

آداب اهل تصوف در کتاب "الانسان الكامل"

هادی حانمی¹

دکتر عبدالله نصرتی²

چکیده

تصوف در آغاز یک حرکت صرفاً اخلاقی و پرهیزکارانه بود اما کم کم این جریان فکری به نهادی عظیم تبدیل شد با آداب و ادوات فراوان. بزرگان این مکتب کوشیدند تا با نوشتن کتاب‌هایی در جهت تبیین آداب آن، ضمن آموزش مریدان، به گمان خود از انحراف این جریان جلوگیری کنند. آنان برای بیشتر اعمال خود آدابی بر شمرند تا جایی که وجود این آداب فراوان در تعریفی که از تصوف شده هم تأثیر گذاشته و گفته‌اند: «تصوف رعایت آداب است.» «عزیزالدین نسفی» در کتاب خود به بیان مباحث عبادت، ذکر، خلوت، ریاضت، صحبت، سفر، سماع، و طعام خوردن صوفیان پرداخته، برای هر کدام از این اعمال رعایت آدابی را لازم می‌داند. این مقاله بر آن است تا آداب اهل تصوف را از دیدگاه نسفی صاحب کتاب «انسان کامل» بررسی کند.

کلید واژه: تصوف؛ آداب؛ نسفی؛ الانسان الكامل.

1 - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد همدان.

hadihatami2013@yahoo.com

2 - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد همدان.

تاریخ پذیرش

91/4/25

تاریخ دریافت

90/12/15

مقدمه

تصوّف در بین مسلمانان و در آغاز یک حرکت صرفاً اخلاقی و پرهیزکارانه بود که مبانی خود را از شریعت اسلام می‌گرفت که اصل آن بر زهد و پرهیز از دنیا استوار بود، اما کم‌کم این حرکت به جریانی فکری و سپس به نهادی عظیم تبدیل شد با آداب و ادوات فراوان و این آداب چندان پررنگ شد که در تعریف تصوّف از قول ابوحفص حدّاد آورده‌اند: «تصوّف رعایت آداب است؛ هر وقتی را ادبی، و هر گفتاری را ادبی و هر کرداری را ادبی است. هر که بر دقایق آداب محافظت کند به مقصود می‌رسد و هر که از حفظ آداب بی‌بهره ماند، دور می‌شود، اگرچه گمان برد که نزدیک است، و بیگانه است اگر چه ظن می‌برد که آشناست، و مردود است اگرچه گمان می‌برد مقبول است.» (گولپینارلی، بی‌تا: 17)

متصوّفه در کتاب‌هایی که برای راهنمایی و ارشاد مریدان نگاشته‌اند این آداب را کمابیش متذکر شده‌اند. در این میان عزیزالدین نسفی، از مشاهیر عرفای سده هفتم، در کتاب الانسان الكامل خود که مشتمل بر مجموعه‌ای از رساله‌های عرفانی به فارسی است در رساله هشتم به بیان این آداب پرداخته است. نسفی خود در بیان سبب تألیف این رساله درخواست جماعت درویشان را مؤثر دانسته که از او خواسته‌اند در آداب اهل تصوّف رساله‌ای جمع کند. (نسفی، 1371: 120)

1- آداب نماز

مراد من ز نماز آن بود که پنهانی حدیث درد فراق تو با تو بگذارم (مولوی)

نماز یکی از ارکان اسلام و نشانه مسلمانان محسوب می‌شود و در اهمیت این عمل عبادی همین بس که پیامبر(ص) فرموده‌اند: «اول ما یحاسب به الصلوه» (نهج الفصاحه، 1385: 351) و نیز در سخن دیگر: «بین العبد و بین الکفر ترک الصلوه» (همان: 374)

نماز را مرز کفر و اسلام دانسته‌اند. نسفی در هنگام بر شمردن آداب اهل تصوّف، برای آنان هشت ادب برمی‌شمرد، که از این هشت ادب هفت ادب درباره نماز است. این تأکید نسفی درباره نماز و آداب آن شاید از آن روست که پیش از روزگار او و نیز در همان قرن هشتم حملاتی از جانب فقیهان و متشرعین به اهل سلوک و صوفیه می‌شد، مبنی بر اینکه اینان جانب شریعت را نگاه نمی‌دارند. البته این سخنان امروزه نیز رایج است و باعث

بدرفتاری‌هایی هم با اهل تصوف شده‌است. شاید شدیدترین حمله‌ها به صوفیه از جانب ابوالفرج ابن جوزی صاحب کتاب *تلبیس ابلیس* باشد که در بابتی مفصل در تلبیس ابلیس بر صوفیان داد سخن داده. (ابن جوزی، 1368: 134-264) راست این است که صوفیه هر چند کوشیده‌اند در حفظ آداب شریعت خود را کوشا نشان دهند کمتر توفیق یافته‌اند و پیدایش درویشان ملامتیه هم از این روست که ایشان قبول خلق را آفت می‌دانند و به دنبال آن نیستند.

اما هفت ادبی که نسفی برای نماز شمرده عبارت‌اند از: 1. پیوسته با وضو بودن 2. پیوسته سجاده با خود داشتن و گزاردن دو رکعت نماز به هر جا که رود 3. قسمت کردن شب و روز و برای هر قسمت وردی معین کردن 4. ادب چهارم نماز تهجد (نماز شب) 5. ادب پنجم آنکه اوراد نماز صبح را به جای آرد. 6. ادب ششم نماز چاشت (گزاردن دو رکعت بعد از برآمدن آفتاب) 7. ادب هفتم به جای آوردن نماز اوّلین یعنی نماز میان نمازهای شام و خفتن که دوازده رکعت است. (نسفی، 1371: 120-121)

می‌بینیم که نسفی اهمیت بسیاری برای نمازهای واجب و نوافل قایل است و راست این است صوفیان بزرگ این مهم را رعایت می‌کردند «مولانا نیز در هیچ مرتبه‌ای آداب شریعت را ساقط ندانسته است بلکه نقد او در داستان موسی و شبان متوجه کسانی است که آداب را چنان اهمیت می‌دهند که جوهر معرفت دین را تباه می‌سازند.» (مولوی، 1386، ج 2: 446) و نیز در وصیت‌نامه خود یارانش را به روزه داشتن و نماز گزاردن سفارش می‌کند (همان، ج 1: 36)

2- آداب سفر

من کز وطن سفر نگزیدم به عمر خویش در عشق دیدن تو هواخواه غربتم (حافظ)

