

بررسی و نقد منشأ شکل‌گیری ادبیات عرفانی در تمدن اسلامی از منظر مستشرقان

مهدی بهرامی*

سید ابوالقاسم حسینی (ژرفا)**

چکیده

ادبیات عرفانی قسمتی از میراث منظوم و منثور فارسی است که تحت تأثیر معنوی عرفان اسلامی در تاریخ و تمدن اسلامی به وجود آمده و یکی از موضوعات پژوهشی مورد علاقه مستشرقان بوده است؛ تحقیقات و مطالعاتی که عموماً بر مبنای روش‌های مطالعاتی غربی تدوین شده و روش‌هایی که عمدتاً برون‌دینی بوده‌اند. از این‌رو نتایج مطالعات مستشرقان در این عرصه غالباً با نتایج مطالعات مسلمانان متفاوتند؛ چراکه پژوهشگران مسلمان برخلاف مستشرقان، ادبیات عرفانی را در ساحت دینی تحلیل می‌کنند. از این‌رو این تحقیق در نظر دارد با روش تحلیلی - توصیفی به بررسی نظریات مختلف مستشرقان - که عموماً تاریخی است - بپردازد و در نهایت با ارائه نظریات محققین فارسی‌زبان و مسلمان در این خصوص عنوان کند که نگاه تاریخی، تبیین صحیح و مناسبی از منشأ شکل‌گیری ادبیات عرفانی نیست؛ چراکه پیوند شعر و عرفان اسلامی، پیوندی فرازمانی، معرفتی و غیر تاریخی است.

واژگان کلیدی

تصوف و عرفان اسلامی، ادبیات تصوف، شعر عرفانی، مستشرقان.

mahdybahrami@gmail.com

azharfa@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۴/۰۴/۱۰

*. دانشجوی دکتری حکمت و هنر دینی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم.

** استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب قم.

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۰/۱۱

طرح مسئله

عرفان طریقه‌ای معرفت‌شناسانه مبتنی بر ذوق و اشراق است. آنچه این طریقت و روش معرفت‌شناسانه را از دیگر روش‌ها متمایز می‌کند، کشف حقیقت برخلاف اهل برهان است که تکیه و اعتماد بر عقل و استدلال دارند. در عرفان و تصوف بر ذوق و اشراق اعتماد و تکیه می‌شود. بر این اساس اگرچه عرفان و تصوف جنبه درونی و باطنی تمدن اسلام به‌شمار می‌آید،^۱ اما این روش معرفت‌شناسانه مختص اسلام نیست؛ چراکه نزد سایر اقوام نیز برحسب تفاوت مراتب و به نسبت ظروف زمانی و مکانی خاص، این روشن و مسلک نام‌های مختلف و متفاوتی دارد که همه آنها را در تحلیل و بررسی‌های آکادمیک تحت عنوان اهل سر یا میستی سیسم^۲ تعریف می‌کنند.^۳

ذکر این نکته ضروری به نظر می‌رسد که بررسی آغاز یک جنبش و تحول با منشأ آن متفاوت است. به عبارت دیگر بررسی آغاز یک جنبش مانند تصوف و ادبیات تصوف، امری تاریخی است؛ این در حالی است که وقتی قرار است منشأ یک جنبش مانند تصوف و ادبیات تصوف بررسی شود، منظور فقط آغاز این حرکت و جنبش نیست، بلکه مسئله چرایی و چگونگی به‌وجود آمدن و تبدیل شدن آن به یک حرکت و جنبشی بزرگ است.

اگرچه بیشتر پژوهشگران عرصه عرفان و تصوف اسلامی آغاز تصوف را در تاریخ و تمدن اسلامی به قرن دوم نسبت می‌دهند و قرن ششم هجری را قرن فراگیری آن برمی‌شمارند، اما در منشأ شکل‌گیری آن اتفاق نظر وجود ندارد؛ همچنان که این اختلاف و تمایز در دیگر عرصه‌های جریان عرفان و تصوف وجود دارد. یکی دیگر از اختلافاتی که در جریان عرفان و تصوف وجود دارد و هنوز تحقیق جامع و شایسته‌ای در مورد آن انجام نشده بررسی چگونگی شکل‌گیری ادبیات عرفانی در تاریخ و تمدن ایران اسلامی است.^۴ ادبیاتی که قسمت عظیمی از میراث منشور و منظوم تاریخ و تمدن اسلامی به‌خصوص ایرانی است که شاعران عارف یا عارفان شاعر، تحت تأثیر مشرب تصوف به‌وجود آورده‌اند.

منشأ شکل‌گیری عرفان و تصوف در تاریخ و تمدن اسلامی

یکی از موضوعاتی که پژوهشگران مستشرق و مسلمان در مورد آن سخن گفته‌اند و این سخنان

۱. رضوی، تاریخ تصوف در هند، ص ۲۴.

2. Mysticism.

۳. زرین کوب، ارزش میراث صوفیه، ص ۹.

۴. برتلس، تصوف و ادبیات تصوف، ص ۷۰.

گاه اختلاف فراوانی دارد، سخن از منشأ و سرچشمه عرفان و تصوف اسلامی در تاریخ و تمدن اسلام است. به‌طور کلی نظریات بیان‌شده در این موضوع براساس دو رویکرد معرفت‌شناسانه و اجتماعی - سیاسی بیان شده‌اند. در رویکرد معرفت‌شناسانه، پژوهشگران عرصه تصوف به مباحث معرفتی مطرح‌شده در تصوف و همچنین آداب و رفتارهای آنها تمرکز کرده‌اند. در این رویکرد می‌توان نظریات را به دو دسته درون‌دینی و برون‌دینی دسته‌بندی کرد. در رویکرد اجتماعی - سیاسی، پژوهشگران به‌جای تکیه بر آموزه‌ها و رفتارهای صوفیان، به بررسی شرایط اجتماعی - سیاسی جهان اسلام می‌پردازند و سیر آغاز و تحول تصوف را این‌گونه تحلیل می‌کنند.

این در حالی است که بسیار از صوفیان متقدم، تصوف و عرفان را امری کاملاً دینی قلمداد می‌کردند و منشأ آن را در تاریخ و تمدن اسلامی، دین اسلام می‌دانستند، نه چیز دیگر.^۱ برای مثال افرادی چون ابوالقاسم قشیری (۴۳۷ ق)، هجویری (۴۷۰ ق)، عبادی (۴۹۱ ق) و نجم‌الدین رازی (۶۵۴ ق) معتقدند که معیار و شاخص اصلی تصوف، قرآن و سیرت رسول‌الله ﷺ است.^۲

در کنار این منشأ درون‌دینی که توسط خود اهل تصوف و عرفان بیان شده است، برخی پژوهشگران معاصر همچون زرین‌کوب، نصر، شفیعی کدکنی و قاسم غنی نیز براساس تحلیل معرفت‌شناسانه، منشأ درون‌دینی را تأیید کرده و مطلقاً معتقدند که عرفان ریشه‌ای اساساً اسلامی دارد. اگرچه در این سنت می‌توان برخی نشانه‌های غیر دینی یافت، اما این نشانه‌ها که به‌ظاهر از دیگر سنت‌ها وام گرفته شدند، در درون این اندیشه هضم و سپس مورد استفاده قرار گرفته‌اند.^۳

زرین‌کوب جستجوی یک منشأ غیر اسلامی را برای تصوف، موجه و معقول نمی‌داند^۴ و آن را معمای جالب و سرگرم‌کننده محققان شرق‌شناس اروپا بیان می‌کند.^۵ مارتین لینگز نیز معتقد است که تصوف همان عرفان اسلامی است که وابسته و متکی به وحی و اسلام است.^۶ ماسینسیون نیز به نظر کسانی که پیدایش صوفی‌گری و تصوف را خارج از اسلام می‌دانند و به‌دنبال منشأی خارج از اسلام هستند، انتقاد کرده است و صرف تلاقی سنت‌ها با یکدیگر را

۱. یثربی، *عرفان نظری*، ص ۶۹ - ۵۹.

