Journal of Islamic Mysticism
Print ISSN: 2538-5135 Online ISSN:2980-8421
erfanmag.ir

Sufi Adab: Historical Evolution of the Concept and Its Place in the Ethical System of Sufism (4th–7th Centuries AH)

Mojtaba Zurvani[1] | **Mahmoud Sheikh**[2]✉

1. Professor, Department of Comparative Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran/ E-mail: zurvani@ut.ac.ir
2. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Comparative Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran/ E-mail: ma.sheikh@ut.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 20 January 2025
Accepted 27 February 2025
Published online 11 February 2026

Keywords:
Adab; Ethics; Sufism;
Islamic Mysticism;
Ibn ʿArabī;
al-Ghazālī.

ABSTRACT

This article employs a historical-comparative approach to examine the evolution of the concept of adab in classical Sufi texts from the fourth to the seventh centuries AH. The texts analyzed were selected on the basis of their historical significance and influence, encompassing the works of al-Sarrāj, al-Sulamī, al-Qushayrī, al-Ghazālī, Ibn ʿArabī, and al-Kāshānī. Drawing on a fourfold distinction within the dimensions of human existence—belief, emotion, volition, and conduct—this study demonstrates that adab pertains primarily to the behavioral dimension and is thereby distinguished from neighboring concepts such as virtues (faḍāʾil), vices (radhāʾil), spiritual stations (maqāmāt), and spiritual states (aḥwāl). This behavioral definition does not entail a disregard for the inner dimensions of human existence; rather, adab is understood in this study as the outward manifestation of inner virtues, whereby virtuous conduct both reflects the inward spiritual state and serves as the ground for its realization. The findings reveal that the definition of adab in early Sufism (al-Sarrāj, al-Qushayrī) was accompanied by conceptual ambiguity; al-Ghazālī was the first to offer a more coherent framework by situating adab clearly within the domain of conduct; and in the works attributed to Ibn ʿArabī, the concept acquired deeper metaphysical dimensions, becoming a station (maqām) that encompasses all other stations and states. The originality of this research lies in its use of comparative textual analysis of primary Sufi sources to trace the historical transformation of adab and to demonstrate why Islamic mystical ethics, in contrast to philosophical ethics grounded in virtues and vices, adopts a practice-oriented approach in which transformative conduct precedes and facilitates spiritual growth.

Cite this article: Zurvani, Mojtaba, Sheikh, Mahmoud (2026). Sufi Adab: Historical Evolution of the Concept and Its Place in the Ethical System of Sufism (4th–7th Centuries AH). *Journal of Islamic Mysticism*, 17 (1), 123-144. DOI: http//doi.org/10.66224/erfan.17.1.123

© The Author(s). Publisher: Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.123]

Extended Abstract

Introduction

The concept of adab (pl. ādāb) occupies a central position in Islamic Sufi thought, with virtually every major classical Sufi text devoting a substantial section to the ādāb of the spiritual path. Despite this prominence, the scholarly literature has yet to offer a rigorous conceptual analysis that situates adab precisely within the ethical framework of Sufism, distinguishes it clearly from neighboring concepts such as spiritual stations (maqāmāt), spiritual states (aḥwāl), and moral virtues (faḍāʾil), or traces the trajectory of its conceptual evolution across the formative centuries of the tradition. Existing specialized dictionaries of Sufi terminology—including those of Nūrbakhsh, Abū Khazām, and Rafīq al-ʿAjam—tend to reproduce earlier authorities without independent analysis. Scholarly studies of a more analytical character, such as those of Maier, Ritter, and Mahdīpūr, address adjacent questions but do not focus directly on the conceptual status of adab within the Sufi ethical system. More recent contributions, including the theoretically sophisticated work of Chittick on Ibn ʿArabī and Sviri's analysis of self-transformation in Sufism, are limited to particular thinkers or periods and do not provide a diachronic account of the concept's development. Ethnographic studies, such as those of Kostadinova and Vicini, illuminate the lived practice of adab in contemporary Sufi communities but necessarily presuppose rather than interrogate the concept's theoretical foundations.

This research addresses three interrelated questions. First, what definition of adab can be derived from classical Sufi texts, and how can the fourfold distinction among the dimensions of human existence—belief, emotion, volition, and conduct—yield a precise and unambiguous definition? Second, what is the place of adab within the ethical system of Sufism, and what is its relationship to neighboring concepts such as virtues, vices, spiritual stations, and states? Third, what trajectory of conceptual evolution does adab follow from early Sufism (al-Sarrāj, al-Qushayrī) through al-Ghazālī to Ibn ʿArabī, and what implications does this trajectory carry for the understanding of Islamic mystical ethics?

Research Findings

Employing a historical-comparative methodology, this study analyzes primary Sufi texts selected on the basis of their historical significance and influence. These include the Kitāb al-Lumaʿ of Abū Naṣr al-Sarrāj (d. 378/988), the Rasāʾil of Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī (d. 412/1021), the Tahdhīb al-Asrār of al-Kharaqūshī (d. 407/1016), the Risāla of al-Qushayrī (d. 465/1072), the Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn and Kīmiyā-yi Saʿādat of al-Ghazālī (d. 505/1111), the Futūḥāt al-Makkiyya and related works of Ibn ʿArabī (d. 638/1240), and the Miṣbāḥ al-Hidāya of ʿIzz al-Dīn Kāshānī (d. 735/1334).

The analysis identifies three distinct phases in the conceptual history of adab. In the first phase, covering the fourth and early fifth centuries AH, adab is understood primarily as a set of behavioral norms governing the outward conduct of the Sufi practitioner. Al-Sarrāj devotes approximately one-sixth of the Lumaʿ to a systematic enumeration of Sufi ādāb, covering conduct in prayer, travel, companionship, eating, clothing, and death. Two key passages in the Lumaʿ explicitly align adab with the domain of conduct: it is divided into adab al-qawl (etiquette of speech) and adab al-fiʿl (etiquette of action), and it is placed in opposition to ʿilm (knowledge), which pertains to the domain of belief. Nevertheless, al-

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.123]

Sarrāj's treatment of adab is not free of conceptual confusion: his threefold classification of adab—for the people of this world, for the people of religion, and for the elect among the religious—introduces elements such as ṭahārat al-asrār (purification of the inmost conscience) and murāʿāt al-asrār (attentiveness to inner states) that pertain to spiritual states and inner dispositions rather than outward conduct. Al-Sulamī, al-Kharaqūshī, and al-Qushayrī follow the same pattern: they demonstrate a sound practical intuition about the behavioral nature of adab in their enumeration of its instances, but their theoretical definitions are imprecise and admit elements drawn from the domains of belief, emotion, and volition without acknowledging the resulting tensions.

The second phase is marked by the systematic contribution of al-Ghazālī, who represents a decisive advance in the conceptual clarification of adab. In the Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn, al-Ghazālī organizes his ethical system into four domains: acts of worship (ʿibādāt), customary practices and social conduct (ʿādāt), destructive qualities (muhlikāt), and saving qualities (munjiyāt). By situating adab within the domain of ʿādāt—defined as the observance of proper comportment in movement, repose, and daily life—and by reserving the domain of muhlikāt and munjiyāt for virtues and vices as inner dispositions, al-Ghazālī achieves the first rigorous separation of adab from moral psychology. In his framework, adab governs the outward behavioral dimension of human existence, while virtues and vices pertain to the inner dispositional dimension. This two-layered ethical architecture—in which behavioral norms (ādāb) express, cultivate, and provide the occasion for the formation of inner moral dispositions—constitutes the most coherent account of adab in the classical tradition.

The third phase is represented by Ibn ʿArabī, in whose metaphysical system adab acquires a significantly expanded significance. In the Futūḥāt al-Makkiyya (chapters 168–169), Ibn ʿArabī treats adab as a spiritual station (maqām) of such comprehensive scope that the one who has attained it possesses the capacity to engage appropriately with all other stations and states. He distinguishes four varieties of adab: the adab of the revealed law (adab al-sharīʿa), the adab of service (adab al-khidma), the adab of the Real (adab al-ḥaqq), and the adab of essential reality (adab al-ḥaqīqa). This fourfold typology moves well beyond the behavioral domain and incorporates dimensions of gnosis, ontological orientation, and the mystical annihilation of the self. In the works of ʿAbd al-Razzāq al-Kāshānī, who systematizes Ibn ʿArabī's teachings, this metaphysical expansion of adab is carried further, with the result that the concept becomes increasingly difficult to distinguish from the broader complex of stations, states, and inner dispositions.

A crucial finding of this study concerns the relationship between Islamic mystical ethics and philosophical ethics. Ibn Miskawayh's Tahdhīb al-Akhlāq, the most influential work of philosophical ethics in the Islamic tradition, defines virtue as a stable dispositional state (malaka nafsāniyya) of the soul, cultivated through habituation, and identifies the goal of ethics with the attainment of happiness (saʿāda) through the development of four cardinal virtues: wisdom (ḥikma), courage (shajāʿa), temperance (ʿiffa), and justice (ʿadāla). In this framework, outward conduct is understood as the consequence and expression of inner dispositions, not as an independent object of ethical concern, and behavioral norms as such have no systematic place. The Sufi ethical tradition, by contrast, assigns adab—a domain of behavioral norms and decorum—a foundational and irreducible role in the ethical life, treating it not merely as the expression of virtue but as the very medium through which inner virtues

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.123]

are cultivated, realized, and made manifest. This inversion of the relationship between conduct and disposition constitutes the most fundamental difference between Islamic mystical ethics and its philosophical counterpart.

Conclusion

This study has demonstrated that adab is best defined as pertaining primarily to the behavioral dimension of human existence—encompassing both speech acts and bodily actions—and that this definition yields the most precise and coherent account of the concept's place within the Sufi ethical system. The conceptual confusion characteristic of early Sufi discussions of adab (al-Sarrāj, al-Sulamī, al-Qushayrī) stems from a failure to maintain this distinction consistently; al-Ghazālī's systematic contribution lies precisely in his explicit articulation of it; and the metaphysical expansion of the concept in Ibn ʿArabī, while philosophically significant, represents a departure from the original practical orientation of the concept. By recovering the centrality and conceptual boundaries of adab in the Sufi ethical tradition, this study contributes to a more precise understanding of Islamic mystical ethics as a distinctive practice-oriented ethics in which transformative conduct precedes, occasions, and facilitates spiritual growth—an ethical vision that merits serious engagement in contemporary moral philosophy and the comparative study of religious ethics.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.123]

پژوهشنامه عرفان
شاپای چاپی: ۵۱۳۵-۲۵۳۸ شاپای الکترونیکی: ۸۴۲۱-۲۹۸۰
erfanmag.ir
انجمن علمی عرفان اسلامی ایران
Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran

آداب الصوفیه: سیر تطور تاریخی مفهوم ادب و جایگاه آن در نظام اخلاقی تصوف (از قرن چهارم تا هفتم هجری)

مجتبی زروانی[۱] | محمود شیخ[۲]✉

۱. استاد، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: zurvani@ut.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، استادیار، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: ma.sheikh@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۹

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۱/۲۱

کلیدواژه‌ها:
ادب، اخلاق، تصوف، عرفان اسلامی، ابن‌عربی، غزالی.

چکیده

این مقاله با رویکرد تاریخی–تطبیقی، سیر تطور مفهوم «ادب» را در متون کلاسیک صوفیه از قرن چهارم تا هفتم هجری بررسی می‌کند. متون مورد تحلیل، بر اساس اهمیت تاریخی و تأثیرگذاری انتخاب شده‌اند و شامل آثار *سراج*، *سلمی*، *قشیری*، *غزالی*، *ابن‌عربی* و *کاشانی* می‌شوند. این پژوهش با تکیه بر تفکیک ساحت‌های چهارگانه وجود آدمی (باور، احساس، اراده و رفتار)، نشان می‌دهد که ادب در درجه نخست به بُعد رفتاری تعلق دارد و از این طریق، از مفاهیم مجاور، چون فضایل، رذایل، مقامات و احوال، متمایز می‌شود. این تعریفِ رفتاری به معنای نادیده گرفتن ابعاد درونی وجود آدمی نیست؛ بلکه ادب در این پژوهش به‌مثابه تجلی بیرونیِ فضایل درونی فهمیده می‌شود، به‌گونه‌ای که رفتار شایسته هم نشانه حال باطنی است و هم زمینه‌ساز تحقق آن. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که تعریف ادب در تصوف اولیه (*سراج*، *قشیری*) با ابهام مفهومی همراه بود؛ *غزالی* نخستین کسی است که چارچوبی منسجم‌تر ارائه داد و ادب را به‌روشنی در ساحت رفتار جای داد؛ و در آثار منسوب به *ابن‌عربی* این مفهوم ابعاد متافیزیکی یافت و به مقامی در کنار دیگر مقامات تبدیل شد. نوآوری این پژوهش در آن است که با تحلیل تطبیقی متون اولیه، تحول تاریخی مفهوم ادب را ردیابی می‌کند و نشان می‌دهد که چرا اخلاق عرفانی اسلامی، برخلاف اخلاق فلسفیِ مبتنی بر فضایل و رذایل، رویکردی عمل‌محور دارد که در آن، رفتار تحول‌آفرین مقدم بر رشد معنوی است و آن را تسهیل می‌کند.