سفر از جمله آداب مهم صوفیه به شمار می‌رود. در *مصباح‌الهدایه* فصلی آمده است به نام «در آداب سفر» که در آنجا مؤلف، سفر را «در تمرین نفوس طاغیه و تلبیین قلوب قاسیه» (نفس‌های سرکش و دل‌های خشن) دارای اثری عظیم دانسته و سفر را باعث عدم دل‌بستگی شمرده و تأثیر آن را کمتر از نوافل نماز ندانسته است. (کاشانی، 1381: 263)

حق این است که سفر از جمله توصیه‌های اکید قرآن کریم نیز هست. (ر.ک، قرآن: آل عمران/137، انعام/11، نحل/36، نمل/69، عنکبوت/20، روم/42)

هشتمین ادب از آداب صوفیه به گفته نسفی آداب سفر است. وی در باب سفر و لزوم آن چنین می‌نویسد: «باید که درویش همیشه در شهر خود نباشد و وقت‌ها سفر کند و مذلت و مشقت سفر را هم ببیند تا قدر مسافران بشناسد و مسافران را عزیز داند و دیگر آنکه به دانایان رسد و صحبت زیرکان دریابد و از هرکس فایده گیرد و در سفر کردن فواید بسیار است اگر مرد عاقل و زیرک باشد.» (نسفی، 1371: 121) مشایخ عظام نیز ادب سفر را نیک پاس می‌داشتند و مریدان را نیز بدان برمی‌انگیختند. آنان برای سفر فایده‌هایی چند قائل بودند اما اهم آن را ترویض نفس سرکش (رام کردن نفس سرکش) دانسته‌اند چه در سفر است که گوهر آدمی به ظهور می‌رسد ناگفته نماند مشایخ بزرگ نسبت به سفر، آرای مختلف داشته‌اند. برخی از آنان هرگز سفر نکردند و برخی هم‌راه در سفر بودند. (زمانی، 1386: 834) برای نمونه می‌بینیم که سعدی اهل سیر و سفر بوده و چنین می‌گوید:

بسیار سفر باید تا پخته شود خامی صوفی نشود صافی تا در نکشد جامی
(سعدی، 1375: 580)

و در این میان مولانا نیز سفر را راهی می‌داند برای رسیدن به کمال:

کز سفرها ماه کیخسرو شود بی سفرها ماه کی خسرو شود ؟
از سفر بیدق شود فرزین راد وز سفر یابید یوسف صد مراد

(مولوی، 1385، ج 3: 144)

ناگفته نماند که به خاطر سفرهای بسیار، انتقاداتی نیز به صوفیه روا داشته‌اند. «در باب اشتغال تعداد کثیری از صوفیه به سیاحت هم که غالباً نه جهت طلب علم و نه برای نیل به مقامی معروف، به طریق وحدت و بدون زاد و توشه از شهر و دیار خود خارج می‌شوند، همین اعتراض هست و آن‌ها که این گونه سیاحت‌ها را بدون مقصد معین و بدون زاد انجام می‌دهند، می‌پندارند این کار توکل است و نمی‌دانند که با این کار بسا که فضیلتی را یا فریضتی را مهمل می‌گذارند و به جای اینکه به ولایت خداوند تقرب یابند مرتکب مخالفت با سنت رسول هم می‌شوند؛ چرا که پیامبر اقدام به سیاحت و خروج از دیار خویش را وقتی برای مقصدی معین نباشد و انسان حاجتی به این زمین‌پیمایی نداشته باشد، نهی می‌کند.

(زرین کوب، 1362: 20)

با این همه سفر از آداب مهم صوفیان است که فواید بسیار دارد؛ از جمله در سفر به انسان‌های کامل و صاحب‌دل دست می‌یافتند؛ قدر عافیت را می‌دانستند؛ در تهذیب نفس می‌کوشیدند و به دید و دریافت‌های تازه دست می‌یافتند. به خمول و ترک قبول دچار می‌آمدند و سیر آفاق و انفس می‌کردند و....

نسفی در بیان فواید و آداب سفر موارد زیر را بر شمرده است:

پنج فایدهٔ سفر: تفرّج قلب؛ (گشایش دل) اکتساب معیشت؛ به دست آوردن علم؛ آموختن آداب؛ صحبت و هم‌نشینی با دانایان.

و آدابی را هم برای آن ذکر می‌کند:

- تنها سفر نکند البته از چهار نفر بیشتر نشود.
- هر کس مسئول وسایل خصوصی خود باشد.
- یکی را به عنوان امیر و حاکم انتخاب کنند.
- در طی مسیر به خانقاه بروند.
- وقتی وارد خانقاه شدند از خادم مسجد کمک بگیرند و تحت نظر او باشند.
- به سر سجاده بروند و نماز گزارند.
- به جمع درویشان بروند و با آنان معاشرت و احوال‌پرسی کنند. (نسفی، 1371: 122)

3- 1- خانقاه و آداب آن

تو خانقاه و خرابات در میانه مبین

خدا گواه که هر جا که هست با اویم (حافظ)

خانقاه یا خانگاه محلی است که درویشان و مشایخ در آن به سر برده و عبادت می‌کنند و خوردن‌گاه نیز معنی کرده‌اند... غالب محققین کلمهٔ خانقاه را معرب خوانگاه یعنی سفره‌خانه و جای غذا خوردن می‌دانند به اعتبار اینکه در خانقاه برای صوفیه خاصه مسافران و رهگذران و بخصوص در اوایل امر غذا و وسایل راحت آماده بوده است. (رجایی، بی‌تا: 161)

استاد همایی در ذیل مصباح‌الهدایه چنین می‌نویسد: اساس بنای خانقاه بر این بوده است که درویشان بی‌مسکن خاصه فقرای صوفیه به هر شهری وارد می‌شدند جای و منزل و

خوراکی داشته باشند و مصرف عمده موقوفات خانقاه‌ها همین اطعام فقرا و درویشان بوده است. (کاشانی، 1381: 154) همان‌گونه که گفته شد در خانقاه به مسافران و رهگذران و غربا رسیدگی می‌شد؛ در ذکر شیخ ابوالحسن خرقانی آمده که شیخ در دعا گفته است: الهی غربا را در خانقاه ابوالحسن مرگ ندهی که طاقت ندارم... (شفیعی کدکنی، 1385: 246) و نیز محل اطعام فقرا و غربا بود چنانکه باز گفته‌اند و معروف است: «هر که به این خانقاه درآید نانش دهید و از ایمانش مپرسید که آن که بر در گاه حق به جان ارزد در سرای ابوالحسن نان از او دریغ نیست. (همان: 76)