۲. بنگرید به: قشیری، *رساله قشیریه؛ هجویری، کشف المحجوب؛ عبادی، صوفی‌نامه: التصفیه فی احوال المتصوفه؛ رازی، مرصاد العباد.*

۳. غنی، *تاریخ تصوف در اسلام*، ص ۲۵ - ۲۴.

۴. زرین‌کوب، *ارزش میراث صوفیه*، ص ۱۳.

۵. همان، ص ۱۲.

6. Lings, *What is Sufism?*, p 15 - 16.

دلیل قابل قبولی بر تأثیرپذیری نمی‌داند.^۱ هانری کرین، یکی دیگر از مستشرقانی است که معتقد است تصوف اساساً بسط پیام معنوی پیامبر و مجاهده شخصی برای تجربه وجوه آن از طریق مکاشفه مضمون وحی قرآنی است.^۲

اما در مقابل، بسیاری از شرق‌شناسان با توجه به بعضی آموزه‌ها و عناصر تصوف، کلیت آن را غیر اسلامی تبیین کرده‌اند. به عبارت دیگر آنها با اخذ برخی عناصر تصوف که در سایر ادیان و رویکردها وجود داشته، منشأ آن را چیزی خارج از اسلام می‌دانند. اما باز هم در بین آنها درخصوص منشأ غیر اسلامی عرفان و تصوف اختلاف است. برخی مانند گیجر،^۳ کافمن^۴ و هرتسفلد^۵ معتقدند منشأ آن یهودیت بوده؛^۶ برخی دیگر مانند گولدتسیهر،^۷ نولد، آسین پالاسیوس^۸ و ونسینک^۹ نیز تصوف اسلامی را براساس آموزه‌های مسیحی می‌دانند؛^{۱۰} برخی دیگر مانند هورتن^{۱۱} نیز تصوف را برگرفته از سنت هندی و بودایی می‌دانند.^{۱۲} در این بین گروهی نیز مانند وینفلد و مرکس^{۱۳} و نیکلسون^{۱۴} آن را به اندیشه‌هایی یونانی و نوافلاطونیان منتسب می‌کنند^{۱۵} و در نهایت گروهی آن را وابسته به سنت ایرانی قبل از اسلام تبیین می‌کنند. عده‌ای از آنها مانند ادوارد براون تا آنجا پیش رفته‌اند که تصوف را واکنشی آریایی در برابر دین سامیان دانسته^{۱۶} و تصوف را تشکیلات ضد اسلامی برمی‌شمارند.

در مقابل این رویکردها، برخی پژوهشگران جریان تصوف را براساس رویکردی سیاسی - اجتماعی بررسی کرده‌اند. آنها منشأ پیدایش تصوف را شرایط تاریخ و تمدن اسلامی در جامعه قرون اولیه

۱. پطروشفسکی، اسلام در ایران، ص ۳۳۲.

۲. کرین، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۶۶.

3. Abraham Geiger.

4. David Kaufmann.

5. Hartwig Hirschfeld.

۶. بدوی، تاریخ التصوف الاسلامی، ص ۶۳.

7. Ignaz Goldziher.

8. Miguel Asin Y Palacios.

9. Aren't yan Wensink.

۱۰. پطروشفسکی، اسلام در ایران، ص ۳۳۱ - ۳۲۸؛ گلدتسیهر، زهد و تصوف در اسلام، ص ۱۴.

11. M.Horten.

۱۲. فاخوری و جر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۲۴۹.

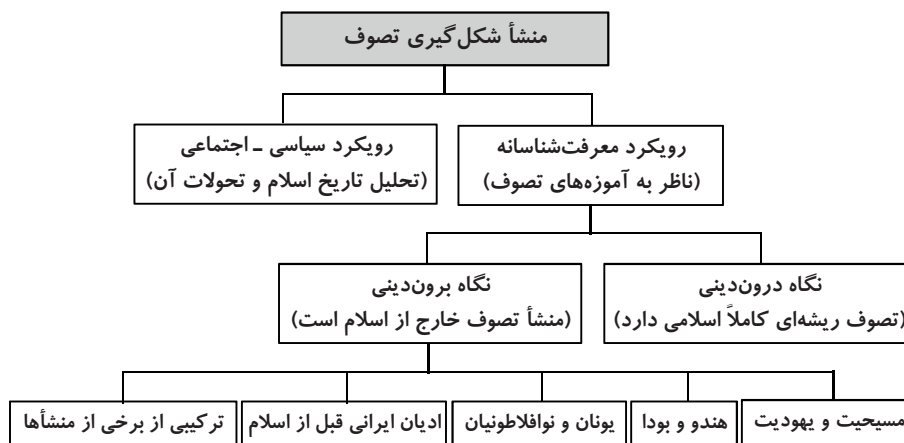
13. Merx Adalbert.

14. Reynold A. Nicholson.

۱۵. براون، تاریخ ادبی ایران، ص ۶۱۵ - ۶۱۳؛ نیکلسون، پیدایش و سیر تصوف، ص ۶۱ - ۶۰.

۱۶. اقبال لاهوری، سیر فلسفه در ایران، ص ۷۶ - ۷۵.

اسلام تبیین کرده‌اند. ی. آ. برتلس یکی از مستشرقان آکادمی روسی است که در جریان تصوف معتقد است حکومت فتودالی و اشرافی بنی‌امیه بعد از حکومت ساده و عاری از اشرافی‌گری پیامبر اسلام ﷺ و برخی خلفا باعث به‌وجود آمدن نوعی جنبش فقر با توجه به زندگی پیامبر بود.^۱ بر این اساس می‌توان نمودار نظرات مختلف در جریان منشأ تصوف را چنین ترسیم کرد:



همان‌طور که در تصویر فوق مشاهده می‌کنید، اختلاف در منشأ شکل‌گیری عرفان و تصوف کم نیست. این اختلاف در دیگر مسائل عرفان نیز سرایت کرده و دقیقاً نوع نگاه به تصوف است که خاستگاه تصوف را نزد پژوهشگران متفاوت کرده است. همین نگاه در ادبیات عرفانی نیز وجود دارد که در ادامه به تبیین آن خواهیم پرداخت.

