت نه تنها ارزش به حساب نمی‌آید، بلکه ضد ارزش به شمار می‌رود» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۲۹۷). در قلندریات وصف رندی و باده‌نوشی و تظاهر به بی‌دینی و لاابالی‌گری و ارتکاب منہیات و تعریض و کنایه به زاهدان و صوفیان دیده می‌شود. گاه این مفاهیم از زبان رند مست و یا شوریده و دیوانه‌ای بیان می‌شود. شعر قلندری نتیجه شک شاعر است به بسیاری از پوسته‌های دینی و رسوم مذهبی و حتی آداب تصوف در جامعه خود:

اگر حقیقت اسلام در جهان این است      هزار خنده کفر است بر مسلمانی

(فیضی، ۱۳۶۲: ۱۱۳)

شاعر به گونه‌ای نمادین به نكوهش بسیاری از مظاهر دین و تصوّف می‌پردازد و در پی آن است که خود و جامعه خود را از قوانین خشک مذهبی و تصوّف عابدانه رها کند و جوهر دین و تصوّف عاشقانه را رواج دهد. او با طنزی ظریف، عالمان و صوفیان ریاکار را به سخره می‌گیرد و رسوا می‌سازد. شعر قلندری نمادین و سمبلیک است و واژه‌ها معنای ثانوی و نیاز به تأویل دارند. شاعر در شعر قلندری به واژه‌های منفی جامعه مانند رند، خرابات، میخانه و ... مفهومی مثبت و حتّی مقدس می‌بخشد و از سویی به واژه‌های مثبت جامعه، معنایی منفی. این شکستن اقتدار زبان عادی در حقیقت عصیان علیه رسوم جامعه است (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۲۹۳). فیضی بی‌گمان در اشعار قلندری خود بسیار تحت تأثیر حافظ بوده، چرا که اشعار او مانند خواجه مجموعه‌ای است از طنز و اجتماع نقیضین و تجاوز هنری به تابوها. قالب رایج اشعار قلندری غزل است، اما در قالب‌های دیگری چون رباعی و قصیده و ... نیز مفاهیم قلندری مطرح شده است. مهمترین مفاهیم قلندری و انعکاس آن در اشعار فیضی عبارتند از:

### ۱-۳-۲- نظاهر به فسق

فیضی آشکارا بر ارزش‌ها و تابوهای دینی و اجتماعی شوریده. او در اشعار خود آرزو کرده که زنجیر کعبه را گداخته، با گداخته آن بت سازد؛ ابریشم پرده کعبه را تار چنگ خود نموده، آن را در مسجد بنوازد؛ کعبه را ویران ساخته، دیر را اساس قرار دهد؛ از حجرالاسود مهره تراشیده، با مغیچگان به مهره‌بازی پردازد؛ مستانه به کاروان حجّاج حمله نموده، شتر آن‌ها را پی کند و... زیرا همه این مظاهر دینی را مجاز دانسته:

وز بهر پرستش صنمی چند بسازیم	کو عشق که زنجیر در کعبه گدازیم
از پرده در کعبه بریشم بستانیم	بر چنگ بیندیم و به مسجد بنوازیم
وین کعبه که حجّاج برافراخته آن را	انداخته، چون دیراساسی بفرازیم
از باده گل‌رنگ به سجاده طاعت	نقشی بنگاریم و بساطی بطرازیم
وز سنگ سیه مهره بسازیم و به محراب	با مغیچگان شعبده‌ای چند ببازیم
پی کردن جمّازه در این راه ثواب است	بر قافله کعبه‌روان مست بتازیم
بر گفته ما خورده مگیرید حریفان	سر مست حقیقت نه ریاکار مجازیم

(فیضی، ۱۳۶۲: ۴۶۸)

او طنّازانه می‌گوید: چنان سرمستم که نمی‌توانم تشخیص دهم که عکسم در جام شراب افتاده یا حقیقتاً خودم را در شراب انداخته‌ام:

این که می‌بینیم عکس ماست یا رب      یا ز مستی خویشتن را در شراب

(همان: ۴۵۶)

و خود را بدمست گناهکاری می‌داند که نه به آب مقدّس زمزم بلکه به آتش پاک می‌شود:  
مریزید آب زمزم دوستان بر تربت فیضی      که این بدمست تردامن به آتش پاک خواهد شد

(همان: ۳۲۶)

او از غبار سجده بیزاری می‌جوید و صندل زیبارویان را زینده پیشانی خود می‌داند:  
زینده باد صندل بت بر جبین ما      کز سر غبار سجده محراب شسته‌ایم