استناد: زروانی، مجتبی، شیخ، محمود (۱۴۰۴). آداب الصوفیه: سیر تطور تاریخی مفهوم ادب و جایگاه آن در نظام اخلاقی تصوف (از قرن چهارم تا هفتم هجری). *پژوهشنامه عرفان*، ۱۷ (۱)، ۱۴۴-۱۲۳.

DOI: http//doi.org/10.66224/erfan.17.1.123

ناشر: انجمن علمی عرفان اسلامی ایران.

© نویسندگان.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.123]

۱. مقدمه

ادب یکی از مفاهیم و مصطلحات کلیدی در تصوف اسلامی است و در اغلب کتاب‌های مهم تصوف فصلی به آداب صوفیه اختصاص داده شده است. واژه ادب از لغت ترکمنی «دب»، به معنای عادات و آداب و رسوم اجتماعیِ الزام‌آور، مشتق شده است(ریتر، ۱۳۷۷: ۵۳). *فولرس* که ادب را عادات معتبر معنا کرده و آن را غیر از سنت پیامبر(ص) می‌داند، در سه جهت مختلف به ارزشیابی ادب پرداخته است: نخست اخلاق و شایستگی در باطن، دوم عرف و عادات در ظاهر، و سوم نوعی فرهنگ و دانش معرفت. *نالینو* این امر را با توجه به مصادیقش در زبان و فرهنگ عربی توسعه می‌دهد و معتقد است از رفتار و سلوک اخلاقی، مفهوم «تربیت اخلاقی» برمی‌آید که شامل تربیت حیوانات و تربیت معنوی انسان‌ها می‌شود. آداب در معنای عرف و عادات نیز سه جهت دارد: یکی سیره پیامبر(ص) که الگوی رفتاری است و دیگری قواعد اجتماعی و سوم نحوهٔ معاشرت و شیوه‌های نزاکت و فروتنی. آداب در معنای سوم همان چیزی است که امروزه در رشته ادبیات می‌بینیم(همان: ۵۴). در دایرةالمعارف اسلام نیز این تقسیم‌بندی پذیرفته شده است. خلاصه این تقسیم‌بندی چنین است:

ادب (عادات معتبر)	اخلاق و شایستگی باطن	تربیت حیوانات
		تربیت معنوی انسان
	عرف و عادات ظاهر	آداب و سیره پیامبر
		قواعد و مقررات اجتماعی
		آداب معاشرت و شیوه‌های نزاکت
	فرهنگ و دانش و معرفت	ادبیات

گرچه در متون صوفیانه می‌توان نشانه‌هایی از توجه به همه این معانی یافت، اما تنها بخشی از این معانی در ادبیات تصوف ظهور یافته است، به نحوی که *فروزانفر* با مراجعه به منابع تصوف ادب را عبارت از «رسوم و عاداتی» می‌داند که «رعایت آنها نسبت به چیزی یا شخصی یا جماعتی پسندیده باشد». او از همین پسندیده بودن نزد شخص یا جماعت نتیجه می‌گیرد که ادب «بحسب اقوام و ازمنه و امکنه و به نسبت اشخاص و احوال مختلف می‌شود». او همچنین ادب را «حفظ و نگهداشت حد و اندازه هر چیزی» نسبت به حق و خلق نیز معنا می‌کند و سپس ادب را از اصول طریقت نزد صوفیان برمی‌شمرد(فروزانفر، ۱۳۷۹: ج۱، ۷۲-۷۳).

البته هر یک از سلاسل و طرق صوفیه، ضمن پذیرش اهمیت ادب در سلوک الی‌الله، در تعریف آن و بیان مصادیقش با هم اختلاف دارند. این مقاله بنا دارد با کاوش در تحلیل متون صوفیه، مفهوم ادب/ آداب را تبیین و نسبت آن را با مفاهیمی چون اخلاق، مقامات، احوال و مانند آن مشخص کند.

در این مقاله کوشیده‌ایم به تعریف دقیق ادب با تکیه بر تفکیک ساحات چهارگانه وجود آدمی دست یابیم. این چهار ساحت عبارتند از: (۱) ساحت باور؛ (۲) ساحت احساس و عاطفه؛ (۳) ساحت اراده؛ و (۴) ساحت رفتار (شامل گفتار و کردار). در حقیقت، سه ساحت نخست جوانحی و ساحت چهارم جوارحی است و به همین دلیل، برخلاف دیگران، این دو ساحت را یکی کرده‌ایم. بر این مبنا، مدعای نویسندگان آن است که بهترین تبیین و تعریف برای ادب / آداب، به نحوی که جایگاه مشخصی در ساختار معرفتی و نظام عملی صوفیه داشته باشد، آن است که آداب را اموری صوری و متعلق به ساحت کردار (شامل رفتار و گفتار) سالکان بدانیم. با چنین تعریفی، می‌توان به‌نحوی روشن‌تر، نظام اخلاق عرفانی در اسلام را دریافت. به نظر می‌رسد، فصل ممیز این نظام اخلاقی از نظام اخلاق فلسفی که مبتنی بر فضایل و رذایل است، همین امر باشد. البته صوفیه با آنکه دقت‌های فراوانی در مصادیق و احکام

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]
[DOI: 10.66224/erfan.17.1.123]

ادب داشته‌اند، نتوانسته‌اند تعریفی دقیق و بدون ابهام از آن ارائه کنند. به عبارت دیگر، صوفیه مصادیق ادب را به خوبی می‌شناخته‌اند اما وقتی می‌خواسته‌اند از مفهوم آن بدون ارجاع به مصادیقش سخن بگویند، به دلیل ابهام در تعاریف بزرگان خویش، از ارائه تعریفی جامع و مانع ناتوان بوده‌اند و گاه این ابهام و پریشانی در تعریف به حوزه مصادیق هم کشیده می‌شده است. در آثار مهمی چون *اللمع* از *ابونصر سراج طوسی* و *رسائل ابوعبدالرحمن سلمی* این پریشانی کاملاً هویداست، حال آنکه *ابوحامد غزالی* توانسته است به تفکیک دقیق حوزه‌های گوناگون ادب برسد.

با توجه به این پریشانی تاریخی و نیاز به تحلیلی منسجم‌تر، این پژوهش در پی پاسخ به سه پرسش اصلی است: نخست، ادب در متون کلاسیک صوفیه چه تعریفی دارد و چگونه می‌توان بر اساس تفکیک ساحت‌های چهارگانه وجود آدمی (باور، احساس، اراده و رفتار) تعریفی دقیق و بدون ابهام از آن ارائه داد؟ دوم، جایگاه ادب در نظام اخلاقی تصوف کجاست و نسبت آن با مفاهیم مجاوری چون فضایل، رذایل، مقامات و احوال چیست؟ سوم، مفهوم ادب از تصوف اولیه (*سراج*، *قشیری*) تا *غزالی* و *ابن‌عربی* چه سیر تطوری را پیموده و این تطور چه پیامدهایی برای فهم اخلاق عرفانی اسلامی داشته است؟ پاسخ به این پرسش‌ها نشان خواهد داد که اخلاق صوفیانه، برخلاف اخلاق فلسفیِ مبتنی بر فضایل و رذایل، رویکردی عمل‌محور دارد که در آن، ادب به‌مثابه سازوکاری عمل می‌کند که از طریق آن، فضایل درونی هم تحقق می‌یابند و هم تجلی بیرونی می‌کنند.

۲. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های موجود درباره ادب صوفیانه را می‌توان در چهار دسته جای داد:

الف) فرهنگ‌نامه‌ها و دایره‌المعارف‌های تخصصی تصوف

فرهنگ‌نامه‌های تخصصی تصوف، نخستین منبع مراجعه در این زمینه‌اند. *نوربخش*(۱۳۷۹) از تعریفات *جرجانی*، *کشاف اصطلاحات*، *رسائل شاه نعمت‌الله*، *عوارف المعارف*، *طبقات الصوفیه*، *مشرب الارواح روزبهان* و *غزلیات حافظ* و *مولانا* منقولاتی را آورده، بی‌آنکه به تحلیل و تفسیر آن‌ها بپردازد. *ابی‌خزام*(۱۹۹۳) با بهره‌گیری از آراء *غزالی* و *ابن‌عربی*، ادب را بر سه قسم ادب شریعت، ادب خدمت و ادب حق تقسیم می‌کند، اما در تعریف این سه قسم هیچ بحث و بررسی دقیقی نمی‌کند و به نقل سخنان آن دو اکتفا می‌کند. *رفیق العجم*(۱۹۹۹) در *موسوعهٔ مصطلحات التصوف الإسلامی* نیز رویکرد نقل مستقیم بدون تفسیر و تحلیل دارد و بیشتر به *اللمع سراج* نظر دارد. او انواع و اقسام ادب را در مدخل‌های متفاوتی آورده اما هیچ‌گاه به تمایز میان ادب و آداب نپرداخته است. *سعاد الحکیم*(۱۹۸۱)، *المدنی*(۱۴۲۸) و *حمدی زقوق*(۱۴۳۰) اصلاً مدخل مستقلی برای ادب قائل نشده‌اند. این آثار در مجموع فاقد تحلیل مستقل و بررسی نسبت ادب با دیگر مفاهیم صوفیانه‌اند.

ب) پژوهش‌های تاریخی-تحلیلی

مایر(۱۳۸۸) در فصلی از کتاب *سنگ‌بناهای معارف اسلامی*، به ریشه‌شناسی واژه ادب، مصطلحات نزدیک به آن و نسبت کاربست آن در تصوف با سنت نبوی و شرع پرداخته، و آراء *غزالی*، *کاشانی*، *سراج*، *قشیری* و *سهروردی* را از حیث نسبت آداب صوفیه با سنت پیامبر(ص) و افکار یونانی مقایسه کرده است. *ریتر*(۱۳۷۷) در *دریای جان*، بدون اشاره مستقیم به اصطلاح ادب، در فصلی با عنوان «فضایل اجتماعی»، دو منبع بنیادی برای اخلاق اجتماعی تصوف برمی‌شمرد: آیین جوانمردی عرب پیش از اسلام با فضایلی چون سخاوت و مهمان‌نوازی، و اسلام که مبتنی بر وابستگی دینی است. مصادیقی که *ریتر* برمی‌شمرد، از کار کردن به سود دیگران و احترام به پیران تا سخاوت و خدمت به فقرا، عملاً معادل آداب صوفیانه‌اند، هرچند او از مفهوم ادب و جایگاه آن در نظام اخلاقی تصوف بحث نمی‌کند. *مهدی‌پور*(۱۳۹۷) با هدف نظام‌مندسازی اخلاق عرفانی *عطار*، ساحت‌های عقیدتی-معرفتی، احساسی-عاطفی، ارادی، و ساحت گفتار و کردار را در پنج حوزه ارتباط انسان بررسی کرده است، اما با آنکه در مقدمه تصریح کرده

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]
[DOI: 10.66224/erfan.17.1.123]

که دو ساحت گفتار و کردار ظهور خارجی سه ساحت نخست‌اند، به مفهوم ادب به‌مثابه سازوکار تنظیم این دو ساحت هیچ توجهی نکرده است. این پژوهش‌ها علی‌رغم ارزشمندی، تحلیل مستقل و منسجمی از جایگاه ادب در نظام اخلاقی تصوف ارائه نداده‌اند.

