

جایگاه ابوالعباس قصاب آملی در تبارنامه معنوی شیخ اشراق^۱

زهرا زارع^۲

دانش آموخته دکتری دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، رشته عرفان اسلامی، تهران،

ایران

شهرام پازوکی

دانشیار موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران

چکیده

ابوالعباس قصاب آملی از عارفان سده چهارم قمری، و از سرآمدان فتوت و جوانمردی است که در مقاله حاضر علت حضور وی در تبارنامه معنوی شیخ اشراق در کتاب *المشارع و المطارحات* باز کاویده شده است. به نظر می‌رسد که با توجه به قرابت بسیار آراء وی با مبانی سلوک دیگر عرفای خسروانی در جانب شرقی حکمت، همچون توحید شهودی و دیگر متفرعات آن، و نیز به جهت هم‌سنخی مشی و مشرب جوانمردانه وی با حکمت خسروانی و آئین‌های مزدایی، و همچنین قرائن متنی و عقلی دیگری که به تفصیل شرح داده خواهد شد، می‌توان وی را به مثابه حلقه واسطه‌ای در انتقال خمیره ازلی حکمت از شهریاران روحانی ایران باستان (کیومرث، فریدون و کیخسرو) و پس از آنها بایزید بسطامی و حلاج، به ابوالحسن خرقانی به شمار آورد.

کلید واژه‌ها

قصاب آملی، ابوالحسن خرقانی، فتوت، جوانمردی، شیخ اشراق، حکمت خسروانی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۲/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۵/۲۲

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): Leila_zareei@yahoo.com

مقدمه

شیخ اشراق در کتاب *ارزشمند المشارع و المطارحات* خود در فصلی که به سلوک حکیمان متأله اختصاص داده است، الگویی بدیع و جامع در نیل به سرچشمه‌های حکمت جاویدان و خمیره ازلی حکمت در گستره مطالعات اسطوره‌شناسی، دین‌شناسی، فلسفی و عرفانی ارائه می‌کند. وی نخست اصحاب سلوک نورانی را به سه دسته تقسیم می‌کند که عبارتند از: اول، مرتبه نور خاطف که از آن مبتدیان است؛ دوم، نور ثابت که مرتبه نور متوسطان است؛ و سوم، غایت سلوک انوار که از آن فاضلان است و مرتبه نور طامس (محوکننده) و در پی آن مشاهده عالم علوی است. وی بر آن باور است که سالک در این مقام به خلع بدن یا موت اصغر (مرگ ارادی) نائل می‌شود و به بالاترین درجه فناء فی الله و محو در نور ذات احدیت دست می‌یابد.^۱

سهروردی در ادامه به تبارشناسی معنوی اشراقیان می‌پردازد و این حکمای متأله را در سلسله‌ای معنوی در قالب دو جانب شرقی و غربی توصیف می‌کند. او در جانب غربی از هرمس، اسقلیبوس، انباذلس، فیثاغورس و افلاطون یاد می‌کند و عرفایی همچون ذوالنون مصری، ابوسهل تستری و پیروانش را وارثان این خمیره فیثاغوری می‌داند. وی در جانب شرقی خمیره ازلی حکمت نیز کسانی چون کیومرث، فریدون و کیخسرو را به مثابه نمونه‌های اعلائی گونه‌ای دگردیسی از مرحله اساطیری و حماسی به ساحت اشراق و عرفان معرفی می‌کند و حکمت آنان را متجلی در عارفانی چون بایزید بسطامی، حسین بن منصور حلاج، قصاب آملی و ابوالحسن خرقانی می‌داند.

شیخ اشراق در تبیین تبارنامه معنوی اشراقیان، میراث‌داران حقیقی خمیره خسروانی حکمت را بر اساس ترتیب تاریخی این چنین ذکر کرده است: «و أمّا خمیره الخسروانیین فی السلوک، فهی نازلة إلی سیار بسطام، و من بعده إلی فتی بیضاء، و من بعدهم إلی سیار أمل و خرقان».^۲

تردیدی نیست که مراد شیخ از عبارت «سیار بسطام»، بایزید بسطامی، و پس از او

۱. سهروردی، یحیی بن حبش، «المشارع و المطارحات»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری

کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ش، ج ۱، صص ۵۰۱-۵۰۲.

۲. همو، ص ۵۰۳.

«فتی بیضاء»، حسین بن منصور حلاج است، اما آنچه در این مقال بایسته درنگ می‌نماید، آن است که پژوهشگرانی همچون هانری کربن، جان والبریج، سیدحسین نصر و مهدی امین رضوی و به تبع ایشان بسیاری دیگر از سهروردی‌پژوهان، عبارت «سیار آمل و خرقان» را مصداق شخص واحد، یعنی ابوالحسن خرقانی قلمداد کرده‌اند و بدین ترتیب شخص ابوالعباس قصاب آملی در این تبارنامه همواره مغفول واقع شده است. اما با توجه به برخی قرائن، به نظر می‌رسد که عبارت «سیار آمل» را می‌توان با شخصیت ابوالعباس قصاب آملی منطبق دانست.

سوانح حیات قصاب آملی

احمد بن محمد بن عبدالکریم مشهور به قصاب آملی، از مشایخ سده ۴ق، در آمل و طبرستان می‌زیست و حنبلی مذهب بود^۱ و محمدبن منور سند خرقه او را چنین گزارش کرده است: «وی خرقه از دست محمد بن عبدالله طبری داشت که او نیز از ابومحمد جریری و او از دست جنید و او از دست سرّی سقطی و او از دست معروف کرخی و او از دست داوود طایی و او از دست حبیب عجمی و او از دست حسن بصری و او از امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب (ع) - رضی الله عنهم اجمعین - و او از مصطفی - صلوات الله و سلامه علیه -»^۲.

قصاب آملی و خانقاه وی در قرن چهارم، ملجأ و مأوای مادی و معنوی مردمان به شمار می‌رفت و چنانکه خود او گفته است: «عالمی را روی به وی نهاد تا از خرابات‌ها می‌آیند، و از ظلمت‌ها بیزار می‌شوند و توبه می‌کنند و نعمت‌ها فدا می‌کنند؛ و از اطراف عالم سوختگان می‌آیند و از ما او را می‌جویند»^۳. شهرت وی در زمان حیاتش، سرزمین‌های مصر و روم را نیز در نور دیده بود و به تعبیر خود ابوالعباس، «بُزکشی چون او را چنان در

۱. خواجه عبدالله، انصاری، طبقات الصوفیه، به کوشش محمد سرور مولایی، تهران، توس، ۱۳۸۶ش، ص ۳۷۲.

