

دو فصلنامه پژوهش زبان و ادبیات فارسی
دوره جدید، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۳۸۳، صص ۱۷-۳۲

آغاز شعر عرفانی فارسی

علیرضا فولادی

استادیار دانشگاه کاشان

چکیده

گفتار حاضر به بررسی دو نظریه در باره شعر عرفانی فارسی می‌پردازد: یکی نظریه «تکامل‌گرایانه» که پیدایش این نوع شعر را نتیجه تکامل شعر زهدی می‌داند و دیگری نظریه «انسجام‌گرایانه» که پیدایش آن را تابع پیوستاری از زمینه‌ها و پیشینه‌ها می‌شمارد. مطالعه پیشینه شعر عرفانی فارسی در شعر غیرعرفانی، نثر عرفانی عربی و فارسی، شعر عرفانی عربی و شعر عرفانی فارسی، این گفتار را به عرصه‌ای برای عرضه هرچه روشن‌تر نظریه انسجام‌گرایانه تبدیل کرده است. این بحث با معرفی چند تن از آغازگران این نوع شعر خاتمه می‌یابد.

واژگان کلیدی: شعر عرفانی، شعر زهدی، شعر قلندری، نظریه تکامل‌گرایانه، نظریه انسجام‌گرایانه.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

سنایی (متوفی ۵۳۶ ه. ق.)، با سرودن نخستین منظومه‌های عرفانی فارسی، به ویژه حدیقه‌الحقیقه و شریعه‌الطریقه، سرآمد شاعرانی است که صورت شعر فارسی را با محتوای عرفان اسلامی آمیخته‌اند. تأثیر او در گسترش شعر عرفانی فارسی غیرقابل تردید است و او چندین بار در حدیقه بر تازگی کار خویش تأکید می‌ورزد؛ از جمله آنجا که می‌گوید:

کس نگفت این چنین سخن به _____
 کس نگفت گو بیار و بخوان _____
 زین نمط هرچه در جهان سخن _____
 گر یکی ور هزار زآن من است _____

(سنایی، ۱۳۵۹: ۷۱۲)

با این همه، به‌نظر می‌رسد شعر عرفانی بدون پیشینه‌ای قوی، این موقعیت عالی را نمی‌توانست کسب نماید. این، یک اصل اساسی است که هیچ کار بزرگی، به ویژه اگر وصف «دوران‌سازی» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲: ۹) برای آن صادق باشد، در خلأ به‌انجام نمی‌رسد. حال، اگر بنا را بر این اصل بگذاریم، پیشینه کار سنایی در کجا یافتنی خواهد بود؟ جستجو برای یافتن پاسخ این پرسش ما را به دو نظریه مهم «تکامل‌گرایانه» و «انسجام‌گرایانه» خواهد رساند. در گفتار حاضر، ضمن نقد مجمل نظریه «تکامل‌گرایانه»، به بررسی مفصل نظریه «انسجام‌گرایانه» و در نهایت به اثبات آن خواهیم رسید.

نظریه تکامل‌گرایانه

بر پایه این نظریه، پیدایش شعر عرفانی فارسی، نتیجه تکامل شعر زهدی و به تبع آن، تغییر ماهیت این نوع شعر است؛ چنین نظریه‌ای در باره کل تصوف اسلامی نیز مطرح شده است، به گونه‌ای که آن را نتیجه تکامل زهد اسلامی و به تبع آن، تغییر ماهیت این نوع زهد می‌دانند (عمید زنجانی، ۱۳۷۶: ۲۳۴؛ یثربی، ۱۳۷۹: ۲۸-۲۴).

یوهانس دوبروین، ایران‌شناس هلندی، بیشتر مایل است تا پیشینه شعر عرفانی فارسی را شعر زهدی و مذهبی عربی و فارسی بداند (دوبروین، ۱۳۷۸: ۵۴-۶ و ۱۲۱-۱۱۹). او حدیقه سنایی را اساساً نه در موضوع تصوف، که در موضوع موعظه می‌شمارد و البته بر آن است که این امر، به هیچ روی از اهمیت این منظومه در پیشبرد شعر صوفیانه فارسی نخواهد کاست (همان: ۵۶). در ایران نیز، گاه کسانی به این راه رفته‌اند (راستگو، ۱۳۷۹: ۱۳-۱۰)، چنان که طی یک مقاله، «شعر زهد» شاعرانی مانند شهید بلخی، ابوطیب مصعبی، ابوشکور بلخی، رودکی، فردوسی و ناصر خسرو، «نخستین تجربه شعر صوفیانه» قلمداد شده است (کی‌منش، ۱۳۷۶: ۴۹۹-۴۷۵).

اشکال این نظریه هنگامی آشکار می‌شود که بدانیم نسبت تکاملی پدیده‌ها با یکدیگر، همواره نسبت استحاله کلی نیست، بلکه چه بسا نسبت استخدام جزئی باشد و در هر صورت، تابع شرایط متنوع و وسایط پیچیده‌ای است؛ حال آنکه چنین نظریه‌ای به این واقعیات توجه ندارد.

همچنین، شعر زهدی می‌تواند یکی از پیشینه‌های شعر عرفانی فارسی باشد؛ اما بی‌گمان پیشینه‌های دیگری نیز قابل تصور است؛ چنان که دوبروین، افزون بر آنچه گذشت، از شعر تغزلی و قلندری عربی و فارسی هم در این باره نام می‌برد (دوبروین، ۱۳۷۸: ۹۶-۱۰۷). اینجاست که از همین آغاز با تعدد پیشینه‌ها روبه‌رو می‌شویم و این امر، انتقال قبلی را پررنگ‌تر می‌کند.

از این گذشته، عرفان، نه تنها با زهد، تناسب غایی ندارد، بلکه به تقابل نیز می‌رسد و ابن‌سینا هم در *نمط نهم/اشارات* بر این نکته تصریح می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۸: ۴۴۰). با این وصف، چگونه می‌توان شعر عرفانی را نتیجه تکامل چیزی دانست که نقطه مقابل آن است، مگر اینکه شعر زهدی، تماماً به خدمت شعر عرفانی درآید و در این صورت، دیگر شعر زهدی به آن معنی نخواهد بود. این، همان نکته‌ای است که باز، در سطحی وسیع‌تر، ابن‌سینا بر آن تأکید می‌کند (همان: ۴۴۱).

