



چکیده

در طریقت‌های صوفیانه همواره موضوع «أقرب طُرُق» مطرح بوده است؛ برای مثال نجم‌الدین کبری «طریق شطّار» و ابن عربی «وجه خاص» را «أقرب طرق الی الله» معرفی کرده‌اند. حسین خوارزمی و بعضی از شارحان کبروی مسلکِ فصوص، «وجه خاص» یا «قرب بدون واسطه» را همان «طریق شطّار» دانسته‌اند. اما بعضی از محققان، این نظر را نپذیرفته و طریق «شطّار» را امری مربوط به عرفان عملی خراسان، و «وجه خاص» را مفهومی مرتبط با عرفان نظری مکتب ابن عربی دانسته‌اند. مقاله پیش رو این موضوع را با بهره‌مندی از فتوت‌نامه عبدالرزاق کاشانی مورد بازبینی قرار داده است؛ زیرا کاشانی، برخلاف بعضی از شارحان صرف عرفان نظری، در تصوف عملی نیز سلوک داشته و دست ارادت به عبدالصمد نطنزی و بعضی دیگر از مشایخ بزرگ وقت داده است، و همان گونه که ابن الفوطی و دیگران، ایشان را «من العالمین العالمین» نامیده‌اند، جامع علم و عمل بوده است. کاشانی در فتوت‌نامه‌اش، به جای واژه «شطّار»، از واژه «فتوت» به معنی «ظهور نور فطرت» و در معنای ضمنی «وجه خاص» استفاده کرده است. تحقیقات نشان می‌دهد که این اندیشه از طریق قیصری، شاگرد مشهور کاشانی، به خوارزمی و دیگران انتقال یافته است. مفهوم «وجه خاص» را می‌توان «وقفه» یا «ارتباط بی‌واسطه» در اندیشه عبدالجبار نغری دانست. در نگاه این عارف گمنام، «واقفان» به «قرب و رسیدی» از «طریق سر» راه یافته‌اند؛ که بعدها، ابن عربی «وقفه» را با اصطلاح «وجه خاص» به‌عنوان نزدیک‌ترین راه ارتباط حق با

«طریق شطّار» و «وجه خاص» در فتوت‌نامه عبدالرزاق کاشانی

* دانشجوی دکتری تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه سمنان /omidrezapeighambari@semnan.ac.ir

بنده از طریق عین ثابت، مورد شرح و بررسی قرار داده است. این مقاله بر آن است تا بیان کند «وجه خاص ابن عربی» در شرح «واقفان» و «ملامتیان». با «اهل فتوت کاشانی» و «طریق شطّار نجم کبری» قابل انطباق می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: عبدالرزاق کاشانی، فتوت‌نامه، فتوت صوفیانه، طریق شطّار، وجه خاص، وقفه.

۱. بیان مسئله

پیروان مکتب ابن عربی، سلوک الی الله را به دو صورت یا وجه ترسیم کرده‌اند: وجه عام و خاص. در طریق «وجه خاص» رابطه فرد با حضرت حق، از رهگذر عین ثابت یعنی بی‌هیچ واسطه‌ای صورت می‌گیرد؛ اما در طریق وجه عام، سلوک بر مبنای حرکت استکمالی نفس یعنی طی منازل و مقامات، و به تبع در بازه زمانی طولانی‌تری صورت می‌گیرد. «اهل معرفت می‌گویند سلوک از طریق وجه عام با مجاهدات و ریاضات فراوان همراه بوده و طولانی و پرفشار است اما سلوک از طریق وجه خاص، که با جذبه‌های پی‌درپی صورت می‌گیرد و در شرایط خاصی به وقوع می‌پیوندد، نزدیک‌ترین راه به خدا و سریع‌ترین سیر است» (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۱). گرچه بعضی از محققان اصطلاح «وجه خاص» را صرفاً مفهومی معرفت‌شناسانه در نگاه شارحان ابن عربی ارزیابی کرده‌اند، این طریق از منظر سلوک عملی، می‌تواند «اقترب الطرق» در نظر گرفته شود. این مقاله با بهره‌گیری از رساله فتوت‌نامه کاشانی، در پی اثبات این نظریه است. کاشانی یکی از شاخص‌ترین افرادی است که هم با اصطلاحات و نظریه‌های مکتب ابن عربی آشنایی تام داشته و هم در طریق عرفان خراسان سلوک کرده است؛ پس اگر آنچه را در باب «طریق فتوت» بیان داشته همان «طریق شطّار کبرویان» بدانیم، کافی است ثابت شود که کاشانی این راه را «اقترب طرق» دانسته و با رابطه بی‌واسطه‌ای که در باب «وجه خاص» واقفان و ملامتیان آمده است، قرابت معنایی دارد. در این مقاله بیان خواهد شد که واژه شطّار و فتوت به یک معنا بوده و هر دو اشاره به «طریق فطرت» یا «اقترب الطرق الی الله» دارند که رابطه بی‌واسطه حق با بنده است.

۱-۱. پیشینه تحقیق

نجم کبری و پیروانش، «اقترب الطرق الی الله» را «طریق شطّار» و پیروان مکتب ابن عربی شیوه «وجه خاص» نام نهاده‌اند. این دو تعریف به‌ظاهر مخالف، منشأ تحقیقاتی در زمینه تطبیق عرفان خراسان و مکتب ابن عربی شده است. احسان فتاحی اردکانی در مقاله «مطالعه تطبیقی دو طریق عرفانی: طریق وجه خاص و روش شطّار» معتقد است که طریق وجه خاص، به‌عنوان رابطه

بی‌واسطه حق با بنده، نمی‌تواند با طریق شطّار کبرویان یکی دانسته شود. و اشکال این نتیجه‌گیری در تفسیر ناصحیح ایشان از واژه شطّار نهفته است. جناب فتاحی واژه «شطّار» را به معنای «راه محبت» در نظر گرفته است، نه طریق اهل فتوت. بنابراین تطبیق این دو روش بر هم را امری ناصواب دانسته و معتقد است که این تطبیق را کبرویه پس از پذیرش اندیشه‌های ابن عربی انجام داده‌اند (فتاحی، ۱۳۹۲: ۱۵). همچنین، محمد رودگر در مقاله‌ای با عنوان «عرفان خراسان و ابن عربی، تفاوت‌های سلوکی»، محور عرفان خراسان پس از غزالی را «عشق» دانسته و طریق «بهترین نماینده پیران خراسان» یعنی نجم کبری - طریق شطّار - را تصوف عاشقانه معرفی کرده است؛ و در مقابل طریقت انفسی و عملی خراسان، ابن عربی را جز معرفت‌خواهان عراقی (طریق آفاقی) دانسته و معتقد است طریقه ابن عربی، پیروانش را بیشتر مشغول معارف نظری کرده است تا عملی؛ اما عرفایی چون جندی و قیصری با عنوان کردن شیوه «وجه خاص» در مقابل سلوک «شطّار» سعی بر آن داشته‌اند تا شیوه سلوک عملی خاصی برای مکتب ابن عربی بسازند. و آنگاه با نقد نظرات حسین خوارزمی و شیخ آدینه، خاطرنشان ساخته است که «انگیزه پیدایش نحوه استفاده از این دو طریقه متفاوت بوده است» و بر آن است که «شاگردان ابن عربی، وجه خاص [را] برای تحلیل مسائل سلوکی به کار می‌گرفته‌اند؛ درحالی‌که پیروان نجم کبری طریق خویش را سلوکی عملی دانسته و «طریق شطّار» را نظریه‌ای سلوکی برمی‌شمرده‌اند، نه تحلیلی نظری یا طریقی هستی‌شناسانه. با این حال، جناب رودگر بیان می‌کند که «ممکن است وجه خاص، روش سلوکی خاصی در مکتب ابن عربی باشد که امثال خوارزمی ویژگی‌های آن را به درستی بیان نکرده‌اند. ولی آنچه بیان شده، آن را بالکل از عرفان عملی منفک، و مقایسه آن را با شطّار غیرممکن کرده است» (رودگر، ۱۳۹۶: ۱۶۲). همچنین در مقاله «مقایسه ملامتی ابن عربی و واقف نفری» از صادق تکاورنژاد، تطبیق ارزشمندی بین ملامتیه نزد ابن عربی و آنچه نفری از واقفان منظور داشته، صورت گرفته است؛ که ایده «وقفه» و ارتباطش با ملامتیه، در آنچه این مقاله در پی اثبات آن است، بسیار راهگشاست (نک: تکاورنژاد، ۱۳۹۵ و ۱۳۹۱).

۲. مقدمه

عارف گمنام قرن چهارم، عبدالجبار نفری، در کتاب *الموقفات*، با حلاوتی خاص بر تجربه‌ای بی‌واسطه با حق، با لفظ «قرب وریدی» یا «وقفه» تأکید دارد؛ ارتباط بی‌واسطه‌ای که سه قرن بعد، توسط ابن عربی شرح گردید. «واقفان» یعنی تجربه‌کنندگان این اتصال عرفانی، از منظر نفری، نزدیک‌ترین طریقه سلوک را دارا هستند. در نظام فکری ابن عربی، آنگاه که به جنبه سلوکی

«اقرّب الطرق» توجه شده است از لفظ «ملامتی» استفاده شده و آنگاه که وجه نظری این تجربه مد نظر بوده، به جای لفظ «وقفه» از لفظ «وجه خاص» استفاده کرده است، یعنی ارتباط بی‌واسطه اعیان ثابت و حضرت حق؛ مفهومی که در این سوی جهان اسلام، با اصطلاحات دیگری چون «طریق شطّار و اهل فتوت» به بیان آن همت گماشته‌اند.