(همان: ۴۵۴)

### ۲-۳-۲- تکیه بر حقیقت دین و خوارداشت مظاهر مجازی آن

فیضی همه مظاهر مجازی شریعت را خوار می‌شمارد. او کعبه و بتخانه یکسان را می‌داند:  
از سجود بت چرا آرم سوی محراب رو      من که از یک سنگ دانم کعبه و بتخانه

(همان: ۴۰۱)

چون مقدّس‌قدمان نیت احرام کنند      کعبه را در حرم دل بت آزر گیرند

(همان: ص ۲۰)

و با لحنی طنزآمیز حاجیان صحرانورد را که از مقصود و حقیقت هیچ خبری ندارند، به سخره می‌گیرد:

حاجی بادیه‌پیما! ز کجا می‌آیی      خبری داری اگر از ره مقصود بیار

(همان: ۳۹۵)

او تسبیح و سجاده را ابزار فریب و ریا می‌خواند:

سبحة و سجّاده را نیست دراین قبله راه      این همه ریا است و رنگ و آن همه روی و ریا

(همان: ۹)

و آرزو می‌کند ماه روزه برانداخته شود:

سپهر کاش مه روزه را براندازد      که تلخ کرد شب و روز خورد و خواب مرا

(همان: ۲۰۴)

و دعا می کند که از سیلِ میخانه، خاتقاه ویران گردد:

یا رب ز سیل میکده طوفان رسیده باد      بتخانه ای که خانقاهش نام کرده اند  
(همان: ۳۴۰)

و در کنار این همه به بزرگداشت مظاهر فسق می پردازد؛ کوی خرابات را کعبه ای  
باصفا و سفال در میخانه را چون جام جم گرامی می شمارد:

کعبه کوی خرابات صفایی دارد      خاک میخانه عجب آب و هوایی دارد  
(همان: ۳۰۴)

آن گداییم که در دیده همت ما را      هر سفال در میخانه به از جام جم است  
(همان: ۲۵۸)

وی باده را اکسیر دانایی می شمارد و کنج میکده و مغیچه را بر بهشت و حور بر  
می گزیند:

کیمیای جوهر فطرت شراب بی غش است      تا توان اکسیر دانایی از این سیماب کن  
(همان: ۴۸۳)

ما را بس است مغیچه و کنج میکده      در خلد اگر طربکده حور شد بلند  
(همان: ۳۶۱)

### ۳-۲-۳- کاربرد طنز و تعریض و کنایه درباره شیخ و زاهد و واعظ

طنز در حقیقت ترکیب تناقض هاست و فیضی با اسلوب هنری خویش بر این تناقض -  
های ریاکارانه در شیخ و زاهد و واعظ انگشت می نهد و بدین شگرد آن ها را به سخره می گیرد.  
او با این طنز و تعریض هنری علاوه بر انتقاد از فضای نابه سامان مذهبی جامعه خود، موجب  
التذاذ ادبی خواننده نیز می گردد. او طنزانه می گوید اگرچه زاهد عمری به سجده پرداخته  
است، اما از مسجود خیری ندارد:

وای زاهد که به محراب عبادت عمری      سجده ها کرد و ندانست که مسجود کجاست  
(همان: ۲۳۳)

نگنجیدن تار محبت در خرقة زاهد و نگنجیدن زاهد پرباد در مسجد آدینه دو تصویر  
هنری و طنز آمیزی است که از گره خوردگی تناقضات بافته شده، چرا که سراسر خرقة تار  
است و جای واعظ در مسجد آدینه:

زاهد گذر از زرق که زَنار محبت      تازی است که در خرقه پشمینه نگنجد  
واعظ شده از غلغله بیهده پر باد      زان گونه که در مسجد آدینه نگنجد

(همان: ۲۹۷)

شیخ ریاکار چنان سرمست و نامتعادل است که شراب را بر خرقه می‌ریزد و فیضی به طنز و سخره می‌گوید که او می‌خواهد دامن آلوده خود را پاک کند:

شیخ ما کز بی‌خودی بر خرقه می‌ریزد شراب      دامن آلوده خود را نمازی می‌کند

(همان: ۳۵۸)

