

Received:2023/4/30
Accepted:2023/7/16
Vol.22/No.84/Summer2025

scientific quarterly journal of Islamic mysticism
erfan.eslami.zanjan@gmail.com
<https://sanad.iau.ir/journal/mysticism>

The Stylistic Characteristics of the Sufi Scholars' Quotes

Alireza Aliyari, Sirus Shamisa^{}, Abdolreza Modarreszadeh*

PhD Student, Persian Language & Literature, Kashan Branch, Islamic Azad University, Kashan, Iran.
Professor, Department of Persian Language & Literature, North Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. *Corresponding Author, s.shamisa@iaukashan.ac.ir
Associate Professor, Department of Persian Language & Literature, Kashan Branch, Islamic Azad University, Kashan, Iran.

Abstract

The quotes of the Sufi scholars are based on mystical ideas in the linguistic, literary and intellectual realm. The purpose of this study was to evaluate the mystical and authentic Persian mystical quotes and to find the hidden clues of the clergymen in a descriptive-analytic way to descriptive the explanation speech of the scholars in such indicators as: 1. Tip - persuasive communication 2. mystical harmony 3. eloquent antiquity 4. shortness 5. originality 6. Haiku 7. Hermeneutics and Interpretability, looking at previous queries in depth, he has consistently looked at the stylistic and doctrinal coordinates of the sayings, and has come to the conclusion that recognizing harmonious Persian mystic discourses with expressive means (simile, metaphor and irony) and intuitive reason is possible. In conclusion, this research recognizes that by recognizing the contradictory and coded statements, a pathway from the world to the God of the world can be paved in the light of interpretation and Hermeneutics.

Keyword: quotes, Sufi scholars, style, school.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۲/۱۰

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۴/۲۵

دوره ۲۲- شماره ۸۴- تابستان ۱۴۰۴- حصص: ۱۳۳- ۱۵۰

مقاله پژوهشی

مختصات سبکی - مکتبی اقاویل مشایخ صوفیه

علیرضا علیاری^۱

سیروس شمیسا^۲

عبدالرضا مدرسزاده^۳

چکیده

اقاویل مشایخ صوفیه بر مبنای اندیشه های عرفانی در قلمرو زبانی، ادبی و فکری بنا شده‌اند. سنجش سخنان عارفانه فارسی و اصیل و یافتن نکته‌های پنهان اقاویل، هدف این جستار بوده که با روش توصیفی - تحلیلی به تبیین گفتار رسا و شیوای مشایخ در شاخصه‌هایی چون: ۱. نکته‌داری - ابلاغ اقناعی ۲. موزونی عارفانه ۳. کهن‌گرایی فصیح و بلیغ ۴. کوتاهی ۵. اصالت ۶. هایکوگونگی ۷. تأویل و تفسیرپذیری، پرداخته و نسبت به جستارهای پیشین با نگاهی ژرف و منسجم به مختصات سبکی و مکتبی اقاویل نگریسته و به این نتیجه دست‌یافته‌است که شناختن و شناساندن گفتارهای موزون و عارفانه فارسی با ابزارهای بیانی (مجاز، تشبیه، استعاره و کنایه) و عقل شهودی میسر است. این پژوهش در فرجام، می‌شناساند که با شناخت اقاویل شطح آمیز و رمزی، در سایه تفسیر و تأویل، گذرگاهی از جهان به خدای جهان هموار می‌شود. کلیدواژه‌ها: اقاویل، مشایخ صوفیه، مختصات سبکی، مکتبی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی

۱- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد کاشان، دانشگاه آزاد اسلامی، کاشان، ایران.

۲- استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. نویسنده مسئول:

s.shamisa@iaukashan.ac.ir

۳- دانشیار دانشگاه گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد کاشان، دانشگاه آزاد اسلامی، کاشان، ایران.

بیان مسأله

سخنان نیکوی بدیع، فرهنگ زبانی یک جامعه را می‌سازند و گفتارهای اندیشمندانه اصیل زایش و رویشی مبتکرانه و هنرمندانه است که منشأ فکری آن تنها برآمده از ذهن گوینده است؛ به این معنا که اصالت برداشت و ترجمان از سخن دیگری نباشد و واردی باشد به خاطر گوینده که مؤثر است و گفتارهای دیگر متأثر از آن. اقاویل مشایخ صوفیه، همان گفتارهای اصیل و نواندیشانه‌ای است که عصاره فکری، سیر و سلوک و مکاشفات آنان بوده که در قالب جملات ادبی کوتاه و پرمغز بیان شده که خواص می‌پسندیدند و گاه عوام می‌فهمیدند. این گفتارها دقیقاً از دهان شیخ برمی‌آمده و به احتمال برای آنکه با احادیث درنیامیزد، اقاویل نام گرفته‌است. به هر روی، بخش مهمی از فرهنگ مشرقی را همین سخنان نکته‌دار، ساخته و پسینان آن را با تفسیر و تأویل، پرداخته‌اند. چگونه بودن هر قول نیز از جنبه محتوایی، چرایی پژوهش را که برگزیدن آن سخنان است، روشن می‌سازد چگونگی گردآوری سخن بزرگان صوفیه و تمایز آن‌ها از دیگر گفتارهای عرفانی تغییر یافته و برآمده از اقاویل، ضرورت پژوهش را ایجاب کرده‌است.

پیشینه پژوهش

از منظر پیشینه پژوهش می‌توان نوشت که ۱. برخی با تأکید بر ذکر حالات و سخنان و اقوال شیخی خاص (منور، در احوال ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۷۱: ۱/ ۴۳۴-۱؛ سهلگی، در احوال بایزید بسطامی، ۱۳۹۵: ۴۰۶-۱؛ شفیعی کدکنی، در احوال ابوالحسن خرقانی، ۱۳۹۵: ۱-۵۷۸؛ همان، در احوال ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۸۵: ۱-۳۳۶؛ همان، در احوال خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۹۴: ۱-۵۴۵؛ همان، در احوال شیخ جام، ۱۳۸۴: ۱-۵۷۴) پرداخته و برخی به ذکر احوال و اقاویل مشایخ (هجویری، ۱۳۸۴؛ انصاری، ۱۳۸۶: ۱-۵۶۷؛ عطار نیشابوری، ۱۳۹۸: ۱/ ۹۳۰-۱) ۲. پژوهندگانی با نگاهی سبک‌شناسانه (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱-۶۶۰؛ شمیسا، ۶۱، ۳۲، ۳۵، ۳۴، ۷۴-۱۳۸۴، ۱۱۰-۱۱۹، ۱۵۳، ۱۸۹؛ غلامرضایی، ۱۳۸۸: ۱-۵۶۱) نشر صوفیه را تحلیل کرده‌اند ۳. عده‌ای (صدری‌نیا، ۱۳۸۰: ۱-۸۳۲) نیز با نگاه فرهنگ-نویسی، احادیث، اقوال و امثال عربی متون عرفانی را گردآورده‌اند.

اما وجه تمایز این پژوهش نسبت به جستارهای پیشین آن است که به نحوه ساخت اقوال فارسی مشایخ از دیدگاه سبکی (زبانی- ادبی) و مکتبی (فکری) پرداخته و زیبایی‌های برآمده از نثر کهن فارسی را به‌طور منسجم پیش چشم گذارده‌است.

روش و داده‌های تحقیق

تبیین گفتار رسا و شیوای مشایخ با روش توصیفی- تحلیلی در شاخصه‌هایی چون: ۱. نکته‌داری - ابلاغ اقناعی ۲. موزونی عارفانه ۳. کهن‌گرایی فصیح و بلیغ ۴. کوتاهی ۵. اصالت ۶. هایکوگونگی ۷. تأویل و تفسیرپذیری، انجام شده‌است.