۲. محمد بن منور، اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، به کوشش ذبیح الله صفا، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱ش، صص ۵۵-۵۶.

۳. جامی، نورالدین عبدالرحمان، نجات الانس من حضرات القدس، به کوشش محمود عابدی، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۰ش، ص ۲۹۴.

صدر بزرگان جای داده بود که بی مُلک و مُلک ولایت داشت^۱ و مردان عالم از مشرق تا به مغرب به زیارت او پای‌افزار در پای می‌کردند.^۲ پیشه‌اش قصابی بود که از پدرش آموخته بود^۳ و امی و درس ناخوانده بود. با این همه، به غایت به غوامض علوم واقف بود و ابوعبدالله خیاطی - از ائمه طبرستان - در باب او گفته است: «از افضال خدای عز و جل - یکی آن است که کسی را بی‌تعلیم چنان گرداند کی چون ما را در علوم دین و اصول آن و دقایق توحید چیزی مشکل شود، از وی بپرسیم و آن ابوالعباس قصاب است».^۴

وی که مریدان و هواخواهان بسیار داشت، چهل و یک سال در حظیره‌ای همواره با مریدان به سر برد،^۵ لیکن ظاهراً بزرگ‌ترین مرید وی ابوالحسن خرقانی بود که خرقة ارشاد و طریقت از دست او گرفت و خواجه عبدالله انصاری وی را جانشین و وارث معنوی ابوالعباس قصاب می‌شمرد و او را از منتهیان می‌خواند.^۶ جامی نیز در *نفحات الانس* نقل می‌کند که ابوالعباس گفته بود: «این بازارک ما به آخر با خرقانی افتد»^۷ و در *کشف الاسرار* میبیدی نیز از سپردن علم و طبل ولایت قصاب به خرقانی این چنین سخن به میان آمده است: «ابوالعباس قصاب -رحمة الله علیه- از دنیا بیرون می‌رفت. پیش از آن، به ده روز، خادم را گفت: رو به خرقان شو. مردی است آنجا محمول الذکر، مجهول العین، او را ابوالحسن خرقانی گویند. سلام ما به او برسان و با او بگو که این طبل و علم باذن الله تعالی و فرمان او، به حضرت تو فرستادم و اهل زمین را به تو سپردم و من رفتم».^۸

اگرچه صاحبان *طبقات الصوفیه*، *کشف المحجوب*، *کشف الاسرار*، *مراد المریدین*،

۱. جامی، نورالدین عبدالرحمان، ص ۲۹۴.

۲. عطار نیشابوری، فریدالدین، *تذکره الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، زوار، ۱۳۸۹ش، ص ۵۶۳.

۳. جامی، نورالدین عبدالرحمان، ص ۲۹۳.

۴. هجویری، علی، *کشف المحجوب*، به کوشش و ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۵۸ش، ص ۲۰۳.

۵. ابوروح، لطف الله بن ابو سعد، *حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر*، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگاه، ۱۳۶۶ش، ص ۴۳.

۶. خواجه عبدالله انصاری، صص ۳۷۲-۳۷۳.

۷. جامی، نورالدین عبدالرحمان، ص ۲۹۲.

۸. شفیعی کدکنی، محمدرضا، *نوشته بر دریا: از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی*، تهران، سخن، ۱۳۸۴ش، ص ۳۹۳.

حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر و تذکرة الاولیاء، گزارش‌هایی از کرامات و خوارق عادات قصاب به دست می‌دهند، اما نگرش وی به مقوله کرامت، نگرشی دیگر است و وی از اظهار کرامت ابا داشته است. جمال‌الدین ابوروح درباره کسی که از شیخ کرامتی طلب نمود، می‌نویسد: «ابوالعباس گفت: می‌بینی چیست از احوال ما که آن نه کرامات است. آنچه اینجا می‌بینی پسر قصابی است از پدر قصابی آموخته، چیزی بدو نمودند و او را ربودند و به بغداد تاختند. پیش ابوبکر شبلی بردند و از آنجا به مکه بردند و از آنجا به بیت‌المقدس بردند و خضر را علیه السلام - آنجا به وی نمودند و در دل خضر افکندند تا ما را قبول کند و صحبت افتاد، پس آنگاه اینجا باز آوردند و عالمی را روی به ما آوردند تا از خرابات‌ها می‌آیند و از فسادها توبه می‌کنند و از اطراف عالم، سوختگان او را از ما می‌جویند. کرامت، بیش از این چه بود؟ پس آن مرد گفت: یا شیخ! کرامتی می‌باید وقتی که بینم. گفت: لیک این نه کرم اوست کی پسر بزرگشی در صدر بزرگان بنشیند و به زمین فرو نشود و این دیوار برو نیفتد و این خانه به سر او فرو نیاید؟ بی‌ملک و ملک، ولایت دارد، بی‌آلت و کسب، روزی خورد و خلقی را بخوراند. این همه نه کرامات است؟»^۱ گذشته از مقوله کرامت که در این روایت از آن سخن گفته شده، گزارش این سفر روحانی و عروج معنوی توسط قصاب، خود به عنوان یکی از محورهای تأله نزد شیخ اشراق شایان عنایت است. این سفر که معراج بایزید را به ذهن متبادر می‌کند، مهر تأییدی بر مسانخت مشرب وی با دیگر عرفای شاخه شرقی در نسب‌نامه اشراقیان به شمار می‌آید.

تعالیم بر جای مانده از قصاب آملی به صورت شفاهی و سینه به سینه نقل شده و از شیخ اثری مکتوب و مدون در دست نیست.

تذکره‌های قدیمی درباره سال وفات وی، سندی ارائه نکرده‌اند، اما در *ریحانة الادب* اواخر سده چهارم،^۲ و در *نامه دانشوران ناصری* مرگ وی در اواخر سال ۴۰۰ هجری دانسته شده است.^۳

۱. ابوروح، لطف الله بن ابوسعید، صص ۶۷-۶۸.

۲. مدرسی، میرزا محمدعلی، *ریحانة الادب*، تبریز، شفق، ۱۳۴۹ش، ج ۴، ص ۴۶۲.

۳. *نامه دانشوران ناصری*، (جمعی از فضلا و دانشمندان دوره قاجار)، قم، مؤسسه مطبوعاتی دارالفکر و دارالعلم، ۱۳۳۸ش، ج ۵، ص ۱۹۲.