#### ۴-۳-۲- یکسان‌شماری مظاهر دین و کفر

فیضی مانند دیگر قلندری‌سرایان همه آیین‌ها را یکسان می‌شمارد. بی‌گمان او در این اندیشه همچون عطّار از ابن‌عربی تأثیر پذیرفته است چرا که ابن‌عربی صراحتاً می‌گوید: پرهیز از این که خود را فقط به یک عقیده ویژه محدود سازی و به دیگر عقاید کافر گردی که در این صورت خیر کثیر را از کف می‌دهی و از آگاهی راستین به حقیقت بازمی‌مانی. پس باید وجود تو جایگاه همه اعتقادات گردد، زیرا خدای خجسته و والا، فراتر و بزرگ‌تر از آن است که در یک عقیده محدود گردد (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۱۳) و این اندیشه بسیار نزدیک است به تکثرگرایی نوین (pluralism) که بر اساس آن تمامی ادیان و مذاهب می‌توانند انسان را به حقیقت برسانند و موجب رستگاری او شوند؛ هرچند ادعاهای متفاوت و متعارضی نسبت به یک حقیقت داشته باشند. فیضی در این اندیشه تا بدان‌جا پیش رفت که با اکبرشاه در ابداع «دین الهی» یا «صلح کل» همراهی کرد. بنیان‌گذاران «صلح کل» بر صلح با همه مذاهب پای می‌فشرده و می‌کوشیدند که رسوم شایسته همه ادیان را در این آیین فراهم‌آورند و اختلافات دینی و مذهبی را برطرف کنند (عبادی، ۱۳۹۴: ۱۳۴) باری او خود را رندی می‌داند که نه دارای یک دین خاص، بلکه دارای هزار دین و مذهب است:

بگیر محضر دیوان فیضی و بنگر      سخن‌طرازی رند هزارمذبه را

(فیضی، ۱۳۶۲: ۱۹۸)

او کعبه و بتخانه را یکسان می‌داند؛ در یک دست صلیب دارد و در دست دیگر کلید کعبه؛ تسبیح و زَنار را دو سر یک رشته می‌خواند؛ در آتشکده نور اسلام را شعله‌ور می‌بیند و

این اختلاف‌های ظاهری را نتیجهٔ دو بینی بی‌خردان:

- از سجود بت چرا آرم سوی محراب رو      من که از یک سنگ دلم کعبه و بتخانه را  
(همان: ۲۰۱)
- چو عشق مغیبه شد از ازل نصیب مرا      کلید کعبه نباشد گم از صلیب مرا  
(همان: ۲۰۴)
- تسیح زاهد را به کف زَنار کافر را به بر      سر رشته می‌باشد به هم در مسجد و بت‌خانه هم  
(همان: ۴۵۳)
- تا نشستیم در آتش ز بتی روشن شد      که در آتشکده هم نور مسلمانی بود  
(همان: ۳۶۹)

او حقیقت عشق را فراتر از کفر و ایمان و کعبه و بتکده می‌شمارد:

- از بتکده و کعبه مگویند به عاشق      در خرقهٔ ما سبجه و زَنار ننگ‌جذ  
(همان: ۲۹۵)

#### ۴-۲- شطح‌گویی

ابونصر سراج شطح را «عبارتی غریب در وصف و وجدی پرنیرو که با شدت غلبه و غلیان همراه است»، دانسته است (ابونصر سراج، ۱۹۱۴: ۳۲۲) و هنری کرین «پارادوکس‌های ملهم» (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۷). بر این اساس شطحیات در حالت وجد بیان می‌شود و معمولاً دارای تناقض است و به گونه‌ای بیانگر اتحاد با خداست و در باشکوه‌ترین شکل این اتحاد جابه‌جایی نقش صورت می‌گیرد یعنی بنده به جای خدا یا خدا از زبان بنده سخن می‌گوید، مانند «انا الحق» گفتن حلاج. از سوی دیگر شطح معمولاً همراه با ادعاهای به‌ظاهر گزاف‌گونه نیز هست، مانند: خود را خدا شمردن و هستی را غلام خود دانستن و ....

