

## زبان فارسی، زبان همدلی

علی محمد مؤذنی (دانشگاه تهران)

زبان اقوام گوناگون، گذشته از نقش تعیین‌کننده‌ای که در پیوستگی ملی و فرهنگی و سیاسی آنها دارد، حامل پیام‌هایی است که در همه فرهنگ‌ها و زبان‌ها یکسان یا شبیه است. مثلاً آب ماده‌ای است سیال و شفاف در طبیعت که زندگی جانوران و گیاهان بدان وابسته است، هرچند در هر زبانی نامی دیگر دارد از جمله در انگلیسی *water*، در عربی *ماء*، در هندی *پانی*، و در ترکی *سو*. همه این الفاظ مدلول واحدی دارند. به قول مولانا:

اختلاف خلق از نام افتاد      چون به معنی رفت آرام افتاد  
(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۶۸)

و یا:

در معانی قسمت و اعداد نیست      در معانی تجزیه و افراد نیست  
اتحاد یار با یاران خوشست      پای معنی گیر صورت سرکشست  
(همان، دفتر اول، ابیات ۶۸۱-۶۸۲)

این پیام گاهی به زبان معمولی و عادی بیان می‌شود که زبان اطلاع‌رسانی است و، هرگاه عناصر دیگری از نوعی خاص بدان راه یابد، به زبان ادبی تبدیل می‌شود. این عناصر را می‌توان به آنچه در بیان عواطف و تجارب هنری به کار می‌رود از جمله موسیقی کلام، برجسته‌سازی، هنجارگریزی، و کلاً عوامل زیبایی‌آفرین تعبیر کرد. ادبیات به آثاری زبانی اطلاق می‌شود که در آدمی موجب انفعال - شادی، غم، وحشت، مهر، کین، ترحم و امثال آنها - می‌گردد؛ به عبارت دیگر، سخنی است که، به تعبیر

قدمای ما، سبب انقباض و انبساط خاطر می شود. (← فرشیدورد ۱۳۶۳، ص ۸۰۳-۸۰۴)  
علی محمد حق شناس (۱۳۸۲، ص ۱۵۴-۱۵۶) در توصیف مرز میان زبان و ادبیات  
می گوید:

ما معمولاً آثار ادبی را، به عنوان نوعی از زبان، با دو ویژگی از انواع دیگر زبان ممتاز می کنیم:  
یکی آراستگی و دیگر مخیل بودن و این دو را مانعة الجمع نمی دانیم. جالب این است که  
نظریه پردازان جدید هم درست همین کار را می کنند. یعنی چه صورتگران روس، چه یاکوبسن  
و پیروانش در مکتب پراگ، چه هالیڈی و چه دیگران که در زمینه ادبیات کار کرده اند، همگی،  
ادبیات را نوعی زبان می گیرند که فرضاً (به گفته صورتگرایان روس) از آن، به کمک  
هنجارگریزی یا قاعده افزایی، آشنایی زدایی شده است. یاکوبسن هم همین طور است جز آنکه  
او مجموعه آثار ادبی را نوعی از زبان می گیرد که در آن نقش شعری و بوطیقای برجسته  
شده ... به عنوان یک اصل می شود گفت که همیشه در زبان اتفاقاتی می افتد که بر اثر آنها زبان  
به ادبیات تبدیل می شود. تعبیر شاعرانه این اصل همان گفته دکتر شفیعی کدکنی است که  
ادبیات حادثه ای است که در زبان اتفاق می افتد.

ادب و ادبیات واقعی هر قوم و ملت آینه آرمانی اهداف عالیها است که سخنوران و  
اهل قلم آن را به صورت مدینه فاضله ترسیم می کنند. عبدالحسین زرین کوب (۱۳۶۱، ج ۱،  
ص ۶) در تعریف ادب می گوید:

عبارت است از مجموعه آثار مکتوبی که بلندترین و بهترین افکار و خیالها را در عالی ترین و  
بهترین صورتها تعبیر کرده باشد و البته، به اقتضای احوال و طبایع اقوام و افراد و هم  
به سبب مقتضیات و مناسبات سیاسی و اجتماعی، فنون و انواع مختلفی از اینگونه آثار  
به وجود آمده است.

