

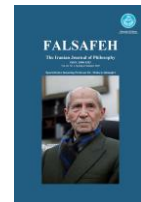


The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

<https://jop.ut.ac.ir>



Spiritual Aspiration (Himmat) in the Thought of Abū Saʿīd Abi al-Khayr and Its Connection to Splendor (Farr) in Iranian Culture

Parvaneh Orujnia 

Retired faculty member of Encyclopedia Islamic Foundation, Tehran, Iran. Email: p.orujnia@gmail.com

Article Info

Article Type:

Review Article

(361-382)

Article History:

Receive Date:

02 September 2025

Revise Date:

23 November 2025

Accepte Date:

22 October 2025

Published online:

23 November 2025

Abstract

Shaykh Abū Saʿīd Abi al-Khayr (357-440 AH) is a renowned mystic of the fourth and fifth centuries AH. His name is intertwined with love, poetry, simāʾ (spiritual audition), expansion, joyfulness, and perspicacity. Furthermore, his name is remembered in the history of wisdom in Iran alongside figures such as Ḥallāj, Bāyazīd Baṣṭāmī, and Abū al-Ḥasan Kharāqānī, individuals who, according to Shihāb al-Dīn Yahyā Suhrawardī (d. 587 AH), pursued the Khosravani wisdom of Iran. In this article, by examining the concept of “Himmat” in early Sufism and its evolution in the era of Abu Saʿīd Abi al-Khayr, an attempt is made to clarify how Abu Saʿīd, as a continuator of Khosravānī wisdom, transformed the meaning of “Himmat” under the influence of the concept of “Farr” in Iranian culture and wisdom.

Keywords:

Abū Saʿīd Abi al-Khayr, Himmat (Spiritual Aspiration), Farr (Divine splendor), Sufism, chivalrousness (Futuwwa), Khosravānī Wisdom

Cite this article: Orujnia, P. (2025). Spiritual Aspiration (Himmat) in the Thought of Abū Saʿīd Abi al-Khayr and Its Connection to Splendor (Farr) in Iranian Culture. *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 1, Spring-Summer-2025 (Special letter honoring Professor Dr. Mohsen Jahangiri), Serial No. 44 (361-382).

DOI: <https://doi.org/10.22059/JOP.2025.398998.1006924>



Publisher: The University of Tehran Press.



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴۸-۲۷۱۶

<https://jop.ut.ac.ir>



انشارات دانشگاه تهران

هِمَّت نزد ابوسعید ابوالخیر و ارتباط آن با فَرّ در فرهنگ ایرانی

پروانه عروج‌نیا ✉

عضو بازنشسته هیئت علمی بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: p.orujnia@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

شیخ ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷-۴۴۰ ه. ق) عارف نامدار قرن چهارم و پنجم است. نام وی با عشق، شعر، سماع، بسط، شادی و فراست در هم آمیخته و همچنین نامش در تاریخ حکمت در ایران در کنار کسانی همچون حلاج و بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی به یاد می‌آید، یعنی کسانی که به نظر شهاب‌الدین یحیی سهروردی (مقتول ۵۸۷ ه. ق) حکمت خسروانی ایران را دنبال می‌کردند. در این مقاله، با طرح مفهوم "هِمَّت" در تصوف اولیه و تحول آن در عصر ابوسعید ابوالخیر، سعی بر آن است تا روشن شود که چگونه ابوسعید در مقام ادامه دهنده حکمت خسروانی، معنای "هِمَّت" را در سایه مفهوم "فَرّ" در فرهنگ و حکمت ایرانی متحول کرد.

نوع مقاله:

علمی - ترویجی

(۳۸۲-۳۶۱)

تاریخ دریافت:

۱۱ شهریور ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری:

۰۲ آذر ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۳۰ مهر ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۰۲ آذر ۱۴۰۴

ابوسعید ابوالخیر، هِمَّت، فَرّ، تصوف، جوانمردی (فتوت)، حکمت خسروانی

واژه‌های کلیدی:

استناد: عروج‌نیا، پروانه (۱۴۰۴). هِمَّت نزد ابوسعید ابوالخیر و ارتباط آن با فَرّ در فرهنگ ایرانی. *فلسفه*، سال ۲۳، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴ (ویژه‌نامه گرامیداشت استاد زنده‌یاد دکتر محسن جهانگیری)، پیاپی ۴۴ (۳۸۲-۳۶۱).

DOI: <https://doi.org/10.22059/JOP.2025.398998.1006924>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. پیشگفتار

ابوسعید فضل‌الله بن احمد بن محمد بن ابراهیم مشهور به شیخ ابوسعید ابوالخیر در اول محرم ۳۵۷ قمری به دنیا آمد. محل تولد وی میهنه ناحیه‌ای بین سرخس و ابیورد بود که اکنون شهرکی در جمهوری ترکمنستان در ۱۳۰ کیلومتری عشق آباد است. او در مرو و سرخس فقه و حدیث و تفسیر آموخت، پس از آن در اثر حادثه‌ای خود را به تربیت معنوی ابوالفضل سرخسی مشهور به لقمان پرنده، مرید ابونصر سراج، سپرد و سال‌های طولانی در بیابان‌ها و گاه در کنج خانه به ریاضت‌های سخت روی آورد. وی پس از وفات ابوالفضل سرخسی نزد ابوالعباس قصاب از عارفان طبرستان رفت.^۱ قصاب آملی کسی است که شهاب‌الدین یحیی سهروردی، شیخ اشراق، او را از حکما شمرده و در کنار بایزید بسطامی، حلاج و خرقانی از ادامه دهندگان حکمت خسروانی دانسته است.^۲

ابوسعید به ابوالعباس ارادت بسیار داشت و او را پیر مطلق می‌خواند.^۳ می‌گویند قصاب امی (درس‌ناخوانده) بود، اما مشکلات عرفانی و معنوی بزرگان عصر خویش را حل می‌کرد.^۴ برخی نسب معنوی وی را در تصوف به جنید بغدادی می‌رسانند^۵، اما قصاب مشهور به فتوت و مروت بود^۶ و شاید همین اشتهاش به فتوت بود که سبب شد سلمی نام وی را در *طبقات الصوفیه* بیاورد. ابوسعید نسبت به بایزید و حلاج، دو حکیم اشراقی دیگر نیز ارادت خاصی داشت. از جمله درباره حلاج گفته بود: «در علوم حالت در مشرق و مغرب کسی چون او نبود»^۷.

ابوسعید سرشار از خوش‌دلی و سرخوشی بود و روش تربیتی وی نیز با صوفیان دیگر از این حیث کاملاً تفاوت داشت. در مجالس وی شعر بود و سماع و شادی، و هر که شاگرد وی می‌شد

۱. محمدبن منور (۱۳۶۶). *اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابو سعید*، چاپ محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات آگاه، تهران: ج ۱، ۱۶-۳۰، ۴۴، ۵۰.

۲. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، چاپ هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی: ج ۱، ۵۰۳.

۳. محمد بن منور، ۱۳۶۶: ج ۱، ۲۵، ۳۸.

۴. هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۳). *کشف المحجوب*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران، سروش: ۲۴۶؛ جامی، عبدالرحمان بن احمد (۱۳۷۸)، *مثنوی هفت اورنگ*، مقدمهٔ اعلاخان افصح‌زاد، تحقیق و تصحیح جابلقا دادعلیشاه اصغر جانفدا ظاهراحاری، حسین احمد تربیت، ج ۱، تهران، دفتر نشر میراث مکتوب: ۲۹۳.

۵. جامی، عبدالرحمان بن احمد (۱۳۸۶). *نفحات الانس من حضرات القدس*، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران، سخن: ۲۹۲؛ شیرازی، محمد معصوم (۱۳۳۹-۱۳۴۵)، *طرائق الحقائق*، چاپ محمدجعفر محجوب، تهران، انتشارات بارانی: ج ۲: ۳۶۴، ۳۵۲.

۶. انصاری، عبدالله بن محمد (۱۳۶۲). *طبقات الصوفیه*، مقابله و تصحیح محمد سرور مولایی، تهران، انتشارات توس: ۳۷۲؛ عطار، محمدبن ابراهیم (۱۳۷۸)، *تذکره الاولیاء*، تصحیح، توضیحات و فهرس محمد استعلامی، تهران، انتشارات زوار: ۶۴۱.

۷. محمد بن منور، ۱۳۶۶: ج ۱، ۷۲؛ ۱۳۸-۱۳۹، ۱۴۳.

آزاد و خوش دل می گشت. او خود پیش گویی می کرد: هر کجا ذکر بوسعید رود دل ها خوش گردد.^۱

ابوسعید ظاهراً اهل کرامات نبود، اما از وی نیز کرامات بسیار نقل شده است. بیشتر کرامت وی فراست یعنی آگاهی از ضمیر دیگران بوده و به این ویژگی در تاریخ تصوف مَثَل شده است.^۲

دیدار وی با ابن سینا و نامه هایی که میان او و ابن سینا رفته نیز مشهور است. می گویند ابن سینا تحت تأثیر برخی مشایخ عرفان خراسان از جمله او، نمط نهم / اشارات و تنبیهات را نوشت و در این نمط کشف و کرامات عارفان را پذیرفت و تا حدی آن را بر اساس فلسفه خود توضیح داد.^۳

ابوسعید عاقبت در میهنه در شب جمعه ۴ شعبان سال ۴۴۰ درگذشت. مزاری در روستای میهنه / میهنه از توابع شهرستان مهاباد در تربت حیدریه به او منسوب است، اما مزار دیگری در میهنه دشت خاوران در کشور ترکمنستان نیز وجود دارد که گفته می شود مزار اصلی است.^۴

ابوسعید شاگردان و مریدانش را از نوشتن درباره خود منع می کرد، اما از قضای روزگار سرانجام نوادگان وی پس از او درباره وی و کراماتش نوشتند، کراماتی که وی بدانها واقعی نمی نهاد و در چشم او قدر و قیمتی نداشت. نواده وی جمال الدین ابوروح لطف الله بن سعد بن اسعد بن سعید بن ابوسعید رساله حالات و سخنان شیخ ابوسعید را گردآورد و پس از او پسر عمویش محمد بن منور بن ابی سعد بن ابی طاهر بن ابی سعید یکی دیگر از نوادگان ابوسعید احتمالاً در ۵۷۴ یعنی بیش از یک قرن پس از ابوسعید با استفاده از کتاب قبلی کتابی مهم و جامع به نام اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابوسعید در زندگی و احوال شیخ نوشت. در این کتاب بخش بسیاری از کرامات او فراست های وی است و بخشی دیگر برکتی است که در نگاه و نظر و زبان و یا اشارت شیخ بود و او از آنها گاه با واژه همت یاد می کند و آنها را نیز از جمله کرامات شیخ ابوسعید ابوالخیر می داند.^۵

اکنون در دنباله مقاله، با توضیح معنای اولیه مفهوم همت در تصوف و تحولش میان عارفان خراسان - که به ویژه در شرح احوال و حکایات و کرامات ابوسعید ابوالخیر نمودار می شود - سعی بر آن است تا نقش ابوسعید و کسانی همچون او در نزدیک کردن این مفهوم با مفهوم «فر» در حکمت ایرانی و تغییر معنایی «همت» در عرفان اسلامی و ادبیات فارسی روشن گردد.