برای اثبات این مباحث، بخش اول مقاله به بیان اصطلاحات جوانمرد، شطّار، عیار، ملامتی، واقف، وجه خاص و... اختصاص داده شده و آنگاه در بخش دوم، به توصیف سه محور اصلی رساله فتوت‌نامه کاشانی یعنی «اقرّب طرق»، «فناى خلقیت» و «فطرت؛ عهد الست؛ رابطه بی‌واسطه» پرداخته است تا در بخش آخر، با در دست داشتن داده‌های کافی، مسئله اصلی مقاله یعنی تطبیق چندین دیدگاه به ظاهر مختلف در شرح مفهوم «اقرّب الطرق»، و شیوه عملی و سلوکی «اتصال بی‌واسطه» با حضرت حق، مورد تحلیل قرار گرفته شود.

۳. مباحث نظری پژوهش

۳-۱. معرفی اصطلاحات جوانمرد، شطّار و عیار

شیخ اشراق از صوفیان بزرگی چون بایزید بسطامی، حسین بن حلاج، قصاب آملی و ابوالحسن خرقانی با عنوان «جوانمرد» و به مثابه ادامه‌دهندگان سلسله حکمت اشراقی باستان نام برده است؛ گویی حکمت خسروانی که شیخ اشراق خویش را احیاکننده آن معرفی کرده، سلسله اتصالی به گونه‌ای با جوانمردی و فتوت صوفیانه گره خورده است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۱۸۸).

ذوالنون مصری صوفی اشراقی دیگری که در اینجا باید از او یاد کرد، جوانمردی است که عطار او را پیشوای اهل ملامت می‌داند، که البته سرنوشتی شبیه اکثر هم‌مسلمانانش داشته است؛ آنچنان که «بیشتر اهل مصر او را زندق می‌گفتند و بعضی در کار او متحیر بودند. تا زنده بود، همه منکر او بودند» (عطار نیشابوری، ۱۳۶۰: ۱۳۷).

در تذکره‌ها، لقب بسیاری از صوفیان را «جوانمرد» عنوان کرده‌اند. صوفیان اهل فتوتی همچون فضیل عیاض «عیار طریقت»، معروف کَرخی که «در فتوت و تقوا آیتی بود»، ابوتراب نَخشی «که از عیارپیشگان طریقت بود»، احمد خضرویه «جوانمرد راه» و «صحاب فتوت»، و ابوعلی رودباری «سرهنگ جوانمردان» نامیده شده‌اند (همان: ۷۴-۷۵). برای روشن‌تر شدن معنای جوانمرد در حکمت اشراق و تصوف، سخنان ابوالحسن خرقانی قابل تأمل است؛ برای مثال آنجا که می‌گوید «دانشمندان آن گویند که شنیده باشند و جوانمردان آن گویند که دیده باشند.» و گفت: «این علم را ظاهر ظاهری (است) و باطنی و باطن باطنی. علم ظاهر و ظاهر ظاهر آن

است که علما می‌گویند و علم باطن آن است که جوانمردان با جوانمردان می‌گویند و علم باطن باطن راز جوانمردان است با حق تعالی که خلق را آنجا راه نیست» (همان: ۵۱۳).

در رابطه با واژه‌های فتیان، جوانمردان، عیاران و شَطَّار، باید بسیار دقت نظر داشت. جوانمردی بر اساس مجموعه‌ای از اصول اخلاقی بنیان نهاده شده، زمانی که سخن از دلاوری و پهلوانی یا فعالیت‌های اجتماعی است؛ برای مثال آنجا که درباره جوانمردی یعقوب لیث صفاری یا ابومسلم خراسانی سخن گفته شده، چیزی بیش از زورمندی جسمانی، یعنی صفاتی چون حریت، آزادی، ایثار و از خودگذشتگی به‌عنوان اصول اخلاقی و جوانمردانه مد نظر بوده است. یا برای مثال، ابوحیان توحیدی درباره شَطَّار بغداد می‌نویسد: «آنان جوانان قوی‌هیکلی هستند که سنگ‌های سنگین از زمین بلند می‌کنند و سیبیل‌های پرپشت دارند و با کلمات درشت یکدیگر را مورد خطاب قرار می‌دهند و در عین حال از خصایل جوانمردی و فتوت برخوردارند. آنان وظایفی از قبیل ارسال نامه‌ها و پیام سران حکومت را به سرزمین‌های دیگر، چه در زمان صلح و چه در زمان جنگ، به عهده دارند» (توحیدی، ۱۹۶۵: ۲۹۳) این مورد شباهت بسیاری با فتوت و عیاری اولیه دارد که ظاهراً از طریق سربازان ایرانی دوره ساسانی وارد جهان اسلام شده است (Zakeri, 1995: 291-320). اساساً شَطَّار، به چابکی و سرعت شهره بوده‌اند؛ مثلاً در ترجمه اصول عشره نجم کبری، عبدالغفور لاری از آن به «شوخان و بی‌باکان» (برای توضیح بیشتر نک: کبری، ۱۳۹۵: ۳۶) تعبیر کرده است. کلمه شَطَّار در اقرب‌الموارد (شرتونی لبنانی، بی‌تا) جمع شاطر ذکر شده است؛ شاطر نه به معنای امروز آن، بلکه در معنای «شوخ و بی‌باک»، «چابک» و «عیار». و البته آنچه بیشتر مد نظر بوده، دویدن با سرعت بسیار بالا بوده است؛ مثلاً در مقاله «شاطری و شاطردوانی در عصر صفویه» (میرجعفری، ۱۳۵۶: ۶۱-۵۰)، این مطلب به‌روشنی بیان شده است. و اگر در متون صوفیانه‌ای چون اصول عشره، از واژه شَطَّار استفاده شده، بیشتر منظور سرعت بالای در سلوک بوده است. همچنین، نباید آن را با سلسله شَطَّاریه منسوب به عبدالله شَطَّار خلط کرد (ریاض، ۱۳۸۲: ۸۱-۸۲).

در پایان این بخش لازم است که اشاره‌ای به اصطلاح عیاری نماییم. پرویز ناتل خانلری به پیروی از ملک‌الشعراى بهار در این باره می‌گوید: «به نظر می‌رسد این لغت از یک اصل فارسی باشد، زیرا ریشه و اصل عربی ندارد. اصل این لغت از کلمه "أیار" پهلوی است که آن را "آدیوار" نوشته و "ایار" به تشدید خوانده و در زبان دری، "یار" به حذف الف گفته‌اند» (۱۳۶۴: ۷۰). این اصطلاح در تاریخ سیستان، تاریخ بلعمی و قابوسنامه، با مفهوم جوانمردی مترادف شده است.

البته صفاتی چون شب‌روی، حيله‌گری، زورگویی و دزدی برای عیاری ملحوظ است که در جوانمردی لحاظ نمی‌شود، و اگر در بعضی منابع، شخصیت‌های اخلاق‌مداری را عیار نامیده‌اند، منظور همان مفهوم فتی و جوانمرد بوده است، نه غارتگر و شب‌رو (صفا، ۱۳۷۱: ج ۱، ۳۶).

۲-۳. ملامتیه، صفت یا طریقی خاص

جریان ملامتیه در نیمه دوم قرن سوم هجری ظهور کرد. پیروان این طریقت، همانند عیاران و پیشه‌وران لباس می‌پوشیدند و هریک کار و پیشه مشخص داشتند و در برابر چشم مردم به عبادت نمی‌پرداختند (همان: ج ۱، ۴۶)؛ هرچند اصل تفکر و رویکرد عملی آنان در میان گفتار و رفتار برخی از زهاد، اهل فتوت و صوفی مسلکان گذشته نیز مشاهده می‌شود. بیشتر محققان بر آن‌اند که پابندی خشک بعضی از صوفیان به شریعت همراه با تظاهر به زهد، زمینه‌ساز شکل‌گیری نهضت اصلاحی ملامتیان شده است. این وضعیت، برخی صوفیان و حتی زهاد را به فکر انداخته تا راهی برای مقابله با آنچه گسترش ریا و تزویر می‌پنداشته‌اند، پیدا کنند که یکی از این گروه‌ها ملامتیه بوده‌اند (عفیفی، ۱۳۷۶: ۳۴۴). حمدون قصار (۲۷۱ق) از چهره‌های برجسته ملامتیه است که در انتشار آرای این مسلک کوشیده و این طریقت به او منسوب است؛ البته این را نباید از نظر دور داشت که سلسله‌هایی چون جامیه، ادهمیه، بابائیه، بکتاشیه، مولویه، حروفیه و خَمرویه، خود را از ملامتیان شمرده‌اند. همچنین اخبار و منابع تاریخی از حضور و فعالیت ملامتیه در آناتولی در سده‌های هفتم و هشتم هجری خبر می‌دهند (گولپینارلی، ۱۳۸۲: ج ۱، ۳۷۳). شایان ذکر است که خرگوشی و سُلمی که هر دو نیشابوری بودند، طریقه اهل عراق به مرکزیت بغداد را «تصوف» و اهل خراسان (نیشابور) را «ملامتیان» خوانده‌اند (سُلمی، ۱۳۷۲: ۴۰۲). البته با در نظر گرفتن سخنان صوفیان بزرگی چون نجم رازی، جوانمردی و ملامتی بودن، از صفات مُردان است و لزوماً به سلسله خاصی اطلاق نمی‌شود. مُرید «باید که ملامتی‌صفت باشد و قلندر سیرت، نه چنانک بی‌شرعی کند و پندارد که ملامت است، حاشا و کلاً! آن راه شیطان و دلالت اوست و اهل اباحت را از این مزله به دوزخ برده‌اند. ملامتی بدان معنی باشد که نام و ننگ، مدح و ذم و ردّ و قبول خلق به نزدیک او یکسان باشد، و به دوستی و دشمنی خلق فربه و لاغر نشود، و این اضداد را یکرنگ شمرد» (رازی، ۱۳۷۹: ۲۶۱).

