

ابوالحسن خرقانی و آیین جوانمردی^۱

پروانه عروج نیا^۲

استادیار بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، گروه عرفان، تهران، ایران

چکیده

عیاری یکی از آیین‌های طبقه عوام در ایران با سابقه‌ای بسیار کهن بود. برخی پیروان این آیین تحت تأثیر زاهدان و عابدان مذاهب و ادیان مختلف از جمله اسلام قرار گرفتند و این آیین را تبدیل به آیین فتوت یا «جوانمردی» کردند. تصوف نیز که از قرن سوم و چهارم در ایران به تدریج رواج یافت، بر آیین جوانمردی اثر گذاشت و از آن تأثیر هم پذیرفت. به نظر می‌رسد که ابوالحسن خرقانی از جمله پیروان آیین جوانمردی بود که با تصوف آشنا شد و بعدها صوفیان وی را کاملاً صوفی دانستند. در این مقاله سعی نویسنده آن است که با معرفی اجمالی جوانمردی و با توجه به تلقی خرقانی از آن بر اساس گفتارهای او در آثار منسوب به وی و نیز گزارش برخی منابع صوفیه، نسبت و ارتباط ابوالحسن خرقانی با این آیین بررسی شود. در نهایت در پی آن است تا دریابد که آیا خرقانی را باید عارفی در سلک جوانمردان دانست یا عارفی از جرگه اهل تصوف.

کلیدواژه‌ها: جوانمردی، عیاری، فتوت، تصوف، ابوالحسن خرقانی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۰/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۲/۵.

۲. رایانامه: porujnia@gmail.com

مقدمه

ابوالحسن خرقانی (۳۵۲-۴۲۵) کشاورزی از روستای خرقان، درس ناخوانده^۱ و ظاهراً جهان-نادیده بود زیرا آن چنان که گفته می‌شود و از سخنانش هم پیداست برخلاف بسیاری از اهل معنا به حجاز و بغداد سفر نکرده بود و رفتن به آنجاها را نیز توصیه نمی‌کرد. اما وی آن چه از اهل معنا و سخنانشان می‌دانست نه در کتاب بلکه از زبان کسانی که با آنها حشر و نشر داشت از صوفیان و جز آنان شنیده بود، و آن چنان که خود می‌گوید خداوند وی را هم از سفر و هم از استاد بی‌نیاز کرده بود.^۲ وی به‌خصوص به هیچ شیخ صوفی دست ارادت نداده و در محضرش زانو نزده بود؛ تنها کسی از اهل معنا که خرقانی خود را در گشایش‌های باطنی‌اش رهین وی می‌دانست، بایزید بود که حدود یک قرن پیش از تولد وی درگذشته بود. با این حال، بنا بر آن-چه در منابع آمده، بایزید نیز از معنویت وی به جایی رسیده بود.^۳

به هر حال، همچنان که خواهیم گفت، رابطه مریدی و مرادی میان خرقانی از طریق بایزید و قصاب آملی با صوفیان نمی‌تواند چندان قابل دفاع باشد. اما می‌توان گفت که وی تحت تأثیر و یا تربیت عقاید همه اهل معنا از جمله صوفیان بوده‌است. او خود را صوفی نمی‌نامد، بلکه بیشتر با نام جوانمرد خطاب می‌کند و روی سخن وی نیز بیشتر جوانمردانند. در این مقاله ضمن تأکید بر پربسامد بودن واژه جوانمرد در سخنان خرقانی در مقایسه با واژه صوفی، به خصوصیتی می‌پردازیم که از نظر وی جوانمردان دارند و از این رهگذر به پیوند نزدیک ابوالحسن خرقانی با جریان جوانمردی و تأثیر بسیار آن بر وی خواهیم پرداخت. اما پیش از ورود به این موضوع لازم است تا اندکی درباره عیاری و جوانمردی (فتوت) سخن بگوییم.

عیاری و جوانمردی (فتوت)

فتوت در لغت عرب اسمی است برگرفته از کلمه فُتًی و به معنای تازه‌جوان. در عصر جاهلیت نیز فتوت مجازاً به معنای شجاعت، سخاوت، ایثار و حمایت از ناتوانان به کار می‌رفت. در آغاز اسلام فتوت جاهلیت نه تنها مورد تأیید قرار گرفت بلکه به نظر می‌رسد که تا حدی آراسته به برخی فضایل اخلاقی دیگر نیز گشت، از جمله از حضرت علی (ع) که در غزه أحد لقب فتی گرفت، روایات چندی در باب معنای فتوت نقل شده که در آنها برخی دیگر از سجایای اخلاقی

۱. نک: (انصاری، ۱۳۶۲: ۵۹۶)

۲. محمد بن منور، ۴۷/۱.

۳. عطار، ۶۶۱-۶۶۲؛ مولوی، دفتر ۴، بیت ۱۸۰۲-۱۸۳۶.

برمفهوم واژه فتوت اضافه گردیده است، مانند تواضع، صبر، عفو، وفا به عهد، راستگویی، حیا و ادای امانت.^۱ به تدریج تا عصر اموی معنای فتوت وسعت یافت و جنبه‌های مختلفی از مردانگی و مروت و مکارم اخلاقی را شامل گردید.^۲ البته به نظر می‌رسد که همراه شدن فتوت جاهلی با مکارم اخلاقی دیگر در دوره اسلامی تحت تأثیر آیین‌های مشابه خود در فرهنگ و تمدن‌های دیگر به‌خصوص ایران بوده است.^۳

آن‌چنانکه از اساطیر و قصه‌های عامیانه کهن و تاریخ ایران نیز برمی‌آید در فرهنگ و تمدن ایرانی همواره نسبتی میان پهلوانی با شجاعت و سخاوت و حمایت از مظلومان وجود داشته است و در این سرزمین همواره پهلوانانی بودند که با سلحشوری و تدبیر داد مظلوم از ظالم می‌گرفتند و دست نوازش بر سر محرومان و درویشان می‌کشیدند. عقاید و آیین و آداب این پهلوانان که گویا تشکیلاتی هم داشته‌اند ارتباط تنگاتنگی با آیین مهری داشته است.^۴

خدای مهر که پیش از زرتشت در افکار و اعتقادات اقوام آریایی حضور داشت، پس از پذیرفتن آیین زرتشت بار دیگر در دوران هخامنشی به عنوان خدایی قدرتمند در کنار اهورامزدا قرار گرفت. این خداوندگار دارای صفاتی روحانی در عین جنگاوری و شهریاری بود و عقیده به وی در دوران اشکانیان چندان قدرت و گسترش یافت که عقیده به اهورامزدا و پرستش وی را در سایه قرار داد. بر اساس مهریشت مهر یا میتره، ایزد عدالت و پیمان، دشمن سرسخت دروغگویان و پیمان شکنان و حامی همه آفریدگان بود. وی نماد پارسایی، مهر ورزیدن و نیز پهلوانی است. تشکیلات یا سازمان پهلوانی که شاید بتوان آن را اولین سازمان به اصطلاح جوانمردی خواند، در دوران اشکانیان مهر را الگوی خود قرار داده بودند و با رشادت و تدبیر در مسایل اجتماعی دخالت می‌کردند و گاه با ظالمان درمی‌افتادند و شهری را از دست زورگویان بیرون می‌آوردند و یا با تردستی اموال به غارت رفته مظلومان را از ظالمان باز پس می‌آوردند. بدین ترتیب پیروان این آیین هم سرباز بودند و هم به نوعی دزد به شمار می‌آمدند. از قضا گفته می‌شود این دزدان دریایی بودند که آیین مهر را به آسیای صغیر معرفی کردند. شاید این دزدان خود اعضای چنین تشکیلات و سازمانی بودند.^۵ به هر حال چنین آیینی به نام جوانمردی یا

۱. برای اطلاع بیشتر، نک: واعظ کاشفی، ۱۰؛ شمس الدین آملی، ۶۷، ۱۱۵.

۲. واعظ کاشفی، مقدمه محجوب، هفت - یازده.

۳. گولپینارلی، ۱۱۱؛ افشاری، بیست و یک و بیست و دو.

۴. نک: مهردادبهار، *از اسطوره تا تاریخ*، ۱۵۵ و ۱۵۷-۱۶۱.

۵. بهار، *جستاری چند در فرهنگ ایران*، ۱۶۴-۱۷۰.

عیاری^۱ و یا هر نام دیگری به گواهی شواهد تاریخی و ادبی در ایران وجود داشت.^۲ داستان سمک عیار یکی از شواهد ادبی بر حضور سازمان‌های جوانمردی و گسترش آن در همه شهرهای ایران است. سوگندهای عیاران در داستان سمک عیار به نور و نار و مهر و زند و پازند نشان از قدمت این آیین دارد.^۳

آیین عیاری که یا خود همان آیین مهری بود و یا تشکیلاتی بوده که سخت تحت تاثیر خدای مهر، خدای حامی مردم، راستی، درستی و پاکی قرار گرفته بود، پس از ورود اسلام نیز در سرزمین ایران به اشکال مختلف به حیات خود ادامه داده است. از تاریخ سیستان برمی‌آید که از سده دوم به بعد گروه‌هایی به نام عیاران در خراسان و سیستان علیه بیداد امویان فعالیت داشته‌اند که از جمله آنان قیام آذرک در سیستان در ۱۷۹ ق بود.^۴

رفته رفته این آیین با گسترش اسلام و استیلای آن خود را با برخی دستورهای اسلام به مانند سفارش به زهد، طهارت، تسلیم و رضا در برابر وجودی یگانه، مهربان، رحیم و رحمان آشنا و هم‌سو یافت، و از سوی دیگر اشتراک در مقاصد اخلاقی و اجتماعی این مرام با مفهوم ساده و ابتدایی فتوت در میان اعراب که در دوران اسلامی نیز بدان توصیه شده بود، سبب گردید تا این اندیشه و تشکیلات آن اعتلا و نیز گسترش یابد. به نظر می‌رسد چنین مرام و عقیده‌ای به صورت تشکیلاتی منسجم احتمالاً باید از ابتکارات ایرانیان باشد که بعدها به مناطق دیگر از جمله جهان عرب سرایت کرده است.^۵ زیرا اگر به قول برخی آیین فتوت در قرن اول هجری در شهر کوفه و یا در بصره و در مقابل اموی‌ها آغاز شده و بعد به بغداد سرایت کرده باشد، این مناطق بخش‌هایی از عراق بودند که پیش از اسلام نیز در سلطه ایرانیان بودند و پادشاهان ساسانی نیز بر آنجا و حتی کم و بیش بر جزیره‌العرب سلطه داشتند. پس می‌توان گفت که این آیین بخصوص با تشکیلات و همچنین ویژگی‌های روحانی و معنوی خود باید از

۱. عیار، به معنای بسیار آمد و شد کننده، گریزنده، تیزرو، تردست، زیرک، طرار و حیل‌گر است و از نظر ملک-الشعراى بهار از کلمه «یار» فارسی میانه آمده و در متون فارسی دری به شکل عیار و به معنای یار به کار می‌رفته است. در ترجمه کهن قرآن نیز واژه یار به صورت یار نوشته شده است. این واژه در تاریخ سیستان با «مروت» هم معناست (نک: ریاض، ۷۴-۸۱؛ شفیعی کدکنی، تازیانه‌های سلوک، ۳۰۲).