۱. برای نمونه ← محمد بن منور، ۱۳۶۶: ج ۱، ۶۸-۶۹، ۷۳-۷۴، ۷۶-۷۷، ۸۵، ۱۴۴، ۱۳۰، ۱۴۵؛ مایر، فریتس (۱۳۷۸)، *ابوسعید ابوالخیر: حقیقت و افسانه*، ترجمه مهرآفاق بایبوردی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی: ۱۵۵-۱۶۲.
۲. برای نمونه ← محمد بن منور، ۱۳۶۶: ج ۱، ۶۸-۸۱، ۸۶-۸۷، ۱۰۱-۱۰۲، هجویری، ۱۳۸۳: ۲۵۰؛ عطار، ۱۳۷۸: ۸۰۰؛ محمد بن منور، ۱۳۶۶: نود و شش، صد (مقدمه شفيعی کدکنی).
۳. برای اطلاع بیشتر ← عروج نیا، پروانه (۱۳۹۲). «ابن سینا: تصوف و مواجهه صوفیان»، *ابن سینا پژوهی (مجموعه مقالاتی در معرفی آراء، احوال و آثار ابن سینا)*، به کوشش فاطمه فنا، تهران، خانه کتاب: ۴۲۰-۴۲۶.
۴. نفیسی، سعید (۱۳۴۳). *سرچشمه های تصوف در ایران*، تهران. بی جا: ۲۲۵-۲۲۶.
۵. محمد بن منور، ۱۳۶۶: ج ۱، ۸۸، ۹۴-۹۵، ۹۷-۹۸، ۱۰۱.

۲. مفهوم هَمّت در عرفان اسلامی

هَمّت و هَمّت (جمع آن هِمَم) واژه‌ای عربی به معنای آهنگ کاری کردن، آغاز عزم، اراده قوی، شور و شوق (هوی) است.^۱ در زبان فارسی نیز هَمّت به معنای اراده و عزم، آرزو و خواهش، نیرو و طاقت و همچنین مجازاً به معنای دلیری و بخشش و جوانمردی به کار رفته^۲ است و از آن ترکیباتی ساخته شده است همچون توانگر هَمّت، عالی هَمّت، بلند هَمّت و هَمّت مردانه، و به کسانی اطلاق می‌شود که عزم و اراده قوی و والا دارند و یا به اصطلاح بلند نظراند. برخلاف آن، دون هَمّت و قاصر هَمّت و کوتاه هَمّت است و به کسانی اطلاق می‌شود که اراده‌ای پست و ناچیز دارند و به دنبال کارهای بزرگ و عالی نیستند و به اصطلاح کوتاه اندیشه و کوتاه نظراند.^۳

هَمّت در تصوف به‌خصوص از نظر صوفیان سده‌های اولیه یعنی لااقل تا پایان قرن چهارم، اولین و مهم‌ترین قدم در سلوک بوده و به توجه کامل قلبی به سوی حق با همه قوای روحانی اطلاق می‌شده است، اما به تدریج این واژه معنا و کارکرد دیگری هم یافت که افزون بر توجه قلبی مرید برای رسیدن به وصال حق، شامل رساندن دیگران به مقصود اعم از مادی و معنوی گردید.^۴ بدین ترتیب هَمّت در معنای دوم، با تصرف در عالم و کرامت مرتبط می‌شود و اهل هَمّت نقش برکت‌بخش برای خلق را ایفا می‌کنند.

واژه هَم (جمع آن هُموم) به معنای غم و اندوه و دل‌مشغولی و همچنین خواستن و قصد

۱. برای نمونه ← فراهیدی، ابوعبدالرحمن الخلیل بن احمد (۱۴۰۵)، کتاب العین، چاپ مهدی محزومی و ابراهیم سامرایی، قم، دارالهجره: ج ۳، ۳۵۷؛ ابن منظور (۱۴۱۲/۱۹۹۲)، لسان‌العرب، چاپ علی شیری، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی: ج ۱۲، ۶۲۱؛ زاوی، طاهر احمد (۱۳۹۹/۱۹۷۹)، ترتیب القاموس المحيط علی طريقة المصباح المنیر و اساس البلاغة، بیروت: ج ۴، ۳۵۳.
۲. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، لغت‌نامه، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران: ذیل واژه هَمّت؛ نفیسی، علی اکبر (۱۳۴۳)، فرهنگ نفیسی، [تهران]: انتشارات خیام: ج ۵، ۳۹۶۱.
۳. برای نمونه ← فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۹)، شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مقدم، تهران، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی: ج ۵، ۲۲۰، بیت ۱۱؛ سعدی، مصلح‌الدین بن عبدالله (۱۳۶۸)، گلستان، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران، انتشارات خوارزمی: ۱۱۴؛ سعدی، مصلح‌الدین بن عبدالله (۱۳۶۱)، غزلیات سعدی، چاپ حبیب یغمایی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی: ۵۶، غزل ۵۳.
۴. دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل واژه هَمّت؛ برای نمونه ← سعدی، ۱۳۶۸: ۱۶۷؛ صائب، محمدعلی (۱۳۶۴)، دیوان صائب تبریزی، چاپ محمد قهرمان، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی: ج ۴: ۱۹۸۵؛ غزل ۴۱۲۷: ج ۳: ۱۲۶۰، غزل ۲۵۷۵؛ عطار، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۳)، منطق‌الطیر، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن: ۲۹۹، بیت ۱۵۱۵: ۳۵۰، بیت ۲۶۳۰.
۵. برای نمونه ← سیرجانی، ابوالحسن علی بن حسن (۱۳۹۰)، البیاض و السواد، تصحیح و تحقیق محسن پورمختار، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و دانشگاه آزاد برلین: ۱۹۱؛ سلمی، محمدبن حسین (۱۴۰۶/۱۹۸۶)، طبقات الصوفیة، تصحیح نورالدین شریه، حلب، دارالکتاب النفیس: ۳۱۸، ۳۸۸؛ انصاری، عبدالله بن محمد (۱۹۶۲)، منازل السائرین، تحقیق الاب س. دی لوجیه دی بورکی الدومنکی، قاهره: مطبعة المعهد العلمی الفرنسی: ۶۹-۷۰؛ عطار، ۱۳۷۸: ۶۳۲-۶۳۳.

کردن^۱، در لغت و در اصطلاح صوفیه به همّت در معنای اولیّه آن نزدیک است، زیرا صوفیان در سده‌های اولیه همّت را جمع کردن «همّ» برای توجه کامل به حق از طریق قطع توجه و اشتغال جوارح و افکار به غیر حق نیز معنی کرده بودند؛ به عبارت دیگر، همّت یک کاسه کردن تمام همّها (کوشش‌ها و علایق و آرزوها) برای وصال به حق بوده است^۲. با این حال معنای همّت در همان مفهوم اولیه نیز با «همّ» کاملاً یکی نیست. زیرا گاه همّ به معنای قبض و اندوه و دل‌مشغولی به کار می‌رود؛ مثلاً، زمانی که می‌گویند: «بر بنده است که همّش را زیر پایش نهد» یعنی دل‌مشغولی به امور حال و آینده نداشته باشد و در حال زندگی کند^۳، اما زمانی که می‌گویند: «همّ خود را جمع کن و بدان که در پیشگاه خدا هستی^۴»، به معنای اصطلاحی و اولیّه همّت نزدیک می‌شود. اما در این معنا نیز کاملاً مترادف هم نیستند، زیرا گفته شده که همّ مربوط به بدایت کار سلوک است آنگاه که مرید تلاش می‌کند خود را از هر اندوه و نگرانی برهاند و به عبادات مشغول گردد، اما همّت مربوط به نهایت سلوک است آنگاه که باطن مرید به مراقبت کامل (در یاد حق) آراسته شود^۵. همچنین گفته شده «همّ» قصد و نیتی است که چندان قوی نیست و هنوز به فعلیّت درنیامده و در ضمن می‌تواند رو به سوی حق نداشته و متعلق آن امور دنیوی باشد، اما همّت معادل با عزم است و به فعلیّت درآمده و رو به سوی حق دارد از همین رو صوفیه صاحبان همّت را مصداق «اولی‌العزم» می‌دانند و برای آنها عبارات «اصحاب الهمم و عزائم» به کار می‌برند^۶.

بنابراین با توجه به تعریف اولیّه همّت و ارتباط آن با «همّ» می‌توان گفت که این واژه دو ویژگی اصلی داشته است: نخست آنکه همّت طلب شدید و اراده قوی صادقانه و خالصانه معطوف به عمل است و از این رو باید تمامی حرکات و سکانات صاحب همّت در جهت موضوع آن اراده و

۱. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۶۸)، *الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیه*؛ تحقیق احمد عبدالغفور عطار، ج ۴، تهران، انتشارات امیری: ج، ۲۰۶۱؛ ابن منظور، ۱۹۹۲/۱۴۱۲: ج ۱۲، ۶۱۹.

