

ریشه‌یابی دگرگونی‌های فکری و رفتاری تصوف مکتبی تا قرن نهم هجری قمری^۱

محمدرضا راشدمحصل*

فاطمه حسین‌زاده هرویان**

چکیده

بیشتر جنبش‌های احساسی و مکتب‌های فکری ایرانی که پس از شکست ساسانیان شکل گرفته از اندیشه‌ها و زمینه‌های اجتماعی خالی نبوده است؛ از جمله آن‌ها گرایش‌های گروهی صوفیان است که، از طریق دعوت به زهد و استغنا، هدف شخصیت‌بخشی و بیدارگری داشته‌اند. البته این هدف‌ها از دید مراکز حکومتی پنهان نمانده و دریافته‌اند که توجه بزرگان این مکتب‌ها به پاکی نفس و تربیت رفتاری مردم، نتیجه‌اش اثبات و ثبات شخصیت انسانی و درنهایت، کسب استقلال است؛ از این رو کوشیده‌اند، ضمن رعایت جانب این بزرگان و نگهداری از عظمت مقام و القای تقدس زاهدانه آنان، در پی جذب پیروان آن‌ها و منحرف کردن فعالیت‌های رفتاری آنان باشند. این توجه هم حوزه‌های جغرافیایی و عاطفی این مکتب‌ها را گسترش داده و هم ضرب آهنگ سقوط آن‌ها را نواخته و سرعت داده است. در مقاله حاضر، برپایه شواهد و مدارک بازمانده، دگرگونی‌های فکری و رفتاری تصوف مکتبی ریشه‌یابی شده و نسبت میان کمیت خانقاه‌ها و گسترده‌گی مراکز عمومی تصوف و فراهم‌شدن موجبات انحطاط و دگردیسی این اندیشه بیان شده است.

کلیدواژه‌ها: تصوف و اعتقاد، تصوف و مذهب، گسترش خانقاه‌ها، حقیقت تصوف.

* عضو پیوسته قطب علمی فردوسی‌شناسی، دانشگاه مشهد (استادیار بازنشسته) m.rashed.cg@gmail.com

** کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور مشهد

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۳/۱۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۵/۲

مقدمه

مکتب تصوف، در ابتدای شکل‌گیری، از زمینه‌ها و اندیشه‌های اجتماعی خالی نبوده است؛ گروندگان به این مکتب هوشیارانه کوشیده‌اند بنابر ضرورت و متناسب با امکانات خود، از طریق دعوت به زهد و استغنا، بیدارگری و شخصیت‌بخشی کنند و هدف‌های اجتماعی خود را جامه عمل بپوشانند. البته گرایش‌ها و نهادهایی این‌چنین در همه مکتب‌های فکری و رفتاری وابسته به فرهنگ ایرانی نمودهایی دارد که گرچه پنهان و رمزآلود است، اما ناشناخته و ناگفته نیست چنان‌که به نظر زرین‌کوب:

در تاریخ حکمت اسلامی از عهد فارابی و ابن‌سینا تا دوران مکتب اصفهان و ادوار تالی بسیاری از جریان‌های فکری و فلسفی وابسته به فرهنگ ایرانی، به‌نحوی از انحاء، با این پدیده پیوند اتصال دارد بلکه پاره‌ای از نهضت‌های اجتماعی هم در طی قرون گذشته اسلامی از تأثیر عوامل وابسته به آن برکنار نمانده است (زرین‌کوب، ۱۳۶۲: ۷ مقدمه).

ایقان بر وجود چنین اندیشه‌هایی نیازمند تلاش‌های عملی هم هست که در برخی گزارش‌ها به آن برمی‌خوریم ازجمله آمده است:

ابوالحسن نوری که به‌سبب آموزش‌های مختلف از اصحاب مکتب بغداد و به‌عنوان زاهد شناخته شده است در نمایش شجاعت و صراحت لهجه کم‌مانند بوده است، چنان‌که روزی خمره‌های شرابی را که برای خلیفه به دربار می‌بردند شکست. او را نزد خلیفه بردند، پرسید: تو که هستی؟ گفت: محتسب، خلیفه گفت: که تو را محتسب کرده است؟ پاسخ داد: آن‌که تو را خلیفه کرده است (نوری، ۱۳۶۸: ۸۸).