بحث نظری

مختصات سبکی (زبانی- ادبی) و مکتبی (فکری)

اقاوایل مشایخ، گویای زبان حال است و «لِسَانُ الْحَالِ أَنْطَقُ مِنْ لِسَانِ الْقَالَ» (عین القضاء، ۱۳۴۱: ۱۹۶؛ بخاری، ۱۳۶۴: ۳۲۰) زبان حال عارفان، زبان گویای خزاین الهی است. به قول ابوسعید خراسانی: «لِلْعَارِفِينَ خَزَائِنُ أَوْدَعُوهَا عُلُومًا غَرِيبَةً وَ أَبْنَاءٌ عَجِيبَةً يَتَكَلَّمُونَ بِهَا بِلسَانِ الْإِبْدِيَّةِ وَ يُخْبِرُونَ عَنْهَا بِعِبَارَةٍ الْإِزْلِيَّةِ». [عارفان را گنجینه‌هایی است که به صورت دانش‌های غریب و اخبار عجیب نهاده‌اند و با زبان ابدی از آن‌ها سخن می‌گویند و با عبارت‌های ازلی از آن‌ها خبر می‌دهند.] (بقلی شیرازی، ۱۳۴۹: ۱۲۵) و از آن‌جاکه به گفته ابوسعید ابوالخیر: «إِنَّ كَلَامَ اللَّهِ لَا نِهَایَةَ لَهُ» (جمال‌الدین ابوروح لطف الله بن ابی سعید، ۱۳۶۶: ۷۵؛ منور، ۱۳۷۱/۱۰۲) همچنین حدیث نبوی: «الشَّيْخُ فِي قَوْمِهِ كَالنَّبِيِّ فِي أُمَّتِهِ» (هجویری، ۱۳۸۴: ۷۵) بنابراین گفتار شیخ در طول کلام الهی است. درواقع اقاوایل مشایخ تجلای کلام خداست و در میدان فصاحت و بلاغت چنان است که جنید گفته: «حکایات المشایخ جُنْدٌ مِنْ جُنُودِ اللَّهِ» (انصاری هروی، ۱۳۸۶: ۱۴۳؛ جامی، ۱۳۳۶: ۲۸).

اما اقاوایل مشایخ را می‌توان در قلمرو زبانی، ادبی و فکری بررسی کرد. ازاین‌رو، در شاخصه‌های پسین، قابل تحلیل است: ۱. نکته‌داری- ابلاغ اقناعی: قول بلیغ شیخ نمی‌تواند خالی از بزنگاهی برجسته، هنری، شیرین و مؤثر باشد. ۲. موزونی عارفانه: جوهر اقاوایل، ریشه در زبان پهلوی دارد و به گونه‌ای شعر هجایی و عارفانه است. ۳. کهن‌گرایی فصیح و بلیغ: پارسی کهن در ساختار زبانی و شیوایی اقاوایل، نوعی هنجار‌گریزی خاص دارد. ۴. کوتاهی: در ایجاز جملات، به مخاطب سخن، فرصت اندیشیدن داده می‌شود اما در کلام مطول، ذهن بیشتر در تشویش به یادسپاری می‌ماند و از درک کامل ظرافت‌های ساختاری و معنایی و بلاغی سخن غافل می‌ماند. ۵. اصالت: گفتار اصیل آن است که از دهان شیخ - که محصول اندیشه خویش است - برخیزد. هم‌سان شهد گل و یا برداشتی بدیع و بی -

مثال از آیات و روایات و... مثل غسل. ۶. هایکوگونگی: در یک لحظه، قولی از شیخ صادر می‌شود که یادآور واردی است که به خاطر او آمده و مجذوب‌کننده است. ۷. تأویل و تفسیر پذیری: رمزگرایی عرفانی در گفتار، زمینه تفسیرپذیری را ایجاد می‌کند.

۱. نکته‌داری^۱ - ابلاغ اقناعی

اقاویل مشایخ، بلیغ است و دارای «نُکَتِ بسیار» (هجویری، ۱۳۸۴: ۳۱۶). هر چند برخی از مشایخ سواد مکتبی نداشتند اما در قولشان، مکتب دانایی، متجلی بود. چنانچه ابوالعباس قصاب «امی بود، اما کلام و نکتش سخت عالی بود.» (هجویری، ۱۳۸۴: ۲۴۶).

نکته‌های بلاغی در اقاویل به نوعی از هنجار، گفتار منظم، خارج می‌گردد. چنانچه «سبک ادبی در اثر عدول از هنجارهای عادی کلام تحقق می‌یابد. یعنی روابط کلام در محور هم‌نشینی؛ ارتباط هر واژه با واژه پس و پیش خود، از نظم معمولی خارج می‌شود و قدرت خواننده در طی قرائت کلام برای حدس کلمات بعدی به صفر می‌رسد [از این رو] در آثار بزرگان در هر انحرافی نکته‌ای بلاغی است.» (شمیسا، ۱۳۹۳: ۲۰۹-۲۱۰) درواقع اقاویل نه تنها ابلاغی اقناعی دارند بلکه در آن‌ها ابلاغی ابداعی دیده می‌شود. یعنی گاه چندین صنعت بدیعی در کلام آن‌هاست و گاه کلام فاقد صنایع بدیعی است یعنی علو معنی دارد که باعث می‌شود کلام در اذهان باقی و بر زبان‌ها ساری باشد. (ر.ک: شمیسا، ۱۳۸۱: ۱۹۱). از اینجاست که باید سبک زبانی - ادبی مشایخ را که سبک هنرمندانه است، در حوزه اقناع شناخت نه در حیطه اثبات. چراکه قلمرو دین و هنر، هر دو عرصه ابلاغ اقناعی است و نه ابلاغ اثباتی» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۷۱) از سویی زبان هنری جدا از زبان فلسفی است. بر این پایه، قابل ادراک «با چگونه» نیست و در قلمرو «بی-چگونگی» یافت می‌شود و اصالت آن از تجربه هنر و عشق سرچشمه می‌گیرد. (ر.ک: همان ۷۵-۷۱) باری «در دل مؤمن بگنجیدم چو ضیف / بی ز چون و بی چگونه، بی ز کیف» (مولوی، ۱۹۲۳- ۳: ۴۴۷/۱۹۳۳) درواقع ادراک اشارات مشایخ از آنجاکه لطافت دارد بی چگونه است که بلا تشبیه و قیاس در صفت «لطیف» الهی همین نکته ظریف نهفته است: «لا تُدرکُ الابصار و هوَ یدرکُ الابصار و هوَ اللطیفُ الخبیر» (انعام: ۱۰۳) باری «این مناسب‌ترین بافت برای مسأله ادراک بی چگونه حق تعالی است.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۷۵) و بی تردید «در مرکز هر عشق و هر اثر هنری، آن ادراک بی چگونه حضور دارد، هم خدا لطیف است هم هنر و عشق. و هر سه را ما بی چگونه ادراک می‌کنیم و اگر با چگونه شد، دیگر نه خداست و نه عشق و نه هنر» (همان: ۷۷-۷۶) در همین راستا و در طول گفتار حق تعالی، اقاویل مشایخ «بی چگونه» است و لطافت دارد. چنانچه در چگونگی اقوال «بی چگونه» خرقانی آورده‌اند که: «وی را محاورات لطیف بود از هر فن» (هجویری، ۱۳۸۴: ۲۴۸). از طرفی زبان اقاویل نیز «در قلمرو هنری شکل می‌گیرد... و رفتار هنری با

¹ Epigram

زبان است و نتیجه نگاه هنری به الاهیات و مذهب» (پیشین: ۹۳) مخاطب بسیاری از اقوال بزرگان و عرفا، خداوند است که وجه هنری و جمال‌شناسانه دارد درست به‌مانند شعر که ساخت جمال‌شناسیک کلمات در آن هویداست. (ر.ک: شفیع کدکنی، ۱۳۹۴: ۲۲).

