

نظامی، شاعری صوفی مسلک

دکتر یعقوب نوروزی - حجت ا... قهرمانی

مریی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ماکو - مریی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام‌نور ماکو

چکیده

در این مقاله به بررسی عرفان و تصوف نظامی خواهیم پرداخت. بحث آغازین این خواهد بود که آیا نظامی را می‌توان همچون سنایی، عطار، مولوی و دیگران، شاعری عارف نامید. سپس به این نکته می‌پردازیم که آیا او صوفی رسمی بوده یا تحت تأثیر گسترش این اندیشه‌ها در این دوره نمودی از آن در آثارش دیده می‌شود. سپس نظرات وی را درباره مطرح شدن این اندیشه‌ها در شعر خواهیم آورد و بازتاب اعتقادات عرفانی‌اش را در زندگی عملی و شعرش به تماشا خواهیم نشست و آداب سلوک و موانع سلوک و آنچه را مرتبط با تصوف و عرفان است و در آثارش جلوه دارد، را نیز بحث و بررسی خواهیم کرد. همچنین نظرات او را درباره صوفیه عصر خود و دیدی که نسبت به آنها داشته را مطرح می‌کنیم و درباره زهد و دنیاگریزی - که بخش پر رنگ تصوف او را شامل می‌شود - به تفصیل سخن خواهیم گفت و اثبات خواهیم کرد که نظامی شاعری عارف نیست و در عالم عرفان و صوفیگری، دریافت‌های شاعران بزرگ عارف، همچون سنایی و عطار و مولوی و دیگر شاعران عارف را از مبانی و اصول عرفانی ندارد.

کلیدواژه‌ها: نظامی گنجوی، اندیشه‌های عرفانی، تعلیمات صوفیه، زهد، آداب سلوک.

تاریخ دریافت مقاله: 89/8/15

تاریخ پذیرش مقاله: 90/8/30

Email: Noruziyagub@yahoo.com

مقدمه

قرن ششم، قرن گسترش اندیشه‌های عرفانی و صوفی‌گری است. تصوف با رشد و گسترش خود، در این قرن، بر شعر فارسی تأثیر گذارد و با آن درآمیخت. اندیشه‌های عرفانی در شعر رسوخ کرد و شاعران صوفی مسلک این اندیشه را در شعر خود آوردند و شعر را در خدمت تبلیغ این‌گونه اندیشه‌ها گرفتند. سنایی غزنوی نخستین‌بار عرفان و تعلیمات صوفیه را وارد شعر فارسی کرد و شعرش را در تبلیغ اندیشه‌های صوفیانه به کار گرفت و نشانی از همه اندیشه‌های صوفیانه را می‌توان در آثار او دید. «هیچ اندیشه‌ای از اندیشه‌های مرکزی تصوف وجود ندارد که رگه‌ای از آن در شعر سنایی انعکاس نیافته باشد» (مجتبی 1379: 134). وی با این کار باب جدیدی را بر ادبیات فارسی گشود

و پس از او دوره جدیدی آغاز شد که شاعران، اندیشه‌های عرفانی را در شعر خود آوردند و وی در این زمینه شاعری دوران‌ساز است. *حدیقه الحقیقه* این شاعر، در واقع نخستین منظومه تعلیمی عرفانی است که در آن عرفان آمیخته به شرع و زهد تجلی یافته و شاعر در آن به مطابقت با شرع مقید بوده و مضامینی چون زهد، تحقیق، مناجات و وعظ را آورده است. پس از سنایی، شاعران دیگر به تقلید از او و همچنین با تأثیر از گسترش اندیشه‌های عرفانی، به سرودن منظومه‌های حکمی و عرفانی پرداختند و اندیشه‌های عرفانی را در شعر خود آوردند. نظامی گنجوی از جمله این شاعران است که منظومه حکمی و عرفانی خود، *مخزن‌الاسرار* را با تأثیرپذیری سنایی و به عنوان نظیره‌ای بر *حدیقه الحقیقه* این شاعر سرود و خود به این تقلید و تأثیرپذیری چنین اشاره می‌کند:

نامه دو آمد ز دو ناموس‌گاه هر دو مسجل به دو بهرامشاه
 آن زری از کسان که بن ریخته وین دری از بحر نو انگیخته
 آن به درآورده ز غزنی علم وین زده بر سکه رومی رقم

(نظامی 1383: 18)

این اثر نظامی نام وی را در عالم حکمت و عرفان بلندآوازه کرده است. آنچه در این اثر آمده و آنچه وی به طور پراکنده در آثار دیگرش آورده است، نشان از ارتباط این شاعر با عالم عرفان و صوفی‌گری دارد.

عرفان نظامی

نظامی در *مخزن‌الاسرار* به ریاضت و چله‌نشینی‌های خود اشاره دارد. «او در زمان سرودن *مخزن* اشتغال به ریاضت بدن و تهذیب نفس و تصفیه باطن داشته است» (شهابی 1334: 45). ریاض وی در این ریاضت و تهذیب نفس، دل است که او را از گره نه فلک باز کرده و راه سیر و سلوک عرفانی را به او آموخته است. نظامی صوفی رسمی نبوده و تعلیمات خاص عرفانی و پیر و مرشدی نداشته و در آثارش نیز به این مسئله اشاره‌ای نشده است و در این باره «اغلب مورخان و تذکره‌نویسان نیز چیزی ننوشته‌اند. از متأخران، برتلس و شبلی نعمانی نوشته‌اند که نظامی به مسلک تصوف مایل بود و طریق تصوف را از شیخ اخی فرج زنجانی فراگرفت و به وی ارادت می‌ورزید» (شهابی 1334: 47)، ولی این امر بعید به نظر می‌رسد و اگر نظامی اصول عرفان و تعلیمات

صوفیه را از کسی آموخته بود، در آثارش به آن اشاره می‌کرد و یا اینکه هم‌عصرانش و کسانی که با وی مرتبط بودند، به آن می‌پرداختند و یا در آثاری که پس از او در مورد وی و یا در عرفان و تصوف نوشته می‌شد، چنین نکته‌ای از دید نویسندگان دور نمی‌ماند. پس می‌توان نتیجه گرفت که گرایش او به عرفان با تأثیر از گسترش این اندیشه‌ها و به تقلید از سنایی بوده و وی در طریقت پیرو کسی نبوده است. عرفان نظامی بیشتر عرفانی آمیخته به شرع است و جنبه زهد و حکمت در شعرش غلبه دارد. البته این نکته را نیز باید یادآور شد که حکمت و آوردن اندیشه‌های حکمی در شعر نه تنها تعارضی با عرفان و صوفی‌گری ندارد، بلکه در راستای آن است و تناسبی میان این دو وجود دارد. به این سبب که اهل عرفان همیشه به آموختن حکمت و دانش توصیه می‌کردند و هیچ‌گاه حکمت‌طلبی را نفی نکردند و بر این باور بودند که اول باید به مدرسه رفت و حکمت آموخت و سپس به خانقاه رفت. صوفی نامداری چون عزیزالدین نسفی (ف/700ق)، چنین اعتقادی داشت که «هر که به مدرسه نرود و به خانقاه رود شاید که از سیر الی الله با بهره و با نصیب باشد و به خدا رسد، اما از سیر فی الله بی بهره و نصیب گردد.» (عزیزالدین نسفی 1341: 54). آنان به حکمت و دانش اهمیت بسیار می‌دادند. مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (ف/672ق) پیش از پای نهادن در طریق صوفیه و عوالم سلوک، سال‌ها در مدارس دانش‌اندوخت و پس از آن نیز سال‌ها به دیگران دانش آموخت و یا اوحدی مراغی، از شعرای عارف، به حکمت‌آموزی سفارش می‌کند و چنین می‌سراید:

