

تابوشکنی عرفا در فروع دین با توجه به متون عرفانی فارسی تا قرن هشتم (مطالعه موردی نماز، روزه)

رضا امینی* - سیاوش حق‌جو** - مسعود روحانی*** - حسین

حسن‌پور آلاشتی****

دانشجوی دکترای زبان و ادبیات فارسی (ادبیات عرفانی) دانشگاه بابلسر - دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران - دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران - دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران

چکیده

با ژرف‌نگری در متون عرفانی، در کنار رابطه مطیعانه عارف با حق، گونه دیگری از ارتباط وجود دارد که در گفتار و کردارشان مرزهای مقدس نادیده انگاشته می‌شود که اجتماع این دو، تأمل برانگیز است. جستار حاضر با روش تحلیلی - توصیفی ضمن بیان اشکال تابوشکنی در نماز و روزه، در پی اثبات پیوند این تابوشکنی‌ها با دو شکل اصلاح «خود» و «دیگری» با اولویت «اصلاح خود یا تأدیب نفس» است که در نهایت به «اصلاح دیگری یا جامعه» منجر می‌شود. همچنین تابوشکنی‌های دو مقوله مذکور در مقاله به شکل‌های انتخاب اولی، مردم‌گریزی و تأدیب نفس و ... استخراج شده است. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد گرچه شکستن ظاهر حریم مقدسات، با وجود پایبند بودن عرفا به شریعت، از یک سو مخاطبان را دچار تناقض می‌کند، کارکردهایی همچون کشاندن انسان از مرتبه عادت و غفلت به آگاهی (معرفت) و تزکیه اخلاقی را در پی دارد که با گذر از ظاهر به باطن و معانی پوشیده در اشارات ایشان، قابل توجیه است؛ از دیگر سو نه تنها روش این بزرگان برای جامعه مضر نیست، بلکه مبانی اخلاقی ارائه می‌کند که انسان و جامعه را به جایگاهی اعتلا می‌بخشد که عبادت، شکلی از اخلاق و اخلاق شکلی از عبادت شده و موجب انضباط بیرونی و درونی می‌گردد.

کلیدواژه: فروع دین، نماز، روزه، تابوشکنی، متون عرفانی.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۰۷/۰۹

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۱۱/۱۹

*Email: Rezaamini1354@yahoo.com (نویسنده مسئول)

**Email: S.Haghjou@umz.ac.ir

***Email: Ruhani46@yahoo.com

****Email: Alashtya@gmail.com

مقدمه

علم فقه به دو بخش اصول و فروع تقسیم می‌شود. فروع دین احکامی هستند که هر مسلمان مکلفی، موظف به انجام آنهاست و پایبندی به آنها مؤکد و واجب است. سراج طوسی آورده است: «اصول جز با فروع شناخته نمی‌گردد و فروع هم جز با اصول تثبیت نمی‌شود.» (۱۳۸۸: ۲۵۱) با توجه به اینکه متون عرفانی تا قرن هشتم، در بستر مذاهب اهل سنت تکوین یافته‌اند، در این مقاله برای تبیین فروع دین رویکرد به کتب اهل سنت است و ایشان به جای فروع دین، از تعبیر ارکان دین استفاده می‌کنند که عبارتند از: شهادتین، نماز، روزه، زکات و حج. از این ارکان به عنوان پنج اصل مسلمانی، یاد می‌شود: «مسلمانی بر پنج چیز بنا کرده‌اند: شهادت، نماز، زکاة، روزه و حج.» (میدی ۱۳۷۱، ج ۱: ۴۵۰) اما به طور کلی در عرفان، از فروع دین با نام شریعت یاد می‌شود.

بر اساس توحید واقعیت عالم، نشأت یافته از خدا و «ظهور خاصی از حقیقت مطلق است.» (ایزتسو^۱ ۱۳۷۸: ۳۴) ظاهر و باطن عالم نیز به اسمای ظاهر و باطن الهی برمی‌گردد و «هر موجود مظهر حق است و حق به نحوی در آن موجود، عیان گشته است.» (کربن^۲ ۱۳۹۵: ۱۹۸) این عقیده که به ازای هر ظاهری، باطنی موجود است، اصل قرآنی دارد: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید/ ۳) و «این همان اصل اصیل طریقت باطنی و تأویل است.» (کربن ۱۳۹۵: ۱۴۰) و «ظاهر خیال متجلی شده و باطن، همان حق است.» (همان: ۳۱۰) در نگاه ثنویت‌گرای عارفان، جهان هر لحظه از بطون به ظهور و از ظهور به بطون می‌رود. انسان به عنوان مظهر تام الهی، دارای این دو ساحت است. «انسان

1. Izutsu

2. Corbin

دو سوی دارد: سویی ظاهر که همه مراتب هستی را دربردارد و سویی باطن که همان حقیقت روحی اوست که از عالم الوهیت مایه می‌گیرد.» (ابوزید ۱۳۹۷: ۲۹۰) بعد معرفتی عرفان، شناخت مستقیم و از سنخ علم حضوری است که طی آن عارف به مواجهه مستقیم با نفس حقیقت دست می‌یابد، اما بعد دیگر آن، نوعی قرائت باطنی مبتنی بر تأویل است که در عرض قرائت‌های فقهی، کلامی و... قرار می‌گیرد. در طریقت باید هم ظاهر را مواظبت نمود و هم باطن را؛ چراکه ظاهر صورتی از باطن را در خود دارد و باطن به نحو بیشتری مراتب ظاهر را در خود جای داده است و مرتبه باطن، شدت یافته مرتبه ظاهر است.

در مواجهه با فروع دین، سه تلقی وجود دارد: الف) ظاهریان که اعتقاد دارند: خواسته اصلی شریعت، تنها به جا آوردن احکام شرعی و شعائر دینی است نه دریافت معانی ژرف احکام؛ ب) باطن‌گرایان که در پی جوهر باطنی احکام هستند و به ظاهر توجه‌ای ندارند و معتقدند که ظاهر فقط به صورت رمزی، بر باطن دلالت می‌کند. میان این دو گروه، گروهی قرار دارند که «ظاهر را فرو نمی‌گذارند و آن را زمینه‌ای می‌سازند برای رسیدن به لایه‌های ژرف و شگرف باطن تا بدین طریق هر دو سوی ظاهر و باطن را پاس دارند.» (ابوزید ۱۳۹۷: ۳۱۸) و این گروه اخیر عارفان هستند. چون در عرفان، موضوع ظاهر و باطن مطرح است و گرایش باطنی، اصول تعالیم عرفا را شکل می‌دهد، و برای شریعت ظاهر و باطنی قائل هستند که ظاهر را در شأن عوام دانسته و خود به تفسیر باطنی و لایه‌های درونی شریعت توجه دارند و لازمه پرده‌برداری از حقیقت آن را، گذر از ظاهر به باطن می‌دانند. چنان‌که بهاء‌الدین ولد اشاره کرد:

بگذر از صورت به معنی در نگر تا ببینی پست و بالا همچو خور
(۱۳۷۶ الف: ۴۷۷۲)

مبانی پژوهش

واژه تابو،^۱ از لغات اقوام پولینزیایی،^۲ به هر دو معنی مقدس و نامقدس است و بر شخص، شیء یا عملی خطرناک دلالت دارد که چون مقدس یا نجس و یا منهی و حرام است، باید از آن اجتناب کرد. «به عقیده این اقوام، برخی از اشخاص و اشیاء دارای قوه مقدس و مافوق طبیعی‌اند و نزدیکی به آنها ممکن است خطراتی به وجود آورد.» (راسل^۳ ۱۳۴۵: ۶۱) نقض حرمت تابو را قوای ماورای طبیعی، کیفر می‌دهند و کسی که چنین کند دچار مرگ، بیماری یا... می‌گردد و در بعضی موارد جامعه آن را کیفر می‌دهد. این اصطلاح در مردم‌شناسی نوعی «منع» است که خصلتی جادویی - مذهبی دارد. (پانوف^۴ و پرن^۵ ۱۳۸۴: ۲۷۷) نگاه تابویی، نامقدس و مقدس هر دو را دربرگرفته و فرد را از نزدیکی به آنها منع می‌کند. (فریزر^۶ ۱۳۸۳: ۲۵۶)

ادبیات از جمله فضاهای به چالش کشیدن تابوهاست؛ زیرا با ویژگی‌های هنجارگريزانه و انتقادی که دارد می‌تواند حریم قراردادهای آسمانی و بشری را درهم بشکند. برخورد سرکشانه با مقدسات و منهیات، بخش قابل توجهی از ادبیات فارسی را به خود اختصاص داده است. تابوها در ادبیات ملل، در نمایاندن آرزوها، نقش زیادی دارند و چه بسیار محدودیت‌ها و ناکامی‌هایی که تابوها بر خواسته بشری تحمیل می‌کنند. در مقابل این سختگیری‌های تابویی، ادبیات به مثابه شاخه‌ای از هنر به عنوان بهترین محمل‌های تابوشکنی است، که تاکنون بحث جامعی در ادبیات فارسی صورت نگرفته است، هرچند بحث‌هایی جزئی

1. Taboo
3. Russell
5. Pern

2. Polynesian
4. Panoff
6. Freezer

در ادبیات انتقادی و یا شطحیات عرفا مطرح شده است، اما هیچ‌کدام مستقلاً، تابوشکنی عرفا در زمینه فروع دین به‌ویژه نماز و روزه را مورد مذاقه قرار نداده است.

گاه شاعر و نویسنده وارد فضای ممنوع می‌شود که یا به صورت اعتراضی است که بر تردید و انکار بنا شده است؛ مثل تابوشکنی‌های غیرعرفانی و یا گرچه سخنان اعتراض‌گونه است، اما در اصل بی‌پروایی صمیمانه مبتنی بر تسلیم است؛ مانند تابوشکنی‌های عرفانی. ادبیات عرفانی دارای موضوعاتی است که عمدتاً مقدّسات را دربر می‌گیرد؛ لذا بستری مناسب برای تابوگریزی‌های مغایر با عقایدمان است. همین امر باعث می‌شود تا مشرعان «خود مُحقِّبین»، صاحبان این رفتار را به بند بکشند یا به دار آویزند. این آثار در نظر ظاهرینان، مملو از فسق و فجور است، اما در باطن خالصانه‌ترین گفتمان بنده با حق است؛ زیرا هدف صاحبان این کردارها، این است که بساط اعتقادات دروغین را برچیده و به اهداف متعالی اصلاح خود و دیگری و نهایتاً وصال حق برسند؛ لذا نباید با بی‌بندباری اخلاقی اشتباه گرفته شود.