شطح در اشعار فیضی بازتاب فراوان دارد. وی خود را خداگونه‌ای می‌داند که بر عرش تکیه زده‌است و سپهر قطره‌ای از دریای عظمت اوست و کاینات نظاره‌گر شکوه او:

- عزیز مصر معانی درین جزیره منم      سپهر، قطرهٔ دریای نیلگون من است  
گزین بنای بر آوردهٔ یداللهم      فراز عرش برین کرسی ستون من است  
طلسم هستی من مظهریست ربانی      که کاینات به نظارهٔ شئون من است  
(همان: ۲۸)

او می‌گوید: چنان در حق فانی و با او یگانه شده‌ام که آسمان و عقل کل به من غبطه می‌خورند:

ذوقی از شربت فنا دارم      خضر لب تشنه زلال من است  
 ترک گردون که می‌خرامد کج      مست ته‌جرعه سفال من است  
 کدخدای سرای فضل منم      عقل کل طفل خردسال من است

(همان: ۲۶)

و شکوهمندانه فرمان می‌دهد که از درگاه ما در یوزه اقبال کن:

خیز و در یوزه اقبال کن از حضرت ما      که کم از هیچ سپاهی نبود همت ما  
 دیده ما به تماشای حقیقت باز است      عقل کل می‌رمد از کوبه حیرت ما

(همان: ۲۱۱)

شطیحات او با تناقضات عارفانه گره می‌خورد؛ بی‌قدم سیر می‌کند؛ هدایت را کمال ضلال می‌یابد؛ خموشانه با خدا سخن می‌گوید و خود را برهنه‌ای می‌بیند که دل نه آسمان را پوشیده است:

قدم پی کن از سیر کاین جا هدایت      کمال ضلال است، الله اکبر

(همان: ۱۲)

تا به ما عشق گفت و گو دارد      به زبان خموش در سخنی  
 دل نه توی چرخ در بر ماست      گرچه خورشیدوش برهنه‌تنیم

(همان: ۱۷۳)

این گونه ادعاهای گزاف از مصادیق آشکار شطح است که محصول غلبه وجد و بی‌خودی در شاعر عارف است و مصداق کامل زبان هنری و نمادین فیضی به شمار می‌رود.

## ۵-۲- نظربازی و جمال پرستی

یکی از بن‌مایه‌های برجسته در سروده‌های رندانه، نظربازی و نیز کلیدواژه‌های وابسته بدان یا برآمده از آن مانند نظرباز، صاحب نظر، اهل نظر، علم نظر و... است (راستگو، ۱۳۸۵: ۱۴۵). صوفیان جمال پرست و نظرباز مانند احمد غزالی، اوحدالدین کرمانی و فخرالدین عراقی معتقدند با نگرستن به جمال زیبارویان به اسرار جمال صانع دست می‌یابند چراکه جمال زیبارویان جلوه‌ای از جمال الهی است (نصری، ۱۳۸۴: صص ۵۱-۶۵). فیضی نیز در غزلیات خود



به صراحت به نظریازی خود اذعان می‌کند و خود را در این علم شهره می‌داند:

نیستم فیضی امام و شیخ و دانشمند عاشق و رند و نظربازم تکلف بر طرف

(فیضی، ۱۳۶۲: ۴۲۶)

من که به علم نظر شهره به هر کشورم قصه اهل جنون شمع فنون من است

(همان: ۲۵۸)

او نیز مانند دیگر جمالپرستان معتقد است که نظر و دیده پاک دارد و به دیده پاک به زیبارویان می‌نگرد و در آینه جمال پری پیکران حسن خدا را به تماشا می‌نشینند:

نظر به ساده‌رخان می‌کنم به دیده پاک که حرف‌خوان ورق‌های نانوشته شدم

(همان: ۴۴۰)

چشم نظرباز من سوی پری پیکران گر نظری می‌فکند حسن تو منظور بود

(همان: ۳۶۶)

وی چشم پاک‌بین ارباب نظر را روزن عرفان می‌شمارد، روزنی که اهل نظر از آن به تماشای روی معنی می‌نشینند:

چشم جان را سرمه کش فیضی که ارباب نظر روی معنی را ز روزن‌های عرفان دیده‌اند

(همان: ۳۴۱)

همین نظر پاک است که انعامی چون گنجینه کونین را نصیب عارف نظرباز می‌سازد:

مزد نظر پاک چو دادند به فیضی گنجینه کونین به انعام نوشتند

(همان: ۳۴۵)

#### ۶-۲- نگاه اشراقی و ستایش خورشید

نور در عرفان جایگاهی ویژه دارد. عرفایی چون سهروردی، قطب الدین شیرازی، نجم الدین کبری، ابوحامد غزالی و شیخ نجم‌الدین رازی درباره نور بحث‌های قابل تأملی دارند. یکی از مفاهیمی که در اشعار فیضی به‌ویژه رباعیات فیضی چشم‌گیر است، ستایش و تعظیم خورشید، نور و مظاهر آن است. فیضی در قسمت رباعیات دیوان خود به پیروی از شهاب‌الدین سهروردی خورشید را «مثل الله» می‌خواند: «اما بعد مدح مطلق این نور پاک، حکیم الهی شهاب‌الدین سهروردی در کتاب هیاکل که خلاصه حکمت اشراق است، در مدح این نور والا ایراد نموده که هو مثال الله الاعظم یعنی حضرت آفتاب عالم‌تاب مانند خداست در افاضه نور