۲. برای نمونه ← حارث محاسبی [بی‌تا]، *الرعاية لحقوق الله*، چاپ عبدالقادر احمد عطار، بیروت، دارالکتب العلمیه: ۶۹؛ سراج طوسی، عبدالله بن علی (۱۹۱۴)، *کتاب اللمع فی التصوف*، چاپ و تصحیح رینولد آلن نیکلسون، لیدن، بریل: ۳۵۵. ابومنصور اصفهانی (۱۳۶۶)، «نهج الخاص»، *تحقیقات اسلامی*، شماره ۵ و ۶ پاییز و زمستان: ۱۴۷.

۳. سراج طوسی، ۱۹۱۴: ۳۵۵؛ عزالدین کاشانی، محمود بن علی (۱۳۸۲)، *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*، مقدمه، تصحیح و توضیحات عفت کرباسی و محمد رضا برزگر خالقی، تهران، انتشارات زوار: ۲۹۶.

۴. سیرجانی، ۱۳۹۰: ۳۳۷.

۵. عطار، ۱۳۷۸: ۶۵۳؛ نوربخش، جواد (۱۳۶۶)، *فرهنگ نوربخش، اصطلاحات تصوف*، تهران، انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی: ج ۲، ۵۲.

۶. برای نمونه ← جیلی، عبدالکریم بن ابراهیم (۱۹۷۰/۱۳۹۰)، *الانسان الکامل*، قاهره، شرکه مکتبه و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده: ج ۲: ۲۳، ۳۵؛ شرقاوی، حسن (۱۹۹۲)، *معجم الفاظ الصوفیه*، قاهره، مؤسسه مختار: ۲۸۰؛ العجم، رفیق (۱۹۹۹)، *موسوعة المصطلحات التصوف الاسلامی*، لبنان، مکتبه لبنان ناشرون: ۱۰۰۹.

طلب باشد و اگر جز این باشد طلب صادقانه و خالصانه نیست. دوم آنکه قصد و طلب صاحب همّت باید وصال حق باشد، از این رو معمولاً از نظر اغلب صوفیان به هر نوع کوشش و جهد و اراده قوی دیگر برای رسیدن به مطلوب دنیوی همّت اطلاق نمی‌شود.^۱

اهمیت چنین همّتی در نظر صوفیان و عارفان سده‌های اولیه بسیار بود و اصولاً قیمت و ارزش و درجه هر سالکی در سفر معنوی به سوی حق به درجه همّتش بستگی داشت.^۲ سالک و طالب هر چه عالی همّت‌تر، درجه او رفیع‌تر بود و تفاوت و تفضیل رسولان نیز به همّت آنان بازمی‌گشت: حضرت ابراهیم (ع) به درجه خلّت (دوستی با حق) و موسی (ع) به درجه کلیم (هم سخن با حق) و حضرت محمد صلی الله علیه و آله به درجه رؤیت (دیدار با حق) بر حسب میزان همّتشان رسیدند.^۳ همچنین بنا به نظر صوفیان صاحب همّت عالی دارای نور معرفت و نشانه‌های ولایت، و خلاصه انسان کامل است.^۴

چنین تعریف و جایگاهی برای همّت نزد صوفیه با تعریف و جایگاه همّت از نظر علمای اخلاق تقریباً شبیه بود با این تفاوت که صوفیان از همّت معنای مثبت در نظر داشته، ولی علمای اخلاق همّت را به دو معنای مثبت و منفی می‌گرفته‌اند: علوّ همّت یا بلند همّتی که از فضایل قوه غضبیه و زیرمجموعه فضیلت شجاعت است و دیگری دنائت همّت یا پستی و قصور همّت که از رذایل قوه غضبیه به‌شمار می‌آید. علوّ همّت موجب افعال و اخلاق نیک می‌شود و صاحب چنین همّتی به زشتی‌های اخلاقی و ذلت برای رسیدن به اهداف خود تن نمی‌دهد. اما مبتلای به دنائت همّت از سر کم‌دلی و ضعف نفس به ذلت و خواری و کارهای پست تن در می‌دهد.^۵

به نظر می‌رسد تعریف همّت از نظر صوفیان لااقل تا پایان سده چهارم تقریباً با «علوّ همّت» از نظر علمای اخلاق معادل است با این تفاوت که «همّت عالی/علوّ همّت» می‌تواند متوجه هر کمالی (ظاهری یا باطنی) باشد و همّت صوفی تنها متوجه خدا و وصال او است. اما به تدریج تعریف

۱. نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر (۱۹۹۳). *فوائد الجمال و فوائد الجلال*، دراسه و تحقیق یوسف زیدان، کویت، دارسعاد الصباح؛ ۱۹۹: عطار، ۱۳۷۸ ش: ۴۹۳، ۶۳۲؛ جیلی، ۱۹۷۰/۱۳۹۰: ج ۲، ۳۷.

۲. سلمی، ۱۹۸۶/۱۴۰۶: ۱۵۱، ۳۱۸؛ سیرجانی، ۱۳۹۰: ۳۳۶-۳۳۷؛ عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد [۱۳۴۱؟]، *تمهیدات*، چاپ عقیف عسیران، تهران، کتابخانه منوچهری: ۲۵۳؛ جامی، ۱۳۷۸: ۳۷۸، ابیات ۶۳۱۵-۶۳۱۷.

۳. عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۸: ۳۰۷-۳۰۸.

۴. سلمی، ۱۹۸۶/۱۴۰۶: ۱۰۵؛ قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۴۰۸/۱۹۸۸)، *الرسالة التفسیریة*، تحقیق معروف زریق و علی عبدالحمید بلطه‌چی، بیروت، دارالخیر: ۲۶۳.

۵. ابن مسکویه، [بی تا]، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، بیروت: منشورات دارمکتبه الحیاة: ۴۲؛ نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۶۹)، *اخلاق ناصری*، چاپ مجتبی مینوی، علیرضا حیدری، تهران، انتشارات خوارزمی: ۱۱۰-۱۱۲؛ نراقی، محمد مهدی (۱۹۶۷/۱۳۸۷)، *جامع السعادات*، چاپ سید محمد کلانتر، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات: ج ۱، ۲۹۹-۳۰۰؛ نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۳۷۱)، *معراج السعاده*، [تهران]، هما: ۱۶۲-۱۶۳.

و کارکرد همّت از نظر صوفیه تنها حصول کمال و رسیدن به وصال حق برای خود سالک نیست، تعریف بعدی آن رسیدن وصال برای غیر را نیز در بر می‌گیرد. در این تعریف همّت نوعی ابزار باطنی حاصل از توجه قلبی و متمرکز اولیاء و حتی سالکان تلقی می‌شود که می‌تواند در خارج از وجود او منشأ اثر باشد و موجب اصلاح حال طالبان و مریدان گردد و حتی این توجه قلبی (همّت مشایخ) می‌تواند سبب ایجاد امر وجودی و یا عدمی در آفاق از قبیل تغییر، تکمیل، تخریب و ایجاد امور و حوادث مادی گردد.^۱ همچنین همّت اولیاء نه تنها در حیات بلکه پس از مرگ نیز می‌تواند پشتیبان و کارساز باشد. بنابراین سالکان می‌توانند با زیارت مقابر مشایخ از ارواح آنان نیز برای عافیت و عاقبت به خیری همّت بطلبند.^۲

به عقیده صوفیان از آنجا که خداوند اولیاء را والیان عالم کرده است، رتق و فتق امور عالم از جمله بارش باران و رشد گیاهان و پیروزی بر کافران به همّت آنان وابسته است. این اولیاء باید هر شب گرد عالم بگردند و اگر جایی خللی در عالم پدید آمده باشد به همّت آنان آن نقص و کاستی برطرف شود. خواست این اولیاء خواست خداست و اراده آنان عین اراده حق است. بنابراین هر چه آنان می‌خواهند به محض تصور موضوع در ذهنشان، در عالم خارج نیز حاصل می‌گردد، مثلاً اگر بخواهند باران بیاید، یا رزقی برسد، کسی از خطر نجات یابد، نفعی به کسی و یا شهری برسد و یا حتی بیماری در کسی یا کسانی پدید آید، بی‌سعی و کوشش بدنی فقط به همّت (خواست و اراده و توجه باطنی) آنان مہیاست.^۳ بدین ترتیب همّت اولیاء نایب اراده الهی است و این همّت همچون اراده الهی مصداق «کن فیکون» است و می‌تواند هم برکت‌بخش و هم اسباب عذاب و نعمت و یا نعمت متفاوت است، زیرا همّت اراده اولیاء بدون کلام و بی‌گفتگو است.^۴

از نظر صوفیه به جز اولیاء ممکن است کسانی که در حدّ آنها نیستند و مراحل کمال را چندان پشت سر نهاده‌اند و یا در سن کودکی به سر می‌برند، با همّت خود دخل و تصرفی در عالم کنند

۱. نجم‌الدین کبری، ۱۹۹۳: ۱۹۹-۲۰۰؛ قیصری، داود بن محمود (۱۳۸۶)، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی: ۳۰۴؛ محمد بن منور، ۱۳۶۶: ج ۱، ۱۴۷، ۱۴۹.

۲. اسفراینی، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۵۸)، کاشف الاسرار، بانضمام پاسخ به چند پرسش [و] رساله در روش سلوک و خلوت نشینی، به اهتمام هرمان لندلت، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل و دانشگاه تهران: ۲۳-۲۴، ۱۱۲.

۳. ← هجویری، ۱۳۸۳: ۳۳۹؛ محمد بن منور، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۴۹؛ نسفی، عزیزالدین بن محمد (۱۳۴۱/۱۹۶۲)، مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الكامل، تصحیح و مقدمه ماریژان موله، تهران، انستیتو ایران و فرانسه: ۳۰۶-۳۰۷؛ جامی، ۱۳۸۶: ۱۵.

۴. ترمذی، محمد بن علی [بی‌تا]، کتاب ختم الاولیاء، چاپ عثمان اسماعیل یحیی، بیروت، المطبعة الکاتولیلیه: ۲۰۱؛ نسفی، ۱۹۶۱/۱۳۴۱: ۳۱۸.