محبی‌الدین ابن عربی (۶۳۸ق) علاوه بر اختصاص دو باب در فتوحات مکیه، در جای‌جای این مجموعه عظیم عرفانی، به ذکر افکار، احوال و اقوال ملامتیان پرداخته است، که نشان‌دهنده توجه فراوان او به این طایفه است. ابن عربی در جایی از فتوحات مکیه در مقام قربت در ولایت

این طایفه می‌گوید: «آنان مردانی‌اند که در بالاترین درجات ولایت متمکن‌اند و مافوق آن‌ها درجه‌ای جز نبوت نمی‌باشد. این مقام در ولایت، مقام قرب نامیده می‌شود» (ابن عربی، بی‌تا: ج ۱، ۱۸۲) او در تمجید از این طایفه و در توجیه مستوری ملامتیان از مردم می‌گوید: «کذلک هذه الطائفة لو ظهرت مكانهم من الله للناس لاتخذوهم آلهة»^۱ و در بیان نتیجه این مستوری می‌گوید: «همچنان که اعمال مردم عادی موجب ملامت آن‌ها می‌شود، اعمال ظاهری این‌ها نیز که همانند اعمال مردم است، موجب ملامت آن‌ها می‌شود» (همان: ج ۳، ۳۵)؛ سپس می‌گوید: «این طریقه سلوکِ مخصوصی است که هرکس نمی‌تواند آن را بشناسد و بدان دست یابد و این طریق مخصوص مردان خداست» (همان‌جا). «آن‌ها با خداوند خلوتی استوار دارند، یک چشم‌برهم‌زدنی از عبودیت خداوند، تزلزل و غفلت پیدا نمی‌کنند... این‌ها بندگان خالص و مخلص سید خود، خداوندند... آن‌ها به همه مقامات دست یافته و مشاهده کرده‌اند که خداوند در دنیا، خود را از خلق محجوب ساخته است؛ ایشان برگزیدگان خداوندند. آن‌ها با حجاب سیدشان، خود را از مخلوقات مستور و محجوب می‌کنند» (همان‌جا).

۳-۳. ملامتیان و واقفان

از نگاه عبدالجبار نفری، عارف گمنام قرن چهارم، برترین مقام ادراکی سالک، «وقفه» نام دارد. نفری در کتاب *المواقف*، از سه نوع سلوک و سه گونه سالک سخن به میان می‌آورد، که هرکدام متضمن نوع خاصی از شناخت و ارتباط سالک با خداوند و هستی است، و ویژگی هریک از آن‌ها و تفاوتشان با یکدیگر را بیان می‌کند. آن سه ساحت عبارت‌اند از: «علم»، «معرفت» و «وقفه» که سالکانشان به ترتیب «عالم»، عارف و واقف می‌باشند. «وقفه» مرتبه‌ای فوق مقام معرفت است و در آن واقف از وقفه خود، از این جهت که وقفه مشخصه آگاهی اوست، فراتر می‌رود. اینچنین شخصی واسطه میان حق و خلق، انسان کامل و خلیفه الهی است که خداوند قدرت تسلط بر جهان را به او اعطا کرده است. و در این باره می‌نویسد: «و مرا گفت: عالم، از امر و نهی خبر دهد، و در آن‌ها علم وی است. و عارف، از حق من خبر دهد، و در آن معرفت وی است. و واقف از من خبر دهد، و در من وقفه وی است» (نفری، ۱۳۹۰: ۷۲).

۳-۳-۱. وجه خلقی و وجه حقی

انسان از دو وجه خلقی و حقی می‌تواند مورد بررسی قرار گیرد. در معرفت‌شناسی عرفانی، اساس رابطه انسان با حق، یعنی وجه حقی است؛ که در مکتب ابن عربی حول مبحث اعیان ثابت، تعیین اول، وجه خاص و اصطلاحاتی از این دست بررسی شده است؛ اما در رابطه با وجه خلقی،

که شامل رابطه انسان با دیگر مخلوقات می‌شود، در یک نظام علمی-اصطلاحی یا سلوک فکری صرف نمی‌توان بحث کرد، بلکه در جریانات اجتماعی-اخلاقی مانند عرفان عملی، علم اخلاق و به‌خصوص جوانمردی و فتوت، نمایان شده است.

اما باید توجه داشت که عرفا با استفاده هوشمندانه از واژه «وجه» یا صورت، به حقیقت واحدی اشاره دارند که به اعتبار خلقی یا حقی بودن، از هم متمایز شده‌اند؛ پس با کم‌توجهی نباید نظریه وجه خلقی و حقی را به دو مفهوم کاملاً متباین فروکاست. و بر این اساس «فتوت» که ناظر بر «وجه خلقی» عرفان عملی است، قابل جمع با وجهه حقی عرفان نظری است؛ همچنان که «وحدت شهود که در مقابل وحدت وجود عنوان شده... نافی و مبطل وحدت وجود نمی‌تواند باشد» (سمنانی، ۱۳۶۲: ۳۶). البته کسانی که به تمایز ذاتی این وجوه معتقدند، به تبع، عالم درون و برون، همچنین تجارب عرفانی آفاقی و انفسی را به‌کلی در دوگانه‌انگاری خود محصور می‌کنند؛ تا جایی که قائل به طریق «وجه خاص» مرتبط با صورت حقی شخص شده و شیوه خلقی را امری عام و کم‌ارزش‌تر تلقی کرده‌اند.

۲-۳-۳. وجه خاص و عام

الف. وجه عام؛ وجه عام عبارت است از راهی که انسان با پشت‌سر گذاشتن وسائط بین خود و خدا و دریدن حجاب‌های ظلمانی و نورانی و قیوداتی که در مراتب استیداعیه قوس نزول در او جمع شده است، دم‌به‌دم به خداوند نزدیک شده و در پایان سلوک و پس از طی کردن لایه‌های مختلف عوالم صعودی به خداوند متعال می‌رسد (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۰). «طریق عام همان سلوک در احوال و مقامات بر محور عشق است، از یقظه تا فنا و ولایت که به کمک استاد عام میسر است. این طریق مختار عرفان خراسان بوده است» (رودگر، ۱۳۹۶: ۱۶۳).

ب. وجه خاص؛ وجه خاص عبارت است از آنکه انسان از طریق ارتباط باطنی و سرّی و ذاتی خود با خداوند، به او دست یابد؛ زیرا بر اساس وحدت شخصیه و بر اساس قرب وجودی، خدای متعال در دل هر موجودی حاضر و به او نزدیک است که بر پایه آیه «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» از آن به «قرب و ریدی» یاد می‌شود (همان: ۵۱) از وجه خاص با الفاظی چون «جدول وجودی»، «طریق سرّ»، «وجه خاص غیبی احدی»، «ظهور اسم مستأثر حق» یاد شده است، که همگی به رابطه بی‌واسطه سرّ و حصه یا هویت آدمی با حق اشاره دارد. و به وقوع پیوستن اتفاقاتی مانند معجزات، بعضی کرامات و بداء و رد قضا را که از سلسله‌مراتب علت و معلولی خارج‌اند، به همین ارتباط «سبب‌سوز» و «مستقیم» یا «وجه خاص» مرتبط دانسته‌اند

(آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۸۵). «وجه خاص سلوک بر محور معرفت است که با کمک عشق از احوال و مقامات به عنوان مرتبه‌ای وجودی و معرفتی عبور می‌کند و به مراتب وجودی والاتری در هستی‌شناسی عرفانی می‌پردازد: عوالم و اسما» (رودگر، ۱۳۹۶: ۱۶۴).