نوری، در محاکمه‌ای که ضد صوفیان برپا شد، شجاعانه دفاع از یاران خود را برعهده گرفت و، با فصاحت و خوش‌سخنی که داشت، حتی قاضیان محکمه را به گریه انداخت و یارانش را نجات داد (همان: ۸۲).

در تاریخ موصل شواهدی از فعالیت‌های سازمان‌یافته این گروه‌ها را می‌بینیم که صوفیان از اواخر قرن دوم در فعالیت‌های نظامی با یک‌دیگر متحد می‌شدند؛ ازجمله در سال ۱۹۳ حکمران جوان این شهر به خون‌خواهی پدر برخاست و با همراهی ده تن از صوفیان و گروهی از یمنی‌ها انتقام پدر را گرفت (الازدی، ۱۹۶۷: ۳۱۳-۳۱۶). در تونس قاضی مالکی، سحنون، بین سال‌های ۲۳۴ و ۲۴۰ ق «قریب هزار نفر از صوفیه را در صحرا تجهیز کرد تا عده‌ای از زنان مسیحی را که یک افسر خارجی آن‌ها را به‌طور غیرقانونی از سیسیل با خود به‌همراه آورده بود آزاد کند» (مالکی، ۱۹۵۱: ۲۸۲ به بعد، بدون اشاره به

صوفیه). نمونه‌ای دیگر، یاری درویشان برای رهایی همراهان ابن بطوطه در شهر مطنی است (ابن بطوطه، ۱۴۰۷: ۳۲۵-۳۲۶). هم‌زمان با محمود غزنوی در خراسان، به‌خصوص نیشابور، نفوذ بیش از حد ابوبکر محمد بن ممشاد کرامی نیز بیانگر تلاش صوفیان در مسائل سیاسی است (برای آگاهی از فعالیت‌های محمد بن کرام در نیشابور هم‌زمان با محمد بن طاهر والی خراسان و سبکتکین ← باسورث، ۱۳۶۲: ۱۸۸؛ نیز تاریخ سیستان، ۱۳۶۶: ۳۳۹؛ میهنی، ۱۳۶۶: ۲/ ۶۴۳ به بعد).

جرفادقانی می‌نویسد:

وقتی مقام و قدرت قاضی صاعد فقیه شافعی افزونی گرفت و عورت اصحاب بدعت و ارباب ضلالت ظاهر شد و در میان اهل اسلام، جمعی را به فساد اعتقاد و میل اهل باطن و الحاد متهم گردانید، مردم از خوف آن حوالت، روی به استاد ابوبکر نهادند و در حریم حرم او گریختند و هیبت او در دل خاص و عام متمکن گشت و او را در ریّ تصوف ریاستی متمکن و حکمی تا علین ظاهر شد و اتباع او عامه را زیون گرفتند و ایشان کیسه‌ها دوختند و از ایشان مال بسیار اندوختند و هرکس که در معرض توقع ایشان دفعی می‌داد یا منعی می‌کرد به الحاد و افساد اعتقاد منسوب می‌کردند (جرفادقانی، ۲۵۳۷: ۳۹۳-۳۹۴).

او همچنین می‌نویسد:

سلطان جاسوسان برگماشت و از مواضع و مجامع ایشان [روافض] تجسس می‌کرد ... و استاد ابوبکر محمد بن ممشاد که شیخ اهل سنت بود و فاضل و متدین بزرگ، در این باب موافقت رأی سلطان نمود و هرکس که بدین فرقه غالی و اهل بدعت جافی اتما داشت و از منهای دین قویم و جاده مستقیم عدول جسته بود همه را مثله گردانید و جاه او به سبب این احتساب و مبالغت در این باب زیادت شد و مطمح رجال و مطمح امال گشت (همان: ۳۷۰، ۳۹۴-۳۹۹).

حتی خود ابوبکر ممشاد هم در مناظره با قاضی صاعد و اتهام تجسیم ناچار شد از اعتقاد خود تبراً جوید تا در معرض خشم سلطان نباشد، اما درباره اصحاب او «مثال صادر گشت تا رئوس ایشان برگرفتند و هرکس که از تبذیع و قول شنیع تبراً کرد مطلق گردانیدند» (همان: ۳۹۵-۴۰۱).