جامی در *نفحات الانس* ساخت اولین خانقاه را به امیری ترسا نسبت می‌دهد که در رمله شام ساخته شده است. (جامی، 1382: 27) از این رو مرحوم غنی در تاریخ تصوف می‌نویسد زندگی در صوامع و خانقاه نیز تا اندازه‌ای تقلید به مسیحیان و راهبین است. (غنی 1366: 75) قدیم‌ترین جایی که کلمه خانقاه در آن به کار رفته کتاب *البدء و التاريخ* مطهر بن طاهر مقدسی است که در سال 355 تألیف شده است. (شفیعی کدکنی 1371: صد و بیست و هشت)

در خانقاه اوراد و اذکار و ریاضت و چله‌نشینی‌ها رایج بود که غالباً اشتغال به آن‌ها بیشتر اوقات سالکان طریق را مستغرق می‌داشت... عواید خانقاه‌ها از نذرها و هدیه‌ها و اوقاف نیکوکاران و از صدقات و فتوح بود. (زرین کوب، 1369: 77) خانقاه در نزد صوفیان مقام مقدسی است اما در قرن هشتم مانند سایر نهادهای دینی - عرفانی، چون مدرسه و مجلس وعظ و صومعه صداقت و قداست نخستین خود را از دست داده بود و غالباً طفره‌گاه و تفریحگاه صوفیان بی‌صفا بوده است. (خرمشاهی، 1367: 309)

نسفی در *الانسان الکامل*، خانقاه را جایی می‌داند که صوفیان در هنگام سفر به آنجا می‌روند و می‌باید که در بدو ورود آدابی را رعایت کنند از جمله اینکه اول خادم خانقاه را طلب کنند و او نیز صوفیان را با اعزاز و اکرام و ترحیب به خانقاه راهنمایی می‌کرده و مقدمات سکونت را در خانقاه برای آنان فراهم می‌آورد و صوفیان می‌بایست گوش به فرمان خادم باشند و هر جا که او صلاح می‌بیند رخت و موزه بنهد و سجاده بگستراند و مشغول نماز شود. بعد از نماز سبک درویشان گرد هم جمع می‌شدند و با هم آشنا می‌شدند، سپس باز بر سر سجاده می‌رفتند در سکوت، مدتی را می‌گذراندند تا نوبت انداختن سفره شود و

هر چه حاضر بوده می‌خوردند. لازم بود که صوفیان تا سه روز از خانقاه به در نروند بعد از سه روز هم مشروط بر اجازه می‌توانستند بیرون بروند منتهی نه به بازار و بعد از اینکه کار خود را انجام می‌دادند بایست زود به خانقاه برگردند. صوفیان نباید بیرون از خانقاه به خانه کسی برای میهمانی می‌رفتند یا چیزی از کسی می‌خواستند. سپس نسفی آدابی برای خانقاه بر می‌شمرد. (نسفی، 1371: 123-124)

3-2- ماجرا گفتن

ز آنجا که لطف شامل و خلق کریم توست

جرم نکرده عفو کن و ماجرا می‌رس (حافظ)

یکی دیگر از آداب صوفیه در خانقاه ماجرا گفتن است. «رسم صوفیان چنان بوده است که هرگاه خرده‌ای از صوفی‌ای در وجود می‌آمد وی را بازخواست می‌کردند این عمل را ماجرا می‌گفتند در این هنگام (صلای ماجرا) می‌دادند تا همه فقرا جمع شوند و در خانقاه را می‌بستند. ماجرا در جماعت‌خانه یا سفره‌خانه خانقاه صورت می‌گرفت یا محلی که خالی از اغیار بود مقصر در کفش‌کن می‌ایستاد و سر خود را برهنه می‌کرد دست بر سینه می‌نهاد و به حال رکوع در می‌آمد و کفش‌ها را به نشانه تواضع بر سر می‌گذاشت جمع فقرا نیز سر برهنه می‌کردند.» (رنجبر، 1374: 564)

نسفی بعد از ذکر آداب خانقاه به این رسم اشاره می‌کند که اگر درویشی سخن بگوید یا کاری کند که دیگری رنجیده شود باید شخص رنجیده این رنجش را در دل نگه ندارد و در جمع درویشان به آرامی رنجیدگی خویش را با آن درویش در میان دارد. و درویش خطاکار به عذر بایستد و دست بر هم نهد و سر در پیش اندازد تا آنکه درویشان برخیزند و آن دو دست در گردن هم اندازند و آشتی کنند. آنگاه به شادی این آشتی چیزی می‌خورند و آوازی خوش می‌خوانند. (نسفی، 1371: 125)

حافظ نیز در ابیاتی نغز به این آیین صوفیانه اشاره کرده است:

ماجرا کم کن و باز آ که مرا مردم چشم خرقه از سر به در آورد و به شکرانه بسوخت
(حافظ، 1373: 17)

گفت‌وگو آیین درویشی نبود و رنه با تو ماجراها داشتیم

(همان: 370)

4- سماع و آداب آن

من رمیده دل آن به، که در سماع نیام

که گر به پای درآیم به در برند به دوشم (سعدی)

سماع در لغت به معنی شنیدن است اما اصطلاحاً در معانی رقص، وجد و سرور و پایکوبی و دست افشانی صوفی، سرود و نغمه به کار رفته است. (انوری، 1382: ذیل سماع) اما سماع در اصطلاح صوفیه عبارت است از آواز خوش و آهنگ دل‌انگیز روح‌نواز و به طور مطلق قول و غزل و آنچه ما امروز از آن به موسیقی تعبیر می‌کنیم که به قصد صفای دل و حضور قلب و توجه به حق شنیده شود (رجایی، بی‌تا: 267)

امام محمد غزالی، سماع را با توجه به مستمع آن، حرام، مکروه، مباح و مستحب می‌داند. گویا سعدی نیز از او متأثر بوده است که می‌گوید:

نگویم سماع ای برادر که چیست مگر مستمع را بدانم که کیست

(سعدی، 1368: 112)

غزالی گوید سماع مستحب است برای کسی که محبت خدای تعالی بر او چیره شده و سماع او را جز بر صفات پسندیده تحریک نمی‌کند. (رجایی، بی‌تا: 285) ابن جوزی در کتاب تلبیس ابلیس به این مسأله پرداخته و اعمال صوفیان را در وجد و سماع، حرام دانسته است. (ابن جوزی، 1368: 171-192)

سماع در خانقاه‌ها معرکه‌ای بوده است روحانی و پر از شور و حال رقص و سماع وسیله‌ای بوده است برای از خود رهایی و نیز رفع قبض و ملال (زرین‌کوب، 1369: 94) البته در نظر بعضی از عرفا و صوفیه از جمله مولانا سماع و موسیقی فقط برای برانگیختن شور و نشاط نیست بل نوعی آیین عبادی است از این رو نماز را اشراق می‌نامید و آن را معمولاً با سماع عشاق پیوند می‌داد. (زمانی، 1386: 567) این رسم از قرن سوم در میان صوفیان رواج یافت. آنان رقص را از توابع وجد به شمار می‌آوردند و وجد به دنبال سماع در سالک به ظهور می‌آید (همان: 568)

مولانا سماع را غذای عاشقان می‌داند. سماع نقصان روانی سالک را برطرف می‌کند و افسردگی روانی را به نشاط و چالاکی مبدل می‌کند و آدمی را از بار شهوات مزاحم و انانیّت می‌رهاند.