نظریه انسجام‌گرایانه

بر پایه این نظریه که مجموعه‌نگری اساس آن را تشکیل می‌دهد، پیدایش شعر عرفانی فارسی، تابع پیوستاری از زمینه‌ها و پیشینه‌های گوناگون و فراوان بوده‌است و البته این زمینه‌ها و پیشینه‌ها هم و مهم دارد؛ اما هیچ کدام به تنهایی موجب پیدایش این نوع شعر نبوده‌است، بلکه این امر، باید مرهون تعامل همه آنها باشد.

شاید بتوان یوگنی ادواردویچ برتلس را به ویژه درباره کل عرفان و تصوف اسلامی، نماینده این طرز فکر دانست (برتلس، ۱۳۷۶: ۴ و ۱۰۹-۵۱)، اما مطالب او در این باره به نسبت آگاهی‌های امروزی ما کامل نیست و از این رو انسجام‌گرایی وی ناقص به نظر می‌رسد. در عوض، سیر تحقیقات محمدرضا شفیعی کدکنی که مبتنی بر تعریف منحصر به فردی از عرفان است، چنین طرز فکری را کامل‌تر بازمی‌تاباند. در این تحقیقات به چند سرفصل مهم برمی‌خوریم:

الف - عرفان عبارت است از برخورد هنری با مذهب. در این تعریف، زبان عرفان، قالی است که حال عرفانی را باز می‌تاباند و اصالت یا عدم اصالت تجربه عرفانی از چگونگی نسبت میان این دو به دست می‌آید.

ب- زبان عرفان را باید در ویژگی‌های هنری آن شناخت و وجود این ویژگی‌هاست که این زبان را از زبان‌های دیگری مانند زبان زهد، جدا می‌سازد.

ج - تجربه‌های نخستین شعر عرفانی فارسی پیش از سنایی در سخنان پراکنده عارفانی مانند بایزید بسطامی و اشعار انگشت‌شمار عارفانی مانند ابوسعید ابوالخیر قابل جستجوست و همه موارد شناخته و ناشناخته دیگری از این دست، کمابیش در پیدایش این نوع شعر نقش داشته‌اند. د- پیش‌تر، عرفا از شعر غیرعرفانی با مقاصد عرفانی سود می‌جسته‌اند. همچنین، به لحاظ تاریخی، مرز مشخصی میان زهد و تصوف وجود ندارد و تنها طیفی از مراتب یک سیر تدریجی در این باره قابل ملاحظه است.

تقریر دیگر این نظریه، به ویژه از جهت تنسيق نوعی تکامل‌گرایی غیرتبدیل‌ذاتی، اجمالاً چنین خواهد بود (محبتی، ۱۳۷۹: ۱۴۴-۸۵) ابتدا با تأثرات حالی از شعر غیر عرفانی مواجهیم که بیشتر در مجالس سماع صوفیه روی می‌دهد و این تأثرات، کم‌کم به تأویلات رمزگرایانه عرفانی می‌انجامد. سپس نخستین تجربه‌های شعر عرفانی فارسی که اغلب شفاهی است، در قالب‌های رباعی، دوبیتی و غزل ارائه می‌شود و در ادامه، سنایی از همه این پیشینه‌ها، بهترین بهره را می‌برد تا بنیاد کاری را بگذارد که با این وسعت، بی سابقه بوده‌است. از این چشم‌انداز، خود سنایی نیز نقطه اوج نیست و کار او به وسیله عطار و سپس مولوی تکامل می‌پذیرد و مولوی اوج بلامنزاعی است که بعد از وی، فرود این نوع شعر را شاهدیم. در این میان با کندوکاو تاریخی می‌توان به وجود افرادی پی‌برد که احتمالاً خرده‌الگوهایی هم برای کار سنایی فراهم آورده‌اند.

باری، برای شناخت بیشتر نظریه انسجام‌گرایانه، بی‌اینکه قصد استقصای تام داشته باشیم، برخی از پیشینه‌های ظهور سنایی را بررسی می‌کنیم. این گفتار با معرفی چند تن از آغازگران شعر عرفانی فارسی به پایان می‌رسد.

۱. شعر زهدی فارسی

پیدایش برخی انواع شعر فارسی، به ویژه «شعر زهدی»، مربوط به پیش از ظهور سنایی است و بی‌گمان، این نوع شعر بر کار او مؤثر بوده‌است؛ اما پیشینه تأثرات وی به این مورد خلاصه نمی‌شود. فراموش نکنیم که او، افزون بر مثنوی‌هایش، قصاید و غزلیاتی هم دارد که متأسفانه در سایه سنگین این مثنوی‌ها معمولاً کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد. تأکید ما در اینجا بیشتر بر غزلیات او است. سیر این غزلیات، از عاشقانه - شاعرانه به قلندرانه - عارفانه است و از این جهت سرمشق غزلیات عطار و مولوی است.

به هر حال، برخی غزلیات سنایی، نخستین نمونه‌های سمبلیسم عرفانی را با کاربرد رموز یارانه و مغانه، در شعر فارسی به رخ می‌کشد. آوردن یک نمونه در این باره بسنده‌است تا مدعای ما را به اثبات برساند:

جمع خراباتیان سوز نفس کم کنيد باده نهانی خورید بانگ جرس کم کنید

نیست جز از نیستی سیرت آزادگان در ره آزادگان صحو و درس کم کنید
 راه خرابات را جز به مژده نسپرید مرکب طامات را زین هوس کم کنید
 مجمع عشاق را قبله رخ یار بس چون به نماز اندرید روی به پس کم کنید
 قافله عاشقان راه ز جان رفته‌اند گر ز وفا آگهید قصد فرس کم کنید

روی نبینیم ما دیدن سیمرخ را نیست چو مرغی کنون ز آه نفس کم کنید
 گر نتوانید گفت مذهب شیران نر در صفا آزادگان عیب مگس کم کنید

(سنایی، ۱۳۶۲: ۱۷۹-۱۸۱۰)

با این وصف، آیا می‌توان در بررسی پیشینه شعر عرفانی فارسی از انواع دیگر شعر فارسی، به ویژه شعر عذری و خمیری چشم پوشید؟ بی‌گمان سنایی در غزلیات عرفانی خود، از این موارد، بهره بیشتری گرفته‌است تا آن مورد و این امر، هم جنبه صوری دارد و هم جنبه معنوی. به گواهی خواجه عبدالله‌انصاری، صوفیان، حتی پیش از ظهور سنایی، مجالس سماع خویش را با خواندن اشعاری «در دوستی و شراب» می‌گذرانیده‌اند (انصاری، ۱۳۶۲: ۵۸۱) و این کار تا آنجا پیش می‌رود که احمد جام ژنده‌پیل، از بیم انحراف سالکان طریقت، بر آن می‌تازد (جام نامقی، ۱۳۷۳: ۱۴۰).