ج) پژوهش‌های معاصر با رویکرد مفهومی

چیتیک(۲۰۱۹) بخش قابل توجهی از مطالعه خود را به بررسی مفهوم ادب در اندیشه *ابن‌عربی* اختصاص داده و نشان می‌دهد که این مفهوم جایگاهی مرکزی در نظام فکری *ابن‌عربی* داشته و با مفاهیم کلیدی دیگری چون علم، محبت و بندگی پیوند دارد. چیتیک تأکید می‌کند که ادب در دیدگاه *ابن‌عربی*، فراتر از رفتارهای بیرونی است و «موضع وجودی» سالک را در برابر حق، خلق و خود تعیین می‌کند. *سویری*(۲۰۲۰) نقش ادب را در فرایند خودتحولی در تصوف بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که ادب، به‌ویژه در رابطه مراد–مرید، بنیاد دگرگونی وجودی سالک را فراهم می‌آورد. *مایور–ژائون*(۲۰۱۹) نیز بررسی می‌کند که چگونه مفهوم ادب از اوایل قرن بیستم با تفاسیر سلفی و اخلاقی رقابت تاریخی داشته است. این پژوهش‌ها ارزشمندترین کارهای تحلیلی موجود درباره ادب‌اند، اما محدود به یک متفکر یا یک دوره خاص‌اند و تصویر تطوری از مفهوم ادب در تاریخ تصوف ارائه نمی‌دهند.

د) پژوهش‌های میدانی و مردم‌شناختی

شماری از پژوهشگران معاصر با رویکرد قوم‌نگارانه، ادب را به‌مثابه ممارست زیسته بررسی کرده‌اند. *کوستادینوو*(۲۰۲۴) نشان می‌دهد که در جامعه نقشبندی سارایوو، ادب هم تخیل اخلاقی است و هم شکلی از اجتماعی‌بودن روزمره، و آنها خودبازاندیشی را محور پرورش متدینانه خود قرار می‌دهند. *ویچینی*(۲۰۲۳) تنش میان آرمان‌های متنی و پیاده‌سازی عملی ادب را در جامعه صفّه استانبول بررسی کرده است. *سوتویو*(۲۰۲۳) ادغام ارزش‌های صوفیانه از جمله ادب را در هنر رزمی پنچک سیلات اندونزی نشان داده و انطباق‌پذیری ادب را در بسترهای فرهنگی معاصر آشکار ساخته است. *دی‌دیگو گونزالس*(۲۰۲۵) نیز چالش‌های معرفت‌شناختی ادب در محیط‌های دیجیتال را بررسی کرده و «ادب غایب» را به‌عنوان چالشی خاص در فضاهای صوفیانه دیجیتال شناسایی کرده است. این پژوهش‌ها بینش‌های ارزشمندی درباره کاربرد معاصر ادب ارائه می‌دهند، اما از تحلیل مبانی مفهومی و تاریخی آن فاصله دارند.

بررسی پژوهش‌های موجود سه خلأ اساسی را آشکار می‌سازد: نخست، فقدان تعریف دقیق مفهومی از ادب که بتواند آن را از مفاهیم مجاور چون اخلاق، مقامات و احوال متمایز سازد؛ دوم، نبود تحلیل سیر تطور تاریخی این مفهوم از تصوف اولیه تا قرن هفتم هجری؛ سوم، غفلت از جایگاه ادب در ساختار نظام اخلاقی تصوف و نسبت آن با فضایل و رذایل. این پژوهش با تکیه بر تحلیل تطبیقی متون اصلی تصوف، از *سراج* و *سلمی* تا *ابن‌عربی* و *کاشانی*، به پُر کردن این خلأ می‌پردازد.

۳. تعاریف ادب در سنت اسلامی

پیش از ورود به آثار مهم متصوفه دربارهٔ ادب، یک جمع‌بندی کلی از تعاریف موجود ارائه می‌دهیم تا بر مبنای آن، خط سیر تحولات برای خواننده روشن باشد. سپس، با مراجعه به آثار گذار تصوف در قرون نخستین کوشیده‌ایم ایده‌های صوفیان در نسبت اخلاق و آداب را واکاوی نماییم.

جامع‌ترین جمع‌بندیِ مباحث پیشنیان در تعریف مفهوم ادب از آنِ *تهانوی* در *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم* است. او نزدیک به ۱۵ تعریف از ادب را از دیگران نقل می‌کند. این ۱۵ تعریف عملاً در چهار دسته جای می‌گیرند:

الف) ادب به عنوان امری مرتبط با حوزه رفتار آدمی، مانند تعریف ادب به حُسن احوال در قیام و قعود؛ رعایت حد هر چیزی؛ هر ریاضت پسندیده برای کسب فضائل؛ مجالست با خلق به صدق. همچنین، *تهانوی* از ادب قاضی یاد می‌کند که عده‌ای آن را

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.123]

رفتار شایسته برای قاضی و عده‌ای التزام او به آنچه که شرع بدان دعوت کرده است از گستردن عدل و از میان بردن ظلم و ترک میل به سوی یکی از دادخواهان دانسته‌اند(التهانوی، ۱۹۹۶م، ج۱: ۱۲۸–۱۲۷). همه این موارد ادب را در حوزه رفتار آدمی جای داده‌اند، البته با قیودی که گاه لزوماً در تعریف ذکر نشده‌اند. مثلاً در تعریف ادب به رعایت حد هر چیزی، مشخص است که این رعایت حد در نمود بیرونی‌اش یعنی رفتار آدمی مراد است. همچنین است تعریفی که در آن، ادب، طریقهٔ مورد قبول و صالح دانسته شده است. مشخص است که مراد از طریقه، نحوه سلوک عملی افراد است وگرنه باید می‌گفت عقیده صالح مورد قبول است. نویسندگان این نوشتار می‌پندارند که این پرکاربردترین و منطقی‌ترین تعریف از ادب در تناسب با سایر مصطلحات صوفیه و نیز مصادیقی است که برای ادب برشمرده‌اند. *تهانوی* در همین متن، بنا بر شرح *ابن کرمانی* بر *صحیح بخاری*، از تفاوت تأدیب و تعلیم سخن می‌گوید و تأدیب را به مرادات و تعلیم را به شرعیّات متعلق می‌داند و سپس تأدیب را امری عرفی و دنیوی و تعلیم را شرعی و دینی تلقی می‌کند(همان). در این سخن نیز وجهه رفتاری ادب بر دیگر وجوه احتمالی آن می‌چربد.

وی در همین متن، تأدیب را نزدیک به ندب می‌داند، جز آنکه ندب برای ثواب آخرت است و تأدیب برای تهذیب اخلاق و اصلاح عادات(همان). در این سخن نیز ادب امری متعلق به حوزه رفتار دانسته شده است، چراکه در آن، از اصلاح عادات سخن گفته شده و تبادر اصلی عادات، عادات رفتاری است. *غزالی* نیز در *احیاء العلوم*، مبحث آداب را ذیل ربع عادات می‌آورد و قاعدتاً ادب را از ساحت رفتار آدمی می‌دانسته است. در مقابل، امور اخلاقی (رذایل و فضایل) را در ربع مهلکات و منجیات می‌آورد و امور شرعی را در ربع عبادات. *تهانوی* همچنین با عبارت «تأدیب برای تهذیب اخلاق»، میان حوزه اخلاق و ادب تمایز می‌گذارد و بدین جهت، احتمالاً ادب در ذهن گویندهٔ این سخن امری رفتاری بوده که مقدمه شکل‌گیری اخلاق یا ملکات نفسانی است.

ب) تعریف ادب به اخلاق یا امری اخلاقی، مانند تعاریف ادب به حسن اخلاق یا اجتماع خصال نیکو یا آن را ملکه‌ای دانستن که فرد را از قبایح دور می‌کند یا آن را ملکه و صفت راسخ برای نفس دانستن یا آن را نزد اهل شرع، ورع و نزد اهل حکمت صیانت نفس تلقی کردن، یا تعریف ادب به تواضع تا حد خاکساری(همان). البته *تهانوی* در ذیل این تعریف، که ادب نزد اهل شرع ورع و نزد اهل حکمت صیانت نفس است، با آنکه ادب را امری متعلق به حوزه عواطف و احساسات یا تصمیم‌گیری می‌داند و عملاً ادب را نوعی ملکه نفسانی دانستن است، حکایتی نقل می‌کند که با صدر سخن تعارض دارد. حکایت چنین است که حاتم اصم به اشتباه با پای چپ وارد مسجد می‌شود، از مسجد خارج می‌شود و با پای راست وارد می‌شود؛ از او علت را می‌پرسند، می‌گوید که می‌ترسد اگر ادبی را ترک کند، خداوند هرچه به او اعطا کرده را از او بستاند. کاملاً روشن است که حاتم اصم یک امر رفتاری را مصداق ادب تلقی کرده و به همین جهت برای اصلاح کوشیده است و گرچه منشأ رعایت این امر رفتاری صیانت نفس یا ورع بوده است، اما میان آن صیانت به عنوان امری درونی و متعلق به حوزه اخلاق با این رفتار که مصداق رعایت ادب است تفاوت وجود دارد.

همچنین است تعریف ادب به تواضع(همان)؛ تواضع یک سویه رفتاری دارد و یک سویه اخلاقی و عاطفی، ممکن است مراد گوینده از تعریف ادب به تواضع، سویه رفتاری آن باشد. در حسن اخلاق هم، احتمالاً مراد نحوه تعامل با دیگران و بشاشت وجه و مدارای با آنان باشد که در این صورت باز ادب به حوزه رفتار آدمیان تعلق می‌یابد. تنها تعاریفی که صراحتاً ادب را اخلاق یا یکی از فضائل اخلاقی می‌داند تعاریفی است که صریحاً ادب را خصلت یا ملکه می‌خواند.

ج) تعریف ادب به امری متعلق به حوزه باور و شناخت آدمی، مانند این سخن که ادب معرفت آن چیزی است که بدان از انواع خطا دور می‌شویم(همان). این تعریف به تعریف ادب به ملکه‌ای که صاحبش را از قبایح دور می‌کند، بسیار نزدیک است و تنها تفاوت در کاربست واژه معرفت به جای واژه ملکه است و اگر این کاربرد را مجازی ندانیم و معرفت را معرفت عملی و قوه تشخیص

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]
[DOI: 10.66224/erfan.17.1.123]

درونی تعریف نکنیم و واقعاً آن را معرفت به معنای شناخت و باور بدانیم، آنگاه می‌توانیم بگوییم در این تعریف، ادب امری متعلق به حوزه شناخت دانسته شده است.

د) تعریف ادب به عنوان امری احساسی–عاطفی و امری متعلق به ساحت اراده، مانند آنکه ادب را خروج از صدق اختیار و تضرّع بر بساط افتقار خوانده است(همان). در این تعریف، ادب نوعی حالت نفسانی و به اعتباری، نوعی مرتبه سلوکی تلقی شده است.

۴. بررسی تاریخی جایگاه ادب در نظام اخلاقی صوفیه

در تصوفِ قرون نخستین، ادب مفهومی کانونی دارد و سعادت و قرب الی الله با رعایت یک سلسله از آداب به دست می‌آید و از این نظر، مهم‌ترین وجه تمایز اخلاق عرفانی با اخلاق فلسفی، همین توجه به عنصر ادب و در کانون قرار دادن آن است. برای فهم دقیق‌تر جایگاه ادب در نظام اخلاقی تصوف، لازم است آن را در مقایسه با اخلاق فلسفی در سنت اسلامی قرار دهیم. *ابن‌مسکویه* در *تهذیب الاخلاق*، که مهم‌ترین اثر اخلاق فلسفی در سنت اسلامی است، فضیلت را «ملکه نفسانی» می‌داند که از طریق عادت و تکرار در نفس راسخ می‌شود(ابن‌مسکویه، ۱۴۲۶ق: ۱۳۱–۱۳۲). در این چارچوب، اخلاق بر چهار فضیلت اصلی حکمت، شجاعت، عفت و عدالت بنا شده و هدف آن تحصیل سعادت از طریق پرورش این ملکات درونی است. در این نظام، رفتار بیرونی نتیجه و نشانهٔ ملکات است، نه محور و اصل آن؛ و آداب و هنجارهای رفتاری جایگاه مستقلی ندارند. در مقابل، صوفیان نخستین، چنان‌که در ادامه نشان داده خواهد شد، به جای تمرکز بر ملکات نفسانی، ادب را در کانون نظام اخلاقی خود قرار دادند. در این رویکرد، رفتار شایسته نه صرفاً نتیجه فضیلت درونی، بلکه خود زمینه‌ساز تحقق آن است. به عبارت دیگر، در اخلاق صوفیانه، ادب هم وسیله و هم شاهد تحول معنوی است. این تفاوت بنیادین، اخلاق عرفانی اسلامی را به‌مثابه نظامی عمل‌محور، از اخلاق فلسفیِ فضیلت‌محور متمایز می‌سازد. در ادامه، با تمرکز بر آثار مهم تصوف در این قرون، به ترتیب تاریخی، به شرح جایگاه ادب در نظام اخلاقی آنان می‌پردازیم.