حکمت آموز و نور حاصل کن دل خود را به نور واصل کن
گر به حکمت رسی سوار شوی حکما را سپاس‌دار شوی

(اوحدی 1340: 579)

بیشتر صوفیه بر این باور بودند که برای رسیدن به مقصد و مقصود نخست باید در مدرسه تحصیل کرد و علوم گوناگون، به ویژه علوم شرعی را آموخت، آن‌گاه رو به سوی خانقاه رفت و مریدی پیشه ساخت. با نظری به این اعتقادات صوفیه، درمی‌یابیم که اندیشه‌های حکمی در شعر نظامی متناقض با عرفان و صوفی‌گری او نیست بلکه تأکید وی بر حکمت و اندیشه‌های حکمی و دانش‌اندوزی در راستای اعتقادات عرفانی اوست و حکیم بودن و آمدن اندیشه‌های عرفانی در شعرش تضادی با هم ندارند و مکمل هم‌اند. با این همه با بررسی عرفان در آثار وی درمی‌یابیم که وی چون مولوی و عطار و دیگر شاعران عارف، صاحب

اندیشه‌های متعالی عرفانی نیست. محققان دیگر نیز به این امر اشاره کرده‌اند. محمدتقی جعفری در این باره می‌نویسد:

میدان معرفتی نظامی گنجوی به جهت ادبی بودن آن نه تنها از یک جهت مغایر عرصه تفکرات و دریافت‌های جلال‌الدین مولوی است بلکه می‌توان گفت گسترش و عمق دریافت‌شده‌های مولوی در مطالب ارتباطات چهارگانه (ارتباط انسان با خویش، ارتباط انسان با خدا، ارتباط انسان با جهان هستی، ارتباط انسان با هم‌نوعان خود) قابل مقایسه با نظامی نیست. (جعفری 1370: 77)

نظامی بیش از آنکه عارف باشد، شاعر است. البته او آوردن اندیشه‌های عرفانی، حکمی و دینی و ارزش‌های متعالی را در شعر ضروری می‌داند و معتقد به صومعه‌بنیاد کردن شعر است. با آوردن اندیشه‌های حکمی و عرفانی در شعر، نوآوری می‌کند و شعر با او صومعه‌بنیاد می‌شود و از حالت پیشین، که در آن تنها به وصف زیبایی‌های معشوق و مجالس بزم و عشرت و شراب‌خواری می‌پرداخت، دور می‌شود، حالت تقدس می‌یابد و از مصطبه آزاد می‌شود.

شعر به من صومعه بنیاد شد شاعری از مصطبه آزاد شد
زاهد و راهب سوی من تاختند خرقه و زنار در انداختند

(نظامی 1383: 22)

او بر این باور است که شعر را در خدمت ارزش‌های دینی و اخلاقی و عرفانی به کار گرفته است. نظامی منطبق با ادعای خود در مخزن‌الاسرار به شعر حالت تقدس داده و آن را در گسترش اندیشه‌های اخلاقی و عرفانی به کار گرفته است، ولی در این ادعای خود که وی شعر را صومعه‌بنیاد کرده است بر حق نیست، چون پیش از وی این اندیشه‌ها در شعر رواج داشته و همین پند و اندرز و حکمت از موضوعات شعری در ادبیات بوده است و شاعران گوناگون از جمله ابوشکور بلخی، کسایی، ناصر خسرو و دیگر شعرا آن را آورده‌اند و در اندیشه‌های عرفانی نیز سنایی غزنوی پیشگام همه شعرای ایرانی است و شاعران دیگر در این زمینه به تقلید از وی پرداخته‌اند و حتی مثنوی با آن عظمتش حالت گسترش‌یافته‌اندیشه‌هایی است که در حدیقه آمده است. با این همه، داشتن چنین عقیده‌ای نشان از توجه نظامی به شعر حکمی و عرفانی و مطرح‌شدن این مسائل در شعر است. بعد شاعری نظامی زمانی برجسته‌تر می‌شود که وی پس از سرودن مخزن‌الاسرار، هوسنامه‌ای چون خسرو شیرین را می‌سراید و علت سرودن آن را نه میل و رغبت خود، بلکه هوس کسان به هوسنامه می‌داند.

مرا چون مخزن‌الاسرار گنجی چه باید در هوس پیمود رنجی
ولیکن در جهان امروز کس نیست که او را در هوسنامه هوس نیست

(نظامی 1383: 106)

وی در این اثرش عقاید پیشین خود درباره شعر و شاعری را تغییر می‌دهد و با اینکه در مخزن‌الاسرار ادعا کرده بود که شعر باید در خدمت بیان اندیشه‌های عرفانی و اخلاقی باشد و تا زمانی که شرع تو را نامدار نکند،

نباید شعر بسرایي و محتوای شعرت نیز باید دینی باشد تا بدین سبب از کمرت سایه به جوزا رسد (همان: 21)، در این اثر و آثار دیگرش به این اعتقادش پای‌بند نمی‌ماند و مرز عرفان و شعر را تا حدی از هم جدا می‌کند و شعرش را دفتر تعلیم عرفان و اندیشه‌های عرفانی نمی‌کند، اگرچه در زندگی عملی خود به این اندیشه‌ها پای‌بند بوده باشد و همان‌طور هم که بوده و تا آخر عمر زندگی همراه با زهد و عزت و قناعت خود را ادامه داده است. او صوفی مسلک بود و زندگی زاهدانه داشت و سرودن داستان‌های عاشقانه مغایرتی با این طرز زندگی و اندیشه‌های صوفیانه وی نداشت. خودش نیز سرودن این داستان‌ها را در مغایرت با اندیشه‌هایش نمی‌یابد، اگرچه اطرافیانش او را به سبب تازه داشتن رسم مغان و پی نهادن داستان‌های عاشقانه به دلمردگی منسوب کنند و از او بخواهند که در توحید و یکتاپرستی زند.