۲. تیشنر، ۸۴.

۳. نک: ناتل خانلری، ۹۲ و ۹۳؛ بهار، جستاری چند در فرهنگ ایران، ۱۶۳ و ۱۶۴.

۴. تاریخ سیستان، ۱۶۱، پانویس ۳ و ۱۷۹ و ۱۹۲؛ زرین کوب، ۳۴۸.

۵. ریاض، ۷۲؛ شیبی، ۶۲/۲.

طریق ایرانیان به سرزمین‌های عرب‌نشین رفته باشد. برخی آداب این آیین نیز حضور عقاید و آداب ایرانی را در آن تأیید می‌کند، نظیر بستن کمربندی که کمربند کستی زرتشتیان را به یاد می‌آورد و یا سراویل (شلوار) پوشیدن که از آداب تشرف به جماعت فتیان است و پوشیدن آن مخصوص قوم آریایی بود و استفاده از آن از دوره هخامنشی در ایران متداول شد.^۱ همچنین در میان وابستگان به این عقیده می‌توان توجه به برخی عناصر مهم فرهنگ ایرانی مانند توجه به نور و راستی را مشاهده کرد.

به هر حال، در بخشی از پیروان این آیین بر اثر مجاورت با آیین‌های اهل معنا از جمله تصوف تحول تازه‌ای روی داد به این معنا که تعالیم آنان تا حدی درونی‌تر و باطنی‌تر شد و البته برخی جنبه‌های خود را نیز از دست داد از جمله به تدریج زهد و پارسایی در برخی از وابستگان و پیروان آن پررنگ‌تر شد و در خدمت به خلق، طراری و سلحشوری را فرو نهاد و یا نامجویی که نشان از دوران پهلوانی و عیاری داشت جای خود را به اخلاص و بی‌اعتنایی به نام و ننگ داد.^۲ شاید بتوان گفت که در این مرحله عیاری با از دست دادن بخشی از میراث خود یعنی صبغه جنگاوری و نبرد در برابر ظلم و ستم با سلاح، به فتوت و جوانمردی تبدیل گشت و عیارانی رو به جوانمردی و فتوت نهادند. احتمالاً می‌توان از این جمله دانست مشاهیری مانند: احمد بن خضرویه بلخی (درگذشته ۲۴۰)، «سرهنگ جوانمردان» و از عیاران سپاهی‌پیشه خراسان؛ ابوحفص عمر بن سلمه حداد نیشابوری (درگذشته ۲۶۴) و ابوالحسن احمد بن سهل صوفی پوشنگی (درگذشته ۳۸۴) که هر سه سران فتیان و جوانمردان بودند.^۳ اما بخشی دیگر از این تشکیلات نیز به نوعی دیگر حضور خود را در تحولات اجتماعی حفظ کرد و رجال آزادی-خواه و آزادی‌بخش پرورد مانند یعقوب لیث صفاری و ابومسلم خراسانی. به هر حال عیاران و جوانمردان از سده دوم تا سده ششم شهرت و محبوبیت بسیار داشتند و حکایاتی که از جوانمردی آنان در ادبیات ما وجود دارد نشان از گسترش و مقبولیت آنان در میان عام و خاص

۱. شبیبی، ۲ / ۱۹۵ و ۱۹۶؛ افشاری، بیست و دو - بیست و سه.

۲. افشاری، فتوت‌نامه‌ها، چهل وهفت-چهل وهشت.

۳. سلمی، ۱۰۲ و ۱۱۸ و ۴۵۸؛ هجویری، ۱۸۳ و ۱۸۴. همچنین کسانی مانند ابوتراب نخشی، شقیق بلخی و فضیل عیاض را - که نامشان در طبقات صوفیه سلمی آمده است- باید به فتوت نزدیک هستند سلمی (۱۴۶) و ۱۹۲ (۴۵۸) خود اینان را با صفت فتوت یاد کرده و یا از اجله فتیان دانسته است. (نیز نک: نفیسی، ۱۲؛ زرین کوب، ۳۴۶ و ۴۴۷؛ ریاض، ۴۹ و ۵۰).

دارد.^۱ شاید به تدریج از سده‌های پنجم و ششم بود که گروهی از فقیهان که درون‌گرا بودند، در آیین‌های دیگر مانند ملامتیه و یا صوفیه جذب شدند و همچنین آنان را هم تحت تأثیر قرار دادند.^۲ اما آن بخش دیگر که نقش اجتماعی‌تری برای خود قائل بود نیز مبتلای به عوام شد و در شکل و صورت هم‌چون نوع جامه و مکان و تشکیلات و آداب تشریف و سلسله نسب گرفتار آمد.^۳ سرانجام نیز دچار بدنامی گردید و عیاری و جوانمردی آنان تبدیل به لوطی‌گری، داش-مشتی‌گری، راهزنی، غارت و چاقوکشی شد.

رابطه تصوف و فتوت

وقتی کسانی چون کلاباذی *التعرف*، سراج *اللمع* و حتی سلمی *طبقات الصوفیه* خود را می‌نوشتند، یعنی تا سده چهارم و اوایل سده پنجم، عنوان صوفی در ایران و بخصوص در شهرهای خراسان بزرگ چندان شناخته و یا رایج نشده نبود^۴ و مردم با اصطلاحاتی چون زاهد، فقیه، عالم، واعظ، خطیب و حکیم آشنایی داشتند و مکاتبی با صبغه عرفانی نیز بود مانند فقیهان یا جوانمردان، ملامتیان و کرامیه که آنها نیز خود را صوفی نمی‌خواندند. ابن سینا نیز که در آن زمان در نواحی خراسان در سیر و سفر بوده در سه نمط *آخر اشارات* و *تنبیهات* که درباره اثبات کرامات و مقامات عارفان سخن گفته، ذکری از تصوف و صوفی نکرده است. در حقیقت تصوف جریانی نبوده که از گذشته‌های دور وجود داشته و به ما رسیده باشد. ابوسعید خرقوشی نیشابوری از علما و متصوفه و مؤلفان قرن چهارم نیز گفته‌است که تصوف طریقه اهل عراق است، اما اهل خراسان طریقه ملامتی دارند و پیشتر آنها را محزونان می‌نامیدند.^۵ به تعبیر دیگر تصوف یکی از جریانات معنوی و عمدتاً در عراق بوده که به تدریج به سایر مناطق جهان اسلام کشیده شده است و برخی از کسانی که ما امروز به نام صوفی می‌شناسیم، لاقلاً درسده‌های چهارم و پنجم با اسامی دیگری مانند زاهد، عابد، حکیم و فتی از آنان یاد می‌شد. اما همان‌گونه

۱. واعظ کاشفی، مقدمه محجوب، هفده-نوزده.

۲. گلپیناری، ۹۴-۹۶؛ زرین کوب، ۳۴۵-۳۴۷.

۳. تشکیلات اهل فتوت شبیه اهل تصوف بود: آنها هم مانند صوفیان که درخانقاه‌ها تجمع می‌کردند در مکان‌های خاصی گرد می‌آمدند که به آن تکیه و لنگر و البته بیشتر آستانه می‌گفته‌اند. افلاکی (۲/ ۸۴۰-۸۴۱) نیز «آستانه» را بارها به معنای جایگاه جوانمردان به کار برده است.

۴. سویری، ۱/ ۱۵۶.

۵. خرقوشی، ۴۲.

که برخی محققان نوشته‌اند احتمالاً کسانی همچون ابوعبدالرحمن سلمی (درگذشته ۴۱۲) به عنوان اولین طبقات‌نویس صوفیه - که اثرش به ما رسیده - سعی کردند تا برای رواج و گسترش تصوف پیوند ارادت یا مصاحبتی برای گروه‌های شناخته شده سابق از جمله حکیمان، زاهدان، فقیان و جوانمردان با صوفیان بغداد برقرار سازند و بدین ترتیب تصوف را جنبشی یکدست و متجانس و قدیمی حتی از صدر اسلام در همه نقاط جهان اسلام بنمایاند.^۱ ولی با دقت در عباراتی که گاه در همان کتاب‌ها به کار رفته‌است، می‌توان منشا و خاستگاه برخی شخصیت‌ها را که امروز برخی بی‌تردید و بدون تامل آنان را صوفی می‌خوانند، بازشناخت.