۲. موزونی عارفانه و عرفان موزون

در ایران پیش از اسلام، شعر معمول بوده و به احتمال فراوان شکل رباعی و مثنوی و دو بیتی، ایرانی است. نیز احتمال ایرانی بودن برخی از اوزان و بحور از آن‌گونه: هزج و مقارب بسیار است. (ر.ک: شمیسا، ۱۳۸۴: ۶۷) از آنجاکه سجع‌های فارسی هم گاهی به تقلید از ترانه‌های هجایی و قافیه‌دار عهد ساسانی است (ر.ک: شفیع کدکنی، ۱۳۹۴: ۲۴۰) بنابراین می‌توان احتمال داد که سخنان بازمانده از مشایخ قدیم که معمولاً موزون و تا حدودی مسجع است، یادگاری از شعر ایران پیش از اسلام بود باشد که نمونه‌های متکامل آن را بعد از اسلام در شعر عروضی (دو بیتی، رباعی و مثنوی) می‌بینیم. به هر روی سروده‌های خسروانی قدیم فی‌الواقع چیزی شبیه به همین نثر مسجع، موزون بوده‌است. (ر.ک: پیشین: ۶۲) درحقیقت، اقاول، برزخی میان شعر خسروانی و سروده‌های عرفانی است. از این‌رو، «نثرنویسی در تصوف ایرانی، مقدم بر پیدایش اشعار عارفانه است.» (غلامرضایی، ۱۳۸۸: ۵۱۷) این برزخ موزون، گذرگاهی از جهان به خدای جهان است، یعنی اقاول عارفانه، بین جهان‌شناسی و خداشناسی جای دارد «به عبارت روشن‌تر شعاع نظر عرفان، خداشناسی است اما شعاع نظر ادبیات، جهان‌شناسی؛ یعنی عرفان می‌خواهد از حد جهان بگذرد و به خدای جهان برسد، ولی ادبیات در حد جهان باقی‌می‌ماند و با جانشین‌سازی و همنشین‌سازی اجزای آن جهان‌های تازه‌ای می‌آفریند. البته موارد بین بین همیشه وجود دارد و ادبیات عرفانی زاده این وضع است.» (فولادی، ۱۳۸۹: ۲۰۴). زبان اقاول عارفانه، موزون و تخیلی است. «صوفیه در این که با زبان خیال انگیز شاعرانه سخن بگویند، حریص بوده‌اند [و] از آن چه برای خود، چه برای غیر خویش، به تخیل بسنده کرده‌اند.» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۱۳، به نقل از فولادی، ۱۳۸۹: ۱۹۷-۱۹۶) از آنجاکه «زندگی صوفیه بر پایه ذوق استوار است... صوفیه آگاه‌ترین مردم درباره شعر نیکو و به‌ویژه اشعار تغزلی بوده‌اند.» (مبارک، ۱۳۷۳/۱۹۵۴: ۲۸۹/۱).

به هر روی «کتاب‌های صوفیان، خیالات و صور و تعبیری در نهایت استواری و زیبایی ارائه می‌کند... و با روان‌شناسی پیوسته است و این که غایتی والا دارد که همان نشان دادن اخلاق شریف در نفس مردان باشد» (همان: ۹۴) نکته قابل‌بررسی آن است که سخن موزون و خیال‌انگیز مشایخ از نظر مبنا به شعر شبیه است اما از دیدگاه بنا، با آن متفاوت است. زیرا «بسیاری از آثار نظم و نثر صوفیانه که مملو از تصویرهای شاعرانه است، نباید از نظر صور خیال با همان دیدی نگریسته‌شود که مثلاً قصاید عنصری و فرخی و منوچهری یا نثرهای فنی و متکلفانه مرزبان‌نامه و مقامات حمیدی و منشآت

خاقانی نگریسته می‌شود.» (پورنامداریان، ۱۳۶۷: ۲۸) حتی صوفیه ادبیاتی برتر و ستر از ادبیات بُختری و مُتنبی و ابوالعلا داشته‌اند.» (مبارک، ۱۳۷۳/ ۱۹۵۴: ۲۹/۱) نثر صوفیانه، شعر منشور است که مختصات آن را در جمال‌شناسی عرفانی باید دید. از آنجاکه متصوّفه خداوند را جمیل و دوستدار جمال می‌دانند و برآنند که صفات خداوند اقتضای ظهور دارد [بر این اساس] اصل زیبایی را در نثرهای خویش رعایت کرده‌اند و در مجموع کوشیده‌اند تا زیبا بنویسند. یکی از علّت‌های زیبایی این نثر، ذهن خاصّ صوفیانه است، که از یک سو حسّاس و تأثیرپذیر و از سوی دیگر مدّعی شهود است و لبریز از عشق و عواطف. همین ذهن بوده که سخنان شطح‌آمیز و متناقض‌نماهای زیبا می‌آفریند و دیگر آن که به سخن رنگ عشق و بی‌قراری می‌دهد که گاهی به شیوه سوررئالیستی نزدیک می‌شود. (ر.ک: غلامرضایی، ۱۳۸۸: ۲۸۵) در متون صوفیانه بی‌آنکه شنونده احساس وزن عروضی کند موجی از آهنگ و وزن غلبه دارد که حاصل هم‌آوایی و سجع و نزدیک بودن تعداد هجاهای هر قرینه به یکدیگر است و چه بسا که در تمام یا پاره‌ای از قرینه‌ها، تعداد هجاها یکسان یا به هم نزدیک باشد. (همان: ۲۹۰) از این گونه در گفتار موزون شیخ اشراق آمده: «چون در عرب باشم عشقم خوانند [۱۰ هجا] چون در عجم آیم مهمم خوانند [۱۰ هجا] در آسمان به محرک مشهورم [۱۱ هجا] در زمین به مسکن معروفم [۱۰ هجا]...» (سهروردی، ۱۳۵۵: ۲۷۵) نیز از نگاه وزن عروضی: «گوش دار و هوش دار [فاعلاتن فاعلان]» (منور، ۱۳۷۱: ۱۳۸) در فرجام این نوشتار می‌نویسد که مشایخ موزون گفتار، می‌بایست خود نیز موزونی در پندار و گفتار و رفتار داشته باشند تا کلام آن‌ها مؤثر باشد. چنانچه عطار در داستانی، بایزید را «پیر دانا» و «هشیار موزون» می‌شناساند. (عطار، ۱۳۳۸: ۶۲).