۲. نثر عرفانی عربی و فارسی

نثر عرفانی عربی و فارسی، از دو جهت پیشینه‌هایی برای شعر عرفانی فارسی فراهم آورده‌است: یکی از جهت آماده‌سازی نظری و دیگر از جهت الگودهی عملی. ایجاد یک نوع یا خلق یک اثر ادبی جدید، از تمایل روحی اقشار جامعه سپس توجه فکری نخبگان آن نشئت می‌گیرد. ایجاد تمایلات روحی، توجهات فکری و سرانجام به وجود آمدن انواع یا خلق آثار ادبی جدید، روندی طبیعی است که آن را در همه ادوار تاریخ ادبیات ملل مختلف می‌بینیم. برای نمونه، اگر از این چشم‌انداز به شاهنامه فردوسی بنگریم، ابتدا تمایل روحی مردم ایران با نقل شفاهی مواریث فرهنگی دهقانان در قالب داستان‌های قوم ایرانی نمایان می‌شود و بعد، توجه فکری نخبگان این مردم را با نقل کتبی این مواریث در قالب شاهنامه ابومنصوری و سرانجام خلق شاهنامه می‌بینیم؛ البته خرده‌الگوهایی مانند گشتاسب‌نامه دقیقی طوسی نیز پیش روی آن بوده‌است تا به این شکل درآید. این روند در دوره مشروطه هم، به صورت تمایل روحی مردم ایران در قالب تصنیف‌های کوچک و بزرگ، توجه فکری نخبگان این مردم در قالب نوشته‌های

روشنفکرانه و بعد ایجاد شعر سیاسی و اجتماعی، کاملاً آهویداست؛ البته چنین روندی در باره همه محصولات عالی فرهنگی صدق می‌کند؛ اما آنچه از دو نمونه پیشین برمی‌آید، چیز دیگری است؛ یعنی در آنها، توجهات فکری نخبگان جامعه، همواره از طریق نثر بروز می‌یابد و نثر، نقش حلقه واسطه تمایلات روحی اقشار جامعه و ایجاد یک نوع یا خلق یک اثر ادبی جدید را بر عهده دارد. درباره پیدایش شعر عرفانی فارسی نیز، نثر که با وجود تشکیکات فقهی در باب شعر، داعیه شرعی هم داشت (نخاس، ۱۹۹۰: ۲۶-۲۵) همین نقش را بر عهده گرفت.

دغدغه نویسندگان صوفی، در وهله اول تبیین مسائل زبان عرفان بوده‌است و بدین دلیل، از همان نخستین گام‌های تدوین کتب تصوف، با موضوع اصطلاحات عرفانی مواجه می‌شویم (سراج طوسی، ۱۹۶۰: ۲۵۹-۲۲۲). به جرئت می‌توان گفت بیش از پنجاه درصد محتوای کتاب‌های صوفیه در رفع مشکلات زبانی عرفا رقم می‌خورد و این همان چیزی است که از آن به آماده‌سازی نظری تعبیر کردیم و البته تا اینجای کار، بیشتر خصلت ساختاری دارد؛ زیرا مسئله اصلی در اینجا زبان بوده‌است؛ اما این امر قاعده‌تاً باید شامل آماده‌سازی نظری با خصلت محتوایی نیز باشد. سنایی، در پایان منظومه سنایی آباد، از مورد اخیر، چنین پرده برمی‌دارد:

هر چه در کیمیا و احیا هست با مزیدی دگر در اینجا هست

(سنایی، ۱۳۶۰: ۱۱۱)

در این بیت، منظور از کیمیا، کتاب کیمیای سعادت و منظور از احیا، کتاب احیاء علوم‌الدین امام محمد غزالی است. بر این پایه، اسامی تعداد قابل ملاحظه‌ای کتاب عربی و فارسی در تصوف کلاسیک به ذهن می‌رسد که می‌توانسته‌است از این جهت مرجع کار او قرار گیرد و خود وی هم بعضاً از آنها نام می‌برد؛ چنان که در بیتی دیگر می‌گوید:

تا چند همی خوانی منهاج به احیاء علوم دین با شرح تعرف
معراج

(سنایی، ۱۳۶۲: ۳۳۷)

با این وصف، سنایی در یک فضای کاملاً آماده سر می‌رسد و کار او مرهون ارواح پاکبازی است که پیشاپیش، گوهرهای راز را از دریای متلاطم حقیقت بیرون آورده‌اند و در اختیار وی نهاده‌اند.

وجود ویژگی‌های هنری در نثر عرفانی که از لوازم ذاتی زبان عرفان است، خواه ناخواه، این نوع نثر را با پیشینه‌ای مقدم بر شعر عرفانی، به صورت الگویی برای این نوع شعر معرفی می‌کند. هنگامی که بایزید بسطامی می‌گوید: «مرغی گشتم، چشم او از یگانگی، پر او از همیشگی؛ در هوای چگونگی می‌پریدم» (عطار، ۱۳۷۰: ۲۰۵)، اوج شاعرانگی را در یک نثر عرفانی نشان می‌دهد

و این می‌تواند کافی باشد تا با برداشتن یک گام، از این گونه سخنان عارفانه، به شعر منظوم عرفانی برسیم. از این رو جولیان بالدویک می‌نویسد: «نخستین شکوفایی شعر عرفانی در شمال شرق ایران، امری تصادفی نیست. اینجا زادگاه بایزید بسطامی، چهره سرشناس نحله صوفیه خراباتی است» (بالدویک، ۱۳۶۶: ۷۱). دکتر عبدالحسین زرین‌کوب به این واقعیت، چنین اشاره دارد: «در زبان فارسی، پاره‌ای از آثار منثور صوفیه هست که آنها را می‌توان شعر منثور خواند. مناجات‌های پیر انصاری و تمهیدات عین‌القضات و سوانح احمد غزالی و لمعات عراقی و لوائح جامی، شعرهای عارفانه‌اند که در قالب کلام منثور مجال بیان یافته‌اند» (زرین‌کوب، ۱۳۷۳: ۱۳۰). به ویژه خواجه عبدالله انصاری با مناجات‌های آهنگین و پرسوز و گدازش، نقطه اتکای محکمی برای گرایش عرفا به نظم فراهم آورد و از این رو برتلس، به درستی، کار او را «نخستین تلاش برای گذار به نظم» می‌خواند (برتلس، ۱۳۷۶: ۱۲۵).