رقص آن‌جا کن که خود را بشکنی	پنبه را از ریش شهوت برکنی
رقص و جولان بر سر میدان کنند	رقص اندر خون خود مردان کنند
چون رهند از دست خود دستی زنند	چون جهند از نقص خود رقصی کنند

(همان: 572)

از دیدگاه نسفی نیز سماع و آواز خوش غذای عاشقان است و به عنوان علاج و درمان ضعف‌هایی که بر اثر ریاضت و مجاهدات دچار درویشان می‌شود به کار می‌رود «و یکی از علاج آن است که او را به آواز خوش مدد دهند.» (نسفی، 1371: 126) او عقیده دارد که آواز خوش همراه دف و موسیقی شایسته‌تر است (همان: 126) نسفی برگزاری جلسات موسیقی و آوازخوانی را که از جانب اقوام و خواص بر پا می‌شود کار درویشان نمی‌داند و درویشان را مانع می‌آید که در این مراسم شرکت کنند و این‌گونه مراسم را کار کودکان می‌داند چرا که «از قدیم صوفیه معتقد بودند سماع در خور هر شخصی نیست، یعنی هر کس به صرف آنکه دست‌افشانی کند و پای بکوبد و حالت وجد نشان دهد معلوم نیست که حق سماع را ادا کرده باشد از این رو امام محمد غزالی، سماع را به سه قسم تقسیم کرده است: دو قسم آن را که موجب غفلت و پیدایش صفات ناپسند است، مردود شمرده و تنها یک قسم را روا می‌داند و می‌گوید قسم سوم آنکه در دل وی صفتی محمود باشد که سماع آن را قوت دهد. شمس نیز سماع را بر خامان حرام شمرده است.» (زمانی، 1386: 3-572) از این رو مولوی می‌گوید:

بر سماع راست هرکس چیر نیست	طعمه هر مرغکی انجیر نیست
خاصه مرغی، مرده پوسیده‌ای	پر خیالی، اعمیی، بی دیده‌ای

(مولوی، 1386: 2764/1-2763)

و در رساله قشیریه آمده است که: «از استاد بوعلی شنیدم- رحمه الله- که سماع حرام است بر عام زیرا که ایشان را نفس ماندست و زاهدان را مباح است از بهر آنک ایشان

مجاهدت کرده باشند و مستحب است اصحاب ما را از برای زندگی دل ایشان.» (عثمانی، 1388: 600)

وجود شیخ در مراسم سماع به این مراسم نظم خاصی می‌دهد وقتی شیخ برمی‌خیزد جمله درویشان باید که بر موافقت او برخیزند. (نسفی، 1371: 127) درویشان باید در مراسم سماع حول محور شیخ بچرخند و تابع فرمان وی باشند در واقع شیخ همچون قطب است که همه بر گرد او در چرخشند. «اگر دستار از سر شیخ برود جمله به موافقت شیخ، دستارها بردارند و چون شیخ بنشینند جمله به موافقت شیخ، بنشینند.» (همان: 127)

5- آداب طعام خوردن

که عاشقان را عشق است هم شراب و طعام (مولوی)

از جمله انتقادات و حملاتی که ابن جوزی در کتاب تلبیس ابلیس (ابن جوزی، 1368: 170-160) بر صوفیان وارد کرده انتقاد به خوردن و آشامیدن آنهاست. او می‌نویسد: «و از صوفیه کسی باشد که چون به مهمانی حاضر شود در خوردن مبالغه کند و از بهترین آن برگزیند و با خود ببرد (به اصطلاح زله بگیرد) و این به اجماع علما حرام است و خود دیدم یک مرشد صوفی مقداری طعام با خود برداشته بود ببرد که صاحب‌خانه برجست و از دستش به در آورد.» (همان: 170)

انتقاد ابن جوزی تنها بر پرخوری صوفیه نیست بلکه کم‌خواری آنها را نیز نشانی از تلبیس ابلیس می‌داند «ابلیس صوفیان قدیم را با تقلید به کم‌خوردن و غذای ناب خوردن و آب سرد ننوشیدن فریفته بود.» (همان: 160) شاید به خاطر همین اعتقادات و انتقادات باشد که صوفیه از جمله نسفی در کتاب خود در بیان آداب طعام خوردن فصلی آورده‌اند. نسفی آداب آن را چنین برمی‌شمرد: «باید که درویشان بر سر سفره با ادب نشینند و به شره چیزی نخورند. به پیران احترام بگذارند و بعد از آنان غذا بخورند و به دست و کاسه آنان نگاه نکنند و نگاهشان به کاسه خود باشد. لقمه کوچک بردارند؛ خوب بچوند؛ اگر چیزی از دستشان افتاد با دست چپ بردارند و به گوشه‌ای بنهند. پیش از دیگران دست از طعام نکشند. در اول و آخر دست خود را بشویند. (نسفی، 1371: 128)

در کتاب‌های تعلیمی غیر متصوفه هم فصل‌هایی در آداب طعام خوردن آمده است. به عنوان نمونه در قابوس‌نامه چنین آمده است: «اما نان به شتاب مخور و آهسته باش... سر در پیش افکنده دار و در لقمه مردمان منگر.» (عنصرالمعالی، 1386: 65) حتی این رسم پیشینه کهن دارد و در اندرزنامه‌هایی که از ایران باستان به یادگار مانده مسأله آداب غذا خوردن از نظر پنهان‌نمانده چنان که در اندرز آذریاد حکیم زردشتی چنین آمده: «با آدم شکم‌پرست حریص و بی‌آزرم همسفر مشو.» (محمدی ملایری، 1388: 58) و نیز مولانا در وصیت‌نامه خود یارانش را به کم خوردن سفارش می‌کند. (مولوی: 1386، ج 1: 36)

در مصباح‌الهدایه نیز به این مسأله پرداخته شده است و دست شستن و وضو گرفتن و نام خدای بر زبان آوردن و با حضور دل طعام خوردن تا طعام منور و کم ضرر شود ابتدا نکردن به غذا پیش از بزرگ مجلس و به دست راست غذا خوردن و به طعام عیب نگرفتن و زیاد نخوردن و... (کاشانی، 1381: 273) آنچه نسفی در الانسان الكامل آورده مختصری است به زبان ساده از آنچه در مصباح‌الهدایه آمده است.