و از این طریق خیری به افرادی برسانند و یا ضرری از کسانی دفع کنند.^۱ ابن عربی نیز برخی کرامات و تصرفات در اشیاء را از سوی غیرمسلمین و یا کسانی که به کمال واقعی نرسیده‌اند، نتیجه درجه‌ای از درجات هَمّت می‌داند و آن را «هَمّت جمعیت» می‌نامد. او می‌گوید نَفَس وقتی جمعیت پیدا کند در اجرام و احوال عالم اثر می‌گذارد و کاری برایش دشوار نیست. این هَمّت به گزارش ابن عربی در میان قومی در آفریقا به نام غُرایبه یافت شده است. آنها با هَمّت خود هر که را می‌خواستند می‌کشتند. ابن عربی این هَمّت را به جز غیرمسلمین از آنِ مریدان در مراحل اولیه نیز می‌داند و معتقد است که چنین هَمّتی می‌تواند در شیخ (مرشد) اثر بگذارد؛ مثلاً اگر مرید به مراد خود توجه و عنایت تامّ پیدا کند، هَمّت او می‌تواند سبب بروز و ظهور احوال و خصوصیات در شیخ شود و یا علمی بر شیخ ظاهر شود که قبلاً نداشت. همچنین به عقیده او مشایخ و اقطاب از بالاترین هَمّت و در نتیجه از بیشترین قدرت تصرف در عالم برخوردارند و از طریق هَمّت آنان بالاترین و بیشترین برکات به خلق می‌رسد.^۲

در ادبیات فارسی پس از قرن ششم به‌ویژه با گرایش عرفانی نیز متناسب با این دریافت از معنای هَمّت، تعبیری همچون هَمّت خواستن، هَمّت بدرقه راه کردن، هَمّت گماشتن و هَمّت افکن به معنای مدد خواستن از روح پیر یا مرشد برای سوق ناقصان به سوی کمال و نجات گرفتاران رواج یافته است.^۳ همچنین در ادبیات عرفانی به جای هَمّت کردن درویشان و پیران گاه نَفَس پیر درویشان و یا "نظر مشایخ" نیز به کار می‌رود.^۴

۳. مفهوم فَرّ در فرهنگ ایرانی و ارتباط هَمّت با آن

گفتیم که اولیاء صاحبان هَمّت‌اند، از این رو قدرت تصرف در امور عالم دارند یعنی صاحب کرامت و مایه برکت و رحمت‌اند؛ به سبب آنهاست که زمین آبادان می‌شود و مردم و شهرها از بلاها و

۱. نجم‌الدین کبری، ۱۹۹۳: ۱۹۹-۲۰۰؛ محمد بن منور، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۲۸؛ اسفراینی، ۱۳۵۸: ۲۷، ۱۲۲؛ مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، [بی‌تا]، مثنوی معنوی، چاپ ریتولد آلن نیکلسون، تهران، مؤسسه مطبوعاتی علی اکبر علمی: دفتر سوم، ایبات، ۱۶۵۳-۱۶۵۵.

۲. ابن عربی [بی‌تا]، الفتوحات المکیه، بیروت: دارصادر: ۵۲۶.

۳. برای نمونه ← نظامی، الیاس بن یوسف (۱۳۸۸)، شرف‌نامه، چاپ سعید حمیدیان، تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی، به کوشش سعید حمیدیان، تهران، نشر قطره: ۳۱۵-۳۱۶؛ سعدی، ۱۳۶۸: ۶۶، ۸۰؛ مصلح‌الدین بن عبدالله (۱۳۵۹)، بوستان سعدی‌نامه، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران، چاپخانه خواجه سعدی: ۶۳؛ حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۵)، دیوان حافظ، غزلیات، تصحیح و توضیح پرویز ناتل خانلری، تهران، انتشارات خوارزمی: ج ۱، ۴۱۸، غزل ۲۰۱: ۵۹۶، غزل ۳۹۰: ۶۴۸؛ غزل ۳۱۶: ۷۴۰، غزل ۳۶۲: جامی، ۱۳۷۸: ۴۳۵، بیت ۸۶۸.

۴. برای نمونه ← دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل نَفَس، هَمّت؛ برای نمونه ← اسفراینی، ۱۳۵۸: ۲۱، ۲۴؛ سعدی، ۱۳۶۸: ۹۶؛ بخاری، صلاح بن مبارک (۱۳۸۳)، انیس‌الطالبین و عده‌السالکین، مقدمه، تصحیح، تعلیقات و اضافات خلیل ابراهیم صاری اوغلی و توفیق ه. سبحانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی: ۱۰۷.

مصائب نجات می‌یابند و دردهای روحی و جسمی درمان می‌شود. از سوی دیگر همّت با نور که از مؤلفه‌های مهم حکمت اشراقی است، ارتباط دارد: از نظر جیلی^۱ همّت از قوای هفتگانه لطایف باطنی روح و همچنین بالاترین نور در میان انوار الهی است، زیرا تنها نور همّت بود که به چیزی جز حق التفات نداشت. از این‌رو، حق نیز این نور را معراج مریدان و بُراق عارفان قرار داد و با اسم «قرب» و همچنین با اسم «السریع المجیب» بر نور همّت تجلی کرد و بدین سبب هر آنچه این نور و صاحب این نور بخواهد برایش حاصل و حاضر می‌شود. چنین تصویری از همّت این مفهوم را با مفهوم «کیان خُره / خُره کیانی» که در حکمت اشراقی بسیار اهمیت دارد، نزدیک می‌کند. آنچنان که شیخ اشراق می‌گوید فرزندان ایران قدیم انوار را بزرگ می‌داشتند و خورشید نیز والاترین مظهر روشنایی و فروغ ایزدی در عالم محسوسات بود. شیخ اشراق از روحانیت خورشید به هورخش تعبیر می‌کند که مظهر امشاسپند شهرپور و واسطه افاضه کیان خُره یا خُره کیانی (فرّه کیانی) بود. از نظر او صاحب کیان خُره، شاهی با هیبت و دانایی و فضیلت و سعادت می‌شود همچون کیومرث و فریدون و کیخسرو که در مراتب انوار، سلوک کردند و همگی دارای فرّ نورانی یا خُره کیانی بودند و به سبب این خُره کارهای عظیم و خارق‌العاده انجام دادند: از غیب با آنها سخن گفته می‌شد، زمین از آنها برکت می‌یافت، از علوم بهره‌مند می‌شدند و دشمن را شکست می‌دادند.^۲ از نظر سهروردی «هر که حکمت بداند و بر سپاس و تقدیس نورالانوار مداومت نماید، چنان که گفتیم، او را خُره کیانی بدهند و فرّ نورانی ببخشند و بارقی الهی او را کسوت هیبت و بها بپوشاند و رئیس طبیعی شود عالم را و او را از عالم اعلی نصرت رسد و سخن او در عالم علوی مسموع باشد»، بنابراین چنین کسی با داشتن خُره کیانی ولایت و کرامت دارد و برکت‌بخش است.

آنچه شیخ اشراق از آن تعبیر به کیان خُره / خُره کیانی می‌کند همان مفهوم «فرّ»، و «فرّ» یعنی یکی از کهن‌ترین و پرآوازه‌ترین بن‌مایه‌های فرهنگی و باورهای کهن ایران باستان است که در دین زرتشتی و در اساطیر و ادبیات حماسی فارسی نیز بسیار حضور داشته است. ریشه این کلمه در سانسکریت سور svar است به معنی خورشید و در اوستا هور hvar است و در پارسی دری هور یا خور (خورشید) و در گاهان خوره xwarrah و به عنوان صفت برای جاماسب به کار رفته و به معنی درخشان و نیک‌بخت و سعادت‌مند است. با توجه به مطالب زامیادیش^۳ که در

۱. جیلی، ۱۳۹۰/۱۹۷۰: ج ۲، ۳۵.

۲. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۳: ۱۸۲-۱۸۳، ۱۸۶-۱۸۸؛ ج ۲: ۱۴۹-۱۵۰، ۱۵۷؛ ج ۱: ۵۰۲-۵۰۵؛ نیز ← موجد، صمد (۱۳۷۴)، سرچشمه‌های حکمت اشراق: نگاهی به منابع فکری شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی، تهران، انتشارات فراروان، ۱۶۱، ۱۸۵-۱۸۱: ۱۷۱.

۳. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۳: ۸۱.

واقع تاریخیه فرّ کیانی است، فرّ/ فرّه فروغ یا نیرویی مینوی و ایزدی است. خداوند با فرّ آفریدگان را خلق می‌کند، و پس از آن امشاسپندان و بعد ایزدان از این فرّ برخوردارند و در زمین نیز خداوند بر دل هر که پارسا باشد، این فروغ را می‌تاباند و آن که از این فروغ برخوردار شود از همگان برتری می‌یابد و به سروری و نیک‌بختی می‌رسد. بنابراین فرّ نوعی رابطه میان انسان و خدا^۱ است. فرّ در شاهنامه گاه به صورت نور از چهره برگزیدگان: شهریاران نیک و موبدان و پهلوانان می‌تابد. همچنین فرّ به خورشید تشبیه شده و همچنان که در سایه خورشید حیات امکان می‌یابد مردمان و حتی پهلوانان نیز در سایه فرّ شاهان و حتی فرّ کلاه و تاج آنان می‌توانند کامروا و آرام زندگی کنند.^۲ گاهی فرّ می‌تواند به صورت نیرویی در بازوان پهلوانان و لحظه‌ای به صورت اندیشه‌ای خدایی رازی را بگشاید و جادوها را بشکند. سیاهش به کمک فرّ ایزدی خبر از غیب می‌دهد و کیخسرو با فرّ است که گیو را می‌شناسد.^۳

به باور ایرانیان، هر شهریار و موبد و پهلوانی که دادگر، مردمی، پارسا، دانا و دلیر باشد، از فرّه ایزدی برخوردار می‌گردد و به همین سبب در شکوه و قدرت و کامکاری است. اما وقتی «فرّ» یا «فرّه» مثلاً از شاهی همچون جمشید به سبب خودپسندی و منیت جدا شد، سرزمینش از سرسبزی و آبادی افتاد و گرفتار آشوب و خشکسالی و بی‌برکتی شد و به تاراج و غارت بیگانگان رفت؛^۴ زیرا «فرّ» است که سبب بالندگی، شکوه، قدرت، آبادانی زمین و شهر و کشور است. از این‌رو «فرّ» با برکت و برکت‌بخشی مرتبط است. وجود ضحاک بی «فرّ» به سبب ناپارسایی مایه بی‌برکتی بود. اما فریدون که با داد و دهش بود، فرّه داشت و از این‌رو زمین برکت داشت و آبادان بود.^۵ بنابراین آن که مؤید به تأیید ازلی است خواه پادشاه، خواه پارسا، خواه پهلوان دارای فرّ ایزدی است: از پرتو فروغ فرّ پادشاهی، کسانی به پادشاهی می‌رسند، برازنده تاج و تخت می‌گردند و آسایش گستر و دادگر می‌شوند و همواره در میدان‌های جنگ کامیاب و پیروزانند.