چرا چون گنج قارون خاک بهری	نه استاد سخگویان ده‌ری
در توحید زن کـآوازه داری	چرا رسم مغان را تازه داری
سخندانان دلت را مرده دانند	اگرچه زندخوانان زنده خوانند

(همان: 109)

نظامی در این اثر و دیگر منظومه‌های بزمی‌اش، در وصف صحنه‌های بزم و شراب‌خواری و زیبایی‌های معشوق، داد سخن می‌دهد و توانایی خود را در این شیوه شعری نشان می‌دهد و بدین صورت روحیه غنایی خود و توانایی‌اش در داستان‌پردازی و سرودن منظومه‌های عاشقانه را به اثبات می‌رساند. با چنین نگرشی به آثار نظامی است که ثابت می‌شود وی با اعتقاد به اندیشه‌های عرفانی و به کار بستن آن در زندگی عملی خود و نمود این اندیشه‌ها در آثارش، هیچ‌گاه نخواست است همچون سنایی، عطار، مولوی و دیگر شعرای عارف، شعرش را دفتر تعلیم اندیشه‌های عرفانی کند، اگرچه عرفان او در سطحی ابتدایی بوده باشد و آن عمق و ژرفا و گستردگی دریافت‌های این شاعران یادشده را از عالم عرفان و صوفیگری نداشته باشد. در کل می‌توان گفت که نظامی با تأثیر از آموزه‌های عرفانی، هر جا ممکن بوده به این اندیشه‌ها اشاره کرده است و این تأثیرات در آثارش نمود دارد. او از عرفان و تصوف بیشتر به زهد و دنیاگریزی، ریاضت، تزکیه دل، عزلت و گوشه‌نشینی معتقد بوده است و عرفان و تصوفش رنگ زهد دارد و عمق دریافت‌های امثال مولوی را از عرفان ندارد. او در زندگی عملی خود پای‌بند به عرفان است و «اگر تمایلی به تصوف و عرفان داشته، از نظر زندگانی عملی است که بیشتر زندگانی خود را به حال گوشه‌گیری و دور از اجتماع گذرانده و مردی وارسته و پارسا و آزادمنش بوده است و این روش از مختصات زندگانی متصوفه و عرفاست» (شهابی 1334: 48)، با این حال او هیچ‌گاه خود را مقید به تبلیغ اندیشه‌های عرفانی در شعرش نمی‌کند، اگرچه اعتقادی راسخ به آنها داشته باشد و آن را در زندگی عملی خود به کار بندد و چله‌نشینی‌اش چهل شود و خلوت‌گزینی‌اش هزار، باز هنرش را در خدمت این اندیشه‌ها به کار نمی‌گیرد و هر جا که فرصتی پیش می‌آید، این اندیشه‌های خود را ابراز می‌دارد و نمودهایی از این اندیشه‌ها که آن را از صوفیه گرفته در آثارش هست.

پرورش دل

اهمیتی که وی برای دل قائل است نشان از تأثیرپذیری وی از اندیشه‌های عارفانه دارد. وی به سیر و سلوکی درونی می‌پردازد و ریاضت او را در این راه دل بر عهده می‌گیرد و ابتدا او را از گره نه‌فلک باز می‌کند و از عالم محسوسات فراتر می‌برد و این در واقع تأکید به شناخت شهودی عرفاست که آن را تنها با دل میسر می‌دانند (شمس تبریزی 1369: 357). همچنین وی به تأثیرپذیری از این دیدگاه عرفا، که قلب لطیفه‌ای است و از عالم علوی است و با عالم سفلی الفتی ندارد (عین‌القضات همدانی 1341 ب: 142)، دل را از عالم علوی می‌داند و بر این است که دل تناسبی با عالم ماده ندارد.

آتش من محرم این دود نیست کان نمک این پاره نمک‌سود نیست

(نظامی 1383: 25)

به عقیده او دل همین مهره آب و گل نیست و گرنه با این وجود، خر هم از اقبال آدمی برخوردار بود:

دل گر همین مهره آب و گل است خر هم از اقبال تو صاحب‌دل است

(همان: 23)

او دل را لطیفه‌ای الهی می‌داند که خداوند و مالک انسان است، همان‌طور که عرفا نیز دل را لطیفه‌ای غیبی و از عالم خداوندی می‌دانستند. (گوهرین 1368، ج 5: 227). انسان را به خاطر دل آفریده‌اند و دل نظرگاه خداوند است. آوردن اصطلاح «معجون دل» نیز برگرفته از تعلیمات صوفیه است. «دل را از این جهت قلب خوانند که در قلب دو عالم جسمانی و روحانی است تا هر مدد فیض از روح می‌ستاند، دل مقسم آن بود.» (نجم رازی 1373: 189)

خاک تو آن روز که می‌بیختند از پی معجون دل آمیختند

(نظامی 1383: 55)

دل از هم‌آغوشی صورت و جان پدید آمده و اکدشی روحانی و جسمانی است. (نظامی 1383: 24). پیر گنججه گذر از این جهان مادی را در سایه دل ممکن می‌داند و معتقد به تزکیه دل است و بر این باور است که تنها در صورت تزکیه دل است که می‌توان محرم اسرار الهی شد. به عقیده او، کعبه جان، دل است. این کعبه نظرگاه خداوند است و آثار و نشانه‌های خداوند در اوست و برای رسیدن به معرفت الهی باید بادیه هوی و هوس‌های نفسانی را طی کرد و گذر از چنین بادیه‌ای بسی بهتر از سپردن بادیه‌ها و بیابان‌ها، برای زیارت کعبه است که در آن آثار بنده اوست. (هجویری 1384: 215). باید در تصفیه دل کوشید و گرد گلیم سیه تن را به خود نگرفت.

چون گذری زین دو سه دهلیز خاک لوح تو را از تو بشویند باز
ختم سیاهی و سپیدی شوی محرم اسرار الهی شوی
راه دو عالم که دو منزل شده‌ست نیم ره یک نفس دل شده‌ست
آنکه اساس تو بر این گل نهاد کعبه جان در حرم دل نهاد
نقش قبول از دل روشن پذیر گرد گلیم سیه تن مگیر

(نظامی 1383: 47)

با درون‌پروری است که می‌توان سر از عرش بیرون برد و عالم محسوس را ترک کرد:

هر که سر از عرش برون می‌برد گوی ز میدان درون می‌برد

(همان: 79)

به عقیده او حواس ظاهری در شناخت خداوند راه به جایی نمی‌برند. اینان خشک‌تر از حلقه در بر درند و عاجز از شناخت خداوند. تنها با دل است که شناخت خداوند میسر می‌شود. حواس ظاهری (دیده و گوش)، کارگر پرده بیرونی‌اند و تنها در شناخت محسوسات به کار می‌آیند. روشنایی وجود انسان از سهیل دل است، باید در پرورش دل کوشید.

زنده به جان خود همه حیوان بود زنده به دل باش که عمر آن بود
دیده و گوش از غرض افزونی‌اند کارگر پرده بیرونی‌اند
پنبه در آکنده چو گل گوش تو نرگس چشم آبله هوش تو
نرگس و گل را چه پرستی به باغ ای ز تو هم نرگس و هم گل به داغ

(نظامی 1383: 23)

این دو سه یاری که تو داری ترند خشک‌تر از حلقه در بر درند
نور ادیمت ز سهیل دل است صورت و جان هر دو طفیل دل‌اند

(همان: 24)

اگر دل را زنگ‌پرداز کنی به اسرار خداوندی پی خواهی برد و راز روحانیان را کشف خواهی کرد.

دل پاک را زنگ‌پرداز کن بر او راز روحانیان باز کن
سویه کن روان بداندیش را بشوی از سیاهی دل خویش را

(همان: 1004)

عشق

دیدگاه او نسبت به عشق نیز دیدگاهی عرفانی است. به اعتقاد عرفا، علت غایی و فاعلی جهان عشق است و حب ذاتی خداوند مایه خلقت جهان است. «کنت کنزا مخفیا و احببت ان اعرف و خلقت الخلق لکی اعرف» (فروزانفر 1334: 29). پس هدف از آفرینش، عشق‌بازی خداوند با خود بوده است. حافظ این اندیشه را چنین در شعرش می‌آورد:

که بندد طرف وصل از حسن شاهی که با خود عشق بازد جاودانه
ندیم و مطرب و ساقی همه اوست خیال آب و گل در ره بهانه

(حافظ 1366: 581)

نظامی نیز چنین دیدی از عشق دارد. او هستی آدمی و کل جهان را طفیل هستی عشق می‌داند. اگر از راه بصیرت بنگری، عالم با عشق پایدار است.