شفیعی کدکنی، وقتی از اقمار تصوف بحث می‌کند، اشاره‌ای دقیق و جالب دارد که سیاسی بودن بعضی از فرقه‌ها را تأیید می‌کند:

حق این است که هر چهار جریان فتوت، قلندریه، کرامیه و تصوف در نیمه قرن سوم

حرکت‌های اجتماعی و سیاسی است، بعضی مانند عباری و کرامی صبغه سیاسی اجتماعی خود را به‌گونه‌ای آشکارتر عرضه داشته‌اند و جریان‌های تصوف و ملامت این مطالبات را هرچه پوشیده و پوشیده‌تر بیان کرده‌اند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۲۶).

قیام‌های آشکارتری چون یعقوب باغبانی در تبریز (رشیدالدین فضل‌الله، ۱۳۵۸: ۱۵۲ به بعد) و سربداران در سبزوار (حقیقت، ۱۳۶۳: جنبش سربداران) و اهتمام صوفی بزرگ ابواسحق کازرونی در مسائل اجتماعی و دفاع از خانقاه خود (مرتضوی، ۱۳۸۸: ۱۱۵) از جمله این جنبش‌هاست. طبیعی است که این تلاش‌ها و اکثر حرکت‌های استقلال‌طلبانه، از جاذبه‌های فکری و اندیشه‌های مذهبی بهره می‌گرفته و کوشندگان این راه‌ها، برای جلب حمایت مردم، به اندیشه‌های دینی و گاه به بدعت‌های بر ساخته دست یازیده و آن را مایه فکری یا تبلیغی کرده‌اند. در تاریخ، نمونه‌های فراوانی از این حرکت‌ها یافته می‌شود: ابومسلم خراسانی، سنیاد مجوس، بابک خرم‌دین، خلفای فاطمی و بسیاری از رویدادآفرینان دیگر حمایت مردم را از این طریق خواستار شده‌اند. قیام محمود تارابی از نمونه‌های دیگر این بهره‌گیری در قرن هفتم است (جوینی، ۱۳۲۹: ۸۵/۱) که گرچه پشتوانه‌ای از پندارهای خرافه‌آمیز حقیقت آن را پنهان می‌دارد، اما به باور بعضی محققان، آهنگ استقلال و جوشش احساس ملی، انگیزه‌بخش او و پیروانش در این تلاش‌ها بوده است؛ ضمن آن‌که مردم هم آمادگی داشته‌اند تا به هر بهانه‌ای که شده گام‌های عملی را برای بیرون‌راندن بیگانگان بردارند؛ از این رو، او و مانند‌گان او را یاری داده و گاه در حد یک منجی بالا برده‌اند (در همین موارد ← ابن الفوطی، ۱۳۸۴: ۱۲۷؛ نیز ابن الفوطی، ۱۳۸۱: ۷۷-۷۸).

بدون توسل به این احتجاج هم باید گفت باورمندی صوفیان به آزادی روش، که طی منازل سلوک قایل بوده و دروازه‌ها را بر روی همگان گشوده‌اند، چنین سماحت نظر و دید وسیع را می‌طلبیده است. به‌علاوه، آیین‌های ایرانی از مزدایی و زروانی گرفته تا مهری و مانوی با محورهای اصلی حرکت‌های عبادی و استغنائی انسانی آمیخته بوده و اقتضای شکل‌گیری مکتب‌هایی از نوع تصوف را داشته است، به‌خصوص در آیین زردشتی که عمده‌ترین زمینه نگهبانی از سنت‌های ملی و پایدارترین گنجینه آیین‌های ایرانی است، برپایی جشن‌ها را که از جمله نیایش است و تلاش و کوشش که شرط اصلی زندگی آیینی است از مهم‌ترین خویشکاری‌ها می‌داند. در *وندیداد*، فرگرد سوم فقره‌های ۴ تا ۷، خجسته‌ترین نقطه روی زمین را آن‌جا توصیف می‌کند که انسان عبادت می‌کند، خانه و رمه و زن و فرزند دارد و غله و میوه حاصل می‌کند (*وندیداد*، ۱۳۲۷: ۲۳). این همان توصیه

ابوسعید ابی‌الخیر است که وقتی می‌گویند: فلان عابد از جبل لبنان آمده، در گوشه غاری به عبادت نشسته، و روی از خلق در پوشیده است می‌گوید: «باز کوه شدن مردی نبود مرد باید که در میان بازار، در میان مردمان به خدای مشغول باشد و یک لحظه به دل از وی خالی نبود» (میهنی، ۱۳۶۶: ۱/ ۲۵۲) و وسعت نظری این‌چنین را چشم می‌داشته که: «شیخ را پرسیدند کی مردان او در مسجد باشند؟ گفت در خرابات هم باشند» (همان: ۲۸۴-۲۸۵).