۱. یشت‌ها، (۱۳۵۶)، گزارش ابراهیم پورداود، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران: ۳۱۴، ۳۱۶-۳۲۱.

۲. گفته می‌شود که عقیده به فرّ بعدها از فرهنگ ایرانی و دین زرتشت به دین یهود نفوذ کرد. «شخینا» در دین یهود فروغ و تسلط و قدرت الهی است و انسان هم ممکن است صاحب آن شود. چنان‌که یعقوب دارای شخینا بود ولی به سبب بی‌صبری در فراق پسرش یوسف و ناراضی بودن به تقدیر، شخینا از او جدا شد، ولی دوباره به او پیوست. این حکایت تقریباً یادآور سرگذشت جمشید است (یشت‌ها، ۱۳۵۶، مقدمه پور داود، ج: ۱، ۵۱۲-۵۱۳).

۳. فردوسی، ۱۳۸۹، ج: ۱، ۶۲، بیت ۱۱۰-۱۱۱؛ ج: ۱، ۱۵۳، بیت ۱۰۳۰-۱۰۳۱؛ ج: ۱، ۱۴۴، ابیات ۸۸۳-۸۸۴؛ برای اطلاع بیشتر ← ثروتیان، بهروز (۱۳۵۰)، بررسی فرّ در شاهنامه فردوسی، تبریز، دانشگاه تبریز: ۷۷-۸۲؛ امین دهقان، معصومه (۱۳۸۳)، «مقایسه انسان فرهمند در شاهنامه با ولی در مثنوی»، مجموعه عرفان تطبیقی (۱)، تهران، انتشارات حقیقت: ۳۲-۳۴.

۴. فردوسی، ۱۳۸۹، ج: ۲، ۳۱۰، ابیات ۷۲، ۱۶۱۷، ۴۲۴؛ ج: ۱، ۱۰۱، ابیات ۲۰۱-۲۰۲.

۵. فردوسی، ۱۳۸۹، ج: ۱، ۴۵، ابیات ۷۰-۷۴؛ ج: ۱، ۵۱، ابیات ۷۰، ۱۶۹-۱۸۰.

۶. فردوسی، ۱۳۸۹، ج: ۱، ۵۱، ابیات ۱۶۷-۱۷۰؛ ج: ۱، ۵۵، ابیات ۱-۵.

کسانی که فرّ موبدی یا پارسایی دارند در پرتو نور فرّ است که به کمالات نفسانی و روحانی آراسته و شایسته الهام ایزدی و برای راهنمایی مردمان برانگیخته می‌شوند و به مقام پیامبری می‌رسند.^۱ در سایه فرّ پهلوانی نیز کسانی قدرت و زور ماورایی می‌یابند و شکست‌ناپذیر می‌گردند. این پهلوانان معمولاً در خدمت شاهانی فرهمند هستند و گاه پیروزی آنها در کشورگشایی و در غلبه بر دیوان و جادوگران به یاری فرّ پادشاهی - که در خدمت او هستند - صورت می‌گیرد. پس حتی با فرّ کسی می‌توان به جنگ بدی‌ها و بدکاران رفت؛ منوچهر با فرّ فریدون توران زمین را فتح می‌کند و رستم با فرّ کاوس سهراب را شکست می‌دهد.^۲ فرّ ممکن است پس از مرگ هم بتواند دادرس مردمان باشد. در داستان پیر مُرده‌ای که اسکندر به دیدار او بر قلّه کوه می‌رود، پیرمرد بعد از مرگ هنوز فرّ داشت و مردمان نزد وی می‌رفتند و از او چیزی می‌خواستند.^۳ در شاهنامه شاهانی همچون کیومرث، هوشنگ، طهمورث، جمشید، فریدون، کیکاوس، کیخسرو، منوچهر و پهلوانانی همچون گرشاسب، آرش، سام، زال، رستم و اسفندیار فرّ ایزدی داشتند، به همین خاطر شکست‌ناپذیر بودند، کارهای بزرگ و خطیر می‌کردند، زمین و آسمان به فرّ آنان برکت‌بخش بود و دیوان و پریان از هیبت فرّ آنان کمر به خدمت آنان بسته بودند.^۴

بدین ترتیب «فرّ» نیز همانند «همّت» نور الهی و حاصل عنایت و تایید خداوند و نیروی ایزدی و معنوی است و به انسان فرهمند (دارای فرّ) قابلیت می‌دهد تا مانند انسان کامل صاحب همّت در امور تصرف کند و مایه برکت و رحمت، سبب آبادانی آب و خاک و سرسبزی باشد. افزون بر اینها همان‌گونه که می‌توان از فرّ کسی کمک گرفت و بر آن تکیه کرد، مردمان به یاری همّت انسان‌های کامل (اولیاء) می‌توانند به سعادت و آسایش و راحتی برسند.^۵ گفتنی است که واژه همّت در میان جوانمردان و اهل فتوت و آثار حماسی و پهلوانی مانند سمک عیار و فیروزشاه نامه بسیار به کار می‌رود. حتی گاه در چنین متونی واژه «فرّ مردانگی» نیز به کار رفته است که به معنای همّت و بر کارکردهای آن همچون دلیری، شکست‌ناپذیری و برکت‌بخشی پهلوانان دلالت دارد. در این متون نیز گاه پهلوانی از همّت شاهی مدد می‌گیرد که در خدمت اوست و یا جوانمردان از همّت مرشد برای غلبه بر نقایص و یا انجام کاری خطیر کمک می‌گیرند.^۶ این موضوع یادآور کمک

۱. ← یشت‌ها، ۱۳۵۶: ج ۲، ۳۱۴-۳۱۵؛ زامیاد یشت: ۳۳۱-۳۳۵؛ فردوسی، ۱۳۸۹، ج ۱، ۲۵، ۳۶؛ ج ۹، ۱۷۹.

۲. فردوسی، ۱۳۸۹: ج ۱، ۱۷۲، بیت ۱۳۸؛ ج ۱، ۲۴۵، بیت ۱۱۸۹.

۳. فردوسی، ۱۳۸۹: ج ۶، ۸۴، ابیات ۱۲۲۳-۱۲۳۰.

۴. بهار، مهرداد (۱۳۷۶). *از اسطوره تا تاریخ*، گردآورنده و ویراستار ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، نشر چشمه: ۳۰۴، ۳۶۰، ۳۹۴.

۵. ۱۳۵۰: ۵، ۱۹-۱۵، ۳۹-۳۲، ۴۶، ۴۸؛ ۵۷-۵۶، ۷۰، ۱۱۶، ۱۲۷-۱۲۹، ۱۶۶-۱۶۷.

۶. یشت‌ها، ۱۳۵۶، گزارش پورداود: ج ۲، ۳۱۴-۳۱۵؛ امین دهقان، ۱۳۸۳: ۲۶-۲۸؛ ۱۶۳-۱۶۵.

۷. ارجانی، فرامرز بن خداداد (۱۳۴۵). *سمک عیار*، مقدمه و تصحیح پرویز نائل خانلری، تهران، دانشگاه تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران: ج ۱، ۱۵۶؛ *هفت لشکر (طومار جامع نقالان)*، از کیومرث تا بهمن (۱۳۷۷)، مقدمه و تصحیح و توضیح مهران

گرفتن پهلوانان از قرّ شاهان در آثار حماسی همچون *شاهنامه* است. به نظر می‌رسد با توجه به قدمت آیین جوانمردی و ارتباط آن^۱ با حکمت کهن ایرانی^۲ می‌توان گفت که تطبیق و تأثیر قرّ بر همّت از فتوت و جوانمردی آغاز شده است و سپس از طریق جوانمردان و اهل فتوتی که به تصوف پیوستند این تلقی تازه از همّت به اهل تصوف رسیده است.

۴. همّت از دیدگاه ابوسعید

بنا بر منابع موجود از اواخر سده چهارم و اوایل پنجم تعریف و کارکرد جدیدی از همّت بیشتر در عرفان خراسان بزرگ ظهور یافت. کتاب *اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابوسعید* از محمد بن منور یکی از مهم‌ترین آثار قرن ششم است که در آن همّت غالباً در معنای جدیدتر به کار رفته و به نظر می‌رسد با توجه به اینکه این اثر شرح احوال یکی از عرفای قرن چهارم و اوایل قرن پنجم است، می‌تواند از تغییر معنای «همّت» در دوران او و در میان پیروان ابوسعید در خراسان خبر بدهد.

محمد بن منور در مقدمه این اثر در بیان فرق میان «نبی» و «ولی» سخن را بدین جا می‌کشد که «انبیا به اظهار معجزات مأمورند و اولیاء به کتمان کرامات مأمور، پس به سبب این مقدمات مجاهدات و ریاضات و کرامات او (ابوسعید ابوالخیر) بیشتر پوشیده بوده است و کس بر آن مطلع نه». وی همچنین تصریح دارد که همان کراماتی نیز که از «همّت» ابوسعید آشکار شد بیش از اینها بوده ولی وی به سبب رعایت دقت و راستی هر چه در اسناد آن شبهتی و ریتی بوده حذف کرده و تنها آن حکایاتی را آورده که از ثقات و عدول به وی رسیده است.^۳ در این اثر (*اسرارالتوحید*) واژه همّت برای بیان برکت سخن و حضور شیخ ابوسعید و نیز کرامات او به کار رفته و گاه نظر و نفس شیخ نیز به معنای همّت شیخ آمده است.^۴

حکایاتی که محمد بن منور از همّت شیخ می‌آورد، می‌تواند نشان دهنده کارکرد همّت در نگاه ابوسعید و نیز در نظر مردم عصر و زمانه وی باشد؛ در اینجا ما برخی از این کارکردها را روایت می‌کنیم: در حکایات ابوسعید همّت شیخ می‌تواند برکت به اشیا ببخشد، چنانکه خرّقه‌ای که ابوسعید برای اهل شروان فرستاد به سبب همّت شیخ برکت‌بخش شد به طوری که

افشاری و مهدی مدابنی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی: ۳۶۶، ۳۷۵، ۲۴؛ فیروزشاه‌نامه، دنباله داراب‌نامه بر اساس روایت محمد بیغمی (۱۳۸۸)، به کوشش ایرج افشار، مهران افشاری، تهران، چشمه: ۱۷، ۲۰ (مقدمه مهران افشاری).