۳. شعر عرفانی عربی

عرفان اسلامی در سیر تاریخی خود دو دوره را پشت سر گذاشته‌است: دوره تثبیت (حدوداً تا پایان قرن پنجم) و دوره تجدید (حدوداً تا پایان قرن دهم). هر یک از این دو دوره نیز در سیر تاریخی خویش دو مرحله داشته‌است: مرحله تکوین و مرحله تدوین.

بی‌گمان این دو مرحله در دوره تجدید به لحاظ تکاملی، نقاط افتراقی با همین دو مرحله در دوره تثبیت دارد؛ چنان که این نقاط افتراق، میان عرفان زهدگرای کلاسیک با مرکزیت بغداد و عرفان عشق‌گرای بعدی با مرکزیت خراسان یا عرفان عقل‌گرای بعدی با مرکزیت مغرب، کاملاً آشکار است. آنچه از این مطلب به کار ما می‌آید، نه این نقاط افتراق، بلکه برعکس، نقاط اشتراکی است که میان این مراحل در آن ادوار می‌توان یافت؛ از جمله گرایش به شعر را باید نام برد که برای نمونه، هم حلاج (در دوره تثبیت با مرکزیت بغداد) و هم سنایی و عطار و مولوی (در دوره تجدید با مرکزیت خراسان) و هم ابن عربی (در دوره تجدید با مرکزیت مغرب) بدان پرداخته‌اند و از این جهت، بر یکدیگر اثر نهاده‌اند.

با آنچه گذشت، برای یافتن پیشینه‌های شعر عرفانی فارسی نمی‌توان از شعر عرفانی عربی چشم پوشید. عربی‌گرایی ایرانیان قرن‌های نخستین هجری این نکته را تأیید می‌کند و بیشتر نویسندگان آثار قدر اول تصوف به زبان عربی، مانند ابونصر سراج، صاحب‌اللمع یا عبدالکریم قشیری، صاحب رساله قشیری به ایرانی بوده‌اند. حتی در کتاب کشف‌المحجوب هجویری نیز که نخستین اثر موجود در تصوف قدر اول به زبان فارسی است، این عربی‌گرایی موج می‌زند و این امر، کمابیش تا پایان با نثر عرفانی فارسی همراه می‌ماند.

اکنون به اصل مطلب بپردازیم که بسیاری از زیربوم‌های حساس تاریخ شعر عرفانی فارسی،

تکرار زیروبم‌های تاریخ شعر عرفانی عربی بوده‌است؛ چنان که رفتار شگفت‌انگیز ابوسعید در گرایش به شعر، شباهت‌های بارزی با رفتار ابوعلی رودباری در این باره نشان می‌هد. ابوعلی مانند ابوسعید گاه با زبان شعر سخن خود را ادا می‌کرده‌است (دیلمی، ۱۳۶۳: ۶۰). همچنین مانند او لحظات آخر حیات خویش را با خواندن شعر گذرانده‌است (ابن‌احمد عثمانی، ۱۳۶۱: ۵۲۸). بی‌دلیل نیست که خواجه عبدالله انصاری در باره وی وصف «شاعر صوفیان» را به کار می‌برد (انصاری، ۱۳۶۲: ۴۴۴).

ابونصر سرآج در *اللمع بخشی تحت عنوان «کتاب‌المکاتبات والصدور والاشعار والدعوات والرسائل»* می‌آورد و طی آن به ذکر اشعار صوفیانی مانند ذوالنون، جنید، ابوسعید خراز، ابوالحسین نوری، ابوعلی رودباری، خواص، سمنون محب، سری سقطی، شبلی، سهل‌بن‌عبدالله تستری، یحیی‌بن‌معاذ رازی، ابوالعباس بن عطا، ابوحمزه صوفی، بشر حافی، یوسف بن حسین رازی، ابوعبدالله قرشی و ابوعبدالله هیکلی می‌پردازد (سرآج طوسی، ۱۹۶۰، ۳۰۵-۳۳۷). جاحظ نیز در *البیان و التبيين* جابه‌جا با عناوین مختلف، شعر و نثر زهاد و نساک را نقل می‌کند که ضمن این کار، نام برخی صوفیان هم دیده می‌شود (جاحظ، بی‌تا: ۱۴۹-۱۶۰، ۱۹۲-۱۹۱، ۲۵۵-۲۴۵ و ۴۸۷-۴۴۷). در باره ذوالنون نوشته‌اند: «كَانَ مِنَ السَّبَّاقِينَ الْأَوَائِلِ إِلَى نَظْمِ الشَّعْرِ الصَّرِيحِ فِي الْحُبِّ الْإِلَهِيِّ» (زین، ۱۴۱۴هـ-ق: ۳۵۹). خواجه عبدالله انصاری از خواص نقل می‌کند که گفت: «دویست دیوان دارم از آن مشایخ» (انصاری، ۱۳۶۲: ۴۶۹) و در باره ابوبکر وراق ترمذی می‌آورد که: «او را دیوان شعر است» (همان: ۳۱۷). خواجه عبدالله البته پیشینه سخن گفتن به زبان اشارت را در همان ذوالنون می‌یابد که: «پیش از وی مشایخ بودند، لکن پیشین کس که اشارت با عبارت آورد درین طریق و ازین طریق سخن گفت و بسط کرد، ذوالنون مصری بود» (همان: ۱۱).

با این همه، شعر عرفانی در جهان اسلام، اوج خود را به زبان فارسی وامی‌گذارد و از این رو، نیکلسون می‌نویسد: «در زمینه شعر عرفانی، عرب‌ها پیروزی و کامیابی را به ایرانیان تسلیم کردند» (نیکلسون: ۱۴۷). دوبروین هم بر آن است که از سده پنجم به بعد، اعراب بر خلاف ایرانیان در این زمینه بجز ابن‌فارض و ابن‌عربی، شعرای انگشت‌شماری عرضه نموده‌اند (دوبروین، ۱۳۷۸: ۱۲).