منشأ شکل‌گیری ادبیات عرفانی در تاریخ و تمدن اسلامی از منظر مستشرقان

همان‌طور که بیان شد، خاورشناسان متعددی به تحقیق و بررسی روی اسلام و شاخه‌های منشعب‌شده از آن در تاریخ و تمدن اسلامی علاقه نشان داده‌اند. از همین رو منابع متعددی در مورد اسلام در غرب به زبان‌های مختلف تألیف شده است. تصوف و ادبیات در تاریخ و تمدن اسلامی از جمله موضوعاتی بوده که نظر بسیاری از این مستشرقان را به خود جلب کرده است. از این‌رو در مورد ماهیت، آموزه‌ها، تاریخ و دیگر مباحث مربوط به تصوف و عرفان اسلامی مطالب زیادی توسط مستشرقان منتشر شده است. به هر حال با وجود اینکه به غیر از مستشرقان، پژوهشگران مسلمان و فارسی‌زبان بسیاری نیز زندگی خود را وقف تحقیق و

۱. برتلس، تصوف و ادبیات تصوف، ص ۳۰ - ۲۰.

بررسی در این مورد کرده‌اند، اما هنوز مسائل فراوانی در آن به چشم می‌خورد که حل نشده است. علت روی‌آوری غربی‌ها به مطالعه و بررسی تاریخ و تمدن اسلامی و موضوعات وابسته به آن مانند تصوف هرچه که باشد، باید این نکته را در نظر گرفت که نتایج تحقیقات برخی از آنها به علت فاصله فرهنگی و در برخی از آنان فاصله زبانی فراوان، به اندازه کافی نمی‌تواند متقن و قابل اعتماد باشد. جدای از این مسائل، به نظر شفیع کدکنی علاقه مستشرقان و خاورشناسان به تاریخ و تمدن اسلامی، به خصوص عرفان و تصوف و تحقیق و بررسی گسترده آنان که منجر به انتشار کتاب‌های فراوانی در این زمینه شده است، به هیچ‌وجه به این معنا نیست که آنان احتمالاً حرف‌های خلاف واقع در باب اسلام یا عرفان و تصوف اسلامی نگفته‌اند. انگیزه‌ها و دلایلی که آنان را به این سمت کشانده، در بسیاری از موارد انسان‌دوستانه یا خدمت به علم و انسانیت نبوده است. ایشان نکته‌ای را به همه پژوهشگران یادآوری می‌کند که اگر مستشرقی گفت: «ماست سفید است»، همیشه جای این احتمال را باید در ذهن خود قرار داده باشیم که یا ماست اصلاً سفید نیست، یا اگر ماست سفید است، اثبات سفیدی ماست احتمالاً مقدمه‌ای برای نفی سیاهی ذغال است.^۱

به هر حال آنچه در این بخش مهم است، بررسی نتایج تحقیقات مستشرقان در باب منشأ شکل‌گیری ادبیات عرفانی در تاریخ و تمدن اسلام می‌باشد. همان‌طور که بیان شد، مستشرقان در باب پیدایش و منشأ تصوف موارد مختلفی را بیان کرده‌اند که به‌طور کلی بیشتر آنان این مسئله را براساس نگاه برون‌دینی، تاریخ‌نگری یا حتی جامعه‌شناسانه و تحلیل موقعیت اجتماعی اسلام در سده‌های نخستین تشریح کرده بودند. مسئله این است که آنانی که نگاه تاریخی به مسئله تصوف دارند و آن را خارج از اسلام تصور می‌کنند، آیا در مورد پیوند عرفان و ادبیات فارسی به خصوص شعر نیز همین نگاه را دارند؟ آیا مستشرقان آن‌گونه که به‌واسطه ملاحظه عناصر مشابه در عرفان اسلامی و دیگر عرفان‌های قبل از اسلام قائل به منشأ برون‌دینی در عرفان اسلامی شده بودند، در خصوص منشأ ادبیات عرفانی نیز همین نظر را دارند و پیوند ادبیات با عرفان اسلامی را به‌عنوان امری برون‌دینی تبیین می‌کنند، یا به‌طور کلی تحلیل جداگانه‌ای از پیوند عرفان و ادبیات فارسی ارائه کرده‌اند؟

سوالی که قرار است در این قسمت از منظر مستشرقان پاسخ داده شود این است که چه عاملی باعث پیوند ادبیات فارسی و عرفان شد؟ به نظر می‌رسد دیدگاه بیشتر مستشرقان در منشأ شکل‌گیری ادبیات عرفانی یا به عبارت دیگر منشأ پیوند ادبیات فارسی و عرفان اسلامی، تاریخی است.

۱. نیکلسون، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ص ۱۹.

البته برخی آن را روند تدریجی و جامعه‌شناسانه و وابسته به نیازهای تکاملی عرفان تبیین کرده‌اند، اما تقریباً هیچ‌یک از مستشرقان به پیوند مشابهی از عرفان و ادبیات که منجر به انقلاب و چرخشی عمیق در ادبیات یک زبان شود، اشاره نکرده‌اند و هیچ‌گونه مقایسه‌ای توسط مستشرقان در مورد ادبیات عرفانی اسلامی با سایر عرفان‌ها و زبان‌ها قبل از اسلام صورت نگرفته است. البته ممکن است این بدان دلیل باشد که این چنین ادبیات غنی‌ای در باب عرفان در هیچ‌یک از زبان‌ها قبل از ادبیات عرفانی فارسی و حتی بعد از آن یافت نشده است؛ چراکه اگر یافت می‌شد، بدون تردید راه‌هایی برای چسپاندن و الصاق ادبیات عرفانی و چرایی روی‌آوری عرفا به زبان و ادبیات فارسی را منشعب از آن بیان می‌کردند و از آنجاکه همه علوم را از آن خود می‌دانند، بسیاری از آنان در ارجاع این مطلب به خود تلاش فراوان می‌کردند.

نیکلسون، یکی از بزرگ‌ترین مستشرقانی است که سال‌ها در مورد عرفان و تصوف اسلامی و همچنین شعر عارفانه فارسی تحقیق و پژوهش کرده است. در میان کتاب‌هایی که وی تألیف کرده است، کتاب *مطالعاتی پیرامون شعر اسلامی (شعر اسلامی و عرفانی)*^۱ وجود دارد که به نظر می‌رسد تنها در این کتاب به مسئله شعر فارسی عرفانی پرداخته است. نگاه وی مانند دیگر مستشرقان، نگاه تاریخی به این نوع شعر است. وی در حقیقت در این کتاب مانند دیگر کتاب‌هایش در بررسی شعر صوفیانه به چگونگی روی‌آوری عارفان مسلمان به شعر و خلق یک جنبش ادبی خاص در بلندای شعر و ادبیات فارسی سخنی به میان نیاورده است. نیکلسون در این کتاب از نورالدین محمد عوفی بخارایی و نخستین تذکره در مورد شاعران پارسی با نام *لباب الالباب* تألیف عوفی در حدود سال ۶۱۸ ق نام می‌برد.^۲