اصطلاح انواع ادبی به مقتضای همین تنوع آثار ادبی - حماسی، غنائی، تعلیمی،  
نمایشی (کمدی و تراژدی) - پدید آمده است. در همه این انواع ادبی، نیل به هدفی  
خاص یعنی رسیدن به جامعه و جهان آرمانی و مدینه فاضله غایت مقصود است.  
از انواع ادبی، که بیشتر مورد توجه نگارنده در این مقاله است، دو نوع تعلیمی و  
عرفانی است که با پرورش فرد، خانواده، جامعه، و همبستگی جهانی ارتباط تنگاتنگ  
دارد. زبان فارسی در ایفای این نقشها، به ویژه نقش اخوت جهانی، جایگاهی ممتاز  
دارد. متون مهم و شاخص ادبیات فارسی - شاهنامه فردوسی، رباعیات خیام، آثار سنائی  
و عطار، خمسه نظامی، آثار سعدی و مولانا جلال الدین رومی، دیوان حافظ - هم از نظر

هنری جزء شاهکارهای جهانی شمرده می‌شوند و هم از نظر محتوا دارای منزلتی والا در ادبیات جهانی‌اند، از این جهت همه آنها تحقق‌مدینه فاضله و وحدت و همسوئی جهان انسانی را در مد نظر دارند. به قول فرشیدورد (۱۳۶۳، ص ۹۷)،

شعری که متعهد باشد و هنری که ارزش اخلاقی و اجتماعی داشته باشد اهمیت بیشتری دارد، زیرا دارای دو جنبه است: هم جنبه زیبایی و هنری دارد و هم جنبه اجتماعی و اخلاقی، در حالی که اشعار غیرمتعهد تنها جنبه هنری دارند و بس. برخلاف بعضی از هنرشناسان، هنر و انسانیت و اخلاق کاملاً بر هم قابل انطباق‌اند و جمع شدن این دو در یک‌جا ارزش هنر را دو چندان می‌کند.

ادبیات تعلیمی گونه‌ای از ادبیات است که قصد سخنور و سراینده آن تعلیم و آموزش باشد، خواه اخلاق و سیاست، خواه معارف دینی، و خواه علوم و فنون. بنابراین، ادبیات تعلیمی را به اقسام متعدد اخلاقی، دینی، سیاسی، فلسفی، علمی و نظایر آنها می‌توان تقسیم کرد. اما در این مقام، اخلاق منظور نظر است. از جمله نمونه‌های بارز این نوع ادب تعلیمی در زبان و ادب فارسی اشعار ناصر خسرو، جام جم اوحدی، آثار سعدی به‌ویژه بوستان و گلستان او، اشعار محتشم کاشانی و پروین اعتصامی است. باید متذکر شد که در سایر انواع ادبی، چه بسا شاعر و نویسنده، در مطاوی اثر خود، به مسائل اخلاقی و تعلیمی اشاره کند، چنان‌که حافظ در غزل‌های خود گاه نکاتی اخلاقی درج می‌کند؛ مثلاً می‌فرماید:

آسایشِ دو گیتی تفسیرِ این دو حرف است      با دوستانِ مرّوت با دشمنانِ مدارا  
اما وجه تمایز ادب تعلیمی در این است که مجموعاً به آموزش و پند و اندرز می‌پردازد. در ادبیات تعلیمی و عرفانی ما مضمون همدلی و اخوت و همبستگی و نوع دوستی به صورت‌های گوناگون پرورده شده و شواهد درخشان فراوانی دارد، که در این فرصت نمونه‌هایی از آن را در سروده‌های شاعران بزرگ فارسی‌گو نقل می‌کنیم. ناصر خسرو می‌فرماید:

خلق همه یکسره نهالِ خدایند	هیچ نه برکن تو زین نهال و نه بشکن
دستِ خداوندِ باغ و خلق دراز است	بر حَسک و خار همچو برگل و سوسن
خونِ پِناحقِ نهال‌کندنِ او یست	دل ز نهالِ خدای‌کندنِ برکن

(دیوان ناصر خسرو، ص ۱۷۰)

و در جای دیگر می‌گوید:

گر نپسندی همی که خوئت بریزند خونِ دگر کس چرا کئی تو به گردن<sup>۱</sup>  
 (همان‌جا)