۳-۴. فتوت و مروت

فتی یا «جوانمرد کسی است که دنیا را با اهلش بگذارد، و آخرت را با اهلش و کمر عبودیت در میان بندد» (صراف، ۱۳۷۰: ۲۲۰). و «فتوت عبارت است از ظهور نور فطرت و استیلاي آن بر ظلمت نشئت، تا تمامت فضایل در نفس ظاهر شود و رذایل منتفی گردد» (کاشانی، ۱۳۵۱: ۵). اهل فتوت بر آن‌اند که «همه حضرات انبیا از آدم تا خاتم، فتی و جوانمرد بودند.» و ابراهیم (ع) ابوالفتیان و خاتم پیامبران را سیدالفتیان نام نهاده‌اند (ریاض، ۱۳۸۲: ۲۱). کاشانی می‌گوید: «اول کسی که قدم در تجرید نهاد و از دنیا و لذات آن کنار گرفت... و در محبت حق، انواع بلا و مشقت بر خود گرفت... بر شکستن اصنام و مخالفت جبّاران دلیری یافت تا دشمنان به فتوت او گواهی دادند، ابراهیم بود(ع)» (کاشانی، ۱۳۵۱: ۱۰). شعار اصلی فتیان «لا فتی الا علی، لا سیف الا ذوالفقار» می‌باشد و شجره‌نامه‌های اهل فتوت، همگی به «قطب مدار فتوت» (محمودآملی، ۱۳۸۱: ج ۲، ۱۳۸)، «قطب الاقطاب فتوت و سرور اصحاب اخوت» (کاشانی، ۱۳۵۱: ۴۷)، «سرور فتیان، کریم هر دو جهان، اسدالله غالب علی بن ابیطالب(ع)» (همان: ۳) می‌رسد. در عین حال، آیین فتوت و جوانمردی منحصر به گروه یا مکتب خاصی نبوده و بنا به شرایط و اقتضائات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، هر گروه اجتماعی خود را به این اصول اخلاقی وفادار نشان می‌داده است. به همین سبب به‌جز آثار صوفیان و عرفا، که سخن از فتوت صوفیانه داشته‌اند، گاه در منابع مختلف تاریخی و ادبی، نشان از فتوت عیاران و پیشه‌وران نیز یافت می‌شود. آنچه از معنای فتوت در نظر بسیاری متبادر می‌شود، «مروت» است که شامل جمیع صفات فطرت پاک انسانی می‌باشد؛ آنچنان که کاشانی می‌گوید: «چون مواظبت بر امور به غایت رسد... و بر صفا و اشراق و نورانیت و لطافت خود ثابت ماند، تمامت انواع عفت و شجاعت درو راسخ شود و جمیع اصناف حکمت و عدالت بالفعل از او ظاهر گردد، آن را مروت خوانند» (همان: ۶) و فتوت، غایت مروت است، و نه عین آن. کاشانی «مروت» را نشان سلامتی فطرت و فتوت را ظهور نور فطرت دانسته است.

۳-۴-۱. فتوت صوفیانه

عبدالحسین زرین‌کوب معتقد است: «ارتباط اهل فتوت با ملامتیه و صوفیه چنان بوده که برخی از

صوفیان و ملامتیان، از دهلیز فتوت وارد جرگه تصوف و ملامت شده‌اند» (زرین‌کوب، ۱۳۹۲: ۸۸). در اینجا باید یادآور شد که در قرون اولیه اسلامی، فتوت به تصوف خیلی شبیه و نزدیک بوده است؛ چنان‌که «بعضی از صوفیه، مسلک فتوت را آب‌وتاب تازه‌ای داده و آداب و رسوم این مکتب را اختیار نموده‌اند.» و همین‌طور بعضی از فتیان به مسلک عرفان گراییدند و این عمل باعث نزدیکی و ارتباط بیشتری میان فتوت و تصوف شد (ریاض، ۱۳۸۲: ۴۳-۵۰). فتوت که بیشتر جنبه اخلاقی داشت، رونقی به شیوه سلوکی صوفیان داد و این مهم در آثار هجویری، مکی، قشیری، ابن عربی و به‌طور اخص در فتوت‌نامه‌های صوفیانه مشهود است؛ صوفیانی چون سلمی، شهاب‌الدین سهروردی، نجم‌الدین زرکوب، عبدالرزاق کاشانی، سید علی همدانی و حسین واعظ کاشفی. در این بین می‌توان فتوت‌نامه سلمی را قدیمی‌ترین اثر مستقل در باب فتوت دانست. مضامین این رساله، تأثیر تصوف بر فتوت قرن چهارم را به‌خوبی آشکار می‌سازد. سنتی که تا قرن هشتم یعنی زمان تألیف فتوت‌نامه کاشانی، آملی و همدانی ادامه داشته است. که البته پس از این تاریخ، ناجوانمردان فتیان‌نما در تکیه‌ها و زوایایشان، به اعمالی شنیع دست یازیدند و در نتیجه به‌تدریج، فتوت که بر پایه اخلاق و مروت بنا شده بود، از تصوف بلکه از فرهنگ ایرانی رخت بریست.

۳-۲. فتوت، اخلاق و عرفان عملی (وجه خلقی)

فتوت در نگاه اکثر صوفیان، جنبه‌ای اجتماعی و اخلاقی دارد؛ آنچنان‌که محمد ریاض معتقد است: «فتوت جنبه اخلاقی دین را نمایان‌تر کرد» (همان: ۱۵). آنان خُلق عظیم پیامبر اسلام (ص) را به فتوت ایشان ترجمه و تأویل کرده‌اند. و حتی بنا بر نص صریح قرآن، هدف ارسال رسل، و به‌طور اخص خاتم انبیا را همین امر دانسته‌اند که «إنما بعثت لاتمّم مکارم الاخلاق» (طبرسی، ۱۳۷۴: ج ۹، ۵۰۰). فتوت‌نامه‌نویسان صوفی با استفاده از احادیث و سخن مشایخ قوم، روشی برای استحکام کلام خود قرار داده و به شرح اصول فتوت از نگاه اخلاقی آن پرداخته‌اند؛ فتوت به‌مثابه مجموعه‌ای از فضایل نیک اخلاقی چون راستگویی، ایثار، ازخودگذشتگی، ملاحظت با اخوان، حفظ تقوا و پاکدامنی (سلمی، ۱۳۷۷: ۴۲۲) است که سهروردی آن را در دو صفت اخلاقی «سخاوت» (نفع دوستان) و «شجاعت» (دفع ضرر دشمنان) خلاصه کرده است (کاشانی، ۱۳۵۱: ۲۸-۲۲). کاشانی جمیع این خصایل را نتیجه سلامتی فطرت دانسته و آن را «مروت» معنا کرده است: «مروت، سلامت و صفای فطرت است و فتوت، نوریت و بهای آن» (همان: ۷). پس آنچه از معنای فتوت در نظر بسیاری متبادر می‌شود، مروت است که شامل جمیع صفات فطرت

پاک انسانی است. «چون مواظبت بر امور به غایت رسد... ثبات و نزوات او ملکه گرداند و بر صفا و اشراق و نورانیت و لطافت خود ثابت ماند، تمامت انواع عفت و شجاعت درو راسخ شود و جمیع اصناف حکمت و عدالت بالفعل ازو ظاهر گردد، آن را مروت خوانند» (همان: ۶). پس فتوت فقط در خصایل، صفای فطرت یا مروت خلاصه نمی‌شود.

شمس‌الدین آملی در *نقائس الفنون فی عرائس العیون*، فتوت را فن پنجم از فنون تصوف برشمرده و در تعریف آن گفته است: «فن پنجم از علوم متصوفه، علم فتوت که آن عبارت است از معرفت کیفیت ظهور نور فطرت انسانی و استیلائی آن بر ظلمت نفسانی تا فضایل خلیق با اسرارها [باسرارها: به تمامی] ملکه گردد و رذایل به کلی منتفی شود (محمودآملی، ۱۳۸۱: ج ۲، ۱۲۸). میر سید علی همدانی نیز در فتوت‌نامه‌اش، مفهوم فتوت را از یک صفت اخلاقی صرف که جزئی از دیگر صفات سالک باشد، بالاتر دانسته و نوشته است: «هر بزرگی را نظر بر صفتی افتاده است از صفات فتوت» (ریاض، ۱۳۸۲: ۱۶۵). در حقیقت، فتوت شامل تمام صفات الهیه ابراری است که متوجه آسایش خلق‌اند: «بدان که قافله نفوس انسانی در این منزل، که تو آن را دنیا می‌خوانی، به دو فریق گشته‌اند: مقبولان حضرت صمدیت و مردودان بارگاه کبریا.» مردودان اهل شقاوت و خسارت‌اند، و مقبولان ابرار و مقبلان‌اند. میرسیدعلی همدانی، ابرار را «جانبازان میدان حقیقت» و «عیاران کوی طریقت» نام نهاده، که عده‌ای از ایشان «ناظر و ندیم حضرت حق» و دسته‌ای دیگر، متوجه خلق‌اند و «وجود ایشان سبب راحت و آسایش بندگان» است. و این دسته اخیر را با عنوان «فتیان» معرفی کرده است (همان: ۱۶۶-۱۷۴).

فتیان نه تنها سبب راحت خلق الله در این دنیا هستند، بلکه در مقام ملامتیه و فتوت صوفیانه همان اولیای خاص الهی هستند که ناقصان را به کمال می‌رسانند و خود جلوه تمام‌نمای مسیر الی الله هستند. پس گرایش اهل ملامت به سوی خلق و سوق (بازار) نه از سر دل بستگی به دنیا بوده، بلکه به دلیل حکم الهی است که باید در میان خلق بوده و دستگیر ظاهری و باطنی خلق الله باشند. و همچنین به دلیل کراهت ملامتیان از زهدفروشی و معروف‌شدنشان با عناوین زاهدانه و عارفانه بوده است؛ برای مثال، ابو حفص حداد نیشابوری، یکی از افراد سرشناس ملامتیه، هرگاه به بیرون می‌رفت، به زئی اهل سوق درمی‌آمد و چون به خانه بازمی‌گشت، مرقع یعنی لباس صوفیان می‌پوشید (همان: ۴۳۴).