نیکلسون در این کتاب سعی دارد با محوریت پرداختن به اشعار، نامی از شاعران پارسی گو ببرد. ولی به هر حال باز هم این پژوهش یک پژوهش تاریخی است و نمی‌تواند پاسخ‌گوی سؤال ما باشد. وی در تحلیل شعر فارسی به اشعار زیادی از شاعران پارسی‌گوی غیر عارف قبل از تحول بزرگ شعر عارفانه فارسی برای روشن شدن و تشریح محتوای شعر فارسی قبل از ادبیات عرفانی اشاره می‌کند. نیکلسون در این میان به اشعار خمیری و عشقی در ادبیات و شعر فارسی اشاره می‌کند و در تحلیل شعر فارسی به فرودسی و فرخی و بیان برخی از اشعار آنها می‌پردازد؛ اما به هر حال هیچ سخنی از چگونگی ادغام شعر فارسی و عرفان ندارد. نیکلسون در ادامه کتاب به حرکت

1. Studies In Islamic Poetry.

2. Nicholson, *Studies In Islamic Poetry*, p. 4.

شکل‌گیری شعر عرفانی اشاره می‌کند و در مجموع معتقد است انقلاب شعر عرفانی در ادبیات فارسی یک حرکتی طبیعی و منظم بوده است و شعر عرفانی حاصل یک سیر تاریخی است که از رباعی و قطعه آغاز شده و کم‌کم به قصیده و غزل رسیده است و این قالب‌های شعری نیز در تحول تئوریک از درباری بودن و عاشقانه و حکیمانه بودن به شعرهای نیمه‌عرفانی و در آخر به شعرهای ناب عرفانی رسیده است.^۱

آربری یکی دیگر از مستشرقان بنامی است که تألیفات متعددی در خاورشناسی دارد. او در حقیقت شاگرد نیکلسون است. آربری در کتاب *ادبیات کلاسیک فارسی* با اشاره به اینکه هرزه‌سرایی و چاپلوسی در دربار شاهان تنها مشغله شاعران سده ششم نبود، معتقد است که باباطاهر و شاید ابوسعید، راهگشای سرودن اشعار عرفانی شده بودند و نخستین منظومه بزرگ عرفانی و صوفیان در این عهد سروده شد.^۲ وی سنایی را ادامه‌دهنده این راه عنوان می‌کند و بیان می‌دارد که سنایی در قصاید خویش از نظر سبک به ناصر خسرو بسیار نزدیک است. بر این اساس می‌توان گفت وی نیز از دیگر مستشرقانی است که شعر عرفانی فارسی را ادامه همان سبک شعر درباری و چاپلوسی می‌داند که البته از نظر محتوا دچار تغییر و تحولی شگرف شد که این تغییر و تحول محتوایی کم‌کم به قالب و سبک نیز راه پیدا کرد و این‌گونه شد که شعر عرفانی فارسی در بلندای قله ادبیات کلاسیک فارسی قرار گرفت.

یوهانس دوبروین یکی دیگر از مستشرقان برجسته‌ای است که تألیفات متعددی در این رابطه دارد. او در کتاب *شعر صوفیانه فارسی*،^۳ شعر فارسی عرفانی به معنای اشعار فارسی کلاسیک درباره موضوعاتی مربوط به عرفان اسلامی را بسیار گسترده می‌داند؛ به قدری که بررسی و تتبع در آنها احتیاج به مدت زمان زیادی دارد. او شریان و آغاز این جوشش را تقریباً به قرن پنجم هجری (یازدهم میلادی)، یعنی تاریخ سرایش کهن‌ترین نمونه‌های شعر فارسی عرفانی که برای ما شناخته شده است، باز می‌گرداند.

براساس اندیشه او، شعر فارسی در آغاز درباری، یعنی سنتی و غیر دینی بود. قالب خاص دربار قصیده بود که بیشتر برای اشعار مدحی به کار می‌رفت. صوفیان نخست که رو به شعر آورده بودند، از همین قالب برای سرودن مقاصد خویش استفاده می‌کردند. از همین رو بود که شعر صوفیانه

۱. همان، ص ۳۵ - ۱۰.

۲. آربری، *ادبیات کلاسیک فارسی*، ص ۱۱۵.

3. Persian Sufi Poetry; An Introduction to the Mystical Use of Classical Persian Poems.

قسمتی از خصوصیت‌های شعر درباری را در خود حفظ کرد. بنابراین حضور عناصر دنیایی و غیر دینی در شعر عرفانی باعث ابهام در نشانه‌های متمایزکننده شعر درباری و عرفانی شده است؛ ابهامی که تفسیر شعر عرفانی فارسی، به‌خصوص نوع غزل را با مشکلات جدی روبه‌رو ساخته است؛ به نحوی که در تفسیر بسیاری از اشعار عرفانی، این انحطاط و ابهام مشاهده می‌شود.^۱

همان‌طور که مشاهده شد، وی نیز از دیگر کسانی است که جوشش شعر عرفانی را فقط به‌صورت تاریخی بررسی کرده است و نخستین شاعران صوفی را عرب می‌داند و آن را به اشعار بسیار شورانگیز و عاشقانه شاعران بزرگی چون رابعه، ذالنون مصری و حلاج منسوب می‌کند. وی معتقد است شعرای صوفیه در قرن پنجم هجری (یازدهم میلادی) در حقیقت رسم دیرینه‌ای را ادامه دادند که از قبل وجود داشت. با این‌همه فارسی‌زبانان توانستند سنت دیرپای و بسیار مایه‌وری نسبت به عرب‌ها بیافرینند.^۲

دوبروین منشأ اشعار زاهدانه را به برخی شعرای عرب مانند ابوالعناهیة در قرن سوم هجری (نهم میلادی) که اشعاری با محتوای ناپایداری‌های دنیا و لزوم آماده شدن برای زندگی پس از آن می‌سرودند، منتسب می‌داند؛ اما به هر حال این اشعار خشک و جدی را شعر عرفانی به‌شمار نمی‌آورد. وی بدون تردید هم ادبیات فارسی حکمت‌آمیز و هم زهدیات عربی را در شکل‌گیری ادبیات صوفیانه بسیار مؤثر می‌داند.^۳

آن ماری شیمیل از دیگر مستشرقانی است که کتاب‌های زیادی در مورد اسلام و جنبش تصوف به‌خصوص در مورد شعر و عرفان صوفیه نوشته است. او در کتاب *از میان حجاب: شعر عارفانه در اسلام*^۴ بعد از بررسی شعر صوفیانه عرب معتقد است زمانی که شعر صوفیانه چندان پرشور نبود مناطق شرق ایران، یعنی خراسان و قسمتی از افغانستان امروز، محل علاقه‌مندان و اراتمندان تصوف شده بود، با رشد احساسات فارسی‌زبانان صوفی و علاقه‌مند به تصوف، زبان فارسی به حامل و رسانه‌ای برای شعر عرفانی تبدیل شد. وی با رد اندیشه سنتی در مورد آغاز شعر عرفانی فارسی توسط ابوسعید ابوالخیر معتقد است آغاز ادبیات عرفانی فارسی به شمال شرقی هند در اواسط قرن یازدهم هجری باز می‌گردد.^۵

۱. دوبروین، *شعر صوفیانه فارسی*، ص ۱۱.