گر اندیشه کنی از راه بینش به عشق است ایستاده آفرینش

(نظامی 1383: 513)

او وجود جهان را نتیجه حب ذاتی خداوند و عشق‌بازی با خودش می‌داند و بر این باور است عشق‌پرستی،

آوازه هستی را در عدم افکنده و پیش از این، که این عشق پرستی نبوده، در عدم آوازه هستی نبوده است.
اول کاین عشق پرستی نبود در عدم آوازه هستی نبود

(نظامی 1383: 33)

انسان دستکش⁽¹⁾ عشق را خورده است و وجودش را مدیون وجود عشق است.

پیشتر از جنبش این تازگان نوسفران و کهن آوازگان
پایگه عشق نه ما کرده ایم دستکش عشق نه ما خورده ایم

(همان: 47)

در جهان بینی عرفانی، عشق در تمام هستی ساری و جاری است و جهان با عشق زنده است و این عشق در واقع نوعی میل به کمال است. اگر عشق نبود هستی نبود (مولوی 1384: 848). دور گردون‌ها از موج عشق است و بی عشق، جهان بی جان می‌شد؛ نه جمادی به نباتی تبدیل می‌شد و نه نباتی گرایشی به تکامل و تبدیل شدن به روح داشت (همان: 937). عشق علت جنبش و حرکت جهان است:

آتش عشق است کاندلر نی فتاد جوشش عشق است کاندلر می فتاد

(همان: 5)

به اعتقاد نظامی، عشق در وجود همه موجودات است و مایه حیات آنهاست و هر که را عشق نیست، جانش نیست.

کیست کز عاشقی نشانش نیست هر که را عشق نیست، جانش نیست

(نظامی 1383: 541)

پیر گنج به الهام از این اندیشه صوفیه، عشق را میل به کمال و کشش و جذب‌ای می‌داند که در عالم هست و در تمام موجودات ساری و جاری است. عشق سبب کمال سنگ می‌شود و آن را بدل به گوهر می‌کند. اگر عشق نبود، کهربا جوینده کاه نبود و با عشق، آفرینش پایدار است و حرکت تکاملی جهان بر مبنای عشق است.

اگر عشق اوفتد در سینه سنگ به معشوقی زند در گوهری چنگ
که مغناطیس اگر عاشق نبودی بدان شوق آهنی را چون ربودی
و گر عشقی نبودی بر گذرگاه نبودی کهربا جوینده کاه
گر اندیشه کنی از راه بینش به عشق است ایستاده آفرینش

(نظامی 1383: 108)

نظام احسن

اعتقاد به نظام احسن که از اصول بنیادین اعتقادات صوفیه است (رحیمیان 1383: 207)، در شعر او انعکاس دارد و این اندیشه را از سنایی گرفته که در حدیقه این گونه آورده است:

سوی تو نام زشت و نام نکوست ورنه محض عطاست هر چه از اوست
بد به جز جلف و بی‌خرد نکند خود نکوکار هیچ بد نکند

(سنایی 1382: 12)

به باور او همه موجودات از سپید و سیاه، ارزش خاص خود را دارند و بر سر کاری‌اند. جغد که در افسانه‌ها

شوم و نامبارک است، در ویرانه بلبل گنج است و به همین سبب است که نمی‌توان کاستی و عیبی در این جهان سراغ گرفت (نظامی 1383: 50). بهتر و زیباتر از این عالم قابل تصور نیست و خداوند جهان را آن‌طور که شایسته و بایسته بوده، آفریده است و عالمی بهتر و زیباتر از این نمی‌توان آفرید.

حرفی به غلط رهان نکردی یک نقطه در او خطا نکردی
در عالم عالم آفریدن به زین نتوان رقم کشیدن

(همان: 342)

به اعتقاد او نوای کسی در این دیر بیهوده نیست و هیچ چیز بیهوده آفریده نشده و هر ذره اگر غباری هم باشد، به کاری است (همان: 350). جهانی بدین خوبی را آفریده که خرد بهتر از آن را نمی‌تواند در شمار بیاورد: که به زآن نیارد خرد در شمار (همان: 687). او اعتقادی راسخ به این نظام احسن دارد و این اندیشه خود را وامدار نگرشی عرفانی به جهان است که جهان را تجلی اسماء و صفات الهی می‌داند و به این دلیل جز از دیدگاهی این چنینی، که در آن جهان درغایت کمال و نهایت جمال است، نمی‌تواند به آن بنگرد. (لاهیجی 1371: 465)

با چنین نگرشی است که وی وجود هر نوع شری را در خلقت خداوندی انکار می‌کند و همه را خیر محض و جهان را چون زلف و خط و خال و ابرو می‌داند که همه به جای خویش نیکویند.

ریاضت

نظامی در طول حیات خود ریاضت‌ها و چله‌نشینی‌هایی داشته است. این موضوع نشان می‌دهد که وی از نظر عملی مقید به اصول تصوف بوده و در زندگی عملی خود، آن را به کار می‌بسته است. در شعرش به چله‌نشینی‌های مکرر خود اشاره دارد:

چهله چهل گشت و خلوت هزار به بزم آمدن دور باشد ز کار

(نظامی 1383: 704)

چله‌نشینی، سالک را پاک و صافی می‌کند و وجودش را از آلودگی‌های نفسانی پاک می‌کند. از ذوالنون مصری چنین نقل شده است: «هیچ ندیدم حاصل کردن اخلاص را بهتر از خلوت» (هوازنی 1374: 156). «من اخلص لله اربعین صباحا ظهرت ینابیع الحکمه من قلبه علی لسانه» (ابونعیم اصفهانی 1357، ج 5: 189). پیر گنجه با اعتقاد به این اصل تصوف است که به چله‌نشینی می‌پردازد و آن را مایه کمال آدمی می‌داند.

چهل روز خود را گرفتم زمام کادیم از چهل روز گردد تمام
چو در چار بالش ندیدم درنگ نشستم در این چار دیوار تنگ

(نظامی 1383: 704)

برای او ریاضت که از اصول عملی عرفان است، اهمیتی ویژه‌ای دارد. او چله‌نشینی را سبب پاکی جسم خاکی آدمی می‌داند و شناخت قدر دل و پایه جان را با آن میسر می‌داند. اگر توسنی طبع با ریاضت رام آدمی

شود، سکه اخلاص به نام او می‌شود. با چله‌نشینی است که باطن طالب پاک و صافی می‌شود.

قدر دل و پایه جان یافتن جز به ریاضت نتوان یافتن
توسنی طبع چو رامت شود سکه اخلاص به نامت شود

(نظامی 1383: 50 - 51)

او با مراقبه و سر بر زانو نهادن است که به عالم یقین رسیده و با کشف و شهود به حق رسیده است و شناخت حق را جز از این راه ممکن نمی‌داند.

