

حافظ و ساختارشکنی مفهومی کلان روایت‌ها

مهدی محبتی*
دانشگاه زنجان

چکیده

در یک چشم انداز بزرگ و حقیقی، تمام برداشت‌ها و دریافت‌های ما از زندگی بر مبنای روایت است؛ چرا که ما هیچ‌گاه مستقیم و سراسر با حقایق و واقعیت‌ها- مگر در معارف شهودی خاص- که در باب چند و چون آن در جایی دیگر باید سخن گفت- نمی‌توانیم سر و کار داشته باشیم. هرچه از جهان و انواع دانستنی‌های آن می‌دانیم در اصل نوعی گزارش است که به ما رسیده است. همه دانش‌های ما و معارف و علمی که اندوخته‌ایم- حتی علوم خالص و پایه- در واقع روایت‌هایی است از آن‌ها که محقق یا صاحب نظری بر پایه انکاره خویش برای ما بازگفته است. بر همین مبنای می‌توان گفت که جهان در وجود ما و برای ما، اساساً و اولاً بر پایه روایت‌هایی شکل می‌گیرد که از آغاز زندگی برایمان بازگفته شده است. مادر، خانواده، مدرسه، گروه‌های اجتماعی و آیینی و کتاب و رسانه‌ها و... همه به گونه‌ای یک راوی هستند که بر پایه انگاره‌های خود، وجود و جهان و وقایع و حقایق را برای ما روایت می‌کنند و متاسفانه یا خوشبختانه زندگی ما بر مبنای همین روایت‌ها شکل می‌گیرد و وقتی خوب در وجودمان ریشه گرفت، به مثابه حقایقی انکار ناپذیر رخ می‌نماید و ما را سخت شیفته خویش می‌نماید. «بر همین مبنای، هر انسانی در طول حیات فرهنگی و عقلانی خود با مجموعه‌ای از روایت‌ها روبه‌روست که از طریق راویان گوناگون به او می‌رسد و با تلفیق و ترکیب و بعضاً تصفیة آن‌ها شخصیت فکری و روحی خویش را می‌سازد» (گاتشال، ۱۳۹۴: ۲۴). خواجه شمس‌الدین محمد حافظ هم- به گواهی دیوانش- از این قاعده برکنار نیست و ناچار با انواعی از روایت‌های دینی، تاریخی، کلامی و... رو به روبرو شده است.

کلیدواژه‌ها: حافظ، ساختارشکنی مفهومی، کلان روایت‌ها.

حافظ و کلان روایت‌ها

حافظ در برخورد با این مجموعه عظیم روایت‌ها که در تار و پود زندگی‌اش تنیده بوده، عمدتاً سه گونه برخورد داشته است:

- برخی روایت‌ها را مثل غالب بزرگان زمانه می‌پذیرد و روایت می‌کند.
- پاره‌ای را در کلیت آن قبول می‌کند اما تغییراتی خرد و بعضاً بزرگ در آن به وجود می‌آورد.

* دانشیار زبان و ادبیات فارسی، golmakan110@yahoo.com

▪ پاره‌ای دیگر از روایت‌ها هستند که وقتی خواجه شیراز بدان‌ها برمی‌خورد، به جای تمکین مطلق و یا تسلیم، آن‌ها را دچار دگرگونی‌های بنیادین ساختاری و مفهومی می‌سازد؛ هرچند این دگرگونی‌ها و تغییرات بعضاً به قدری هنرمندانه و ظریف و هوشمندانه اعمال می‌شوند که غالباً کسی متوجه آن نمی‌شود.

هدف این مقال تاملی در نوع سوم این روایت‌هایی است که ساختار و کارکرد و مفهومشان دگرگون گشته‌اند و در دستگاه معرفت‌شناختی و زبانی حافظ، معنا و کاربردی تازه و نو یافته‌اند. در تبیین انواع این روایت‌ها می‌توان گفت که در دیوان حافظ گزاره‌های فراوانی می‌توان یافت که همگان آن را پذیرفته و تکرار می‌کنند و حافظ هم به بازگویی آن‌ها می‌پردازد. گزاره‌ای مانند بیت زیر از آن‌هاست:

گرچه وصالش نه به کوشش دهند هر قدر ای دل که توانی بکوش

(حافظ، ۱۳۷۹: ۲۵۲)