یکی از نقدهای هم که علما از ابتدا به صوفیه داشته‌اند همین بود که چرا مؤلفان صوفی بسیاری از محدثان و زاهدانی چون حسن بصری، ذوالنون مصری، ابراهیم ادهم، بشرحافی و سفیان ثوری را صوفی بشمار آورده‌اند. ابن جوزی (متوفی ۵۹۷) در کتاب *صفه الصوفه*^۲ از کتاب *حلیه‌الاولیا* انتقاد می‌کند که کسانی چون سفیان ثوری، مالک دینار، شافعی و احمد حنبل را از جمله صوفیان آورده در حالی که در آن زمان حتی در عراق نامی از تصوف نبوده است. وی در این اثر بسیاری از کسان را هم چون رابعه، سهل تستری، شاه شجاع کرمانی، ممشاد دینوری، یحیی بن معاذ، ابراهیم خواص، یزید بسطامی، ابراهیم ادهم، شقیق بلخی، حاتم الاصم، ابوبکر راق، ابوتراب نخشی، ابو سلیمان دارانی، احمد بن ابی الحواری که به تصوف بعدها اشتها یافتند در ردیف صلحا، حکما و زهاد آورده است.^۳ البته وجود برخی مشابهت‌ها میان سخنان و احوال اهل معنا مانند حکما و فقیان با صوفیان و نیز کتاب‌هایی که اهل تصوف مانند ابو عبدالرحمن سلمی و ابو حفص عمر بن محمد سهروردی درباره فتوت نوشته‌اند، سبب شده تا تصور رود که در گذشته هیچ جریان معنوی‌ای غیر از جریان فراگیر بعدی یعنی تصوف نبوده است و همان‌گونه که برخی نوشته‌اند اصلاً حکمت و یا فتوت بخشی از تصوف است.^۴ حال آن‌که با وجود برخی شباهت‌ها در محتوا و تا حدی شکل، فتوت منشاء و خاستگاهی متفاوت با تصوف دارد. تصوف در نهاد خود جریانی فردی و کاملاً شخصی بوده است. هر چند صوفیانی هم بوده‌اند که با مردم حشر و نشر داشتند و به زعم خود برای بهبود زندگی عامه با امیران و سلاطین

۱. برای توضیح بیشتر، نک: پورجوادی، «کندو کاوی در تصوف و تشیع گفتگویی با پورجوادی» *هفت آسمان*، ۱۵-

۱۷؛ سویری، *میراث تصوف*، ۱ / ۱۵۶ - ۱۵۷.

۲. سویری، ۱ / ۲۵.

۳. ابن جوزی، ۱ / ۲۷، ۳۱، ۹۰، ۱۵۹، ۱۰۷، ۹۸-۱۶۵، ۱۷۲، ۲۳۷، ۲۳۳؛ همو، ۴ / ۶۲.

۴. شهاب الدین عمر بن محمد سهروردی، *رسائل جوانمردان*، ۹۲-۹۴؛ میر سید علی همدانی، ۱۵۶-۱۵۷.

مراوده و مکالمه می‌کردند ولی در تصوف درد مردم داشتن فضیلت به حساب نمی‌آمد بلکه نوعی مشغولی و درگیری با جهان کثرات بود و از این رو تارکان هرگونه اشتغال به دنیا، همواره متعالی‌تر به نظر می‌آمدند.

اما جوانمردی مانند حکمت قدیم ایرانیان، خدمت به خلق را مزاحمی برای خدا دوستی و رو آوردن به حق نمی‌داند.^۱ بعلاوه کاستن از درد و رنج مردم از فضایل و اغراض معنوی و راهی بس مهم به سوی حق است. کسانی هم که چنین اشتغالی دارند به شرط ندیدن عمل نه تنها مشغول به دنیا و نفس شمرده نمی‌شوند، بلکه شفقت به خلق با دوستی حق پیوسته دانسته می‌شود.^۲ علاوه بر اینها فضایل اخلاقی مهم در جوانمردی و فتوت مانند حکمت بیشتر از طریق ارتباط انسان با غیر معنا می‌یابد مانند امانت‌داری، سخاوت، شجاعت، وفای به عهد، گذشت و ایثار کردن و در این کار میان مؤمن و کافر تمیز ننهادن.^۳ حال آنکه در تصوف کمالاتی از قبیل معرفت، فنا و بقا و حیرت که کاملاً کارکرد فردی دارند، اهمیت یافته است. از این حیث به نظر می‌رسد بتوان این سخن شیخ اشراق، که حلاج، بایزید بسطامی و خرقانی را از ادامه دهندگان

۱. برای توضیح بیشتر نک: عروج نیا، «ترمذی حکیم یا صوفی»، پژوهشنامه عرفان، ۱۰۷- ۱۳۱.

۲. ابوبکر وراق، شاگرد حکیم ترمذی، از جمله حکمایی است که نامش در اغلب کتاب‌های صوفیه آمده؛ اما وی را نمی‌توان در شمار صوفیه دانست (علم‌التصوف، مقدمه پورجوادی، ص ۲۴، پانویس ۲۱). او از کسانی است که شناخت و پرستش خدا را از شفقت و نرمی و خدمت به خلق جدا نمی‌داند و می‌گوید: "تورات و انجیل و زبور و فرقان بر خواندم، یافتم درین کتاب‌ها که خدای از خلقان هشت چیز خواست: دو از دل، دو از زبان، دو از اندام و دو از خوی؛ اما از دل شناخت خویش و شفقت با مردم؛ اما از زبان یاد کرد حق و نرمی با مردم؛ اما از اندام پرستش بر حق و یاری دادن مردم؛ اما از خوی صبر کردن بر بلا و بردباری با بندگان خدای" (خانقاهی، ۱۵). همچنین از وی حکایت می‌کنند که او بر یک سوی ردای خود حرف "خ" نوشته بود تا اخلاص را به خاطر داشته باشد و بر دیگر سوی ردا "م" نوشته بود. تا مروت را از یاد نبرد. (انصاری، ۳۲۰). توجه وی به اخلاص در کنار مروت نشانه‌ای است بر اینکه وی مهربانی و خدمت با خلق را از ارکان دینداری و تعالی روحی می‌دانست و از نظر او معامله نیک با خدا می‌باید درکنار معامله نیک با خلق باشد و از این حیث شناخت عرفانی این حکیم شباهت با عقاید اهل فتوت دارد. می‌گویند که ابوحامد ترمذی از ابوبکر وراق خواست که چیزی به او یاد بدهد تا وی را به خدا و به مردم نزدیک کند. وراق به او می‌گوید: "آنچه تو را به خدا نزدیک می‌کند درخواست و دعای تو به درگاه اوست و آنچه تو را به مردم نزدیک می‌کند ترک مسئلت از آنهاست" (سلمی، ۲۲۴). لازم به ذکر است که انصاری ضمن اینکه در باره‌اش می‌گوید: "هر کس می‌خواهد تا اندازه علم وی را بشناسد باید به کتاب عالم و متعلم او بنگرد تا ببیند که وی تورات، انجیل، زبور و کتب آسمانی خوانده بود" (انصاری، ۳۱۷)؛ اما تصریح دارد که «وی حکیم بود و عارف، نه صوفی. صوفی چیز دیگر است» (همو، ۳۱۷).

۳. میر سید علی همدانی، در فتوت نامه تاریخ، آیین، آداب و رسوم، ۱۵۶-۱۵۷.

حکمتِ خسروانی می‌شمارد،^۱ ناظر به همین معنا دانست که شاید جوانمردی آنگونه که در خرقانی و آن دیگران می‌یابیم، بیشتر بخش حکمت عملی آن حکمت خسروانی^۲ و دنباله فرهنگ و تمدن ایرانی بوده است. البته به تدریج عطر مفاهیم هر یک از مکاتب اهل معنا در فضای دیگری نیز رخنه کرد و بعدها صوفیانی اهل اجتماع و حتی سیاست و سلحشوری پیدا شدند و از آن سو نیز فتیانی اهل بی‌خودی و فنا ظهور کردند که حتی شطح‌هایی عجیب در باب وحدت با حق گفتند. به هر حال نباید تصور کرد که هر کس چنین حقایق و معارفی گفته پس صوفی بوده است. از این رو، بهتر است طریق احتیاط بپیماییم و در اطلاق واژه صوفی و یا اهل تصوف لاقلاً تا اوایل سده پنجم به برخی اهل معنا و یا عرفان پرهیز کنیم و تنها نام صوفی را برای کسانی به کار ببریم که به طور مستند ارتباط آنها با حلقه عرفانی بغداد یا شاگردان جنید اثبات شده است.

منابع اصلی درباره احوال و آرای خرقانی

هم‌چنان که پیشتر گفتیم، درباره مکتب عرفانی خرقانی نیز می‌باید طریق احتیاط پیمود و به آثار نزدیک به زمان وی رجوع کنیم، بخصوص آثاری که به وی منسوب است و یا نزدیکان وی به نام او نوشته‌اند. البته در عین حال باز هم نباید از بی‌دقتی و یا تحریف مؤلفان این کتاب‌ها و یا نسخه‌نویسان غافل بود. خوشبختانه اثر محققانه دکتر شفیعی کدکنی درباره مجموعه آثار مربوط به خرقانی به نام نوشته بر دریا کار را آسان کرده و مهمترین و صحیح‌ترین نسخه‌های این آثار را به ما شناسانده است. در این مقاله تنها به گزارش اجمالی این آثار بسنده می‌شود. همان‌گونه که از قول خرقانی نوشته‌اند، وی درس ناخوانده بود و آشنایی وی با مبانی علوم دینی در حد آموختن قرآن از طریق الهام بود.^۳ انصاری^۴ هم تصریح دارد خرقانی امی باقی مانده است، از آن رو که الحمد را الهمد می‌گفت. به جز این در سخنان وی اشتباه در تلفظ

۱. شهاب الدین یحیی سهروردی، حکمة/الاشراق، ۵۰۳.

۲. به این موضوع شفیعی کدکنی در مقدمه نوشته بر دریا اشاره کرده و احتمال داده است که آنچه شهاب الدین یحیی سهروردی حکمت خسروانی خوانده شاید همان جوانمردی بوده است (۴۶، ۱۱۶ و ۱۱۷، پانویس ۳) نیز، نک: محمد بن منور، تعلیقات شفیعی کدکنی، ۲/ ۶۵۱.

۳. عطار، ۶۶۱-۶۶۲؛ شفیعی کدکنی، تازیانه‌های سلوک، ۱۱۴-۱۱۵ و ۱۲۴.

