

آداب اهل تصوّف در کتاب "الانسان الكامل"

هادی حاتمی^۱

دکتر عبدالله نصرتی^۲

چکیده

تصوّف 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 نوشتمن 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 شمردند تا جایی که وجود این آداب فراوان در تعریفی که از تصوّف شده هم تأثیر گذاشته و گفته‌اند: «تصوّف رعایت آداب است.» «عزیزالدین نسفی» در کتاب خود به بیان مباحث عبادت، ذکر، خلوت، ریاضت، صحبت، سفر، سمع، و طعام خوردن صوفیان پرداخته، برای هر کدام از این اعمال رعایت آدابی را لازم می‌داند. این مقاله بر آن است تا آداب اهل تصوّف را از دیدگاه نسفی صاحب کتاب «انسان کامل» بررسی کند.

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

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

hadihatami2013@yahoo.com

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

تاریخ پذیرش

91/4/25

تاریخ دریافت

90/12/15

مقدمه

تصوف 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 پرنگ شد که در تعریف تصوف از قول ابوحفص حدّاد آورده‌اند: «تصوف 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 اگرچه ظن می‌برد که آشناست، و مردود است اگرچه گمان می‌برد مقبول است.» (گولپینارلی، بی‌تا: 17)

متصوفه 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 تصوف 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 مسلمانی محسوب می‌شود و در اهمیت این عمل عبادی همین بس که پیامبر(ص) فرموده‌اند: «اول ما يحاسب به الصلوة» (نهج الفصاحه، 374: 1385) و نیز در سخن دیگر: «بین العبد و بین الكفر ترك الصلوة» (همان: 351) نماز را مرز کفر و اسلام دانسته‌اند. نسفی در هنگام بر شمردن آداب اهل تصوف، 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 متشرعنین به اهل سلوک و صوفیه می‌شد، مبنی بر اینکه اینان جانب شریعت را نگاه نمی‌دارند. البته این سخنان امروزه نیز رایج است و باعث

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

بدرفتاری‌هایی هم با اهل تصوّف شده است. شاید شدیدترین حمله‌ها به صوفیه از جانب ابوالفرج ابن جوزی صاحب کتاب تلبیس ابلیس باشد که در بابی مفصل در تلبیس ابلیس بر صوفیان داد سخن داده. (بن‌جوزی، 1368: 264-134) راست این است که صوفیه هر چند کوشیده‌اند در حفظ آداب شریعت خود را کوشان 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: ۱. پیوسته با وضو بودن ۲. پیوسته سجاده با خود داشتن و گزاردن دو رکعت نماز به هر جا که رود ۳. قسمت کردن شب و روز و برای هر قسمت وردی معین کردن ۴. ادب چهارم نماز تهجد (نماز شب) ۵. ادب پنجم آنکه اوراد نماز صبح را به جای آرد. ۶. ادب ششم نماز چاشت (گزاردن دو رکعت بعد از برآمدن آفتاب) ۷. ادب هفتم به جای آوردن نماز اوایین یعنی نماز میان نمازهای شام و خفتن که دوازده رکعت است. (نسفی، 1371: 121-120)

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 تباہ 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 تلیین قلوب قاسیه» (نفس‌های سرکش و دل‌های خشن) دارای اثری عظیم دانسته و سفر را باعث عدم دلبرستگی 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)

⁸⁶ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی».

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 دنایان 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 بر می‌انگیختند. آنان برای سفر فایده‌هایی چند قائل بودند اما اهم آن را ترویض نفس سرکش (ام 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 هماره 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)

ناغفته 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 مهم می‌گذارند و به جای اینکه به ولایت خداوند تقرب یابند مرتكب 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. (زین، کوب، 1362: 20)

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

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 تهدیب نفس می‌کوشیدند و به دید و دریافت‌های تازه دست می‌یافتند. به خمول و ترک قبول دچار می‌آمدند و سیر آفاق و نفس می‌کردند و....