۳-۴-۳. فتوت و عرفان نظری (وجه حقی)

می‌توان کلیت عرفان نظری پایه‌گذاری شده در مکتب ابن عربی را در سه محور انسان کامل،

وحدت وجود و هستی‌شناسی عرفانی (چینش نظام هستی) خلاصه کرد؛ که اکثر محققان هر سه موضوع را در وحدت شخصیه وجود جستجو می‌کنند. اما آنچه در این مقاله از عرفان نظری مد نظر است، نه بحث وحدت وجود صرف، بلکه مبحث انسان کامل و ولایت می‌باشد؛ یعنی توجه به همان نقطه مشترک مکتب ابن عربی با تشیع و تصوف عملی خراسان و بغداد؛ نقطه‌ای که در آن، جایگاه منحصر به فرد عبدالرزاق کاشانی (۷۳۶ق) هویدا می‌شود. مثلاً آنجا که فتوت‌نامه پس از اشاره به «فناى دوئیت» می‌نویسد: «نهایت فتوت بدایت ولایت تواند بود... طریق ولایت، اخلاق و معاملات و احوال و مکاشفات و علوم و مشاهدات است. و منتهی شود به فناى خلقیت در عین حقیقت» (کاشانی، ۱۳۵۱: ۹۸). و باید یادآور این مطلب بود که «مکتب ابن عربی بیشتر به وسیله عبدالرزاق کاشانی نشر شد» (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۱۲۷) تا جایی که نزدیکی کلام و درک او به دقایق معارف ابن عربی، گروهی را بر آن داشت که کتاب تأویل‌های عرفانی او را از آن ابن عربی بپندارند (کربن، ۱۳۶۳: ۱۳). از سویی دیگر و بنا به اشاراتش در کتاب *تأویلات*، پدرش نیز از صوفیان بوده و در محضر شهاب‌الدین سهروردی، آمدوشد می‌کرده است. خود کاشانی نیز خدمت نورالدین عبدالصمد نطنزی، نجیب‌الدین علی بزغش شیرازی، شمس‌الدین کیشی (جامی، ۱۳۷۰: ۴۷۸)، همچنین نواده شیخ روزبهان بقلی شیرازی و اصیل‌الدین عبدالله (هادی‌زاده، ۱۳۸۰: ۷۷-۷۰) سلوک بر وجه طریقه خراسانیان نموده است. حال معلوم می‌شود که چرا بسیاری چون ابن الفوطی ایشان را «من العالمین العالمین» معرفی کرده‌اند؛ پس با بهره‌گیری از اندیشه جامع الاطراف کاشانی می‌توان بسیاری از ابهامات درباره رابطه مکتب ابن عربی و مکتب خراسان را روشن کرد.

۴. فتوت‌نامه عبدالرزاق کاشانی

در بین فتوت‌نامه‌های صوفیانی چون شهاب‌الدین عمر سهروردی، نجم‌الدین زرکوب تبریزی، درویش علی بن یوسف کرکهری، فتوت‌نامه چیت‌سازان، سید علی همدانی و...، فتوت‌نامه عبدالرزاق کاشانی جایگاه ویژه‌ای دارد و فتوت‌نامه واعظ کاشفی (کربن، ۱۳۶۳: ۱۱) و بعضی دیگر از آن وام گرفته‌اند. عنوان این متن *تحفة الاخوان فی خصایص الفتنان* (هدیه برادران درباره خصایص جوانمردان) است. کاشانی در مقدمه‌ای که بر این اثر نوشته، می‌گوید این کتاب را به درخواست یکی از بزرگان زمان به زبان عربی نوشته است، ولی بعداً مانند روزبهان بقلی شیرازی به سبب آنکه طلاب به زبان عربی آشنا نبودند، کتاب خود را به زبان فارسی ترجمه کرده که شامل یک مقدمه، ده باب و یک نتیجه است (همان: ۱۳)؛ مرتضی صراف، متن فارسی آن را در *رسائل جوانمردان* چاپ کرده و محمد دامادی، هر دو نسخه را به طبع رسانده است. همچنین

هانری کربن در کتاب *آیین جوانمردی*، بسیار دقیق و موجز به شرح آن پرداخته است (همان: ۱۳-۳۰)؛ و آن ده باب، طبقه‌بندی خصوصیات اخلاقی اهل فتوت است در تفسیر حدیثی منسوب به مولی علی (ع): «هِيَ الْعَفْوُ عِنْدَ الْقُدْرَةِ، وَالتَّوَضُّعُ عِنْدَ الدَّوْلَةِ، وَ السَّخَاءُ عِنْدَ الْقَلَّةِ وَ الْعَطِيَّةُ بَعِيرِ مَنَّةٍ»^۲ (همان: ۲۴). اکنون به شرح سه محور اصلی رساله فتوت‌نامه کاشانی پرداخته می‌شود.

۱-۴. فتوت به مثابه اقرب الطريق

کاشانی ابتدای رساله را با منت نهادن حق تعالی بر انسان از جانب ظاهر و باطن آغاز نموده است؛ که «ایشان را به منج توفیق و هدایت به کمال رسانید و نقوش علوم و مراسم حکم و رقوم آداب و محاسن شیم بر الواح نفوس ایشان نگاشت و موهبت خصال و نعوت جوانمردی و سیر و صفات آزادمردی ارزانی داشت تا با ظاهر آن کمالات او را بر آن حال بستودند و به قدم فتوت از اهل عالم، قصب السبق ربوندند» (کاشانی، ۱۳۵۱: ۳). در اکثر رسائل و کتب صوفیه، دیباچه و مقدمه متن، شرح بسیار مجملی است از کل متن. و بر همین سیاق در اینجا کاشانی پس از حمد حق، به صراحت نوشته است که «اهل فتوت» گوی سبقت از دیگران ربوده‌اند؛ و این دقیقاً معنای «اقرب الطرق» یا طریق «شُطَّار» است. جالب است که در این رساله موجز، از واژه شُطَّار هم استفاده شده، اما نه به معنی اقرب الطرق بلکه برعکس به معنای عیارانی که در رذالت، قصب السبق از اهل عالم ربوده‌اند و سالک را از مصاحبت شُطَّار منع می‌فرماید: «هرکه را خاطر فتوت بر دل گذر یابد و داعیه سلوک این طریقت از باطن منبعث گردد، بشارت باد به سلامت فطرت و صلابت ولایت، چه صحت داعیه و قوت ارادت علامت استعداد و قابلیت باشد... اول باید که از مفسدات مروت... چون دروغ و بهتان و غیبت و... موافقت ناکسان... و مخالطت اشرار و مصاحبت شُطَّار... به کلی حذر نماید» (همان: ۵۶). در اینجا نکته‌ای را باید یادآور بود که در زمان نجم کبری، شُطَّار به معنی چالاک، تیزرو و اهل فتوت بامروت بوده، اما در دوره‌های بعد، این واژه دچار دگرگونی معنایی شده و معنای عیاران بی‌مروت و «چاقوکش» (فرهنگ فارسی معین) را به خود گرفته است؛ به این دلیل پیروان نجم کبری، به جای شُطَّار، به «کبرویه» نوربخشیه یا ذهبیه اشتهاار یافته‌اند (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۱۵۹-۱۸۹). حال با صرف نظر از تغییرات معنایی مذکور می‌توان چنین استنباطی داشت که در طول اعصار، موضوع اقرب الطرق دانستن فتوت، اندیشه‌ای رایج در میان بسیاری از مشایخ طریقت بوده است؛ شاهد مثال آنکه بزرگانی مانند سهروردی علم فتوت را «مغز حقیقت» دانسته‌اند (همان: ۱۰۶) و یا عرفایی مانند درویش علی بن یوسف کرکهری، از جنبه سلوک عملی وصول به «حقیقت»، طریق فتوت را *زبده الطریق الی الله* (صراف،

۱۳۷۰: ۲۲۰) نام‌گذاری کرده‌اند. همچنین در مقدمه اکثر فتوت‌نامه‌ها یک فصل به شرافت این علم اختصاص داده شده است (همان: ۶۶). از سویی دیگر، در آثار عرفانی سترگی مانند عوارف المعارف، مرصاد العباد، حدیقه الحدیقه، ... شرف فتوت و تعریف کسی که مظهر این صفت باشد مسطور است، و شرف این علم همین بس که اسناد به حضرت شاه (ولایت) و فرزندان بزرگوار آن حضرت کرده» (کاشفی، ۱۳۵۰: ۶).