شیخ اجل سعدی شیرازی، با الهام از حدیثِ مَثَلِ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادُّهِمْ وَ تَرَاحُمِهِمْ وَ تَعَاطُفِهِمْ مَثَلِ الْجَسَدِ إِذَا أَشْتَكَى مِنْهُ عَضُوٌّ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهْرِ وَ الْحُمَى (← مؤذنی ۱۳۵۷، ص ۱۰۶)، می‌فرماید:

بنی‌آدم اعضای یکدیگرند که در آفرینش ز یک گوهرند  
 چو عضوی به درد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار  
 تو کز محنتِ دیگران بی‌غمی نشاید که نامت نهند آدمی  
 (کلیات سعدی، ص ۴۷)

در عرفان و تصوّف، که درون‌مایه بخش مهمی از ادبیات مثنوی و منظوم فارسی است، همدلی است که آدمیان را یگانگی می‌بخشد. حوزه آن به مرز و بوم خاصی محدود نمی‌شود؛ همه اقالیم و ادیان را از آدم تا خاتم فرامی‌گیرد و وطن اصلی انسان‌ها را جهان حقیقت می‌داند، که مولانا از آن به نیستان تعبیر کرده است. در مکتب عرفان، به قول حافظ، همه کس طالبِ یارند چه هشیار و چه مست همه جا خانه عشقست چه مسجد چه کنشت سرچشمه واقعی عرفان اسلامی قرآن و سنت است. قرآن کریم نوع بشر را، بدون در نظر گرفتن رنگ و نژاد و فرهنگ، از نفس واحده می‌داند: يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَ بَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَ نِسَاءً... (نساء: ۱). مولوی اختلاف‌های ظاهری را معلول عالم رنگ و جهان پر از جنگ می‌داند؛ زیرا در عالم بی‌رنگی، یعنی جهان حقیقت، همه یکسان بودند ولی وقتی که در این جهان رنگ (محسوس) قرار گرفتند مصداق مضمون این بیت شدند:

چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد موسی با موسی در جنگ شد  
 چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی موسی و فرعون دارد آشتی  
 (مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۴۶۷-۲۴۶۸)

و مولوی برای بازگشت و رهایی از عالم محسوس و نشان دادن این اتحاد و پیوستگی

(۱) از سخنان حضرت امیر است در همین معنی که: يَا بُنَيَّ أَجْعَلْ نَفْسَكَ مِيزَانًا فِيمَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ غَيْرِكَ، فَأَحِبِّ لْغَيْرِكَ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ. (← نهج البلاغه، ص ۳۰۱)

تمثیلی می آورد که همه نور واحدی هستند که از خورشید حقیقت می تابند؛ اما این نور از شبکه‌ها و کنگره‌ها عبور می‌کند و به اشکال گوناگون نمودار می‌گردد. آن‌گاه که این کنگره برداشته شود، عالم محسوس به اصل خود، یکرنگی و یگانگی، بازمی‌گردد:

منبسط بودیم و یک‌جوهر همه	بی‌سر و بی‌پا بُدیم آن سر همه
یک‌گهر بودیم همچون آفتاب	بی‌گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نورِ سره	شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید از منجیق	تا رود فرق از میان این فریق

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۶۸۶-۶۸۹)

در قرآن کریم، انسان‌ها با عنوان بنی آدم - یا بنی آدم... (اعراف ۷: ۲۶، ۲۷، ۳۱، ۳۵)، و إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ... (اعراف ۷: ۱۷۲)، لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ (اسرا: ۱۷: ۷۰)، أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ... (یس ۳۶: ۶۰) - مورد خطاب قرار گرفته‌اند و عرفا و شعرای فارسی زبان، با الهام از قرآن، عالی‌ترین پیام را برای جهان انسانی به ارمغان آورده‌اند.