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

پنج فایده 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 خانقه بروند.
- وقتی وارد خانقه 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 احوال پرسی کنند. (نسفی، 1371: 122)

3-1- خانقه و آداب آن

تو خانقه و خرابات در میانه مبین

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

خانقه یا خانگاه محلی است که درویشان و مشایخ در آن به سر برده و عبادت می‌کنند و خوردنگاه نیز معنی کرده‌اند... غالب محققین کلمه خانقه را معرّب خوانگاه یعنی سفره‌خانه و جای غذا خوردن می‌دانند به اعتبار اینکه در خانقه 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 مصباح‌الهدايه چنین می‌نویسد: اساس بنای خانقه بر این بوده است که درویشان بی‌مسکن خاصه فقرای صوفیه به هر شهری وارد می‌شدند جای و منزل و

خوراکی داشته باشند و مصرف عمدہ موقوفات خانقاھا همین اطعمام فقرا و درویشان بوده است. (کاشانی، 1381: 154) همان‌گونه که گفته شد در خانقاھ به مسافران و رهگذران و غربا رسیدگی می‌شد؛ در ذکر شیخ ابوالحسن خرقانی آمده که شیخ در دعا گفته است: الهی غربا را در خانقاھ ابوالحسن مرگ ندهی که طاقت ندارم.... (شفیعی کدکنی، 1385: 246) و نیز محل اطعمام فقرا و غربا بود چنانکه باز گفته‌اند و معروف است: «هر که به این خانقاھ 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 خانقاھ را به امیری ترسا نسبت می‌دهد که در رملۀ شام ساخته شده است. (جامی، 1382: 27) از این رو مرحوم غنی در تاریخ تصوّف می‌نویسد زندگی در صوامع و خانقاھ نیز تا اندازه‌ای تقلید به مسیحیان و راهبین است. (غنی 1366: 75) قدیم‌ترین جایی که کلمۀ خانقاھ در آن به کار رفته کتاب البدء والتاریخ مطهر بن طاهر مقدسی است که در سال 355 تألیف شده است. (شفیعی کدکنی 1371: صد و بیست و هشت)

در خانقاھ اوراد و اذکار و ریاضت و چله‌نشینی‌ها رایج بود که غالباً اشتغال به آن‌ها بیشتر اوقات سالکان طریق را مستغرق می‌داشت... عواید خانقاھا از نذرها و هدیه‌ها و اوقاف نیکوکاران و از صدقات و فتوح بود. (زرین‌کوب، 1369: 77) خانقاھ 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 الكامل، خانقاھ را جایی می‌داند که صوفیان در هنگام سفر به آنجا می‌روند و می‌باید که در بد و ورود آدابی را رعایت کنند از جمله اینکه اول خادم خانقاھ را طلب کنند و او نیز صوفیان را با اعزاز و اکرام و ترحیب به خانقاھ راهنمایی می‌کردد و مقدمات سکونت را در خانقاھ 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 می‌شندند و با هم آشنا می‌شدنند، سپس باز بر سر سجاده می‌رفتند در سکوت، مدتی را می‌گذرانند تا نوبت انداختن سفره شود و

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

هر چه حاضر بوده می‌خوردند. لازم بود که صوفیان تا سه روز از خانقه 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 خانقه برگردند. صوفیان نباید بیرون از خانقه به خانه کسی برای میهمانی می‌رفتند یا چیزی از کسی می‌خواستند. سپس نسفی آدابی برای خانقه بر می‌شمرد. (نسفی، 1371: 123-124)

3-2- ماجرا گفتن

ز آنجا که لطف شامل و خلق کریم توست

جرائم نکرده عفو کن و ماجرا مپرس (حافظ)

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

نسفی بعد از ذکر آداب خانقه 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 آشتبایی کنند. آنگاه به شادی این آشتبایی چیزی می‌خورند و آوازی خوش می‌خوانند. (نسفی، 1371: 125)

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

ماجرا کم کن و بازا که مرا مردم چشم خرقه از سر به درآورد و به شکرانه بسوخت (حافظ، 1373: 17)

گفت و گو آیین درویشی نبود

ورنه با تو ماجراها داشتیم

(همان: 370)

4- سمع و آداب آن

من رمیده دل آن به، که در سمع نیایم

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

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

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

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

(سعدي، 1368: 112)

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

سمع در خانقاہ‌ها معركه‌ای بوده است روحانی و پر از شور و حال رقص و سمع 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 سمع و موسیقی فقط برای برانگیختن شور و نشاط نیست بل نوعی آیین عبادی است از این رو نماز را اشراق می‌نماید و آن را معمولاً با سمع عشق پیوند می‌داد. (زمانی، 1386: 567) این رسم از قرن سوم در میان صوفیان رواج یافت. آنان رقص را از توابع وجود به شمار می‌آورند و وجود به دنبال سمع در سالک به ظهور می‌آید (همان: 568)

آداب اهل تصوّف در کتاب الانسان الکامل (104-83)

مولانا سمع را غذای عاشقان می‌داند. سمع نقصان روانی سالک را برطرف می‌کند و افسرده‌گی روانی را به نشاط و چالاکی مبدل می‌کند و آدمی را از بارشهوهات مزاحم و انایت می‌رهاند.