۳. کهن‌گرایی فصیح و بلیغ

آرکائیسیم در مقابل نئولوژیسم^۱ استعمال واژه‌ها و اصطلاحات کهن است و این، متن را از نظر سبکی چهره‌دار می‌کند. مثلاً نثر برخی از ادبا پر از واژه‌ها و ترکیبات کهن است که امروزه چندان مرسوم نیستند. تعیین آرکائیسیم با توجه به زمینه اثر^۲ صورت می‌گیرد. (ر.ک: شمیسا، ۱۳۷۴: ۲۶۸) در این راستا وقتی نثر مرسل را با زبان امروز می‌سنجیم فقط آن را به لحاظ واژه و جمله (نحو) متفاوت می‌یابیم، یعنی در نثر مرسل کهن نسبت به زبان معیار امروز هم هنجارگریزی و هم هنجارافزایی دیده می‌شود. مراد از هنجارگریزی، تفاوت‌های یک نوشته نسبت به زبان معیار امروزی است. از این‌رو، هنجارگریزی در سطح آوا و واژه و نحو داریم و اگر بحث‌های معنوی را هم در نظر بگیریم می‌توانیم هنجارگریزی معنوی هم داشته باشیم. (ر.ک: شمیسا، ۱۳۸۴: ۲۷۹) از هنجارگریزی‌های زبانی مثل مطابقه صفت و موصوف در عدد و جمع است که در زبان پهلوی نیز معمول بوده: «ساقیان ماهرویان»

^۱Neologism

^۲Context

(همان: ۵۲) و در این کلام فصیح ابوسعید ابوالخیر: «آتش چنان نسوزد فتیله را که عداوت سوزد قبیله را» (منور، ۱۳۷۱: ۲۴۵) جدای از آن که «نسوزد» را به جا یا در معنای «نسوزاند / فعل متعدی» آورده، زیبایی های زبانی بین «نسوزد، سوزد: تضاد» و «فتیله و قبیله: سجع متوازی» را نیز ایجاد کرده است و از سویی شیوایی کلام را با هنجارگریزی معنوی از نردبان بلاغت به اوج رسانده است. اگرچه برای رسایی و شیوایی قول ادبی از صنایع ادبی بهره گرفته اما برای شیخ، سخن درست و مؤثر مهم بوده زیرا «اگر کلام، ادبی [فصیح و بلیغ] نباشد آوردن صناعات ادبی در حکم آویختن مروارید بر گردن خوک است» (تفتازانی، ۱۳۷۶: ۱۸۷ به نقل از شمیسا، ۱۳۸۱: ۱۹۲).

به هر روی منظور از «کهن گرایی فصیح» آن است که کلام شیخ، زبانی اصیل (پارسی) و فصیح و بیانی نیکو داشته است. هجویری در آغاز معرفی مشایخ، هریک را با اوصافی معرفی می کند یکی از اوصاف، توجه به سخنوری آنهاست. مثلاً درباره ابوعلی دقاق می گوید: «و منهم: بیان مریدان و برهان محققان، ابوعلی دقاق [...] امام فن خود بود و اندر زمانه بی نظیر. بیانی صریح و زبانی فصیح داشت اندر کشف راه خداوند تعالی...» (هجویری، ۱۳۸۴: ۲۴۷) و در وصفی دیگر آورده: «اما از اهل فارس: شیخ الشیوخ، ابوالحسن سالبه: افصح اللسان بود اندر تصوف و اوضح البیان اندر توحید و وی را کلمات معروف است.» (همان: ۲۶۱) نیز آورده: «و علی بن اسحاق، خواجه روزگار، مردی محتشم بود و زبانی نیکو داشت» (همان: ۲۶۳-۲۶۴) و درباره زبان آوری اصیل و کهن پارسی آورده: «و وی [ابوحفص عمر بن سالم النیسابوری] به بغداد شد به زیارت مشایخ. اندر تازی نصیبی نداشت.» (همان: ۱۸۹). از سویی کاربرد تمثیل را که سنت فرهنگ ایران باستان است و در ادب عامیانه حضوری جدی دارد، در اقوال برخی مشایخ از جمله ابوالحسن خرقانی می توان دید. آلیگوری های خرقانی شاعرانه و گاه سوررئالیستی است. یعنی هم حقیقتی ژرف را به مخاطب خویش منتقل می کند و هم از اسلوبی هنری بهره گرفته است. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۵۱) همچنین باید یادآور شد که «زبان فارسی حتی پیش از ترجمه تفسیر طبری به منزله زبانی دینی به کار می رفته است. البته به طور شفاهی» (پورجوادی، ۱۳۹۶: ۱۸) ملامتیان و صوفیان، اکثرشان به یکی از گویش های پارسی سخن می گفتند و پیران ایشان، که بعضی از آنان اصلاً تازی نمی دانستند، مانند ابوحفص حداد نشابوری، تعلیم خود را برای مریدان خویش به پارسی بیان می کردند. نقش و اهمیت زبان پارسی به منزله زبانی دینی در دوره ای که هنوز این زبان به کتابت در نیامده بود بر ما مجهول است، چه ما هیچ صورت ثبت شده ای از سخنرانی ها و گفت وگوهای دینی که در میان مردم انجام می شد در دست نداریم. تعلیم شفاهی استادان و مشایخ قدیم مانند آهنگ های موسیقی در آن دوره است که صورت ثبت شده ای از آنها به جا نمانده است. البته، در قرن های دوم و سوم هجری کسانی بوده اند که حکایت ها و سخنان بزرگان را در حافظه خود نگه می داشتند و آنها را برای دیگران نقل می کردند اما وقتی که نویسندگان می خواستند همین حکایت ها و سخنان را در آثار مکتوب خود ثبت کنند، آنها را از پارسی به عربی برمی گرداندند. چون زبان پارسی هنوز به منزله

زبانی شایسته کتابت رسمیت نیافته بود. از این رو، می توان حدس زد که بسیاری از حکایت ها و سخنانی که مورخان تصوف و عرفان... نقل کرده اند در اصل به پارسی بوده.» (همان، ۱۳۹۶: ۱۹).

۴. کوتاهی کلام

از صفات دیگر اقاویل مشایخ، کوتاهی آن است. مشایخ مجلس گویانی بوده اند که گفتار ایشان دارای «لفظ اندک و معنی بسیار» (قیس رازی، ۱۳۳۸: ۳۷۷) بوده است. زیرا کلام آن ها در پهنه ادبیات عرفانی ظهور داشت. پس این کوتاهی، مقتضی بود و از سویی «در ادبیات که فرض بر این است که مخاطب اهل ادب است. ایجاز در همه احوال پسندیده است» (شمیسا، ۱۳۹۳: ۱۶۶) مشایخ برآمده از سبک خراسانی، کم گوی و گزیده گوی بودند. این شاخصه زبانی- ادبی از ویژگی های آن شیوه است. چون «در نثر سبک خراسانی، جملات، کوتاه و روشن هستند و نوشته، مبتنی بر ایجاز است. این مختصه در سبک عراقی، مخصوصاً در نثر فنی بر عکس است.» (شمیسا، ۱۳۷۴: ۲۵۹) در ایجاز قصر نباید حذفی صورت گیرد و معنا نیز خلل نیابد. بدین ترتیب، متکلم باید مطلب مفصل یا تقریباً مفصلی را بدون تکلف در حداقل الفاظ ممکن بیان کند و از این رو، ایجاز قصر را می توان شرح و بسط داد. (ر.ک: شمیسا، ۱۳۹۳: ۱۶۷) همچون این قول بایزید بسطامی: «جان بی جانان آبادان است بر راه ویران.» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۸: ۱۸۷) در ایجاز قصر معمولاً بسامد فعل بالاست. ایجاز قصر در آثار ادبی، شواهد بسیار دارد. (پیشین) همانند این سخن ابوسعید ابوالخیر: «مرد آن بود که در میان خلق بنشیند و برخیزد و بخسبد و بخورد و در میان بازار در میان خلق ستوداد کند و با خلق بیامیزد و یک لحظه به دل از خدای غافل نباشد.» (منور، ۱۳۷۱: ۱۹۹) گاه در کلام مشایخ، ایجاز حذف نیز دیده می شود. گزاره های ادبی معمولاً با ایجاز حذف همراه هستند. (پیشین: ۱۶۹). نکته قابل توجه آنست که مختصات بلاغی نثرهای مرسل مشایخ، عموماً همان ادامه مختصات نثر پهلوی از قبیل تکرار و کوتاهی جمله و به طور کلی ایجاز است. (ر.ک: شمیسا، ۱۳۸۴: ۴۱) در ادبیات پهلوی (دینکرد) به نمونه ای از این ایجاز برمی- خوریم که: «انسان اگر چیزی را نمی داند بداند که نمی داند» (فرنبرگ، ۱۳۹۲: ۱۴۱) در این راستا، هجویری می گوید: «باید چندان بدانی که بدانی که ندانی» (هجویری، ۱۳۸۴: ۲۸).