بس که سرم بر سر زانو نشست تا سر این رشته بیامد به دست
این سفر از راه یقین رفته‌ام راه چنین رو که چنین رفته‌ام
محرم این راه نه‌ای زینهار کار نظامی به نظامی گذار

(همان: 29)

خودبینی

نظامی موانع سلوک را به خوبی می‌شناسد، به همین سبب است که در شعرش به ترک خودبینی و خودپرستی که بزرگ‌ترین مانع برای رسیدن به خداوند است، فرا می‌خواند. خودبینی و خودپرستی بزرگ‌ترین مانع در رسیدن به حق و مغایر با خدابینی است. «خود را ببینید که خودبینی را روی نیست، خود را منگارید که خودنگاری را رای نیست، خود را می‌سندید که خودپسندی را شرط نیست» (سجادی 1370: 374). خودبینی مایه دوری از خداوند است. «هنیت درخت لعنت است و هر که من می‌گوید، بار این درخت به او می‌رسد و هر روز از خدا دورتر می‌شود» (محمدبن منور 1367، ج 1: 304)

تا زمانی که مرید بر این نیروی گمراه‌کننده غلبه نکرده است، نمی‌تواند به وصال خداوندی برسد. پیر گنجه، در جای جای آثارش خودپرستی و خودبینی را نکوهش می‌کند. او بر این باور است که هر ایزدپرستی ایزدپرست نیست و هر که عبادتش خالصانه نیست و از دوست تمنایی دیگر دارد و خودش را قبله سازد، خودبین است و نمی‌تواند به حق برسد و خودبینی و خداپرستی در نقطه مقابل هم‌اند. رسیدن به وصال الهی را زمانی می‌داند که بر یاد حق خود را فراموش کرده باشد و وجودی برای خود قایل نشود. حجاب میان بنده و حق خودی اوست.

نظامی جام وصل آنگه کنی نوش که بر یادش کنی خود را فراموش

(نظامی 1383: 92)

خودمنشی کار شیطان است و ترک خودبینی و خصمی خود یاری حق کردن. (همان: 70)

به اعتقاد وی هر قبله‌ای بهتر از خودپرستی است. رهایی انسان در ترک خودبینی است. با اعتقاد به این اصل است که نظامی به عشق‌ورزی تأکید دارد و آن را عامل رهایی انسان از خودپرستی و سودای خویش می‌داند.

مشو چون خر به خورد و خواب خرسند اگر خود گربه باشد دل در او بند
به عشق گربه گر خود چیر باشی از آن بهتر که با خود شیر باشی

(همان: 107)

او چون مولانا عشق را دوای نخوت و ناموس و خودپرستی می‌داند و بر این باور است که عشق انسان را از سودای خویش می‌رهاند. باید غلام عشق شد. پرستش عاشقانه و بی‌روی و ریا، مایه رستگاری است.

غلام عشق شو کاندیشه این است همه صاحب‌دلان را پیشه این است
اگر چه عشق هیچ افسون ندارد نه از سودای خویشت و رهاند

(همان: 107)

مرگ اختیاری

وی پس از ترک خودپرستی و خودبینی مرید را به مرگ اختیاری و مرگ پیش از مرگ فرا می‌خواند. مرگ اختیاری یا موت ارادی که شعار صوفیه است عبارت از مخالفت با هواهای نفسانی و قلع و قمع آن است (گوهرین 1368، ج 9: 374). با چنین مرگی است که نور حیات که مرگ را در آن راه نیست، به دست می‌آید: هر که از هوای نفس بمیرد، دوباره زندگی یابد که از ضلالت و گمراهی نجات یافته و به معرفت آن از جهالت نیز رهایی یافته است. (عین‌القضات همدانی 1341 الف: 12).

به عقیده عارف، تنها با مردن تن است که جان زنده می‌شود (سنایی 1382: 2485-2487). پیر گنجه بر این باور است تنها کسی می‌تواند از مرگ نجات یابد که پیش از مرگ طبیعی به مرگ ارادی بمیرد.

پیشینه عیار مرگ می‌سنج تا مرگ رسد نباشدت رنج
از پنجه مرگ جان کسی برد کو پیش ز مرگ خویشتن مرد

(نظامی 1383: 433)

از جهان پیش از آنکه درگذری جان بیر تا ز مرگ جان بیری

(همان: 680)

او مرگ پیش از مرگ را مایه رهایی می‌داند و بر این است که با خود کشتن می‌توان از این خاکدان رست.

همان به کاین نصیحت یاد گیریم که پیش از مرگ یک نوبت بمیریم
ز محنت رست هر کو چشم در بست بدین تدبیر طوطی از قفس رست

(همان: 328)

به خود کشتن توان زین خاکدان رست چنانک آن پیر ماهی ز آفت شست

(همان: 304)

خودشناسی

به عقیده نظامی برای قدم‌نهادن در طریق سیر و سلوک، سالک باید به خودشناسی برسد. خودشناسی مقدمه خداشناسی است و یکی از راههای شناخت خداست. «راه دیگر به معرفت صانع، معرفت نفس است، چنان‌که پیامبر فرموده "من عرف نفسه فقد عرف ربه."» (عبادی، بی‌تا: 16). اساس حرکت به سوی خداوند خودشناسی و معرفت نفس است و صوفیه به آن سفارش کرده‌اند. عین‌القضات چنین آورده است:

ای عزیز معرفت خود را ساخته کن که معرفت در دنیا تخم لقاءالله است در آخرت. هرکه نفس خود را به یاد آرد، او را به یاد آورده است. (عین‌القضات همدانی 1341 ب: 59)

آنان بر این باورند کسی که در شناخت خود عاجز است، هیچ‌گاه نمی‌تواند خداوند را بشناسد و آنکه در علم خود زبون است، کی می‌تواند عارف کردگار باشد.

چون تو در علم خود زبون باشی عارف کردگار چون باشی

(سنایی 1382: 2)

نظامی به خودشناسی و معرفت نفس توصیه می‌کند و خودشناسی را مقدمه‌خداشناسی می‌داند و بر این باور است که هر که به خودشناسی می‌رسد، مرگی برای او نیست و زندگی ابدی می‌یابد و مرگ بی‌مرگی نصیب اوست. اگر انسان به خودشناسی برسد، به خداشناسی رسیده و راه سعادت و کمال خویش را یافته است و بدین سبب مرگی برای او نیست.

هر که خود را چنان که بود شناخت فانی آن شد که نقش خویش نخواند
تا ابد سر به زندگی افراخت هر که این نقش خواند باقی ماند
چون تو خود را شناختی به درست نگذری گر چه بگذری به درست

(نظامی 1383: 515)

بدان خود را که از راه معانی خدا را دانی از خود را بدانی

(همان: 308)

هر که به مرحله‌خودشناسی رسید، چون خضر حیات ابدی یافت و آب زندگانی خورد. (همان: 592)

خلقت جهان ناشی از کرم خداوند بوده است

اعتقاد نظامی درباره‌آفرینش جهان نیز متأثر از باورهای صوفیه است. در جهان‌بینی عرفانی، خداوند نیازی به جهان و جهانیان نداشته و خلقت جهان ناشی از کرم و بخشش او بوده است. این اندیشه از اندیشه‌های بنیادین عرفاست و نشان از استغنا و بی‌نیازی حق دارد. در مقدمه‌مرصادالعباد می‌آید:

حمد بی حد و ثنای بی حد پادشاهی را که وجود هر موجود نشانه جود اوست (نجم رازی 1373: 1)

خداوندگار عرفان مولوی چنین می‌سراید.