۴–۱. کلابادی(د. ۳۵۸) در التعرف لمذهب اهل التصوف

در آثار قرن چهارم توجه چندانی به علم اخلاق و نظام فضایل و رذایل نمی‌توان یافت. در عناوین کتاب *التعرف لمذهب اهل التصوف* از *کلابادی* نیز هیچ اشاره‌ای به کلمه اخلاق نمی‌شود. مؤلف این کتاب، پس از تبیین برخی مسائل عقیدتی، باب سی و یکم کتاب خود را «فی علوم الصوفیة علوم الاحوال» نام می‌نهد. او علوم صوفیان را علوم احوال و احوال را مواریث اعمال برمی‌شمرد؛ سپس، علم شریعت را علم تصحیح اعمال می‌خواند. در متن *التعرف*، فقط یک بار از واژه ادب، در تفسیر آیهٔ «وَ اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلاةِ» استفاده شده است، بدین عبارت: «استعینوا باللّه و اصبروا علی أمر اللّه، و اصبروا علی أدب اللّه سبحانه»(کلابادی، ۱۹۳۳: ۶۶).

۴–۲. ابونصر سرّاج طوسی(د. ۳۷۸) در اللمع فی التصوف

برخلاف *التعرف*، *سراج* در کتاب *اللمع* به مبحث آداب توجهی ویژه نشان داده است. کتاب هفتم از مجموعه *اللمع*، بنا بر تصحیح *رینولد نیکلسون*، «آداب المتصوفه»(صص ۲۱۱–۱۴۱) نام دارد و تقریباً یک ششم حجم کتاب را به خود اختصاص داده است. در دل این فصل، ۲۳ باب به مصادیق ادب، از نماز و طهارت تا صحبت و موت و سفر اختصاص یافته و عملاً یک نظام عملی شامل تمام شئون زندگی یک صوفی را طرح‌ریزی کرده است. این حجم از توجه به آداب، خود گواهی است بر مرکزیت این مفهوم در تصوف عصر *سراج*.

در باب اول این فصل، دو شاهد مهم برای تعلق ادب به ساحت رفتار وجود دارد: نخست آنکه ادب بر دو قسم ادب قول و ادب فعل تقسیم می‌شود که هر دو مربوط به ساحت رفتار آدمی‌اند(سراج طوسی، ۱۹۱۴: ۱۴۲)؛ دیگر آنکه ادب در برابر علم نهاده شده

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]
[DOI: 10.66224/erfan.17.1.123]

است و چون علم امری متعلق به ساحت باور است، بر این مبنا می‌توان ادب را امری متعلق به ساحت رفتار دانست(همان: ۱۴۱–۱۴۲).

با این حال، وقتی سراج از مراتب ادب سخن می‌گوید، مطلب از انسجام خارج می‌شود. او ادب را در سه طبقهٔ ادب اهل دنیا، ادب اهل دین و ادب خاصان تقسیم می‌کند(همان: ۱۴۳–۱۴۲). ادب اهل دنیا معطوف به فصاحت، بلاغت و حفظ علوم است که در نهایت به افعال گفتاری بازمی‌گردد و با تعریف رفتاری ادب همخوان است. ادب اهل دین نیز با مواردی چون ریاضت نفوس، تأدیب جوارح، ترک شهوات و اجتناب از شبهات، سویه رفتاری روشنی دارد. اما در ادب خاصان، مواردی چون «طهارت قلوب»، «مراعات اسرار» و «وفای به عقود» آمده که از ساحت رفتار فراتر می‌روند و به احوال درونی و ملکات نفسانی نزدیک می‌شوند(همان: ۱۴۳). این درهم‌آمیختگی نشان می‌دهد که *سراج*، علی‌رغم شهود درست خود درباره رفتاری بودن ادب، هنوز چارچوب مفهومی منسجمی برای تفکیک ادب از احوال و ملکات در اختیار ندارد. به عبارت دیگر، *سراج* مصادیق ادب را به‌خوبی می‌شناسد اما وقتی می‌خواهد از مفهوم آن بدون ارجاع به مصادیقش سخن بگوید، در تعریف دچار پریشانی می‌شود و مرز میان ادب و دیگر مفاهیم صوفیانه را درمی‌نوردد. این همان پریشانی مفهومی است که *غزالی* بعدها با تفکیک دقیق حوزه‌های چهارگانه از آن رهایی یافت.

۳–۴. کتاب علم التصوف (تألیف حدود ۴۰۰)

یکی دیگر از کتاب‌های قابل توجه که به احتمال بسیار در این قرن نوشته شده است، *علم التصوف* از مؤلفی ناشناخته است. مؤلف این کتاب، ادب را بر سه وجه تقسیم می‌کند: ادب لسان، ادب نفس و ادب قلب. در نظر او، ادب زبان ترک سخن است در امور بیهوده و ادب نفس شناخت خیر و میل بدان و شناخت شر و دوری و انزجار از آن است و ادب قلب شناخت حقوق خداوند در نعم و نقم است. پس از این تعریف، منقولاتی از پیشینیان خود جهت تقریر معنای ادب می‌آورد؛ مانند سخن *ابوالحفص حداد* که می‌گوید نیکویی ادبِ ظاهر نشانهٔ نیکویی ادب باطن است و عملاً ادب را به دو قسم ظاهری و باطنی تقسیم کرده است. همچنین است سخن *ابوسعید خراز* که علاوه بر ساحت رفتار به ساحت اراده نیز اشاره می‌کند و ادب را نیکویی در خدمت و جمع همت معنا می‌کند. نکته‌ای که در این منقولات تأکید بیشتری بر آن شده، ضرورت حفظ ادب است، به نحوی که از *یحیی بن معاذ* نقل می‌کند که چون عارف ادبش یا معروفش را ترک کند با هالکان هلاک خواهد شد، یا سخن *ذالنون* که می‌گوید: «مرید چون از استعمال ادب خارج شود پس بدانجای که آمده بازخواهد گشت» یا سخن *ابن مبارک* که می‌گوید: «ما به اندکی ادب نیازمندتریم تا بسیاری علم»، یا این سخن که «ادب نفس برتر است از ادب درس»، و یا سخن *ابوعثمان حیری* که: «چون محبت درست و راسخ شود، ملازمت ادب بر محب مؤکد می‌شود»، و نهایتاً سخن *شبلی* که می‌گوید: «انبساط در سخن گفتن با خداوند ترک ادب است و ترک ادب موجد طرد شدن». قاعدتاً این تأکید نشانه وجود ایده مخالفش (یعنی ترک ادب در صورت رسوخ محبت در سالک و نیز وجود ترک ادب در میان اهل علم و درس) در آن دوران است. از میان منقولات این کتاب تنها سخن *جنید* است که سقوط شروط ادب در صورت صحت محبت را تأیید می‌کند(علم التصوف، ۱۳۹۱: ۱۵۹–۱۵۸).

۴–۴. ابوسعد خرگوشی(د. ۴۰۷) در تهذیب الاسرار

خرگوشی، جزء پنجم *تهذیب الاسرار* را به بحث درباره آداب صوفیه اختصاص داده است. او در تبیین مفهوم ادب تعریف و تحلیل مستقلی ارائه نمی‌دهد و به نقل مستقیم سخنان عرفای پیشین بسنده می‌کند(خرکوشی، ۱۴۲۷ق: ۱۹۴–۱۹۱)؛ رویکردی که خود نشانه‌ای از همان پریشانی مفهومی است که در آثار *سراج* نیز دیدیم. با این حال، آنچه در انتخاب عناوین ابواب این بخش قابل

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]
[DOI: 10.66224/erfan.17.1.123]

توجه است، توجه روشن او به سویه رفتاری ادب است: «باب فی ذکر حسن الخلق»، «باب فی ذکر العبادات»، «باب فی ذکر آدابهم فی الأکل»، «باب آدابهم فی اللبس»، «باب فی ذکر بعض آداب الفقراء فی صحبتهم سفراً و حضراً» و «باب فی ذکر آدابهم فی التزویج»(همان). این عناوین نشان می‌دهند که *خرگوشی*، هرچند از تعریف مفهومی ادب غافل است، در عمل، ادب را به‌درستی در ساحت رفتار آدمی جست‌وجو می‌کند. به عبارت دیگر، *خرگوشی* نیز مانند *سراج* مصادیق ادب را می‌شناسد اما از تبدیل این شناخت عملی به تعریفی مفهومی ناتوان است و این ناتوانی، الگوی مشترک تصوف پیش از *غزالی* است.

۴-۵. رسائل ابوعبدالرحمان سلمی(د. ۴۱۲)

سلمی در آغاز رساله «جوامع آداب الصوفیة»، ادب را بر دو نوع ادب ظواهر و بواطن تقسیم می‌کند: «الحمد للّه الذی زیّن أولیاءه بآداب الظواهر و البواطن»(سلمی، ۱۳۶۹: ۳۴۱). این تقسیم‌بندی، در نگاه اول، با تعریف رفتاری ادب در تناقض است، اما وقتی *سلمی* مصادیق هر دو قسم را برمی‌شمرد، تصویر روشن‌تری به دست می‌آید: ادب ظاهر ناظر به حفظ جوارح از گناه است و ادب باطن شامل طهارت قلب از بیماری‌هایش و ناراضی بودن از خود. گرچه *سلمی* با این تقسیم‌بندی دامنه ادب را به درون نیز می‌کشاند، اما توجه اصلی او به ادب ظاهر است و مصادیق باطنی‌ای که ذکر می‌کند، در نهایت به تجلی رفتاری بازمی‌گردند.

مهم‌ترین ویژگی رویکرد *سلمی*، تلاش او برای مستندسازی آداب صوفیه به سیره نبوی است. چنان‌که *کولبرگ* نشان می‌دهد، هدف *سلمی* از آغاز کردن رساله با «ادب النبی» آن است که نشان دهد آداب صوفیه برگرفته از سیره نبوی‌اند(سلمی، ۱۳۶۹: ۳۱۷-۳۱۸). برای این منظور، او شواهد قرآنی متعددی می‌آورد که همگی به ساحت رفتار بازمی‌گردند؛ از جمله آیهٔ «لا تَرْفَعُوا أَصْواتَکُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِیِّ»(حجرات: ۲) که دستوری رفتاری است، و آیه «إِنَّ اللّهَ یَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسانِ»(نحل: ۹۰) که ناظر به معاملات و روابط اجتماعی است(همان: ۳۴۲-۳۴۳). این رویکرد نشان می‌دهد که *سلمی* در عمل، ادب را در ساحت رفتار جست‌وجو می‌کند، هرچند در تعریف نظری آن با گنجاندن ادب باطن از این ساحت فراتر می‌رود.

رساله دیگر *سلمی*، «آداب الصحبة»، نیز همین الگو را دنبال می‌کند و بیشتر به معاشرت صوفی با پدر و مادر، فرزندان، غلامان و سلاطین اختصاص دارد(همان: ۳۲۰)؛ یعنی به آداب رفتاری در روابط اجتماعی. در مجموع، *سلمی* نمونه روشنی از همان الگوی مشترک پیش از *غزالی* است: شناخت خوب مصادیق رفتاری ادب در عمل، اما ناتوانی از ارائه تعریفی مفهومی که مرز روشنی میان ادب ظاهر و باطن، و میان ادب و دیگر مقولات صوفیانه ترسیم کند.

۴-۶. آثار ابوالقاسم قشیری(د. ۴۶۵ق)

قشیری در *رساله قشیریه*، به بیان سخنان بزرگان تصوف در اهمیت و تعریف ادب بسنده می‌کند و سخنی از خود ندارد(قشیری، ۱۳۷۴: ۴۱۰-۴۰۵). این رویکرد، که در آثار *سراج* و *سلمی* نیز دیدیم، نشانه‌ای از همان پریشانی مفهومی مشترک در تصوف این دوره است. صوفیان این عصر به‌جای تعریف مفهومی ادب، به نقل اقوال پیشینیان اکتفا می‌کنند و توجهی به رفع تناقضات میان این اقوال ندارند.