مشرب عرفانی قصاب آملی

شیخ ابوالعباس قصاب آملی را در ادای نماز و عبودیت، قبله این کار در زمانه خویش گفته‌اند.^۱ وی که به پیروی از شریعت تقید تام داشت، می‌گوید: «پسر قصاب، بنده خدای است و رهی مصطفی در متابعت سنت و اگر کس دعوی راه جوانمردان کند، گواهِش این است»^۲ و در شأن والای مقام عبودیت از او نقل است که «هر کسی از وی آزادی طلبند و من از او بندگی، که بنده او در بند او به سلامت بود و آزاد در معرض هلاکت». او که در سلوک، عبودیت را مقصد و منتهای خاصان طریق نمی‌داند، پا را از این هم فراتر می‌نهد و می‌گوید: «پادشاه عالم را بندگانی‌اند که دنیا و زینت دنیا به خلق رها کرده‌اند و سرای آخرت و بهشت به مطیعان گذاشته، و ایشان با خداوند قرار گرفته، گویند، ما را خود این نه بس که رقم عبودیت از درگاه ربوبیت بر جان ما کشیده‌اند؟ که ما چیزی دیگر طلبیم؟»^۳

از وی سخنان نغزی در باب توحید شهودی^۴ بر جای مانده است، از جمله آن که در تفسیر سوره اخلاص نقل است که «از شیخ شنیدم به آمل که از وی پرسیدند: از قل هو الله احد؟ گفت: قل شغل است و هو اشارت است و الله عبارت است و معنی توحید از عبارت و اشارت منزّه است»^۵ و در مسأله معرفت حق تعالی به شیخ ابوسعید گفته است: «اگر تو را پرسند که: خدای - تعالی - شناسی؟ مگو که: شناسم، که آن شرک است و مگو که: نشناسم، که آن کفر است و لیکن چنین گوی که: عرفنا الله ذاته بفضله. یعنی خدای - تعالی - ما را

۱. خواجه عبدالله انصاری، ص ۳۷۳.

۲. محمد بن منور، صص ۵۶-۵۷.

۳. عطار نیشابوری، فریدالدین، ص ۵۶۰.

۴. توحید شهودی یا وحدت الشهود سنخی از نگرش توحیدی است که در کنار توحید وجودی یا وحدت الوجود عرفان مکتب ابن عربی قابل ذکر است. دیدگاه یا بیان اخیر، دائرمدار آگاهی و علم (حضوری) است. از دو وصف آگاهی و هستی حق که از یکدیگر جدایی ناپذیرند، در آموزه‌های ایران باستان بیشتر بر آگاهی و شهود مطلق تأکید شده است، حال آنکه اصحاب عرفان نظری بر هستی مطلق تأکید می‌ورزند (عالیخانی ۱۳۸۹، ۸۴-۸۵). از دیگر ویژگی‌های برجسته مکتب شهودی عین‌محوری (objective) آنان در برابر ذهن محوری (subjective) وحدت وجودیان، نیز نگاه عذرجویانه به ابلیس و عشق وی به خداوند، تصوف حبی و شطح‌گویی، استفاده از رمز و لغز و تمثیل و به ویژه رمز نور و آینه برای تبیین حقایق عرفانی است.

۵. محمدبن منور، صص ۲۷۶-۲۷۷.

آشنای ذات خود گرداناد به فضل خویش».^۱

این یکتابینی محض و دیدن حق، و نادیدن هر آنچه غیر اوست، ثمره معرفتی حضوری است که در این تعبیر ابوالعباس به خوبی هویدا است: «اگر کسی بودی که خدایی را طلب کردی، جز خدای، خدای دو بودی. و خدای را خدای جوید، خدای را خدای یابد، خدای را خدای داند».^۲

از قصاب آملی که معرفت حق - جل و علا - را ثمره قطع تعلقات دنیوی و بیرون راندن ماسوی الله می‌داند، در نورالعلوم آمده است که: «شیخ ابوالعباس قصاب، رحمة الله گفت: چون خدای را - جل و جلاله - در حق بنده اثر لطف باشد، خواهد که وی را به مقام بندگان نیک رساند، هرچه جز خدای باشد از دل او بیرون کند، بنده چون متحیری شود، چه سرمایه وی از وی باز گرفت. روزی چند در آن حیرت باشد، آنگاه در اندرون وی تقاضا پدید آید که "ای خدای، مرا تو می‌بایی"».^۳

از این بیانات مبتنی بر وحدت شهود نزد قصاب آملی می‌توان به موارد دیگری نیز اشاره کرد. او پیرامون فنای عاشق و اتحاد با معشوق و شاهد ازلی می‌گوید: «اگر با تو خیر خواهد، علم را در جوارح تو نگاه دارد و اندام‌های تو یک به یک از تو بستاند و با خویشتن گیرد و نیستی تو به تو نماید تا به نیستی تو، هستی او آشکار شود»^۴ و «چون من و تو باقی بُوَد، اشارت باشد، و چون من و تو برخاست، نه اشارت ماند و نه عبارت»^۵ و «عین القضاة از او نقل کرده است که «با خود کی به درگاه جلال ما آیند؟ این هرگز نبود، و یحذرکم الله نفسه»».^۶

اقتضای چنین نگرش وحدت‌بینانه‌ای طبیعتاً احوال شگرفی است که از جمله آنها می‌توان به ظهور و بروز شطحیات و سماع عارفانه اشاره کرد که در طریقه قصاب آملی

۱. عطار نیشابوری، فریدالدین، ص ۵۶۰.

۲. عطار، ص ۵۶۲.

۳. شفیع کلکنی، محمدرضا، نوشته بردریا، ص ۳۶۴.

۴. عطار نیشابوری، فریدالدین، ص ۵۶۰.

۵. همو، ص ۵۶۲.

۶. عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد، نامه‌های عین القضاة همدانی، به کوشش علینقی منزوی و عقیف عسیران، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰ش، ج ۲، ص ۱۷۴.