اندیشه‌ای که حتی دزدان و عیاران را به خود می‌پذیرفته چگونه می‌توانسته است محدودیت‌ها و انحصارگری‌هایی را تأیید کند که افراد را از روش در مسیر کمال بازمی‌دارد و سیر معنوی را محدود و منحصر می‌کند (← جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۲۵۴ بحث شیخ مؤیدالدین و کلام شیخ شمس‌الدین محمد بن الصفی).

ابوطالب مکی راه رسیدن به خدای را به تعداد مؤمنان دانسته (مکی، ۱۹۳۲: ۱۲۲) و یحیی باخرزی این راه‌های «بی‌شمار و مختلف را به مقصدی واحد ختم شده می‌یابد» (باخرزی، ۱۳۵۸: ۲/ ۵۵).

توجیه تنوع روش‌ها و اختلاف دیدگاه‌ها را از زبان شیخ مؤیدالدین به ترکان‌خاتون، دختر اتابک سعد بن زنگی، بشنویم که می‌نویسند:

یکی از روزهای تابستان به دیدار شیخ صدرالدین مظفر [د ۶۸۱/ ۶۸۶ ق] رفت و او را در جامه‌ای لطیف و عمامه‌ای نفیس و گران‌بها دید که بر فرشی نشسته و بادبزی در دست گرفته و روایح عطرآگین سرای او را پر کرده است. سپس، به دیدار شیخ مؤیدالدین رفت و او را نشسته بر پوستینی با خرقة‌ای پشمینه و خشن بر تن و دستار ضخیمی بر سر یافت دچار حیرت شد و با خود اندیشید که اگر راه راست این است پس آن چیست؟ و اگر آن درست است پس این چیست؟ مؤیدالدین از روی فراست دریافته بود که در ذهن او چه می‌گذرد گفت: «ان احوال رجال الله مختلفة، ان للشيخ صدرالدین حالاً تقتضي ذلك و ان لی حالاً تقتضي هذا» و ادامه داد: هر دو مشرب صحیح است و هر دو را نیک بدان و به معارضه برنخیز که هلاک می‌شوی (جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۲۵۶).

این توجیه‌ها و تشویق‌ها، گرچه انگیزه‌هایی ایجاد کرده و استقبال عامه و خاصه را سبب شده است، اما ضرب آهنگ سقوط تصوف را هم سریع‌تر کرده و آن را از محتوا خالی کرده است. عبدالحسین زرین‌کوب متصوفه بغداد را در پایان دوره قدرت سلجوقیان چنین توصیف می‌کند:

اما از تصوف آنچه می‌توانست در این دوران تعصب، با سطح فکر و فهم مترسمان عامه

منطبق باشد بدون شک همین ظواهر و آداب بود که در خانقاه‌ها حفظ می‌شد و مبنای ارتباط شیخ و مرید واقع گشت. این رویکرد موافق، صوفیان را انگیزه می‌داد تا در مجالس وعظ و تذکیر، همچون سایر وعاظ، درصدد جلب توجه و علاقه عامه برآیند؛ بدین سبب مریدانشان فوق‌العاده زیاد شد (زرین کوب، ۱۳۵۷: ۱۶۳-۱۶۴).

حملة مغول بیش از پیش فضای اجتماعی ایران و روش‌های برخورد حکومت با مردم را درهم ریخت. اثر این به هم خوردگی در همه شئون آشکار شد و انحطاط عقلی و اجتماعی را فراهم کرد. مکتب فکری تصوف نیز از این یورش در امان نماند. کسانی چون فریدالدین عطار و نجم‌الدین کبری به قتل رسیدند، عده‌ای به آسیای صغیر مهاجرت کردند. حاصل این که، گرایش بی‌اندازه مردم به خانقاه‌ها ازسویی رواج تصوف و ازسوی دیگر، انحطاط آن را سبب شد. حکومتگران هم وقتی اقبال مردم را دیدند، برای حفظ قدرت، فریب کارانه به اجرای خواسته‌های مردم روی آوردند و رفته‌رفته خانقاه‌ها و خانقاه‌نشینان را بیشتر به انحراف کشانیدند، ازسوی دیگر، تصوف که از بنیاد بر وجد و حال بنا شده بود به صورت عملی نمود پیدا کرد، یعنی «رنگ علوم و مباحث فلسفی به خود گرفت و به شکل دیگر علوم مدرسی درآمد» (غنی، ۱۳۷۴: ۴۹۹-۵۰۰).