در متون عرفانی فارسی اقوالی است که قلمروهای مقدّس مثل فروع دین را زیر پا می‌گذارد و تنها اصطلاحی که می‌تواند این طرز تلقی را تا حدودی به دوش بکشد، تابوشکنی است. با توجه به اینکه بسیاری از تابوشکنی‌های عرفا، دینی و حاصل نزدیکی مفرط آنان به جلب مقدّس (حق) است، این اصطلاح بهترین معرف این کنش عرفاست:

«اگر از واژگان خارج از حوزه اعتقادی، ترکیب دیگری مانند «هنجارگریزی» انتخاب گردد، نمی‌تواند جنبه مقدّس یا نامقدّس مفهوم مورد بحث را بیان کند، چون در نظر مردم، مجازات بسیاری از هنجارشکنی‌ها، صرفاً شخصی یا اجتماعی است، در حالی که برای تابوشکنی، علاوه بر این، مجازات نامرئی یا اخروی نیز قابل تصوّر است.» (فروید ۱۳۴۹: ۴۴۰)

در این متون اصطلاحاتی که برای تابوشکنی مطرح شده، یا بر تمام تابوشکنی‌های عرفانی قابل اطلاق نیست یا آنکه همه مصادیق متناسب به آنها، تابوشکنی نیست. شطح مشهورترین نمود تابوشکنی عرفان اسلامی - ایرانی است که در *طبقات الصوفیه* انصاری به ظهور رسید، «اما همه شطحیات و یا آنچه در شرح شطحیات آمده، حریم مقدّس یا نامقدّس را زیر پا نمی‌گذارد، بلکه در مواردی صرفاً سخنانی رمزی یا ادعاگونه هستند.» (یعقوبی ۱۳۸۶: ۱۱۱) لذا تابوشکنی نیستند. غیر از شطح، اصطلاحات طامات و لباسات از تابوشکنی‌های قلندریه است. (شفیعی‌کدکنی ۱۳۸۶: ۲۸۷) تابوشکنی‌های قلندریه قابل حدس است؛ زیرا قلندریات مطرح شده در شعر عرفانی، بسیاری از مقدّسات مثل نماز، روزه و... را به چالش می‌کشد.

در این پژوهش فرض بر این است که مصادیق و دلایل تابوشکنی‌ها نسبت به فروع دین به‌ویژه نماز و روزه گسترده است. فرض دیگر اینکه این گستاخی‌ها با توجه به پشتوانه‌های رواجشان (معرفتی و اجتماعی)، قابل تأویل و توجیه است و عرفا از وسیله متناقض‌نمای تابوشکنی برای نیل به هدف متعالی خود بهره جستند.

سؤال پژوهش

با توجه به فرضیه‌های مذکور، این پژوهش در پی پاسخ به پرسش‌های زیر است:

- مصادق‌ها و دلایل تابوشکنی نسبت به نماز و روزه چیست؟
- «به‌گزینی»، تقدّم و تأخر در تابوشکنی نماز و روزه چگونه و چرا انعکاس یافته است؟

- اصلاح خود و جامعه با توجه به تابوشکنی در نماز و روزه به چه شیوه‌هایی نمود یافته است؟

اهمیت و ضرورت پژوهش

آشنایی با بخشی از فضای ورای تابوشکنی‌ها، تبیین ارزش‌های نهفته و بهره‌های اخلاقی - تربیتی آن در آثار عرفانی فارسی از اهداف این نوشتار است. تحلیل نظرات و عملکردهای تابوشکنانه عارفان در نماز و روزه، باعث پدیدارشدن جنبه‌هایی تأثیرگذار شخصیت ایشان می‌شود. افزون بر این، جایگاه والای اقامه پیش‌نیازهای فروع دین در عرصه تربیت عملی را به اثبات می‌رساند. همچنین اثبات پیوندهای ژرف میان عرفا و تصدّی‌گری نظام تربیتی و آفت‌زدایی در این عرصه، به واسطه تابوشکنی امکان‌پذیر می‌شود.

پیشینه پژوهش

کتب و مقالات متعددی درباره فروع دین و تابوشکنی به صورت جداگانه نوشته شده است؛ ولی بررسی فروع دین به لحاظ تابوشکنی عرفانی در نوشته‌های انگشت‌شماری دیده می‌شود که به گوشه‌ای و بانگهی غیر از دیدگاه نوشته حاضر پرداخته‌اند:

هاشمی (۱۳۸۵)، در مقاله «نماز در آیین متون عرفانی فارسی»، به چهار بخش مناجات، مقدمات، ملکات و مهلکات نماز پرداخته که در بخش‌های گوناگون به ستایش همگانی، تعبیرات عرفانی ارکان نماز، شرایط باطنی نمازگزار و در بخش چهارم به مبطلات غیرشرعی نماز اشاره می‌کند، و از تابوشکنی در نماز یادی نمی‌کند.

یعقوبی (۱۳۸۵)، در پایان‌نامه خود با عنوان «تابوشکنی در عرفان»، ضمن بیان نمودهای تابوشکنی در عرفان ایران، فقط به حج و مظاهر آن اشاره کرده و تنها دلیل تابوشکنی آن را «تأویل به مفهوم» می‌داند.

همو (۱۳۸۶)، در مقاله «آشنایی با تابوشکنی ادبی و سیر آن در ادبیات کلاسیک پارسی»، ضمن معرفی تابوشکنی ادبی فارسی، تابوشکنی در متون عرفانی را جزو هنجارگریزی معنایی آورده و از میان تابوشکنی‌های عرفانی به شطح اشاره کرده است، اما نمونه‌ای از نادیده‌انگاری فروع دین نیاورده است.

یلمه‌ها (۱۳۸۷)، در مقاله «تجلی روزه در متون عرفانی»، از روزه به عنوان مفتاح عبادت یاد کرده و اهداف، انواع و فواید معنوی روزه را بیان کرده است.

یوسف‌پور و بتاب (۱۳۸۹)، در مقاله «ساختار دیالکتیکی روزه در متون عرفانی»، به جایگاه فراشرعی روزه می‌پردازند و با اتکای به سیر تحول روزه در کتب عرفانی، نگرش‌های درزمانی و تاریخی روزه را تحلیل می‌کنند و از مبطلات غیرشرعی روزه سخن می‌گویند و در آن سخنی از تابوشکنی نمی‌آورد.

یعقوبی (۱۳۹۰)، در مقاله «تابوشکنی در متون عرفانی»، به انواع تابوشکنی ده تن از عرفای اسلامی به دو شکل واسطه‌ستیزی و فاصله‌گریزی اشاره می‌کند و نتیجه می‌گیرد که گستاخی عرفا، حاصل صمیمیت انسان با خداست و نماز، روزه و حج از حجاب‌های میان خلق و حق است.

سلیمانیان (۱۳۹۱)، در مقاله «بررسی نماز در قرائت‌های عرفانی ادبیات فارسی»، ضمن برشمردن شریعت به عنوان مهم‌ترین خاستگاه عرفان، پیوند آن با طریقت به تعبیر و شرایط رد و پذیرش عارفانه در حوزه نماز پرداخته است.

طاهری (۱۳۹۲)، در مقاله «بررسی انواع تابوشکنی و دلایل آن‌ها در غزلیات شمس»، تابوشکنی‌های موجود در غزلیات را دو گونه می‌داند: ۱- بی‌توجهی به

مظاهر اسلامی؛ ۲- توجه به منهیات اسلامی. ایشان علت اصلی تابوشکنی را مبارزه با رواج اسلام قشری می‌داند.

جابری و قهرمانی (۱۳۹۴)، در مقاله «شطح و شیوه بیان آن در مثنوی»، به نقل از مولوی، از حج به عنوان مانع وصال یاد می‌کنند و از این یادکرد تابوشکنانه، برای رسیدن به حقیقت حج، بهره می‌برند.

سلیمانیان (۱۳۹۵)، در مقاله «پیوند و هم‌گرایی آموزه‌های اسلامی با تعالیم عرفانی در حوزه نماز»، به رویکرد باطنی در نماز، جایگاه و عواقب تقصیر در آن پرداخته است و میزان انطباق شیوه عرفا با آموزه‌های اسلامی را بررسی می‌کند.

خیالی (۱۳۹۷)، در مقاله «انعکاس عنصر برجسته تابو و توتم در منطق الطیر عطار»، به ارائه نمونه‌هایی از تابو و توتم در منطق الطیر پرداخته، که هیچ اشاره‌ای به تابوشکنی در نماز و روزه نداشته است.