6- آداب ریاضت و مجاهدت

عجب مدار اگر جان حجاب جانانست ریاضتی کن و بگذار نفس غوغا را
(مولوی)

ریاضت و مجاهدت یکی از عناصر مهم عرفان و تصوف است و هیچ شکی در وجوب آن وجود ندارد. نفس انسانی با خوگرفتن به خور و خواب و خشم و شهوت، همچون اسبی توسن و سرکش است که نیاز به ریاضت دارد و اصلاً «ریاضت در لغت به معنی جلوگیری چهار پایان است از حرکات آزاد و دلخواهشان و عادت دادن آنهاست به حرکات دلخواه تعلیم دهنده تا فراگیرد که از تعلیم دهنده و صاحبش فرمان برد.» (بثربی 1382: 268) لذا برای سالک طریق حق، اساس کار، رهایی یافتن از سرکشی‌های نفس است. سالک باید با تازیانة ریاضت اسب سرکش نفس را رام گرداند و در حقیقت سالک با خود ستیزی درونی دارد و این همان است که اساس عرفان را شکل می‌دهد؛ یعنی جهاد اکبر. از آنجا که سالک در سلوک الی الله در راه بردن به کوی دوست می‌باید مراحل طی کند و یکی از سخت‌ترین موانع بر سر راه او وجود خود یا به تعبیری نفس اوست و سالک آنگاه می‌تواند با

94 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

دوست درآمیزد که نفس خود را کشته و یا آن را رام خود کرده باشد. مولانا نفس را اژدها می‌داند یعنی کرمکی که به اژدها بدل شده:

بس که خود را کرده‌ای بنده هوا کرمکی را کرده‌ای تو اژدها

(مولوی 1385: 2356/4)

«ابن سینا برای ریاضت سه هدف و غرض بر می‌شمارد که عبارتند از: غیر حق از پیش پا بر داشتن؛ نفس اماره را به فرمان نفس مطمئنه در آوردن و تلطیف باطن جهت امکان تنبّه.» (بشری 1382: 3-272)

محققینی که در مورد ریشه‌های تصوّف غور کرده‌اند ریاضت را نتیجه تأثیر بودائیسیم دانسته‌اند. (غنی، 1366: 166) اما در میان عارفان ایرانی کسی را مثل مولانا می‌بینیم که «همچون مرتاضان و صوفیان سخت‌گیر، به اعمال شاق و ریاضت‌های افراطی اعتقادی نداشته است، بل ریاضت در مکتب عرفانی او یعنی به تعادل آوردن نفس و پرورش استعدادهای خفته انسانی است.» (زمانی، 1386: 511) مولانا ریاضت را موجب شکوفایی روح و بسط شخصیت می‌داند:

هست حیوانی که نامش اشغر است او به زخم چوب زفت و لمر است
تا که چوبش می‌زنی به می‌شود او ز زخم چوب فربه می‌شود
نفس مؤمن اشغری آمد یقین کاو به زخم رنج، زفت است و سمین
زین سبب بر انبیا رنج و شکست از همه خلق جهان افزون تر است

(مولوی، 1385: 97-100/4)

نسفی در انسان الکامل ریاضت و مجاهدات را به شرط اینکه تحت نظر مرد دانا و در مصاحبت او باشد، در اصلاح ظاهر و باطن مؤثر می‌داند. (نسفی، 1371: 66) او هم عقیده مولانا است که دیدگان اژدهای نفس را وجود پیر دانا، زمرد است.

نفس اژدهاست با صد زور و فن روی شیخ او را زمرّد، دیده‌کن

(مولوی، 1385: 2548 /3)

نسفی در بیان تربیت و ریاضت سالک تمثیل پادشاه و باز را می‌آورد که صیاد پادشاه بند بر پای باز می‌نهد و روزها و شب‌ها گرسنه و تشنه و شب‌ها بیدارش می‌دارد تا نفس باز شکسته شود و قوت حیوانی و سبعی وی کمتر گردد و با صیاد انس و آرام گیرد... آنگاه او را

صید کردن می‌آموزد و به بارگاه پادشاه می‌برد. (نسفی، 1371: 99) نسفی این تمثیل را برای هادی و مرشدی می‌آورد که سالک را صید می‌کند و در تربیت و ترویض او می‌کوشد در خلوت و عزلت و گرسنگی و تشنگی نفس سالک را می‌شکند و سپس او را صید علم و معرفت و محبت و مشاهده و معاینه می‌آموزد و چون صیدها به دست آورد به قرب پادشاه (حضرت حق) می‌رسد و رستگار می‌گردد. (همان: 99)

سنایی نیز در بیان لزوم ریاضت تمثیل «باز» را می‌آورد:

باز را چون ز بیشه صید کنند گردن و هر دو پاش قید کنند
هر دو چشمش سبک فرو دوزند صید کردن و را بیاموزند...
تا همه بازدار را بیند خلق بر بازدار نگزیند...
و در پایان نتیجه می‌گیرد که:

چون ریاضت نیافت وحشی ماند هر که دیدش ز پیش خویش براند
بی ریاضت نیافت کس مقصود تا نسوزی تو را چه بید و چه عود...
رو ریاضت کش ارت باید باز و نه راه جحیم را می‌ساز

(سنایی، 1368: 159-160)

نسفی معتقد است که درویش تا چهل سالگی نباید بی ریاضت و مجاهدت باشد و بعد از چهل سالگی ریاضت‌های سخت نباید داشته باشد، تا شصت سالگی هم ریاضت و مجاهدت را لازم می‌داند اما پس از آن هم‌نشینی اهل دل کند. نسفی بزرگ‌ترین ریاضت و مجاهدت را خدمت دانا کردن و بعد از آن کم خوردن و کم گفتن و کم خفتن به امر دانا می‌داند. (نسفی، 1371: 129)

6- آداب چله‌نشینی و خلوت

ز اندیشه جانت رسته شد، راه خطرها بسته شد

آن کاو به تو پیوسته شد، پیوسته باشد در چله

(مولوی)

«چله‌نشینی» یکی از آداب و رسوم اهل سلوک است که با آداب خاصی چهل شبانه روز به ریاضت می‌پردازند. از دیرباز ریاضت و چله‌نشینی در خانقاه‌ها رایج بود که البته این کار