از اواخر قرن هفتم فصوص‌الحکم ابن عربی و درپی آن، کتاب‌هایی چون لمعات عراقی، اصطلاحات‌الصوفیه، آداب‌السلوک، آداب‌المزیدین، مرصادالعباد، منهاج‌السالکین و ده‌ها اثر دیگر به توجیه مقطعی اصول تصوف پرداخت یا شرح و توضیح کلمات گذشتگان را، به زبانی ساده و قابل فهم هم‌زمان خود، برعهده گرفت. ادامه این وضع در قرن هشتم، با برادرکشی‌ها و پیمان‌شکنی‌هایی که میان طبقه حاکمه رواج داشت و فساد و تباهی که در میان مردم شایع بود، تصوف را دست‌خوش تزویر و ریای صوفی‌نمایان کرد. اینان کم‌کم جای صافی‌دلان و صوفیان واقعی را گرفتند و تصوف را به مقام پرستی و مال‌اندوزی آلوده کردند؛ چنان‌که ابومنصور عبدالؤمن مترجم عوارف‌المعارف می‌نویسد:

ما خود چه گوئیم در این عهد که قحط علمای زاهد و عارفان ایشان در حیز عبارت و حد استعارت نگنجد که آن حالات مواهبی بود ربانی و بخشش حقانی که امروزه بسیاری از غوامض علوم ایشان مطموس و ناپدید شده، همچنان‌که بسیاری از حقایق رسوم ایشان مندرس شده است (سهروردی، ۱۳۶۴: ۵).

انحراف تصوف از این اصول و گرایش صوفیان به مقام و پول و غیر آن، به تجزیه و انشعاب تصوف منجر شد؛ چنان‌که در قرن هشتم دست‌کم ۳۰ نهاد مستقل ادعای تصوف داشتند (← همان: ۹ به بعد مقدمه).

از نشانه‌های دیگر این دگر دیسی، خالی شدن تعلیمات تصوف از احکام شریعت و معنویت ریشه‌دار تعلیمات دینی و علاقه‌مندی به علوم عقلی و فلسفه و کلام است؛ حتی جلوه‌های رفتاری و اعمال عبادی به جای آن که از میان دل مایه گیرد بیشتر برمبنای عادت یا برای نمایش ظاهری است. شک نیست که همه این احوال گویای مسیر انحرافی تصوف و شیفتگی بی‌اندازه صوفیان به قدرت است. نمایش این خود باختگی را می‌توان در توجه بیش از اندازه به آداب و رسوم سستی و بالاتر از همه، به تظاهرات و جلوه‌های بیرونی آن‌ها دید. وجود کتاب‌هایی چون *اوراد/احباب* و *عوارف/المعارف* و مقایسه مطالب آن‌ها با پیش‌زمینه‌های فکری صوفیان، نشان‌دهنده این گرایش و تأییدکننده این دگر دیسی است. ادامه این وضع، جنبه‌های آرمان‌گرایانه نحله‌های فکری و مکتب‌های عقلی را از آن‌ها گرفت و سکون و سکوت و رخوت و سستی را در سکونت خانقاه‌ها و فراموشی جنبه‌های عملی و رفتاری جانشین کرد.

این دوگانگی و این دوری تصوف از حقیقت در گفتار بزرگان این مکتب هم نمودهایی دارد چنان که عبدالله بن خفیف می‌گوید:

بر پنج کس از پیران ما اقتدا کنید و به حال ایشان متابعت نمایید و دیگران را تسلیم باشید ... که ایشان جمع کردند میان علم و حقیقت و میان طریقت و شریعت و هر که جز این پنج‌اند اعتقاد را شایند، اما این پنج را هم اعتقاد شاید و هم اقتدا را شایند (عطار، ۱۳۲۲: ۱/۲۲۵).