۴. شعر عرفانی فارسی

پیش از سنایی، شعر عرفانی فارسی به معنای واقعی کلمه نداریم، بلکه خرده‌الگوهایی برای این نوع شعر داریم که از تمایلات روحی اقبال جامعه و در اینجا شاید بهتر باشد بگوییم، یک طبقه خاص و درعین حال وسیع اجتماعی برخاسته‌اند و بدین دلیل، بیشتر قالب کوتاه رباعی یا دوبیتی یا احیاناً غزل، آن نیز اغلب بدون نام سراینده خود، به خویش گرفته‌اند. این، امری طبیعی

است و به همان اصلی بازمی‌گردد که دکتر شوقی ضیف درباره گمنام‌بودن سراینندگان برخی قصاید و قطعات دوره جاهلیت اعراب ذکر می‌کند؛ یعنی مشارکت جمعی در تکمیل آنها (ضیف، ۱۳۷۶: ۱۱۶) و برتلس هم، آنجا که از منشأ خلقی رباعیات عرفانی سخن می‌گوید، به این اصل اشاره دارد (برتلس، ۱۳۷۶: ۵۴ و ۶۰). با این حال، اگر این خرده‌الگوها نبود، چه بسا سنایی نمی‌توانست ظهور یابد یا با این قوت، ظهور یابد. البته هر پژوهشگر، از یک مورد خاص، مانند حلاج یا باباکوهی یا باباطاهر یا خواجه عبدالله انصاری یا ابوسعید ابوالخیر به عنوان سرآمد این نوع شعر نام برده است؛ اما چنانچه به نفیض تاریخی بر نخوریم، مانعی ندارد تا وجود تعدد را در این باره بپذیریم.

برتلس، پیشینه شعر عرفانی فارسی را در درون گستره تصوف ایرانی می‌جوید و از این رهگذر به باباکوهی می‌رسد (همان: ۷۱) و البته، نقش خواجه عبدالله انصاری را نیز در مرحله گذار از نثر به نظم مهم می‌داند (همان: ۹۴). به دنبال او، پطروشفسکی هم بر این دیدگاه می‌رود (پطروشفسکی، ۱۳۵۰: ۱۲۵-۱۳۵). چنین دیدگاهی در برابر دیدگاه دیگری قرار دارد که ابوسعید ابوالخیر را پیشگام این نوع شعر می‌شمارد (برتلس، ۱۳۷۶: ۷۱) و گویا نخستین بار، هرمان اته، با انتشار برخی اشعار فارسی منسوب به او، بر این دیدگاه رفته باشد. ناگفته نماند که اته در تاریخ ادبیات فارسی با یک چرخش آشکار، به باباکوهی می‌رسد (اتهِ، ۱۳۵۶: ۱۳۲-۱۳۱).

با این همه، دکتر شفیع کدکنی، دیدگاه برتلس را مردود می‌داند و در این باره به همان ابوسعید بازمی‌گردد، ضمن اینکه وجود افراد دیگری پیش از او را نیز که تدوقی در شعر عرفانی کرده باشند، حتمی می‌شمارد (ابن منور، ۱۳۸۱، بخش اول: صد و شش). قبلاً، علامه محمد قزوینی انتساب دیوان اشعار به باباکوهی را مردود دانسته بود (جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۳۸۴-۳۸۰ و ۵۵۶-۵۵۰). دکتر شفیع کدکنی، همچنین طی یک مقاله مجزا، از اسنادی نویافته سخن می‌گوید که نخستین اشعار عرفانی فارسی را تا ابوذر بوزجانی، عارف شاعر کرامی اواسط قرن چهارم، پیش می‌برد (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۶: ۴۶۲-۴۳۱) و استاد بدیع الزمان فروزانفر و دکتر عبدالحسین زرین کوب را با جرح و تعدیل در نوشته‌های این دو تن، به عنوان پایبندان به این دیدگاه می‌شمارد (همان: ۴۳۴). و ضمناً بر اینکه همزمان با وی یا اندکی پیش و پس از آن هم، چه بسا کسانی مانند ابوالقاسم بشر یاسین، ابوعلی واعظ سرخسی، ابوعلی دقاق و ابوالحسن بستی، اشعاری عرفانی به زبان فارسی سروده‌اند، تأکید می‌ورزد (همان: ۴۳۱، زیرنویس).

در باره حلاج، بجای تردید نیست که با وجود بازماندن اشعاری عربی از او، شعری به فارسی سروده‌است و گویا دیوان فارسی منسوب به وی هم، از کمال‌الدین حسین خوارزمی باشد (ابن منور، بخش اول: صد و پنج).

کسی که تا اندازه‌ای در این باره پذیرفته‌تر می‌نماید، باباطاهر است؛ اما سند محکمی وجود ندارد تا نشان دهد که دوییتی‌های محلی او در میان عرفای متقدم رواجی یافته باشد؛ به ویژه که این دوییتی‌ها بیشتر حاوی مسائل احساسی عام است تا مسائل عرفانی خاص. اصو لآدر ورود باباطاهر به سطح تخصصی عرفان، جای بحث وجود دارد؛ زیرا همشهری او عین‌القضات همدانی، با وجود ذکر ابیاتی از اشعار محلی کسانی مانند بندار رازی و ابوالعباس قصاب آملی از اشعار وی ذکری به میان نمی‌آورد (عین‌القضات همدانی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۸۲ و ۱۷۳).