بحث و بررسی

تابوشکنی در فروع دین با توجه به متون عرفانی فارسی

اجزای فروع دین در آثار عرفا به روش‌های مختلف، تابوشکنی شده است که این تابوشکنی گاه گستاخانه و منجر به طرد آن اجزا می‌شود؛ برای مثال در عبارت «بایزید گفت: از نماز جز رنج تن ندیدم و از روزه جز گرسنگی شکم.» (عطار ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۵۷) نماز و روزه که در آیین مذهب مایه آرامش خاطر و افزایش ایمان هستند، در نزد عرفا عامل مشقت و گاه همراه با گرایش به منهیات با اهداف اصلاح‌طلبانه است:

عید آمد و روزه رفت بر راه صواب
شد ز آمدن عید بسی توبه خراب
کنون که خرد لوا فرستم به شتاب؟
مزد همه روزه را به یک جام شراب
(سنایی ۱۳۹۱: ۱۱۱۰)

این بی‌پروایی‌ها به معنای طرد شریعت از جانب عرفا نیست، بلکه آن را مقدمه سلوک دانسته و به رعایت مستحبات و مکروهات نیز تأکید می‌کردند. نسفی متذکر می‌شود: «سالک باید اول از علم شریعت آنچه مالاابد است بیاموزد و آن‌گاه از طریقت آنچه مالاابد است، بکند تا از انوار حقیقت به قدر کوشش وی، روی نماید.» (۱۳۶۲: ۲)

تابوشکنی مشترک

انتخاب اولی یا پذیرش مسئولیت لحظه‌ای

از شیوه‌های تابوشکنی عرفا «به‌گزینی» است که با آن، بهترین گزینه موقعیتی در اختیار مریدان قرار می‌گیرد یا خود عارف، از میان چند گزینه، بهترین را آزادانه انتخاب می‌کند. اولویت‌بندی در این تابوشکنی برای دستیابی به اهداف مهم‌تر بر اساس «اهمیت» و «فوریت ابن‌الوقت» است نه نفی اقامه فروع دین. عرفا امور زیر را مقدمه نماز و روزه بر شمرده‌اند:

طرد منهیات

عرفا پس از پاکی ظاهری طهارت باطنی را مدخل اقامه فروع دین می‌دانند؛ چنان‌که خرقانی در عبارت «نماز و روزه کار عابدان بود، اما آفت از دل جدا کردن، کار مردان،» (۱۳۶۳: ۶۸) تهذیب اخلاق را مهم‌تر و سخت‌تر از اقامه نماز می‌داند. گاه عارف علاوه بر قبول گناهان مورد پذیرش عامه؛ منهیاتی را که عوام، خطا نمی‌دانند، گناه می‌شمارد «نماز و روزه و سایر عبادات کاری است بزرگ و نیکو، اما کبر و حسد از دل بیرون کردن نیکوتر و بزرگ‌تر است.» (همان: ۲۷۸) گاهی هم ترجیح طرد منهیات، در قالب توصیه عارف به خوش‌خویی جلوه‌گر می‌شود. این ترجیح نوعی هنجارشکنی لفظی و متناقض‌نماست. عطار در

تذکره‌الاولیاء آورده است: «به چه بلند گردد درجهٔ مرد؟ بعضی گفتند: به کثرت صوم و بعضی گفتند: به مداومت صلوة و بعضی گفتند: به مجاهده و بذل مال. ابن عطا گفت: بلندی نیافت آنکه یافت إلّا به خویِ خوش.» (۱۳۸۳، ج ۲: ۶۳)

طلبیدن دل

عرفا طلبیدن دل را به دو شکل در نماز و روزه مقدم داشتند: الف) دست‌گیری هم‌نوع؛ ب) طلب صاحب‌دل است. مشایخ طریقت گفته‌اند: «هرکه را دلی قبول کند، مقبول حق شود.» (اسفراینی ۱۳۸۳: ۱۳۶) عطار در حکایتی رفتار ملامتی بایزید را در تقدیم «دگردوستی» بر نماز این‌گونه می‌آورد: «یکی گفت: چرا نماز نمی‌کنی؟ گفت: مرا فراغت نماز نیست. من گرد ملکوت می‌گردم و هر کجا افتاده‌ای است، دستش می‌گیرم؛ یعنی کار در اندرون خود می‌کنم.» (۱۳۸۳، ج ۱: ۱۵۸) انصاری در عبارت «نماز نافله گزاردن کار پیرزنان است، روزه تطوع صرفهٔ نان است، حج گزاردن، گشت جهان است. دلی به دست آر که کار، آن است»، (۱۳۴۹: ۳۴) هم اشاره به نوع دوستی انسان دارد و هم گوشهٔ چشمی به آویختن به فتراک دل پیری دارد.

اندیشیدن

عارفان تفکر را نقطه شروع و مکمل ضروری سیر باطنی می‌دانند و معتقدند که سفر دو نوع است: «یکی سفر قالب که در عالم اسفل صورت می‌گیرد و مقصدش اجسام، اشخاص و عبادات است که احتیاج به تحرک دارد و ساز و برگش قدم است؛ دوم سفر باطن در عالم اعلی است و مقصدش آثار قدرت و حکم صناعت و ارواح است که با تفکر انجام می‌گیرد و ساز و برگش بصیرت.» (عبادی ۱۳۶۸: ۱۶۰) عرفا با تلقی اندیشیدن به عنوان پیامبر درونی و «عبادت روح»، با هدف

غفلت‌زدایی و درونی‌سازی، آن را بر نماز و روزه ترجیح می‌دهند و عبادت همراه با اندیشه را عبادت کامل می‌دانند. خرقانی گفت: «آن‌کس که نماز کند و روزه دارد به خلق نزدیک بود و آن‌کس که فکرت کند به خدا.» (بهبهانی ۱۳۹۱، ج ۲: ۲۱۹)

تأدیب نفس

نزدیک‌ترین حقایق به انسان، نفس اوست و گام نخست در وصال حق، پذیرش مسئولیت کرده‌های نفس است و با تحقق این امر، انگیزه تغییر ایجاد می‌شود. عارف اقامه عبادات با نفس‌پرستی را نمی‌پسندد و انکسار نفس را اولین پایه سلوک می‌داند. عطار حکایت می‌کند:

«بایزید را گفتند: سی سال است صائم‌الدهرم و به شب در نماز؛ در خود اثری نمی‌یابم. بایزید گفت: تو محجوبی به نفس خویش. مرد گفت: دواى این چیست؟ شیخ گفت: موی محاسن و سر را بستره کن و ازاری از گلیم بر میان بند و توبره پر جوز بر گردن آویز و به بازار شو و کودکان را گوی هرکه مرا یکی سیلی می‌زند یک جوز بدو دهم. در شهر هر جا که تو را می‌شناسند آن‌جا می‌رو. مرد گفت: سبحان‌الله، لایله‌الله. گفت: کافری اگر این کلمه بگوید، مؤمن می‌شود. تو بدین کلمه، مشرک شدی. مرد گفت: چرا؟ شیخ گفت: خویشان را بزرگ‌تر شمردی از آنکه این توان کرد. تو بزرگی نفس خویش را این کلمه گفتی نه تعظیم خدای را.» (۱۳۸۳: ج ۱: ۱۳۹)

«ورع» از اموری است که عرفا برای لگام‌زدن شهوات به کار می‌گیرند و بر فروع دین مقدم می‌دارند، چنان‌که عطار بیان می‌کند: «گفت (حسن بصری): مقال ذره‌ای از ورع بهتر از هزار سال نماز و روزه.» (همان: ۴۵)

وقتی نماز و روزه، عادتی باشد، بتی می‌شود که «به عنوان معبودی مستقل، مورد پرستش قرار می‌گیرد و چنین الهی جز نقش در ذهن آدمی چیز دیگری نیست.» (ایزوتسو ۱۳۷۸: ۱۱۰) عطار درمان بت‌پرستی را این‌گونه آورده است:

«بعضی را از خلق بت، نفس اوست و بعضی را نماز و روزه و... هریکی از خلق، بسته بتی‌اند. از این بتان و فراز این بتان، هیچ‌کس را نیست مگر آن را که نبیند نفس خویش را.» (عطار ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۳۴)

خروج از حد منطق فقهی

همواره شریعت، در کنار طریقت و حقیقت سه ضلع مثلث اعتقاد دینی عرفاست. «اقتدا به رسول شریعت است و افتقار به حق تعالی حقیقت است و حقیقت، بی شریعت راست نباشد و شریعت، بی حقیقت درست نیاید.» (مستملی ۱۳۶۳، ج ۲: ۲۲۲) گاه عرفا از حدود فقه عدول کردند و این خروج ظاهری نه در جهت نفی، بلکه پذیرش اولیة حدود شرعی و حتی انجام بیش از حد انتظار فقهاست. «هنگامی که حلاج در حبس بود، از قوزک پا تا زانوهایش را با سیزده زنجیر در بند کشیدند و در همان حالت هر روز و شب، هزار رکعت نماز می‌خواند.» (سلمی ۱۳۸۹: ۸۰) گاه این روش با اصل فقهی در تقابل بوده و به اصل نیت اشاره دارد. «نماز پنج‌گانه فریضه است و واجب است آن را بر پای داشتن از پس هر امام که باشد.» (محمودبن عثمان ۱۳۵۸: ۳۶۲) که پیش‌نماز را به یک مقام رسمی بدون در نظر داشتن شرایط، تنزل می‌دهد. با اندک سهوی که در امور شرعی سر می‌زند، به دشوارترین کفاره‌ها تن می‌دادند. «از حبیب عجمی پرسیدند: از شخصی یک نماز فوت شد و نمی‌داند از نمازها کدام یک است. چگونه او را قضا کند؟ حبیب گفت: او از خدا غافل شد و باید حد غافلان زد. باید هر پنج نماز را قضا کند.» (مبلغی ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۴۸)

سکرانه

زمانی که عارف مستغرق در حق می‌شود، عقل به طور موقت معطل می‌ماند و احکام عبادی از او برداشته می‌شود و تفاوت میان عمل به شریعت و نقض

شریعت به حالت تعلیق درمی‌آید. «ابوعبدالله خفیف با وجودی که خود پیوسته در حال عبادت بود و شب‌ها را به نماز و روزها را به روزه می‌گذرانید؛ عقیده‌اش این بود که استغراق در حق ممکن است که انسان را از عبادت ظاهری باز دارد.» (رشاد ۱۳۵۲: ۱۷۰) گاهی این سرمستی، چنان شدید است که عارف، دیگر به عاقبت کار نمی‌اندیشد و چنان متحیر می‌شود که احکام و داده‌های عقلی را به چیزی نمی‌گیرد:

«هشام را حیرتی درآمد و یک‌سال نماز نکرد. ابن‌سعدان با هشام گفت: چرا نماز نمی‌کنی؟ هشام گفت: عارضه‌ای روی نموده و مانع گشته. ابن‌سعدان گفت: بیان عوارض کن. هشام هیچ نگفت. روزی از ابوعبدالله پرسیدند: چه مانع گشته بود که نماز نمی‌کرد؟ گفت: پیوسته مطالعه عالم غیب می‌کرد؛ امور غیبی برو غالب آمد و اعمال ظاهر مستقهر دید؛ لاجرم در مقام حیرت بماند.» (شیرازی ۱۳۶۳: ۱۴۶)

عارف در صورتی جواز بازماندن از نماز ظاهری را می‌یابد که غلبه، فقط غلبه مشاهده حق بر او باشد. «... آن‌ها که از نماز ظاهر، دست واداشتند بسیار بودند و بیشتر غالب بودند آن‌ها که به ترک نماز بگفتند، اِلَّا قومی که از مغلوبان بودند.» (عین‌القضات ۱۳۶۲، ج ۱: ۷۴) عارفان بر اساس روایات، مدعی هستند که این حال را جز عارف درنیابد. (ر.ک. عین‌القضات ۱۳۶۲، ج ۲: ۳۴۰)

گاه عارف در مستی فنا فی الله، جای خدا می‌نشیند و مدعی می‌شود که اقامه نماز و روزه بی‌او، ره به تاریکی است. خرقانی گفت: «در روز مردم به روزه و به شب در نماز بود به امید آنکه به منزل رسد و منزل خود من بودم.» (مینوی ۱۳۷۲: ۴۶) البته این تفاخر از نوع تفاخر خداگونه «فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون/ ۱۴) است.