۲-۴. غایت فتوت: فنای خلقت

کاشانی در تعریف فتوت می‌نویسد: «فتوت، ظهور نور فطرت است» و مروت را اساس فتوت می‌داند و معتقد است: «فتوت مبنی و اساس ولایت باشد و هرکه مروت ندارد، فتوت او را محال تواند بود و هرکه فتوت ندارد، هرگز به ولایت نرسد. چه، مروت نشانه اتصال بنده است به حق به واسطه صحت فطرت» (صراف، ۱۳۷۰: ۶) و بر «فطرت انسان هرگاه از آفات... نفسانی سلامت یابد و از... قیود علایق جسمانی رهایی پذیرد، صافی و منور گردد و مستعد و مشتاق کمال شود». هدف فتوت، انتقال نور اصلی فطرت از حالت بالقوه به حالت بالفعل است؛ از این‌رو در فتوت، اصل تزکیه جان و دل است از آنچه بتواند حجاب ظلمت را از برابر انوار معنوی کنار بزند. (کربن، ۱۳۶۳: ۲۴). کاشانی فضایل را «لوازم ذاتی فطرت انسانی» دانسته و ردایل را امور عارضی. و آنگاه که این ردیلت‌های عارضی توسط مروت از بین می‌روند، فضایل ذاتی آدمی مانند نوری که در ظلمت بوده، راه بروز پیدا کرده و اهل فتوت را تا مقام ولایت و خالص شدن از «زنگار ثنویت» یعنی مقام قرب راهنمایی می‌کنند؛ زیرا «فتوت نشانه قرب حق است» و غایت فتوت «ولایت» است که آن «فنا بشریت و استغراق در عین احدیت و ظهور سلطان محبت و خلوص جوهر او از زنگار ثنویت است». پس «نهایت فتوت بدایت ولایت تواند بود... طریق ولایت، اخلاق و معاملات و احوال و مکاشفات و علوم و مشاهدات است. و منتهی شود به فنای خلقت در عین حقیقت» (صراف، ۱۳۷۰: ۹۸). در این تعریف، تلفیقی کامل بین اندیشه‌های نجم کبری و ابن عربی را می‌توان مشاهده کرد. شیوه‌ای که در آن هم سخن از «معاملات و اخلاق و احوال» است که به روشنی (از منظر قائلین به تفکیک عرفان به دو مکتب) بیانگر مکتب خراسان است و از سویی دیگر اشاره به «فنا خلقت در عین حقیقت» می‌نماید.

۳-۴. فطرت؛ عهد الست؛ رابطه بی‌واسطه

ایمان جوانمردان با خلوص ذاتی و فطرت نخستین انسان یکی است؛ از این‌رو جوانمردی به میثاق پیش از تولد (عهد الست) باز می‌گردد (کربن، ۱۳۶۳: ۱۵) و کاشانی وفای به عهد الست،

یعنی بر طریق فطرت ازلیه خود بودن را شیوه اهل فتوت می‌داند. «نفس از لوث طبیعت و فطرت از ظلمت جبلت صافی نگردد و از آرایش طبیعت پاک نشود تا بنده به عهد قدیم وفا نماید. و چون وفا نمود، صفا تمام گشت و حجاب مرتفع شد و تمامت... فضایل شریفه... که فتوت بر آن موقوف است به حصول پیوست... نوریت جوهر انسانیت و قابلیت آن در ازل به حسب استعداد اول» (همان: ۳۹) و برای حرکت از «بقعه امکان» به سوی حقیقت، انسان نیازمند «لطف و هدایت» است. و «هدایت» در نظام اهل فتوت عبارت است از: «انفتاح عین بصیرت به مدد توفیق و اکتحال (سر مه کشیدن) آن به نور تأیید تا مطلوب را عیان مشاهده کند» (صراف، ۱۳۷۰: ۳۳). کاشانی، هدایت را منوط به لطف خدا دانسته که «اگر حق به نعمت هدایت بر اهل فتوت انعام نکردی و به مدد توفیق و عنایت ایشان را مخصوص نگرداندی، هیچ کس از زمره فتیان بر یک خصل از خصال جوانمردان پیروز نگشتی و شجاعت و عفت قدرت نیافتی و بر ناصیه سماحت مالک نشدی» (همان: ۳۴). همچنین «اگر خداوند لطف و هدایتش را به جوانمرد عنایت نکند، او هیچ‌گاه به خصوصیات جوانمردی نمی‌رسد» (کربن، ۱۳۶۳: ۲۸). کاشانی «انفتاح عین» یا باز شدن دیده بصیرت را اولین مرتبه از یقینیات محسوب نموده است. «و مراد از هدایت و مشاهدت در این مقام، علم الیقین و رؤیت قلبی است که از فرط صفا به طریق نظر و استدلال یا بر سبیل کشف حجاب، بنده را روی نماید نه عین الیقین» (صراف، ۱۳۷۰: ۳۳). وی می‌خواهد یادآوری نماید که حکما و فلاسفه در این مرحله مانده‌اند و آنچه را شهود کرده‌اند، عین الیقین گمان کرده‌اند؛ حال آنکه این از فرط صفا و وضوح در استدلال بوده است. و در ساحت علم و حکمت می‌گنجد نه فتوت و عرفان. و عجیب است که کاشانی، برخلاف سخن جمهور قوم «کشف حجب» و «مشاهده روحی» را یقینی علمی دانسته است نه عینی. «مشاهده روحی که به تجلی جمال و شهود معبود حاصل آید، چه غایت حکمت از حد آن درنگردد و به مرتبه عین الیقین و حق الیقین نرسد، از آنکه درو مرتبه دقت استغراق در عین جمع احدیت و فناء کلیت تواند بود و جز صاحب ولایت بدان نرسد و گرد آن نگردد» (همان‌جا). کاشانی معتقد است که خداوند «توحید خویش را در ذات فطرت انسانی» قرار داده است و «توحید الهی و علم حقایق ربانی بالفعل ظاهر نشود الا به احکام عقود ایمانی و این معنی وفا با حق است» (همان: ۴۸).

۵. تحلیل نهایی

آنچنان که بیان شد، افرادی مختلفی چون نفری، ابن عربی، نجم کبری، کاشانی در بازه زمانی‌ای به درازای تصوف اسلامی، از طریق جوانمردان با عناوین به‌ظاهر مختلف واقفان، طریق و وجه

خاص، طریق شطار و اهل فتوت نام برده‌اند؛ برای مثال شیخ اشراق از بایزید با عنوان جوانمرد بسطام نام برده (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۱۸۸). همچنین ابن عربی ایشان را جز «ارباب مواقف» برشمرده است (ابن عربی، بی تا: ج ۲، ۶۰۹). نویسنده مقاله «مقایسه ملامتی ابن عربی و واقف نغری» با بررسی تطبیقی ملامتیه نزد ابن عربی با واقفان نغری، به این نتیجه رسیده است که «می‌توان به همسانی این دو گروه حکم نمود و چنین بیان کرد که ابن عربی و نغری از دو منظر به توصیف یک دسته از سالکان پرداخته‌اند» (نکاوری، ۱۳۹۶: ۱۲)؛ این دسته از سالکان را ابن عربی «نزدیک‌ترین افراد به خداوند می‌داند که به مقام قرب او ادنی رسیده‌اند» (اعوانی، ۱۳۸۴: ۴۳). چنین جایگاهی از قرب، برای واقف نیز به تصویر کشیده شده است. واقف نزدیک‌ترین فرد به خداوند است: «گفت: من از هر چیز به خویش نزدیک‌ترم، و واقف از هر چیز به من نزدیک‌تر است» (نغری، ۱۳۹۰: ۷۲) و رتبه دو دسته دیگر یعنی «عالم» و «عارف» را مرتبه‌ای پایین‌تر از «واقف» بیان داشته است. ابن عربی نیز سه قرن بعد، سخن از سه‌گانه‌های سلوک نموده و سالکان حق را در سه دسته «عباد»، «صوفی» و «ملامتی» جای داده است:

۱. **عابد:** «بندگانی که در آن‌ها زهد و پارسایی، افعال پسندیده‌ی ظاهری، تهذیب نفس در روش سلوک آنان بر اعمال ناشایست غلبه دارد. این دسته آگاهی و اطلاعاتی از حالات و مقامات و علوم لدنی و اسرار معنوی ندارند و اگر یکی از این گروه خواست نوشته یا کتابی مطالعه نماید *الرعاية حارث محاسبی* یا کتاب‌هایی در آن حد می‌باشد» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ج ۳، ۳۴).

۲. **صوفی و عارف:** «این گروه در پارسایی و زهد و توکل مثل عباد می‌باشند؛ ... این گروه در مقایسه با ملامتیه اهل رعونات و غرورهای نفسانی هستند و شاگردانشان نیز مثل مشایخ خود، دارای چنین دعاوی بوده و نسبت به عبادالله اظهار فضل و احساس بزرگی و ریاست می‌کنند» (همان: ج ۳، ۳۴-۳۵).

۳. **ملامتیان:** «آنان کسانی‌اند که با خداوند پیوسته‌اند و از دیگران بریده‌اند. خداوند به‌علت غیرت، ایشان را از هر شائبه مصون می‌دارد تا اینکه در وجودشان توجه به غیر را محو کند و متوجه خود نماید؛ تا اینکه به مقام راسخین، مخصوص شوند و لحظه‌ای از عبودیت او غافل نشوند؛ چنین مردانی به‌علت تسلط و استیلای ربوبیت بر دل، فضل و ریاستی نمی‌شناسند و چنین مقامی را اهل فتوت و خلق نمی‌توانند درک کنند و غیر از آنان کسی شایسته این مقام نیست» (همان‌جا).

نجم‌الدین کبری نیز در مقدمه *اصول العشره*، پس از بیان کلام مشهور «الطرق الی الله به عدد

انفاس الخلاق»، این بی‌نهایت راه را در سه شیوه کلی زیر تقسیم‌بندی کرده است:

۱. راه اخیار؛ ارباب معامله «ملحوظ ایشان دادوستد است به بسیاری روزه و نماز و...»

۲. راه ابرار؛ ارباب مجاهدت «ریاضت در تبدیل اخلاق سیئه به حسنه، و تزکیه نفس از

آلایش و...»