وضعیت خواجه عبدالله نیز در این باره بهتر از حلاج و باباکوهی و باباطاهر نیست و اشعاری که به فارسی از او دانسته شده‌است، اسناد مطمئنی ندارد. اینجاست که یکی از پژوهشگران معاصر عرب، ضمن اشاره به برخی مستندات اشعار عربی و فارسی وی مانند *طبقات الشافعیه سبکی و الذیل علی طبقات الحنابلہ ابن رجب* و *کشف الظنون حاجی خلیفه* (افغانی، بی تا: ۱۱۲)، می‌نویسد: «متأسفانه اشعار بسیاری به نام او منتشر شده‌است که درواقع از وی نباید باشد؛ چنان که کوفسکی در سال ۱۸۹۵ در مجله پترزبورگ بیست قطعه از این اشعار را نشر کرد؛ سپس بوگدانف این اشعار را با ترجمه انگلیسی آنها در سال ۱۹۹۳ در مجله جمعیت آسیایی بنگال تحت عنوان ترانه‌های پیر هرات نشر نمود که بیشترشان را از کتاب مزیف منجولی تحت عنوان *کنز السالکین و زادالعارفین* گرفته بود. همچنین اشعار و رباعیات و منظومه‌های دیگری به نام او منتشر گردیده‌است که از طرز ادا و افاده این اشعار و تحقیق در باره آنها چنین برمی‌آید که درواقع از وی نیست» (همان: ۱۱۳).

پس در این باره ناچار به همان ابوسعید روی می‌آوریم که تاکنون دست کم سه بیت قابل استناد از او بازمانده‌است (ابن منور، بخش اول: ۲۰۳-۲۰۲). البته دیوانی نیز به وی منسوب داشته‌اند که بارها چاپ شده‌است، اما بر پایه تصریح شرح حال نویسان او، این دیوان نسبتی با وی ندارد. به هر حال، نقش ابوسعید در پیدایش شعر عرفانی فارسی بسیار مهم بوده‌است. او عملاً در راه ارائه تأویل‌های عرفانی از شعر و بیان اغراض عرفانی با شعر گام‌های مؤثری برداشت و مجاهدت کم نظیر وی در این باره، سرانجام شعر رمزی عرفانی را در گستره عرفان اسلامی - ایرانی بر کرسی نشاند. ابوسعید با شنیدن شعر، به عرفان گرایید و با خواندن شعر چشم از جهان فرو بست و در سراسر زندگی پر شور و حالش، به قول دکتر شفیع کدکنی «با شعر زیستن و در شعر نفس کشیدن» را پاس داشت (همان: صد و هفت و ۱۹) و در این موقعیت، حتی برای گفتن سخنان عادی به شعر توسل می‌جست؛ چنان که وقتی کسی اجازه خواست تا از محضر او برود، وی این بیت را در جوابش خواند:

خبر

آنچه گوشم نتوانست شنیدن به

همه چشمم بعیان یکسره دید آن به

بص

(هجوی، ۱۳۷۵: ۴۵۱)

حشوهای این بیت که دلیلی است بر نسختگی آن، نشان می‌دهد که احیاناً باید از نوع بدیهه‌گویی باشد و این نکته در صورت صحت، ما را به مطالعه دقیق‌تر در باب شمار ابیات بازمانده ابوسعید وامی‌دارد. افزون بر ابیاتی عربی که از او دانسته شده‌است و نمونه آنها را در کشف‌المحجوب نیز می‌بینیم (همان: ۳۲۲)، ابیات فارسی دیگری هم به نام وی در اینجا و آنجا می‌یابیم که بیشتر، از خلط شعرخوانی با شعرگویی برخاسته‌اند و قاعدتاً مال دیگران بوده‌اند (ابن منور، بخش اول: صد و یازده - صد و پانزده). با این حال، هنوز دلایلی برای تردید در شمار ابیات بازمانده از ابوسعید وجود دارد؛ مانند ابیاتی که عین‌القضات از او می‌آورد و ضعف ساختاری این ابیات، ما را به مقاومت در برابر انگیزه‌های اسطوره‌سازانه شرح‌حال‌نویسان وی فرامی‌خواند:

ای دریغا روح قدسی کز همه پوشیده است	اس
هر که بیند در زمان از حسن او کافر شود	ای دریغا کاین شریعت گفت ما بریده است
کون و کان بر هم زن و از خود بری شو تارسی	کاین چنین جانی خدا از دو جهان بگزیده
پس که دیده‌است روی او و نام او که شنیده	اس

(عین‌القضات همدانی، بی‌تا: ۱۵۵)

باری، گفتار را با معرفی چند تن دیگر از آغازگران شعر عرفانی فارسی به پایان می‌بریم؛ اما اینان و جز اینان هر که باشند، چیزی به اصل حقیقت نمی‌افزایند و آن اینکه پیدایش این نوع شعر در زمینه‌های گوناگون و با پیشینه‌های فراوان اتفاق افتاده‌است و این زمینه‌ها و پیشینه‌ها، مجموعاً در این باره نقش داشته‌اند؛ بی‌اینکه یکی از آنها بر دیگری چندان قابل ترجیح باشد.

۴-۱. ابوالقاسم بشر یاسین

تنها تصریحات به شاعری بشر (متوفی ۳۸۰ هـ.ق.)، یکی آنجاست که مؤلف حالات و سخنان ابوسعید از قول او می‌نویسد: «ما هرگز شعر نگفته‌ایم؛ آنچه بر زبان ما می‌رود، گفته عزیزان بود و بیشتر از آن پیر ابوالقاسم بشر بود» (ابن منور، ۱۳۸۱، بخش اول: صد و دوازده) و دیگر آنجا که همان مؤلف، این بیت را از قول وی به بشر نسبت می‌دهد:

من ندانم که کیم خلق ندانند که چیم
نه همانا که بر این سان که منم آدمیم

(همان: ۷۸)

۴-۲. ابوعلی واعظ سرخسی

باید از عرفای پایان قرن چهارم باشد (همان، بخش دوم: ۷۹۵). عین‌القضات اشعاری از او نقل می‌کند؛ چنان که ابیات زیر را از وی در تمهیدات می‌خوانیم:

درآی با من جانا به کار اگر یاری
نه هم‌رهی تو مرا راه خویش گیر و

_____ رو
 مرا به خانه خمار بر بدو بسپار
 نیبند چند مرا ده برای مستی را
 وگر نه رو به سلامت که بر سرکاری
 تو را سلامت بادا مرا نگوساری
 دگر مرا به غم روزگار نسپاری
 که سیر گشتم از این زیرکی و
 هشتا_____ یاری

(عین القضاة همدانی، بی تا: ۱۵)

همین ابیات در نامه‌های عین القضاة با ضبط «یارا» به جای «جانا»، «نه بر سر» به جای «که بر سر»، «باد و» به جای «بادا»، «نگونساری» به جای «نگوساری» و «نگر» به جای «دگر» آمده است (عین القضاة همدانی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۱۰۴).