اما *قشیری* در رساله‌ای دیگر با عنوان «العبارات الصوفیة و معانیها» تقسیم‌بندی کوتاهی از ادب ارائه داده است: ادب شریعت را تعلق به احکام علم با صحت عزم حرمت، ادب حرمت را کنار نهادن پیوندها و تجرد از ملاحظات، و ادب حق را موافقت با او در معرفت تلقی می‌کند(قشیری، ۱۳۸۹: ۵۴-۵۳). این تقسیم‌بندی از چند جهت قابل توجه است: نخست آنکه ادب شریعت، با تعلقش به احکام و اعمال، سویه رفتاری روشنی دارد. اما ادب حرمت که به «کنار نهادن پیوندها» تعبیر شده، به ساحت اراده و تصمیم نزدیک‌تر است تا ساحت رفتار. و ادب حق که «موافقت با خدا در معرفت» تعریف شده، آشکارا به ساحت باور و شناخت تعلق دارد، نه رفتار. به این ترتیب، در همین تقسیم‌بندی کوتاه، ادب هم در ساحت رفتار، هم در ساحت اراده و هم در ساحت معرفت ظاهر می‌شود و مرز مشخصی با مفاهیمی چون مقام و حال ندارد. این درهم‌آمیختگی نشان می‌دهد که *قشیری*، برخلاف آنچه از یک

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]
[DOI: 10.66224/erfan.17.1.123]

متفکر منظم و صاحب رساله‌ای مشهور انتظار می‌رود، گامی فراتر از *سراج* در انسجام‌بخشی به مفهوم ادب برنداشته است. این ضعف، زمینه را برای *غزالی* آماده می‌کند که با تفکیک دقیق حوزه‌های چهارگانه، برای نخستین بار از این پریشانی رهایی یابد.

۴-۷. ابوالحسن هجویری(د. ۴۷۰ق) در کشف المحجوب

در *کشف المحجوب* فصلی باعنوان «کشف الحجاب التاسع فی الصحبة مع آدابها و احکامها» به صحبت و همنشینی و آداب آن اختصاص داده شده است و چنان‌که از عنوان پیداست، ادب را بیشتر به همنشینی و معاشرت متعلق می‌دانسته است. *هجویری* این فصل را با تبیین مفهوم ادب در دین آغاز کرده و به دو روایت «حسن الادب من الایمان» و «ادبنی ربی فاحسن تأدیبی» اشاره می‌کند. او ادب را متوجه حوزه معاملات می‌داند و معتقد است همه مردم، از کافر و مسلمان و موحد و سنی و مبتدع، متفق‌اند بر نیکو بودن ادب در معاملات و اینکه هیچ رسمی بدون کاربست ادب ثابت نمی‌شود. *هجویری* برای نشان دادن حوزه ادب در روابط اجتماعی، دیانت و محبت، در تعبیری زیبا می‌گوید: «و آداب اندر مردمی حفظ مروّت است و اندر دین حفظ سنت و اندر محبت حفظ حرمت. و این هر سه به یکدیگر پیوسته است؛ از آنچه هر که را مروّت نباشد متابعت سنت نباشد و هرکه را حفظ سنت نباشد، رعایت حرمت نباشد.»(هجویری، ۱۳۸۴: ۴۹۱) او نیز منتقد صوفیانی است که به بهانه محبت مدعی اسقاط آداب‌اند، لذا بر حفظ حرمت در محبت تأکید می‌کند. به عبارت دیگر، او برای مطلق انسان، فارغ از دیندار بودن یا بی‌دین بودنش، ادب را در مروت می‌داند و برای دینداران در حفظ سنت نبوی و برای اهل سلوک در حفظ حرمت، لذا تدکید می‌کند «به هیچ حال سکر و غلبه مر طالب را از حفظ آداب منع نکند»، زیرا برای طالبان ادب عادت است و عادت قرین طبیعت است و چون سقوط طبایع از حیوان مادامی‌که زنده است، سقوط ادب برای طالب ممکن نیست(همان: ۴۹۲). *هجویری* همچنین آداب را بر سه قسمتِ «اندر توحید با حق»، «با خود اندر معاملت» و «با خلق اندر صحبت» تقسیم می‌کند؛ به عبارت دیگر، آداب ارتباط با خدا، با خود و با دیگران. این تقسیم‌بندی بسیار نیکوست و *هجویری* در هر سه به ساحت رفتاری انسان توجه دارد و عملاً آداب را متعلق این حوزه تلقی می‌کند(همان: ۴۹۴-۴۹۲).

۴-۸. ابوحامد غزالی(د. ۵۰۵) در احیاء العلوم

ابوحامد غزالی در تدقیق و تنظیم مفاهیم صوفیانه، از پیشینیان خود به مراتب برتر است و *احیاءالعلوم* و گزیده فارسی آن، یعنی *کیمیای سعادت*، از حیث طبقه‌بندی و تدقیق در تعاریف، از بهترین آثار پدید آمده در اخلاق عرفانی تا پایان قرن پنجم‌اند. او نظام اخلاقی خود را بر چهار دسته تقسیم می‌کند و آنگاه دو دسته را به ظاهر (ساحت رفتار) و دو دسته را به باطن (ملکات) تقسیم می‌کند. دو دسته متعلق به ظاهر عبارت‌اند از: عبادات که گزاردن فرمان حق است و معاملات یا به تعبیر او در *احیاء العلوم*، عادات، که «نگاه داشتن ادب است اندر حرکات و سکنات و معیشت». چنان‌که ملاحظه می‌شود، *غزالی*، مانند *هجویری*، به دقت ادب را در نظام اخلاقی صوفیانه خویش جای داده است و آن را به ساحت رفتار محدود کرده است. او دو دستهٔ متعلق به باطن، یعنی ملکات را به دو قسم مهلکات و منجیات (رذایل و فضایل) تقسیم می‌کند و بدین ترتیب، یک نظام اخلاقی دو لایه را تدوین می‌نماید. در لایهٔ ملکات اخلاقی به پاک کردن دل از اخلاق ناپسند، چون خشم، بخل، حسد، کبر، عجب، و ریا، و آراستنش به فضایلی چون صبر، شکر، محبّت، رضا، رجا، و توکل توجه می‌کند. او در ساحت رفتار و عبادات از تحصیل اعتقاد صحیح و علم شریعت، طهارت، نماز، زکات، روزه، حج، قرائت قرآن، ذکر و تسبیح، و نیز اوراد و راست داشتن وقت عبادات سخن می‌گوید. با تکیه بر سخنان صوفیه، این فصل را می‌توان دقیقاً معادل چیزی دانست که بسیاری از نویسندگان صوفی، آن را ادب شرعی خوانده‌اند. اما رکن دوم از

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]
[DOI: 10.66224/erfan.17.1.123]

ساحت رفتار را *غزالی* عادات یا معاملات می‌خواند و در متن آن ربع، به آدابِ نان خوردن، نکاح، کسب و تجارت، طلب حلال، صحبت خلق، عزلت، سفر، سماع و وجد، امر معروف و نهی از منکر، و ولایت داشتن می‌پردازد(غزالی، ۱۳۸۳: ج۱: ۷-۸). بررسی *احیاء العلوم* در زمینه آداب صوفیه در مقایسه با *اللمع* و رساله‌های *سلمی*، مؤید این سخن *ماجد فخری* در کتاب *نظریه‌های اخلاقی در اسلام* است که «تصوف به‌رغم اهمیت اخلاقی‌اش، متأسفانه پذیرای بحثی اخلاقی نیست و جز غزالی، اندیشمند دیگری پیامدهای اخلاقی تصوف را به شیوه‌ای روشمند به رشته تحریر نیاورده است.»(الفخری، ۱۳۸۶)

۹-۴. نجم‌الدین کبری(د. ۶۱۸) در آداب الصوفیه و السایر الحایر

پیشوای کبرویان، *نجم‌الدین کبری*، نیز رساله‌ای دارد در آداب صوفیه که در مقدمه‌اش می‌گوید: «بدان که اهل تصوف را آداب بسیار است، در نشستن و خاستن و خفتن و جامه پوشیدن و خوردن و آشامیدن و به دعوت رفتن و سماع کردن و در حضر و سفر بودن و در جمله حالات»، از همین عبارت مشخص است که مرادش از آداب، سویهٔ رفتاری صوفیان است و البته به جنبه‌های هویتی تصوف در این آداب توجه دارد، لذا بلافاصله می‌گوید: «و هرکه خرقه پوشد و زی ایشان گیرد باید که آن آداب بشناسد». با این مقدمه، او به تفکیک ظاهر و باطن و اختصاص آداب به ظاهر وارد می‌شود و تصریح می‌کند که برای آراسته شدن باطن به حقیقت لازم است ظاهر به آداب نیکو شود(نجم‌الدین کبری، ۱۳۹۰: ۳۲-۳۱). وی در متن رساله نیز مصادیق آداب را در امور رفتاری خلاصه می‌کند.

۱۰-۴. شهاب‌الدین عمر سهروردی(د. ۶۳۲) در عوارف المعارف

پیشوای سهروردیان، بخش‌های قابل توجهی از اثر مشهورش، *عوارف المعارف* را به بیان دو گونه از آداب اختصاص داده است: یک گونه آداب خاص صوفیان است، چون آداب سفر و بازآمدن از آن یا آداب سماع و اربعینات و مانند آن؛ و یک گونه دیگر شامل عبادات و مسائل شرعی است چون طهارت و وضوء و نماز و روزه و تهجد و مانند آن. بنابراین، به نحو کلی، می‌توان گفت که *سهروردی* به دو گونه از آداب (آداب طریقت و آداب شریعت) توجه دارد. او علی‌رغم توجهش به تعلق آداب به حوزه رفتار، در آغاز باب سی ویکم کتابش می‌گوید: «ادب صوفی آن است که ظاهر و باطن مهذب و مؤدب گرداند و خود را به حلیت مکارم اخلاق آراسته دارد.»(سهروردی، ۱۴۲۷ق، ج۱: ۲۹۸) به جز این جمله کوتاه، که از تهذیب باطن به عنوان ادب یاد می‌کند، در باقی متن این باب به سویهٔ رفتاری توجه دارد و معتقد است که مجموع مکارم اخلاق، در خوشخویی (معاشرت با خلق) نهاده شده است. او حسن ادب را موهبتی پنهان در جان آدمی می‌داند که با مجاهدت و ممارست تحت تربیت شیخ کامل در وجود سالک شکفته می‌شود. توجه او به رعایت ادب در همه مراتب سلوک و ساقط نشدن ادب در همه مراحل متأثر از گذشتگان است(همان: ج۲: ۳۰۳-۳۴).

۱۱-۴. عزیزالدین نسفی(د. اواخر قرن هفتم) در رسالهٔ «در بیان آداب اهل تصوف»

نسفی رساله‌ای کوتاه دارد «در بیان آداب اهل تصوف» و در آن، بی‌آنکه وارد تعریف اصطلاح ادب شود، فهرستی از آداب صوفیه را چون: پیوسته با وضو بودن، به همراه داشتن سجاده در همه حال و اجرای اوراد در اوقات معین، نماز در اوقات گوناگون و آداب حضور در خانقاه و سماع و طعام و صحبت ذکر می‌کند و تنها امور رفتاری را در فهرست خود از آداب می‌آورد(نسفی، ۱۳۸۴: ۱۶۷-۱۷۳). همچنین است رساله او با عنوان آداب خلوت(همان: ۱۵۶-۱۵۱).