این روایت، در واقع بازگفت یک باور عام و عمومی رایج در آن روزگاران است که بسیاری از عارفان بزرگ فرهنگ ما تا عصر حافظ به گونه‌های مختلف آن را بازگفته‌اند که مفاد و ماحصل کلی آن این است که: هر چند وصال حق تعالی امری موهوبی است و نه اکتسابی، اما سالک باید تمام همت خود را صرف جستجوی محبوب و مطلوب خو نماید؛ بادا که وصل او را دریابد؛ نکته‌ای که درست یا غلط، آثار عرفانی و تعلیمی عصر حافظ و پیش و حتی - پس از او هم سرشار از بسط و بیان آن است و به خاطر - تقریباً - بدیهی بودن آن، بیش از این نیازی به اطناب و تطویل آن در این مقام نیست. (عطاری، ۱۳۸۵: ۳۹۹ و قشیری، ۱۳۹۶: ۳۱۶ نیز انصاری، ۱۳۸۶: ۱۵-۱۵۶)

اما در تبیین روایت‌های نوع دوم هم - با نهایت اختصار - می‌توان گفت که - مثلاً - از دیرباز میان حکما و متکلمان و مفسران و محدثان مسلمان همواره بحث و جدل در باب این نکته مهم بوده است که آیا معاد انسانی (بهشت و جهنم) امری جسمانی است یا روحانی؟ طبیعی است که اهمیت و صعوبت مسأله و آزمون ناپذیری ویران‌گر و بی‌چاره‌ساز آن، نمی‌گذارد که به راحتی کار یک‌سویه گردد و مثل پاره‌ای امور، توافق تامی ولو ظاهری بر سر آن صورت گیرد و طرفین به صلحی ناچار (= اصطلاحی) تن دهند و ناگزیر، در بطن زمان و گذشت روزگاران، هر گروه طرفداران خود را به دست خواهد آورد و نحوه برخورد و شیوه درک موضوع، به هر کدام - با دلیل و بی‌دلیل - انگیزه‌ها و اغراضی خواهد داد که روزاروز سخت‌تر از پیش بر سر اعتقاد خویش بمانند و بکوشند خصم را به اسکات و یا اگر شد به اسقاط بکشانند و مجاب و ملزم سازند تا نهایتاً حرف خود را بر کرسی بنشانند؛ حرفی

که در تحلیل نهایی باز یک روایت است از آنچه که یک راوی و یا دانای کلی، برایشان نمایانده است. حافظ در عهد و عصر خود قطعاً هر دو گون روایت و راویان آن را بسیار دیده و در باب نحوه برخورد با آن، بسیارها اندیشیده است اما -برخلاف نحوه برخورد با نوع اول- مستقیماً درگیر این دو گونه روایت (جسمانی یا روحانی بودن صرف بهشت و دوزخ) نمی‌گردد، و انگار عقلاً یا منطقاً و یا حسی و وجدانی، توان پذیرش "لا به شرط" بلکه به "شرط لای" هیچ یک از دو سوی ماجرا را بر نمی‌تابد و میکوشد تا جایی که ممکن است به نوعی روایت ویژه خویش برسد. روایتی که نه صرفاً این است و نه یکسره آن و شاید با تأویلی هم این باشد و هم آن! از همین روست که به طرح ابیاتی چنین می‌پردازد که:

ای قصه بهشت ز کویت حکایتی شرح جمال حور ز رویت روایتی

(حافظ، ۱۳۷۹: ۳۷۱)

و یا:

حدیث هول قیامت که گفت واعظ شهر کنایتی است که از روزگار هجران گفت

(همان: ۱۰۱)

آنچه که خواهی شیراز در این گزاره در میان می‌نهد با تأویلات و تعبیراتی می‌تواند هر دو سوی ماجرا را خرسند سازد و وادارد که بر باورهای خویش ژرف‌تر و شدیدتر بچسبند و روایت خود را با تأییدگیری از کلام حافظ عین حق یا دست کم دارای حقیقتی بیشتر انگارند. البته بدیهی است که گفت یا بازگفت این نوع روایت، هنر خاص حافظ نیست و پیش از او، هم عارفان و هم فیلسوفان بسیاری در این حد و حدود به تعبیر و تغییر این گونه روایت‌ها پرداخته بودند و بعضاً حتی قوی‌تر از حافظ -بخصوص از حیث ژرفای اندیشه و نه لطف تعبیر- ظاهر شده باشند.