۲. همان، ص ۱۲.

۳. همان، ص ۴۸.

4. As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam.

5. Schimmel, *As Through a Veil Mystical Poetry in Islam*, p. 50 - 51.

وی در بخش دوم این کتاب به بررسی و تحلیل شعر صوفیانه فارسی می‌پردازد که در این تحلیل همان روش دیگران را پیش می‌گیرد و به شاعرانی که در این راه نقش مهم و برجسته‌ای داشتند، اشاره می‌کند. وی در ادامه اشاره کوتاهی به این مطلب می‌کند که فرم‌های شعری که در ایران توسط شاعران ایرانی پرورش یافته بود، مناسب‌ترین فرم برای بیان اندیشه‌های دینی بود. وی سپس با اشاره به قالب‌های مختلف شعری و بیان ویژگی‌ها و خصوصیات آنها به صورت اجمالی، بیان می‌کند که هر کدام از این قالب‌ها برای چه نوع محتوای شعری مناسب بوده است و شاعران عارف از این قالب‌ها برای بیان چه محتوایی استفاده می‌کردند. برای مثال مثنوی را به عنوان قالبی مناسب در پرداختن به خداوند و صفات او برمی‌شمارد و غزل را بهترین قالب برای پرداختن به اشعار عاشقانه که از قبل در زبان فارسی رایج بوده است، بیان می‌کند.^۱

وی تأکید می‌کند با توجه به اینکه فرم‌هایی مانند مثنوی در زبان عرب مشهور نبودند، شبیه‌ترین نمونه قبل از مثنوی سنایی، شاهنامه فردوسی است که شعرهای حماسی‌اش یک قرن پیش از سنایی سروده شده بود.

به طور خلاصه می‌توان گفت تحلیل و بررسی این مستشرق نیز بیشتر با نگاه تاریخی است و شعر صوفیان فارسی را محصول یک تطور تاریخی می‌داند.

آن ماری شیمیل در کتاب شکوه شمس نیز همین عقیده را تکرار می‌کند. او در این کتاب با اشاره به اینکه نخستین مؤلفی که زبان پارسی را برای مناجات‌های شاعرانه زیبای خود به کار گرفت، خواجه عبدالله انصاری بود، بیان می‌کند از آنجا بود که دیگر عارفان فارسی‌زبان رباعی را همچون وسیله‌ای برای بیان اندیشه‌های عارفانه به کار گرفتند و سنایی غزنوی که شاعر درباری بود، نخستین اثر جامعه ادبی را تصنیف کرد.^۲

به هر حال با جستجو در آثار بیشتر مستشرقان می‌توان نگاه تاریخی را به طور مشهود ملاحظه کرد. اما در این بین برتلس نگاهی متفاوت‌تر از دیگر مستشرقان دارد. از آنجاکه نگاه او در تحلیل عرفان و تصوف جامعه‌شناسانه است، با دیگر نظریات ارائه‌شده توسط مستشرقان در خصوص منشأ شکل‌گیری ادبیات عرفانی که عموماً تاریخی است، کمی تفاوت دارد. برتلس در این مسئله همان روشی را پیگیری می‌کند که در منشأ شکل‌گیری تصوف در اسلام بیان کرده بود. از نظر او مسئله پیدایش شعر در فارسی نوین، یکی از دشوارترین مسائل ادبیات ایران است که

۱. همان، ص ۵۹ - ۵۴.

۲. شیمیل، شکوه شمس (سیری در آثار و افکار مولانا جلال‌الدین رومی)، ص ۲۰.

خاورشناسان سال‌هاست برای حل این مسئله می‌کوشند، اما تاکنون این تلاش‌ها بی‌ثمر بوده است. مسئله پیدایش اشعار تصوف در زبان فارسی یکی از مسائل مهم عرفان و تصوف در تاریخ و تمدن اسلام است.^۱

وی در ادامه عنوان می‌کند با وجود اینکه در تبیین عرفان و تصوف در تاریخ و تمدن اسلامی تلاش‌های فراوانی صورت گرفته، اما منشأ شکل‌گیری ادبیات عرفانی از آن جمله مسائلی است که خاورشناسان در بیشتر آثار خود به‌سادگی از آن عبور کرده و تنها به پاسخ‌هایی تاریخی و غیر رضایت‌بخش در این مسئله اکتفا کرده‌اند.^۲

به هر حال وی شکل‌گیری ادبیات عرفانی را بعد از جنبش فلسفی - نظری صوفیه می‌داند. از نظر وی زمانی که صوفیه توانست سازمان و جامعه‌ای خاص در میان مسلمانان تشکیل دهد، ادبیات صوفیانه و عرفانی آغاز شد؛ چراکه در این زمان بود که صوفیان توانستند حول محور یک سازمان جلساتی را تشکیل دهند که در حقیقت در این جلسات شعر صوفیانه فارسی متولد شد.^۳ به‌طور خلاصه تفاوت دیدگاه برتلس با دیگران در این است که وی سماع را از طرفی یکی از مسائل پیچیده و حساس تصوف عنوان می‌کند^۴ و از جهتی دیگر آن را سرچشمه همه ادبیات پر تنوع و گوناگون تصوف برمی‌شمارد.^۵

وی در تشریح این اندیشه خود به واکاوی سماع در صوفیه می‌پردازد و بیان می‌کند از آنجاکه سماع برای حصول حال در صوفیان انجام می‌شد و عنصر حال برای سماع بسیار ضروری بود، برای حصول این عنصر در آغاز این جلسات از خواندن آیات قرآن استفاده می‌شد؛ ولی چون به‌واسطه توسعه عرفان و تصوف در جامعه کم‌کم مردم عامی، ساده و بی‌سواد در این مراسم حضور پیدا کردند و شعر نیز ابزار مناسبی برای تأثیر بر روحیه مخاطبان بود، شعر عاشقانه و بعد عارفانه جای خود را به خواندن قرآن داد.^۶

اگرچه برتلس در کتاب *تصوف و ادبیات تصوف* خود این بحث را به‌طور مفصل بیان می‌کند و توجه ویژه‌ای به شرایط اجتماعی صوفیه دارد، اما باز هم نگاه او با نگاه محققان فارسی‌زبان

۱. برتلس، *تصوف و ادبیات تصوف*، ص ۷۰ - ۶۹.

۲. همان، ص ۷۰.

۳. همان، ص ۷۱.

۴. همان.

۵. همان، ص ۷۵.

۶. همان، ص ۸۰ - ۷۵.

متفاوت است که در بخش آینده به آن اشاره خواهد شد. اما به هر حال جای هیچ تردیدی نیست که نظر برتلس با دیگر مستشرقان متفاوت است و برتلس با اذعان به اینکه در این مسئله هنوز کار مناسب و قابل قبولی انجام نشده، گامی فراتر از دیگر مستشرقان نهاده است.