من نکردم امر تا سودی کنم بلکه تا بر بندگان جودی کنم

(مولوی 1384: 260)

گفت پیغمبر که حق فرموده است آفریدم تا از من سودی کنند
قصد من از خلق احسان بوده است تا از شهدم دست آلودی کنند
نی برای آنکه تا سودی کنم وز برهنه من قبایی برکنم

(همان: 298)

نظامی نیز معتقد به این اعتقاد صوفیه است و آن را از ایشان به ارث برده است. وی خلقت خود را ناشی از جود خداوندی می‌داند.

و اکنون که نشانه‌گاه جودم تا باز عدم شود وجودم

(نظامی 1383: 344)

با کرم اوست که پشت زمین بار گران را برگرفته و گرنه تاب تحمل آن را نداشت. جود خداوندی مایه خلقت موجودات بوده است. این جهان نگارخانه جود خداوندی است و اوست که با قدرت خود نقشبند وجود همه است.

پیشتر از پیشتران وجود کاب نخوردند ز دریای جود
در کف این ملک یساری نبود در ره این خاک غباری نبود

(همان: 52)

همه را در نگارخانه جود قدرت اوست نقشبند وجود

(همان: 531)

دید نظامی به صوفیه عصر خود

افزون بر این اندیشه‌ها که در آثار نظامی تجلی دارد، نظرات وی درباره صوفیه و دیدی که به آنان داشته، عامل دیگر ارتباط او با عالم تصوف و صوفی‌گری است. در میان صوفیه همیشه گروهی بودند که برای به‌دست آوردن جاه و مقام، لباس صوفیه را بر تن و بدین سبب صوفیه را بدنام می‌کردند. در دوره نظامی نیز چنین افرادی کم نبودند. نظامی آنان را به باد انتقاد می‌گیرد و با آوردن معیارهای صوفیان راستین انحراف صوفیه عصر خود را بیان می‌دارد. وی صوفیان عصر خود را دیوان آدمی لقب، نام می‌نهد و بر آنان می‌شورد و آنها را به فسق و فجور و دزدی منسوب می‌دارد و بر این باور است که عارف کامل در میان صوفیان زمانه بسیار اندک است.

ره‌روان آنگه آنچه‌ان بودند کز زمین سر بر آسمان سودند
این گروه ار چه آدمی‌نسب‌اند همه دیوان آدمی‌لقب‌اند
تا می‌پخته یافتن در جام دید باید هزار غوره خام

(نظامی 1383: 673)

وی همچون حافظ دید خوبی به صوفیه عهد خود ندارد و آنان را دزد و گرفتار فساد اخلاقی می‌داند. او با اشاره به پوشیدن لباس آستین‌کوتاه صوفیه - که در عالم صوفی‌گری نماد کوتاه‌دستی آنان از جهان بوده است - به درازدستی آنان اشاره می‌کند و آنان را کوتاه‌آستینان درازدست می‌خواند. عبارتی که حافظ نیز پس از او درباره صوفیه به تکرار در دیوانش می‌آورد؛ او به این زرق‌سازان می‌گوید که دست از این زرق‌سازی بردارند: ای کوتاه‌آستینان تا کی درازدستی.

دست بدار ای چو فلک زرق‌ساز ز آستن کوتاه و دست دراز

(همان: 66)

یا در جای دیگر در داستانی به درازدستی صوفیه اشاره دارد و به سوء استفاده آنها از موقعیتشان می‌پردازد (همان: 66). با این طرز نگرش است که او در عالم صوفی‌گری به لباس ظاهر اهمیتی نمی‌دهد و بر این است که عرفان امری درونی است و ربطی به لباس ظاهر ندارد و تا در باطن از خودپرستی و خودخواهی و تعلقات

دنیوی رها نشوی، هیچ‌گاه با لباس ظاهر نمی‌توان عارف بود و این مرقع نمی‌تواند نشان عرفان و تصوف باشد و اگر کسی متصف به صفات الهی نباشد و در ظاهر ملبس به لباس صوفیه باشد، گویی سگی مرقع پوش است. گر سگی خود بود مرقع‌پوش سگ‌دلی را کجا کند فرموش

(همان: 507)

از گفته‌های او چنان برمی‌آید که وی خود چندان به پشمینه‌پوشی اعتقادی نداشته و آن‌طور که آورده است، عرفان واقعی را امری درونی می‌داند و بر این باور است که در دل و باطن باید عارف بود و به همین سبب در لباس شاهانه هم می‌توان عارف بود، همان‌طور که حضرت سلیمان با آن همه شکوه و عظمت زاهدانه می‌زیست. وی زهد خودش را زیرنشین علم زرکش می‌داند.

زهد نظامی که طرازی خوش است زیرنشین علم زرکش است

(نظامی 1383: 76)

البته وی گاه به پشمینه‌پوشی هم اشاره دارد.

ای که ترا به زخشن جامه نیست حکم بر ابریشم بادامه نیست
نرمی دل می‌طلبی نیفه‌وار نافه‌صفت تن به درشتی سپار

(همان: 47)

نظامی صوفیان اهل یقین را می‌ستاید و احترام‌آمیز از آنان یاد می‌کند و آنان را سر و خود را پا می‌داند و تأثیر آنها در پدیده‌های عالم را با ریاضت و تصفیه دل یادآور می‌شود.

اهل یقین طایفه دیگرند ما همه پاییم گر ایشان سرند
چون سر سجاده بر آب افکنند رنگ غسل بر می‌ناب افکنند

(همان: 49)

زهد نظامی

همان‌طور که در ابتدای بحث نیز اشاره کردیم، تصوف نظامی، تصوفی زاهدانه است و وی فردی زاهد‌مآب بوده و زندگی زاهدانه و همراه با عزلت‌نشینی و خلوت‌گزینی داشته است. به همین سبب در آثار او آنچه پررنگ است، جنبه زهد و زهدپرستی و زاهدانه‌زیستن است. وی در شیوه زندگی‌اش بیشتر پیرو متصوفه بوده است تا در شعرش. زهد سومین مقام از مقامات سلوک است. نظرات صوفیه درباره زهد متفاوت است؛ بعضی زهد را «دست برداشتن از آنچه تو را از خدای مشغول دارد» (هوازی 1374: 447) می‌دانند و گروهی گویند «زهد در دنیا آن است اهل او را دشمن داری و آنچه در اوست» (هوازی 1374: 178). صوفیه بر این‌اند که حب مال دنیوی سبب حرص و بخل و درازاملی می‌شود و نور معرفت را در دل منقطع می‌کند. پیر گنجه زاهدی کامل است که در طول حیات خود زاهدانه زیسته و تمایلی به دنیا و جمع کردن مال دنیوی نداشته و در ترک تعلقات دنیوی می‌کوشیده است. وی آن‌طور که در آثارش آورده است، به زراندوزی اعتقادی ندارد و آن را فاتحه پنج نماز