باری، اهل درد (مشایخ) با اقوالی کوتاه، معانی فراوان آفریده اند تا مخاطبان درکارگیرند: «بیا و حال اهل درد بشنو / به لفظ اندک و معنی بسیار» (حافظ، ۱۳۷۲: ۳۳۲؛ غزل ۸/۲۴۵)

۵. اصالت

وقتی گفتار از دهان مشایخ، متجلی می شود معنای اصالت را می رساند. «زیبایی و اصالتی که ما در بعضی از جملات بایزید مشاهده می کنیم معلول استمرار فارسی در طول قرن های متمادی است. زبان فارسی به منزله یک زبان دینی هر چند که در قرون سوم و چهارم در کتابت حضور نداشت ولی به طور

شفاهی کاملاً حاضر بود « (ر.ک: پورجوادی، ۱۳۹۶: ۱۸) نیز «مختصات زبانی ولایات مختلف (مخصوصاً نواحی مختلف خراسان بزرگ) در زبان منعکس بود.» (شمیسا، ۱۳۷۴: ۱۸۶) از این رو، زبان پارسی اصیل از دهان شیخ، جاری بود. به سان این قول بلعباس قصّاب: «یارب! هر کسی را اوایی و مرا می وایی نباید و هر کسی را منیی و مرا منی می نباید. مرا آن می باید که من نباشم» (منور، ۱۳۷۱: ۲۰۱). اما اصالت اقوال از آن جهت بود که دریافت معانی از سرچشمه فیوضات الهی بود. یعنی از دهان آسمان به جان شیخ می رسید. به نظر می رسد که مشایخ «امی» بوده باشند و دقایق عرفانی را بدون دریافت از مکتب درسی می گفتند و استاد ازلی (فیض الهی/ قول پیامبر) ایشان را تربیت کرده بود. چراکه به عنوان نمونه: «تمام قراین موجود در زندگینامه های خرقانی، گواه است بر این که وی همه عمر امی بوده، به معنی کسی که نوشتن و خواندن نیاموخته بوده است. [از طرفی] در خانقاه بودن ملازم با سواد دانستن نبوده» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵: ۶۱) دیگر آنکه «تلقی خاصّ مریدان از مقام و منزلت مشایخ و اولیا و اعتقادی که به ضرورت وجود آن ها به مثابه ادامه دهنده راه و رسالت انبیا در پرورش و تربیت نفوس و ضمائر داشتند موجب شده، اقوال و مآثورات مشایخ خود را همانند احادیث نبوی، شایسته ثبت و ضبط بدانند» (صدری نیا، ۱۳۸۰: ۱۰) بر این اساس «اقوال مشایخ را، همچون گفتار حضرت رسول (ص) [بلا قیاس] نقل کنند و از هرگونه دخل و تصرف پرهیزند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۷۰). نیز باید نوشت که اقوال مشایخ از دل آن ها که مرکز دریافت فیض آسمانی بوده، برمی آمده و با زبان فارسی، تفسیرگر معارف عربی قرآن بوده اند. «نقل است که هرگاه در پیش او [حبیب عجمی] قرآن خواندندی، سخت بگریستی به زاری، گفتندی تو عجمی و قرآن نمی دانی که چه می گوید. این گریه از چیست؟ گفתי: زبانم عجمی است، اما دلم عربی است.» (عطّار، ۱۳۹۸: ۶۶/۱) براین پایه «برای پژوهندگانی که خوشتر دارند تا از سرچشمه ها آب بردارند و ریشه ها بکاوند. اقوال و مآثورات [اصیل] سرآمدان عرفان و تصوف، منبعی سودمند تلقی خواهد شد.» (صدری نیا، ۱۳۸۰: ۹) باری بزرگان صوفیه «امی» بودند و به مصداق قال الصادق (ع): «لَيْسَ الْعِلْمُ بِالْعِلْمِ؛ إِنَّمَا هُوَ نُورٌ يَقَعُ فِي قَلْبٍ مِّنْ يُرِيدُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنْ يَهْدِيَهُ [علم به یادگیری نیست. همانا علم نوری است که در دل هر آن کس که خداوند تبارک و تعالی بخواهد او را هدایت نماید، واقع می شود.]» (صداقت، ۱۳۹۳: ۱۳) می توان نوشت که جمله مشایخ، اهل علم [نورانی] بودند «(هجوری، ۱۳۸۴: ۱۵) در حقیقت اصالت گفتار مشایخ از علم اکتسابی نیست بلکه از چشمه علم نور است که به ذوق، از چشمه بقا می چشند. «ذوق ثُمَّ الشُّوق ثُمَّ عَشَقَ ثُمَّ وَصَلَ ثُمَّ فَنَاءَ ثُمَّ بَقَا» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳/۳۹۴) پس احوال صوفیان به ذوق حاصل آید نه به علم که دانستنِ داروست و ذوق چشیدنِ داروست» (فالر، ۱۳۹۶: ۲۰۱).

۶. هایکو گونگی

هایکو، کوتاه‌ترین و موجزترین شعر غنایی در ادبیات ژاپن است و برخورد آنی شاعر و انسانی بصیر با شیء یا منظره‌ای طبیعی و حتی پیش‌پا افتاده است که در آن تجربه‌ای شهودی و ادراکی عمیق از هستی به دست می‌آید و تصویری از یک تجربه روحانی خلق می‌شود. (ر.ک: داد، ۱۳۹۲: ۵۳۱-۵۳۲).

اما به شعر «لحظه‌ها و نگاه‌ها» می‌توان هایکوای ایرانی گفت. این شعر، خاص شاعران مشرق ایران در عهد سامانی بود و به نظر می‌رسد که شاعران شرق به سبب مجاورت با سرزمین چین به این شیوه آشنا بودند. در شعر لحظه‌ها و نگاه‌ها مطلبی مطرح نمی‌شود بلکه شاعر نگاه خاص خود را به یکی از اجزاء طبیعت که در لحظه‌ای خاص کشف کرده است به کمک تشبیه به خواننده منتقل می‌کند. (ر.ک: شمیس، ۱۳۸۲: ۷۵) در اقاویل نیز این هایکوسرایی دیده می‌شود که در لحظه‌ای با کشف، «به عبارات لطیف از خواطر ربّانی براهین نموده» (هجوی، ۱۳۸۴: ۱۵) و نگاهی خاص به جهان دارند. آن چنان که «در نگاه ابوالحسن خرقانی هر چیز با معیار کیهانی و کهکشانی سنجیده می‌شود. گویی او در هنگام سخن گفتن از عرش به جهان می‌نگرد و کاینات را زیر نظر دارد و از چشم‌انداز او که نوعی معیت با حق است، منظومه هستی در دل عارف حضوری آشکار و روشن دارد که می‌توان در یک آن همه کاینات را پیش چشم داشت.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵: ۵۵) خرقانی می‌گوید: «اگر آنچ میان من و او هست چند ارزن دانه‌ای با خلق بگویم خلق مرا دیوانه خوانند... اگر با عرش مجید بگویم بجند و اگر به آفتاب بگویم از رفتن بازایستد.» (عطّار، ۱۳۹۸: ۷۳۴) اما از آنجاکه هایکوی مشایخ، عارفانه‌های خیال انگیز است، «خداوند را بندگان یکی را به رنگ طاووس و یکی را به رنگ کلاغ.» (منور، ۱۳۷۱: ۱۸۵) سالکان راه را جذب می‌کند. از اینجاست که «کاربرد صور خیال در زبان عرفان جذب هرچه بیشتر مخاطبان این زبان را از پی می‌آورد» (فولادی، ۱۳۸۹: ۱۸۴).