بر جمیع قوابل و قهر جمیع انوار و مشاعل:

خورشید که شد نوره نه قندیل  
سبحان الله چه نور والا کش عقل

بر فرق جهان نهاده از نور اکیلل  
خواند مَثَل الله ز روی تمثیل

(فیضی فیاضی، ۱۰۰۵: برگ ۱۷۰)

وی صدها بیت درباره بزرگی خورشید و عظمت نور سروده است. علت این ستایش ویژه، علاوه بر تأثیرپذیری از سنت عرفانی گذشتگان، وجود «دین الهی» اکبرشاه بود که کوشید وحدتی میان ادیان و مکاتب مختلف ایجاد کند. در «دین الهی» یا «صلح کل» تحت تأثیر آیین برهمنی و زرتشتی و حکمت اشراق، خورشید و مظاهر نور تعظیم و ستایش می‌شده و اکبرشاه خود در زمان‌های مشخصی از شبانه‌روز به مناجات با خورشید و سجده آن می‌پرداخته- است (بداؤنی، ۱۳۸۰: ۲۲۶/۲). فیضی نیز خورشید را قبله خود و سجده بر آن را بایسته دانسته:

فیضی از قبله ز خورشید کند طعنه مزین  
که ز بتخانه هندی صنمان هندویی است

(فیضی، ۱۳۶۲: ۲۷۳)

بر ماست در این قبله‌گه نه محراب  
خورشید اگر نه دست‌گیری می‌کرد

صد سجده دمی به نیر عالم‌تاب  
بودی کره خاک فرورفته به آب

(فیضی فیاضی، ۱۰۰۵: برگ ۱۷۰)

خورشید که در نور به عالم علم است  
زاهد مکن از سجده خورشیدم منع

هر نور که هست پیش نورش عدم است  
خورشید مگر ز سنگ محراب کم است

(همان: برگ ۱۸۴)

در ستایش نورپرستان که از ظلمت به نور شتافته و در سراپرده نور، دوام حضور یافته می‌گوید:  
ما نورپرست قبله‌گه‌گاه نظیریم  
گر مهر بود به روز و ماه به شب  
دل‌سوخته‌های نور شام و سحریم  
هر جا نوری است ما بر او سجده بریم

(همان: برگ ۱۷۱)

وی مانند بعضی از عرفا معتقد است که نور خوراکی است:

دم صبح نف می‌اگر به ما نرسد  
سفیده سحر و نور آفتاب خوریم

(فیضی، ۱۳۶۲: ۴۰۷)

## ۳- نتیجه

۱- فیضی جز اینکه شاعری بسیار برجسته بوده و برخوردار از اندیشه‌ای عمیق، تخیلی توانا، زبانی استوار و دانشی گسترده؛ با عرفان و تصوف نیز آشنایی بایسته داشته و آموزه‌ها و آموزانها و مسایل و مقولات عرفانی را به خوبی می‌شناخته است. ۲- فیضی از میان مذاهب و مکاتب یا جریان‌ها و رویکردهای عرفانی بیشتر به ملامتیان و قلندران گرایش داشته و همین گرایش در زبان او بازتاب یافته و به شعر او رنگ و روی رندی داده است، همانگونه که با تصوف خانقاهی و زاهدان ظاهرپرست و صوفیان دکان‌دار مریدباز کرامت‌فروش سر ستیز و گریز داشته و بازتاب همین ستیز و گریز است که سخن او را سرشار کرده از طنز و طعن و تعریض صوفی و زاهد و شیخ و واعظ و نقد و نکوهش تصوف خانقاهی و وابسته‌های آن چون خانقاه و خرقة و زهد و کرامت و دیگر تابوهای مذهبی و فرهنگی. ۳- گرایش- های عرفانی فیضی، در زبان و بیان و واژگان او اثرها نهاده و شیوه شاعری و سبک سخن او را سمت و سو داده است و از همین روست که شگردهایی چون طنز و تعریض، هنجارشکنی، شطح‌گویی‌های اغراق‌آمیز و متناقض، لحن حماسی، تأویل‌گرایی عرفانی و مضامینی چون عشق، نظر بازی، باده‌پرستی، جنون‌ستایی، از یک سو و زهدستیزی و مسجدگریزی و عقل‌ستیزی، در سخن او بسامد بسیاری یافته است. ۴- رویکردها و جریان‌های فکری و فرهنگی و مذهبی که در روزگار شاعر بازاری گرم داشته‌اند، به‌ویژه رویکرد «دین الهی» اکبرشاهی که می‌کوشید اختلافات مذهبی را چاره‌ای بجوید، در ساخت و سامان و سمت و سوی اندیشه‌های فیضی کارساز بوده‌اند، به‌ویژه در تکیه و تأکید او بر تساهل و تسامح مذهبی و دوری از تعصب و تنگ‌نظری و جنگ هفتاد و دو ملت را عذر نهادن و در یک کلمه صلح کل. نیز در گرایش‌های اشراقی و میترائستی او و ستایش‌های بیش و بسیار او از مهر و خورشید و مظاهر آن .