منشأ شکل‌گیری ادبیات عرفانی در تاریخ و تمدن اسلامی از منظر محققان فارسی‌زبان
به نظر می‌رسد دیدگاه بیشتر و حتی می‌توان گفت تمام محققان فارسی‌زبان در حیطه ادبیات عرفانی، چیزی فراتر از یک بعد تاریخی است. اگرچه صوفیه در آغاز به این دلیل که اهل زهد و پرهیز بودند، چندان تمایلی به شعر و شاعری نشان نمی‌دادند^۱، اما به هر حال شاهکارهای ادبی در زبان فارسی توسط عارفان با درون‌مایه و محتوای عرفانی خلق شده است که این تغییر دلیلی بس عمیق‌تر از یک نگاه و رویکرد تاریخی دارد.

روی‌آوری عارفان به شعر و تغییر فضای ادبیات، به‌ویژه شعر از دربار به میان مردم، بیش از اینکه مرهون عوامل سیاسی و اجتماعی (عدم توجه پادشاهان و امرا نسبت به شعر و جنگ‌های داخلی و خارجی) و همچنین تأسیس خانقاه و حمایت صوفیه از شعر باشد، مولود یک خودآگاهی، ترقی و تکامل در حوزه اندیشه شاعران و رابطه بسیار عمیق بین مبانی عرفان و زبان شعری بوده است.

به هر حال تجربه عرفانی چون با اتصال عاشق و معشوق و فانی گشتن عاشق در معشوق ارتباط تنگاتنگی دارد، زبان شعر عرفا هم بیشتر از تجربه عشقی مایه می‌گیرد و از همین روست که غزل عارفانه در طرز بیان خویش با تجربه شعر عاشقانه ارتباط و اتحاد می‌یابد و شعر را بین معنای حقیقی که اقتضای ظاهر است و معنای مجازی که ورای ظاهر است، در نوسان نگه می‌دارد.^۲ به نظر می‌رسد این رمزگونه بودن همان چیزی است که عارف می‌خواهد در زیانش محقق می‌شود. در حقیقت می‌توان گفت این همان دلیلی است که شعر و عرفان را به هم پیوند می‌دهد و باعث شکل‌گیری انقلابی بس بزرگ و عمیق در شعر فارسی شده است.

بر این اساس می‌توان گفت ادبیات عرفانی اگرچه در طول تاریخ و براساس توابع یا قراردادهای تاریخی ایجاد شده است، اما به هر حال این ادبیات مولود تجارب عمیق روحانی انسان است. زمانی که تمام کائنات برای عارف رمز و مظهری از یک حقیقت واحد باشد، جای شگفت نیست که در هر کلام آنها - به‌خصوص شعر و قصه - رمز و مظهری باشد. گویی عرفا یا

۱. زرین‌کوب، ارزش میراث صوفیه، ص ۱۴۰.

۲. همو، سیری در شعر فارسی، ص ۲۱۰.

شاعران عارف به اقتضای بینش کشفی و شهودی خویش، ادبیات را پر از رموزی یافتند که غالباً ورای شکل و معنای ظاهری الفاظ، بیان‌کننده مقاصد و افکار آنهاست.^۱ گویی شعر و ادب بیشتر از اینکه بخواهد برایشان جنبه عینی داشته باشد، جنبه ذهنی دارد و جنبه ذهنی آن نیز همان‌طور که از یک سو به شاعر عارف متصل است، از سوی دیگر به خواننده آن مرتبط است و خواننده و مخاطب شعر عرفانی نیز نقش مهمی در شکل‌گیری این جنبه عینی دارد.^۲

به نظر می‌رسد بیشتر مشایخ و عرفا شعر را به‌عنوان آینه‌ای قلمداد می‌کردند که هیچ صورتی ندارد، اما هرکس صورت خویش را در آن می‌بیند؛ آن‌چنان‌که عین‌القضات همدانی معتقد است در شعر هیچ معنایی نیست و هر کسی هر آنچه در روزگار او مطرح است، می‌بیند و چون شعر شبیه آینه است، اگر کسی بگوید معنای شعری فلان است و این چیزی بوده است که مقصود و معنای سراینده شعر است، مانند این است که کسی بگوید آنچه در تصویر آینه نقش می‌بندد، تصویر سازنده آینه است و تصاویر دیگر درست و حقیقت نیست.^۳

بر این اساس عرفا تلاش کرده‌اند با استفاده از زبان اشارات در قالب شعر عرفانی، روند پیچیده بین لفظ و معنای مجرد و غیر مادی را طی کنند. آنها از الفاظ و تعبیرات معمول زبان استفاده می‌کنند، اما مقصود و معنایی رمزی را اراده می‌کنند. به تعبیر دیگر آنها کتم و افشا، گفتن در عین نگفتن، و نهفتن در عین اعلان را انتخاب کردند. بنابراین عرفا غالباً از استعاره، کنایه و تمثیل استفاده کرده‌اند و این استفاده صرفاً ذوقی یا یک روند تاریخی نیست؛ آنها به این دلیل از این زبان استفاده کرده‌اند که جز با این زبان نمی‌توانستند تجارب شهودی و عرفانی خود را بیان کنند.^۴

زبانی که عارف برای بیان تجربه عرفانی خود انتخاب می‌کند، زبانی تصادفی یا حاصل تاریخ نیست، بلکه از آنجاکه عارف در بیان تجربیات و اندیشه‌های خود هدفمند است، بسته به هدف خود، نوع زبانش را برمی‌گزیند. بر این اساس چون عرفان رابطه تنگاتنگی با احساس و ادراک حاصل از تجربه ذهنی و معرفت شهودی دارد، زبان عارف نیز به‌ناچار هرچند مبهم، باید توانایی انتقال این تجربیات روحانی در سطح آگاهی مخاطب را داشته باشد. علاوه‌براین، چون

۱. همان، ص ۲۱۲ - ۲۱۱.

۲. همو، «ادبیات عرفانی ایران و ارزش انسانی آن»، فصلنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ش ۷۷، ص ۱۴۳.

۳. عین‌القضات همدانی، نامه‌های عین‌القضات همدانی، ص ۲۱۶.

۴. یربوی، «پیوند لفظ و معنی در ادبیات عرفانی»، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی، ص ۱۸۰ - ۱۷۰.