۳. راه شطّار؛ «الطریق سائرین الی الله و الطائرین بالله، و هو الطریق الشطّار من اهل المحبة السالکین بالجذبة، فالواصلون منهم البدايات اکثر من غیرهم فی النهايات.» و در ادامه در تعریف دسته سوم می‌فرماید: «این راه که اختیار کرده‌ایم، بنای آن بر موت به اختیار است.» چنان‌که در حدیث به آن اشارت است: «بمیرید پیش از آنکه بمیرید»^۴ (کبری، ۱۳۹۵: ۳۹-۳۱).

پس می‌توان یک معنای مشترک از طریق شطّار، روش ملامتیان و مقام بی‌مقامی واقفان استنباط کرد. و عجیب نیست که در میان جامعه فتوت نیز، دسته‌بندی سه‌گانه‌ای وجود داشته است:

۱. قولی؛ کسانی بودند که هواخواهی‌شان صرفاً کلامی بود.

۲. سیفی؛ کسانی که وظیفه حمل شمشیر را بر عهده می‌گرفتند.

۳. شربی؛ کسانی که پیاله خاص (آب نم‌زده) می‌نوشیدند. «شرب قدح اشارت است به علم و حکمت که به حسب صفای استعداد اولی و سابقه عنایت ازلی، شخصی را بخشیده باشند و قوت قبول آن در وجود او نهاده تا به واسطه فیض نفسی کامل برو ظاهر گردد و از قوت به فعل آید و سبب حیات حقیقی او شود. چه حیات قلوب علم است» (صراف، ۱۳۷۰: ۱۴).

این طبقه‌بندی‌ها در عین حال که می‌تواند بازتاب‌دهنده مقام‌های متفاوت تعهد نسبت به فتوت باشد، می‌تواند یادآور تقسیم‌بندی «شریعت و طریقت و حقیقت» نزد عرفایی چون سید حیدر آملی نیز باشد؛ که الشریعة «اقوالی» و الطریقة «افعالی» و الحقیقة «احوالی». و چنین می‌توان گفت که معامله و قول با شریعت، مجاهده و افعال با طریقت، و شطّاری با چشیدن حقیقت، رابطه معنایی وثیقی دارند. «سوم حقیقت است که شخص از راه تفکر همراه با تزکیه نفس مستقیماً به آن می‌رسد، یعنی رسیدن به یگانگی از درون و برون» (کرین، ۱۳۶۳: ۲۳).

پس از رواج اندیشه‌های ابن عربی در سلسله‌های صوفیه، برخی از شارحان کبروی ابن عربی علاقه‌مند شدند که طریقت شطّار کبروی را همان وجه خاص در مکتب ابن عربی بدانند؛ از جمله حسین خوارزمی از شارحان کبروی فصوص می‌نویسد: «اما طریقی دیگر هست که آن را طریقت و جوه خاص گویند، و اهل تحقیق آن را طریقت سر خوانند، و در این طریقت وسائط را اصلاً

مدخلی نباشد. و این طریق حاصل است از ارتباط خلایق از روی عین ثابتۀ خود به حضرت خالق، از آنکه حقیقت هر مربوب مرتبط است به حقیقت ربّ خود بی واسطه. و تجلیات الهی و جذبات پادشاهی بنده را ازین روی حاصل شود و سرّ "جذبة من جذبات الرحمن توازی عمل التّقلین" مکشوف گردد، و وجه "كنت له سمعا و بصرا و یدا" الی آخر الحدیث مبین شود. و همین طریق است که شیخ قدّس الله سرّه العزیز در اصول عشره آن را طریق شطّار نام نهاده است و گفته: «و هو طریق الشطّار من اهل المحبّة السالکین بالجذبة فالواصلون منهم من البدايات اکثر من غیرهم فی النهايات ... و "يحبُّهم و يحبُّونَه" (مائده: ۵۴) مثبت این دعوی است» (خوارزمی، ۱۳۶۸: ج ۱، ۳۰).

گرچه ابن عربی (وفات ۶۳۸ ق) و نجم کبری (شهادت ۶۱۸ ق) معاصر بوده‌اند، تاکنون هیچ گزارش تاریخی و معتبری در باب ملاقات و یا رابطه این دو عارف بزرگ ارائه نشده است. اما هر یک را می‌توان نماینده یک مکتب عرفانی تلقی نمود؛ نجم کبری به مثابه نماینده عرفان خراسان و ابن عربی مکتب بغداد. هر چند که تقسیم‌بندی طریقت‌های صوفیانه برحسب جغرافیا، بیشتر یادآور طبقه‌بندی حوزه‌های تحقیقی مستشرقان است، با مقداری تسامح، قائل شدن به دو مکتب عرفان خراسان و بغداد، در جاهایی خالی از فایده نیز نخواهد بود؛ آنچنان که جناب رودگری، بر مبنای تفاوت قائل شدن میان طریق «معرفت» ابن عربی - که در آن «وجود مطلق» متعلق معرفت آدمی است - و طریق «ذوق و عشق» خراسان - که در آن «خدا متعلق عشق است» - به بررسی تفاوت طریق «وجه خاص» با شیوه کبرویان پرداخته و معتقد است که مفهوم سلوک از نگاه ابن عربی، «فراتر از آن چیزی است که پیران خراسان در نظر داشته‌اند».

اما در پاسخ این گونه تفکر باید به همسویی عرفان خراسان و بغداد (یا مکتب ابن عربی) در مفهوم «فتوت صوفیانه» اشاره کرد و بهترین شاهد مثال، کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی است. عالمی که هم شارح فصوص است و هم دل در گرو فتوت و تصوف علمی داشته است؛ کسی که در دفاع از نظریه وحدت وجود ابن عربی بر قطب بزرگ صوفیان خراسان خرده گرفت. عده‌ای بر این عقیده‌اند که همین مکاتبات و مراودات، منجر به آن شد که علاءالدوله سمنانی در کتاب العروة، از «شدت» مخالفت خود در برابر ابن عربی احساس ندامت کند (سمنانی، ۱۳۶۲: ۳۶-۳۷). و چنین نتیجه می‌گیرند که در تقابل وحدت وجود و وحدت شهود، عاقبت وحدت وجودیان پیروز شده‌اند.

به استناد منابع، این دو عارف بزرگ، یعنی علاءالدوله سمنانی و عبدالرزاق کاشانی، صاحب

فتوت‌نامه‌هایی هستند که تطبیق این دو اثر محک خوبی می‌توانست باشد تا اشتراکات و افتراقاتشان از یکدیگر تفکیک شود اما افسوس که تاکنون فتوت‌نامه سمنانی به دست نیامده است؛ گرچه فتوت‌نامه‌ای منسوب به سمنانی وجود دارد که عبدالباقی گولپینارلی به اشتباه آن را به نام علاءالدواله چاپ کرده است (گولپینارلی، ۱۳۷۹: ج ۱، ۲۹). مجله معارف (انصاری، ۱۳۶۶: ۱۹-۳۶) و به تازگی نشر آیت اشراق (نجفی، ۱۳۹۹: ۲۷۰-۳۰۲) همین اشتباه را بدون ارائه سند جدیدی تکرار کرده‌اند؛ درحالی‌که این رساله عین فتوت‌نامه شمس‌الدین آملی است (محمودآملی، ۱۳۸۱: ج ۲، ۱۱۰-۱۲۸). آنچنان که در بخش دوم بیان شد، کاشانی فتوت صوفیانه خود را بر مبنای وفای به عهد الست تعریف کرده است؛ که تفسیری دیگر از «وجه خاص» می‌باشد. عهد الست مرتبط با زمان گذشته نیست، همچنانی که حضرت احدیت در اکنون نیز حاضر، بلکه فراتر از توصیفات زمانی است. و «سراً وجودی آدمی» از طریق «وجه خاص غیبی احدی» با حضرت حق در ارتباط «مستقیم» می‌تواند باشد، و اهل فتوت و شطّار این راه را اقرب الطرق می‌دانند.

۵. نتیجه‌گیری

نجم کبری در *اصول العشره*، اقرب الطرق را طریقه شطّار نام نهاد. و مرادش از واژه شطّار، چالاک، تیزرو و اهل فتوت بوده که در گذر زمان، دارای دگرگونی معنایی شده و معنای ناجوانمرد به خود گرفته است. به همین دلیل، کاشانی عارف کبروی مسلک نه با اصطلاح «شطّار» بلکه با لفظ «فتیان» و جوانمردان، به توصیف طریقی پرداخته که «به قدم فتوت از اهل عالم قصب السبق ربوده‌اند» (صراف، ۱۳۷۰: ۳).

طریق شطّار یا فتوت صوفیانه، که به ملامتیه نیز اشتهار دارد، طریق اهل فتوت و جوانمردان است؛ البته فتوت از منظر عرفایی چون سلمی، کاشانی و میر سید علی همدانی. زیرا از منظرگاه یک صوفی همه‌چیز صوفیانه تعبیر می‌شود. در این مقاله سعی شده است که حقانیت سخن خوارزمی، مبنی بر یکی بودن مفهوم «وجه خاص» و «طریق شطّار» اثبات شود؛ علاوه بر آن، اصطلاح «واقفان» و «اهل حقیقت» نیز حامل همان معنای صوفیان «لامتی یا اهل فتوت» تلقی شده است. و این کثرت الفاظ نباید رهن محققان گردد؛ زیرا هر یک از عرفا به دلایل گوناگون فرهنگی، تاریخی و... از الفاظ و اصطلاحات به‌ظاهر متفاوتی برای اشاره به معنای واحد «ارتباط بی‌واسطه» استفاده کرده‌اند.