می‌داند و بر این باور است کسی پاکباز نمی‌شود مگر اینکه چون نظامی ترک مالپرستی کند (نظامی 1383: 66). این جهان را چون دوزخ گوگرد می‌داند که هر چه سبک‌تر باید از آن گذشت. (همان: 80). تصویری که او از دنیا به دست می‌دهد، زشت‌ترین تصویرهاست. دنیا را به عفریتی مانند می‌کند که آفریده از خشم‌های خداست، گاو میشی گراز دندان است و چون اهریمنی است که دهانش از زمین تا به آسمان است و موجودی بدبو و عفین و بوی‌ناک است که بوی متعفنش هزاران فرسنگ می‌رود (همان: 620) و این نشان از نهایت نفرت و بیزاری او از این دنیا است. در آثار او صبغه دنیاگریزی بسیار پررنگ است و هر جا که فرصتی می‌یابد، همگان را به ترک دنیا و تعلقات آن فرا می‌خواند و دلبستگی به آن را مایه بدبختی و تیره‌روزی می‌داند. او این صدف مشک‌رنگ را دشمن آدمی می‌داند (همان: 57). فلک پیر شده، بیوه‌ای و جهان دودزده میوه‌ای است و چون گذراست، دو جو نیرزد (همان: 59)؛ دیوی فرشته‌صورت است که همیشه در بند هلاک آدمی است (همان: 436)، به همین سبب است که می‌خواهد همگان دامن از این خنبره دودناک به هفت آب و خاک بشویند (همان: 57)، غم دنیا را نمی‌خورد و دیگران را به آن سفارش می‌کند.

انده دنیا مخور ای خواجه خیز ورتو خوری بخش نظامی بریز

(همان: 59)

او به سبکباری و ترک تعلقات دنیوی دعوت می‌کند و بر این است که در این دنیا خون آدمی در گرو کالای اوست (نظامی 1383: 54) و بدین سبب باید آن را رها کند. به عقیده او تا تفرقه راه پیش نرسد، باید حاصل معلوم خویش را تفرقه کرد و سبکبار گردید (همان: 62). در این حلقه انگشتی همه تعلقات، طوق آدمی است (همان: 59). او زندگی همراه با قناعت را می‌پسندد و بر این است که باید قرص جوین بخوری تا چون حضرت آدم فریفته گندم آدم‌فریب نشوی (همان: 34)، باید از هر خوانی دامن افشانند و به قرصی نان قناعت کرد. وی قانع به نان جوینی است که شب را با آن بگذرانند. قناعت‌پیشه است و جهان را برای مثنی علفخوار باقی می‌گذارد، به این دلیل که معتقد است با علفخواری نمی‌توان نزل عیسی را چشم داشت و به پاکی و صفا و تجرد - که حضرت عیسی به سبب آن به آسمان‌ها رفته است و چنین مقامی، تنها شایسته مسیحای مجرد است - رسید (همان: 150). با چنین نگرشی به جهان است که او از این همه زه زرین، زه زهد را برای خود برگزیده و به آن افتخار می‌کند و نمی‌خواهد زهدورزی را ترک کند:

نظامی گر زه زرین بسی هست زه تو زهد شد مگذارش از دست
بدین زه گر گریبان را طرازی کنی بر گردن‌ان گردن‌فرازی

(همان: 195)

زه نظامی زهدی درونی است. دلش به تعلقات دنیوی گرایشی ندارد. زهد در نظر او به معنی ژنده‌پوشی و پشمینه‌پوشی نیست بلکه به اعتقاد وی، زهد در لباس سلطانی نیز میسر است و زهد خود او نیز زهدی باطنی و درونی است نه اینکه با پشمینه‌پوشی ادعای زاهدی کند. زهد او زیرنشین علم زرکش است (همان: 76) و

بدین سبب آرایه و طرازی نیکو برای وی شده است.

نتیجه

در پایان به این نتیجه می‌رسیم که نظامی متأثر از اندیشه‌های صوفیه بوده و عامل این تأثیرپذیری، گسترش عرفان و تصوف در آن دوره و تلاش شاعران برای مطرح کردن این اندیشه‌ها در شعرشان است. نظامی را نمی‌توان به عنوان شاعری عارف مطرح کرد. به این سبب که بعد شاعری وی بر بعد عرفان و تصوفش غلبه دارد و وی هیچ‌گاه شعر را همچون سنایی، عطار و مولوی و دیگر شاعران عارف در خدمت عرفان به کار نگرفته است و شعرش دفتر تعلیم اندیشه‌های عرفانی نیست، بلکه به طور گذرا به این اندیشه‌ها اشاره کرده است. همچنین وی در عرفان و تصوف، عمق دریافت‌های شاعران بزرگ عارف را نداشته است. او حدود عرفان و شعر را از هم جدا کرده و اگر چه در زندگی عملی خود دلبستگی به عرفان داشته و ریاضتها کشیده و چله‌نشینی کرده و زاهدانه زندگی کرده است، ولی همیشه مرزی میان عرفان و شعر قائل شده و این دو را با هم نیامیخته است. حکمت و اندیشه‌های حکمی هم که در شعر وی آمده است، هیچ‌گاه منافی تمایلات عرفانی او نیست و چنین اندیشه‌هایی در تأیید صوفیگری وی و تمایلش به عرفان و خدانشناسی است. وی شاعری دنیاگریز است و عرفان او صبغه زاهدانه دارد. او به عرفان عملی باور داشته و اصول عرفان را بیشتر در زندگی عملی خود به کار می‌بسته است. تصوف او، ابتدایی و آمیخته به شرع است و اصول اولیه عرفانی و وعظ و حکمت و پند و اندرز و دنیاگریزی در آن منعکس است. به همین سبب بیشتر او را می‌توان به زهد و دنیاگریزی منسوب کرد تا عرفان.

پی‌نوشت

(1) نوعی نان، پنجه‌کش.

کتابنامه

- ابونعیم اصفهانی. 1357-1351. *حلیة الاولیاء*. مصر: مطبعة السعادة.
- اوحدی اصفهانی. 1340. *کلیات اوحدی اصفهانی*. با تصحیح و مقابله و مقدمه سعید نفیسی. تهران: امیرکبیر.
- ثروتیان، بهروز. 1369. *آیین غیب نظامی در مخزن الاسرار*. چ 1. تهران: مؤسسه نشر کلمه.
- جعفری، محمدتقی. 1370. *حکمت و عرفان و اخلاق در شعر نظامی گنجوی*. چ 1. تهران: کیهان.
- حافظ. 1366. *دیوان غزلیات حافظ شیرازی*. به تصحیح خلیل خطیب‌رهبر. چ 4. تهران: صفی‌علیشاه.
- رحیمیان، سعید. 1383. *مبانی عرفان نظری*. چ 1. تهران: سمت.
- سجادی، سیدجعفر. 1370. *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. تهران: کتابخانه طهوری.
- سنایی غزنوی. 1382. *حدیقة الحقیقه و شریعة الطریقه*. به تصحیح مریم حسنی. چ 1. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- شمس تبریزی. 1369. مقالات شمس تبریزی. به تصحیح محمدعلی موحد. چ 1. تهران: خوارزمی.
- شهابی، علی اکبر. 1334. نظامی شاعر داستانسر. تهران: کتابخانه ابن سینا.
- عبادی، اردشیر. بی تا. صوفی نامه. به تصحیح غلامحسین یوسفی. تهران: بنیاد فرهنگ.
- عزیزالدین نسفی. 1341. انسان الکامل. به تصحیح مازیان موله. تهران: کتابخانه طهوری.
- عین القضاة همدانی. 1341. تمهیدات. با تصحیح عقیف عسیران. تهران: چاپخانه دانشگاه تهران.
- عین القضاة همدانی. 1341. نامه‌های عین القضاة همدانی. به اهتمام علینقی منزوی، عقیف عسیران. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- فروزانفر، بدیع الزمان. 1334. احادیث مثنوی. تهران: دانشگاه تهران.
- گوهرین، سید صادق. 1368. شرح اصطلاحات تصوف. چ 1. تهران: زوار.
- لاهیجی، محمدبن یحیی. 1371. مفاتیح الاعجاز. به تصحیح غلامرضا کیوان سمیعی. چ 5. تهران: سعدی.
- محبتی، مهدی. 1379. زلف عالم آرا. چ 1. تهران: رشد.
- محمدبن منور. 1367. اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید. با مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چ 2. تهران: آگاه.
- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد. 1363. شرح التعرف. به تصحیح محمد روشن. چ 1. تهران: اساطیر.
- مولوی. 1384. مثنوی معنوی. به تصحیح رینولد الین نیکلسون. به کوشش مهدی آذر یزدی. تهران: پژوهش.
- نجم‌الدین رازی. 1373. مرصاد العباد. به اهتمام محمدامین ریاحی. چ 5. تهران: علمی و فرهنگی.
- نظامی گنجوی. 1383. کلیات خمسه. از روی نسخه وحید دستگردی با مقدمه مریم ظهوریان. چ 2. تهران: طلوع.
- هجویری. 1384. کشف المحجوب. به تصحیح محمد عابدی. چ 2. تهران: سروش.
- هوازن، ابوالقاسم. 1374. ترجمه رساله قشیری. به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. چ 4. تهران: علمی فرهنگی.