بسیار برجسته است. عین القضاة همدانی در تمهیدات، در بحث وجود ظلّی سالک، به سخن شطاحانه ابوالعباس استناد می‌جوید و می‌نویسد: «پس این خبر که مصطفی گفت: إن الله خلق الخلق فی ظلمه ثم رش علیهم من نوره، از بهر این معنی گفت که وجود خلق نعت ظلمت داشت، آن را به نور الهیت مقرون کردند تا همه وجود ایشان نور باشد و ظلمت به نور مبدل شود اینجا... سخن ابوالعباس قصاب تو را روی نماید. لیس فی الدارین إلاً ربّی و إنّ الموجودات كلّها معدومة إلا وجوده و اینجا بدانی که علی بن ابیطالب - کرم الله وجهه - چرا گوید: لا أعبد ربّاً لم أره و ...»^۱

«نقل است که یکی قیامت را به خواب دید و شیخ را طلب می‌کرد، در جمله عرصات شیخ را هیچ جای نیافت، دیگر روز بیامد و شیخ را آن خواب بگفت. شیخ گفت: آن گاه چنین خوابت را رایگان نگویند. چون ما نبودیم اصلاً، ما را چون باز توان یافت؟ و اعوذ بالله از آن که ما را فردا باز توان یافت»^۲.

و گفته است «هرگز کسی مرا ندیده است و هر که مرا ببیند، از من صفت خویش نبیند»^۳ تو گویی، ابوالعباس از زبان حضرت حق سخن می‌گوید و چنان محور در اوست که زبان حق شده است. دسته دیگری از شطحیات ابوالعباس قصاب آملی، بیانات نمادینی است که گویای هم‌سنخی و مشابهت سلوک وی با طریق نبی اکرم (ص) است، اما به جهت اقتضای حالات سکرآمیز و وجدی او، دعوی گونه‌اند: «وطاء من بزرگ است از او باز نگردم تا از آدم تا محمد در تحت وطای من نیارد» و عطار در ادامه گفته است: «این آن معنی است که شیخ بایزید گفته است: لوائی أعظم من لواء محمد»^۴.

«مصطفی داعی شریعت است و من داعی حقیقت»^۵ و نیز گفته است: «من فخر آدم و قرة العین مصطفی ام. آدم فخر کند که گوید: این ذریت من است. پیغامبر را چشم روشن

۱. عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد، تمهیدات، به کوشش عفیف عسیران، تهران، منوچهری، ۱۳۷۰ش، صص ۲۵۶-۲۵۷.

۲. عطار نیشابوری، فریدالدین، ص ۵۹۳.

۳. همو، ص ۵۶۲.

۴. همان.

۵. خواجه عبدالله انصاری، ص ۳۷۴.

گردد که گوید: این از امت من است»^۱.

همچنین عین القضاة در تمهید چهارم نیز در بحث از فنای اراده سالک و تسلیم شدن محض او به ابیاتی از قصاب آملی که در حال سماع قرائت می‌کرده است، اشاره می‌کند: «اینجا سالک مراد خود را به همه مرادی در بازو و دیده خود را به همه دیده در بازو تا همه دیده شود؛ ابوالعباس قصاب در سماع، پیوسته این بیت‌ها گفتی:

در دیده دیده دیده‌ای بنهادیم و آن را ز ره دیده غذا می‌دادیم
ناگه به سر کوی جمال افتادیم از دیده و دیدنی کنون آزادیم»^۲

پر واضح است که تمام هم و غم سالک در طی طریق، تأله و خداگونگی، و رهایی او از قید زمان و مکان و محدثات است، و عارف کامل کسی است که از همه این تقیدات رهیده باشد، چنانکه در حدیث نبوی است که «لیس عند ربک صباح و لا مساء» و از قصاب آملی در این معنی حکایتی منقول است که «یک روز پیش بلعباس نشسته بودیم. دو کس در آمدند و پیش وی بنشستند و گفتند: یا شیخ ما را با یکدیگر سخنی می‌رفته است، یکی می‌گوید: اندوه ازل و ابد تمام‌تر، و دیگر می‌گوید: شادی ازل و ابد تمام‌تر، اکنون شیخ چه گوید؟ شیخ بلعباس دست به روی فرود آورد، گفت: الحمدلله که منزلگاه پسر قصاب نه اندوه است و نه شادی، لیس عند ربکم صباح و لا مساء. اندوه و شادی صفت توست و هرچه صفت توست، محدث است و محدث را به قدیم راه نیست»^۳.

عین القضاة در نامه شصت و ششم، در مسأله رضای عاشق به درخواست معشوق می‌گوید: «قومی به غزای کفار می‌رفتند، ابوالعباس قصاب ایشان را گفت: این سر و ریش من فدای خاک پای آن کافری که شما او را از بهر او [حق] بخواهید کشتن، اما اگر رضای معشوق در آن بود که فلان خط را که او نوشته به دست خویش می‌باید سوخت، لابد عاشق آن خط را بسوزد و این جا نتوان گفت که به خط معشوق استهانت کرد، که طلب رضای او کرد و هذمه مذلّه عظیمه و ... اگر مصطفی و بوبکر کفار را از راه او برگرفتند، امثال فرمان او کردند و طلب رضای او مقصود ایشان بود یا نه عاشق را چه کار با تصرف

۱. عطار نیشابوری، فریدالدین، ص ۵۶۲.

۲. عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد، تمهیدات، ص ۶۳.

۳. محمدبن منور، ص ۵۶.

در مملکت معشوق و هذا امر یطول»^۱.

از دیگر سخنان وی درباره «رضا» این که: «همه عالم را اگر خواهد و اگر نه با خداوند خو می باید کرد و آلا رنجه دل گردند از آن که چون خو با وی کنی، اندر بلا مُبلی را بینی بلا به بلا نیاید و اگر خو نکنی، چون بلایی بیاید، رنجه دل گردی که خداوند تعالی به رضا و سخط کس، تقدیر خود متغیر نگرداند. پس رضای ما به حکم نصیب راحت ماست، هر که با وی خو کند، دلش به راحت شود و هر که اعراض کند، به ورود قضا رنجه گردد»^۲.

ابوالعباس همچون بایزید و حلاج و خرقانی بر آن است که عشق الهی و حب دنیا با یکدیگر جمع نمی گردند و نیل به ساحت عشق الهی، با رهایی از تعلقات دنیوی میسر است: «دنیا گنده است و گنده تر از دنیا، دلی است که خدای - تعالی - آن دل را به عشق دنیا مبتلا گردانیده است»^۳.

از دیگر ویژگی های برجسته قصاب آملی که وی را در شمار این عرفای خسروانی^۴ می گنجاند، عشقی است که سرانجام به فنای عاشق می انجامد.

نگاه عذرجویانه قصاب آملی به ابلیس نیز از دیگر وجوه معرفت شناسی توحیدی وی، و برآمده از مختصات فکری عرفای خسروانی است. وی در این باره گفته است: «ابلیس کشته خداوند است. جوانمردی نبود کشته خداوند خویش را سنگ انداختن». و نیز «اگر در قیامت حساب در دست من کند، ببیند که چه کنم: همه را در پیش کنم و ابلیس را مقام سازم، ولیکن نکند»^۵.