گرچه تحقیق خالی از اشکال نیست، لیک راه را برای پژوهش‌های آتی باز نموده تا وحدت

کلمه کسانى را که در طريق مستقيم معرفت بى واسطه قرار گرفته‌اند، از پس تعابير متکثرشان مورد تفحص بيشترى قرار دهيم.

پى‌نوشت‌ها

۱. اگر مقام ايشان پيش خدا براى مردم عادى معلوم مى‌شد، آن‌ها را به‌جای خدا مى‌پرستيدند.
۲. عفو در وقت قدرت و تواضع در زمان دولت و سخا در وقت فقر و فاقه و عطای بى‌منت.
۳. اين اشتباهى است که درباره دو فتوت‌نامه ديگر نيز صورت گرفته است؛ اولى فتوت‌نامه فارسى احمد بن محمد غزالى است که بروکلن (Borokelman)، خاورشناس آلمانى، و به تقليد از وی جيمز روبسون (James Robson) (طوسى، ۱۳۶۰: ۲۹) آن را به‌اشتباه به نام شيخ احمد غزالى منتشر کرده‌اند و ديگرى، فتوت‌نامه‌ای منظوم از عطار نامى متعلق به قرن نهم هجرى است، که به فریدالدین عطار نيشابورى نسبت داده‌اند (رياض، ۱۳۸۲: ۱۲۶-۱۳۲).

۴. در موت اختياری یا به قول حکمای الهی، نضو جلاب و خلع تن، «روح متعلق شود به بدنى مانند اين بدن و آن بدن را هيچ جرمى حائل نمى‌باشد» (کبرى، ۱۳۹۵: ۳۸). شطّار با تجرد از تعلقات نفسانى به اين موت ارادى یا انسلاخ نائل مى‌آيند، که همانند بيرون آوردن پيراهن، تن را رها کرده و با قالب مثالى خود سير مى‌کنند. ابن عربى در فص حکمت قدوسية فى کلمة / دريسيه به اين موضوع اشاره کرده است و خوارزمى در شرح آن مى‌نويسد: «ادريس مبالغه داشت در تطهير نفس خویش به رياضات شاقه و در تقدیس از صفات حيوانيه، تا روحانيت او بر حيوانيتش غالب شد و کثير الانسلاخ از بدن گشت و صاحب معراج آمد» (خوارزمى، ۱۳۸۱: ج ۱، ۲۰۸).

مرگ پيش از مرگ امن است ای «فتى» اينچنين فرمود ما را مصطفى

(مولوى، ۱۳۸۷: ۲۱۲)

منابع

۱. آشتيانى، سيد جلال‌الدين (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قيصرى، قم: دفتر تبليغات اسلامى.
۲. ابن عربى، محبى‌الدين (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، تعليقه ابوالعطاء عفيفى، ج ۲، تهران: الزهراء.
۳. — (بى‌تا)، فتوحات المکيه، بيروت: دار صادر.
۴. اعوانى، غلامرضا (۱۳۸۴)، شهود عاشقانه (مجموعه مقالات در نکوداشت محبى‌الدين ابن عربى)، تهران: انتشارات جهان فرهنگ.
۵. شرتونى لبنانى، خورى (بى‌تا)، اقرب الموارد، بى‌جا: بى‌نا.
۶. انصارى، قاسم (۱۳۶۶)، «رساله در فتوت علاءالدوله سمنانى»، معارف، دوره چهارم، شماره ۳، ۴۳۸-۴۲۱.
۷. تکاورنژاد، صادق (۱۳۹۱)، تحقيق و ترجمه کتاب المواقف محمد عبدالجبار نغرى، پايان‌نامه کارشناسى

- ارشد، استاد راهنما: علی اشرف امامی، دانشکده الهیات، دانشکده فردوسی مشهد.
۸. _____ (۱۳۹۵)، «مقایسه ملامتی ابن عربی و واقف نفری»، کنگره بین‌المللی زبان و ادبیات، سال پنجم، شماره ۱۵.
۹. توحیدی، ابوحیان (۱۹۶۵م)، *الاعتنا والمؤانسة*، تصحیح احمد امین و احمدزین، قاهره: بی‌نا.
۱۰. جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۷۰)، *نفحات الانس*، چاپ محمود عابدی، تهران: بی‌نا.
۱۱. خوارزمی، تاج‌الدین حسین (۱۳۶۸)، *شرح فصوص الحکم*، ج ۲، تهران: مولی.
۱۲. ریاض، محمد (۱۳۸۲)، *فتوت‌نامه؛ تاریخ، آیین، آداب و رسوم*، تهران: انتشارات اساطیر.
۱۳. رازی، نجم‌الدین (۱۳۷۹)، *مرصاد العباد*، به سعی محمد امین ریاحی، ج ۸، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
۱۴. رودگر، محمد (۱۳۹۶)، «عرفان خراسان و ابن عربی، تفاوت‌های سلوکی»، *پژوهشنامه مذاهب اسلامی*، سال چهارم، شماره ۸، ۱۵۱-۱۷۴.
۱۵. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۹)، *دنباله جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.
۱۶. _____ (۱۳۹۲)، *ارزش میراث صوفیه*، تهران: امیرکبیر.
۱۷. سلمی، ابو عبدالرحمن (۱۳۷۲)، *مجموعه آثار سلمی*، گردآوری نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۸. _____ (۱۳۷۷)، *الملاطیة و الصوفیة و اهل التوتة*، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، گردآوری نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۹. سمنانی، علاء‌الدوله (۱۳۶۲)، *العروة لاهل الخلوۃ و الجلوۃ*، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: نشر مولی.
۲۰. شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۶)، *قنندریه در تاریخ*، تهران: سخن.
۲۱. صراف، مرتضی (۱۳۷۰)، *رسائل جوانمردان مشتمل بر هفت فتوت‌نامه*، مقدمه هانری کربن، تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه و انتشارات معین.
۲۲. صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۱)، *تاریخ ادبیات ایران*، ج ۲، تهران: فردوس.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۴)، *مجمع البیان*، تهران: ناصرخسرو.
۲۴. طوسی، احمد بن محمد (۱۳۶۰)، *سماع و فتوت*، به اهتمام احمد مجاهد، تهران: کتابخانه منوچهری.
۲۵. عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۶۰)، *تذکرة الاولیا*، به کوشش محمد استعلامی، تهران: زوار.
۲۶. عقیفی، ابوالعلاء (۱۳۷۶)، *رساله ملاطیة صوفیة و فتوت*، ترجمه نصرت‌الله فروهر، تهران: الهام.
۲۷. کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق (۱۳۵۱)، *تحفة الاخوان در بیان اصول فتوت و آداب فتیان*، تصحیح محمد دامادی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

۲۸. کاشفی، حسین واعظ (۱۳۵۰)، *فتوت نامه سلطانی*، به اهتمام محمدجعفر محجوب، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
۲۹. کبری، نجم‌الدین (۱۳۹۵)، *اصول العشرة؛ در بیان طریقت شطّار*، ترجمه و شرح عبدالغفور لاری، تهران: انتشارات مولی.
۳۰. کربن، هانری (۱۳۶۳)، *آیین جوانمردی*، ترجمه احسان نراقی، تهران: نشر نو.
۳۱. گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۷۹)، *فتوت در کشورهای اسلامی*، ترجمه توفیق هد سبحانی، تهران: بی‌نا.
۳۲. _____ (۱۳۸۲)، *مولویه پس از مولانا*، به سعی توفیق هاشم پورسبحانی، تهران: انتشارات علم.
۳۳. فتاحی اردکانی، احسان (۱۳۹۲)، «مطالعه تطبیقی دو طریق عرفانی (طریق وجه خاص و روش شطّار)»، *حکمت اسراء*، شماره ۱۵، ۱۱۱-۱۲۴.
۳۴. قیصری، محمد داوود (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۵. محمودآملی، شمس‌الدین (۱۳۸۱)، *نفائس الفنون فی العرائس العیون*، ابوالحسن شعرانی، تهران: انتشارات اسلامی.
۳۶. مولوی، جلال‌الدین (۱۳۸۷)، *مثنوی معنوی*، دفتر چهارم، تهران: آشتیان.
۳۷. میرجعفری، حسین (۱۳۵۶)، «شاطری و شاطردوانی در عصر صفویه»، *هنر و مردم*، دوره پانزدهم، شماره ۱۷۴، ۵۰-۶۱.
۳۸. ناتل خانلری، پرویز (۱۳۶۴)، *شهر سمک*، تهران: آگاه.
۳۹. نجفی، محمود (۱۳۹۹)، *مجموعه رسائل عرفانی- شرب مدام*، ج ۴، قم: آیت اشراق.
۴۰. نفری، محمد بن عبدالله (۱۳۹۰)، *المواقف و المخاطبات*، ترجمه محمودرضا افتخارزاده، تهران: جامی.
۴۱. هادی‌زاده، مجید (۱۳۸۰)، *مجموعه رسائل و مصنفات عبدالرزاق کاشانی*، تهران: میراث مکتوب.
42. Zakeri, Mohsen (1995): *Sāsānid soldiers in Early Muslim society: the origins of 'ayyārān and futuwwa*, Wiesbaden: Harrassowitz.