## ۴- منابع

- ۱- ابن عربی، فصوص، تصحیح و تعلیق ابوالعلاء عقیقی، تهران: الزهراء، ۱۳۷۰.
- ۲- بداؤنی، عبدالقادر بن ملوک‌شاه، منتخب التواریخ، تصحیح مولوی احمد علی صاحب، به کوشش و توضیحات توفیق سبحانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۰.
- ۳- بقلی شیرازی، روزبهان، شرح شطحیات، تصحیح هنری کرین، تهران: طهوری، ۱۳۷۴.
- ۴- پورنامداریان، تقی، گمشده لب دریا، تأملی در معنی و صورت شعر حافظ، تهران: سخن، ۱۳۸۲.

- ۵- خرگوشی، ابوسعید عبدالملک بن محمد. **تهذیب الاسرار**، تحقیق و تعلیق بسام محمد بارود، ابوظبی: المجمع الثقافی، ۱۹۹۹ م.
- ۶- راستگو، سید محمد، **نظربازی**، مجله مطالعات عرفانی، شماره سوم، بهار و تابستان ۱۳۸۵
- ۷- -----، **عرفان در غزل فارسی**، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹.
- ۸- رجایی بخارایی، احمدعلی، **فرهنگ اشعار حافظ**، چاپ چهارم، تهران: علمی، ۱۳۶۶.
- ۹- روزبهان بقلی شیرازی، **شرح شطحیات**، تصحیح هنری کرین، تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۷۴.
- ۱۰- سبحانی، توفیق، **نگاهی به تاریخ ادب فارسی در هند**، تهران: دبیرخانه شورای گسترش زبان و ادبیات فارسی، ۱۳۷۷.
- ۱۱- سراج، ابونصر، **اللمع فی التصوف**، تصحیح رینولد الین نیکلسون، لیدن، ۱۹۱۴ م.
- ۱۲- سلمی، ابو عبدالرحمان، **مجموعه آثار**، ج ۲، گردآوری نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲.
- ۱۳- شفیعی کدکنی، محمدرضا، **قلندریه در تاریخ**، دگردیسی‌های یک ایدئولوژی، تهران: سخن، ۱۳۸۶.
- ۱۴- شمیسا، سیروس، **انواع ادبی**، تهران: باغ آینه، ۱۳۷۰.
- ۱۵- صفا، ذبیح‌الله، **تاریخ ادبیات در ایران**، تهران: فردوس، چاپ سوم، ۱۳۶۸.
- ۱۶- فیضی فیاضی، ابوالفیض بن مبارک، **دیوان فیضی**، بزرگترین شاعر سده دهم سرزمین هند، با تصحیح و تحقیق ای. دی ارشد، با مقدمه و مقابله‌ی حسین آهی، تهران: فروغی، ۱۳۶۲.
- ۱۷- فیضی فیاضی، ابوالفیض بن مبارک، **دیوان**، دست‌نویس کتابخانه مجلس شورای اسلامی، بی‌جا، کاتب: محمد مؤمن بن نصیرالدین محمد.
- ۱۸- کزازی، میرجلال‌الدین، **رؤیا، حماسه، اسطوره**، تهران: مرکز، ۱۳۷۲.
- ۱۹- محمد بن منور، **اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید**، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ پنجم، تهران: آگاه، ۱۳۸۱.
- ۲۰- نصری، انور، **جمال‌پرستی در ادب عرفانی**، نامه پارسی، سال دهم، شماره دوم، صص ۵۱-۶۵، تابستان ۱۳۸۵.