۱۲-۴. آثار ابن‌عربی(د. ۶۳۸ق)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.123]

ابن‌عربی در رساله *اصطلاحات الصوفیه*، از ادب شریعت، ادب خدمت و ادب حق یاد می‌کند و ادب شریعت را وقوف در مرسوم آن، ادب خدمت را فنای از رؤیت ادب همراه با مبالغهٔ در آن، و ادب حق را شناخت آنچه از آنِ بنده است و آنچه از آنِ خداست معنا می‌کند(ابن‌عربی، ۱۴۲۱ق، ج۱: ۵۵۴). وی در باب ۱۶۸ و ۱۶۹ از *فتوحات*، با تفصیل بیشتر از ادب و اسرار آن به عنوان یک مقام سخن می‌گوید و ادیب را دارای چنان وسعتی در وجود می‌داند که حسب آن مقام، با همه مقامات و به حسب آن حال، با همه احوال همراه است. به تعبیر *ابن‌عربی*، ادیب با همه خلق و با هر غرضی همراه است و جامع مکارم اخلاق است و بی‌آنکه به رذایل اخلاقی متصف بشود، آگاه بدانهاست و جامع مراتب مذموم و محمود علوم است، زیرا نزد عاقلان علم به هر چیز از جهل بدان چیز برتر است. در نظر *ابن‌عربی*، ادب در اصطلاح اهل الله بر چهار گونه است: اول ادب شریعت است که ادب الهی است و خداوند متولی تعلیم آن به وحی و الهام است و بدان پیامبرش را ادب کرده است و به وسیله پیامبرش ما را؛ دوم ادب خدمت است که پادشاهان برای خدمت خادمان خود مصطلح کرده‌اند و پادشاه اهل الله، الله است، پس کیفیت ادب در خدمت خداوند که معاملت ماست با او در آنچه مختص اوست را بر ما نشان داده‌اند و تشریع نموده‌اند و این غیر از معاملت ما با خلق است و این ادب حالت خاصی از ادب شریعت است، زیرا حکم شریعت متعلق است به حقی از خدا و حقی از خلق؛ سوم ادب حق است که عبارت است از ادب مع الحق در تبعیت از او در برابر کسی که خداوند بر او ظاهر شده و بدو حکم کرده است و این ادب چنان است که باید به برتری کوچکتر از خود در سن یا مرتبه و قدر که بدین مقام نایل شده، اعتراف کنی و از او تبعیت نمایی و این جزئی از ادب شریعت است و ادب شریعت مادر باقی اقسام ادب است؛ چهارم ادب حقیقت است که عبارت است از ترک ادب به فنای سالک و بازگرداندن همه آن به خداوند. به نظر *ابن‌عربی*، این مقام در میان مقامات مانند وهب است در انواع عطایا، که عبارت است از عطا کردن برای نعمت بخشیدن. به سببی دیگر، مانند مأدبه است که غذای دعوت است بی هیچ قیدی، حال چه دعوت برای ولیمه باشد چه برای ختان، چه عقیقه و چه ضیافت. در نظر *ابن‌عربی*، ادب حالی دارد و مقامی و مقامش آن است که دائمی و ثابت شود و این نیست مگر در ادب مع الحق که در دنیا و آخرت دوام دارد و بدان نایل نمی‌شوند مگر از اهل فتوت از ملامتیان(ابن‌عربی، بی‌تا: ج۲، ۲۸۵-۲۸۴).

در منظومه فکری *ابن‌عربی*، اخلاق فلسفی و مفاهیم آن جایگاهی خاص دارد. او در رساله‌ای با عنوان «تهذیب الاخلاق»، از اخلاق مذمومه و محموده سخن می‌گوید و برای تبیین سخنان خود از مفاهیم نفس شهوانیه، نفس غضبیه و نفس ناطقه سخن می‌گوید و تعاریفش از فضایل و رذایل یاداور تعاریف اخلاق فلسفی است، چنانکه عفت را منع نفس از شهوات تعریف می‌کند(همو، ۱۴۲۱، ج۱: ۳۱). به عبارت دیگر، هر چه توجه به جنبه‌های نظری و اخلاق فلسفی در صوفیه قوی‌تر می‌شود، توجه به ادب ضعیف‌تر می‌شود، به‌نحوی که ادب تبدیل به یک مقام از مقامات می‌شود. این امر را در اتباع *ابن‌عربی*، که برجسته‌ترینشان، *عبدالرزاق کاشانی* است، به خوبی می‌توان مشاهده نمود.

۱۳-۴. آثار عبدالرزاق کاشانی(د. ۷۳۰ق)

عبدالرزاق کاشانی در *لطائف الاعلام*، ادب را حفظ حد بین غلو و جفاء یا بین افراط و تفریط(کاشانی، ۱۴۲۶ب، ج۱: ۱۶۳) و ادیب را عارف ربانی که از اهل بساط، یعنی حضرت الهی است، می‌خواند(همان: ۱۶۷) و در کتاب *رشح الزلال*(کاشانی، ۱۴۲۶الف: ۱۹۲)، به تبعیت از *ابن‌عربی*، ادب را به سه قسم ادب خدمت، ادب حق و ادب شریعت، و ادب خدمت را به دو گونهٔ معاملت با خداوند و معاملت با خلق تقسیم می‌کند. ادب خدمت به خداوند، معاملت با اوست بدانچه شایسته او و مورد رضایت او و موجب شکر اوست و ادب خدمت به خلق، معاملت با آنهاست بدانچه شایستهٔ آنان است و بدان راضی‌اند و موجب شکر آنان خواهد شد. بهترین ترجمه برای واژه معاملت، رفتار کردن است؛ به عبارت دیگر، خدمت به خدا و خلق، رفتار با آنان است، به صورتی شایسته که رضایت آنان

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]
[DOI: 10.66224/erfan.17.1.123]

را برانگیزاند. این تقریر او از مفهوم ادب با سنت *غزالی* مبنی بر تعلق ادب به حوزه رفتار همخوان است، اما در *اصطلاحات‌الصوفیه* ادب را اعتدال بین قبض و بسط معنا می‌کند و برای ادب در بدایات، ابواب، معاملات، اودیه، احوال، ولایات، حقایق و نهایات صورتی قائل می‌شود و از ساحت رفتار بیگانه و به امور درونی و حالات و مقامات نزدیک می‌شود(کاشانی، ۱۴۲۶ب: ۱۲۶).

۴-۱۴. ابوالمفاخر یحیی باخرزی(د. ۷۳۶ق) در اوراد الاحباب و فصوص الآداب

فهم *عبدالرزاق کاشانی* از ادب به معنای از میان رفتن توجه به آداب و تعلق آن به ساحت رفتار و جایگاه ویژه‌اش در نظام اخلاقی صوفیه، پس از *ابن‌عربی* و رواج اندیشه او در مجامع صوفیه نیست، بلکه در قرن هشتم نیز می‌توان نمونه‌هایی برجسته از آداب‌نویسی را یافت. یکی از مهم‌ترین این آثار در قرن هشتم از آنِ *ابوالمفاخر یحیی باخرزی* است. او در *اوراد الاحباب و فصوص الآداب*، تفکیک دقیقی میان آداب و غیر آن صورت داده است. مؤلف در همان آغاز «فص فی فضیلة الآداب» می‌نویسد: «و بدان که مذهب را ظاهری است و باطنی. ظاهر او در عمل آوردن آداب است با خلق و باطن او منازله احوال و مقامات است با حق». او روایتی نقل می‌کند که در آن، پیامبر(ص) دربارهٔ کسی که در نماز دست و چشمش بر جای نبوده، می‌گوید اگر در دلش خشوع بود جوارح و اعضای او نیز خاشع می‌شدند؛ سپس از این روایت نتیجه می‌گیرد که آداب ظاهری بی حال باطنی کمال ندارد. این تفکیک میان ظاهر و باطن عملاً به او در تفکیک حوزه آداب و احوال یاری می‌کند، لذا می‌گوید: «و گفته‌اند کل تصوف ادب است، هر وقتی را ادبی و هر مقامی را ادبی و هر حالی را ادبی. هر که این آداب را ملازمت نماید به درجه مردان برسد و هرکه از این آداب محروم گردد از کمال قربت به غایت دور شود و از امید قبول مردود.»(باخرزی، ۱۳۸۳: ۴۶) باقی سخنان او تکرار سخنان پیشینیان است، به ویژه تقسیم اهل ادب به سه طبقه اهل دنیا، اهل دین و اهل خصوص که تکرار سخنان *سراج* در *اللمع* است. اما نکته جالب در این رساله آن است که بلافاصله پس از گفتارش درباره آداب، فصلی را به اخلاق اختصاص می‌دهد اما تعریفی از «اخلاق الصوفیه» که عنوان فصل است ارائه نمی‌دهد و گفتارش دربارهٔ آن پریشان است، به نحوی که اخلاق را هم به معنای حسن خلق در معاشرت با دیگران می‌گیرد و هم فضائلی چون حلم و تواضع و نصیحت و شفقت و تحمل و موافقت و احسان و مدارات و ایثار و... را در زمره اخلاق برمی‌شمرد. او در ادامه، به مقامات و سپس احوال می‌پردازد و بدین ترتیب، در نظمی چندلایه، ادب را در ابتدا، سپس اخلاق، سپس مقامات و سپس احوال را قرار می‌دهد اما به تمایز این امور از یکدیگر و نسبتشان باهم نمی‌پردازد.

۴-۱۵. عزالدین محمود کاشانی(د. ۷۳۵ق) در مصباح الهدایهٔ و مفتاح الکفایهٔ

عزالدین محمود کاشانی که با دقت فراوان کوشیده متنی منظم و منقح از اندیشه‌های صوفیانه پدید آورد و تعاریف را از زواید مبهم بزداید، فصل آداب را از فصل اخلاق جدا کرده است. در نظر او، «لفظ ادب عبارت است از تحسین اخلاق و تهذیب اقوال و افعال»(کاشانی، ۱۳۸۱: ۲۰۳). تا اینجا او ادب را معطوف به ساحت رفتار می‌خواند و مشخص است که مرادش از تحسین اخلاق، تحسین اخلاق از طریق اعمال است، وگرنه وجهی نداشت که این عبارت را در باب اخلاق نیاورد. او سپس به تبعیت از پیشینیان، افعال را بر دو قسم افعال قلوب (نیات) و افعال قوالب (اعمال) تقسیم می‌کند و اخلاق و نیّات به باطن و اقوال و اعمال را به ظاهر نسبت می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که ادیب کامل کسی است که ظاهر و باطنش به محاسن اخلاق و اقوال و نیّات و اعمال آراسته باشد؛ «اخلاقش مطابق اقوال باشد، و نیّاتش موافق اعمال، چنانک نماید باشد، و چنانک باشد نماید.»(همان) او در این پیوست خود در تعریف ادب، ملاحظه‌ای تربیتی دارد و می‌خواهد به خوانندگان خود بفهماند که ادب ظاهر بدون صدق و داشتن پشتوانه اخلاقی مساوق ریاکاری است، لذا در ادامه می‌نویسد: «هر که در تهذیب ظاهر و باطن پیوسته متفقّد احوال خود بود، نخواهد که اخلاق و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]
[DOI: 10.66224/erfan.17.1.123]

احوالش از اقوال متخلّف باشد و اگر بیان حالی یا مقامی یا خلقی بر زبان آورد و خود را بدان متخلّق و موصوف نیابد آن قول را سوء ادب داند.»(همان) پس از بیان این دغدغه باز به سراغ ساحت رفتار می‌رود و ادامه می‌دهد که:

> از جمله آداب آن است که همواره جوارح و اعضا را به صوالح اعمال متحلّی دارند، چه مادام تا آدمی در کسوت بشریّت بود، او را از مراعات آداب ظاهر چاره نبود و به هیچ حال و در هیچ مقام محافظت آن از وی ساقط نشود و مادام تا آثار محاسن از آداب در ظاهر شخص پدید نیاید، علامت آنست که باطن او هنوز متأدّب نشده است. چه تأدّب ظاهر از امارات و علامات تأدّب باطن است. وقتی رسول صلوات اللّه و سلامه علیه دید که شخصی در نماز با ریش خویش بازی می‌کرد گفت لو خشع قلبه لخشعت جوارحه.(همان: ۲۰۴)

لذا عقیده دارد که «ادیب لبیب آن است که هیچ دقیقه از دقایق آداب ظاهراً و باطناً و سرّاً و علناً فرونگذارد چه اهمال آداب اگر در ظاهر بود سبب عقوبت شود در ظاهر و اگر در باطن بود موجب عقوبت گردد در باطن.»(همان: ۲۰۵)

۵. نتیجه‌گیری

این پژوهش با تحلیل تاریخی–تطبیقی متون کلاسیک صوفیه از قرن چهارم تا هفتم هجری، سیر تطور مفهوم ادب را در سه مرحله متمایز نشان داد. در مرحله نخست، یعنی تصوف اولیه، صوفیانی چون *سراج* و *سلمی* ادب را عمدتاً در ساحت رفتار می‌فهمیدند، اما در تعریف مفهومی آن دچار پریشانی بودند؛ به‌گونه‌ای که در آثارشان حوزه باور، احساس و رفتار درهم می‌آمیختند و مرز مشخصی میان ادب و مفاهیم مجاور چون احوال و مقامات ترسیم نمی‌شد. *خرگوشی* و *قشیری* نیز در همین مرحله، علی‌رغم توجه به مصادیق رفتاری ادب، از ارائه تعریفی منسجم ناتوان ماندند و عمدتاً به نقل اقوال پیشینیان بسنده کردند. در مرحله دوم، *غزالی* با تقسیم نظام اخلاقی به چهار بخش (عبادات، عادات، مهلکات و منجیات) و اختصاص دادن ادب به حوزه عادات، نخستین چارچوب منسجم را ارائه داد که در آن، ادب به‌روشنی در ساحت رفتار جای می‌گیرد و از ملکات اخلاقی (فضایل و رذایل) متمایز می‌شود. در مرحله سوم، *ابن‌عربی* و پیروانش مانند *کاشانی*، ادب را از حوزه رفتار صرف فراتر بردند و آن را به مقامی متافیزیکی تبدیل کردند که همه مقامات و احوال دیگر را در بر می‌گیرد؛ هرچند این گسترش، همان‌طور که در آثار *کاشانی* مشهود است، گاه به دور شدن از معنای اولیه و عملی ادب انجامید.