تعلیمات عرفای اسلامی و مشایخ تصوّف واجد همان معانی و نکاتی است که در سایر ادیان الهی نیز می‌توان سراغ گرفت. در این تعالیم، اخوّت و برادری جهانی و همزیستی مسالمت‌آمیز تلقین می‌شود. از مهم‌ترین تعالیم صوفیه در سلوک، مجاهده و جهاد با نفس است که با آن طیف مقامات برای سالک میسر می‌گردد. در معارف اسلامی از آن به جهاد اکبر تعبیر شده است. روایت شده است که رسول اکرم صلّی الله علیه و آله و سلّم با یاران از غزوه‌ای بازمی‌گشت، فرمود: رَجَعْنَا مِنَ الْجِهَادِ الْأَصْغَرِ إِلَى الْجِهَادِ الْأَكْبَرِ. پرسیدند: جهاد اکبر کدام است؟ پاسخ داد: جهاد با نفس. حدیث اَعْدَى عَدُوِّكَ نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ جَنْبَيْكَ مؤید همین معنی است. سعدی در این باره می‌فرماید:

حذر از پیروی نفس که در راه خدای  
مردم افکن ترا زین غول بیابانی نیست

(کلیات سعدی، ص ۷۰۸)

تو با دشمنِ نفس همخانه‌ای	چه در بندِ پیکارِ بیگانه‌ای؟
عنان‌بازیچانِ نفس از حرام	به مردی ز رُستم گذشتند و سام

(همان، ص ۳۴۲)

و مولوی می‌فرماید:

مردمِ نفس از درونم در کمین  
از همه مردم بتر در مکر و کین

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۹۰۶)

ای شهان کُشتیم ما خصم برون  
کشتن این کارِ عقل و هوش نیست  
دوزخ است این نفس و دوزخ اژدهاست  
هفت دریا را درآشامد هنوز  
... چون که واگشتم ز پیکار برون  
قَد رَجَعْنَا مِنْ جِهَادِ الْأُصْغَرِیم  
مانند خصمی زو بتر در اندرون  
شیر باطن سخره خرگوش نیست  
کو به دریاها نگرده کم و کاست  
کم نگرده سوزش آن خلق سوز  
روی آوردم به پیکار درون  
با نبی اندر جهاد اکبریم  
(همان، دفتر اول، ابیات ۱۳۷۳-۱۳۷۶ و ۱۳۸۶-۱۳۸۷)

### همدلی بهتر از هم‌زبانی

مولانا در مثنوی، با آوردن تمثیل‌هایی، ترجمان دل را که زبان محرمی است بر نطق و اشاره و کتابت، و همدلی را بر هم‌زبانی مقدم داشته است:

هم‌زبانی خویشی و پیوندیست  
ای بسا هندو و تُرک هم‌زبان  
پس زبان محرمی خود دیگرست  
غیر نطق و غیر ایما و سَجَلْ  
مرد با نامحرمان چون بندیست  
ای بسا دو تُرک چون بیگانگان  
همدلی از هم‌زبانی بهترست  
صدهزاران ترجمان خیزد ز دل  
(همان، دفتر اول، ابیات ۱۲۰۵-۱۲۰۸)

و در جای دیگر گوید:

قافیه اندیشم و دل‌سارِ من  
خوش نشین ای قافیه‌اندیش من  
حرف چبُود تا تو اندیشی از آن  
حرف و صوت و گفتم را بر هم‌زنم  
گویدم مندیش جز دیدارِ من  
قافیه‌ی دولت تویی در پیش من  
حرف چبُود خار دیوارِ رزان  
تا که بی این هر سه با تو دم‌زنم  
(همان، دفتر اول، ابیات ۱۷۲۷-۱۷۳۰)

مولانا، در تمثیل‌هایی، این نکته را بیان می‌کند که وحدت و یگانگی در معانی، و

اختلاف در الفاظ است:

در معانی قسمت و اعداد نیست  
اتحاد یار با یاران خوشست  
صورتِ سرکش گدازان کن به رنج  
ور تو نگدازی عنایت‌های او  
در معانی تجزیه و افراد نیست  
پای معنی گیر صورت سرکشت  
تا ببینی زیر او وحدت چو گنج  
خود گدازد ای دلم مولای او  
(همان، دفتر اول، ابیات ۶۸۱-۶۸۴)