۱. عروج‌نیا، پروانه (۱۳۹۳). «جوانمردی و فتوت: تمایز و تشابه»، کتاب ماه فلسفه، سال ۷، ش ۷۹، فروردین: ۳۳-۴۱.

۲. عروج‌نیا، پروانه، پات، فریا (۱۳۹۴). «ارتباط حکمت کهن ایران با نظام اخلاقی جوانمردی»، فصلنامه علمی پژوهشی عرفان اسلامی، ش ۴۶، زمستان: ۱۰۳-۱۲۶.

۳. محمد بن منور، ۱۳۶۶: ج ۱، ۶، ۵۴.

۴. محمد بن منور، ۱۳۶۶: ج ۱، ۱۱۴، ۱۳۴، ۱۳۱، ۱۲۸، ۱۳۵، ۱۴۹، ۲۳۰، ۲۷۸، ۳۸۱.

خانقاه‌های این ولایت از همه ولایات دیگر آبادتر و تعداد آن بیشتر بود و مردم نیز به سبب آبادانی که این خرقه «لباچه صوف سبز» آورد، روزهای جمعه آن خرقه را زیارت می‌کردند و در وقت بلا و مصیبت به آن التجا می‌جستند.^۱

همّت شیخ می‌تواند بلاها را بگرداند و روزی را جاری سازد؛ می‌گویند بعد از آمدن غُزها همه از میهنه گریختند جز اوحّد محمد عبدالسلام که بر در مزار شیخ نشست و از برکت همّت شیخ درهای روزی و نعمت بر او و بر ضعیفانی که به خانقاه پناه می‌آوردند گشاده شد.^۲

همّت شیخ به سخن او نیز خاصیت برکت‌بخشی می‌دهد؛ حکایت می‌کنند که چون ابوسعید خواست از نیشابور به میهنه برود، گروهی از بیم اینکه مبدا رونق شهر با رفتن ابوسعید از میان برود، نزد وی آمدند و التماس به ماندن کردند. اما آنگاه که عزم وی را دیدند، از او خواستند لااقل کسی را در خانقاه نیشابور جانشین خود کند تا آنجا آباد بماند. ابوسعید گفت: «خانقاه دربار دارید و رفته و پاک و چراغ روشن و طهارت جای پاک دارید و به کلوخ بیرگ. هر که آید روزی خود آرد. ما شما را هیچ معلوم بنگذاشتیم خدای تعالی هر چه می‌باید می‌فرستد». «به برکت گفت شیخ و همّت مبارک او» خانقاهی که هیچ پشتوانه مالی نداشت پیوسته آباد بود و جمعیت زیاد داشت و دائم برای آن از گوشه و کنار فتوح می‌رسید.^۳

همّت شیخ می‌تواند همّت کسی را تقویت کند تا بر عادات بدش غلبه کند و یا به تهذیب رفتار و کردار او بینجامد. حتی می‌تواند سبب شود که علمی از باطن به شخصی برسد. از فرزندان خواجه انصاری نقل می‌کنند که خواجه گاه گاه عصبانی می‌شد و ناسزا می‌گفت و خود از این رفتار آزرده بود. نزد بسیاری مشایخ رفت و «به همّت و دعا از ایشان مدد می‌خواست» تا آنکه نزد ابوسعید آمد. ابوسعید شلغم پخته می‌خورد. خود به دستش نیمه‌ای شلغم در دهان خواجه گذاشت و به همّت شیخ از آن پس خواجه عبدالله انصاری ناسزاگویی را ترک کرد. می‌گویند خواجه می‌گفت: «هر چه بر زفان من می‌رود اکنون همه از آن نیم شلغم دارم که شیخ بوسعید به دست خویش در دهان من نهاده است و به برکت نظر او قدس‌الله روحه‌العزیز^۴». باز حکایت می‌کنند که سیف‌الدوله والی نیشابور از شیخ تقاضا کرد تا او را به فرزندی بپذیرد. ابوسعید می‌گوید که این تقاضای بزرگی است. سیف‌الدوله پیمان می‌بندد که «به برکات و همّت شیخ» به دستورات شیخ قیام می‌کند. شیخ شرط می‌گذارد: «از ما پذیرفتی که ظلم نکنی و مسلمانان را نیکو داری و لشکر را دست کوتاه داری تا بر رعیت ظلم نکنند و طریق عدل بورزی. گفت: کردم». از آن پس

۱. محمد بن منور، ۱۳۶۶: ج ۱، ۱۳۴-۱۳۵.

۲. محمد بن منور، ۱۳۶۶: ج ۱، ۳۸۰-۳۸۱.

۳. محمد بن منور، ۱۳۶۶: ج ۱، ۱۴۸-۱۴۹.

۴. محمد بن منور، ۱۳۶۶: ج ۱، ۲۳۰.

«او در خراسان و عراق مشهور گشت به نیک‌مردی و انصاف و جوانمردی بدو مثل زندی از نظر مبارک شیخ^۱».

هَمّت شیخ سبب توبه می‌گردد. نقل می‌کنند که زنی مست در کوچه می‌گشت بی سربند. مریدان خواستند او را از سر راه شیخ دور کنند. شیخ مانع شد و این بیت را برای او خواند: «آراسته و مست به بازار آیی / ای دوست نترسی که گرفتار آیی». زن از گفت شیخ منقلب شد و «گفت: توبه کردم هَمّتی با من دار. گویند: آن زن به برکت نظر شیخ از جمله نیک زنان شد^۲». باز گفته‌اند که حتی به برکت نظر و هَمّت شیخ کسانی به اسلام روی آوردند^۳.

ابوسعید خود را نیز مرهون یک نظر و هَمّت ابوالعباس قصاب آملی می‌دانست^۴. گفتیم که ابوالعباس آملی همان است که سهروردی او را از حکمای شرق می‌نامد و همچنین در احوال و اقوال قصاب پاره‌ای قرائن وجود دارد که ارتباط وی را با فتوت و جوانمردی نیز - که از آیین‌های قدیم در حکمت و فرهنگ ایرانی است - نشان می‌دهد؛ از جمله اینکه سهلگی^۵ از قول مرشد خود، ابوعبدالله داستانی، نقل می‌کند که هیچ مقامی نزد داستانی بالاتر از درجه فتوت نبود و از نظر او نخستین کسی که به این راه رفت بایزید و پس از او ابوالعباس قصاب بود. همچنین انصاری می‌نویسد^۶ که قصاب آملی به عقیل بُستی شلوار (سرول/سراول) داده‌است و می‌دانیم که سرول از لوازم تشرف به آیین جوانمردی بوده است. بنابراین ارتباط قصاب با آیین جوانمردی و اهل فتوت که بخشی از اخلاق حکمی در فرهنگ ایرانی است، می‌تواند فرضی را که قبلاً گفتیم، تا حدی معقول کند که شاید راه یافتن روح «فر» در جان «هَمّت» از طریق جوانمردان و اهل فتوت و در نهایت از طریق حکمای قدیم ایران باستان بوده و سپس آنان این معنای جدید از هَمّت را به واسطه برخی صوفیان و عارفان خراسان وارد تصوف کرده‌اند. شاید یکی از این واسطه‌ها که با حکمت شرقی و نیز آیین جوانمردی و فتوت مرتبط بود ابوسعید باشد. بدین ترتیب می‌توان گفت که آنچه ابوسعید از هَمّت می‌فهمید و آنچه در سایه هَمّت می‌کرد همه به هَمّت آن جوانمرد (ابوالعباس آملی) بود که خود در سایه فر حکمت اشراقی به مقام بلند «هَمّت عالی» رسیده بود.

۱. محمد بن منور، ۱۳۶۶: ج ۱، ۲۳۳.

۲. محمد بن منور، ۱۳۶۶: ج ۱، ۲۳۲-۲۳۳.

۳. محمد بن منور، ۱۳۶۶: ج ۱، ۱۱۳-۱۱۴.

۴. محمد بن منور، ۱۳۶۶: ج ۱، ۲۵، ۳۷.

۵. سهلگی، محمد بن علی (۱۳۸۵)، *النور (دفتر روشنایی)*، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن: ۱۹۶.

۶. انصاری، ۱۳۶۲: ۶۰۲.

۵. نتیجه‌گیری

گفتیم که همت از نظر عارفان و صوفیان در سده‌های اولیه، توانایی درونی در جهت توجه تام به حق و برای رسیدن به حق بود. به تدریج این توجه و جمعیت خاطر (همت) نه تنها وسیله‌ای برای رسیدن فرد به کمال خود بود بلکه می‌توانست در بیرون از وجود انسان منشأ اثر گردد و در زندگی دیگران نیز سبب کمال، و حتی در عالم سبب آبادانی، پیروزی در برابر دشمن، افزایش دانش و رفع خطر و بلا باشد. حتی اهل همت (صاحبان همت) که عموماً اولیاء و مشایخ بودند، می‌توانستند پس از مرگ هم فعال مایشاء باشند و یادشان و تربتشان همان آثار و خواص را داشته باشد که حضور و سخن و نظرشان در زندگانی داشت. این وسعت معنا در واژه همت تقریباً تا قبل از قرن پنجم و در میان صوفیان بغداد وجود نداشت. اما رفته رفته و بیشتر از طریق عرفای خراسان این واژه وسعت معنا یافت، به‌خصوص رواج این معنا را در کتاب *اسرار/التوحید* محمد بن منور - که احوال و کرامات شیخ ابوسعید در آن گزارش شده است - به وفور می‌توان دید.