یکی از دیگر وجوه تشابه در آراء عرفانی ابوالعباس قصاب آملی و شاگرد اعظم او، ابوالحسن خرقانی «گستاخی» معنوی این دو است. عطار در تذکرة الاولیاء، اولین وصف

۱. عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد، نامه ها . . . صص ۳۳-۳۴.

۲. هجویری، علی بن عثمان، صص ۲۰۳-۲۰۴.

۳. عطار نیشابوری، فریدالدین، ص ۵۶۱.

۴. از آنجا که در تبارنامه معنوی شیخ اشراق، عرفایی همچون بایزید بسطامی، حلاج، قصاب آملی و خرقانی به عنوان وامداران حکمت خسروانی توصیف شده اند، ما در این مقاله از آنان تحت عنوان عرفای خسروانی سخن خواهیم گفت.

۵. همو، ص ۵۶۲.

ابوالعباس را «گستاخ درگاه» گفته است^۱ و در ذکر ابوالحسن خرقانی می‌نویسد: «در حضرت آشنایی عظیم داشت و در گستاخی کرّ و فرّی که صفت نتوان کرد»^۲. این واژه در ادبیات قدیم در معنی خودمانی بودن و صمیمیت داشتن است^۳ و این لحن بی‌پروا در اقوال قصاب آملی و ابوالحسن خرقانی خود گواه اوج نگاه وحدت شهودی اینان است.

اگرچه از شیخ قصاب آملی اقوال بسیاری بر جای نمانده و از حیات طریقتی وی نیز داده‌های مستند تاریخی اندکی در دست است، با این همه، تأمل در همین نقل قول‌های پراکنده، توجه ما را به عنصری کلیدی در مشرب و منش وی جلب می‌کند که همانا مفهوم «فتوت و جوانمردی» است. با توجه به اهمیت مقوله فتوت و جوانمردی در شاکله تصوف خراسان و به ویژه ساختار اندیشه و مشرب عرفای خسروانی، نگاهی گذرا به برخی ابعاد آن ضروری می‌نماید.

در اوراق اندکی از تذکرة الاولیاء که به اقوال و احوال قصاب آملی اختصاص دارد، ضمن آن که وی با لقب «پادشاه فتوت» خوانده می‌شود، چندین بار سخنانی درباره جوانمردی از زبان وی نقل می‌شود، از جمله آن که گفت: «جوانمردان راحت خلق‌اند، نه وحشت خلق، که ایشان را صحبت با خدای بود از خلق و از خدای به خلق نگرند»^۴.

بنابراین تعریف قصاب از جوانمرد، می‌توان چنین فردی را به حق، ولی خدا در زمین تلقی کرد که از دیده حق تعالی به خلقتش می‌نگرد و در مقام جمع الجمع متمکن است، یعنی با خدا بودن و از خلق نبریدن. وقتی از او درباره جوانمردی پرسیدند، گفت: «جوانمردی آن بود که هر یسه بر یاران سرد نکنی، بر هوای دل ننهی»^۵. که کنایه از همدلی و همراهی با دوستان است و ظاهراً تکیه کلام یا خطاب عام او با همه «جوانمردان!» بوده است که در میان پیروان راهش، تا عین القضاة ادامه دارد.^۶

۱. عطار نیشابوری، فریدالدین، ص ۵۶۰.

۲. همو، ص ۵۷۷.

۳. شفیع کدکنی، محمدرضا، نوشته بر دریا، ص ۵۷.

۴. عطار نیشابوری، فریدالدین، ص ۵۶۱.

۵. خواجه عبدالله انصاری، ص ۵۲۹.

۶. شفیع کدکنی، محمدرضا، قلندریه در تاریخ (دگردیسی‌های یک ایدئولوژی)، تهران، سخن، ۱۳۸۶ش.

و نیز گفته است: «اهل بهشت به بهشت فرود آیند و اهل دوزخ به دوزخ، پس جای جوانمردان کجا بود؟ که او را جای نبود، نه در دنیا و نه در آخرت».^۱

روشن است که مفهوم «جوانمردی» بنابراین ادبیات، فارغ از بُعد سیاسی فتوت که در فتوت ناصری و اقدامات ناصر خلیفه عباسی (م ۶۲۲هـ) متجلی شد و بعدها رد پای آن در زورخانه‌ها و منش لوطی‌ها و داش‌مشدی‌ها دیده شد،^۲ مطمح نظر است.

از منابع کهن عرفانی همچون طبقات الصوفیه، اسرار التوحید، نامه‌های عین‌القضات همدانی و تذکرة الاولیاء چنین استنباط می‌شود که این واژه مرادف با صوفی و عارف است؛ چنانکه سلمی در طبقات الصوفیه، نام کسانی چون معروف کرخی (د ۲۴۵ق)، احمد خضروی بلخی (د ۲۴۰ق)، ابوتراب نخشی (د ۲۴۵ق)، شاه شجاع کرمانی (د پیش از ۳۰۰ق)، ممشاد دینوری (د ۲۹۹ق)، ابوالحسن بوشنجی (د ۳۳۸ق)، ابوالعباس دینوری (د ۳۴۰ق) و ابوعبدالله مقری (د ۳۶۶ق) را به «فتوت» موصوف می‌دارد و از عده دیگری از مشایخ نیز سخنانی درباره فتوت نقل می‌کند.^۳ همچنین نیک می‌دانیم که فتوت اینان بر اجتناب از ریا و التزام به صدق مبتنی بود.^۴ بایسته گفتن است که این مترادف واژگان «جوانمرد» و «صوفی» را به وضوح در اقوال ابوالحسن خرقانی نیز می‌توان یافت.

در منابع فتوت‌شناسی، اعم از متون کهن فارسی، فتوت‌نامه‌ها و رسایل جوانمردان با طیف وسیعی از واژگان مرتبط با جوانمردی همچون فتیان، اخیان، عیاران، شاطران، قلندران، ملامتیان و ... مواجهیم که در ادوار مختلف و در قالب جریان‌های گوناگون، بدون تمایز دقیق و روشنی به کار رفته‌اند و با مسامحه می‌توان گفت که همه آنها مسمای واحدی دارند.

اصطلاح «فتوت» که در حدود قرن دوم هجری مرادف با «مروت» بود و بر خصایص «مرد بالغ» یا «فتی» دلالت داشت، به تدریج تحول معنایی یافت و علاوه بر حوزه تصوف،

ص ۱۸۵.