رقص آن جا کن که خود را بشکنی	پنیه را از ریش شهوت برکنی
رقص و جولان بر سر میدان کنند	رقص اندر خون خود مردان کنند
چون رهند از دست خود رقصی کنند	چون جهنده از نقص خود رقصی کنند

(همان: 572)

از دیدگاه نسفی نیز سمع 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 سمع در خور هر شخصی نیست، یعنی هر کس به صرف آنکه دست‌افشانی کند و پای بکوبد و حالت وجود نشان دهد معلوم نیست که حق سمع را ادا کرده باشد از این رو امام محمد غزالی، سمع 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 می‌دارد و می‌گوید قسم سوم آنکه در دل وی صفتی محمود باشد که سمع آن را قوت دهد. شمس نیز سمع را بر خامان حرام شمرده است.» (زمانی، 1386: 3-2763-2764/1)

از این رو مولوی می‌گوید:

بر سمع راست هر کس چیر نیست	طعمه هر مرغکی انجیر نیست
خاصه مرغی، مرده پوسیده‌ای	پر خیالی، اعمیه، بی دیده‌ای

(مولوی، 1386: 1)

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

92 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

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 بچرخدن و تابع فرمان وی باشند در واقع شیخ همچون قطب است که همه بر گرد او در چرخند. «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 ابن‌جوزی در کتاب تلبیس ابلیس (ابن‌جوزی، 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 برگیرد) و این به اجماع علماء 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 ابن‌جوزی 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 باشند. لقمه کوچک بردارند؛ خوب بجوند؛ 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)

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

در کتاب‌های تعلیمی غیر متصوّفة هم فصل‌هایی در آداب طعام خوردن آمده است. به عنوان نمونه در قابوس نامه 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 بیشینهٔ کهن دارد و در اندرز نامه‌هایی که از ایران باستان به یادگار مانده مسأله آداب غذا خوردن از نظر پنهان نمانده چنان که در اندرز آذرباد حکیم زردشتی چنین آمده: «با آدم شکم پرست حریص و بی‌آزم همسفر مشو.» (محمدی ملابری، 1388: 58) و نیز مولانا در وصیت‌نامه خود یارانش را به کم خوردن سفارش می‌کند. (مولوی: 1386، ج 1: 36)

در مصباح‌الهدايه نیز به این مسأله پرداخته شده است و دست شستن و وضع 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 غذاخوردن و به طعام عیب نگرفتن و زیاد نخوردن و... (کاشانی، 1381: 273) آنچه نسفی در الانسان الكامل آورده مختصراً است به زبان ساده از آنچه در مصباح‌الهدايه آمده است.

6-آداب ریاضت و مجاهدت

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

ریاضت و مجاهدت یکی از عناصر مهم عرفان و تصوّف است و هیچ شکی در وجوب آن وجود ندارد. نفس انسانی با خوگرفتن به خور و خواب و خشم و شهوت، همچون اسبی توسرن 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 تعليم دهنده تا فraigیرد که از تعليم دهنده و صاحبیش فرمان برد.» (یشربی 1382: 268) لذا برای سالک طریق حق، اساس کار، رهایی یافتن از سرکشی‌های نفس است. سالک باید با تازیانه 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 مراحلی را 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 ازدها می داند یعنی کرمکی که به ازدها بدل شده:

کرمکی را کردهای تو ازدها
بس که خود را کردهای بندۀ هوا

(مولوی 1385: 2356/4)

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

محقّقینی که در مورد ریشه‌های تصوّف غور کرده‌اند ریاضت را نتیجه تأثیر بودائیسم دانسته‌اند. (غنى، 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 خفتۀ انسانی است.» (زمانی، 511: 1386) مولانا ریاضت را موجب شکوفایی روح و بسط شخصیت می‌داند:

او به زخم چوب زفت و لمتر است	هست حیوانی که نامش اصغر است
او ز زخم چوب فربه می‌شود	تا که چوبش می‌زنی به می‌شود
کاو به زخم رنج، زفت است و سمين	نفس مؤمن اصغری آمد یقین
از همه خلق جهان افزون‌تر است	زین سبب بر انبیا رنج و شکست

(مولوی، 97-100/4: 1385)

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 هم‌عقیده مولانا است که دیدگان ازدهای نفس را وجود پیر دانا، زمرد است.