## تساهل در دین و معرفت

در متون عرفانی، به ویژه منطق الطیر عطار، مثنوی مولوی، دیوان حافظ، ضمن حکایات و تمثیل‌هایی، ظواهر و جلوه‌ها بی‌اعتبار و مایه جنگ و جدال خامان و مبتدیان شمرده شده که، با گذار از آن و رسیدن به اصل و مبدأ، اختلافات رفع و مشکلات حل می‌شود. عطار در منطق الطیر، در آغاز داستان، می‌گوید که سیمرخ نیمشب از فراز چین گذشت. یک پراز او در آن سرزمین افتاد. این پرچنان زیبا بود که مردم شیفته آن شدند اما، چون دیدن سیمرخ میسرشان نشده بود، هر کس از آن تصویری داشت. عطار سپس، به مصداق حدیث معروف الطریقُ إِلَى اللَّهِ بِعَدَدِ أَنْفُسِ الْخَلَائِقِ، راه‌های شناخت و معرفت را برای نفوس و آحاد مردم متعدّد می‌داند:

ابتدای کاژ سیمرخ ای عجب	جلوه‌گر بگذشت برچین نیمشب
در میان چین فتاد از وی پری	لاجرم پرشور شد هرکشوری
هرکسی نقشی از آن پر برگرفت	هرکه دید آن نقش کاری درگرفت
آن پراکنون در نگارستان چینیست	أَطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ بِالضَّيْنِ اَزِينُست

(منطق الطیر، ص ۴۱)

باز در همین منظومه، در باب «وادی معرفت»، می‌فرماید که هرکسی به شناختی می‌رسد که ممکن است برای دیگری درست نباشد. معرفت ممکن است به صورت کعبه، مسجد، محراب، بت و جز آن تجلی کند که، در هر صورت، بیانگر همان حقیقت محض و وجود مطلق است. هرچند مصادیق متعدّدند، حقیقت یکی بیش نیست:

معرفت زینجا تفاوت یافتست	این یکی محراب و آن بت یافتست
چون بتابد آفتاب معرفت	از سپهر این ره عالی صفت
هریکی بینا شود بر قدر خویش	بازیابد در حقیقت صدر خویش
... هرچه بیند روی او بیند مدام	ذره ذره کوی او بیند مدام

(همان، ص ۱۹۴-۱۹۵)

و مولانا، با آوردن داستان فیل در تاریکی که شناخت کامل آن میسر نشد، نیل به معرفت کامل را با حواس ظاهر و برای ظاهر بینان و استدلالیان حاصل شدنی نمی‌داند و نشان می‌دهد که هرکسی به بخشی از معرفت می‌رسد؛ از این رو، در میانه اختلاف می‌افتد. معرفت شهودی، که داستان شمع و روشنائی نماد آن است، بهترین راه معرفت در عرفان است:

پیل اندر خانه تاریک بود  
از برای دیدنش مردم بسی  
دیدنش با چشم چون ممکن نبود  
آن یکی را کف به خرطوم اوفتاد  
آن یکی را دست برگوشش رسید  
آن یکی را کف چو بر پایش بسود  
آن یکی بر پشت او بنهاد دست  
همچنین هریک به جزوی که رسید  
از نظرگه گفتشان شد مختلف  
در کف هر کس اگر شمعی بُدی  
چشم حس همچون کف دستت و بس

عرضه را آورده بودندش هُنود  
اندر آن ظلمت همی شد هر کسی  
اندر آن تاریکیش کف می بسود  
آن براو چون بادبیزن شد پدید  
گفت شکل پیل دیدم چون عمود  
گفت خود این پیل چون تختی بُدست  
فهم آن می کرد هر جا می شنید  
آن یکی دالش لقب داد ایسن الف  
اختلاف از گفتشان بیرون شدی  
نیست کف را بر همی او دسترس  
(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۲۵۹-۱۲۶۹)

و در جای دیگر، به مناسبت اختلافی که چهار نفر با چهار زبان عربی و فارسی و ترکی و رومی درباره انگور پیدا می کنند، تمثیلی می آورد در بیان اختلاف ناشی از لفظ که در پرتو مشاهده معنی رفع می گردد:

درگذر از نام و بنگر در صفات  
اختلاف خلق از نام اوفتاد  
چارکس را داد مردی یک درم  
آن یکی دیگر عرب بُد گفت لا  
آن یکی ترکی بُد و گفت این بُسُم  
آن یکی رومی بگفت این قیل را  
در تنازع آن نفر جنگی شدند  
مشت بر هم می زدند از ابلهی  
صاحب سرّی عزیزی صد زبان  
پس بگفتی او که من زین یک درم