۱. عطارنیشابوری، فریدالدین، ص ۵۶۳.

۲. زرین‌کوب، عبدالحسین، جستجو در تصوف / ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۹ش، صص ۳۵-۳۷.

۳. همو، ص ۳۴۷.

۴. همو، ص ۳۴۶.

در زمینه‌های اجتماعی و سیاسی نیز به کار رفت.^۱

مهرداد بهار به وجود نسبت میان پهلوانی با شجاعت، سخاوت و حمایت از مظلومان در اساطیر و قصه‌های عامیانه کهن و ارتباط این پهلوانان با آئین مهری (میترائیسم) اشاره نموده است.^۲ همچنین گفته‌اند که خدای مهر که پیش از زرتشت در افکار و اعتقادات اقوام آریایی حضور داشت، پس از پذیرفتن آئین زرتشت بار دیگر در دوران هخامنشی به عنوان خدایی قدرتمند در کنار هورامزدا قرار گرفت. این خداوندگار در عین جنگاوری و شهریاری، دارای صفاتی روحانی بود و عقیده به وی در دوران اشکانیان چندان قدرت و گسترش یافت که عقیده به هورامزدا و پرستش وی را در سایه قرار داد. بر اساس مهریشت، مهر یا میتره، ایزد مهرورزی و نیز پهلوانی است. اعضای 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 در می‌افتادند و با تردستی اموال به غارت رفته مظلومان را از ظالمان باز پس می‌گرفتند. سراسر یشت‌ها که از متون متأخر زرتشتی است، از پهلوانی، مردانگی و رزم‌آزمایی ایزدان و برخی امشاسپندان (فرشتگان) پر است. اما ایزدمهر یا میتره در این میان از همه والاتر است. وی در مهریشت «نخستین دلیر مینوی»، قوی‌ترین و پیروزمندترین «دلاور و یل کارآموده»، داناترین، مهربان‌ترین و بخشنده‌ترین ایزد خوانده می‌شود.^۳

اما ایزدمهر در عین حال که پهلوانی است که سلاح برداشته تا حافظ و نگهبان پندار، گفتار و کردار نیک باشد و با پیروان دروغ بستیزد، حکیم و خردمند نیز هست، زیرا وی در جهان بیش از هر آفریده اهورایی از عقل و خرد برخوردار است و از این رو، بیش از هر

1. Taeschner, F.R., "Futuwwah", *The Encyclopedia of Islam*, 2nd Edition, Leiden, 1983, vol.11, p.96.

۲. بهار، مهرداد، *از اسطوره تا تاریخ*، به کوشش ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، نشر چشمه، ۱۳۷۶ش، صص ۱۵۵، ۱۵۷-۱۶۱.

۳. یشت‌ها، گزارش ابراهیم پورداوود (به کوشش بهرام فره‌وشی)، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۶ش، ج ۱، کرده ۳۱، بند ۱۳۵؛ کرده ۳۳، بند ۱۴۰-۱۴۱.

آفریده‌ای قادر به نیک‌اندیشی و نیک‌گویی و نیک‌کرداری است.^۱

بدین ترتیب، به واسطه این متون کهن حکمی و پهلوانان معنوی که در سنت ایرانی حضورشان چشمگیر است، نظام اخلاقی بر اساس راستی، نیکی، مبارزه با دروغ‌گویان و ستمگران بنیان نهاده شد که تجلی آن را می‌توان در الگوی فکری «جوانمردی» مشاهده کرد. شایان ذکر است که برخی طبقات اجتماعی عهد ساسانیان را نیز به جهت شباهت‌های بسیار آنها با اصول اخلاقی و رسوم اهل فتوت، می‌توان از پیشگامان فتوت و جوانمردی دانست، از جمله «آزادان» که جمع آزاد است و در فارسی به معنای اصیل، شریف و معادل عربی احرار و حُر، که خرده زمین‌دارانی بودند که در مرزبانی مسئول دفاع از قلمروهای تحت نظارت خود و نیز جمع‌آوری مالیات بودند.^۲ این آزادگی و آزادمردی از اوصاف جوانمردان است که برای یاری در ماندگان از جان خویش در می‌گذرند.

طبقه دوم، «اسباران» یا «اسواران»^۳ اند که سواره نظامان سپاه ساسانی بودند و نمونه آرمانی طبقه جنگاور به شمار می‌رفتند و شباهت‌های بسیاری با جوانمردان داشتند. پس از کسب هنرهای رزمی و تحصیل شجاعت و بزرگی، سوارکار، شایسته نام «اسبار» می‌شد و این نام با اعطای وسایلی چون اجازه حمل شمشیر، بستن کمر بند و دستبند و بازوبند و ... به معنای درجه و مقام اسبار همراه بود.^۴

افزون بر اصول اخلاقی اسباران که بعدها بخشی از مرام عیاری اهل فتوت را تشکیل داد، بسیاری از عناصر این اسباران در میان جوانمردان به ارث برده شد که از آن میان می‌توان به وجود «دستبند» و «نطعی» یا «سروال» در بین پهلوانان، و نیز اصطلاح «کهنه سوار» اشاره کرد.^۵

۱. بیست‌ها، ج ۱، کرده ۲۷، بند ۱۰۶-۱۰۷.

2. Zakeri, M., *Sasanid Soldiers in Early Muslim Society, The Origin of Ayyārān and Futuwah*, Wiesbaden, Otto Harrasewis, 1995, pp.23, 25.

۳. فارسی باستان: آسباره (asbāra) متشکل از asa و bar اصطلاحی فنی نظامی رایج در دوره هخامنشی، نک:

Bosworth, C. E., "Asāwera", *Encyclopedia Iranica*, E. Yarshater(ed.), New York, 1987, vol.2, p.706.

4. Zakeri, pp.56-57.

۵. بیضایی کاشانی، حسین، *تاریخ ورزش ایران*، تهران، ۱۳۳۷ش، ص ۸۳.

از مراسم پذیرش اهل فتوت، «تکمیل» بود که برای تأیید، پیر «لباس الفتوه» را که عبارت از یک سروال یا شلوار بود، بر نوآموز می‌پوشاند و این سروال نیز از دیگر شواهد مهمی است که می‌توان با استناد به آن، حکم به وجود ریشه‌های ایرانی فتوت نمود. سروال متعلق به فرهنگی است که در آن نیاز به آن باشد. یعنی اسباران یا سوارکارانی که برای امر سوارکاری به آن نیاز داشتند. از این رو، وجود این جامه در فتوت نشان می‌دهد که آن را از سنت اسباران گرفته‌اند و بنابراین نمی‌تواند از اعراب بوده باشد، چرا که اعراب را به آن نیازی نبود.