نفس ازدرهاست با صد زور و فن	روی شیخ او را زمرّد، دیده کن
-----------------------------	------------------------------

(مولوی، 3/ 1385: 2548)

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

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

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 معاينه می‌آموزد و چون صیدها به دست آورده به قرب پادشاه (حضرت حق) می‌رسد و رستگار می‌گردد. (همان: 99)

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

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 بینند	خلق بر بازدار نگزینند...

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	ور 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 خانقاها رایج بود که البته این کار

96 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

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 مستحسنات متصوفه است. زیرا در روزگار رسول (ص) صحبت، سنت بود نه خلوت. اما خلوت پیش از رسالت، روش پیامبر بود «و لكن پیش از آن (رسالت) رسول صلوات الله عليه به جهت غلبة محبت الهی و صدق اشتیاق به حق، خلوت دوست داشتی و گاه‌گاه به غار حرا رفتی و آنجا به ذکر و تعبد شبها گذاشتی تا غایتی که قریش در حق او گفتند: إِنَّ مُحَمَّداً عَشِيقَ رَبِّهِ... 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 اخلاص لله اربعین صباحاً ظهرت ينابيع الحكمه من قبله على لسانه» (همان: 161) و نیز از کلام الهی آنجا که گفت: «و واعدنا موسى ثلاثين ليلهً و اتممناها بعشر فتم میقاتٌ ربه اربعين ليله» (همان: 161) حافظ هم در بیتی به این مسأله اشاره کرده است:

که ای صوفی شراب آنگه شود صاف

(حافظ، 1373: 485)

در اوراد الاحباب آمده: «هرکس که خواهد تا در مراتب صدیقان و درجات صوفیان متحقّق شود، باید که عمل به اخلاص کند، لله تعالى 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 الكامل 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 روزه بگیرد. شرط پنجم: کم خوردن. شرط ششم: کم گفتن. شرط هفتم: کم خفتان. 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 تصوّف در کتاب الانسان الكامل (83-104) 97

شرط دهم ذکر دائم است و بعد از ادائی نماز پنج گانه به هیچ ذکری جز لا اله الا الله مشغول نشود. (نسفی، 1371: 105-104)

7 - آداب صحبت

بدان که صحبت جان را همی‌کند همنگ

ز صحبت فلک آمد ستاره خوش سیما
(مولوی)

صحبت، مصاحب و همراهی به نزد عارفان مقابل وحدت و تفرد 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 گوش‌گیری اختیار کند. (سجادی، 1370: 525)

بی‌گمان انسان‌ها از طریق همنشینی و صحبت با هم بسیار اثربارند و اثربذیر و چه بسا انسان‌هایی که از همنشینی با بدان و خوبان اثرها پذیرفتند. مولانا در متنی 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 لقاءُ الخلیلِ شفاءُ العلیل تا حدی که اگر منافقی میان مؤمنان بنشینند از تأثیر ایشان آن لحظه مؤمن می‌شود.» (مولوی، 1369: 223)

همنشینی مقبلان چون کیمیاست
چون نظرشان کیمیایی خود کجاست
چشم احمد بر ابوبکری زده
او ز یک تصدیق صدیقی شده
(مولوی، 1386/1: 2688-2687)

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 شایستهٔ صحبت دانا گردد. (نسفی، 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

98 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

کنند و جواب ندانی باید که زود بگویی که نمی‌دانم و شرم نداری و اگر جواب دانی، جوانی مختصر و بافایده بگویی و دراز نکشی و در بند بحث و مجادله نباشی و در میان درویشان تکبر نکنی و در نشستن بالای نطبی ... 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 باگبان حاذق و تربیتش دارد بسیار مؤثر می‌داند. (همان: 87) نیز برای اهمیت صحبت دانا در سیر و سلوک مواردی در انسان 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: «تحمل همه چیز توان کرد اما تحمل 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 کمند 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 العارفین و نصاب المحبين وشراب العاشقين.» (سجادی، 1362: 2، ج 2)

ذکر از بدیهی‌ترین نشانه‌های عاشقی و دلبردگی است. چنانکه امام علی علیه السلام فرماید «انت مع أحبابت» (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 لذكری. (نماز را برابر پا دار تا ياد من باشی) ... از امام صادق (ع) نيز نقل شده که هیچ چیز نیست مگر آنکه برایش حدتی 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 حیاه القلوب (ذکر قلب را زنده می‌کند). نجم الدین کبری گوید: ذکر یعنی بیرون آمدن از آنجه 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 عزوجل 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 به جا 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)