در باب برخورد با این نوع روایت به دست و زبان کسانی پیش از حافظ، می‌توان به عنوان نمونه از خیام یا ابوسعید ابوالخیر یاد کرد که گفته بود:

دوزخ، شرری ز رنج بیهوده ماست فردوس، دمی ز وقت آسوده ماست

(خیام، ۱۳۷۶: ۱۳)

در این گزاره هم نوعی تأویل و تبدیل در یک روایت مقبول دینی دیده می‌شود که عمدتاً تغییر معنایی و معنوی مفهوم معاد جسمانی به دردها و آلام و خوشی‌های درونی آدمی در همین جهان است؛ نظیر آنچه که اخیراً -ظاهراً- پاپ در یکی از سخنرانی‌های خویش آورده و حقیقت درد و رنج دوزخ را به دردهای درونی انسانی در همین جهان تأویل کرده است.

حافظ در این رویکرد ادامه دهنده نگره‌های پیش از خویش است هرچند کمی زیباتر و شاعرانه‌تر از آن‌هاست.... اما درباره نوع سوم - که هنر اصلی حافظ به‌شمار می‌آید- محقق ژرف بین با نوعی استحاله عمیق معنایی و کارکردی در روایت رودر رو می‌شود و با شگفتی و اعجاب تمام در می‌یابد که آن گزاره اصلی و اولیه نه تنها پذیرفته و تثبیت و تاکید نشده و نه حتی اندکی تغییر معنایی در آن رخ نداده که اساساً به گزاره‌ای ضد خویش و در تقابل تام با روایت نخستین تبدیل شده است. البته درک این دگردیسی معنایی ابدأ کار هر کسی نیست و نیاز به تأملات ژرف و ممتد در نوع بیان و کشف زیرک‌ساری‌های حافظ در برخورد با زبان، دین، مراسم و کنش‌های اجتماعی دارد؛ یعنی آشنایی و تسلط با -و- بر همه ابزارهایی که حافظ در طول تاریخ توانسته علی‌رغم کژتابی‌ها و هنجارشکنی‌های فراوان، همواره در صدر و اعماق فرهنگ و آیین ایرانی و زبان فارسی باشد و مقبول همه طیف‌های اجتماعی و فرهنگی بماند.

حافظ را می‌توان خداوندگار برخوردار با این نوع روایت‌ها دانست و بر هوش و درایت و هنر او آفرین‌ها گفت و نمونه‌های فراوانی از این تغییرات عمیق معنوی و معنایی را در همین اشعار بازمانده از او نشان داد که به خاطر ضیق مجال و کوتاه گشتن مقال به یکی دو نمونه بسنده می‌کنیم و بحث تفصیلی را به مقامی دیگر وا می‌گذاریم.

نمونه اول: آنچه که در قرآن کریم در باب قصه حضرت آدم (ع) آمده است - صرف نظر از برخی مشابهات و اختلافات - چنین است که آدم خلیفه خدا می‌گردد و در بهشت عدن جای می‌گیرد و از همه نعمت‌ها برمی‌خورد و با زوجه‌اش حوا خوش و خوب می‌گذراند و به همه خواسته‌ها و نعمت‌ها دسترسی دارد الا از یک درخت که نباید بدان نزدیک گردد و از قضا آدم و زوجه‌اش عصیان می‌کنند و به میوه همان درخت میل می‌نمایند و از میوه‌اش برمی‌خورند و بی‌درنگ نادم می‌شوند و پشیمان می‌گردند و توبه می‌کنند و سخت می‌گیرند و می‌مویند و به سوی خدا برمی‌گردند و با زاری و خواری، طالب عفو و آمرزش گردگارشان می‌شوند و به هبوطی ناگزیر محکوم می‌شوند و باقی ماجرا... (بقره/ ۳۵-۳۷ و اعراف/ ۱۹ و طه/ ۱۰-۱۲۱)

بنیاد معنایی این روایت در قرآن کریم - جز در همان برهه کوتاه عصیان ورزی - بر دلدادگی به فرمان حق و پشیمانی از عصیان و نافرمانی خدا و دوری از خواهش‌ها و امیال و رهسپاری به سوی بندگی و طاعت و عبودیت است. یعنی همان معنا و مبنایی که شاکله اصلی و روح معنایی قرآن را به صورتی عام و کلی در سرتاسر آن می‌سازد و ژرف ساخت اصلی آن در کل کتاب به شمار می‌آید. قصه آدم در قرآن به عنوان یک نمونه از کسانی که خواسته