تجربه عارف قابل تجربه حسی و استدلال عقلی نیست، بیانش به زبانی که حاصل تجربه حسی و قراردادهای عقلی باشد نیز دشوار است. اینجاست که عارف به ناچار از تمام ظرفیت‌های زبانی برای بالا بردن قدرت تأثیر و کیفیت القایی زبان کمک می‌گیرد و تجربیات روحانی خود را در قالب اشعار رمزگونه و استعاری بیان می‌کند.^۱ در شعر عرفانی، زبان بر اندیشه و معنا تقدم دارد؛ معنایی که ناشی از هیجانانگیز شدیدی روحی است و آرامش لازم برای تعقل و اندیشه منطقی ندارد.^۲

شفیعی کدکنی معتقد است که دو نوع شناخت وجود دارد: «شناخت عاطفی و هنری» و «شناخت منطقی و علمی». با هر گزاره علمی و منطقی، مخاطب «چگونگی» معرفت حاصل از آن گزاره را با تمام اجزا درمی‌یابد، ولی در هر گزاره هنری - به‌ویژه در مرکز آن - نوعی معرفت «بلاکیف» و شناخت بی‌چگونه وجود دارد. در مرکز هر پدیده هنری و هر بیان عاطفی، یک امر «بلاکیف» و یک ابلاغ بی‌چگونه نهفته است که اگر ما بتوانیم آن را از «بلاکیف» و «بی‌چگونه بودن» درآوریم، می‌توانیم آن ابلاغ را از عرصه هنری بودن و از تأثیر عاطفی‌اش خلع کنیم و بگوییم برای ما مصداق هنر نیست و بر ما تأثیر عاطفی ندارد.^۳

از طرفی دیگر در جوهر همه ادیان و در مرکز تمام جریان‌های عرفانی جهان، مسئله «ادراک بلاکیف» حضور دارد. قدمای متفکرین ما ایمان را از مقوله «تو مدان» می‌دانستند؛ اصطلاحی که از زمان ابوسعید ابوالخیر وارد عرفان شد^۴ و این چیزی بود که مورد توجه عرفا قرار گرفت. تجربه دینی، تجربه هنری و تجربه عشق، همه از قلمرو «ادراک بی‌چگونه» سرچشمه می‌گیرند. در مرکز تمام تجربه‌های دینی، عرفانی و الهیاتی بشر، این «ادراک بی‌چگونه» و نقطه‌ای غیرقابل توصیف و غیر قابل توضیح با ابزار عقل و منطقی باید در این‌گونه تجربه‌ها وجود داشته باشد و به‌منزله ستون فقرات این تجربه‌ها قرار گیرد. در التذاذ از آثار هنری نیز همواره با چنین ادراک بلاکیف و

۱. پورنامداریان، در سایه آفتاب، ص ۶۰.

۲. همو، «مولوی و تحول در شعر فارسی»، نشریه زبان و ادبیات فارسی (دانشگاه خوارزمی)، ش ۱۱ - ۹، ص ۱۲ - ۱۱.

۳. شفیعی کدکنی، «نقد ادبی: ادراک «بی‌چگونه» هنر»، بخارا، ش ۳۸، ص ۱۹۰ - ۱۸۹.

۴. داستان آن به‌اختصار این است که وقتی بوسعید در کودکی به دکان پدرش - که عطار بود - می‌رفت، هر لحظه از او می‌پرسید که این خریطه چه دارد و آن خریطه چه دارد؟ سرانجام حوصله پدرش سرآمد و برای رهایی از پرسش‌های طفل، به او گفت که این خریطه «تو مدان بلخی» دارد. بعدها وقتی بوسعید بر اثر تحولات روحی خویش و پشت پا زدن به علوم رسمی، کتاب‌های خود را در خاک دفن کرد، پدرش از او پرسید که: «ای پسر! آخر این چیست که می‌کنی؟» شیخ گفت: «یاد داری آن روز را که ما در دکان تو آمدیم و سؤال کردیم که این خریطه‌ها چیست و در این انبان‌ها چه در کرده‌ای؟ تو گفتی: «تو مدان بلخی؟» پدر گفت: «دارم» شیخ گفت: «این تو مدان میهنگی است!».

بی‌چگونه‌ای روبه‌رو هستیم.^۱ بنابراین رابطه تنگاتنگ هنر و شعر با عرفان از منظر شفیعی کدکنی چیزی فراتر از یک مسئله تاریخی، بلکه ناشی از بُعد معرفت‌شناسانه این دو مقوله است. به‌نظر پورجوادی توجه اهل عرفان و تصوف به شعر عاشقانه در حدود اوایل قرن پنجم آغاز شده، و در این میان به‌نظر می‌رسد مشایخ خراسان پیش‌قدم بوده‌اند. احتمالاً علت عدم توجه صوفیه به این قبیل اشعار تا قبل از قرن پنجم، غلبه روح زهد و عبادت بر تصوف بوده است. ولی در نیمه دوم قرن چهارم و اوایل قرن پنجم در پاره‌ای از محافل و مکاتب، روح سکر و شیوه قلندری و رندی و ملامتی غلبه یافته و حال و هوای جدیدی در تصوف خراسان پدید آورده و عشق محور اصلی توجه مشایخ قرار گرفته و الفاظ و مضامین اشعار عاشقانه، وسیله بیان نظریات و احوال ایشان شد. آثار روح قلندری و رندی و شور عاشقانه را بیش از هر کس در شیخ ابوسعید ابوالخیر (۴۴۰ - ۳۵۷ ق)، صوفی بزرگ نیمه اول قرن پنجم می‌توان مشاهده کرد.^۲

قاسم غنی نیز با اشاره به اینکه در قرن پنجم عرفان در شعر نفوذ عمیقی یافت، بیان می‌کند که مناسبت تصوف و شعر امری طبیعی بود؛ چراکه تصوف مذهب دل است و شعر زبان دل و هیچ چیز باتناسب‌تر و طبیعی‌تر از این نبود که عرفان و تصوف ریشه‌های عمیق و قوی‌ای در شعر پیدا کند و به اندک زمانی تار و پود آن محسوب شود. هرکس با آثار نثری صوفیه آشنا باشد، معترف خواهد بود که نثر عرفان همیشه رنگ و بوی شعر داشته است؛ چراکه صوفی با قال و قیل مدرسه و منطق، استدلال، جدل و برهان مخالف است و همچنین واضح است که با طبع اهل دل، تخیل و احساس بیشتر موافق است تا حکم و برهان. بنابراین بهترین زبان ترجمان عرفان، زبان عشق و احساسات، یعنی شعر است و همین سازش شعر با افکار صوفیه است که باعث رونق شعر عرفانی فارسی و خلق آثاری شیوا و به اوج رسیده شد.^۳

بر این اساس می‌توان گفت نظر بسیاری از محققان حوزه عرفان و ادبیات عرفانی فارسی‌زبان یا به‌طور کلی شرق، بسیار متفاوت از مستشرقان است؛ همان‌طور که این اختلاف در منشأ شکل‌گیری عرفان اسلامی نیز مشهود است. بسیاری از محققان فارسی‌زبان معتقدند عمده‌ترین عامل در منشأ شکل‌گیری ادبیات غنی عرفانی یا همان شعر عرفانی، پیوند عمیق این دو عرصه به یکدیگر است و مسئله‌ای صرفاً تاریخی یا اجتماعی نیست.

۱. شفیعی کدکنی، «نقد ادبی: ادراک «بی‌چه‌گونه» هنر»، بخارا، ش ۳۸، ص ۱۹۵ - ۱۹۲.

۲. پورجوادی، «شعر حرام، شعر حلال»، نشریه دانش، ش ۳۵، ص ۸.

۳. غنی، تاریخ تصوف در اسلام، ص ۴۱۳.