زیر نظر شیخ و مرشد به انجام می‌رسید. سنت چله‌نشینی از آداب خلوت است بنا به قول صاحب مصباح الهدایه، امری محدث و از جمله مستحسنان متصوفه است. زیرا در روزگار رسول (ص) صحبت، سنت بود نه خلوت. اما خلوت پیش از رسالت، روش پیامبر بود «و لکن پیش از آن (رسالت) رسول صلوات الله علیه به جهت غلبه محبت الهی و صدق اشتیاق به حق، خلوت دوست داشتی و گاه‌گاه به غار حرا رفتی و آنجا به ذکر و تعبّد شب‌ها گذاشتی تا غایتی که قریش در حق او گفتند: إِنَّ مُحَمَّدًا عَشِيقٌ رَبِّهٖ... و این خبر مستمسک صوفیان است در اختیار خلوت.» (کاشانی، 1381: 160-161)

اما اینکه چرا چله‌نشینی می‌گویند؛ از این روست که صوفیه، استناد می‌کنند به حدیثی از پیامبر که فرمودند: «من اخلص لله اربعین صباحاً ظهرت ینابیع الحکمه من قلبه علی لسانه» (همان: 161) و نیز از کلام الهی آنجا که گفت: «و واعدنا موسی ثلاثین لیلهً و اتممنها بعشر فتم میقات ربه اربعین لیله» (همان: 161) حافظ هم در بیتی به این مسأله اشاره کرده است:

که ای صوفی شراب آنکه شود صاف که در شیشه برآرد اربعینی

(حافظ، 1373: 485)

در *اوراد/الاحباب* آمده: «هرکس که خواهد تا در مراتب صدیقان و درجات صوفیان متحقق شود، باید که عمل به اخلاص کند، لله تعالی و حسن نیت به جای آرد و چهل روز در خلوت نشیند و بعضی دو ماه متصل نشینند و بعضی سه ماه و زیادت نیز نشینند و بعضی در اثنای سال سه بار یا چهار بار به اربعینیه نشینند. (سجادی، 1372: 261)

نسفی در *انسان الکامل* برای چله‌نشینی شرایطی لحاظ نموده که با آنچه در کتب عرفانی دیگر آمده تطابق دارد از جمله این آداب؛ شرط اول: لزوم حضور شیخ و اینکه چله‌نشینی تحت نظر او باشد. شرط دوم: شرایط زمان و مکان یعنی اعتدال هوا باشد و دور از خلق و سر و صدای مردم و جایی خالی و تاریک باشد. شرط سوم: همیشه با وضو و طهارت باشد. چهارم: اینکه چهل روز روزه بگیرد. شرط پنجم: کم خوردن. شرط ششم: کم گفتن. شرط هفتم: کم خفتن. شرط هشتم: شناخت خواطر (خواطر چهار قسم است: رحمانی، ملکی، نفسانی و شیطانی) شرط نهم: نفی خواطر است و مشغول نشدن به آنها و

_____ آداب اهل تصوف در کتاب الانسان الكامل (104-83) 97

شرط دهم ذکر دائم است و بعد از ادای نماز پنج‌گانه به هیچ ذکرى جز لا اله الا الله مشغول نشود. (نسفى، 1371: 105-104)

7- آداب صحبت

بدان که صحبت جان را همی کند هم‌رنگ

ز صحبت فلک آمد ستاره خوش سیما

(مولوى)

صحبت، مصاحبت و همراهی به نزد عارفان مقابل وحدت و تفرّد است. صحبت از آداب طریقت به شمار است و در روایات آمده که مؤمن با مردم انس گیرد و مردم با او انس گیرند. نیز در خبر است که هر مؤمنی که با مردم معاشرت کند و اذیت آنها تحمل کند بهتر است از کسی که گوشه‌گیری اختیار کند. (سجادی، 1370: 525)

بی‌گمان انسان‌ها از طریق هم‌نشینی و صحبت با هم بسیار اثرگذارند و اثرپذیر و چه بسا انسان‌هایی که از هم‌نشینی با بدان و خوبان اثرها پذیرفته‌اند. مولانا در مثنوی هم‌نشینی با یاران گزین را از اهم شروط سلوک می‌داند و در فیه ما فیه گوید: «دوستان را در دل رنج‌ها باشد که به هیچ دارویی خوش نشود، نه به خفتن نه به گشتن و نه به خوردن الا به دیدار دوست که لِقَاءُ الْخَلِيلِ شِفَاءُ الْعَلِيلِ تا حدی که اگر منافقی میان مؤمنان بنشیند از تأثیر ایشان آن لحظه مؤمن می‌شود.» (مولوى، 1369: 223)

هم‌نشینی مقبالان چون کیمیاست چون نظرشان کیمیایی خود کجاست

چشم احمد بر ابوبکرى زده او ز یک تصدیق صدیقی شده

(مولوى، 1386: 2688/1-2687)

نسفی در الانسان الكامل صحبت و هم‌نشینی با دانایان را دارای آثار قوی و خاصیت‌های عظیم می‌داند و ریاضات و مجاهدات را مقدمه‌ای می‌داند که سالک شایسته صحبت دانا گردد. (نسفى، 1371: 10) و نیز صحبت دانا را از صد و بلکه هزار سال ریاضات و مجاهدات بهتر می‌داند (همان: 11)

وی برای صحبت، آدابی بر می‌شمرد از آن جمله: «چون به صحبت درویشان رسی باید که سخن کم گویی و سخنی که از تو سؤال نکنند جواب نگویی و اگر چیزی از تو سؤال

کنند و جواب ندانی باید که زود بگویی که نمی‌دانم و شرم نداری و اگر جواب دانی، جوابی مختصر و بافایده بگویی و دراز نکشی و در بند بحث و مجادله نباشی و در میان درویشان تکبر نکنی و در نشستن بالای نطلبی ... و در ادب مبالغه ننمایی... بی تکلفی آزادی است. (همان: 11)

جایی دیگر نسفی صحبت دانا را برای ظهور مراتب انسانی در ذات آدمی همان‌گونه که مراتب درخت نیاز به باغبان حاذق و تربیتش دارد بسیار مؤثر می‌داند. (همان: 87) نیز برای اهمیت صحبت دانا در سیر و سلوک مواردی در الانسان الکامل آمده که به ذکر نشانی اکتفا می‌شود: (همان: ص 88، سطرهای 9-13، ص 129 سطرهای 12-21، ص 270 سطرهای 5-9) نسفی صحبت ناجنس را عذابی الیم می‌داند و می‌گوید: «تحمّل همه چیز توان کرد اما تحمّل آن نمی‌توان کرد که با ناجنسان صحبت می‌باید داشت و با بی‌خبران دست در کاسه می‌باید کرد.» (همان: 271) و این همان است که مولانا گفته است:

هر که باشد همنشین دوستان هست در گلخن، میان بوستان
هر که با دشمن نشیند در زمن هست او در بوستان، در گولخن

(مولوی، 1386: 1977/4-1976)