از دیگر نکات شایان توجه در عصر ساسانی، بندگی و سرسپاری تمام عیار تابعان به پادشاه است که با لزوم پیر در میان اهل فتوت و سرسپاری به او قابل مقایسه است.^۲ مشابهت‌های دیگری نیز میان دین مزدیسنا و آئین فتوت شایسته تأمل‌اند، از جمله «گستی» بستن زرتشتیان و «شد» بستن اهل فتوت؛ اصل اشه^۳ و راستی در ایران باستان و اصل صدق و راستی در فتوت؛ سوگند در ایران باستان و وفای به عهد در میان فتیان؛ رازورزی و سرّی بودن فتوت که این اصول تا به امروز در آموزه‌های اهل حق و یارسان نیز مشهود است.

اینجاست که باید با کربن هم‌نوا شویم و بر این باور باشیم که جوانمردی با تغییر ماهیت خود از وجهه شهسواری نظامی و جنگی به شهسواری معنوی و عرفانی بدل شده است و گذر از حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی از ویژگی‌های فرهنگ ایران است، همچنانکه سهروردی پهلوانان حماسی ایران باستان را به عرصه عرفان اسلامی برده است.^۴ چرا که اساساً موضوع فتوت و تصوف، نفس انسان است و تفاوت تنها در نگرش‌ها و رویکردها بدان دیده می‌شود.

شاهد مدعا آن که یکی از کهن‌ترین و برجسته‌ترین متون مکتوب در زمینه فتوت و جوانمردی، کتاب الملامتیه ابو‌عبدالرحمان سلمی (م ۴۱۲) و نیز کتاب الفتوه اوست که در

1. Zakeri, M., pp.308-309.

۲. گولپینارلی، عبدالباقی، فتوت در کشورهای اسلامی، ترجمه توفیق ه. سبجانی، تهران، روزبه، ۱۳۷۹ش، صص ۶۹-۷۰.

3. aša

۴. کربن، هانری، آئین جوانمردی، ترجمه احسان نراقی، تهران، نشر نو، ۱۳۶۳ش، ص ۶.

آنها اصول اخلاقی اهل فتوت و ملامت تبیین شده و در موارد بسیاری به مشایخ صوفیه و اقوال و احوال آنها استناد شده است.

برخی از این اصول و مؤلفه‌ها را می‌توان در شاکله عرفان قصاب آملی به روشنی مشاهده کرد. یکی از مهم‌ترین عناصری که اهل فتوت بدان معتقدند، اهمیت استاد و ادب‌پذیر شدن به پیشوایی یکی از ائمه قوم است. واعظ کاشفی در فتوت نامه سلطانی در این باره آورده است: «بدان که هیچ کاری بی استاد میسر نمی‌شود و هر که بی استاد کاری کند، بی‌بنیاد باشد. از شاه ولایت (ع) منقول است که اگر کسی به مرتبه کشف و کرامات رسد و کارهای کلی از او در وجود آید و او را استادی به استادی درست نباشد، از او هیچ کاری نیاید و کار او هیچ چیز را نشاید»^۱.

بر این اساس است که استاد و پیر طریقت، هیچ‌گاه نباید از شاگردان و مریدان غافل باشد و گفته‌اند که ابوالعباس «بسیار نماز کردی و همواره مراقب اهل خانقاه بود که مبادا شاگردی از شاگردان بیش از حد نماز گزارد»^۲.

دوم، عبودیت و بندگی و متابعت از رسول (ص)^۳ که قول قصاب آملی در این باره در صفحات پیشین آورده شد.

سوم، نیکی به والدین و طلب رضای آنان است که سلمی در کتاب الفتوه بدان اشاره می‌کند^۴ و نجم‌الدین زرکوب درباره آن می‌نویسد: «جان و تن و مال خدمت ایشان (والدین) کردن و حرمت ایشان چو حرمت خدا و رسول داشتن و همیشه پای بوسیدن و آرزوی ایشان را دادن و رضای ایشان چون رضای خدا و رسول داشتن»^۵ و راه و رسم شیخ ابوالعباس نیز چنین بوده است، چنانکه عطار نقل می‌کند که «یکی به نزدیک شیخ (قصاب آملی) آمد و گفت: یا شیخ می‌خواهم به حج روم. گفت: مادر و پدر داری؟ گفت: دارم.

۱. کاشفی سبزواری، حسین، فتوت نامه سلطانی، به کوشش محمدجعفر محبوب، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰ش، ص ۹۶.

۲. ابوروح، لطف‌الله بن ابو سعید، ص ۴۳.

۳. سلمی، ابو عبدالرحمان، محمد، الفتوة، به کوشش سلیمان آتش، آنکارا، دانشگاه آنکارا، ۱۹۷۷م، ص ۱۱۲.

۴. همو، ص ۱۱.

۵. کرین، هانری، ص ۷۶.

گفت: برو رضای ایشان نگه دار. برفت و بار دیگر آمد و گفت: اندیشه حج سخت شد. گفت: دوست بجو قدم در این راه به صدق ننهاده‌ای.^۱

از دیگر آداب فتيان و طريقت جوانمردان، سروال (شلوار) پوشیدن است که به مثابه خرقة پوشیدن در نزد صوفيان به شمار می‌رود و ابن جوزی لباس این طریق را شلواری می‌داند که آن را به هر کسی که در این طریقه داخل شود، می‌پوشانند.^۲

سنت شلواری طلبی از قصاب آملی را خواجه عبدالله انصاری نیز در طبقات خود گزارش کرده است که بنا بر آن، عقیل بُستی در راه سفر حج به دیدار شیخ در آمل نایل آمد و از شیخ تقاضای شلوار کرد و شیخ نیز خواسته او را اجابت نمود.^۳

قدر مسلم آن که فتوت را می‌توان در شمار مهمترین آبشخورهای فکری تصوف و البته از مؤلفه‌های حکمت خسروانی بر شمرد.