موطن ابوسعید ماوراءالنهر و یا خراسان بزرگ یعنی جایی آشناتر و آموخته‌تر با فرهنگ قدیم ایرانی بود، از سوی دیگر ابوسعید مرید ابوالعباس قصاب بود و همچنین ارادت به بایزید و حلاج داشت که حلقه‌های دیگر اتصال به حکمت اشراقی‌اند. همه اینها می‌تواند این فرض را تقویت کند که شاید این واژه تحت تأثیر واژه کهن دیگری در فرهنگ ایرانی قرار گرفته که آشنا و محبوب بوده و در عین حال واژه همت نیز قابلیت آن بسط و تفسیری را داشته است که بتواند معنای جدید را بپذیرد. به نظر نگارنده واژه فر یا فره همان واژه کهن و پرآوازه و پر بسامد در اساطیر و فرهنگ و ادب و حکمت باستانی ایرانی بود که واژه همت را تحت تأثیر خود قرار داد. این مفهوم که با توانایی ماورایی برای خرق عادت، تسلط بر طبیعت، برکت‌بخشی به آب و خاک، دادن شکوه و قدرت و بخت نیک و شکست‌ناپذیری به اشخاص و سرزمین‌ها همراه بوده، به کمک کسانی همچون ابوسعید ابوالخیر که تحت تأثیر فرهنگ و حکمت کهن ایرانی بوده‌اند، توانسته دوباره در واژه‌ای از آن فرهنگ جدید زنده شود و آن را آشنا و جاندار و فربه سازد.

منابع

- ابن عربی [بی‌تا]. *الفتوحات المکیه*، بیروت: دارصادر.
 ابن مسکویه، [بی‌تا]. *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، بیروت: منشورات دارمکتبه الحیة.
 ابن منظور (۱۴۱۲/۱۹۹۲). *لسان العرب*، چاپ علی شیری، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
 ابومنصور اصفهانی (۱۳۶۶). «نهج الخاص»، *تحقیقات اسلامی*، شماره ۵ و ۶، پاییز و زمستان.

اسفراینی، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۵۸). کاشف/الاسرار، بانضمام پاسخ به چند پرسش [و] رساله در روش سلوک و خلوت نشینی، به اهتمام هرمان لندلت، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل و دانشگاه تهران.

ارجانی، فرامرز بن خداداد (۱۳۴۵). سمک عیار، مقدمه و تصحیح پرویز ناتل خانلری، تهران، دانشگاه تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

امین دهقان، معصومه (۱۳۸۳). «مقایسه انسان فرهنگد در شاهنامه با ولی در مثنوی»، مجموعه عرفان تطبیقی ۱، تهران: انتشارات حقیقت.

انصاری، عبدالله بن محمد (۱۳۶۲). طبقات/الصوفیه، مقابله و تصحیح محمد سرور مولایی، تهران: انتشارات توس.

انصاری، عبدالله بن محمد (۱۹۶۲). منازل السائرین، تحقیق ال‌اب س. دی لوجیه دی بورکی الدومنی، قاهره: مطبعة المعهد العلمی الفرنسي.

بخاری، صلاح بن مبارک (۱۳۸۳). انیس الطالبین و عدة السالکین، مقدمه، تصحیح، تعلیقات و اضافات خلیل ابراهیم صاری اوغلی و توفیق ه. سبحانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

بهار، مهرداد (۱۳۷۶). از اسطوره تا تاریخ، گردآورنده و ویراستار ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، نشر چشمه. ترمذی، محمد بن علی [بی‌تا]. کتاب ختم الاولیاء، چاپ عثمان اسماعیل یحیی، بیروت، المطبعة الكاثولیکية.

ثروتیان، بهروز (۱۳۵۰). بررسی فر در شاهنامه فردوسی، تبریز، دانشگاه تبریز.

جامی، عبدالرحمان بن احمد (۱۳۷۸). مثنوی هفت اورنگ، مقدمه اعلاخان افصحزاد، تحقیق و تصحیح جابلقا دادعلیشاه اصغر جانفدا ظاهراحراری، حسین احمد تربیت، ج ۱، تهران، دفتر نشر میراث مکتوب. جامی، عبدالرحمان بن احمد (۱۳۸۶). نفحات/الانس من حضرات القدس، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران، سخن.

جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۶۸). الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیه؛ تحقیق احمد عبدالغفور عطار، ج ۴، تهران، انتشارات امیری.

جیلی، عبدالکریم بن ابراهیم (۱۳۹۰/۱۹۷۰). الانسان الكامل، قاهره، شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده.

حارث محاسبی [بی‌تا]. الرعاية لحقوق الله، چاپ عبدالقادر احمد عطار، بیروت، دارالکتب العلمیه. حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۵). دیوان حافظ، غزلیات، تصحیح و توضیح پرویز ناتل خانلری، تهران، انتشارات خوارزمی.

دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). لغت‌نامه، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

زاوی، طاهر احمد (۱۳۹۹/۱۹۷۹). ترتیب القاموس المحيط علی طريقة المصباح المنیر و اساس البلاغة، بیروت.

- سراج طوسی، عبدالله بن علی (۱۹۱۴). *کتاب اللمع فی التصوف*، چاپ و تصحیح رینولد آلن نیکلسون، لیدن، بریل.
- سعدی، مصلح‌الدین بن عبدالله (۱۳۵۹). *بوستان سعدی‌نامه*، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران، چاپخانه خواجه سعدی.
- سعدی، مصلح‌الدین بن عبدالله (۱۳۶۱). *غزلیات سعدی*، چاپ حبیب یغمایی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سعدی، مصلح‌الدین بن عبدالله (۱۳۶۸). *گلستان*، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران، انتشارات خوارزمی.
- سلمی، محمدبن حسین (۱۴۰۶/۱۹۸۶). *طبقات الصوفیه*، تصحیح نورالدین شریبه، حلب، دارالکتاب النفیس.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، چاپ هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهلگی، محمد بن علی (۱۳۸۵). *النور (دفتر روشنائی)*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
- سیرجانی، ابوالحسن علی بن حسن (۱۳۹۰). *البیاض و السواد*، تصحیح و تحقیق محسن پورمختار، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و دانشگاه آزاد برلین.
- شرقاوی، حسن (۱۹۹۲). *معجم الفاظ الصوفیه*، قاهره، مؤسسه مختار.
- شیرازی، محمدمعصوم (۱۳۳۹-۱۳۴۵). *طرائق الحقائق*، چاپ محمدجعفر محجوب، تهران، انتشارات بارانی.
- صائب، محمدعلی (۱۳۶۴). *دیوان صائب تبریزی*، چاپ محمد قهرمان، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- العجم، رفیق (۱۹۹۹). *موسوعة المصطلحات التصوف الاسلامی*، لبنان، مکتبه لبنان ناشرون.
- عزالدین کاشانی، محمود بن علی (۱۳۸۲). *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*، مقدمه، تصحیح و توضیحات عفت کرباسی و محمد رضا برزگر خالقی، تهران، انتشارات زوار.
- عروج‌نیا، پروانه (۱۳۹۲). «ابن‌سینا: تصوّف و مواجهه صوفیان»، *ابن‌سینا پژوهی (مجموعه مقالاتی در معرفی آراء، احوال و آثار ابن‌سینا)*، به کوشش فاطمه فنا، تهران، خانه کتاب.
- عروج‌نیا، پروانه (۱۳۹۳). «جوانمردی و فتوت: تمایز و تشابه»، *کتاب ماه فلسفه*، سال ۷، ش ۷۹، فروردین.
- عروج‌نیا، پروانه، پات، فریبا (۱۳۹۴). «ارتباط حکمت کهن ایران با نظام اخلاقی جوانمردی»، *فصلنامه علمی پژوهشی عرفان اسلامی*، ش ۴۶، زمستان.
- عطار، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۳). *منطق‌الطیر*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
- عطار، محمدبن ابراهیم (۱۳۷۸). *تذکرة الاولیاء*، تصحیح، توضیحات و فهرس محمد استعلامی، تهران، انتشارات زوار.
- عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد [۱۳۴۱؟]. *تمهیدات*، چاپ عفیف عسیران، تهران، کتابخانه منوچهری.

- فراهیدی، ابوعبدالرحمن الخلیل بن احمد (۱۴۰۵). *کتاب العین*، چاپ مهدی محزومی و ابراهیم سامرای، قم، دارالهجره.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۹). *شاهنامه*، به کوشش جلال خالقی مقدم، تهران، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۴۰۸/۱۹۸۸)، *الرسالة القشيرية*، تحقیق معروف زریق و علی عبدالحمید بلطه‌چی، بیروت، دارالخیر.
- فیروزشاه‌نامه، *دنیالّه داراب‌نامه بر اساس روایت محمد بینمی* (۱۳۸۸)، به کوشش ایرج افشار، مهران افشاری، تهران، چشمه.
- قیصری، داود بن محمود (۱۳۸۶). *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- مایر، فریتس (۱۳۷۸). *ابوسعید ابوالخیر: حقیقت و افسانه*، ترجمه مهرآفاق بایبوردی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- محمدبن منور (۱۳۶۶). *اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابو سعید*، چاپ محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات آگاه.
- موحد، صمد (۱۳۷۴). *سرچشمه‌های حکمت اشراق: نگاهی به منابع فکری شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی*، تهران، انتشارات فراروان.
- مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، [بی‌تا]. *مثنوی معنوی*، چاپ رینولد آلن نیکلسون، تهران، مؤسسه مطبوعاتی علی اکبر علمی.
- نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر (۱۹۹۳). *فوائد الجمال و فوائد الجلال*، درسه و تحقیق یوسف زیدان، کویت، دارسعاد الصباح.
- نراقی، محمد مهدی (۱۳۸۷ق/۱۹۶۷). *جامع السعادات*، چاپ سید محمد کلانتر، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۳۷۱). *معراج السعادة*، [تهران]، هما.
- نسفی، عزیزالدین بن محمد (۱۳۴۱/۱۹۶۲). *مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الكامل*، تصحیح و مقدمه ماریژان موله، تهران، انستیتو ایران و فرانسه.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۶۹). *اخلاق ناصری*، چاپ مجتبی مینوی، علیرضا حیدری، تهران، انتشارات خوارزمی.
- نظامی، الیاس بن یوسف (۱۳۸۸). *شرف‌نامه*، چاپ سعید حمیدیان، تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی، به کوشش سعید حمیدیان، تهران، نشر قطره.
- نفیسی، علی اکبر (۱۳۴۳). *فرهنگ نفیسی*، [تهران]: انتشارات خیام.
- نفیسی، سعید (۱۳۴۳). *سرچشمه‌های تصوف در ایران*، تهران. بی‌جا.
- نوربخش، جواد (۱۳۶۶). *فرهنگ نوربخش، اصطلاحات تصوف*، تهران، انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی.

هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۳). *کشف المحجوب*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران، سروش.

هفت لشکر (طومار جامع نقالان)، از کیومرث تا بهمن (۱۳۷۷). مقدمه و تصحیح و توضیح مهران افشاری و مهدی مدائنی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

یشتها (۱۳۵۶). گزارش ابراهیم پورداود، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

References

- Abu Mansur Isfahani (1987). "Nahj al-Khas", Islamic Research, Nos. 5 and 6, Fall and Winter.
- Al-Ajam, Rafiq (1999). *Encyclopedia of Islamic Sufism Terms*, Lebanon, Maktaba Lebanon Publishers.
- Amin Dehghan, Masoumeh (2004). "Comparing the Enlightened Person in Shahnameh with the Guardian in Mathnavi", Collection of Comparative Mysticism 1, Tehran: Haghighat Publications.
- Ansari, Abdullah bin Muhammad (1962). *Manazil al-Sa'irin*, research by Al-S. de Logie de Burki al-Dominique, Cairo: French Institute of Scientific Publishing.
- Ansari, Abdullah bin Muhammad (1983). *Tabaqat al-Sufiya*, confrontation and correction by Mohammad Sarwar Molaei, Tehran: Tous Publications.
- Arjani, Faramarz ibn Khodadad (1965). *Samak Ayyar*, introduction and correction by Parviz Natel Khanlari, Tehran, University of Tehran, Iran Foundation Publications.
- Attar, Mohammad Ibn Ibrahim (2004). *Mantiq al-Tayr*, introduction, corrections and comments by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani, Tehran, Sokhan.
- Attar, Muhammad ibn Ibrahim (1378), *Tazkirat al-Awliya*, correction, explanations and indexes by Muhammad Istālāmi, Tehran, Zavar Publications.
- Ayn al-Qudāt Hamadānī, Abdullah ibn Muhammad [1341?]. *Preparations*, Afif Asīran Publishing House, Tehran, Manouchehri Library.
- Bahar, Mehrdad (1997). *From Myth to History*, compiled and edited by Abolghasem Esmailpour, Tehran, Cheshme Publications.
- Bukhari, Salah bin Mubarak (2004). *Anis al-Talibin and Iddah al-Salikin*, introduction, correction, annotations and additions by Khalil Ibrahim Sarioghli and Tawfiq H. Sobhani, Tehran: Association of Cultural Works and Honors.
- Dehkhoda, Ali Akbar (1998). *Dictionary*, under the supervision of Muhammad Moin and Seyyed Ja'far Shahidi, Tehran, Tehran University Publications.
- Esfarayni, Abd al-Rahman ibn Muhammad (1979). *Kashif al-Asrar*, with answers to some questions [and] treatises on the method of conduct and seclusion, edited by Herman Landlet, Tehran, Institute of Islamic Studies, McGill University and University of Tehran.
- Farahīdī, Abu Abd al-Rahman al-Khalil ibn Ahmad (1405). *Kitāb al-Ayn*, published by Mahdi Mahzūmi and Ebrahim Samra'i, Qom, Dar al-Hijrah.
- Ferdowsi, Abul-Qāsim (1389). *Shahnameh*, edited by Jalal Khaleghi Moghaddam, Tehran, Da'ir al-Ma'ārif al-Islāmi.
- Firuz Shahnameh, a sequel to Darabnameh based on the narration of Mohammad Beighami (2009), edited by Iraj Afshar, Mehran Afshari, Tehran, Cheshme.

- Hafez, Shams al-Din Muhammad (1996). *Divan Hafez, Ghazals*, edited and explained by Parviz Natel Khanlari, Tehran, Al-Khwarizmi Publications.
- Harith Mohasibi [Beta]. *Al-Ra'aya' Al-Dhuqqub Allah*, published by Abdul Qadir Ahmad Attar, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilamiyah.
- Ibn Arabi [beta]. *Al-Futuh al-Makkiyyah*, Beirut: Dar Sadr.
- Ibn Manzur (1992/1412). *Lisan al-Arab*, Ali Shiri Publication, Beirut: Dar al-Ahya al-Turaht al-Arabi.
- Ibn Miskawayh, [beta]. *Tahdhib al-Akhlaq wa tathir al-Iraq*, Beirut: Manshurat Daram Kitab al-Hayyah.
- Izz al-Din Kashani, Mahmoud ibn Ali (1382). *Misbah al-Hidayyah and Miftah al-Kifayyah*, introduction, corrections and explanations by Effat Karbasi and Mohammad Reza Barzegar Khaleghi, Tehran, Zavar Publications.
- Jami, Abd al-Rahman ibn Ahmad (1987). *Nafhat al-Ans min Hazrat al-Quds*, Edited and Commented by Mahmoud Abedi, Tehran, Sokhan.
- Jami, Abd al-Rahman ibn Ahmad (1999). *Masnavi Haft-Urang*, Introduction by Alakhan Afsahzad, Researched and Corrected by Jabalqa Dad-Ali Shah Asghar Janfada, Khazaharrari, Hossein Ahmad Tarbiat, Vol. 1, Tehran, Miras Maktoob Publishing House.
- Jili, Abd al-Karim ibn Ibrahim (1970/1991). *Al-Insan Al-Kamil*, Cairo, Mustafa Al-Babi Al-Halabi and Sons Publishing Company.
- Johari, Ismail ibn Hammad (1968). *Al-Sahah: Taj al-Lagha wa al-Sahah al-Arabiya*; Researched by Ahmad Abd al-Ghafur Attar, Vol. 4, Tehran, Amiri Publications.
- Mayer, Fritz (2000). *Abu Saeed Abu al-Khair: Truth and Fiction*, translated by Mehrafaq Baybordi, Tehran
- Orujnia, Parvaneh (2013). "Avicenna: Sufism and the Confrontation of the Sufis", Ibn Sina Pazhoohi (a collection of articles introducing the views, circumstances and works of Ibn Sina), edited by Fatemeh Fana, Tehran, Khaneh Ketab.
- Orujnia, Parvaneh (2014). "Chivalry and Courage: Distinction and Similarity", Book of the Month of Philosophy, Year 7, No. 79, Farvardin.
- Orujnia, Parvaneh, Pat, Fariba (2015). "The Relationship of Ancient Iranian Wisdom with the Moral System of Chivalry", Scientific Research Quarterly of Islamic Mysticism, No. 46, Winter.
- Qaysari, Davud bin Mahmoud (2007). *Sharh Fusous al-Hakam*, edited by Seyyed Jalal al-Din Ashtiani, Tehran, Scientific and Cultural Publishing Company.
- Qushayri, Abdul-Karim ibn Hawazin (1408/1988), *Al-Risa' al-Qushayriyyah*, researched by Ma'rūf Zurīq and Ali Abd al-Hamid Baltahī, Beirut, Dar al-Khair.
- Saadi, Mosleh al-Din ibn Abdullah (1970). *Bustan Saadi-nameh*, edited and explained by Gholam Hossein Yusuf, Tehran, Khajeh Saadi Printing House.
- Saadi, Mosleh al-Din ibn Abdullah (1982). *Ghazals of Saadi*, published by Habib Yaghmaei, Tehran, Institute for Cultural Studies and Research.
- Saadi, Mosleh al-Din ibn Abdullah (1989). *Golestan*, edited and explained by Gholam Hossein Yusuf, Tehran, Kharazmi Publications.
- Saeb, Mohammad Ali (1364). *Diwan Saeb Tabrizi*, published by Mohammad Ghahraman, Tehran, Scientific and Cultural Publishing Company.
- Sahlghi, Mohammad ibn Ali (1985). *Al-Nour (Light Office)*, translated by Mohammad Reza Shafii Kadkani, Tehran, Sokhan.

- Salmi, Mohammad ibn Hussein (1986). *Tabaqat al-Sufiyyah*, edited by Nur al-Din Sharibeh, Aleppo, Dar al-Kitab al-Nafis.
- Sarwatian, Behrouz (1971). *A study of the Far in Ferdowsi's Shahnameh*, Tabriz, Tabriz University.
- Sharqawi, Hassan (1992). *Dictionary of Sufi Words*, Cairo, Mukhtar Institute.
- Shirazi, Mohammad Masoom (1339-1345). *Methods of Truth*, published by Mohammad Jafar Mahjoub, Tehran, Barani Publications.
- Siraj Tusi, Abdullah ibn Ali (1914). *Kitab Al-Lum' fi Al-Tasuf*, published and edited by Reynold Allen Nicholson, Leiden, Braille.
- Sirjani, Abul-Hasan Ali ibn Hassan (1390). *Al-Bayyah and Al-Sawad*, edited and researched by Mohsen Pourmukhtar, Tehran, Research Institute for Iranian Philosophy and Azad University of Berlin.
- Suhrawardi, Shahab al-Din Yahya (1981). *Collection of Sheikh Ishraq's Works*, published by Henry Corbin, Tehran, Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Tirmidhi, Muhammad ibn Ali [beta]. *Kitab Khatm al-Awliya*, published by Uthman Ismail Yahya, Beirut, Al-Mutabah al-Kathuliliyya.
- Zawi, Tahir Ahmad (1979/1399). *Arrangement of the Al-Qamous Al-Muhit on the Path of the Illuminated Lamp and the Foundation of Eloquence*, Beirut.