یا ناخواسته گول خورده‌اند و گناه/خطا/ یا ترک اولایی را به جا آورده‌اند اما بی‌درنگ پشیمان گشته و توبه کرده و ترک تمتعات و عیش فانی نموده و رو به خدا نموده‌اند، به شمار می‌رود یعنی دقیقاً همسو و همسان با حجم کثیری از قصه‌ها و آیات و مفاهیم دیگری که در قرآن هست و بارها و بارها در مواضع و موضوعات مختلف بر آن تاکید می‌گردد تا تثبیت گردد. حال اگر دقیق و عمیق به نوع روایت حافظ از همین گزاره بپردازیم، به نکته‌ها و چشم‌اندازهایی دیگر می‌رسیم که در جای خود بسیار قابل تامل و توجه است:

در روایت حافظ از این قصه، کار برعکس می‌شود یعنی به جای آن که مخاطب را از نافرمانی و عصیان بترساند و اقدام سهم و مهیب نافرمانی حق را به گوش و هوشش رساند و او را به زاری و گریه و مویه کشاند تا از راهی که رفته برگردد و خطا یا ترک اولایی را که کرده پشت سر اندازد و دگربار روی به خدا آرد، برعکس آدمی زاده را ترغیب می‌کند که: بجنب و بیشتر و بهتر و عمیق‌تر بهره برداری کن از این عیش و عصیان، چرا که اگر اکنون لذت نبری و بر خوردار نگردی هیچ پیدا نیست که بعداً چه خواهد بود و چه خواهد شد و چه حسرت‌ها بر دلت خواهد کاشت! همان‌گونه که آدم تا در بهشت نعمت و لذت بود، بود و چون به پایان رسید، رها کرد و رفت! نمونه را می‌گوید:

در عیش نقد کوش که چون آب‌خور نماند آدم بهشت روضه دارالسلام را
(حافظ، ۱۳۷۹: ۳۸)

اگر بی‌عینک و بی‌تعصب و با توجه به مجموعه آموزه‌های حافظ در دیوانش به ژرف ساخت معنوی و معنایی این بیت نگاه کنیم، خواجه واقعا چه می‌گوید؟ نقد عیش، یا عیش نقد چیست که باید تا هست کوشید و از آن بهره برد و برالگویی آدم ابوالبشر رفتار کرد؟ آیا این همان مفهومی نیست که حافظ به صدها زبان دیگر در مقامات مختلف می‌سراید:

من که امروزم بهشت نقد حاصل می‌شود وعده فردای زاهد را چرا باور کنم
و یا:

ای دل ار عشرت امروز به فردا فکنی مایه نقد بقا را که ضمان خواهد شد
(همان: ۱۵۹)

مساله یک بیت و دو بیت و ده بیت - بر اساس یک استقرای ناقص - نیست که چنین برداشتی کنیم و دیگری بر پایه یک دو یا ده بیت و استقرای ناقص دیگر، عکس آن را برایمان فراماید. چنان‌که غالب تحقیقات حافظ‌شناسانه معاصر چنین است! مسأله این است که با تکیه و بر پایه همین روایت قرآن درباره حضرت آدم، حافظ در کدام شعر یا غزل یا

حتی بی‌تی گفته که اگر لغزیدی و عصیانی ورزیدی و به آبشخوری با عیش و عشرت رسیدی، آن نقد عیش امروز را رها کن و از لذت‌های دنیوی رو بگردان و آخرت پیش و زاهد کیش باش و بی‌درنگ توبه کن و انابت نما و گریه و شیون کن و به سوی حق و آخرت برگرد و استغفار کن؟

کلیت دیوان حافظ برعکس آن است و روح کلی اشعار و ابیات و اشارات و تصریحات او این نکته است که الآن و در همین دنیا و حتی بی‌تعلل و بی‌فکر و خیال "تا ساغر ت پر است، بنوشان و نوش کن!" (همان: ۳۴۰)

نظیر ابیات زیر، بنیاد نگره هنری و فکری حافظ را می‌سازد:

به عزم توبه سحر گفتم استخاره کنم	بهار توبه شکن می‌رسد چه چاره کنم
حاشا که من به موسم گل ترک می‌کنم	من لاف عقل می‌زنم این کار کی کنم
من نه آن رندم که ترک شاهد و ساغر کنم	محتسب داند که من این کارها کمتر کنم
من که عیب توبه کاران کرده باشم بارها	توبه از می، وقت گل دیوانه باشم، گر کنم

(همان: ۳۰۴ و ۳۰۱)

حال آن روح کلی قرآن کریم و کلیت نگاه آن بر ترک لذایذ و عشرت‌های دنیوی برای کسب سعادت اخروی است که قصه و ماجرای حضرت آدم هم در همین راستا و نگره، معنا می‌یابد و قابل توجیه و تاویل می‌گردد؛ چرا که در این نگاه: ان الدار الآخرة لهی الحيوان (عنکبوت/۶۴) و انما الحیات الدنيا لهو و لعب و... (انعام/۳۲ و عنکبوت/۶۴ و محمد/۳۶).

لهو و لعب و تفاخر و تکاثری که باید از آن سخت پرهیزید و به خداوند پناهید و جز به اندازه ضرورت بدان نگراییید و اصل لذت‌ها را در بهشت و جنات عدنی دید که مؤمنان بدان وعده داده شده‌اند و در آن چشمه‌ها و جوی‌هایی چون تسنیم و زنجبیل و سلسبیل با طعم عسل و شیر و شراب پاک جاری است و حوران مقصور در خیمه‌ها مثل مروارید ناسفته با انواع میوه‌ها و گوشت‌ها و لذت‌هایی که چشم و گوش نه دیده و نشنیده و امثال آن. (توبه/۹ و رعد/۵ و محمد/۱۵ و...)

چیزی که حافظ آن‌ها را در همین جا می‌جوید و بر زاهد خرده می‌گیرد که تا کی مرا با وعده آن‌ها می‌فریبی؟ و امثال آن....!

نباید از یاد برد که حجم آیاتی مثل: ولا تنس نصیبک من الدنيا و: قل من حرم زینه الله لعباده و الطیبات من الرزق (قصص/۷۷) و امثال آن که به دنیا و بهره‌گیری از لذت‌های آن ترغیب می‌نماید در برابر انبوه آیاتی که اصل را بر ترک لذت و اصالت آخرت می‌نهد، کما و کیفاً بسیار اندک است چنان‌که بر اهل علم و فن پوشیده نیست.

نمونه دیگر، رفتار حافظ با روایت مشهوری است که از پیامبر اسلام نقل می‌کنند و در آن امت اسلام را به هفتاد و دو فرقه تقسیم می‌کنند که همگی بر باطل و در نار هستند الا یک فرقه که ناجی و رستگار است. (ابوالمعالی محمدبن نعمت علوی، ۱۳۷۶: ۵۵۲-۵۶۱).
با تمسک به این روایت، تمام فرق مسلمین خود را همان فرقه ناجیه می‌خوانند و دیگران را دوزخی و یا گرفتار برزخ اعمال خویش، حافظ اما همان روایت را می‌گیرد و با یک استحاله معنایی عجیب، روایتی تازه و غریب بر می‌سازد که:

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

(حافظ: ۱۷۵، ۱۷۹)

پیدا است که میان مفهوم روایت اول و روایتی که حافظ از آن می‌کند، چه فاصله ژرف و عظیمی است. بنیاد معنایی روایت اول - که اساساً این حدیث برای آن ساخته شده - این است که با ابطال همه فرقه‌ها، حقانیت و درستی یک فرقه به اثبات برسد و زمینه برای رواج و شیوع این "فرقه ناجیه" فراهم تر گردد و اندک اندک مجال برای فرقه‌ها و اندیشه‌های دیگر، تنگ و تنگ‌تر گردد تا - اگر شد - به ترک و طرد و حتی حذف آنها منجر شود؛ حال آن که حافظ بر بنیاد نگره بسیار مترقیانه خویش که حقیقت انحصاری و در اختیار هیچ گروهی - به صورت مطلق - نیست و همگی و همگان چون دستشان از حق و حقیقت محض کوتاه است، به خیال خود رو می‌آورند و افسانه پردازی می‌کنند و خود را حق مطلق می‌نمایند، ساختار شکنی معنایی مهمی می‌نماید و مفهوم اصلی روایت را در ژرف ساخت خود دگرگون می‌سازد و به صراحت می‌گوید همه افسانه می‌سرایند چون حقیقت را نمی‌بینند و یا نمی‌خواهند ببینند و البته این نگره هم باز مبتنی بر نگاه تعالی یافته خواجه شیراز است که جهان و کار جهان جمله هیچ در هیچ است و هزار بار من این نکته کرده‌ام تحقیق که باید در جای دیگر بدان پرداخت.