۴. انصاری، ۵۹۶.

عبارات شایع عربی وجود دارد،^۱ بنابراین هیچ کتاب و نوشته‌ای را نمی‌توان به وی نسبت داد. اثر منسوب به وی *نورالعلوم* را که در صورت اصلی خود مفصل‌تر از این بوده، یکی از نزدیکان یا شاگردان وی گرد آورده است. اما از این اثر امروز فقط گزیده‌ای از آن با عنوان *المنتخب من کلام الشیخ ابی الحسن الخرقانی رحمه الله علیه* باقی مانده و زمان کتابت آن در ۶۹۸ ثبت شده است. از آنجا که سبک نگارش این اثر به نثر سده پنجم و ششم نزدیک است.^۲ نزدیک‌ترین و مورد اعتمادترین گزارش برای احوال و افکار خرقانی به شمار می‌آید. احتمالاً نسخه‌های دیگری از اصل این کتاب یعنی *نورالعلوم* دست‌مایه نوشتن آثاری درباره وی از جمله بخش مفصل «ذکر شیخ ابوالحسن خرقانی» در کتاب *تذکره الاولیاء* عطار شده است. نسخه‌ای از تذکره که متعلق به کتابخانه گنج بخش و مورخ ۶۹۷ است به سبب حفظ ویژگی‌های لهجه قومسی می‌تواند در کنار *منتخب نورالعلوم* منبع خوبی برای بازسازی اصل *نورالعلوم* باشد. این نسخه را نیز شفیعی کدکنی با عنوان «ذکر شیخ ابوالحسن خرقانی» در همان مجموعه (نوشته بر دریا) تصحیح و چاپ کرده است. اثر دیگر «ذکر قطب السالکین ابوالحسن خرقانی» است که تاریخ کتابت آن ۸۷۷ و در آن تصریح شده به اینکه مؤلف با یکی از فرزندان شیخ به نام شیخ الدین محمد سنی ارتباط داشته و حکایاتی از وی نقل کرده است.^۳ بدین ترتیب، ما برای مطالعه احوال خرقانی بیشتر بر این سه اثر که منابع اصلی است و در نوشته بردریا چاپ شده استفاده کرده‌ایم و در کنار آن نیز نگاهی داریم به گزارش‌های منابع نزدیک به زمان وی مانند *طبقات الصوفیه* انصاری (درگذشته ۴۸۱) که محضر وی را درک کرده بود و *کشف المحجوب* هجویری (درگذشته ۴۶۵) و تا حدی برخی گزارش‌ها از کتاب *اسرار التوحید* محمد بن منور مربوط به سده ششم.

خرقانی و تصوف

بنا بر آن‌چه گفته شد ابتدا باید از منابع اصلی و بر اساس اقوال خود خرقانی دانست که طریق وی چه بود و او خود را چگونه معرفی می‌کرد. وی می‌گوید: «من نه عابدم نه زاهدم نه عالمی نه صوفی الهی، تو یکی‌ای، من از یکی تو یکی‌ام».^۴ وی درباره دوران کودکی جوانی خود اعتراف دارد که «کودک بود از پدر و مادرش قرآن نیاموخته بود علمی ندانست ولی با خود گفت

۱. شفیعی کدکنی، *تاریخ‌های سلوک*، ۱۲۴-۱۳۵.

۲. محمد تقی بهار، *سبک‌شناسی*، ۲ / ۲۲۷.

۳. برای اطلاعات نسخه‌شناسی نک: نوشته بردریا، مقدمه شفیعی کدکنی، ۹۳-۱۱۳.

۴. نوشته بردریا، ۱۶۹، ش ۱۲۹.

پارسایی پناهی است هر که آن بورزد بر حق همه سود کند آن بر دست گرفته بودم و همی-ورزیدم.^۱ بنابراین، وی در فقدان یادگیری آداب مسلمانی به سبب فطرت پاک ترجیح داد بی-آنکه در قالبی از قالب‌های ادیان و مذاهب و فرق درآید، تنها پارسایی بورزد زیرا هم عقل و هم همه ادیان، پاکی و پارسایی را که در آن پناه و آرامش است، سفارش می‌کنند. پس این پارسایی او را بدان‌جا رساند که: «عنایت حق سر برزد» به همین سبب می‌گوید: «اگر جبرئیل بر مصطفی نیامدی و مصطفی بر خلق نیامدی، بوالحسن همچنین بودی که نیست.^۲ بدین ترتیب، وی به شیخی از مشایخ تصوف روی نیآورد بلکه خود را مستقیماً به خدا سپرد و بنا به گفته وی «خدای تعالی چنان کرد که هر چه به مسئله‌ای درماندی عالمی از مذهب شافعی بیاوردی تا آن مسئله وامن بگفتی».^۳

بدین ترتیب، خرقانی دل به استادی در عالم ظاهر نسپرد و به جای مخلوق خالق را راهنما، و پارسایی را مرام خود قرار داد. وی خود تعجب می‌کند از اینکه کسانی بستن خود به استاد را ضروری می‌دانند و می‌گوید: «عجب دارم از این شاگردان که گویند از پیش استاد بشنیدم ولكن شما دانید که بوالحسن هیچ مخلوق را به استادی نگرفته است، استاد وی حق بوده است»^۴ و در جای دیگر عبارتی بر این جملات افزوده شده که «در عین حال همه پیران را حرمت لازم گرفتیم».^۵ از این سخن بر می‌آید که وی سعی کرده است تا همچنان که قرآن می-آموزاند: فبشر عباد الذین یستمعون القول و یتبعون احسنه.^۶ همه سخنان نیک پیران را بشنود بشنود و آنچه نیکوست اختیار کند. که هر سخن نیکی سخن خدا و راهنمای انسان است. اما همان‌گونه که گفته شده تنها پیری که خرقانی بیش از همه خود را مدیون وی می‌دانست بایزید بود ولی این ارادت و بهره‌مندی غایبانه بود زیرا ولادت خرقانی سال‌ها بعد از وفات بایزید بوده است. علاوه بر این، ارادت خرقانی به وی را نمی‌توان سرسپردگی دانست، زیرا در برخی موارد خرقانی سخن بایزید را نمی‌پسندد و در برابر این پیر مقبولش می‌گوید: از بایزید حکایت کردند که او گفت از پس هر کار نیک، کاری بد بکن تا چون چشم تو بر آن افتد بدی بینی نه

۱. همان، ۲۷۹، ش ۶۸۹.

۲. همان، ۲۷۷، ش. ۶۷۸.

۳. محمد بن منوره، ۴۷/۱.

۴. نوشته بر دریا، ۳۲۰، ش ۹۳۲.

۵. همان، ۱۹۲، ش ۲۶۵.

۶. زمر، ۱۷.

نیکی. شیخ گفت بر تو باد که نیکی و بدی فراموش کنی و خدای را یاد کنی و بس.^۱ همچنین می‌گوید: «بایزید گفته است: نه مقیمم نه مسافر بوالحسن هم مقیم است هم مسافر».^۲ با این حال، برخی از صوفیه نوشته‌اند که خرقانی تعلیم و تربیت از روحانیت شیخ ابویزید دریافت کرد و شیخ ظاهر وی نیز ابوالقاسم قصاب بود و قصاب نیز خرقه از دست محمد بن عبدالله طبری پوشید و بدین ترتیب نسبت تصوف وی را به واسطه عبدالله طبری و ابومحمد جریری به جنید می‌رسانند.^۳ اما هم انتساب بایزید به تصوف نیز مشکوک است^۴ و هم در سخنان سخنان خرقانی مطلبی که حاکی از ارادت وی به قصاب آملی باشد وجود ندارد. بعلاوه، اینکه وی به آمل سفر کرده و مدتی نزد قصاب بوده است.^۵ قوی نیست و اصولاً حتی مدرکی بر رفتن رفتن وی تا نیشابور هم وجود ندارد زیرا او اصولاً اهل سیر و سفر نبوده و حتی به حج هم نرفته و آن‌چنانکه در منابع آمده ابوسعید را هم از رفتن به مکه بازداشته بود.^۶ حال اگر وی به آمل رفته باشد باز هم نسبت وی به تصوف از طریق قصاب اثبات نمی‌شود، زیرا گزارش‌های دیگری هم از کتب صوفیه وجود دارد که نشان می‌دهد نسبت قصاب به تصوف نیز جای تردید دارد؛ از جمله به گزارش انصاری^۷ قصاب آملی به عقیل بستی سروال جوانمردی پوشانده است. می‌دانیم دانیم که شلوار یا سروایل از جمله لوازم جوانمردی است و سروایل دادن خود رسمی است در میان جوانمردان برای ورود به این آیین. سهلگی^۸ نیز از ابو عبدالله داستانی، از مریدان بایزید بسطامی و هم‌عصر با قصاب و خرقانی، نقل می‌کند که «هیچ مقامی نزد شیخ المشایخ (داستانی)، رحمه الله علیه، بالاتر از درجه فتوت نیست و نخستین کس که بدین راه رفته و

۱. نوشته بر دریا، ۲۰۹، ش ۳۸۲.

۲. نوشته بر دریا، ۲۲۳، ش ۴۷۴؛ خرقانی در باره شبلی که او را پیری شایسته احترام می‌داند، باز آزادانه می‌گوید: «شبلی گفت الهی همه خلق را نابینا کن تا به جز من کسی ترا نبیند شیخ گفت الهی همه خلق را بینا کن که ترا بینند و کرا بینند» و یا «...چون ترا بینند دانند که شادی ایشان از که بود (همان، ۲۲۴، ش ۴۷۵ و ۲۸۱، ش ۷۰۰)» هم‌چنین می‌گوید: شبلی گفت آن خواهیم که نخواهم آن هم خواستی است (همان، ۳۶۵، ش ۱۱۳۷).

۳. محمد بن منور، ۴۹/۱، جامی، ۲۹۲؛ محمد معصوم شیرازی، ۳۶۴، ۳۵۲/۲.

4. Landolt, Hermann" Abul-Hasan Karaqani, V 1, p.305.

۵. محمد بن منور، ۴۹/۱.