ناچیزانگاری و نادمانه

وظایف سالکانی که منازل اوّلیه را گذراندند، بس سنگین‌تر از مبتدیان است. اگر سالک باریافته در منزل توکل، بخواهد آنچه را که صاحب منزل توبه انجام می‌دهد، او نیز انجام دهد، به منزله خطا برای او خواهد بود، لذا بر اساس قاعده «حَسَنَاتُ الْأَبْرَارِ سَيِّئَاتُ الْمُقْرَبِينَ» عابدان از گناه توبه می‌کنند و عارفان از عبادت استغفار؛ زیرا که «توبه از معصیت یکی است و از طاعت هزار؛ یعنی عَجَب در طاعت، بدتر از گناه.» (عطار ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۰۳) گاه تابوشکنی، رنگ توبه از عبادت می‌گیرد؛ چنان‌که خواجه عبدالله انصاری ذکر کرد: «الهی من غلام آن معصیتیم که مرا به عذر آرد و از آن طاعت بیزارم که مرا به عجب آرد.» (۱۳۴۹: ۱۴) مولانا در بیت زیر تأکید می‌کند که اعتمادی بر این ذکر و نماز مکن؛ زیرا عبادت آلوده زنگار تزویر، جز رنج ثمری ندارد:

بیار گنج و مکن حيله که نخواهی رست به تفت و به مصلّا و ذکر و زهد و نماز
(۱۳۷۴: ۱۲۰۱)

گاه ناچیزانگاری به شکل خودکمترینی در مقابل حقّ است. این ادب عارف، با تابوشکنی‌هایی همراه است که او را به تردید ترک یا گزاردن نماز می‌کشاند: «محمدبن اسماعیل گفت: من و ابوبکر زقاق و ابوبکر کتانی به مسجدی رفتیم. کتانی برخاست و از اوّل شب تا صبح نماز خواند و قرآن را ختم کرد. زقاق رو به قبله نشست و من متفکر نشسته بودم تا صبح شود و با وضوی شب نماز فردا را بخوانیم. در همین حال مردی را دیدیم که خوابیده بود. همگی او را برتر از خود یافتیم.» (سراج طوسی ۱۳۸۸: ۲۲۷)

تلیسانه

تلیس به معنی مشته‌ساختن امور است. توجه عرفا به تلیس، ریشه قرآنی دارد: «وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَ لَلْبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ.» (انعام/ ۹) عارف

راستین سعی می‌کند نمازش در رؤیت نباشد و این عمل را نشانه صدق نیت می‌داند؛ چنان‌که سرآج طوسی بیان کرد: «از دانایی پرسیدند؛ نشانه صادق چیست؟ گفت: کتمان عبادت‌ها.» (۱۳۸۸: ۲۵۵) عارفان چون صرفاً نظر بر حق دارند، با کاربرد اخلاقی تلبیس در نماز، خود را به گونه‌ای به دیگران می‌نمایند که نیستند. «محمد معشوق با وجود آنکه نماز نکردی روز قیامت صدیقان آرزو کنند که کاش خاکی می‌بودیم که محمد معشوق قدم بر آن نهاده بود.» (بهبهانی ۱۳۹۱، ج ۲: ۱۷۳)

عرفا بر اساس روایتی از پیامبر(ص)، در شناخت کامل از مراتب سالکان، به رفتار هنجارگريزانه روزه‌گشایی، توصیه می‌کردند تا در لوای همراهی یاران، ستر حال داشته باشند. (ر.ک. سهروردی ۱۳۹۳: ۹۶)

تابوشکنی در مفاهیم

نماز و روزه در فقه، مفهوم و شرایط مشخصی دارد که با اشارات ظاهری قرآن یکسان است؛ عرفا علاوه بر پذیرش مفهوم فقهی، تعاریف و مصادیق دیگری ارائه می‌دهند که اشاره به باطن دو مقوله فوق دارد:

نماز

عرفا علاوه بر قبول نماز همراه با آداب فقهی، برای آن تعبیر و شرایط صحت و ابطال ویژه‌ای قائل هستند. «صلوة خدا آن است که با بنده مناجات کند و صلوة بنده آن است که با حق تعالی گوید. مصطفی(ص) را در معراج گفتند: قف. چرا گفتند؟ لَأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُصَلِّي. مصطفی گفت: نماز وی چگونه باشد؟ گفتند: صَلَوَتُهُ الثَّنَا عَلَى نَفْسِهِ سُبْحَ قُدُّوسِ رَبِّ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ،» (عین‌القضات ۱۳۷۳: ۸۱) حتی

عرفا درباره نحوه ادای نماز فقط به رعایت نکاتی در کلام و ظاهر اکتفا نکردند، بلکه باطن نماز را هم مدنظر داشتند. (نجفی و یزدانی ۱۳۷۹: ۲۷۳) مثل اینکه نمازگزار باید «تکبیری اندر مقام هیبت و قیامی اندر محل وصلت و قرائتی به ترتیل و عظمت و رکوعی به خشوع و سجودی به تذلل و تشهدی به اجتماع و سلامی به فناء صفت داشته باشد.» (هجویری ۱۳۸۰: ۴۳۹)

قبله در عرفان انواعی دارد چنانکه خرقانی معتقد است: «قبله پنج است: کعبه، قبله مؤمنانست و بیت المقدس، قبله پیغامبران و امتان گذشته بوده و بیت المعمور، مجمع ملائکه است و چهارم عرش که قبله دعاست و جوانمردان را قبله، خداست.» (مینوی ۱۳۷۲: ۷۵) که به تجلیات گوناگون حق و مراتب سلوک اشاره می‌کند. نماز عرفا، بر حسب نمازگزار انواعی دارد: یا از نوع نماز عوام است که قالبی است یا از نوع نماز خواص که همراه با حضور جوارح ظاهر و باطن و مستغرق در شهود حق. نماز گروه نخست در پنج وقت انجام می‌شود، لیکن عارفان «فی الصلوة دائمون» هستند.

پنج وقت آمد صلوة رهنمون عاشقان را فی صلوة دائمون
(مولوی ۱۳۷۳، ج ۶: ۲۶۶۹)

مظاهر نماز مثل مسجد نیز مفهوم دیگرگون دارد:

مسجدی کان اندرون اولیاست سجده‌گاه جمله است آنجا خداست
(همان، ج ۲: ۳۱۱۲)

ارکان نماز عرفا نیز با تأویل، مفهومی متفاوت یافته است؛ چنانکه هجویری در عبارت «نماز عبادتی است که توبه مریدان به جای طهارت بود و تعلق به پیری به جای قبله و قیام به جای مجاهدت نفس و ذکر دوام به جای قرائت و تواضع به جای رکوع و معرفه‌النفس به جای سجود و مقام انس به جای تشهد؛ تفرید از دنیا به جای سلام.» (۱۳۸۰: ۴۴۰)

روزه

روزه عرفا علاوه بر نخوردن و ننوشیدن و انحصار زمانی فقیهانه، مراتب و شرایط متفاوتی دارد که جهت پرهیز از شهوات، اصلاح اخلاق، خودسازی و در نهایت همانندی با خداست. (شبستری ۱۳۵۴: ۲۱)

تابوشکنی‌های ویژه

ترجیح سماع بر نماز

سماع عارفانه حرکات ناشی از رهایی از ماسوی‌الله و تجلی محبوب است. «این تجلی مردان خدا را در سماع بیشتر باشد. سماعی که فریضه است و آن سماع اهل حال است که فرض عین است، چنان‌که نماز و روزه...» (شمس تبریزی ۱۳۹۲، ج ۱: ۷۳) تجربه شطح‌آمیزی در سماع حاصل می‌کنند که دیگران توان درکش را حتی در عبادت‌ها ندارند؛ لذا چنین حالی را همچون نماز، فرض عین و یا برتر از آن می‌دانند:

«وقتی که شیخ ما به قاین بود، امامی بود او را محمد قاینی گفتندی. به هر مجلسی به موافقت شیخ حاضر آمدی و به سماع بنشستی، روزی سماع می‌کردند و شیخ ما را حالتی پدید آمد. مؤذن بانگ نماز گفت. شیخ و جمع همچنان در حال وجد رقص می‌کردند و در میان آن، امام قاینی گفت: نماز، شیخ گفت: ما در نمازیم و... امام محمد ایشان را بگذاشت و به نماز شد.» (محمدبن مَنور ۱۳۸۹: ۱۸۶)

قشیری سماع را مشروط به این می‌داند که: «نفس باید مُرده و قلب زنده باشد.» (۱۳۸۵: ۵۶) به عقیده عارفان هر یک از عبادات برخلاف ذکر خدا، موقوف وقتی معین است و سالک باید پیوسته به ذکر مشغول باشد. لذا در سماع راستین و نماز راستین، به عنوان ظرفِ «ذکر»، تفاوتی نیست.