سخن آخر

ابوالعباس قصاب آملی را به واسطه قربت رأی و مشی او با طریقه دیگر عرفای خسروانی به منزله حلقه واسطه‌ای میان بایزید، حلاج و خرقانی، بایستی مورد عنایت عرفان‌پژوهان قرار بگیرد. گذشته از مباحث محتوایی که از آن سخن رانندیم، قرائن دیگری در دست است که فرضیه وجود وی در تبارنامه معنوی اشراقیان و حمل نمودن عبارت «سیار آمل و خرقان» بر دو شخص را تقویت می‌کند:

نخست آن که با توجه به قواعد نحوی زبان عربی، عبارت «سیار» آمل و «سیار» خرقان، چندان شیوا و بلیغ نیست و لذا واژه «سیار» در عبارت به قرینه حذف شده است و از آنجا که اصطلاح «سیار» ناظر بر احوال، مواجید و مراتب سیر و سلوک بوده، و نیز نظر به مشابهت احوال قصاب آملی و خرقانی، از تکرار این لفظ پرهیز شده است.

دوم آن که در پاسخ به این اشکال که مراد شیخ اشراق از این عبارت، اشاره به خلوت

۱. عطار نیشابوری، فریدالدین، ص ۵۶۳.

۲. ابن جوزی، عبدالرحمان، تلبیس ابلیس، ترجمه علیرضا ذکاوتی فراگزلو، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۸ش، ص ۲۷۷.

۳. خواجه عبدالله انصاری، ص ۵۲۴.

داشتن خرقانی در خانقاه آملی بوده است، باید خاطر نشان ساخت که در صورت چنین عنایتی از سوی سهروردی، می‌بایست ابتدا واژه «خرقان» و سپس «آمل» ذکر می‌شد؛ با توجه به این نکته لطیف که سهروردی در چیش هوشمندانه خود و یادکرد تمامی اشخاص مدنظر خود در این نسب‌نامه، به زادبوم آنان عنایت ویژه داشته است، بازید را «سیار بسطام» خوانده و حلاج را «فتی بیضاء» گفته است و نیک می‌دانیم که حلاج در نوجوانی از بیضاء به واسط عراق کوچید و پس از آن، دائماً در سفر و مشغول به سیاحت بود. همچنین در شاخه غربی حکمت، ذوالنون مصری به «اخی اخمیم» ملقب است و از سهل بن عبدالله تستری با عبارت «سیار تستر» یاد شده است و تمامی این قرینه‌ها ما را بر آن می‌دارد که «سیار آمل» را شخص قصاب آملی قلمداد کنیم.

همچنین در پاسخ به این اشکال که چرا سهروردی به منظور اشاره به دو فرد، از عبارت «سیاران آمل و خرقان» بهره نگرفته، بایستی به این مسأله اشاره نمود که آوردن عبارت «سیاران»، مستلزم تردد و سفر هر دو به آمل و خرقان خواهد بود؛ حال آن که می‌دانیم، ابوالعباس قصاب آملی همواره به حظیره‌نشینی و منع سفر شهره بود و هرگز از زادگاه خویش پای بیرون نهاد.

ذکر این نکته نیز شایان توجه است که رابطه مراد و مریدی میان قصاب و خرقانی، و تشابه مشرب عرفانی آنها به ویژه در مقوله «جوانمردی» چنان است که گویی این دو، شخصی واحدند و شاید این پیوند ناگسستنی میان این دو، به نحو مضمیر مورد توجه شیخ اشراق بوده است.

منابع

- ابن جوزی، عبدالرحمان، تلبیس ابلیس، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۳۸ش.
- ابوروح، لطف الله بن ابو سعد، حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگاه، ۱۳۶۶ش.
- بهار، مهرداد، از اسطوره تا تاریخ، به کوشش ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، نشر چشمه، ۱۳۷۶ش.
- بیضایی کاشانی، حسین، تاریخ ورزش ایران، تهران، ۱۳۳۷ش.
- جامی، نورالدین عبدالرحمان، نفحات الانس من حضرات القدس، به کوشش محمود عابدی، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۰ش.

- خواجه عبدالله انصاری، *طبقات الصوفیه*، به کوشش محمد سرور مولایی، تهران، توس، ۱۳۸۶ش.
- زرین کوب، عبدالحسین، *جستجو در تصوف ایران*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۹ش.
- سلمی، محمد، *الفتوة*، تحقیق سلیمان آتش، ترکیه، مطبعه جامعه آنکارا، ۱۹۷۷م.
- سهروردی، یحیی بن حبش، «المشاعر و المطارحات»، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، به کوشش هانری کرین، ج ۱، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ش.
- شفیع کدکنی، محمدرضا، *قلندریه در تاریخ (دگرذیسی‌های یک ایدئولوژی)*، تهران، سخن، ۱۳۸۶ش.
- همو، نوشته بر دریا: *از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی*، تهران، سخن، ۱۳۸۴ش.
- عطار نیشابوری، فریدالدین، *تذکره الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، زوار، ۱۳۸۹ش.
- عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد، *تمهیدات*، به کوشش عقیف عسیران، تهران، منوچهری، ۱۳۷۰ش.
- همو، *نامه‌های عین القضاة همدانی*، به کوشش علینقی منزوی و عقیف عسیران، ج ۲، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰ش.
- کاشفی سبزواری، حسین، *فتوت نامه سلطانی*، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰ش.
- کرین، هانری، *آئین جوانمردی*، ترجمه احسان نراقی، تهران، نشر نو، ۱۳۶۳ش.
- گولینارلی، عبدالباقی، *فتوت در کشورهای اسلامی*، ترجمه توفیق هـ. سبحانی، تهران، روزبه، ۱۳۷۹ش.
- محمدبن منور، *اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، به کوشش ذبیح الله صفا، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱ش.
- مدرسی، میرزا محمدعلی، *ریحانة الادب*، تبریز، شفق، ۱۳۴۹ش.
- *نامه دانشوران ناصری*، (جمعی از فضلا و دانشمندان دوره قاجار)، قم، مؤسسه مطبوعاتی دارالفکر و دارالعلم، ۱۳۳۸ش.
- هجویری، علی، *کشف المحجوب*، به کوشش و ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۵۸ش.
- یشتها، گزارش ابراهیم پورداوود(به کوشش بهرام فره‌وشی)، ج ۱ و ۲، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۶ش.
- Bosworth, C.E., "Asāwera", *Encycloedia Iranica*, E. Yarshater(ed.), New York, 1987.
- Taeschner, FR., "Futuwwah", *The Encyclopedia of Islam*, 2nd Edition, Leiden, 1983.
- Zakeri, M., *Sasanid Soldiers in Early Muslim Society, The Origin of Ayyaran and Futuwwah*, Wiesbaden, Otto Harrasewis, 1995.