۶. نوشته بر دریا، مقدمه شیعی کدکنی، ۱۲ و ۴۰ و ۴۱.

۷. انصاری، ۶۰۲.

۸. سهلگی، دفتر روشنائی، ۳۱۲.

بدین مقام نائل آمده است و بدان رسیده، بایزید بوده است و پس از او ابوالعباس قصاب»^۱ البته در جمع میان این اقوال شاید گفته شود که او اولین کسی است که جوانمردی را با تصوف آمیخت. اما این موضوع همان قدر نیاز به تتبع دارد که نظر شیخ اشراق سهروردی^۲ که حلاج، بایزید بسطامی، خرقانی و قصاب را از میراث‌داران حکمتِ خسروانی می‌دانست.

علاوه بر همه اینها، از سخنان خرقانی آشکار می‌گردد که شیوه سلوک وی اصولاً با مرید گرفتن و مرید بودن سازگار نبود. او می‌گوید: «هر که در راه حق قدم نهد سه چیز وی را آفت بود: یکی مریدان، دیگر جمع مال، دیگر نام و ثنا جستن»^۳ و باز می‌گوید: «هرگز مرا مرید نبود زیرا که من دعوی نکردم من گویم الله و بس»^۴. به عقیده وی مرید گرفتن دعوی است و دعوی دعوی این‌که من شما را به سوی حق می‌برم، برای خود مرشد و مراد نیز خطرناک است. وی به عمی ابوالعباسان که می‌خواست مرید وی شود گفت: «بیا تا روی به طاعت آریم که هر که به مریدی و پیروی مشغول شود حق فراموش کند»^۵. او توصیه می‌کند حتی اگر کسی ارادت به پیروی یافت آن‌گونه مرید شود که «وی از در درآید پیر را به وی مشغول نباید بود»^۶. بنابراین مرید بیاید، بنشیند و ببیند و از احوال شیخ بیاموزد و برود؛ نه خرقه‌ای و نه خدمتی به درگاه شیخی. وی اهل خرقه دادن نیست، انصاری هم که وی را دیده بود و خود را سخت مدیون وی می‌دانست، ادعا نکرده که از وی خرقه گرفته است. به نظر خرقانی اصولاً «از خرقه کسی مرد نگرده»^۷.

بنابراین، خرقانی نظام خانقاهی برای تربیت مریدان، اجازه برای ارشاد و خلافت و خلاصه چنین تشکیلاتی را نمی‌پذیرد. خانقاه وی هم که گاه در منابع از آن سخن رفته است بیشتر رباط مسافران و سر پناه مهمانان غریب بود، نه زاویه ریاضت و تربیت مریدان. وی آن را از کار و

۱. عطار (۶۴۱) نیز قصاب آملی را مشهور به فتوت و مروت دانسته است.

۲. حکمة الاشراق، ۵۰۳.

۳. نوشته بر دریا، ۲۵۷، ش ۵۹۳ و ۳۳۰، ش ۹۸۵.

۴. همو، ۲۰۸، ش ۳۷۴.

۵. همو، ۲۴۷، ش ۵۳۱.

۶. همو، ۳۳۹، ش ۱۰۲۹.

۷. همو، ۱۴۷، ش ۲۳؛ عطار، ۶۶۸.

کسب خود اداره می‌کرد و آن‌گونه که خود می‌گوید نان به نیت مهمان آماده می‌کرد و حتی گاه خود نمی‌خورد و یا به طفیل مهمانان بر سر سفره می‌نشست.^۱

خرقانی مکالماتی نیز با صوفیان دارد که نشان می‌دهد او عقاید و مشی خود را همچون آنان نمی‌داند. یکبار از صوفی‌ای پرسید «شما درویش کرا گویند: گفت آنکه از دنیا خبرش نبود. گفت: چنان نیست بل درویش آن بود که دردلش اندیشه نبود و می‌گوید و گفتارش نبود و می‌بیند و دیدارش نبود می‌شنود و شنوائیش نبود می‌خورد و مزه طعمش نبود...»^۲ و یا باز به قصد تنبه به شیخ صوفی‌ای می‌گوید: بیا ترک نماز بگویم و صوفی می‌گوید بگذار این نمازها را به جا بیاورم آنگاه ترک نماز کنیم. پس گفت: نماز نباید کرد و آنگاه بترکش بگفت.^۳

خرقانی سخنانی نیز در تجلیل از مقام اهل تصوف دارد. وی صوفی را با عباراتی مختلف توصیف کرده است: «صوفی تنی است مرده و دلی است نبوده و جانی است سوخته»^۴ و نیز «صوفی را نود و نه عالم است یکی عالم از عرش تا ثری و از مشرق تا مغرب همه را سایه کند و نود و هشت دیگر را در وی سخن نیست و دیدار نیست»^۵ اما سخن مهم‌تر و مشهورتر وی که برخی صوفیه بر آن شرح نوشته‌اند این است: «خدای تعالی می‌گوید این همه خلق من آفریده‌ام ولیکن صوفی نیافریده‌ام».^۶ از این سخنان استنباط می‌شود که انتظار وی از صوفی رسیدن به مقام فنا فی‌الله و بقا بالله بوده است.^۷ او البته در پاسخ پرسش‌هایی در این باره که عارف، زاهد، و درویش کیست نیز سخنانی دارد که همین توقع و انتظار را از مدعیان چنین احوال و مقاماتی نشان می‌دهد. برای نمونه چند سخن را در اینجا می‌آوریم: پرسیدند در زهد گفت زاهد آن است که اگر از مشرق تا مغرب شوشه زر شود و به وی دهی شاد نشو و اگر از وی بازگیری اندوهگین نشو و سر فا زانو نهد و پرهیز کند از هرچه مادون حق است و پایزید از ایشان بی.^۸ از وی پرسیدند درویشی چیست؟ گفت: آنکه درین جهان و در آن جهان خواستیش نبو و

۱. همو، ۲۵۳، ش ۵۷۴ و ۲۶۲، ش ۶۱۹.

۲. نوشته بر دریا، ۱۴۷، ش ۲۳، عطار، ۶۶۸، ۷۰۱.

۳. نوشته بر دریا، ۳۲۵، ش ۹۶۱.

۴. نوشته بر دریا، ۲۰۵، ش ۳۵۲ و ۳۲۹، ش ۹۷۸.

۵. نوشته بر دریا، ۲۰۳، ش ۳۳۸ و ۲۹۵، ش ۷۷۷، عطار، ۷۰۰.

۶. عطار، ۷۰۱، نوشته بر دریا، ۲۰۵، ش ۳۵۱ و ۲۹۴، ش ۷۷۳.

۷. برای شرحی در این باره از نجم‌الدین کبری، نک: نوشته بر دریا، ۴۶۵-۴۷۶.

۸. نوشته بر دریا، ۲۵۵ و ۲۵۶، ش ۵۸۳.

چیزیش نبو و آنکس را که حق بو درویش نبو درویش آن بو که در یگانگی حق غرق بو^۱ و همچنین درباره عارف می‌گوید: هر که بنشیند و بی خلق نشیند با خدای نشیند و هر که با خدای نشیند عارفت.^۲

البته این‌گونه سؤالات درباره جایگاه معنوی اهل معنا از مشایخ صوفی و غیر صوفی مرسوم بوده است و احتمالاً خرقانی نیز مانند برخی از عرفا به قصد تنبه عباراتی به کار می‌برد تا سطح توقع و همت پرسشگر را بالاتر ببرد و او را از ماندن و راضی بودن در یک منزل و مقام باز دارد و همچنین سعی داشت تا با بالا بردن مقام اهل معنا، مشت کسانی را که ادعای زهد، عبادت، درویشی و تصوف داشتند، باز کند. به عبارت دیگر در این سخنان قصد هم هشدار بوده و هم تحریض و نمی‌توان این قبیل توصیفات را دلیل بر تعلق به آن مرام و عقیده دانست. گاهی نیز خود عارفان این سؤال را از یکدیگر می‌پرسیدند تا چیزی بیاموزند، نظیر این حکایت که می‌گویند حمدون قصار از عیاری به نام نوح پرسید جوانمردی چیست؟ گفت جوانمردی تو یا من؟ گفت: هر دو. گفت: جوانمردی من اینکه قبا را کنار بگذارم خرقه بپوشم و رفتاری که مناسب آن باشد در پیش گیرم تا صوفی شوم و از شرم خلق و خدا گناه نکنم ولی جوانمردی برای تو آن است که آن خرقه را کنار بگذاری تا از توجه و اقبال خلق فریب نخوری و خلق نیز از ظاهر تو فریب نخورند و بدین گونه جوانمردی من در پیروی ظاهر شریعت و جوانمردی تو پیروی تو از باطن حقیقت است.^۳

خرقانی و جوانمردی

یکی از شاخصه‌های عرفان خرقانی آمیختگی آن با جوانمردی است. البته این امر به معنای وابستگی به تشکیلات خاص اهل فتوت نیست و لاقلاً اطلاعات ما نشانی از آن نمی‌دهد، اما به نظر می‌رسد این جوانمردی بیشتر دنباله معنویت کهن در آیین عیاری-پهلوانی و یا جوانمردی پیش از اسلام است که تا حدی با سنت‌های اخلاقی اسلام پیوند خورده و هنوز تشکیلات و آیین‌های ظاهری خاصی ندارد. در این جوانمردی به جای آداب بیشتر اخلاق و خلاصه معنا

۱. نوشته بردریا، ۲۵۷، ش ۵۹۲.

۲. همو، ۲۲۰، ش ۴۵۲.

۳. هجویری، ۲۷۸.