نفسی ذکر لا اله الا الله را توصیه می کند؛ چنانکه در احادیث آمده: «قال رسول الله: افضل الذکر لا اله الا الله...» (نجم رازی، 1386: 274) و «فاضل ترین عبارات و الفاظ برای ذکر، کلمة طيبة «لا اله الا الله» است و در خبر است که «لا اله الا الله مفتاح الجنة» 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 شرك 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 بپیوندد 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 (یرزگر 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 یردداخته است. (همان: 45)

100 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

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 «انبات حق» و نیز «عشق» تعبیر شده است که خود برابر با «لا اله الا الله» جزء دوم از کلمه «لا اله الا الله» است. (پورنامداریان، 1368: 86-77)

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 لمضغة اذا صلح صلحت بها سایر الجسد و اذا فسد فسد بها سایر الجسد الا و هي 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 مزن، 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: 113-112)

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)

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

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 می‌گوید:

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)

نتیجه‌گیری

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 گسترده‌تر 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 تعلیمی‌ای که برای ارشاد مریدان خود بر ساخته‌اند برای رسیدن به مقصود، آنان را به رعایت آدابی رهنمون ساخته‌اند. ایشان برای نماز، سفر، رفتن به خانقاہ، ریاضت و چله‌نشینی، ذکر، سماع و حتی غذا خوردن آدابی بر شمرده‌اند که نشانگر میزان اهمیت و توجه این بزرگان به این امور و آداب مربوط به آنهاست و توگویی 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.»

کتاب‌نامه

- قرآن کریم. 1374. ترجمه خرمشاهی. چاپ اول. تهران: نیلوفر و جامی.
- نهج الفصاحه. 1385. ترجمه ابوالقاسم پاینده. چاپ ششم. تهران: بدرقه جاویدان.
- ابن‌جوزی، ابوالفرج. 1368. تلبیس ابلیس. ترجمه علیرضا ذکاوی. چاپ اول. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- انوری، حسن. 1382. فرهنگ بزرگ سخن. چاپ دوم. تهران: سخن.
- برزگر خالقی، محمد رضا. 1387. شرح دیوان خاقانی. جلد اول. چاپ اول. تهران: زوار.
- پورنامداریان، تقی. 1368. رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی. چاپ سوم. تهران: علمی فرهنگی.
- جامی، عبدالرحمان. 1382. نفحات‌الانس. 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. 2 جلد. تهران: علمی فرهنگی و سروش.
- رجایی بخارایی، احمدعلی. بی‌تا. فرهنگ اشعار حافظ. چاپ سوم. تهران: علمی.
- رنجبی، میریم‌السادات. 1374. فرهنگ فروزانفر. چاپ اول. اصفهان: نشر پرسشن.
- 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)

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 تعبيرات عرفانی. چاپ اول. تهران: طهوری.

سعدي. 1375. کلیات سعدی. به کوشش خرمشاهی. چاپ اول. تهران: ناهید.
_____ . 1368. بوستان سعدی. تصحیح غلامحسین یوسفی. چاپ سوم. تهران: خوارزمی.

سنایی. 1368. حدیقه الحقيقة. 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. نوشه بر دریا. چاپ دوم. تهران: سخن.
عثمانی، ابوعلی حسن بن احمد. 1388. ترجمة رساله قشیریه. تصحیح فروزانفر. چاپ دهم.
تهران: علمی فرهنگی.

عطّار، فریدالدین. 1372. تذکرہ 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. مصباح‌الهدایه. تصحیح همایی. چاپ ششم. تهران: نشرهمای.
- 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. ———. 21 و 2. ———. چاپ شانزدهم. ج 1 و 2.
- ، 1369. فیه ما فیه. تصحیح فروزانفر. چاپ ششم. تهران: امیرکبیر.
- نجم الدین رازی. 1386. مرصاد‌العباد. تصحیح امین ریاحی. چاپ دوازدهم. تهران: علمی فرهنگی.
- نسفی، عزیزالدین. 1371. الانسان الكامل. تصحیح ماثیران موله. چاپ سوم. تهران: طهوری.
- یشربی، یحیی. 1382. فلسفه عرفان. چاپ پنجم. قم: بوستان کتاب.