خلاصه آنکه نسفی، صحبت دانا را در کنار کم خوردن، کم گفتن و کم خفتن چهار عامل اصلی میسر شدن سلوک سالک می‌داند. (نسفی، 1371: 272)

8- آداب ذکر

ذکر است کمنند وصل محبوب (مولوی)

«ذکر عبارت است از به زبان آوردن نام خدا و تفکر در او.» (غنی: 1366: 307) و «در اصطلاح سالکان خروج از میدان غفلت به فضای مشاهدت است به واسطه غلبه خوف یا زیادی حب گفته‌اند: الذکر بساط العارفين و نصاب المحبين و شراب العاشقين.» (سجادی، 1362، ج 2: 427)

ذکر از بدیهی‌ترین نشانه‌های عاشقی و دلبردگی است. چنانکه امام علی علیه السلام فرماید «انت مع أحببت» (تو با کسی هستی که دوستش داری) مقصود اصلی جمیع عبادت این است که آدمی یاد خدا باشد چنانکه در آیه 14 سوره «طه» در خطاب به موسی فرماید:

اقم الصلوه لذكرى. (نماز را بر پا دار تا یاد من باشی) ... از امام صادق (ع) نیز نقل شده که هیچ چیز نیست مگر آنکه برایش حدی است مگر ذکر خدا که برای آن محدودیتی نیست. عرفا و صوفیه نیز در باب ذکر سخنانی دامن گستر گفته‌اند. از جمله باباطاهر می‌گوید الذکر حیاة القلوب (ذکر قلب را زنده می‌کند). نجم‌الدین کبری گوید: ذکر یعنی بیرون آمدن از آنچه غیر خداست. (زمانی، 1386: 685)

نسفی ذکر را برای سالک به مثابه شیر برای کودک می‌داند؛ (نسفی، 1371: 106) چنانکه ذوالنون مصری گفت: ذکر خدای عزوجلّ غذای جان من است. (عطار، 1372: 152) و سالک باید ذکر را به طریق تلقین از شیخ گرفته باشد. سالک ابتدا باید تجدید طهارت کند، نماز شکر به‌جا آورد، روی به قبله بنشیند، و ذکر آغاز کند. طرز نشستن مربع (چهار زانو) یا دو زانو باشد که البته دو زانو به ادب نزدیک‌تر است. بستن چشم در حال ذکر حالتی دیگر است. ذاکر باید که چند سال ذکر را با صدای بلند بگوید و چون ذکر از زبان در گذشت و به دل نفوذ پیدا کرد و دل ذاکر شد اگر آهسته بگوید بهتر است. (نسفی، 1371: 106)

نسفی ذکر لا اله الا الله را توصیه می‌کند؛ چنانکه در احادیث آمده: «قال رسول الله: افضل الذکر لا اله الا الله...» (نجم رازی، 1386: 274) و «فاضل‌ترین عبارات و الفاظ برای ذکر، کلمه طیبه «لا اله الا الله» است و در خبر است که «لا اله الا الله مفتاح الجنه» کلمه‌ای که هر که آن را در عمر خود یک بار بگوید کفرش به اسلام و نجاستش به طهارت مبدل شود. (سجادی، 1370: 402) و این از آن روست که «لا اله الا الله شعار توحید و نفی شرک است و... «لا» که در اول آن آمده در اصطلاح عارفان رمز فنا و نیستی است و عارف زمانی که از خویشتن و تعلقات نفسانی می‌رهد تا به خدا پیوندد به «لا» رسیده و «آل» نیز رمز رسیدن به خداوند است که سالک با گذشتن از لا یا فنای صوفیان می‌تواند به «آل» دست یابد که نشانه بقا است او با فنای در خویش به بقای در خداوند می‌رسد و دل را از شرک خفی پاک می‌کند (برزگر خالقی، 1387: 47-48) خاقانی نیز در ابیات آغازین قصیده‌ای با مطلع:

ای پنج نوبه کوفته در دار ملک را
لا در چهار بالش وحدت کشد تو را
به تفسیر ذکر لا اله الا الله پرداخته است. (همان: 45)

نیز در تفسیر دو بیت از مولانا:

داد جاروبی به دستم آن نگار گفت کز دریا برانگیزان غبار
باز آن جاروب را ذاتش بسوخت گفت کز آتش تو جاروبی برآر

شاه نعمت‌الله ولی، «جاروب» را رمز عقل، «نگار» را نیز پیر و مرشد کامل، «دریا» را رمز باطن مرید و «غبار» را رمز هستی تعلقات حیوانی و کدورات نفسانی مرید می‌شمارد و با در نظر آوردن کلمه لا اله الا الله عقل را نیز به نوبه خود «لا» نافیه تأویل کرده است. در بیت دوم شعر مولوی از آتش به عشق و از جاروب به «اثبات حق» و نیز «عشق» تعبیر شده است که خود برابر با «الا الله» جزء دوم از کلمه «لا اله الا الله» است. (پورنامداریان، 1368: 77-86)

نسفی خود بر چگونگی ذکر لا اله الا الله می‌گوید: «هر نوبت که الا الله گوید الف الا را بر مضغه را در پهلوی چپ است زند چنانکه مضغه به درد آید.» (نسفی، 1371: 106) و منظور از مضغه همان دل است چرا که در حدیثی از پیامبر نقل شده: «ان فی جسد ابن آدم لمضغه اذا صلح صلت بها سایر الجسد و اذا فسدت فسدت بها سایر الجسد الا و هی القلب» (نجم رازی، 1386: 187) پس نسفی اعتقاد دارد که باید ذکر را بر دل زد چنانکه مولوی نیز همین اعتقاد را دارد.

مشک را بر تن مزین، بر دل بمال مشک چه بود؟ نام پاک ذوالجلال
آن منافق مشک بر تن می‌نهد روح را در قعر گلخن می‌نهد
بر زبان نام حق و در جان او گندها از فکر بی ایمان او

(مولوی، 1386: 269/2-267)

نسفی برای ذاکران هم مراتب و درجاتی قائل است؛ بدان که ذاکران چهار مرتبه دارند: بعضی در مرتبه میل‌اند و بعضی در مرتبه ارادت‌اند و بعضی در مرتبه محبت‌اند و بعضی در مرتبه عشق‌اند. (نسفی، 1371: 112) مرتبه اول آن است که ذاکر به صورت در خلوت‌خانه باشد به زبان ذکر می‌گوید و به دل در بازار بود. و می‌خرد و می‌فروشد و این ذکر را اثر کمتر بود اما از فایده خالی نبود. (همان: 112-113)

مرتبه دوم آن است که ذاکر ذکر می‌گوید و دل وی غایب می‌شود و او به تکلف دل خود را حاضر می‌گرداند و بیشتر ذاکران در این مرتبه باشند. (نسفی، 1371: 113)