تا صفات ره نماید سوی ذات  
چون به معنی رفت آرام اوفتاد  
آن یکی گفت این به انگوری دهم  
من عَنب خواهم نه انگورای دغا  
من نمی خواهم عنب خواهم اُزُم  
ترک کن خواهیم استافیل را  
که ز سرّ نامها غافل بُدند  
پُر بُدند از جهل وز دانش تهی  
گر بُدی آنجا بدادی صلحشان  
آرزوی جمله تان را می دهم ...  
(مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۳۶۷۹-۳۶۸۸)

حافظ نیز در این معنی سخنانی نغز آورده است، از جمله در ابیات زیر:

غرض ز مسجد و میخانه ام وصال شماس  
ناظر روی تو صاحب نظرانند آری

جز این خیال ندارم خدا گواه مَسْت  
سرّ گیسوی تو در هیچ سری نیست که نیست



جنگِ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند

### نتیجه

آنچه به اختصار گذشت مشتمل بر اندکی از پیام و محتوای عالی ادب فارسی به‌ویژه متون تعلیمی و اخلاقی و عرفانی بود که دربر دارنده پاسخ پرسش مقدّر اهل هر مذهب و مشربی است و این پیام والای عرفان اسلامی و متون عرفانی فارسی است که همه آدمیزادگان را از اصل واحد و خمیرمایه آنان را یکی می‌داند. متون عرفانی فارسی را می‌توان زبان همدلی خواند. عرفی شیرازی در غزلی می‌گوید آن‌چنان زندگی کن که پس از مرگ، پیروان همه کیش‌ها تو را از آن خود بدانند:

اگر یکدم نفس در دل نگه دارم ز هر مویم      جَهد برقی که چندین خانه از هر سو بسوزاند  
چنان با نیک و بد عرفی به سرکن کز پس مردن      مسلمانان به زمزم شوید و هندو بسوزاند  
(کلیات عرفی شیرازی، ص ۲۵۶)

### منابع

#### قرآن کریم

حق شناس، علی محمد (۱۳۸۲)، زبان و ادبیات فارسی در گذرگاه سنت و مدرنیته (مجموعه مقالات)، انتشارات آگاه، تهران.

دیوان حافظ، به تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، زوار، تهران [بی‌تا].

دیوان ناصر خسرو، به تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۶۵.

زربین کوب، عبدالحسین (۱۳۵۷)، جستجو در تصوف ایران، امیرکبیر، تهران.

— (۱۳۶۱)، نقد ادبی، ج ۱، چاپ سوم، امیرکبیر، تهران.

— (۱۳۶۶)، ارزش میراث صوفیه، چاپ پنجم، امیرکبیر، تهران.

فرشیدورد، خسرو (۱۳۶۳)، درباره ادبیات و نقد ادبی، امیرکبیر، تهران.

فرهنگ فشرده سخن، به سرپرستی حسن انوری، انتشارات سخن، تهران ۱۳۸۲.

کلیات سعدی، به تصحیح محمدعلی فروغی، چاپ دوم، امیرکبیر، تهران ۱۳۵۶.

کلیات عرفی شیرازی، به کوشش جواهری (وجدی)، کتابخانه سنائی، تهران [بی‌تا].

مؤدّبی، علی محمد (۱۳۵۷)، در قلمرو آفتاب (مقدمه‌ای بر تأثیر قرآن و حدیث در ادب پارسی)، چاپ دوم، انتشارات قدیانی، تهران.

مثنوی معنوی، جلال‌الدین محمد مولوی، تصحیح رینولد نیکلسون، انتشارات مولی، چاپ پنجم، تهران ۱۳۶۶.  
منطق الطیر، شیخ فریدالدین عطار، به تصحیح سید صادق گوهرین، چاپ سوم، بنگاه ترجمه و نشر کتاب،  
تهران ۱۳۵۶.

نفیسی، سعید، سرچشمه تصوف در ایران، چاپ مروی، چاپ ششم، کتابفروشی فروغی، تهران ۱۳۶۶.  
نهج البلاغه، ترجمه سیدجعفر شهیدی، چاپ یازدهم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۶.  
نیکلسون، رینولد آلن، عرفای اسلام، ترجمه ماهدخت بانو همایی، مؤسسه نشر هما، تهران ۱۳۶۶.