۷. تأویل و تفسیرپذیری

مکتب مشایخ به گونه‌ای در گفتار آشکار شده که تفسیر و تأویل‌پذیر باشد. بنابراین اقاویل بر مبنای رمزگرایی عرفانی بنا شده‌اند «عرفان هم از رمزها به عنوان اصطلاحات مخصوص خویش سود می‌جوید» (فولادی، ۱۳۸۹: ۱۸۲). چنانچه هجویری در کشف‌المحجوب به رمز تکیه داشته، می‌نویسد: «و مشایخ این طریقت را، اندرین معنی، هر یکی را رمزی است و من بر مقدار امکان اقاویل ایشان بیارم...» (هجوی، ۱۳۸۴: ۳۶).

اما «کاربرد رمز در زبان عرفان به دو عامل همزمان بازمی‌گردد: اظهار معانی بلند عرفانی برای آشنایان و کتمان این معانی برای بیگانگان» (همان: ۱۸۰؛ نیز نک: هجویری، ۱۳۸۴: ۵۳۹؛ قشیری، ۱۳۷۴: ۸۷) اگرچه این کتمان برای آنست که «غیرت عارف اجازه نمی‌دهد تا اسرار الهی بی‌پرده به بازار سخن

درآید.» (فولادی، ۱۳۸۹: ۱۸۱). عالم اسرار، عالم غیب است. از این رودر پهنهٔ اقاولیل به دو قلمرو بر می‌خوریم. یک: «قلمرو ایمان [که] قلمرو عالم غیب است و [دیگر]: قلمرو عقل، [که] به معنی قیاس منطقی، قلمرو عالم شهادت است، (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۴۹). به‌نظر می‌رسد برای تفسیر و تأویل کردن اقاولیل می‌بایست با «زبان ایمان [که] زبان رمزهاست» (علی زمانی، ۱۳۷۵: ۲۴۹) نیز با عقل سرخ و دستور زبان عرفان آشنا شد. از این‌رو، آشنایی با نحو کلام مشایخ مهم به‌نظر می‌رسد. اما اهم، محو کلام آنان شدن است که این مسیر از شاهراه ایمان می‌گذرد و به قلب اقاولیل می‌رسد. پس نحو القلوب مشایخ مهم‌تر از نحو المکتوب است. باری «مرد نحوی را از آن در دوختیم / تا شما را نحو محو آموختیم» (مولوی، ۱۹۲۳-۱۹۳۳: ۲۸۴۶/۱) حال «محو می‌باید نه نحو اینجا بدان / گر تو محوی، بی‌خطر در آب ران» (همان: ۱۷۵/۱). از علل دیگر تفسیرپذیری اقاولیل آنست که گفتار مشایخ در طول کلام قرآن و روایات بوده که زمینهٔ تفسیر را ایجاد کرده، حتی به‌صراحت «روش مشایخ صوفیه همراه با ایراد امثال و آیات و احادیث و اخبار است» (شمیسا، ۱۳۸۴: ۱۶۷) اما رمز در زبان مشایخ، شطح آمیز است. که تفسیری خاص می‌طلبد. چون «در ساختار شطح‌های معروف نوعی بیان پارادوکسی نهفته است. [و از آنجاکه] شطح از خانوادهٔ هنر است و هنر را با منطق نمی‌توان توضیح داد [باید با] منطقی ویژه که با همهٔ منطق‌ها و برهان‌ها متفاوت است [اقاولیل را تفسیر کرد]» (سهلگی، ۱۳۹۵: ۲۵-۲۶) ولی تأویل هر قول با قول دیگر متفاوت است چراکه «نگاه تأویل‌گرا نه آنان به معارف و آموزه‌های دینی به تلقی و فهمشان از احادیث نیز صبغهٔ متفاوتی بخشیده است.» (صدری نیا، ۱۳۸۰: ۱۱) یعنی حالات مشایخ در صدور یک قول با قول دیگر نسبی و متفاوت است زیرا «ممکن است در بیداری حالتی به تو [شیخ] دست‌دهد که نسبت آن به بیداری تو مثل نسبت بیداری تو به خواب باشد» (غزالی، ۱۳۶۲: ۲۶) بنابراین «اختلاف اقاولیل ایشان، از اختلاف احوال ایشان بوده است که هر یک از بزرگان در حالتی دیگر بوده‌اند و آنچه گفته‌اند از حالت خود گفته‌اند» (العبادی المروزی، ۱۳۶۲: ۲۹) به عبارتی «هر زمان از یک اندیشهٔ ویژه ریشه می‌گیرد» (فولادی، ۱۳۸۹: ۸۵) از این‌رو «چیزها ظاهر شود که سالک، نام آن هرگز نشنود» بود و بر خاطر سالک هرگز نگذشته باشد» (نسفی، ۱۳۷۷: ۱۳۹) درحقیقت، این حال در زبان رمزی یک عارف متجلی می‌شود «استیس» در این باره می‌گوید: «زبان او [عارف] را دوخته‌اند، اما کلمات از میان لبانش سرریز می‌کند» (استیس، ۱۳۷۵: ۳۱۱) نکتهٔ قابل ذکر آنست که زبان. ذهن عارف با عارف دیگر نه تنها تفاوت دارد بلکه «ذهن عارف با ذهن مردمان عادی و با اذهان اهل استدلال متفاوت است» (غلامرضایی، ۱۳۸۸: ۲۳۵) اما تمام این اختلاف، در لفظ و سبک است و معنی و مکتب هر عارفی ثابت است. زیرا «جملهٔ اقاولیل از روی معنی به یکدیگر نزدیک است. اگرچه به عبارت مختلف‌اند.» (هجویری، ۱۳۸۴: ۳۶۵). یعنی به‌طور کلی معارف الهی عرفا و «آموزه‌های الهیاتی، سمبولیک واقعیت غایی‌اند.» (آلستون، ۱۳۷۶: ۵۹) فقط مشکل اینجاست که تفسیر و تأویل، حتی «تعبیر مسائل بغرنج الهیاتی خواه-ناخواه، تناقض به‌بار می‌آورد و این امر حتی کوشش‌های عقلی برای این

منظور را تحت الشعاع قرار می دهد» (فولادی، ۱۳۸۹: ۲۳۸). آنچنان که در روشن سازی قول بایزید که در پیش آمده، ذهن، دچار یک پارادوکس می گردد: «روشن تر از خاموشی چراغی ندیدم سخنی به از بی سخنی نشنیدم» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۸: ۲۰۰). اینجاست که باید با ابزارهای بیانی به تفسیر و تأویل اقاول پرداخت. زیرا «چیزی که حقیقت آن اندر عقول ثبات نیابد زبان از آن چگونه عبارت کند، الا به معنی جواز» (هجویری، ۱۳۸۴: ۴۸۹). در فرجام این بخش درباره مکتب اقاول می نویسد که «پس از قرآن و حدیث، بیشترین تأویل و توضیح را در باب سخنان مشایخ می توان یافت» (غلامرضایی، ۱۳۸۸: ۲۷۷) نیز اقاول مشایخ که گوهر اندیشه های عرفانی است، چکیده آزمون ها و آموزه ها، سیر و سلوک و کشف و شهود آنان شمرده می شود و متون گونه گون متصوفه به یک تعبیر، چیزی جز شرح و بسط و تأویل و تفسیر این اقوال و مأثورات نیست.