این سیر تطور، سه نتیجه مفهومی مهم را آشکار می‌سازد: **نخست** آنکه منسجم‌ترین و کارآمدترین تعریف ادب–که هم با مصادیق آن در متون صوفیانه همخوانی دارد و هم جایگاه مشخصی در نظام اخلاقی تصوف به ادب می‌دهد–تعریفی است که ادب را به ساحت رفتار (شامل گفتار و کردار) محدود می‌کند و آن را از ساحت‌های باور، احساس و اراده متمایز می‌سازد. این تعریفِ رفتاری به معنای نادیده گرفتن ابعاد درونی نیست، بلکه ادب به‌مثابه تجلی بیرونیِ فضایل درونی عمل می‌کند، به‌گونه‌ای که رفتار شایسته هم نشانه حال باطنی است و هم زمینه‌ساز تحقق آن. **دوم** آنکه پریشانی تاریخی پیرامون مفهوم ادب، که در آثار *سراج*، *سلمی* و *قشیری* هویداست، ریشه در غفلت از این تفکیک دارد. صوفیان این دوره مصادیق ادب را به‌خوبی می‌شناختند اما وقتی می‌خواستند از مفهوم آن بدون ارجاع به مصادیقش سخن بگویند، به دلیل فقدان چارچوب مفهومی منسجم، ناتوان می‌ماندند. **سوم** آنکه نسبت ادب با مفاهیم مجاور (فضایل، رذایل، مقامات و احوال) از این قرار است: فضایل و رذایل به ساحت ملکات نفسانی تعلق دارند؛ مقامات و احوال مراتب و عوارض سیر معنوی‌اند؛ و ادب سازوکار رفتاری‌ای است که از طریق آن، این ملکات هم تحقق می‌یابند و هم تجلی بیرونی می‌کنند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.123]

تمایز اخلاق صوفیانه از اخلاق فلسفی، نتیجه مهم دیگری است که از همین یافته‌ها به دست می‌آید. *ابن‌مسکویه* در *تهذیب الاخلاق*، فضیلت را ملکه‌ای نفسانی می‌داند که هدف اخلاق پرورش آن است و رفتار بیرونی را صرفاً نتیجه و نشانهٔ این ملکات تلقی می‌کند. در مقابل، صوفیان نخستین، رفتار شایسته را نه نتیجه، بلکه زمینه‌ساز تحول معنوی می‌دانستند و از همین روست که ادب–نه فضیلت–در کانون نظام اخلاقی آن‌ها قرار می‌گیرد. این تفاوت بنیادین نشان می‌دهد که تصوف یک نظام اخلاقی عمل‌محور را توسعه داده که در آن، تحول رفتاری مقدم بر رشد معنوی است و آن را تسهیل می‌کند؛ رویکردی که از اخلاق فلسفیِ فضیلت‌محور به‌طور بنیادین متفاوت است.

پژوهش‌های پیشین، اعم از فرهنگ‌نامه‌های تخصصی تصوف و پژوهش‌های تاریخی–تحلیلی، یا به نقل اقوال بسنده کرده‌اند یا ادب را در چارچوب اخلاق فلسفی تفسیر کرده‌اند و از این رو نتوانسته‌اند جایگاه مستقل آن را در نظام اخلاقی تصوف تبیین کنند. بازیابی این جایگاه مستقل، راهی برای فهم دقیق‌تر تصوف به‌مثابه سنتی اخلاقی می‌گشاید که شایسته ملاحظه جدی در گفتمان اخلاقی معاصر است.

منابع

- ابن‌عربی، محیی‌الدین (۱۴۲۱ق)، *مجموعهٔ رسائل ابن‌عربی*، بیروت: دار المحجة البیضاء.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین (بی‌تا)، *فتوحات المکیهٔ*، بیروت: دارالصادر.
- ابن‌مسکویه، احمد بن محمد (۱۴۲۶ق)، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، تصحیح عماد هلالی، بیروت: طلیعهٔ النور.
- ابی‌خزام، انور فؤاد (۱۹۳۳م)، *معجم المصطلحات الصوفیهٔ*، تحقیق و تصحیح جورج متری عبد المسیح، بیروت: مکتبهٔ لبنان الناشرون.
- باخرزی، ابوالمفاخر یحیی (۱۳۸۳)، *اورادالاحباب و فصوص الآداب*، به کوشش ایرج افشار، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- التهانوی، محمدعلی (۱۹۹۶م)، *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت: مکتبهٔ لبنان ناشرون.
- الحکیم، سعاد (۱۹۸۱)، *المعجم الصوفی*، بیروت: دندرهٔ للطباعهٔ.
- حمدی زقزوق، محمود (۱۴۳۰ق)، *موسوعهٔ التصوف الاسلامی*، قاهره: وزارهٔ الاوقاف المجلس الاعلی للشئون الاسلامیه.
- الخرکوشی، ابوسعد عبدالملک بن محمد (۱۴۲۷ق)، *تهذیب الاسرار فی أصول التصوف*، محقق و مصحح: امام سیدمحمدعلی، بیروت: دار الکتب العلمیهٔ.
- رفیق العجم (۱۹۹۹م)، *موسوعهٔ مصطلحات التصوف الإسلامی*، بیروت: مکتبهٔ لبنان الناشرون.
- ریتر، هلموت (۱۳۷۷)، *دریای جان*، ترجمه عباس زریاب خویی و مهرآفاق بابیوردی، چاپ دوم، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
- سراج طوسی، ابونصر (۱۹۱۴م)، *اللمع فی التصوف*، تحقیق و تصحیحِ رینولد آلین نیکلسون، لیدن: مطبعهٔ بریل.
- سلمی، ابوعبدالرحمان (۱۳۶۹)، *مجموعه آثار ابوعبدالرحمان سلمی: بخشهایی از حقایق التفسیر و رسائل دیگر*، گرداوری نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.123]

- سهروردی، شهاب‌الدین ابوالحفص (۱۴۲۷ق)، *عوارف المعارف*، محقق و مصحح: احمد عبدالرحیم السایح و توفیق علی وهبهٔ، قاهرهٔ: مکتبهٔ الثقافهٔ الدینیهٔ.
- *علم التصوف* (۱۳۹۱)، تصحیح و تحقیق نصرالله پورجوادی و محمد سوری، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، برلین: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۸۳)، *کیمیای سعادت*، محقق و مصحح: حسین خدیوجم، چاپ یازدهم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- الفخری، ماجد (۱۳۸۶)، «نظریه‌های اخلاقی در اسلام»، ترجمه مرتضی فتحی زاده، *کتاب ماه فلسفه* ۱(۴) ۷۹-۷۲.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۷۹)، *شرح مثنوی شریف*، چاپ نهم، تهران: زوار.
- قشیری ابوالقاسم عبدالکریم (۱۳۸۹ق)، *اربع رسائل فی التصوف*، محقق و مصحح: قاسم السامرائی، بغداد: مطبعهٔ المجمع العلمی العراقی.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم (۱۳۷۴)، *الرسالهٔ القشیریهٔ*، محقق و مصحح: عبدالحلیم محمود و محمود بن شریف، قم: انتشارات بیدار.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۲۶ق. الف)، *اصطلاحات الصوفیهٔ و یلیه رشح الزلال*، محقق و مصحح: عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت: دار الکتب العلمیهٔ.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۲۶ق. ب)، *لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام*، محقق و مصحح: احمد عبدالرحیم السایح، توفیق علی وهبهٔ، عامر النجار، قاهره: مکتبهٔ الثقافهٔ الدینیهٔ.
- کاشانی، عزالدین (۱۳۸۱)، *مصباح الهدایهٔ و مفتاح الکفایهٔ*، تحقیق و تصحیحِ جلال‌الدین همایی، چاپ ششم، اصفهان: نشر هما.
- کلابادی، ابوبکر محمد بن ابراهیم (۱۹۳۳م)، *التعرف لمذهب اهل التصوف*، قاهرهٔ: مطبعهٔ السعادهٔ.
- مایر، فریتس (۱۳۸۸)، *سنگ‌بناهای معارف اسلامی(منتخبی از مقالات علوم اسلامی)*، ترجمه مهرآفاق بایبوردی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- المدنی، سلیمان (۱۴۲۸ق)، *الموسوعهٔ الصوفیهٔ*، دمشق: الحکمهٔ.
- مهدی‌پور، حسن (۱۳۹۷)، *اخلاق عرفانی عطار نیشابوری: مبانی، نظام‌مندی و نظریهٔ اخلاقی*، تهران: نگاه معاصر.
- نجم‌الدین کبری (۱۳۹۰)، *آداب الصوفیه و السایر الحایر: دو رساله فارسی کهن در تصوف*، به اهتمام مسعود قاسمی، تهران: انتشارات طهوری.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۴)، *الانسان الکامل*، با پیشگفتار هانری کربن، تصحیح و مقدمهٔ ماریان موله، ترجمه مقدمه از ضیاءالدین دهشیری، چاپ هفتم، تهران: انتشارات طهوری: انجمن ایرانشناسی فرانسه در تهران.
- نوربخش، جواد (۱۳۷۹)، *فرهنگ نوربخش: اصطلاحات تصوف*، تهران: یلدا قلم.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۴)، *کشف المحجوب*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات از محمود عابدی، تهران: انتشارات سروش، چاپ دوم.
- Chittick, W. C. (۲۰۱۹). *Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination* (۲nd ed.). Albany: SUNY Press.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.123]

- De Diego González, A. (۲۰۲۵). “The limitless zawiya and the infinite library: Rethinking the epistemology of contemporary Sufism and digital Islamic thought. Antípoda”. *Revista de Antropología y Arqueología*, ۵۸, ۱۷۹–۱۹۹. https://doi.org/۱۰.۷٤٤۰/antipoda۵۸.۲۰۲۵.۰۸
- Kostadinova, Z. (۲۰۲٤). “Edep: Ethical imagination and the Sunna of the Prophet Muhammed”. *Contemporary Islam* ۱۸, ۸۷–۱۰۹. https://doi.org/۱۰.۱۰۰۷/s۱۱۵٦۲–۰۲۳–۰۰٥٤۸–۳
- Mayeur-Jaouen, C. (Ed.). (۲۰۱۹). Adab and Modernity: A "Civilising Process"? (Sixteenth–Twenty–First Century). Leiden: BRILL. https://doi.org/۱۰.۱۱٦۳/۹۷۸۹۰۰٤٤۱٥۹۹۷_۰۰۲
- Shinoda, T. (۲۰۲۱). “The campaign against conjugal bid'a in Northern Morocco during the sixteenth century”. *Al-Qanṭara* ٤۲(۱) e۰۸. https://doi.org/۱۰.۳۹۸۹/alqantara.۲۰۲۱.۰۰۸
- Sutoyo, M. (۲۰۲۳). “Practicing values of philosophical Sufism in the Pencak Silat of Brotherhood Faithful Heart of Terate”. *European Journal for Philosophy of Religion*, ۱٥(۱), ۱–۱۸. https://doi.org/۱۰.۲٤۲۰٤/EJPR.۲۰۲۳.٤۱۱۰
- Sviri, S. (۲۰۲۰). “The self and its transformation in Sufism”. In R. Seaford, J. Wilkins, & M. Wright (Eds.), *Selfhood and the Soul: Essays on Ancient Thought and Literature in Honour of Christopher Gill* (pp. ٦۷–۸۹). Oxford: Oxford University Press.
- Vicini, F. (۲۰۲۳). “Following the Prophet Muḥammad in a Sufi inspired reformist community in contemporary Turkey”. In *The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam*, Volume ۳: *Prophetic Piety: Individual and Collective Manifestations* (pp. ۲٥۳–۲۷٥). Leiden: BRILL. https://doi.org/۱۰.۱۱٦۳/۹۷۸۹۰۰٤٥۲۲٦۲٦_۰۰۹

References

Abū Khazām, Anwar Fuʾād (1993). *Muʿjam al-Muṣṭalaḥāt al-Ṣūfiyya* [Dictionary of Sufi Terminology], ed. George Mitrī ʿAbd al-Masīḥ. Beirut: Maktabat Lubnān al-Nāshirūn. (in Arabic)

Bākharzī, Abū al-Mafākhir Yaḥyā (2004/1383 SH). *Awrād al-Aḥbāb wa Fuṣūṣ al-Ādāb* [Litanies of the Beloved and Gems of Etiquette], vol. 2, ed. Īraj Afshār. Tehran: Dānishgāh-i Tihrān. (2nd ed.) (in Arabic)

Chittick, W. C. (2019). *Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʿArabī's Metaphysics of Imagination* (2nd ed.). Albany: SUNY Press.