به روایت محمدبن منور، پس از اینکه قوال، بیت دوم این ابیات را پیش ابوسعید می‌خواند، شیخ می‌گوید:

«چنین نباید گفت، چنین باید گفت:
 تو را سلامت باد و مرا
 سبکاری»

(ابن منور، ۱۳۸۱، بخش اول: ۳۳۰)

همچنین در جای دیگر نامه‌های عین القضاة، پس از رؤیت مجدد همان بیت دوم با ضبط «شکیبایی» به جای «نگوساری»، ابیات زیر را نیز به نام واعظ سرخسی می‌بینیم:

گر به ره عاشقیت هیچ نیاز است
 راه دراز است و بانثیب و فراز
 بارخدای است عشق سرکش و ناباک
 بنده کش است ای عجب نه بنده نواز
 است

(عین القضاة همدانی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۲۸۶)

۴-۳. ابوذر بوزجانی

چنان که گذشت، دکتر شفیع کدکنی، طی یک مقاله مجزا، به بررسی اشعاری که در اینجا و آنجا از ابوذر بوزجانی (متوفی ۳۸۷ هـ.ق.)، یافته است، می‌پردازد (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۶: ۴۶۲-۴۳۱). یک نمونه از این اشعار را در این جا می‌آوریم:

ما بارخدای باسزاییم
 واندردو جهان یکی خداییم
 ما نور سرور عارفانیم
 ما چشم و چراغ اولیاییم
 نمرود به گاه پورآزر
 بیچاره‌ترین خلق او بود
 بیچاره بمرد و ما به جاییم

(همان: ۴۶۱)

۴-۴. ابوعلی دقاق

خاقانی می‌گوید:

دقایقی که مرا در سخن به نظم آید
به سر آن نرسد وهم بوعلی دقاق
(خاقانی، ۱۳۵۷: ۲۴۰)

این بیت می‌رساند که دقاق (متوفی ۴۰۵ هـ.ق.)، در دقیقه‌گویی مشهور بوده‌است. در تمهیدات این ابیات از او نقل شده‌است:
شهر و وطن جان ز جهان بیرون
وز هرچه مثل زنی از آن بیرون
اســـــــــــــــــــــــت
اســـــــــــــــــــــــت
این راز نهفته از نهان بیرون
یعنی که خدا از دو جهان بیرون
اســـــــــــــــــــــــت
اســـــــــــــــــــــــت
جانها ز حق است و حق ز جان بیرون
آن با نقط است و نقطه ز آن بیرون است
اســـــــــــــــــــــــت

(عین‌القضات همدانی، بی تا: ۱۵۲)

۴-۵. ابوالحسن بستی

رباعی معروف «نور سیاه» از اوست. این رباعی را در برخی آثار قدر اول عرفانی فارسی با اندک اختلاف می‌یابیم (همان: ۱۱۹ و ۲۴۸-۲۴۹؛ عین‌القضات همدانی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۲۵۵؛ نجم رازی، ۱۳۷۱: ۳۰۸)، اما یکی از روایات آن، چنین است:
دیدیم نهاد گیتی و اصل جهان
ز آن نور سیه ز لاقط برتر دان
وز علت و عال برگذشتیم آسان
ز آن نیز گذشتیم، نه این ماند و نه آن

(غزالی، ۱۳۶۱: ۳۷)

۴-۶. ابوالعباس قصاب آملی

از او نقل شده‌است که «در سماع پیوسته این بیت‌ها گفتمی:
در دیده دیده دیده‌ای بنهادیم
ناگه به سر کوی جمال افتادیم
و آن را ز ره دیده غذا می‌دادیم
از دیده و دیدنی کنون آزادیم
(عین‌القضات همدانی، بی تا: ۶۳).
همچنین، بیتی به زبان رازی از وی نقل کرده‌اند (عین‌القضات همدانی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۱۷۳).

۴-۷. احمد حمویه

چندان شناخته نیست (ابن منور، بخش دوم: ۶۹۷-۶۹۸)؛ با این حال عین‌القضات در تمهیدات یک رباعی به نامش می‌آورد:

آن گوهر اصل را عرض خود دل ماسـت
 ماسـت
 آن دل که برون ز کون و کان منزل ماست
 این طرفه تر است کاین سخن مشکل
 پیش از کن و کان چه بود، آن حاصل ماست
 (عین القضاة همدانی، بی تا: ۲۵۸)

نتیجه گیری

بی گمان از میان دو نظریه تکامل گرایانه و انسجام گرایانه در باب شعر عرفانی فارسی، نظریه دوم به حقیقت نزدیک تر است. اساساً هیچ پدیده پیچیده پیچیده‌ای از یک زمینه یا پیشینه ساده بر نمی خیزد. بدین گونه ما در بررسی پیشینه این نوع شعر، حتی نباید از نقاط مقابل آن غافل بمانیم. اینجاست که می بینیم این پیشینه، نه تنها در زبان عربی، بلکه در نثر و همچنین در انواع مختلف شعر غیر عرفانی یافتنی است. ضمناً با گشت و گذار در آثار عرفانی، خرده الگوهایی برای کار سنایی می یابیم؛ اما این خرده الگوها بیشتر از جهت زمینه سازی مؤثر بوده است تا از جهت پیشینه پردازی. بر این پایه، سنایی با همه پیشینه های کارش، همچنان مقام اصلی آغازگری شعر عرفانی فارسی را در اختیار دارد.