نتیجه گیری

شناختن و شناساندن اقاول مشایخ در قلمرو سبکی (زبانی-ادبی) و مکتبی (فکری) تنها از راه عقل شهودی امکان پذیر است. اساساً بی عقل نمی توان چیزی را شناخت. عقل نیز باید به دو سلاح ۱. استدلال و ۲. شهود آراسته باشد اما عقلی که با شهود به تماشاگه راز می رود باید با تزکیه و تصفیه نفس، به تربیت ایمانی برسد و خرد خام (استدلال گر) را پس از مراحل تخلیه، تحلیه و تجلیه به پختگی و شهود برساند تا بتواند از نحو کلام مشایخ که در قلمرو عقل استدلالی است به محو اقاول دست یابد. محو نیز در حقیقت مجاز جزء و کل است یعنی ذکر جزء (محو) و اراده کل (محو): توحید افعالی-سحق: توحید صفاتی-محق: توحید ذاتی) که طی این مرحله /مراحل نیز به روش باطنی میسر است اما اقاول در مختصات سبکی و مکتبی که از سرچشمه فیوضات به خاطر مشایخ می-رسیده، کلام تربیت شده ای بوده که مریدان را تربیت می کرده است چراکه شنیدن سخن نیکان و حکایت پیران، دل مریدان را تربیت و عزم سلوک را ایجاد و رفتار الهی را پایدار می کرده و از آداب و سیرت آن ها (افعال و احوال و اقوال) ادب در مرید متجلی می شده است. به هر روی، اقاول با زبانی اصیل و هنری در حوزه ابلاغ اقناعی با رسایی، شیوایی و هایکوگونگی، تعبیری شطح آمیز و رمزی اما قابل تفسیر و تأویل را با لفظ اندک و معنی بسیار ارائه می کند تا گذرگاهی از جهان به خدای جهان هموار شود.

منابع و مأخذ

- (۱) قرآن کریم.
- (۲) آلستون، پی‌یر و دیگران، (۱۳۷۶)، دین و چشم‌اندازهای نو، ترجمه غلامحسین توکلی، چ ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- (۳) ابوعلی سینا، شیخ الرییس. (۱۳۶۹)، الاشارات و التنبیها، به اهتمام محمود شهابی، تهران: دانشگاه تهران.
- (۴) ----- (۱۴۰۴)، الشفا؛ الطبیعیات؛ النفس؛ تحقیق الدكتور جورج قنوتی و سعید زاید؛ مراجعه و قدم لة ابراهیم مدکور، قم: منشورات مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
- (۵) استیس، و.ت (۱۳۷۵) عرفان و فلسفه، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، چ ۴، تهران: سروش.
- (۶) اسفراینی، نورالدین عبدالرحمن. (۱۳۵۸). کاشف الاسرار بانضمام پاسخ به چند پرسش رساله در روش سلوک و خلوت‌نشینی، به اهتمام هرمان لندلت. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل.
- (۷) اصفهانی، ابوسعید. (۱۹۶۷). حلیه الاولیاء، ج ۶، چ دوم، بیروت: بی جا.
- (۸) انصاری هروی، خواجه عبدالله. (۱۳۸۶). طبقات الصوفیه، چ ۲، تصحیح محمدرور مولایی. تهران: توس.
- (۹) باخرزی، ابوالمفاخر یحیی. (۱۳۴۵). اوراد الاحباب و فصوص الاداب، به کوشش ایرج افشار. تهران: انتشارات زوار.
- (۱۰) بخاری، سیدمحمد (نجم الدین محمود بن سعدالله اصفهانی). (۱۳۶۴). مناهج الطالبین و مسالک الصادقین، تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: مولی.
- (۱۱) بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۴۹). عبهرا عاشقین، جواد نوربخش. تهران: انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی.
- (۱۲) ترمذی، ابوعبدالله محمد. (۱۹۴۷). الریاضه و ادب النفس، تصحیح ای. جی. آربری و علی حسن عبدالقادر، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه مؤسسه قادر جعفر - اجمالیه.
- (۱۳) التفتازانی، سعدالدین. (۱۳۷۶). شرح المختصر. قم: دارالحکمه.
- (۱۴) جام نامقی، احمد، معروف به ژنده پیل. (۱۳۵۵). روضه المذنبین و جنه المشتاقین. مقابله، تصحیح، مقدمه و توضیح علی فاضل. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- (۱۵) جمال‌الدین ابوالروح، لطف اله ابن ابی سعید. (۱۳۶۶) حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چ ۶. تهران: آگاه.

- ۱۶) حافظ شیرازی، شمس الدین محمد. (۱۳۷۲). دیوان غزلیات، بکوشش دکتر خلیل خطیب رهبر. چ ۱۱. تهران: صفی علیشاه.
- ۱۷) داد، سیما. (۱۳۹۲). فرهنگ اصطلاحات ادبی، چ ۶. تهران: مروارید.
- ۱۸) رازی، شمس قیس. (۱۳۳۸). المعجم فی معاییر اشعار عجم، مصحح مدرس رضوی. تهران: کتابفروشی تهران.
- ۱۹) رازی، نجم‌الدین. (۱۳۵۲). مرصاد العباد، به اهتمام محمدامین ریاحی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۲۰) سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۵۵). مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، به کوشش حسین نصر. تهران: انجمن فلسفه ایران.
- ۲۱) ----- (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲ و ۳، به نصیح و تحشیه سیدحسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۲۲) سهلگی، محمدبن علی (۱۳۹۵) دفتر روشنائی (از میراث عرفانی بایزید بسطامی) ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، چ ۸. تهران: سخن.
- ۲۳) شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۵). چشیدن طعم وقت (از میراث عرفانی ابوسعید ابوالخیر)، چ ۱. تهران: سخن.
- ۲۴) ----- (۱۳۸۴). درویش ستیهند (از میراث عرفانی شیخ جام)، چ ۵. تهران: سخن.
- ۲۵) ----- (۱۳۹۴). در هرگز و همیشه انسان (از میراث عرفانی خواجه- عبدالله انصاری)، چ ۲. تهران: سخن.
- ۲۶) ----- (۱۳۹۲). زبان شعر در نثر صوفیه، چ ۵. تهران: سخن.
- ۲۷) ----- (۱۳۹۵). نوشته بر دریا (از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی)، چ ۱. تهران: سخن.
- ۲۸) شمیسا، سیروس. (۱۳۹۲). بیان چ دوم، تهران: میترا.
- ۲۹) ----- (۱۳۸۲). سبک‌شناسی شعر چ نهم، تهران: فردوس.
- ۳۰) ----- (۱۳۸۴). سبک‌شناسی نثر چ ۹. تهران: میترا.
- ۳۱) ----- (۱۳۷۴). کلیات سبک‌شناسی، چ ۳. تهران: فردوس.
- ۳۲) ----- (۱۳۹۳). معانی چ چهارم، تهران: میترا.
- ۳۳) ----- (۱۳۸۱). نگاهی تازه به بدیع چ چهاردهم، تهران: فردوس.
- ۳۴) صداقت، سیدعلی اکبر. (۱۳۹۳). حدیث عنوان بصری، چ ۱. تهران: ایده برتر.
- ۳۵) صدیقی‌نیا، باقر. (۱۳۸۰). فرهنگ ماثورات متون عرفانی چ ۱. تهران: سروش.