ترجیح نماز قلبی بر قالبی

عیار عبادت در نوع تشریحی، برعهدهٔ اعضاء و در عرفان، حظّ دل است. «قلب، وجودیافتهٔ رحمت الهی است؛ زیرا رحمت الهی معادل با «ایجاد» است، اما با وجود اینکه همهٔ موجودات را فرامی‌گیرد، قلب، حتّی بزرگ‌تر از این رحمت است. در قلب است که صورت تجلّی‌یافتهٔ حقّ منعکس شده...». (کربن ۱۳۹۵: ۲۹۵) نماز قالبی تدبیری برای نظم‌بخشی امور شرعی است. نماز قلب توجه درونی همراه با خشوع است. عرفا تأکید فراوان بر نماز قلبی دارند و در قاعدهٔ فقهی یَجُوزُ و لَایَجُوزُ تَوْقُفَ نَمِی‌کنند، چنان‌که عَطَّار در حکایت زیر داده‌های عقلی و فقهی را اصل نمی‌داند:

«حسن بصری به در صومعهٔ حبیب عجمی بگذشت. قامت نماز گفته بود، حسن درآمد. حبیب، الحمد را الهمد می‌خواند. گفت: نماز درپی او درست نیست. اقتدا نکرد و خود نماز گذارد. شب، حقّ را به خواب دید؛ گفت: رضای تو در چه است؟ گفت: اگر تو نماز کردی از پس حبیب، رضای ما دریافته‌بودی و این نماز بهتر از جملهٔ نماز عمر تو خواسته بود، اما تو را سُقْم عبارت، از صحّت نیت بازداشت. بسی تفاوت است از زبان راست‌کردن تا دل.» (۱۳۸۳، ج ۱: ۵۹)

اولویّت خدمت و دیدار پیر بر نماز

طریقت راه پُرخطری است و سالک برای نیل به حقیقت، باید در سایهٔ پیری آگاه گام بردارد؛ بر این اساس عرفا باورداشت پیر و تبعیّت از او بر نماز، مقدّم می‌دارند و معتقدند که حتّی نماز هم بی‌پیر، راه به جایی ندارد. عین‌القضات بر اساس قاعدهٔ «مَنْ لَاشِیخَ لَهُ فَلا دینَ لَهُ» دلیل پیروی از پیر را این‌گونه نوشته است:

«مریدی آن بود که خود را در پیر دریازد. اوّل دین دریازد. پس خود را دریازد. دین باختن آن بود که اگر پیر خلاف دین او را کاری فرماید، آن را باشد؛ زیرا که اگر در موافقت پیر راه مخالفت دین خود نرود، او هنوز مرید دین خود است نه

مرید پیر. اگر راه پیر رود، مرید بود. اگر راه مراد خود می‌رود، او خودپرست بود.» (۱۳۶۲: ۲۷۰)

عارفان حتی دمی با پیر واصل بودن را بر نماز آلوده نیت غیرحق ترجیح داده و آن را نشانه مهر پروردگار می‌دانند. میبیدی در عبارت «جنید را پرسیدند که دو رکعت نماز تطوع دوست‌تر داری یا یک ساعت مشاهده درویشان؟ گفت: یک ساعت مشاهده درویشان؛ زیرا که مشاهدت درویشان محبت خداست.» (۱۳۷۱، ج ۲: ۶۵۱) در فیه‌مافیه دلیل تبعیت از پیر این‌گونه آمده است:

«روزی اصحاب او را مستغرق یافتند. وقت نماز رسید. مریدان آواز دادند که وقت نماز است. مولانا التفات نکرد. ایشان به نماز مشغول شدند. دو مرید موافقت شیخ کردند. یکی از مریدان که در نماز بود، به چشم سر به وی بنمودند که جمله اصحاب که در نماز بودند، با امام، پشتشان به قبله و آن دو مرید موافق، رویشان به قبله بود؛ زیرا که شیخ چون از ما و من بگذشت و اویی او فنا شد، نور حق شده است و هر که پشت به نور حق کند، قطعاً پشت به قبله کرده باشد؛ زیرا که او جان قبله بوده است.» (مولوی ۱۳۹۴: ۲۵)

خواب مرد خدا برتر از نماز زاهد

بر اساس گفتاری از پیامبر(ص) که فرمودند: «نومٌ علی علمٍ خیرٌ من صلاةٍ علی جهلٍ»، عارفان خواب عالمی که در «ظلُّ اخلاص خفته» (ر.ک. میهنی ۱۳۸۹: ۲۶۰) است را از نماز زاهد جاهل برتر دانسته و آن را «صدر منزل» می‌شمارند. حکایت تلاش ابلیس برای بر باد دادن طاعت زاهد نمازگزار و ترس از خفته در مسجد که در *ولدنامه* ذکر شده است، یادآور همین حدیث است. (۱۳۷۶: ۲۶۳)

توجه به منهیات

طبیعت نماز بازدارنده از منکرات است، اما عرفا منهیات را بر نمازی که بازدارنده نبوده و نمود دین‌داری ظاهری است، برتر می‌دانند و براساس تقسیم‌بندی «عام،

بیشتر در معصیت راه گم کند و خاص، بیشتر در طاعت. دلیل بر آنکه از معصیت به خدای راه توان بردن،» (مستملی ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۷۰) معتقدند که در عبادات، آفاتی است که در معاصی نیست و منهیّات که نقطهٔ مقابل عبادات‌اند، راه توبه را برای انسان هموار می‌کنند:

تا کی از ناموس و زرق و زهد و تسبیح و نماز بندهٔ جام شراب و خادم خمّار باش...
(سنایی ۱۳۹۱: ۳۱۱)

سنایی مستی و راستی را بر نماز و مظاهر ریایی آن برتر می‌داند. گاه پروردگار بنده‌اش را در مسیر لغزش قرار می‌دهد تا از عجب بزرگانگاری عبادت، رهایی یابد؛ چنان‌که میبیدی گفت: «اگر همه شب خواب کنم و بامداد شکسته و ترسان باشم؛ دوست‌تر دارم که همه شب نماز کنم و بامداد به خویشتن معجب باشم.» (۱۳۷۱، ج ۳: ۱۲۵۴) گاه عارف با طرد مظاهر نماز و گرایش به نقطهٔ مقابل آن می‌خواهد طاق خودپرستی را فروریزد. سنایی یادآوری می‌کند که منهیّاتی که نشان یک‌رنگی داشته باشد بهتر از نمازی است که انسان را از خدا دور کند:

مسجد به تو بخشیدم میخانه مرا بخش تسبیح تو را دادم زَنّار مرا ده...
(سنایی ۱۳۸۲: ۵۸۶)

توجیهانه

عارف با دلایل پرهیز از دروغ، فقدان طهارت باطنی و بی‌نیازی خالق، پای به فضای اسقاط تکلیف می‌گذارد که البته این اسقاط نماز، در عرفای راستین عملاً دیده نمی‌شود و منشأ اسقاط ظاهری اعمال، مردم‌گریزی و توجه خالصانه به حق است. البته این انحرافات در عارفان دروغین با توجیهات غیرواقعی، ناشی از خودخواهی و تکیه نکردن بر پیر ره‌سپرده است:

«از خیالات ایشان یکی این بود که چون ایّاک نَعْبُدُ گفتن، فرض است و در شرع، دروغ حرام است تا آدمی به همگی روی خود را در او نیارد ایّاک نَعْبُدُ

تواند گفت و اگر گوید، مجرد لفظی بود بی‌محصول... این خیال در نهاد ایشان قوی شد از آنکه در شرع می‌دیدند که طهارت، شرط صحّت نماز است، پس طهارت دل که محکّ دل است: وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ. چون شرط صحّت نباشد. پس گفتند: إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ؛ چون نهاد خود را به نجاست شرک، آلوده دیدند و تقدیم طهارت دل بر نماز فرض راه دیدند، پس در ریاضت‌های قوی آویختند و قومی در آن گمراهی فروشدند و اندکی به مقصود رسیدند؛ زیرا که بی‌رهبری، راه نرفته می‌رفتند.» (عین‌القضات ۱۳۶۲، ج ۳: ۳۵۱)

عارف حقیقی در سلوک به مرحله‌ای می‌رسد که ترک نماز برایش تکلیف می‌شود. «روزبهان می‌گفت: گفته شد به من که نماز را ترک کن؛ زیرا که تو احتیاج به نماز نداری. گفتم: پروردگارا من طاقت ندارم این تکلیف را، دیگر به من کن.» (بهبهانی ۱۳۹۱، ج ۲: ۷) این تکلیف یا از نوع رفتار ملامتی است یا اینکه سالک به مرتبه‌ای می‌رسد که انجام عبادات برای او تکلف نیست. اصلاً سالکی وجود ندارد که مکلفی باشد و یا سالک به مرحله‌ای از بی‌خویشی می‌رسد تا به صحو بازگردد، قادر به انجام آداب صوری شریعت نیست. اینکه قلم تکلیف از کسی برداشته می‌شود ظاهراً مربوط به کفر و ایمان ظاهری است که به قالب تعلق دارد و آن کس که «تُبَدَّلُ الْأَرْضُ» او را کشف شده باشد از مرحله ظاهر عبور کرده است. عین‌القضات می‌گوید: «اندر این مقام جهت برخیزد، هرچیز که جان روی بدو آرد آن چیز قبله او شود. آنجا نه شب باشد نه روز. پنج اوقات نماز چگونه دریا بد؟» (۱۳۷۳: ۵۳)

تابوشکنی در روزه

در متون عرفانی در کنار تأکیدات بسیار به روزه‌داری، گاهی به شکل «ترجیح تقیه بر روزه‌داری»، تابوشکنی شده است. تقیه از روش‌های طبیعی - عقلانی است که جواز عرفی و شرعی دارد. عرفا با این جواز، برای رهایی از سخت‌گیری فقیهان

و دیوانیان به اکراه، دست به روزه‌خواری زدند: «آن‌گاه که ملازم ارغون بودم اگر ایشان را خبر می‌شد که من به روزه‌ام به زور لقمه در دهان من می‌نهادند و بیم آن بود که به رغم من، شراب در حلقم ریزند، مصلحت دیدم که روزه ندارم، اما تا ضرورت نشود چیزی نخورم... و قرار کرده‌ام به مراد نفس چیزی نخورم.» (سمنانی ۱۳۷۸: ۱۶۰)

دلایل تابوشکنی‌های عرفانی در نماز و روزه

تعیین دلایل دقیق برای تابوشکنی عرفا در نماز و روزه از جهاتی با مشکل مواجه است: از جهتی با تجارب شخصی مواجهیم و از جهتی برخی تابوشکنی‌ها، پشتوانه اجتماعی دارد. در نگاه کلی دلایل زیر از آثارشان قابل استخراج است:

تأدیب نفس: نفس به معنی نیاز و ندیدن حقیقت است و انسان نیز پر از نفس و نیاز است. نیازهای انسان، در سطح خودآگاهی ازدحام می‌کنند و به این دلیل، دیدن حقیقت از بین می‌رود. بنابراین تأدیب نفس، از اهداف تابوشکنی است.