منابع

- ابن سینا (۱۳۶۸) اشارات و تنبیهات، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، چاپ دوم، تهران، سروش.
- ابن منور، محمد (۱۳۸۱) اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، تصحیح، مقدمه و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ پنجم، تهران، آگاه.
- ابن احمد عثمانی، ابوعلی حسن، (۱۳۶۱) ترجمه رساله قشیریه، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، علمی و فرهنگی.
- اته، هرمان (۱۳۵۶) تاریخ ادبیات فارسی، ترجمه رضازاده شفق، چاپ دوم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- افغانی، محمد سعید عبدالمجید سعید (بی تا) شیخ الاسلام عبدالله الانصاری الهروی؛ حیات و آراؤه الکلامیه و الروحیه، قاهره، جامعه الازهر الشریف.
- انصاری، عبدالله بن محمد (۱۳۶۲) طبقات الصوفیه، تصحیح محمدرور مولائی، چاپ اول، تهران، توس.
- بالدویک، جولیان (۱۳۶۶) «شعر عرفانی فارسی تا قرن نهم»، ترجمه سهراب علوی نیا، تحقیقات اسلامی، نشریه بنیاد دایره المعارف اسلامی، سال ۲، شماره ۲.
- برتلس، یوگنی ادواردویچ (۱۳۷۶) تصوف و ادبیات تصوف، ترجمه سیروس ایزدی، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر.
- پطروشفسکی، ایلیا پاولویچ (۱۳۵۰) اسلام در ایران، ترجمه کریم کشاورز، چاپ اول، تهران، پیام.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۶۴) زندگی و آثار شیخ ابوالحسن بستنی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- جاحظ عمرو بن بحر (بی تا) البیان والتبیین، تحقیق فوزی عظیم، بیروت، دار صعب.
- جام نامقی (زنده پیل)، احمد (۱۳۷۳) مفتاح النجاه، تصحیح علی فاضل، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- جنید شیرازی، معین الدین ابوالقاسم (۱۳۲۸) شدالازار فی حط الاوزار عن زائری المزار، تصحیح محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران، بی نا.
- خاقانی شروانی، افضل الدین (۱۳۵۷) دیوان خاقانی شروانی، تصحیح علی عبدالرسولی، بی جا، بی نا.
- دوبروین، یوهانس توماس پیتر (۱۳۷۸) شعر صوفیانه فارسی؛ درآمدی بر کاربرد عرفانی شعر کلاسیک فارسی، ترجمه دکتر مجتهدالدین کیوانی، چاپ اول، تهران، نشر مرکز.
- دیلمی، ابوالحسن (۱۳۶۳) سیرت شیخ کبیر ابو عبدالله ابن خفیف شیرازی، ترجمه رکن الدین یحیی بن جنید شیرازی، تصحیح ا.شیمل - طاری، به کوشش توفیق سبحانی، چاپ اول، تهران، بابک.
- راستگو، سید محمد (۱۳۷۹) «پیوند عرفان و تصوف با شعر و ادب»، مجله پژوهشی دانشکده ادبیات و

علوم انسانی دانشگاه کاشان، سال ۱، شماره ۱.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۳) ارزش میراث صوفیه، چاپ هفتم، تهران، امیرکبیر.
زین، سمیح عاطف (۱۴۱۴هـ.ق/ ۱۹۹۳م) الصوفیة فی نظر الاسلام، دراسة و تحلیل، الطبعة الرابعة، بیروت، الشركة العالمية للكتاب.

سراج طوسی، ابونصر (۱۳۸۰هـ.ق/ ۱۹۶۰م) اللمع فی التصوف، تحقیق عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی مسرور، مصر، دارالکتب الحدیثه - بغداد، مکتبه المثنی.

سنایی، مجدود بن آدم (۱۳۵۹) حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران.

سنایی، مجدود بن آدم (۱۳۶۲) دیوان سنایی، به اهتمام مدرس رضوی، چاپ سوم، تهران، کتابخانه سنایی.
سنایی، مجدود بن آدم (۱۳۶۰) مثنوی های حکیم سنایی، تصحیح سید محمد تقی مدرس رضوی، چاپ دوم، تهران، بابک.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۲) تازیانه های سلوک؛ نقد و تحلیل چند قصیده از حکیم سنایی، چاپ اول، تهران، آگاه.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۴) «دستور زبان عرفان و عرفان دستور زبان»، نامه شهیدی؛ جشن نامه استاد سید جعفر شهیدی، چاپ اول، تهران، طرح نو.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۶) «نخستین تجربه های شعر عرفانی در زبان فارسی؛ نگاهی به اسناد نویافته در باره ابوذر بوزجانی»، درخت معرفت؛ جشن نامه استاد دکتر عبدالحسین زرین کوب، به کوشش علی اصغر محمدخانی، چاپ اول، تهران، سخن.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۰) «از عرفان بایزید تا فرمالیسم روسی»، فصلنامه هستی، دوره دوم، س ۲، ش ۳.

ضیف، شوقی (۱۳۷۶) پژوهش ادبی؛ سرشت، شیوه ها، متن ها، منابع، ترجمه عبدالله شریفی خجسته، چاپ اول، تهران، علمی و فرهنگی.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۷۰) تذکره الاولیاء، تصحیح محمد استعلامی، چاپ ششم، تهران، زوار.

عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۷۶) تحقیق و بررسی در تاریخ تصوف، چاپ دوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد (بی تا) تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، چاپ دوم، تهران، کتابخانه منوچهری.

عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد (۱۳۶۲) نامه های عین القضاة همدانی، تصحیح علینقی منزوی و عقیف عسیران، ۲ جلد، چاپ دوم، تهران، کتابفروشی منوچهری و کتابفروشی زوار.

- غزالی، احمد بن محمد (۱۳۶۸) سوانح، تصحیح هلموت ریتز، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- کی‌منش، عباس (۱۳۷۶) «شعر زهد، نخستین تجربه شعر صوفیانه»، درخت معرفت؛ جشن‌نامه استاد عبدالحسین زرین‌کوب، به‌کوشش علی‌اصغر محمدخانی، چاپ اول، تهران، سخن.
- مجبئی، مهدی (۱۳۷۹) زلف عالم‌آرا؛ درآمدی بر شناخت رموز عارفانه در شعر فارسی، چاپ اول، تهران، جوانه رشد.
- نجم‌رازی (۱۳۷۱) مرصادالعباد، تصحیح محمد امین ریاحی، چاپ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی.
- نحاس، احمد بن محمد (۱۴۱۰ هـ. ق. / ۱۹۹۰ م) صناعة‌الکتاب، تحقیق بدر احمد ضیف، الطبعة الاولى، بیروت، دارالعلوم العربیه.
- نیکلسون، رینولد آلن (۱۳۶۶) عرفای اسلام، ترجمه ماهدخت بانو همایی، چاپ اول، تهران، مؤسسه نشر هما.
- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۷۵) کشف‌المحجوب، تصحیح والتین ژوکوفسکی، چاپ چهارم، تهران، کتابخانه طهوری.
- یثربی، یحیی (۱۳۷۹) پژوهشی در نسبت دین و عرفان، چاپ اول، تهران، مرکز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