نمونه‌هایی از این نوع در دیوان حافظ بسیارست و متأسفانه نمی‌توان به آن‌ها حتی اشاره‌ای کرد اما با اطمینان می‌توان گفت که حجم و بسامد بالایی از دیوان او را همین تغییرات بنیادین در ساختار مفهومی کلان روایت‌های دینی، تاریخی و فرهنگی تشکیل داده‌اند که تقریباً همگی با آن هدف و انگیزه اولیه‌ای که روایت به خاطر آن آفریده یا نقل شده است، هماهنگ نیست بلکه بعضاً در تضاد و تعارض است و این به نظر می‌رسد که بر می‌گردد به هدف اساسی و نهایی که حافظ در مراتب غایی سلوک شعری خود بدان رسیده است. یعنی دگرگونی ساختاری - مفهومی روایت‌ها و خصوصاً کلان روایت‌ها از جنبه‌های ذهنی و افلاکی به ساحت‌های عینی و انسانی به گونه‌ای که می‌توان هنر مهم حافظ و بلکه مهم‌ترین

۱۲۰ ————— مجله حافظ پژوهی، سال ۲۲ (دوره جدید) شماره ۱، پاییز ۱۳۹۸
هنر حافظ را همین عرفی‌سازی مفاهیم خاص در کلان روایت‌های دینی و تاریخی دانست؛
بی‌آن که از قداست روایت یا راوی (حافظ) کاسته گردد و این دقیقاً بدان خاطر است که امر
قدسی و ساحت‌های آن در اندیشه و هنر حافظ آنی نیست که کلیت نگاه فرهنگی و حتی
عرفانی ما در تاریخ فرهنگی و ادبی ما جا انداخته و رواج داده است.

در حقیقت، غیبی که حافظ در مهم‌ترین ساحت‌های وجودی و کلامی خویش از آن با
اشاره سخن می‌گوید و از آشنایان راه و اهل دل می‌خواهد که سخنش را با غریبه‌نا آشنا
اصلاً نگویند و یا چنان بگویند که غیر درنیابد، همین ساحت است نه آن مفاهیم انتزاعی
صوفیانه و عرفانی که به نظر می‌رسد حافظ اصلاً و در اساس چندان همخوانی و همراهی با
آن و آنان ندارد. باری، در این مقام پیچیدگی رفتاری حافظ با کلام و روایت و به ویژه از
حیث کاربردش در ابعاد اجتماعی و انسانی به قدری دقیق و عمیق و هنرمندانه می‌شود که
غالب هواداران فاضل و مایه‌دار او هم پی به این انقلاب ساختاری - مفهومی اش نمی‌برند و با
طیب خاطر، همین اشعار را هم در مجلس شراب و رباب می‌خوانند و به عرش می‌رسند و
هم در سحر و همراه با نماز شب!

بدیهی است که باز کردن مستند و مستدل چنین بحث پر دامنه و مدعای دگرگونه‌ای،
فرستی بس فراخ می‌طلبد و در اینجا صرفاً اشارت‌وار، نکته‌ای از آن به میان آمد تا بشارتی
برای آشنایان و اهل دل باشد.

منابع

قرآن کریم.

ابوالمعالی، محمد بن نعمت علوی. (۱۳۷۶). *بیان الادیان*. تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه،
تهران: موقوفات محمود افشار.

انصاری، عبدالله. (۱۳۸۶). *طبقات الصوفیه*. تصحیح محمد سرور مولایی، تهران: توس.

حافظ شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۹). *دیوان*. تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران: گلرین.

خیام، ابوالفتح عمر. (۱۳۷۶). *رباعیات*. تصحیح محمد علی فروغی، تهران: اساطیر.

عطار، فریدالدین. (۱۳۸۴). *منطق الطیر*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.

قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۹۶). *الرساله الی الصوفیه*. ترجمه ابوعلی عثمانی، تصحیح مهدی

محبتی، تهران: هرمس.

گاتشال، جانان‌تان. (۱۳۹۴). *حیوان قصه‌گو*. ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.