وجود دارد و برخی از اندک عقاید ساده‌ای که در این نوع جوانمردی وجود دارد و بخصوص اخلاقی که می‌طلبد بسیار آن را به حکمت حکمای قدیم نزدیک و شبیه ساخته است. به هر حال، اگر مروری بر منابع اصلی احوال و افکار خرقانی داشته باشیم، به سادگی در می‌یابیم که پرکاربردترین تعبیر در آن «جوانمردی» است در حالی که در مورد دیگر مشایخ یا این کلمه وجود ندارد یا اگر باشد بسیار اندک است. شاید خرقانی با تأکید بر آن ارتباط خود را با این سنت خبر می‌دهد. وی بر خلاف برخی از صوفیه مقام جوانمردان را فروتر از صوفیان نمی‌داند بلکه به نظر وی آنان به مقام مشاهده و معاینه حق می‌رسند،^۱ به حق عشق می‌ورزند و اصولاً عشق واقعی را در عشق آنان به حق باید جست و شناخت؛^۲ آنان را نه دیو می‌فریبد و نه از لطف حق فریفته می‌شوند؛^۳ آنها در یگانگی خدا طواف می‌کنند و «خدا آنها را به راهی برد که در آن راه خلق نبود»؛^۴ علم باطنِ باطنِ مخصوص آنان است؛ آنان سماع از رسول دارند؛ وارثان رسول‌اند.^۵ سخن آنان نور است و آن کس که سخنان را می‌شنود باید خود نوری داشته باشد تا بتواند آن را بشنود و بفهمد.^۶ علاوه، دوستداران جوانمردان نیز به دوستی حق نائل می‌گردند^۷ و سرانجام آن‌که «پری آسمان و زمین با طاعت، با انکار جوانمردان هیچ نه ارزد».^۸ وی علاوه بر این‌ها خود را پوشیده و آشکارا جوانمرد می‌داند آنجا که می‌گوید: «مرا کشتند از آفریده هیچ کس نبود و خون جوانمردان بر وی مباحست»^۹ یا جای دیگر می‌گوید که هر کس او (خرقانی) را دوست بدارد به صحبت جوانمردان پیوست و به صحبت حق هم پیوست.^{۱۰} علاوه بر این، خود و رسول را جوانمرد می‌داند: «علما گویند که ما وارثان رسولیم. وارث رسول ماییم که آنچه رسول داشت ما داریم. رسول درویشی اختیار کرد و درویشی اختیار ماست با سخاوت بود، با خلق نیکویی کردی، با راستی بود... این جمله که صفت او بود صفت

۱. نوشته بردریا، ۱۸۵، ش ۲۲۳.

۲. همو، ۱۷۵، ش ۱۶۲.

۳. همو، ۲۱۶، ش ۴۲۸.

۴. نوشته بردریا، ۱۹۷، ش ۲۹۴ و ۱۸۵، ش ۲۲۳.

۵. همو، ۲۵۰، ش ۵۵۰؛ ۲۴۳، ش ۵۲۵؛ ۱۸۸، ش ۲۴۱، ۳۲۶، ش ۹۶۶.

۶. همو، ۳۱۳، ش ۸۹۱.

۷. همو، ۱۷۲، ش ۱۴۵.

۸. همو، ۱۹۴، ش ۲۷۵.

۹. همو، ۳۴۳، ش ۱۰۴۰.

۱۰. همو، ۱۷۲ و ۱۴۵.

جوانمردان است.^۱ او اطرافیان و یاران خود را نیز جوانمرد خطاب می‌کند^۲ و خود را معشوق جوانمردان می‌داند^۳ و در صحبت با این جوانمردان از خدا همت آنان را می‌طلبد.^۴ خرقانی همچنین بخش زیادی از آموزه‌هایش را اختصاص به شرح و توصیف خصایص جوانمردی داده‌است. و از این نظر با توجه به پر بسامد بودن این خصایص در عبارات خرقانی، می‌توان تعلق او را به فضای فکری و روحی جوانمردی باز شناخت.

خصایص جوانمردی از نظر خرقانی

ما در اینجا در بیان خصایص جوانمردان تنها به اجمال به بیان صفاتی می‌پردازیم که وی در سخنان دیگرش نیز بر آن‌ها تأکید کرده است، زیرا از این طریق می‌خواهیم نوع جوانمردی و فتوتی را که وی بدان قائل و پای‌بند بود، بشناسیم. این خصایص عبارتند از: صدق (راستی) و اخلاص؛ پاکی و پارسایی؛ سخاوت؛ دوستی با حق و شفقت با خلق؛ عمل در عین بی‌عملی که در جوانمردی جایگاه خاصی دارد. البته اندوه و درد داشتن را نیز وی از جمله صفات جوانمردان دانسته، حال آنکه غیر از خرقانی کسی آن را از جمله صفات جوانمردان به شمار نیاورده است.

صدق (راستی) و اخلاص

صدق صفتی بود که خرقانی آن را مرادف جوانمردی قرار می‌دهد^۵ و چندان بر آن پای می‌فشرد که پس از ایمان به خدا بزرگترین نعمت را دل پاک و زبان راست می‌داند^۶ و می‌گوید که اگر از آنجا که آفتاب می‌تابد تا آنجا که خورشید فرو می‌رود، زر شود و آن را به تو بدهند ارزش آن را ندارد که یک دروغ بگویی.^۷ وی راستی با خدا را وارد این معنا می‌کند: جوانمردی راستی با خدا است و بس.^۸ با وسعت دادن به معنای راستی در حقیقت اخلاص و دوری از روی و ربا

۱. همو، ۳۲۶-۳۲۷، ش ۹۶۶.

۲. همو، ۳۷۵، ش ۱۱۵۷ و ۵۶، ش ۲۳۱ و ۵۰۷ و ۳۷۵، ش ۱۱۵۷.

۳. همو، ۲۸۶، ش ۷۳۲.

۴. همو، ۲۲۲، ش ۴۶۸.

۵. نوشته بردریا، ۱۷۶، ش ۱۶۵.

۶. همو، ۲۰۸، ش ۳۷۰.

۷. همو، ۲۶۰، ش ۶۰۹ و ۳۰۷، ش ۸۵۰.

۸. عطار، تذکرة الاولیاء، ۶۸۵.

با راستی دوشادوش می‌شود. وی اخلاص را نوری می‌داند که از طاعت بنده برمی‌خیزد و به سوی حق می‌رود، آنگاه که بنده در انجام اعمال به جز حق کسی را نبیند^۱ و عمل را به راستی تقدیم وی کند: «هر چه بر دیدار خدا کنی اخلاص بود و هر چه بر دیدار خلق کنی ریا بود. خلق در میانه چه؟»^۲ پس از آن است که از سوی حق «نور عنایت» به سوی بنده خواهد آمد.^۳ آمد.

پاکی و پارسایی

خصوصیتی که خرقانی در کنار راستی به کار می‌برد، پاکی است، گویی که این دو همزاد هم‌اند و یا از هر یک دیگری سر برمی‌آورد. شاید بتوان گفت که پاکی همان راستی دل است همان‌گونه که صداقت راستی زبان است^۴ و راستی دل یعنی دلی که در آن هیچ بدی نیست نه کبر و نه حسد و نه حرص و نه اندیشه آزار کس. از نظر او تحصیل راستی دل یا پارسایی که بدان در اصطلاح تهذیب نفس می‌گویند از نماز و روزه داشتن بالاتر است،^۵ «کار مردان که بالا گیرند به پاکی گیرند نه به بسیاری کار»^۶ و چنین صاحب دلی با پیامبر زندگی می‌کند^۷ و شایسته نظر و ملاقات خدا می‌گردد، زیرا خدا پاک است و با ناپاک سنخیت ندارد و مصاحبت نمی‌کند.^۸

۱. عطار، ۱۷۱؛ نوشته بر دریا، ۱۵۶، ش ۵۵ و ۱۷۰، ش ۱۳۲

۲. نوشته بر دریا، ۲۲۲، ش ۴۶۵.

۳. همو، ۳۰۹، ش ۸۶۰.

۴. پلاس‌داران مرقع‌داران بسیارند راستی دل می‌باید جامه چه بود گر به پلاس داشتن و جو خوردن کسی مرد بودی خران بایستی که مرد بودن‌دی که همه پلاس دارند و جو خورند (نوشته بر دریا، ۲۰۸، ش ۳۷۳).

۵. نماز و روزه بزرگست لکن کبر و حسد و حرص از دل بیرون کردن بزرگتر است که دل جای نظر خداوند است (همو، ۳۸۷، ۲۱۰).

۶. نوشته بر دریا، ۱۹۵، ش ۲۸۶ و ۲۹۸، ش ۷۹۵.

۷. همو، ۲۵۱، ش ۵۶۳ و ۲۰۸، ش ۳۶۹.

۸. همو، ۲۱۷، ش ۴۳۱.

سخاوت

«جوانمردی دریا نیست به سه چشمه: یک سخاوت، دوم شفقت سیم بی نیازی از خلق و نیازمندی به حق».^۱ سخاوت در کنار شجاعت از صفات اصلی جوانمردی بوده است و مایه هر دو بخشیدن و ایثار است: شجاعت بخشش جان است و سخاوت بخشش مال.^۲ اما از نظر خرقانی سخاوت بالاترین درجات و بزرگترین اعمال پس از یاد حق است و پرهیزگاری پس از سخاوت قرار دارد.^۳ وی عقیده دارد در رحمت حق با نماز، روزه، قرآن و حتی با زهد و پرهیز باز نمی‌شود، اما با سخاوت یعنی شهادت در بذل مال باز می‌شود،^۴ زیرا در سخاوت هم «پرهیز» از نفع خود و یا قدمی به عقب نهادن از سود خود وجود دارد و هم یک قدم به جلو برای عبور از خود و ایثار بر غیر. وی علامت جوانمردی را سخاوت می‌داند^۵ و مؤمن را هم با این صفت می‌شناسد (همان، ۲۹۱، ش ۷۵۹) و آن چنان‌که می‌گویند حتی یکی از صفاتی که سلطان محمود را بدان سفارش کرد در کنار شفقت بر خلق و پرهیز، سخاوت بود.^۶

دوستی با حق و شفقت با خلق

برای خرقانی طعام و شراب جوانمردان دوستی خداست،^۷ اما جدایی میان دوستی حق، و دوستی و شفقت با خلق وجود ندارد. وی می‌گوید: «تا جای دوستی من خدایاها بگرفت مرا دوست خلق نکرد».^۸ وی بر پیوند میان دوستی خدا و شفقت بر مردم بارها تأکید کرده است:

۱. نوشته بر دریا، ۱۹۵، ش ۲۸۱؛ عطار، ۶۹۵.