References

- Abu Na'eem Esfahāni. (۱۹۷۲-۱۹۷۸/۱۳۵۱-۱۳۵۷H). *Heliat-ol Owlia*. Egypt: Matba'at-ol sa'ādah.
- Azizoddin, Nasafi. (۱۹۶۲/۱۳۴۱H). *Ketāb-ol Ensān-ol Kāmel (Le Livre De l'homme Parfait)*. Int. and ed. by Marijan Mole. Tehran: Ketābkhāne-ye Tahoori.
- Ebādi, Ardeshtir. (n.d.). *Sufi Nāmeḥ*. Ed. by Gholām Hossein Yusefi. Tehran: Bonyād-e Farhang.
- Ein-ol Ghozāt Hamedāni. (۱۹۶۲/۱۳۴۱H). A. *Tamhidāt*. Ed. by Afif Asirān. Tehran: Chāpkhāne-ye Dāneshgāh-e Tehran (University of Tehran Press).
- , (۱۹۶۲/۱۳۴۱H). B. *Nāme-hāye Ein-ol Ghozāt-e Hamedāni*. With the efforts of Ali Naghi Monzavi, Afif Asirān. Tehran: Bonyād-e Farhang-e Iran.
- Foroozānfar, Badi-oz Zamān. (۱۹۵۵/۱۳۳۴H). *Ahādīs-e Masnavi*. Tehran: University of Tehran.
- Gowharin, Seyyed Sādegh. (۱۹۸۹/۱۳۶۸H). *Sharh-e Estelāhāt-e Tasavvof*. ۱st ed. Tehran: Zavvār.
- Hāfez. (۱۹۸۷/۱۳۶۶H). *Divān-e Ghazliāt-e Hāfez Shirāzi*. Ed. by Khalil Khatib Rahbar. ۴th ed. Tehran: Safi Ali Shāh.
- Havāzeni, Abol Ghāsem. (۱۹۹۵/۱۳۷۴H). *Translation of Resāle-ye Gheshtriyyeh*. Ed. by Badi-oz Zamān Foroozānfar. ۴th ed. Tehran: Elmi va Farhangī.
- Hojviri. (۲۰۰۵/۱۳۸۴H). *Kashf-ol Mahjub*. Ed. by Mohammad Ābedi. ۲nd ed. Tehran: Soroush.
- Ja'fari, Mohammad Taghi. (۱۹۹۱/۱۳۷۰H). *Hekmat va Erfān va Akhlāgh dar She'r-e Nezāmi Ganjavi*. ۱st ed. Tehran: Keihān.
- Lāhidji, Mohammad Ibn Yahya. (۱۹۹۲/۱۳۷۱H). *Mafātih-ol E'ejāz*. Ed. by Gholām Reza Keivān Sami'ee. ۵th ed. Tehran: Sa'di.
- Mohabbati, Mehdi. (۲۰۰۰/۱۳۷۹H). *Zolf-e Ālam Ārā*. ۱st ed. Tehran: Roshd.
- Mohammad Ibn Monavvar. (۱۹۸۸/۱۳۶۷H). *Asrār-ol Towhid fi Maghāmāt-e Sheikh Abi Saeed*. Commentary, annotation, and ed. by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani. ۲nd ed. Tehran: Āgāh.
- Mostamali Bokhari, Esmā'eel Ibn Mohammad. (۱۹۸۴/۱۳۶۳H). *Sharh-ol Ta'arrof*. Ed. by Mohammad Roshan. ۱st ed. Tehran: Asātir.
- Mowlavi. (۲۰۰۵/۱۳۸۴H). *Masnavi Ma'navi*. Ed. by Reynold Alleyne Nicholson. With the efforts of Mehdi Āzar Yazdi. Tehran: Pazhouhesh.
- Najmoddin Rāzi. (۱۹۹۴/۱۳۷۳H). *Mersād-ol Ebād*. With the efforts of Mohammad Amin Riahi. ۵th ed. Tehran: Elmi va Farhangī.
- Nezāmi Ganjavi. (۲۰۰۴/۱۳۸۳H). *Kolliyāt-e Khamseh*. Based on the book by Vahid Dastgerdi with annotation of Maryam Tahooriān. ۲nd ed. Tehran: Toloo'.
- Owhedi Esfahāni. (۱۹۶۱/۱۳۴۰H). *Kolliyāt-e Owhedi Esfahāni*. Ed., commentary, and comparison by Saeed Nafisi. Tehran: Amir Kabir.
- Rahimiān, Saeed. (۲۰۰۴/۱۳۸۳H). *Mabāni-e Erfān-e Nazari*. ۱st ed. Tehran: Samt.
- Sajjadi, Seyyed Ja'far. (۱۹۹۱/۱۳۷۰H). *Farhang-e Estelāhāt va Ta'birāt-e Erfāni*. Tehran: Ketābkhāne-ye Tahoori.
- Sanāi Ghaznavi. (۲۰۰۳/۱۳۸۲H). *Hadighat-ol Haghigheh va Shari'at-ol Tarighe*. Ed. by Maryam Hasani. ۱st ed. Tehran: Markaz-e Nashr-e Dāneshgāhi.
- Servatiān, Behrooz. (۱۹۹۰/۱۳۶۹H). *Āyine-ye Gheib-e Nezāmi dar Makhzan-ol Asrār*. ۱st ed. Tehran: Moassese-ye Nashr-e Kalameh.
- Shahābi, Ali Akbar. (۱۹۵۵/۱۳۳۴H). *Nezāmi, Shāer-e Dāstānsarā*. Tehran: Ketābkhāne-ye Ebn-e Sina.
- Shams-e Tabrizi. (۱۹۹۰/۱۳۶۹H). *Maghālāt-e Shams-e Tabrizi*. Ed. by Mohammad Ali Movahed. ۱st ed. Tehran: Khārazmi.