مردم‌گریزی: عرفا معتقدند سلامت دین و دل، در گرو گریز از مخالطت خلق است و این همان اصلی است که به آن «إِسْتِقَامَةُ الْحَالِ فِي الْبُعْدِ مِنَ النَّاسِ» گویند و مقدمه اقامه خالصانه عبادات می‌شمارند. بنابراین، از هیچ کوششی برای مردم‌گریزی دریغ نمی‌کنند. جز برای دست‌گیری در میان مردم قرار نمی‌گیرند. هروی آورده است: «نیمه عمر ما آن بود که ما را از خلق خبر نبود و خلق را از ما، همه با حق بودیم و نیمه دیگر آنکه حق ما را به مراعات خلق می‌فرمود و ما را از خود خبر نبود.» (۱۳۶۹: ۱۰۴) گاه عرفا آرزوی بیماری می‌کردند تا خلقی را نبینند. (عطار ۱۳۸۳، ج: ۱، ۸۴) گاهی وانمود به تخلف شرعی می‌کردند تا مردم از ایشان برآمد. (همان: ۱۸۳)

اخلاق‌مداری: عرفان علم اخلاق است و هدفش آگاهی‌بخشی به مسئولیت‌ها، اصلاح رفتار و تربیت درونی است.

اخلاق فردی: فضایل و رذایل حیات فردی انسان‌ها، در اخلاق فردی بحث می‌شود. در عرفان اسلامی، مهم‌ترین وظیفه انسان در برابر خود، آن است که در مسیر کمال، گوهر الهی‌اش را از وابستگی‌های نفسانی رها سازد. (فرهی و موسوی ۱۳۹۶: ۲۰۶) مسئولیت تربیت اخلاق فردی، با عرفا است. البته عرفا بیشتر روش غیرمستقیم را بر می‌گزیدند: «شیخ هرگز هیچ‌کس را نگفته است که چنین کن یا چنان مکن. گفته است چنین باید کرد و چنان نباید کرد.» (مبیدی ۱۳۷۱، ج ۱: ۵۷)

اخلاق اجتماعی: از مهم‌ترین وظایف اخلاقی، ارتباط اخلاقی انسان با دیگران است. فضایل و رذایل ناظر به رابطه فرد با سایر انسان‌ها در اخلاق اجتماعی بحث می‌شود. عارفان هم با ترجیح فضایی مثل اخلاق خوش، نوع‌دوستی و... بر اقامه نماز و روزه، بر این مهم تأکید دارند.

عادت‌ستیزی

دین اگر از روی عادت و بی‌اندیشه باشد، از هدف نهایی خود؛ یعنی حقیقت‌یابی دور می‌شود. به قول عین‌القضات «افعال اگر عادت‌ی شود، تنها حاصل آن پندار است.» (۱۳۶۲، ج ۱: ۵۴) تبدیل عبادت به عادت از مهم‌ترین آفات است که روح دین‌ورزی را تهدید می‌کند؛ لذا عرفا می‌کوشند در سایه پیری راهدان، علاوه بر اندیشه‌ورزی، از کوشش فقهی و چنبر عادات دینی فراتر روند.

تقدم حق‌الناس بر حق‌الله

در حق‌الناس پای منفعت دیگران به میان می‌آید، اما در حق‌الله، مصلحت خود مکلف. حق‌الله همان احکامی است که خدا برای بندگانش تشریح کرده است. در

واقع، وضع حق‌الله همگی برای اجرای حق‌الناس است. اولویت‌بندی‌های تابوشکنانه در نماز و روزه، نشان ترجیح قاعده حق‌الناس بر حق‌الله و تلاش برای بروز آن در زندگی افراد است.

نتیجه

مطالب پیش‌گفته را می‌توان در موارد زیر جمع‌بندی کرد:

- ۱- تابوشکنی‌های عرفا در نماز و روزه، گرچه ظاهراً ترک ادب شرعی است، اما حقیقت آن رسیدن به نیت پاک و کسب اخلاق حسنه الهی است.
- ۲- نقطه عطف تابوشکنی‌های عرفا در نماز و روزه، اول اصلاح خود و سپس دیگران و ارائه الگوی عملی و در نهایت تخلّق به اخلاق‌الله است.
- ۳- تابوشکنی‌هایی مثل روزه‌خواری و عدم رعایت ترتیب نماز، گرچه ظاهری گستاخانه دارد، اما با تأویل می‌توان تناقض ظاهری آن را توجیه کرد.
- ۴- عارف با شکستن حریم فروع دین، از نظر فردی و اجتماعی به نوعی تعادل، تعالی و در نتیجه رهایی از خود می‌رسد.
- ۵- تابوشکنی نسبت به صوم و صلاة، برخلاف انکار عقیدتی و اباحی‌گری، حاصل شیفتگی و صمیمیت دوچندان انسان نسبت به خداست.
- ۶- به طور یقین هنجارگریزی در نماز و روزه، درصدد نفی حقیقت آنها نیست، بلکه برای ریشه‌کنی قرائت‌های تحریف‌شده و شناساندن اسلام ناب است.
- ۷- عارف با تابوشکنی، به دنبال عادت‌ستیزی و سیال نمودن اندیشه‌ورزی است.

کتابنامه

قرآن کریم.

ابوزید، نصر حامد. ۱۳۹۷. چنین گفت ابن‌عربی. ترجمه سیدمحمد راستگو. چ ۹. تهران: نی.

اسفراینی، نورالدین عبدالرحمان. ۱۳۸۳. کاشف‌الاسرار. به اهتمام هرمان لندلت. ج ۲. تهران: دانشگاه تهران.

انصاری، عبدالله بن محمد. ۱۳۴۹. رسائل جامع. تصحیح وحید دستگردی. ج ۳. تهران: فروغی. ایزوتسو، توشهیکو. ۱۳۷۸. صوفیسم و تائوئیسم. ترجمه محمدجواد گوهری. تهران: روزنه. بقلی شیرازی، روزبهان. ۱۳۸۹. شرح شطحیات. تصحیح هانری کربن. ترجمه محمدعلی امیرمعزی. ج ۶. تهران: طهوری.

بهبهانی، محمدعلی بن علامه وحید. ۱۳۹۱. خیراتیّه. ج ۱ و ۲. قم: انصاریان. پانوف، میشل و میشل پرن. ۱۳۸۴. فرهنگ مردم‌شناسی. ترجمه اصغر عسکری خانقاه. ج ۲. تهران: سمت.

جابری، سیدناصر و علی‌اصغر قهرمانی. ۱۳۹۴. «شطح و شیوه بیان آن در مثنوی». مجله شعرپژوهی دانشگاه شیراز. دوره ۸. ش ۱. صص ۶۲-۴۱. جرجانی، میرسیدشریف. ۱۳۷۷. تعریفات. ترجمه حسن سیدعرب و سیما نوربخش. تهران: فروزان.

خرقانی، ابوالحسن. ۱۳۶۳. نورالعلم. به کوشش عبدالرفیع حقیقت. ج ۲. تهران: بهجت. خیالی، احمد. ۱۳۹۷. «انعکاس عنصر برجسته تابو و توتّم در منطق الطّیر عطار نیشابوری». فصلنامه علمی - تخصصی شفای دل. دوره ۱. ش ۱. صص ۵۹-۲۹. راسل، برتراند. ۱۳۴۵. اخلاق تابو، جهانی که من می‌شناسم. ترجمه روح‌الله عباسی. تهران: امیرکبیر.

رشاد، محمد. ۱۳۵۲. خفیف شیرازی. تهران: اندیشه. سراج طوسی، ابونصر. ۱۳۸۸. اللمع فی التّصوّف. تصحیح رینولد آلن نیکلسون. ترجمه مهدی محبتی. ج ۲. تهران: اساطیر.

سلمی، ابو عبدالرحمان. ۱۳۸۹. تاریخ الصّوفیه. تألیف و ترجمه غزال مهاجری‌زاده. تهران: طهوری.

سلیمانیان، حمیدرضا. ۱۳۹۱. «بررسی نماز در قرائت‌های عرفانی ادبیات فارسی». فصلنامه ادبیات دینی. دوره ۱. ش ۱. صص ۱۹۶-۱۷۵.

_____ . ۱۳۹۵. «پیوند و همگرایی آموزه‌های اسلامی با تعالیم عرفانی در حوزه نماز». نشریه ادب و زبان. دوره ۱۹. ش ۴۰. صص ۱۳۷-۱۱۵.

سمنانی، علاءالدوله. ۱۳۷۸. چهل مجلس. به اهتمام عبدالرفیع حقیقت. تهران: اساطیر.

سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدودبن آدم. ۱۳۸۲. *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*. تصحیح مریم حسینی. تهران: نشر دانشگاهی.

_____ . ۱۳۹۱. *دیوان*. تصحیح محمدحسن فروزانفر و پرویز بابایی. چ ۴. تهران: آزاد مهر.

سهروردی، شهاب‌الدین. ۱۳۹۳. *عوارف المعارف*. ترجمه ابومنصور اسماعیل بن عبدالؤمن اصفهانی. چ ۵. تهران: علمی و فرهنگی.

شبستری، محمودبن عبدالکریم. ۱۳۵۴. *کنزالحقایق*. به اهتمام میرزا آقا مهاجر. تهران: علمی.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۳۸۶. *قلندریه در تاریخ*. تهران: سخن.

شمس تبریزی، محمدبن علی. ۱۳۹۲. *مقالات*. ویراسته محمدعلی موحد. چ ۵. تهران: خوارزمی.

شیرازی، رکن‌الدین یحیی بن جنید. ۱۳۶۳. *سیرت ابوعبدالله ابن‌خفیف شیرازی*. ترجمه رکن‌الدین یحیی بن جنید شیرازی. تهران: بابک.