۲. در سخنان خرقانی از شجاعت سخنی نمی‌رود؛ شاید این امر مربوط می‌شود به عبور فتوت از عیاری که توأم با جنگاوری و پهلوانی بوده است.

۳. نوشته بر دریا، ۳۲۹، ش ۹۸۰ و ۱۹۸، ش ۳۰۸.

۴. پرسیدند در سخاوت گفت: اگر کسی گوید که این در به پرهیز وا کند یا به نماز یا به روزه یا به قرآن یا به علم یا به زهد باور مدار که وانکنند این در الا به سخاوت... (نوشته بر دریا، ۲۵۶، ش ۵۸۵؛ همو، ۳۲۸، ش ۹۷۵).

۵. همو، ۲۲۲، ش ۴۶۶ و ۲۵۳، ش ۵۷۲.

۶. چهار چیز نگاه دار: اول پرهیز و نماز بجماعت و سخاوت و شفقت بر خلق (نوشته بر دریا، ۳۷۲، ش ۱۱۴۶؛ همو، ۱۴۸ و ۱۴۹، ش ۲۵) و یا: اول پرهیز، نماز بجماعت سخاوت و تعظیم کار و فرمان خدای و شفقت بر خلق (همو، ۲۳۷، ش ۵۱۵).

۷. عطار، ۷۰۰.

۸. نوشته بر دریا، ۱۶۳، ش ۹۴.

«دوستی خدا در دلی نیست که بر خلق شفقت نمی‌ورزد»^۱. از نظر او علامت دوستی خدا نسبت به بنده یکی شفقت به خلق و دیگری بیرون رفتن دوستی دنیاست. پس وی نه آرزوی علم می‌کند نه آرزوی زهد. آرزوی او آن است که سروری به دلی رساند: «عالم بامداد برخیزد طلب زیادتی علم کند و زاهد طلب زیادتی زهد کند و ابوالحسن در بند آن بود که سروری به دل برادری رساند»^۲.

وی در جای دیگر می‌گوید که فکرت و حکمتی که خدا بدو داد سبب شفقت بر خلق شد^۳ و اکنون به آنجا رسیده است که ننگ از مهربانی خود دارد اگر برای خلق خدا از خود مهربان‌تر بیاید.^۴ از این‌رو هر آزاری که بر دست و پا و دل کسی از شام تا ترکستان وارد می‌شود وی را به درد می‌آورد و آرزو می‌کند به جای همه خلق بمیرد تا خلق رنج مرگ نکشد و به دوزخ هم نروند.^۵ وی جوانمرد و نیز مرید خود را کسی می‌داند که «بر کنار دوزخ بایستاد و هر که را خواهند به دوزخ برند دستش گیرد و به بهشت فرستد و خود به جای او به دوزخ شود»^۶. بدین ترتیب «دوستی خدا نصیب کسی نیست که تنها نشیند و با خداوند خویش بود بلکه این تنها علامت آن است که او خدا را دوست دارد اما آن که در میان خلق نشیند و با خدای او را خوش بود خدا او را دوست دارد»^۷. از این‌رو وی خلوت و اعتکاف را نمی‌پسندد زیرا از این عمل فایده‌ای به خلق نمی‌رسد، شعار وی این است که دل با یار و دست در کار.^۸

عمل در عین بی‌عملی

از آنجا که جوانمردی با نیکوکاری و یاری به خلق همراه است، احتمال دارد که جوانمرد به سبب فراموشی ارتباط خلق با حق و یا به سبب دیدن عمل نیک خود از دیدار حق محروم

۱. همو، ۲۰۷، ش ۳۶۵ و ۳۱۰، ش ۸۶۷.

۲. همو، ۱۷۳، ش ۱۴۹.

۳. همو، ۱۶۲، ش ۹۲.

۴. همو: ۲۷۷، ش ۶۷۶ و ۳۴۷، ش ۱۰۷۰.

۵. همو، ۱۵۸، ش ۷۰ و ۲۸۰، ش ۶۹۳ و ۳۲۱، ش ۹۳۸.

۶. نوشته بر دریا، ۳۲۳، ش ۹۴۷؛ عطار، تذکرة الاولیاء، ۶۸۳.

۷. نوشته بر دریا، ۲۰۶، ش ۳۶۰.

۸. پرسیدند در اعتکاف گفت: اما ما و شما را چنان بهتر که به دست کار می‌کنیم و به زبان ذکر می‌گوییم و به دل با حق می‌بینیم تا خلقان را از کار ما فایده باشد (همو، ۳۲۸، ش ۹۷۲).

بماند. از این‌رو خرقانی جوانمرد را کسی می‌داند که در عمل، بی‌عمل می‌زید^۱ و می‌گوید: «جوانمردی زبانیست بی‌گفتار و بینایی است بی‌دیدار، تنی است بی‌کردار، دلی است بی‌اندیشه.^۲ اندیشه.^۳ همچنین می‌گوید: مردان عمل را ترک می‌گویند تا عمل ایشان را ترک نگوید.^۴ این روش که به «نسیان الطاعه» نزد ملامتیه شهرت دارد،^۴ به معنای ترک طاعت و یا عمل نیست بلکه به این معناست که مردان توجه به عمل را ترک می‌کنند تا اثر و نتیجه عمل از دست نرود. بنابراین جوانمرد عمل را از خود نمی‌داند و آن را بر خود نمی‌بندد و آنچه برای خلق می‌کند از دست خدا و برای خدا می‌داند. از همین‌روست که خرقانی می‌گوید سی سالست تا روی‌ها خلق کرده سخن می‌گویم خلق چنان دانند که فر ایشان می‌گویم من خود و احق می‌گویم.^۵

اندوه و دردمندی

خرقانی آن‌چنان که گفته می‌شود اهل قبض بود^۶ و از این‌رو بسیار در باره اندوه سخن می‌گوید و آن را ورد جوانمردان و تنها نصیب آنان در این عالم می‌داند.^۷ هیچ‌یک از مشایخ دیگر نه چندان به این موضوع پرداخته و نه آن را از صفات جوانمردان دانسته‌اند. به نظر می‌رسد این صفت بیشتر با ملامتی‌گری سازگار است. یاد آور می‌شویم که خرگوشی هم گفته بود که سابقا ملامتیان را محزونان می‌نامیدند.^۸

۱. عطار، ۶۹۸.

۲. عطار، ۲۰۱؛ نوشته بردریا، ۲۱۷، ش ۴۳۰.

۳. نک: عطار، ۷۰۳، نوشته بردریا، ۲۱۰، ش ۳۸۳.

۴. خرگوشی، ۴۱.

۵. نوشته بردریا، ۱۷۵، ش ۱۶۴؛ قصاب آملی نیز می‌گوید: «جوانمردان راحت خلق اند نه وحشت خلق ایشان را صحبت با خدای بود از خلق و از خدای به خلق نگرند» (عطار، ۶۴۲).

۶. از بسی سراها آواز دف برآمد هر چند دردل خود نگرد آواز مانم برآید هیچ آواز دف بر نیاید (نوشته بردریا، ۲۹۸، ش ۷۹۳؛ ۳۵۱، ش ۱۰۸۵؛ ۱۴۴، ش ۱۶).

۷. نوشته بردریا، ۲۲۱، ش ۴۶۰ و ش ۴۵۷.

۸. خرگوشی، ۴۲.

اما اسباب اندوه که سبب شده تا جوانمردان آن را به مانند امانت سنگینی که خلایق طاقت آن را ندارند، بپذیرند^۱ یکی آن است که «همه جهد آن کنی که در کار او پاک باشی و چندان که بنگری پاک نباشی»^۲ و از آن سو چون به پاکی حق می‌نگرد خود را به غایت ناپاک‌تر ناپاک‌تر می‌یابد از این‌رو می‌گوید: بی‌نمازی مردان غایب مردان بود چون چشم آنها به پاکی خداوند افتد بی‌نمازی خویش ببیند^۳ و اینجاست که تمام زندگی آنان در چشم آنان گناه می‌گردد.^۴ این اندوه در دل جوانمرد همواره افزون شود چرا که در ناپاکی خود کسی را می‌آزارد که که شایسته نیست چون او بی‌آزرده شود.^۵ بنابراین وی با همه خلق صلح می‌کند تا فقط به جنگ با خود مشغول باشد.^۶ دوم سبب اندوه آنکه جوانمرد می‌خواهد آنگونه که شایسته خداست او را یاد کند و بستاید و نتواند و این یکی از دلایل اندوه «صد و بیست و چهار هزار پیغامبر است که بدین جهان درآمدند و بشدند و همه پیران همچین و جز اندوه او دامن دولت ایشان نگرفت»^۷. سوم سبب درد، معرفت است یعنی درد دانستن بی‌نیازی حق و نیازمندی خود و این دردی است که باید به دعا خواست^۸ زیرا خود راه است راهی که در رحمت را باز می‌کند.^۹ پس این درد برآستی دردی نیست که محتاج درمان باشد: «پرسیدند که شفا این درد درد چیست گفت هین درد، شفا این درد است»^{۱۰}. همین درد و اندوه است که جوانمرد را به پای می‌دارد و راه می‌برد: «الهی عجب است که این اندوه بوالحسن را نه بگذارد گفت: بنده من،

۱. اگر این اندوه که بردل جوانمردان است بر آسمن نهی به زمین هوز آید و اگر بر زمین نهی هو برد و اگر ملایکه ازین آگاه شوند در فرع افتند و به زمین هوز آیند (نوشته بر دریا، ۲۵۸، ش ۶۰۰) این اندوه باری گرانست خلق نتواند کشید (همو، ۱۷۱، ش ۱۴۰).
۲. نوشته بر دریا، ۲۲۴، ش ۹۵۶ و ۲۲۱، ش ۴۵۹.
۳. همو، ۲۰۳، ش ۳۳۶.
۴. خداوند زندگی من در چشم من گناه گردانید (همو، ۱۶۶، ش ۱۱۴).
۵. همو، ۳۳۴، ش ۱۰۱۴.
۶. همو، ۲۴۸، ش ۵۳۸.
۷. همو، ۲۲۱، ش ۴۵۹ و ۲۱۲، ش ۴۰۳ و ۳۱۰، ش ۸۶۷ و ۲۵۲، ش ۵۶۹.
۸. اگر خدا را به معرفت‌شناسی دردی با تو بود خداوند تعالی ما را از کسانی کناد که دردی با ما بود (همو، ۱۹۲، ش ۲۶۳) گفتم: خدایا مرا به راهی بر که من و تو باشیم خلق در آن راه نباشد راه اندوه در پیش من نهاد این اندوه باری گرانست خلق نتواند کشید (همو، ۱۷۱، ش ۱۴۰).
۹. چند چیز است که بدین در باز نهند باز نشود مگر به دو چیز یکی نیاز و دیگر اندوه (همو، ۳۱۰، ش ۸۸۳).
۱۰. همو، ۳۳۰، ش ۹۸۹.