مرتبه سوم آن است که ذکر به دل مستولی شود و همگی دل را فروگیرد و ذاکر نتواند که ذکر نگوید... و این مقام قرب است و از ذاکران کم به این مقام رسند.» (همان) در این زمینه حافظ می گوید:

ذکر رخ و زلف تو، دلم را وردی است که صبح و شام دارد

(حافظ، 1373: 118)

مرتبه چهارم آن است که مذکور بر دل مستولی شود... و فرق بسیار است میان آن که نام معشوق بر دل مستولی باشد یا آن که معشوق بر دل مستولی شود.» (نسفی، 1371: 113)

نتیجه گیری

برای رسیدن به هر مقصدی تهیه ادوات و رعایت آدابی لازم است تا ما را یاری کند که به سر منزل مقصود رهنمون شویم. ناگفته پیداست که هر چه مقصد بزرگتر باشد این ادوات و آداب بیشتر و گسترده تر هستند. سیر و سلوک صوفیان برای رسیدن به مقصدی بزرگ است که همانا لقای خدا و درک و دریافت حقیقت هستی است. بزرگان صوفیه در کتب تعلیمی ای که برای ارشاد مریدان خود بر ساخته اند برای رسیدن به مقصود، آنان را به رعایت آدابی رهنمون ساخته اند. ایشان برای نماز، سفر، رفتن به خانقاه، ریاضت و چله نشینی، ذکر، سماع و حتی غذا خوردن آدابی بر شمرده اند که نشانگر میزان اهمیت و توجه این بزرگان به این امور و آداب مربوط به آنهاست و تو گویی که در راه رسیدن به دوست باید آداب و ترتیبی جست تا ره به مقصد برد. و نه چنان است که «هیچ آدابی و ترتیبی مجو.»

کتاب نامه

- قرآن کریم. 1374. ترجمه خرمشاهی. چاپ اول. تهران: نیلوفر و جامی.
- نهج الفصاحه. 1385. ترجمه ابوالقاسم پاینده. چاپ ششم. تهران: بدرقه جاویدان.
- ابن جوزی، ابوالفرج. 1368. تلبیس ابلیس. ترجمه علیرضا ذکاوتی. چاپ اول. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- انوری، حسن. 1382. فرهنگ بزرگ سخن. چاپ دوم. تهران: سخن.
- برزگر خالقی، محمدرضا. 1387. شرح دیوان خاقانی. جلد اول. چاپ اول. تهران: زوآر.
- پورنامداریان، تقی. 1368. رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی. چاپ سوم. تهران: علمی فرهنگی.
- جامی، عبدالرحمان. 1382. نفحات الانس. تصحیح محمود عابدی. چاپ چهارم. تهران: اطلاعات.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. 1373. دیوان. تصحیح خرمشاهی. چاپ اول. تهران: نیلوفر.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. 1367. حافظ نامه. چاپ دوم. جلد 2. تهران: علمی فرهنگی و سروش.
- رجایی بخارایی، احمدعلی. بی‌تا. فرهنگ اشعار حافظ. چاپ سوم. تهران: علمی.
- رنجبر، مریم‌السادات. 1374. فرهنگ فروزانفر. چاپ اول. اصفهان: نشر پرسش.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. 1362. دنباله جستجو در تصوّف. چاپ دوم. تهران: امیرکبیر.
- _____، _____ . 1369. ارزش میراث صوفیه. چاپ ششم. تهران: امیرکبیر.
- زمانی، کریم. 1386. میناگر عشق. چاپ پنجم. تهران: نشر نی.

_____ آداب اهل تصوّف در کتاب الانسان الكامل (104-83) 103

سجادی، ضیاءالدین. 1372. مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوّف. چاپ اول. تهران: سمت.

سجادی، سید جعفر. 1362. فرهنگ معارف اسلامی. چاپ اول. ج 2. تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.

____ ، ____ . 1370. فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. چاپ اول. تهران: طهوری.

سعدی. 1375. کلیّات سعدی. به کوشش خرمشاهی. چاپ اول. تهران: ناهید.

____ . 1368. بوستان سعدی. تصحیح غلامحسین یوسفی. چاپ سوم. تهران: خوارزمی.

سنایی. 1368. حدیقه الحقیقه. تصحیح مدرس رضوی. چاپ سوم. تهران: دانشگاه تهران.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. 1371. مقدمه و تصحیح و تعلیقات اسرار التوحید. جلد اول. چاپ سوم. تهران: آگاه.

____ ، ____ . 1385. نوشته بر دریا. چاپ دوم. تهران: سخن.

عثمانی، ابوعلی حسن بن احمد. 1388. ترجمه رساله قشیریه. تصحیح فروزانفر. چاپ دهم. تهران: علمی فرهنگی.

عطار، فریدالدین. 1372. تذکره الاولیا. تصحیح محمد استعلامی. چاپ هفتم. تهران: زوّار.

عنصرالمعالی کیکاووس. 1386. قابوس نامه. تصحیح غلامحسین یوسفی. چاپ پانزدهم. تهران: علمی فرهنگی.

فروزانفر، بدیع الزمان. 1370. احادیث معنوی. چاپ پنجم. تهران: امیرکبیر.

غنی، قاسم. 1366. تاریخ تصوّف در اسلام. چاپ چهارم. تهران: زوّار.

104 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

کاشانی، عزالدین محمود. 1381. *مصباح الهدایه*. تصحیح همایی. چاپ ششم. تهران: نشرهما.

گولپینارلی، عبدالباقی بی‌تا. *تصوّف در یک صد پرسش و پاسخ*. ترجمه توفیق سبحانی. چاپ اول. تهران: نشر دریا.

محمدی ملایری، محمد. 1388. *ادب و اخلاق در ایران پیش از اسلام*. چاپ اول. تهران: توس.

مولوی، جلال‌الدین محمد. 1385. *مثنوی معنوی*. شرح کریم زمانی. چاپ دهم. ج 3 و 4. تهران: اطلاعات.

_____، _____، 1386. _____، چاپ شانزدهم. ج 1 و 2. _____.

_____، _____، 1369. *فیه ما فیه*. تصحیح فروزانفر. چاپ ششم. تهران: امیرکبیر.

نجم‌الدین رازی. 1386. *مرصادالعباد*. تصحیح امین ریاحی. چاپ دوازدهم. تهران: علمی فرهنگی.

نسفی، عزیزالدین. 1371. *الانسان الکامل*. تصحیح مائیران موله. چاپ سوم. تهران: طهوری.

یثربی، یحیی. 1382. *فلسفه عرفان*. چاپ پنجم. قم: بوستان کتاب.