طاهری، نجمه. ۱۳۹۲. «بررسی انواع تابوشکنی و دلایل اصلی آن‌ها در غزلیات شمس». هشتمین همایش بین‌المللی انجمن ترویج زبان و ادبیات فارسی ایران دانشگاه زنجان. دوره ۸. صص ۲۰-۱.

عبادی، قطب‌الدین. ۱۳۶۸. *صوفی‌نامه*. تصحیح غلامحسین یوسفی. تهران: علمی.

عراقی، فخرالدین. ۱۳۹۰. *دیوان*. تصحیح علی‌اصغر طاهری. تهران: داریوش.

عطار نیشابوری، فریدالدین ابوحماد. ۱۳۸۳. *تذکره‌الاولیاء*. به کوشش محمد استعلامی. ج ۱ و ۲. چ ۱۶. تهران: زوآر.

_____ . ۱۳۶۳. *سی‌فصل*. تصحیح احمد خوشنویس عماد. تهران: سنایی.

عین‌القضات همدانی. ۱۳۷۳. *تمهیدات*. تصحیح عقیف عسیران. چ ۴. تهران: منوچهری.

_____ . ۱۳۶۲. *نامه‌ها*. به اهتمام علی‌نقی منزوی و عقیف عسیران. ج ۱-۳. چ ۲. تهران: زوآر.

فروید، زیگموند. ۱۳۴۹. *توتم و تابو*. ترجمه محمدعلی خنجی. چ ۲. تهران: طهوری.

فرهی فرهنگ و سهیلا موسوی سیرجانی. ۱۳۹۶. «انسان در جهان‌بینی شمس تبریزی». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. س ۱۳. ش ۴۷. صص ۲۴۴-۱۹۷.

فریزر، جیمز. ۱۳۸۳. *شاخه زرین*. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: آگاه.

قشیری، عبدالکریم بن هوازن. ۱۳۸۵. رساله قشیریّه. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. تهران: علمی و فرهنگی.

کرین، هانری. ۱۳۹۵. تخیل خلاق. ترجمه انشاءالله رحمتی. چ ۳. تهران: جامی.

مبلغی آبادانی، عبدالله. ۱۳۷۶. تاریخ صوفی و صوفیگری. قم: حر.

محمد بن منور. ۱۳۸۹. اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید. تصحیح احمد بهمنیار. تهران: دنیای کتاب.

محمود بن عثمان. ۱۳۵۸. فردوس المرشدیه فی اسرار الصمدیه. به کوشش ایرج افشار. چ ۲. تهران: طهوری.

مستملی بخاری، ابوابراهیم اسماعیل بن محمد. ۱۳۶۳. شرح التعرّف لمذهب التصوّف. تصحیح محمد روشن. تهران: اساطیر.

مصاحب، غلامحسین. ۱۳۸۱. دائرة المعارف اسلامی. چ ۵. چ ۳. تهران: امیرکبیر.

مولوی، جلال الدین محمد. ۱۳۹۴. فيه مافیه. تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر. چ ۶. تهران: آگاه.

_____ . ۱۳۷۴. کلیات شمس تبریزی. تصحیح محمد عباسی. چ ۲. تهران: طلوع.

_____ . ۱۳۷۳. مثنوی معنوی. تصحیح رینولد آلن نیکلسون. چ ۱ و ۲. تهران:

پوریا.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. ۱۳۷۱. کشف الاسرار فی عدة الأبرار. به اهتمام علی اصغر حکمت. چ ۱ تا ۱۰. چ ۵. تهران: امیرکبیر.

مینوی، مجتبی. ۱۳۷۲. احوال و اقوال ابوالحسن خرقانی. چ ۵. تهران: طهوری.

نسفی، عزیزالدین. ۱۳۶۲. الانسان الکامل. تصحیح ماریژان موله. تهران: طهوری.

ولد، بهاءالدین محمد. ۱۳۷۶ الف. انتھانامه. تصحیح محمدعلی خزانہ دارلو. تهران: روزنه.

_____ . ۱۳۷۶ ب. ولدنامه. تصحیح جلال الدین همایی. تهران: هما.

هاشمی، ایوب. ۱۳۸۵. «نماز در آیینۀ متون عرفانی ادب فارسی». فصلنامه مریبان. ش ۲۰. صص ۴۲-۵۲.

هجویری، علی بن عثمان. ۱۳۸۰. کشف المحجوب. تصحیح ژوکوفسکی با مقدمه قاسم انصاری. چ ۷. تهران: طهوری.

هروی، نجیب. ۱۳۶۹. در شهبستان عرفان. تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: گفتار.

_____ . ۱۳۶۲. نامه‌ها. به اهتمام علینقی منزوی و غفیف عسیران. چ ۲. تهران: زوار.

- یعقوبی، پارسا. ۱۳۸۶. «آشنایی با تابوشکنی ادبی و سیر آن در ادبیات کلاسیک پارسی». مجله ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. دوره ۵۸. ش ۳. صص ۹۹-۱۱۶.
- _____ . ۱۳۸۵. «تابوشکنی در عرفان». پایان نامه دکتری دانشگاه تهران.
- _____ . ۱۳۹۰. «تابوشکنی در متون عرفانی». مجله مطالعات عرفانی دانشگاه کاشان. دوره ۱۶. ش ۱۴. صص ۲۱۶-۱۹۹.
- یلمه‌ها، احمدرضا. ۱۳۸۷. «تجلی روزه در متون عرفانی». فصلنامه ادیان و عرفان. دوره ۶. ش ۲۴. صص ۱۸۹-۱۷۵.
- یوسف‌پور، محمدکاظم و محسن بتاب. ۱۳۸۹. «ساختار دیالکتیکی روزه در متون عرفانی». پژوهش‌نامه گوهرگویا. دوره ۴. ش ۴. صص ۱۷۸-۱۵۷.
- نجفی، مریم و حسین یزدانی ۱۳۷۹. «آداب مکالمه انسان با خدا بر اساس مدل ارتباطی دیوید برلو و نظریه یا کوبسن». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۱۳. ش ۵۰. صص ۲۹۳-۲۶۷.

References

- Abū-Zeyd, Nāsr Hāmed. (2019/1397SH). *Čonīn Goft Ebne Ārabī*. Tr. by Seyyed-mohammad Rāstgū. 9th ed. Tehrān: Ney.
- Ansārī, Abdo al-llāh Ebne Mohammad. (1971/1349SH). *Rasā'ele Jāme*. Ed. by Vahīd Dast-gerdī. 3rd ed. Tehrān: Forūqī.
- Arāqī, Faxro al-ddīn. (2012/1390SH). *Dīvān*. Ed. by Alī Asqar Tāherī. Tehrān: Dāryūš.
- Attār Neyšābūrī, Farīdo al-ddīn Abū Hāmed Mohammad Ebne Abūbokr. (1985/1363SH). *Sī-fasl*. Ed. by Ahmad Xoš-nevīs Emād. Tehrān: Sanāyī.
- Attār Neyšābūrī, Farīdo al-ddīn Abū Hāmed Mohammad Ebne Abūbokr. (2005/1383SH). *Tazkerat al-owlīyā*. With the Effort of Mohammad Este'lāmī. 1st & 2nd Vol. 16th ed. Tehrān: Zavvār.
- Baqlī Šīrāzī, Rūzbahān. (2011/1389SH). *Šarhe Šathīyāt*. Ed. by Henry Corbin. Tr. by Mohammad-alī Amīr Mo'ezzī. 6th ed. Tehrān: Tahūrī.
- Behbahānī, Mohammad-alī Ebne Allāme Vahīd. (2013/1391SH). *Xeyrātīye*. 2nd Vol. Qom: Ansārīyān.
- Corbin, Henry. (2017/1395SH). *Taxayyole Xallāq dar Erfān Ebne Arabī (Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi)*. Tr. by Enšā al-llāh Rahmatī. 3th ed. Tehrān: Jāmī.
- Duhigg, Charles. (2013/1393SH). *Qodrate Ādat (Power of habit: why we do what we do in life and business)*. Tr. by Mostafā Tarsakī and Ma'sūme Sābet. 1st Vol. Tehrān: Novīn.
- Ebādī, Qotbo al-ddīn Ardešīr. (1990/1368SH). *Sūfī-nāme*. Ed. by Qolām-hoseyn Yūsefī. Tehrān: Elmī.
- Esfarāyenī, Nūro al-ddīn Abdo al-rahmān. (2005/1383SH). *Kāšefo al-asrār*. With the effort of Herman Landolt. 2nd ed. Tehrān: University of Tehran.
- Farahī, Farhang and Soheylā Mosavī Sīrjānī. (2018/1396SH). “*Enšān dar Jahān-bīnī-ye Šamse Tabrīzī*”. *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 13th Year. No. 47. Pp. 197-224.
- Fraser, James Baillie. (2005/1383SH). *Šāxe-ye Zarrīn (the golden bough)*. Tr. by Kāzam Fīrūz-mand. Tehrān: Āgāh.
- Freud, Sigmund. (1971/1349SH). *Totem va Tābū (Totem and tabu)*. Tr. by Mohammad-alī Xanjī. 2nd ed. Tehrān: Tahūrī.

Hamedānī Eyno al-qozāt. (1984/1362SH). *Nāmeḥā*. With the effort of Alī-naqī Monzavī and Afīf Asīrān. 1st and 3rd Vol. 2nd ed. Tehrān: Zavvār.

Hamedānī Eyno al-qozāt. (1995/1373SH). *Tamhīdāt*. Ed. by Afīf Asīrān. 4th ed. Tehrān: Manūčehrī.

Hāšemī, Ayyūb. (2007/1385SH). “*Namāz dar Āyīne-ye Motūne Erfānī-ye Adabe Fārsī*”. *Quarterly Journal of Morabbiyan*. No. 20. Pp. 42-52.

Heravī, Najīb. (1991/1369SH). *dar Šabestāne Erfān*. Ed. by Najīb Māyel Heravī. Tehrān: Goftār.

Heravī, Najīb. (1991/1369SH). *Nāmeḥā*. With the Effort of Alī-naqī Monzavī and Afīf Asīrān. 2nd ed. Tehrān: Zavvār.