- ۳۶) العبادی، قطب‌الدین ابوالمظفر منصور. (۱۳۳۸). صوفی‌نامه، التصوفیه فی احوال المتصوفه، تصحیح غلامحسین یوسفی، چ ۲، تهران: سخن.
- ۳۷) ----- (۱۳۶۲). مناقب الصوفیه، تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: مولی.
- ۳۸) عطار نیشابوری، فرید الدین. (۱۳۳۸). اسرار نامه، تصحیح سید صادق گوهرین. تهران: صفی‌علیشاه.
- ۳۹) ----- (۱۳۹۸). تذکره الاولیاء، چ ۲، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی‌کدکنی، چ ۲. تهران: سخن.
- ۴۰) علی زمانی، امیرعباس. (۱۳۷۵). زبان دین، چ ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ۴۱) عین القضاء، ابوالمعالی عبدالله بن محمد المیانجی الهمدانی. (۱۳۴۱). تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۴۲) غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۶۲). شک و شناخت؛ المنقذ من الضلال، ترجمه صادق آیینه-وند، چ ۲. تهران: امیرکبیر.
- ۴۳) غزالی، احمد. (۱۳۵۹). سوانح، تصحیح نصرالله پورجوادی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ۴۴) ----- (۱۳۵۸). مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، به اهتمام احمد مجاهد. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۴۵) غلامرضایی، محمد. (۱۳۸۸). سبک‌شناسی نثرهای صوفیه. چ اول، تهران: مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- ۴۶) فالر، راجر و دیگران. (۱۳۶۹). زبان‌شناسی و نقد ادبی، ترجمه مریم خوزان و حسین پاینده، چاپ اول. تهران: نی.
- ۴۷) فرنیغ، آذر پسر فرخزاد و پاد، آذر پسر امید، (۱۳۹۲). کتاب ششم دینکرد/ حکمت فرزندگان ساسانی، ترجمه به انگلیسی شائول شاکد، ترجمه فارسی فرشته آهنگری، پ ۱، تهران: صبا.
- ۴۸) فولادی علیرضا. (۱۳۸۹). زبان عرفان، چ ۳. تهران: سخن.
- ۴۹) قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۷۴). ترجمه رساله قشیری ابو علی عثمانی، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، چ ۴. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۵۰) ----- (۱۴۱۴ / ۱۹۹۴). نحو القلوب الکبیر، تحقیق و شرح و دارسه: الدكتور ابراهیم بسیونی و احمد علم الدین الجندی، قاهره: عالم الفکر؛ نسخه عکسی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، فیلم ۲۸۸۷، مکتوب ۱۲۹۳.
- ۵۱) کاشانی، عزیز الدین محمود بن علی. (بی تا). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال الدین همایی، چ ۲. تهران: سنایی.

- ۵۲) مایر، فریتس. (۱۳۷۸). ابوسعید ابوالخیر، ترجمه مهر آفاق بایبوردی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۵۳) مبارک، زکی. (۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۴ م). التصوف الاسلامی فی الادب و الاخلاق، ج ۲. چ دوم. [مصر: دار الکتاب العربی بمصر.
- ۵۴) منور، محمد. (۱۳۷۱). اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، ج ۲، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چ ۳. تهران: آگاه.
- ۵۵) مولوی، جلال الدین محمد. (۱۹۲۳-۱۹۳۳). مثنوی، تحقیق نیکلسون، لیدن.
- ۵۶) نسفی، عزیزالدین. (۱۳۷۷). کتاب الانسان الكامل، تصحیح و مقدمه ماریژان موله، چ ۴. تهران: طهوری.
- ۵۷) نوپا، پل. (۱۳۷۳). تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت. چ اول. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۵۸) هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۴). کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی، چ ۲. تهران: سروش.

منابع لاتین

- 1) Landolt, H. (1989). Encyclopaedia Iranica , Abu'l-Hasan Kharaqani , vol.1.p:305-306.

پی نوشت

- ۲) برای منابع بیش تر درباره این حدیث رجوع کنید به: (غزالی، ۱۳۵۸: ۶؛ احمد جام نامقی معروف به ژنده فیل، ۱۳۵۵: ۱۷۵-۱۷۶؛ همو، ۱۳۵۰: ۱۲۶؛ قطب الدین ابوالمظفر منصور بن اردشیر العبادی، ۱۳۶۸: ۴۰؛ قطب الدین ابوالمظفر العبادی، ۱۳۶۲: ۶۰؛ محمد بن منور، ۱۳۷۱: ۴۶، ۲۹۷، ۱۹۵؛ نجم رازی، ۱۳۵۲: ۱۶۰، ۲۲۶؛ نور الدین عبد الرحمن اسفراینی، ۱۳۵۸: ۷۹؛ بخاری، ۱۳۶۴: ۱۶۲، ۲۲۹؛ عزیز الدین محمود بن علی کاشانی، بی تا: ۲۱۹؛ ابوالمفاخر یحیی باخرزی، ۱۳۵۶: ۱۱۱)
- ۳) در باره شعر مثنوی Prose poem، رک: شمیسا، سبک شناسی شعر، ۱۳۸۲، صص ۳۷۳-۳۷۴.
- ۴) برای توضیح بیشتر درباره فارسی گوینی مشایخ صوفیه به همین منبع صص: ۱۷-۴۲، ۷۲-۸۸، ۹۷-۱۰۸، ۱۱۵-۱۲۰ و ۱۵۱-۱۵۶) نگاه کنید.

۵) استاد شفيعی کدکنی در مقدمه کتاب نوشته بر دریا ۱۳۹۵:۵۵ یادآور می شود. بعضی از محققان اروپایی این حالت او را (Cosmic consciousness) خوانده اند. (Landolt 1989:305-306).

۶) درباره دستور زبان عرفان، ر.ک: شفيعی کدکنی، ۱۳۷۴: مقاله دستور زبان عرفان یا عرفان دستور زبان، نامه شهیدی، تهران ۱۳۷۴. صص ۴۲۷-۴۴۸.

۷) درباره نحو القلوب، ر.ک: قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم (۱۴۱۴/۱۹۹۴) نحو القلوب الکبیر، تحقیق و شرح و دراسه الدكتور ابراهیم بسیونی و احمد علم الدین الجندی، قاهره: عالم الفکر؛ و نسخه عکسی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، فیلم ۲۸۸۷، مکتوب به سال ۱۲۹۳.

۸) برای تعریف شطح، ر.ک: به مقدمه استاد شفيعی کدکنی بر: سهلگی، محمدبن علی (۱۳۹۵) دفتر روشنائی (از میراث عرفانی بایزید بسطامی) ترجمه محمدرضا شفيعی کدکنی، چ ۸، تهران: سخن.

۹) درباره حالات گوناگون، ر.ک: ابوعلی سینا، شیخ الریس، (۱۳۶۹)، الاشارات و التنبیها، به اهتمام محمود شهابی، تهران: دانشگاه تهران.