De Diego González, A. (2025). “The limitless zawiya and the infinite library: Rethinking the epistemology of contemporary Sufism and digital Islamic thought”. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 58, 179–199. https://doi.org/۱۰.۷٤٤۰/antipoda۵۸.۲۰۲۵.۰۸

Al-Fākhrī, Mājid (2007/1386 SH). "Ethical Theories in Islam," trans. Mortezā Fatḥīzāda. *Kitāb-i Māh-i Falsafa*, 1(4) 72–79. (in Persian)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.123]

Furūzānfar, Badīʿ al-Zamān (2000/1379 SH). *Sharḥ-i Mathnawī-yi Sharīf* [Commentary on the Mathnawi]. Tehran: Zawwār. (9th ed.) (in Persian)

Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad (2004/1383 SH). *Kīmiyā-yi Saʿādat* [The Alchemy of Happiness], ed. Ḥusayn Khadīvjam. Tehran: Shirkat-i Intishārāt-i ʿIlmī wa Farhangī. (11th ed.) (in Persian)

Al-Ḥakīm, Suʿād (1981). *Al-Muʿjam al-Ṣūfī* [The Sufi Dictionary]. Beirut: Dandara li-l-Ṭibāʿa. (in Arabic)

Ḥamdī Zaqzūq, Maḥmūd (2009/1430 AH). *Mawsūʿat al-Taṣawwuf al-Islāmī* [Encyclopedia of Islamic Sufism]. Cairo: Wizārat al-Awqāf. (in Arabic)

Hujwīrī, Abū al-Ḥasan ʿAlī ibn ʿUthmān (2005/1384 SH). *Kashf al-Maḥjūb* [The Revelation of the Veiled], ed. Maḥmūd ʿĀbidī. Tehran: Intishārāt-i Surūsh. (2nd ed.) (in Persian)

Ibn ʿArabī, Muḥyī al-Dīn (2000/1421 AH). *Majmūʿat Rasāʾil Ibn ʿArabī* [Collected Treatises of Ibn ʿArabī] (3 vols.). Beirut: Dār al-Maḥajja al-Bayḍāʾ. (in Arabic)

Ibn ʿArabī, Muḥyī al-Dīn (n.d.). *Al-Futūḥāt al-Makkiyya* [The Meccan Revelations] (4 vols.). Beirut: Dār al-Ṣādir. (in Arabic)

Ibn Miskawayh, Aḥmad ibn Muḥammad (2005/1426 AH). *Tahdhīb al-Akhlāq wa Taṭhīr al-Aʿrāq* [The Refinement of Character and the Purification of Dispositions], ed. ʿImād Hilālī. Beirut: Ṭalīʿat al-Nūr. (in Arabic)

Kalābādhī, Abū Bakr Muḥammad ibn Ibrāhīm (1933). *Al-Taʿarruf li-Madhhab Ahl al-Taṣawwuf* [Introduction to the Doctrine of the Sufis]. Cairo: Maṭbaʿat al-Saʿāda. (in Arabic)

Kāshānī, ʿAbd al-Razzāq (2005/1426 AH-a). *Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfiyya wa Yalīhi Rasḥ al-Zulāl* [Sufi Terminology and the Trickling of Pure Water], ed. ʿĀṣim Ibrāhīm al-Kayyālī. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya. (in Arabic)

Kāshānī, ʿAbd al-Razzāq (2005/1426 AH-b). *Laṭāʾif al-Aʿlām fī Ishārāt Ahl al-Ilhām* [Subtleties of Knowledge in the Allusions of the Inspired], eds. Aḥmad ʿAbd al-Raḥīm al-Sāʾiḥ et al. Cairo: Maktabat al-Thaqāfa al-Dīniyya. (in Arabic)

Kāshānī, ʿIzz al-Dīn (2002/1381 SH). *Miṣbāḥ al-Hidāya wa Miftāḥ al-Kifāya* [The Lamp of Guidance and the Key of Sufficiency], ed. Jalāl al-Dīn Humāʾī. Isfahan: Nashr-i Humā. (6th ed.) (in Persian)

Al-Kharaqūshī, Abū Saʿd ʿAbd al-Malik ibn Muḥammad (2006/1427 AH). *Tahdhīb al-Asrār fī Uṣūl al-Taṣawwuf* [Refinement of Mysteries in the Principles of Sufism], ed. Imām Sayyid Muḥammad ʿAlī. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya. (in Arabic)

Kostadinova, Z. (2024). "Edep: Ethical imagination and the Sunna of the Prophet Muḥammad". *Contemporary Islam*, 18, 87–109. https://doi.org/۱۰.۱۰۰۷/s۱۱۵۶۲-۰۲۳-۰۰۵٤۸-۳

Maier, Fritz (2009/1388 SH). *Bausteine: Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft* [Cornerstones of Islamic Studies], vol. 1 (Sufism), trans. Mihrāfāq Bāyburdī. Tehran: Pazhūhishgāh-i ʿUlūm-i Insānī wa Muṭālaʿāt-i Farhangī. (in Persian)

Al-Madanī, Sulaymān (2007/1428 AH). *Al-Mawsūʿa al-Ṣūfiyya* [The Sufi Encyclopedia]. Damascus: Al-Ḥikma. (in Arabic)

Mahdīpūr, Ḥasan (2018/1397 SH). *Akhlāq-i ʿIrfānī-yi ʿAṭṭār-i Nīshābūrī: Mabānī, Niẓāmmandī wa Naẓariyya-yi Akhlāqī* [The Mystical Ethics of ʿAṭṭār of Nishapur: Foundations, Systematization, and Ethical Theory]. Tehran: Nigāh-i Muʿāṣir. (in Persian)

Mayeur-Jaouen, C. (Ed.). (2019). *Adab and Modernity: A "Civilising Process"? (Sixteenth–Twenty-First Century)*. Leiden: Brill.

Najm al-Dīn Kubrā (2011/1390 SH). *Ādāb al-Ṣūfiyya wa al-Sāʾir al-Ḥāʾir* [The Etiquette of the Sufis and the Wandering Traveler: Two Ancient Persian Treatises on Sufism], ed. Masʿūd Qāsimī. Tehran: Intishārāt-i Ṭahūrī. (in Arabic)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.123]

Nasafī, ʿAzīz al-Dīn (2005/1384 SH). *Kitāb al-Insān al-Kāmil* [The Book of the Perfect Man], preface by Henry Corbin, ed. Marianne Molé. Tehran: Intishārāt-i Ṭahūrī. (7th ed.) (in Arabic)

Nūrbakhsh, Javād (2000/1379 SH). *Farhang-i Nūrbakhsh: Iṣṭilāḥāt-i Taṣawwuf* [The Nurbakhsh Dictionary of Sufi Terminology]. Tehran: Yaldā Qalam. (in Persian)

Al-Qushayrī, Abū al-Qāsim ʿAbd al-Karīm (1968/1389 AH). *Arbaʿ Rasāʾil fī al-Taṣawwuf* [Four Treatises on Sufism], ed. Qāsim al-Sāmarrāʾī. Baghdad: Maṭbaʿat al-Majmaʿ al-ʿIlmī al-ʿIrāqī. (in Arabic)

Al-Qushayrī, Abū al-Qāsim ʿAbd al-Karīm (1995/1374 SH). *Al-Risāla al-Qushayriyya* [The Qushayri Epistle], eds. ʿAbd al-Ḥalīm Maḥmūd and Maḥmūd ibn Sharīf. Qom: Intishārāt-i Bīdār. (in Arabic)

Rafīq al-ʿAjam (1999). *Mawsūʿat Muṣṭalaḥāt al-Taṣawwuf al-Islāmī* [Encyclopedia of Islamic Sufi Terminology]. Beirut: Maktabat Lubnān Nāshirūn. (in Arabic)

Ritter, Hellmut (1999/1377 SH). *Das Meer der Seele* [The Ocean of the Soul], trans. ʿAbbās Zaryāb Khūʾī and Mihrāfāq Bābīwardī. Tehran: Al-Hudā International Publishers. (2nd ed.) (in Persian)

Al-Sarrāj al-Ṭūsī, Abū Naṣr (1914). *Al-Lumaʿ fī al-Taṣawwuf* [The Flashes in Sufism], ed. Reynold A. Nicholson. Leiden: Brill. (in Arabic)

Shinoda, T. (2021). "The campaign against conjugal bidʿa in Northern Morocco during the sixteenth century". *Al-Qanṭara*, 42(1), e08. https://doi.org/١٠.٣٩٨٩/alqantara.٢٠٢١.٠٠٨

Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Abū al-Ḥafṣ (2006/1427 AH). *ʿAwārif al-Maʿārif* [The Gifts of Gnosis], eds. Aḥmad ʿAbd al-Raḥīm al-Sāʾiḥ and Tawfīq ʿAlī Wahba. Cairo: Maktabat al-Thaqāfa al-Dīniyya. (in Arabic)

Sulamī, Abū ʿAbd al-Raḥmān (1990/1369 SH). *Majmūʿa-yi Āthār-i Abū ʿAbd al-Raḥmān Sulamī: Bakhshhāʾī az Ḥaqāʾiq al-Tafsīr wa Rasāʾil-i Dīgar* [Collected Works of al-Sulamī], vol. 1, ed. Naṣrullāh Pūrjavādī. Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī. (in Arabic)

Sutoyo, M. (2023). "Practicing values of philosophical Sufism in the Pencak Silat of Brotherhood Faithful Heart of Terate". *European Journal for Philosophy of Religion*, 15(1), 1–18. https://doi.org/١٠.٢٤٢٠٤/EJPR.٢٠٢٣.٤١١٠

Sviri, S. (2020). "The self and its transformation in Sufism". In R. Seaford, J. Wilkins, & M. Wright (Eds.), *Selfhood and the Soul: Essays on Ancient Thought and Literature in Honour of Christopher Gill* (pp. 67–89). Oxford: Oxford University Press.

Al-Tahānawī, Muḥammad ʿAlī (1996). *Kashshāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn wa al-ʿUlūm* [Encyclopedia of Technical Terms in the Arts and Sciences]. Beirut: Maktabat Lubnān Nāshirūn. (in Arabic)

Vicini, F. (2023). "Following the Prophet Muḥammad in a Sufi inspired reformist community in contemporary Turkey". In *The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam*, vol. 3 (pp. 253–275). Leiden: Brill. https://doi.org/١٠.١١٦٣/٩٧٨٩٠٠٤٥٢٢٦٢٦_٠٠٩

ʿIlm al-Taṣawwuf [The Science of Sufism] (2012/1391 SH), eds. Naṣrullāh Pūrjavādī and Muḥammad Sūrī. Tehran: Muʾassasa-yi Pazhūhishī-yi Ḥikmat wa Falsafa-yi Īrān; Berlin: Institut für Islamwissenschaft der Freien Universität Berlin. (in Arabic)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.123]