Hojvīrī, Alī Ebne Osmān. (2002/1380SH). *Kašfo al-mahjūb*. Ed. by Zhukovskii bā Moqaddame-ye Qāsem Ansārī. 7th ed. Tehrān: Tahūrī.

Holy Qor’ān.

Izutsu, Toshihiko. (2000/1378SH). *Sūfism va Tā’o’ism (Sufism and Taoism: a comparative study of key philosophical concepts)*. Tr. by Mohammad-javād Gowharī. Tehrān: Rowzane.

Jāberī, Seyyed-nāser and Qahramānī, Alī-asqar. (2016/1394SH). “*Šath va Šīve-ye Bayāne ān dar Masnavī*”. *Journal of Poetry Research, Shiraz University*. 8th Year. No. 1. Pp. 41-62.

Jorjānī, Mīr-seyyed Šarīf. (1999/1377SH). *Ta’rīfāt*. Tr. by Hasan Seyyed-arab and Sīmā Nūr-baxš. Tehrān: Forūzān.

Mahmūd Ebne Osmān. (1980/1358SH). *Ferdowso al-moršedīyeh fī Asrāro al-ssamadīyeh*. With the Effort of Īraj Afšār. 2nd ed. Tehrān: Tahūrī.

Meybodī, Abo al-fazl Rašīdo al-ddīn. (1993/1371SH). *Kašfo al-asrār fī Oddato al-abrār*. With the effort by Alī Asqar Hekmat. 1st and 3rd Vol. 5th ed. Tehrān: Amīr-kabīr.

Mīhanī, Mohammad Ebne Monavvar. (2011/1389SH). *Asrāro al-towhīd fī Maqāmāt al-šeyx Abī Bahman-yār*. Tehrān: Ketāb.

Mīnavī, Mojtabā. (1994/1372SH). *Ahvāl va Aqvāle abo al-hasan Xaraqānī*. 5th ed. Tehrān: Tahūrī.

Moballeqī Ābādānī, Abdo al-llāh. (1998/1376SH). *Tārix-e Sūfī va Sūfī-garī*. 1st Vol. Qom: Hor.

Mohammad Ebne Monavvar. (2011/1389SH). *Asrāro al-towhīd fī Maqāmāt al-šeyx Abī Sa’īd*. Ed. by Ahmad Bahman-yār. Tehrān: Donyā-ye Ketāb.

- Mosāheb, Qolām-hoseyn. (2003/1381SH). *Dāyerato al-ma'ārefe Eslāmī*. 5th Vol. 3rd ed. Tehrān: Amīr-kabīr.
- Mostamelī Boxārī, Abū Ebrāhīm Esmā'il Ebne Mohammad. (1985/1363SH). *Šarh al-ta'arof lemazhabe al-ttasavvof*. Ed. by Mohammad Rowšan. 1st-2nd Vol. Tehrān: Asātīr.
- Mowlavī, Jalālo al-ddīn Mohammad. (2016/1394SH). *Fīhe mā fī*. Edition and Explanation by Badī'o al-zamān Forūzān-far. 6th ed. Tehrān: Āgāh.
- Mowlavī, Jalālo al-ddīn Mohammad. (1996/1374SH). *Kollīyāte Šamse Tabrīzī*. Ed. by Mohammad Abbāsī. 2nd ed. Tehrān: Tolū.
- Mowlavī, Jalālo al-ddīn Mohammad. (1995/1373SH). *Masnāvī-ye Ma'navī*. Ed. by Reynold Alleyne Nicholson. 1st-2nd Vol. Tehrān: Pūrīyā.
- Najafī, Maryam and Yazdānī, Hasan. (2019/1397SH). "*Ādābe Mokāleme-ye Ensān bā Xodā, bar Asāse Modele Ertebātī-ye David Berlow va Nazariye-ye Jacobsen*". *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 14th Year. No. 50. Pp. 267-293.
- Nasafī, Azīzo al-ddīn. (1984/1362SH). *al-ensāne al-kāmel*. Ed. by Marijan Mole. Tehrān: Tahūrī.
- Panoff, Michel and Perin, Michel. (2006/1384SH). *Farhang Mardom-šenāsī (Dictionnaire de l'ethnologie)*. Tr. by Asqar Askarī Xānqāh. 2nd ed. Tehrān: Samt.
- Qošīrī, Abdo al-karīm Ebne Havāzen. (2007/1385SH). *Resāle-ye Qošīrīye*. Tr. by Abū Alī Hasan Ebne Ahmad Osmānī. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Rašād, Mohammad. (1974/1352SH). *Xafīf Šīrāzī*. Tehrān: Andiše.
- Russell, Bertrand. (1967/1345SH). *Axlāqe Tābū, Jahānī ke Man Mišenāsam (Taboo ethics, the world I know)*. Tr. by Rūho al-llāh Abbāsī. Tehrān: Amīr-kabīr.
- Sanāyī, Abo al-majd majdūd Ebne Ādam. (2013/1391SH). *Dīvān*. Ed. by Mohammad-hasan Forūzān-far and Parvīz Bābāyī. 4th ed. Tehrān: Āzād-mehr.
- Sanāyī, Abo al-majd majdūd Ebne Ādam. (2004/1391SH). *Hadīqato al-haqīqat va Šarīato al-tarīqat*. Ed. by Maryam Hoseynī. Tehrān: Našre Dāneš-gāhī.
- Semnānī, Ala'o al-ddowle. (2000/1378SH). *Čehel Majles*. With the effort of Abdo al-rafi'e Haqīqat. Tehrān: Asātīr.

- Serrāj Tūsī, Abū-nasr. (2010/1388SH). *Al-lloma'e fi al-tasavvof*. Ed. by Reynold Alleyne Nicholson. Tr. by Mahdī Mohabbatī. Tehrān: Asātīr.
- Sohrāvardī, Šahābo al-ddīn. (2015/1393SH). *Avārefo al-ma'āref*. Tr. by Abū Mansūr Esmā'īl Ebne Abdo al-mo'men Esfahānī. 5th ed. Tehrān: Elmī va Farhangī
- Soleymānī-yān, Hamīd-rezā. (2013/1391SH). “*Barrasī-ye Namāz dar Qerā'athā-ye Erfānī-ye Adabīyyāte Fārsī*”. *Quarterly Journal of Religious Literature*. 1st Year. No. 1. Pp. 175-196.
- Soleymānī-yān, Hamīd-rezā. (2017/1395SH). “*Peyvand and Hamgerāyī Amūzehā-ye Eslāmī bā Ta'ālīme Erfānī dar Howze-ye Namāz*”. *Journal of Literature and Language*. 19th Year. No. 40. Pp. 115-137.
- Sollamī, Abu Abdo al-rahmān. (2011/1389SH). *Tārīxo al-Sūfiye*. Compiled and translated by Qazāl Mohājerī-zāde. Tehrān: Tahūrī.
- Šabestārī, Mahmūd Ebne Abdo al-karīm. (1935/1354AM). *Kanzo al-Haqāyeq*. With the effort of Mīrzā Āqā Mohājer. Tehrān: Elmī.
- Šafī'ī Kadkanī, Mohammad-rezā. (2008/1386SH). *Qalandarī-ye dar Tārīx*. Tehrān: Soxan.
- Šamse Tabrīzī, Mohammad Ebne Alī. (2014/1392SH). *Maqālāt*. Ed. by Mohammad-alī Movahhed. Tehrān: Xārazmī.
- Šīrāzī, Rokno al-ddīn Yahyā Ebne Joneyd. (1985/1363SH). *Sīrate Abū Abdo al-llāh Ebne Xafīfe Šīrāzī*. Tr. by Rokno al-ddīn Yahyā Ebne Joneyd Šīrāzī. Tehrān: Bābak.
- Tāherī, Najme. (2014/1392SH). “*Barrasī-ye Anvā'e Tābū-šekanī va Dalāyele Aslī-ye Ānhā Dar Qazalīyāte Šams*”. *The 8th International Conference of the Iranian Persian Language and Literature Promotion Association*.
- Valad Bahā'o al-ddīn Mohammad. (1998/1376SH). *Entehā-nāme*. Ed. by Mohammad-alī Xazāne-dār-lū. Tehrān: Rowzane.
- Valad Bahā'o al-ddīn Mohammad. (1998/1376SH). *Valad-nāme*. Ed. by Jalālo al-ddīn Homāyī. Tehrān: Homā.
- Xaraqānī, Abo al-hasan, Alī Ebne Ahmad. (1985/1369SH). *Nūro al-elm*. With the effort of Abdo al-rafi'e Haqīqat. 2nd ed. Tehrān: Behjat.
- Xīyālī, Ahmad. (2019/1397SH). “*En'ekāse Onsore Barjaste-ye Tābū va Tūtem dar Manteqo al-tteyre Attāre Neyšabūrī*”. *Quarterly Journal of Elmi-taxassosī-ye Šafāye Del*. 1st Year. No. 1. Pp. 29-59.
- Ya'qūbī, Pārsā. (2008/1386SH). “*Ašnāyi bā Tābū-šekanī-ye Adabī va Seyre ān dar Adabīyyāte Kelāsīke Pārsī*”. *Journal of literature faculty of Tehran University*. 58th Year. No. 3. Pp. 99-116.

Ya'qūbī, Pārsā. (2007/139085SH). “*Tābū-šekanī dar Erfān*”. *Motāle'āte Erfānī-ye Kāšān. PhD Thesis, University of Tehran.*

Ya'qūbī, Pārsā. (2012/1390/SH). “*Tābū-šekanī Dar Motūne Erfānī*”. *Journal of Mystical Studies, Kashan University.* 16th Year. No. 14. Pp. 199-216.

Yolmehā, Ahmad-rezā. (2009/1387SH). “*Tajallī-ye Rūze dar Motūne Erfānī*”. *Quarterly Journal of Religions and Mysticism.* 6th Year. No. 24. Pp. 175-189.

Yūsef-pūr, Mohammad-kāzem and Betāb, Mohsen. (2011/1389SH). “*Sāxtāre Diyālektīkī-ye Rūze dar Motūne Erfānī*”. *Researches in Mystical Literature (Gowhare Gūyā).* 4th Year. No. 4. Pp. 157-178.