نتیجه

اگرچه مستشرقان جهت جمع‌آوری منابع در حوزه عرفان و تصوف اسلامی در تاریخ و تمدن اسلامی و به‌طور کلی شرق‌شناسی زحمت‌های بسیاری کشیده‌اند که حاصل آن نگارش کتاب‌هایی است که امروزه نیاز بسیاری از محققین در این حوزه را برطرف می‌کند، اما حقیقت آن است که برخی نتایج تحقیقات آنان با نتایج تحقیقات محققان داخلی و مسلمان متفاوت است. نتایج تحقیقات آنها اگرچه ممکن است بدون غرض بوده باشد، اما چون تابع روش‌های غربی است، قابل انطباق با محتوا و درون‌مایه عرفان اسلامی نیست. یکی از نمونه‌های واضح این موضوع، اختلافی است که در منشأ شکل‌گیری عرفان اسلامی وجود دارد. درحالی‌که بسیاری از مستشرقان سعی دارند آن را به خارج از اسلام نسبت دهند، هم خود اهل تصوف و هم محققان فارسی‌زبان اصرار دارند که این یک پدیده کاملاً اسلامی است، اگرچه بعدها از دیگر اندیشه‌ها و فرهنگ‌ها نیز استفاده کرده است.

نگاه تاریخی مستشرقان و سعی آنان بر حل مسائل با نسبت دادن آنها به مسائل تاریخی باعث شده است که در مسئله منشأ شکل‌گیری ادبیات عرفانی، نتیجه‌ای مخالف آنچه محققان فارسی‌زبان معتقدند، حاصل شود. درحالی‌که محققان فارسی‌زبان پیوند شعر و عرفان اسلامی را پیوندی فرازمانی و غیر تاریخی می‌دانند و معتقدند عرفا از روی آگاهی کامل، زبان شعر را به‌عنوان زبان عرفان انتخاب کردند، مستشرقان سعی دارند این مسئله را نیز از بعد تاریخی بررسی کنند و آن را در یک روند تاریخی تبیین نمایند.

منابع و مأخذ

۱. آربری، آرتور جان، *ادبیات کلاسیک فارسی*، ترجمه اسدالله آزاد، نشر معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱.
۲. اقبال لاهوری، محمد، *سیر فلسفه در ایران*، ترجمه آریان‌پور، تهران، بامداد، ۱۳۵۴.
۳. بدوی، عبدالرحمن، *التاریخ التصوف الاسلامی*، کویت، وكالة المطبوعات، ۱۹۷۸ م.
۴. براون، ادوارد گرانویل، *تاریخ ادبی ایران*، ترجمه و تحشیه و تعلیق علی‌پاشا صالح، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۶.
۵. برتلس، یوگنی ادواردویچ، *تصوف و ادبیات تصوف*، ترجمه سیروس ایزدی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۲.

۶. بطروشفسکی، ایلیا پولیچ، *اسلام در ایران*، ترجمه کریم کشاورز، تهران، پیام، چ ۷، ۱۳۶۳.
۷. پورجوادی، نصرالله، «شعر حرام، شعر حلال»، *نشریه دانش*، ش ۳۵، مرداد و شهریور ۱۳۶۵.
۸. پورنامداریان، محمدتقی، «مولوی و تحول در شعر فارسی»، *نشریه زبان و ادبیات فارسی (دانشگاه خوارزمی)*، تابستان، پاییز و زمستان ۱۳۷۴، ش ۱۱ - ۹.
۹. _____، *در سایه آفتاب*، تهران، سخن، ۱۳۸۰.
۱۰. دوبروین، یوهانس، *شعر صوفیانه فارسی*، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۸.
۱۱. رازی، نجم‌الدین، *مرصادالعباد*، تصحیح محمدامین ریاحی، تهران، علمی و فرهنگی، چ ۱۲، ۱۳۸۶.
۱۲. رضوی، سید اطهر عباس، *تاریخ تصوف در هند*، ترجمه منصور معتمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۰.
۱۳. زرین کوب، عبدالحسین، «ادبیات عرفانی ایران و ارزش انسانی آن»، *فصلنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، شماره ۷۷، ۱۳۵۰.
۱۴. _____، *ارزش میراث صوفیه*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۵.
۱۵. _____، *سیر در شعری فارسی*، تهران، سخن، چ ۴، ۱۳۸۴.
۱۶. شفیع کدکنی، محمدرضا، «نقد ادبی: ادراک «بی چه گونه» هنر»، *بخارا*، ش ۳۸، مهر ۱۳۸۳.
۱۷. شیمیل، آنه ماری، *شکوه شمس (سیری در آثار و افکار مولانا جلال‌الدین رومی)*، ترجمه سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷.
۱۸. عبادی، منصور بن اردشیر، *صوفی‌نامه: التصفیه فی احوال المتصوفه*، تهران، چاپ غلامحسین یوسفی، ۱۳۶۸.
۱۹. عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد، *نامه‌های عین‌القضات همدانی*، مصحح علی نقی منزوی و عقیف عسیران، تهران، منوچهری، ۱۳۶۲.
۲۰. غنی، قاسم، *تاریخ تصوف در اسلام*، تهران، زوار، چ ۹، ۱۳۸۳.
۲۱. فاخوری، حنا و خلیل جر، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، علمی و فرهنگی، چ ۸، ۱۳۸۶.
۲۲. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *رساله قشیریه*، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح و استدراکات بدیع الزمان فروزانفر، تهران، علمی و فرهنگی، چ ۸، ۱۳۸۳.

- ۶۶ □ فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، س ۶، زمستان ۹۴، ش ۲۱
۲۳. کرن، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه سید جواد طباطبایی، تهران، کویر، ۱۳۸۸.
۲۴. گلدتسیهر، ایگناتس، *زهد و تصوف در اسلام*، ترجمه محمدعلی خلیلی، تهران شرکت نسبی حاج محمدحسین اقبال و شرکا، ۱۳۳۰.
۲۵. نیکلسون، رینولد الین، *پیدایش و سیر تصوف*، ترجمه محمدباقر معین، تهران، توس، ۱۳۵۷.
۲۶. _____، *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، صدف، ۱۳۸۲.
۲۷. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، *کشف المحجوب*، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران، سروش، چ ۲، ۱۳۸۴.
۲۸. یثربی، سید یحیی، «پیوند لفظ و معنی در ادبیات عرفانی»، *فصلنامه پژوهش‌های فلسفی*، دانشگاه تبریز، ش ۱۴۱ - ۱۴۰، ص ۱۹۰ - ۱۵۷، پاییز و زمستان ۱۳۷۰.
۲۹. _____، *عرفان نظری*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چ ۵، ۱۳۸۴.
30. Lings, Martin, *What is Sufism?*, Pakistan, Suhail Academy, Chowk Urdu Bazar, Lahore, Third Impression, 2005.
31. Nicholson, Reynold Alleyne, *Studies In Islamic Poetry*, Cambridge at The University Press, 1921.
32. Schimmel, Annemarie, *As Through a Veil Mystical Poetry in Islam*, New Yourk, Columbia University Press, 1982.