خود اندوه است که ترا به پای می‌دارد.^۱ در این اندوه برکتی و رحمتی است که به قول خرقانی، خرقانی، بایزید نیز آن را به دعا خواسته بود: «گفت بایزید گفته است: اندوه نگاه دارید که مردان را برکت از اندوه پدید آید.»^۲

نتیجه

همانگونه که گفته شد خرقانی نه استادی در فقه و حدیث و قرآن داشت نه در عرفان؛ وی را پارسیایی و حرمت‌داری پیران دستگیری کرد، نه سفر و نه کمر خدمت به شیخی بستن و خانقاه نشستن، آزاده بود و بنده و دوستدار حق و خادم خلق و این‌ها همه طریق جوانمردی وی بود و راهی که بدان به معرفت و معاینه حق اجتهاد می‌ورزید و در این اجتهاد درد می‌کشید و اندوه می‌خورد. اکثر آموزه‌های وی نیز در حول و حوش همین جوانمردی بود که شاید بخشی از حکمت اشراقی کهن ایرانی باشد. بنابراین منصفانه و محققانه آن است که درباره وی به همین بسنده کنیم که او را در دایره فرقه و دسته‌ای خاص ننگ‌جانیم- که خود خویش را از آنان نمی‌دانست- جز در سلک جوانمردان که آن نیز پیراسته بود از سرسپاری و رهین منت هیچ کس جز حق بودن. در یک عبارت، حکمت جوانمردی او این بود: بی نیازی از خلق در عین شفقت و دوستی با خلق، و نیازمندی به حق توأم با عشق و دردمندی.

کتابشناسی

- این جوزی، *صفه‌الصفوه*، به کوشش محمود فاخوری و محمد رواسی قلعه چی، بیروت، دارالمعرفه، ۱۹۷۹م.
- افشاری، مهران، *فتوت نامه‌ها و رسائل خاکساریه*، (سی رساله)، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۲ش.
- افلاکی، شمس‌الدین، *مناقب العارفین*، تصحیح، حواشی و تعلیقات، تحسین یازجی، آنکارا، چاپخانه انجمن تاریخ ترک، ۱۹۶۱م.
- انصاری، خواجه عبدالله، *طبقات الصوفیه*، چاپ محمد سرور مولایی، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۲ش.
- بهار، مهرداد، *جستاری چند در فرهنگ ایران*، چاپ اول، تهران، فکر روز، ۱۳۷۳ش.

۱. همو، ۲۸۱، ش ۶۹۷.

۲. همو، ۳۱۰، ش ۸۷۱ و ۳۶۴، ش ۱۱۳۰.

- همو، از اسطوره تا تاریخ، گردآورنده ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، نشر چشمه، ۱۳۷۶ ش.
- بهار، محمد تقی، سبک‌شناسی، چاپ اول، تهران، چاپخانه خودکار، ۱۳۲۱ ش.
- پورجوادی، نصرالله، «تصوف و تشیع گفتگویی با پورجوادی»، هفت آسمان، شماره ۸، سال اول، زمستان، ۱۳۷۹ ش.
- علم‌التصوف، به کوشش نصرالله پورجوادی و محمد سوری، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۰ ش.
- تاریخ سیستان، تصحیح ملک‌الشعراء بهار، تهران، کتابخانه زوار ۱۳۱۴ ش.
- تیشتر، فرانتس، «گروه فتوت کشورها اسلامی و نوع ظهور گوناگون آنها مخصوصاً در ایران و کشورهای همجوار آن»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، سال ۴، شماره ۲، ۱۳۳۵ ش.
- جامی، ابوعبدالرحمان، نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح محمود عابدی، چاپ پنجم، تهران، سخن، ۱۳۷۰ ش.
- خانقاهی، ابونصر طاهر بن محمد، گزیده، به کوشش ایرج افشار، چاپ اول، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷ ش.
- خرگوشی، عبدالملک بن ابو عثمان، تهذیب الاسرار، تحقیق محمد احمد عبدالحمید، قاهرة، مکتبه الثقافة الدینیة، ۲۰۱۰ م.
- پارسا، خواجه محمد، رساله قدسیه، چاپ ملک محمد اقبال، چاپ اول، راولپندی، مرکز تحقیقات فارسی ایران - پاکستان، ۱۳۵۴ ش.
- ریاض، محمد، فتوت نامه تاریخ، آیین، آداب و رسوم به انضمام رساله فتوتیه میر سید علی همدانی به اهتمام عبدالکریم جریزه دار، چاپ اول، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۲ ش.
- زرین کوب، عبدالحسین، جستجو در تصوف ایران، چاپ دوم، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۳ ش.
- سلمی، ابوعبدالرحمن، طبقات الصوفیة، تحقیق نورالدین شریب، حلب - سوریه، دارالکتب النغیس، ۱۹۸۶/۵۱۴۰۶ م.
- سویری، سارا، "حکیم ترمذی و جنبش ملامتی در تصوف سده‌های آغازین"، میراث تصوف، ج ۱، ویراسته لئونارد لویزان، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۴ ش.
- سهروردی، شهاب الدین عمر بن محمد، در رسائل جوانمردان، مشتمل بر هفت فتوت‌نامه، به کوشش مرتضی صراف، مقدمه از هانری کربن، تهران، معین ۱۳۷۰ ش.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی بن حبش، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، المشارع و المطارحات، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
- سهلگی، محمد بن علی، دفتر روشنائی از میراث عرفانی بایزید بسطامی (النور)، به کوشش محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ دوم، تهران، سخن، ۱۳۸۴ ش.

- شفیعی کدکنی، محمد رضا، *تازیانه‌های سلوک نقد و تحلیل چند قصیده از حکیم سنائی*، چاپ اول، تهران، موسسه انتشارات آگاه، ۱۳۷۲ش.
- شمس الدین آملی، در *رسائل جوانمردان*، مشتمل بر هفت فتوت نامه، به کوشش مرتضی صراف، مقدمه از هانری کربن، تهران: معین، ۱۳۷۰ش.
- شیبی، کامل مصطفی، *الصله بین التصوف و التشیع، النزعات الصوفیه فی التشیع*، الطبعة الثالثة، بیروت، دارالاندلس، ۱۹۸۲م.
- همو، «ترمذی حکیم یا صوفی»، پژوهشنامه عرفان، دو فصلنامه علمی تخصصی، سال دوم، شماره سوم، پاییز و زمستان، ۱۳۸۹ش.
- عطار نیشابوری، فریدالدین، *تذکرة الاولیاء*، بررسی، تصحیح متن توضیحات و فهراس محمد استعلامی، چاپ دهم، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۷۸ش.
- گلپینارلی، عبدالباقی، *فتوت در کشورهای اسلامی و مآخذ آن به همراه فتوت نامه منظوم ناصری*، ترجمه توفیق سبحانی، چاپ دوم، تهران، روزنه، ۱۳۷۹ش.
- محمد بن منور، *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، چاپ محمدرضا شفیع کدکنی، چاپ اول، تهران، موسسه انتشارات آگاه، ۱۳۶۶ش.
- محمد معصوم شیرازی (معصوم علیشاه)، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمد جعفر محجوب، تهران، کتابخانه بارانی، ۱۳۳۹-۱۳۴۵ش.
- مولوی، جلال الدین محمد، *مثنوی معنوی*، تهران، چاپخانه سپهر، ۱۳۶۳ش.
- ناتل خانلری، پرویز، *شهر سمک تمدن و فرهنگ، آئین عیاری، لغات، امثال و حکم*، چاپ اول، تهران، موسسه انتشارات آگاه، ۱۳۶۴ش.
- نفیسی، سعید، *سرچشمه تصوف در ایران*، تهران، کتابخانه فروغی، ۱۳۴۳ش.
- نوشته بر دریا، از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی*، تصحیح و مقدمه و تعلیقات محمد رضا شفیع کدکنی چاپ اول، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۴ش.
- واعظ بلخی، ابوبکر عبدالله بن عمر، *فضائل بلخ*، ترجمه عبدالله بن محمد حسینی بلخی، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰ش.
- واعظ کاشفی سبزواری، حسین، *فتوت نامه سلطانی*، به کوشش محمد جعفر محجوب، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰ش.
- هجویری، علی بن عثمان، *کشف المحجوب*، تصحیح محمود عابدی، تهران، سروش، ۱۳۸۳ش.
- همدانی، میر سید علی، *فتوت نامه*، ریاض، محمد، *فتوت نامه تاریخ، آیین، آداب و رسوم به انضمام رساله فتوتیه میر سید علی همدانی* به اهتمام عبدالکریم جریزه‌دار، چاپ اول، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۲ش.

۴۴/تاریخ و تمدن اسلامی، سال هشتم، شماره شانزدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱

Landolt, Hermann, " Abul-Hasan Karaqani", *Encyclopaedia Iranica.*,edited by Ehsan Yarshater, Routledge , London- Boston , 1985.

SID