این گرایش‌های انحرافی و تمایلات مقام‌طلبی تصوف را از محتوای اخلاقی و عاطفی خالی کرده و روندگان طریقت را، از کوشش برای صفای دل، به ادعا و تظاهر سوق داده است؛ زیرا توجه به تصوف و رواج آن در شهرها و افزایش جلسات سماع و توجه عامه و خاصه سبب شده است که حکومتگران هم در سلک صوفیان درآیند و آنان را به مسندنشینی و ریاست‌طلبی و آرزوهای مادی برانگیزانند. عزالدین کاشانی درد دل خود را از این آشفتگی چنین بازگو می‌کند که:

مشهور و معروف در میان مردم آن است که اسم صوفی بر کسی اطلاق کنند که مترسم بود به رسم صوفیان و متلبس بود به زی‌ایشان، اگر از اهل حقیقت بود و اگر نبود. و اهل خصوص از متصوفه، اکثرشان مترسمان را صوفی نخوانند، بلکه متشبه به صوفیان خوانند (کاشانی، بی‌تا: ۶).

آسیب‌هایی از این نوع که در نهایت سبب انحراف علمی و عملی مکتب‌های فکری می‌شود دامن‌گیر تصوف هم شد. آن همت و اراده‌ای که پیشینیان این مکتب شرط روش و

کنش می‌دانسته و هیچ مقامی را شایسته استقرار و باعث سکون نمی‌شمرده‌اند. مقارن قرن هشتم جای خود را به تردید و دودلی و سستی، حتی حقارت داده است. نوشته‌اند که:

یحیی بن معاذ روزی بایزید را گفت به حق عزت خدای که از آن فتوحی که تو را دوش بوده است مرا نصیبی کن. شیخ گفت اگر صفوت آدم و قدس جبریل و خلعت ابراهیم و شوق موسی و طهارت عیسی و محبت محمد علیه‌السلام به تو دهند زینهار راضی نشوی و ماورای آن طلب کنی که ماورای کارهاست صاحب همت باش، به هیچ فرو میا که به هرچه فرود آیی بدان محجوب شوی (عطار، ۱۳۲۲: ۱/ ۱۴۴).

در گرماگرم این اقبال ظاهری، عده‌ای به بهانه‌هایی یا در اندیشه جستن روش درست فریاد مخالفت سردادند و از طریق دین‌مداری یا جهات دیگر به نقد روش‌های رایج و رسمی سلوک پرداختند. این انتقادات سبب شد که گروه‌های دیگری در طی زمان از دامن تصوف، که باید آن را مادر فرقه‌های دیگر از جمله ملامتیان، قلندریان، فیتیان، و خاکساران دانست جدا شدند. واکنش‌های فکری و انشعاب‌های گروهی هم عصیانی ضد آداب و رسومی است که حقایق را از یادها برده و جلوه‌های ظاهری را معیار زهد و جانشین اعتبار معنوی کرده است. طرفه آن‌که این نهضت‌ها در عین این‌که غالباً به صورت واکنش برضد قیود و حدود مترسمان بوده است در اندک زمان خود، به آداب و قیود تازه‌ای پای‌بند می‌گشته و جایی برای یک واکنش و عصیان تازه باز می‌گذاشته است (زرین‌کوب، ۱۳۵۷: ۳۷۸-۳۷۹). کاملاً روشن است که مراکز قدرت همیشه چشم داشته باشند تا هر حرکت راستین را یا با خود همراه سازند یا از راه‌های گوناگون به انحراف بکشانند. جداشدن گروه‌هایی چون ملامتیه و قلندریه و غیر آن‌ها گرچه واکنشی طبیعی به گرایش‌های انحرافی یا رسمی بود غیرمستقیم از نفوذ قدرت‌های سیاسی حکایت داشت. این فرقه‌ها که در ابتدا نوعی زهد پنهانی را با عنوان اخلاص می‌ستودند و این اخلاص تا جایی می‌رفت که هیچ‌گونه تظاهر و دعوی را اجازه نمی‌داد و هیچ‌گونه انتظار و توقعی را تبلیغ نمی‌کرد (همان: ۳۴۱)، کم‌کم نفوذ جریان‌های سیاسی و قدرت‌های رسمی را به صورت احسان‌مدارانه پذیرفتند. اگر عظام‌ملک جوینی در تدبیر مادر منکوقاآن و بخشش و احسان او به مردم سخن می‌گوید و می‌نویسد:

آوازه عقل و ذکا و صیت رأی و دهای او در اقطار روان شد و هیچ‌کس را بر سخن او رد نبود و در ترتیب خانه و دخول و خروج ارکان حضرت با خویش و بیگانه اساس‌ها نهاد که خانان عالم از آن عاجز بودند، ... و هزار بالش نقره بفرمود که در بخارا مدرسه‌ای سازند و

شیخ الاسلام سیف‌الدین باخرزی مدبر و متولی آن عمل خیر باشند و فرمود تا دیه‌ها خریدند و بر آن وقف کردند و مدرسان و طالب‌علمان را بنشانند و احسان‌ها کرد تا در ذی‌الحجه تسع و اربعین و ستمانه هادم لذات ندای رحیل در داد (جونی، ۱۳۵۵: ۸/۳-۹).

نه بدین مناسبت است که صوفیان صافی‌دل و پاک‌سیرت‌اند، بلکه نشان از هراس قدرت‌های سیاسی و از تلاش آن‌ها در جهت تسلط بر این نهادها دارد. به‌خصوص که می‌دانستند تصوف خراسان در قرن‌های گذشته پوششی مذهبی برای فعالیت‌های زیرزمینی سیاسی بوده و اینک نیز ظرفیت‌های لازم در این حوزه را دارد؛ به‌خصوص که پیران تصوف در میان بازرگانان و پیشه‌وران مریدانی دارند و پیوندهای عاطفی و اقتصادی آنان را به هم وابسته می‌دارد، این هم‌بستگی بزرگ‌ترین خطر را متوجه طبقات حاکم و صاحب‌منصبان و عالمان وابسته به آن‌ها می‌کند (← باسورث، ۱۳۶۲: ۱۹۱-۱۹۴ با تلخیص). اندکی بعد، آثاری چون مکاتبات خواجه رشیدالدین فضل‌الله، تاریخ مبارک غازانی و صفوة الصغای ابن بزّاز اسناد گران‌بهایی، از توجه مردم به تصوف و گرایش صوفیان به تظاهر و بازارگرایی و رعایت آداب و رسوم رایج در خانقاه‌ها، به‌دست می‌دهد و به این مطلب تأکید دارد که ایلخانان بزرگ مغول چون غازان‌خان، اولجایتو، ابوسعید و دیگران توجهی خاص به اهل خانقاه، به‌خصوص مشایخ و بزرگان صوفیه، داشته‌اند (← رشیدالدین فضل‌الله همدانی، ۱۳۵۸: زیارت غازان‌خان، قبرهای بایزید، خرقانی، و ابوسعید را پیش از تشرف به اسلام و زیارت مرقد حضرت رضا(ع) و مزارات اولیا را پس از مسلمان‌شدن). این تأکیدها، هم گواه بیم و هراس حاکمان از جنبش‌های فکری و هم، بیانگر تلاش‌های آنان در جلب و جذب یا انحراف این گروه‌هاست. البته شاهان مغول در برابر حرکت‌های سیاسی مماشات نمی‌کردند چنان‌که فضل‌الله نعیمی استرآبادی، مؤسس فرقه حروفیه، را که اندیشه‌های اجتماعی داشت به‌سبب حق‌گویی در باکو و سپس در شروان زندانی کردند و بالاخره در نخجوان، به استناد فتوای فقها به اتهام کفر و الحاد، کشتند (حقیقت، ۱۳۶۳: ۷۶). اما وزیران آن‌ها، چون خواجه رشیدالدین و خاندان جوینی، علاوه بر حمایت و رعایت بزرگان تصوف به زهد و شریعت‌عنایتی خاص داشتند و آگاهانه آداب و رسوم و آیین‌های مربوط به تصوف را رعایت می‌کردند. این توجه راستین قدرت معنوی کسانی چون شیخ محمود شبستری یا اوحدی را افزایش داده و سبب آفرینش آثار برجسته‌ای چون گلشن‌راز و جام‌جم شده است؛ ازسوی دیگر، امکانات مادی و مردمی صوفیان مقدمات به‌قدرت‌رسیدن شیعه و تشکیل حکومت صفویان را باعث گشته است.

تعدد خانقاه‌ها و واگذاری تولید آن‌ها به بزرگان تصوف در این دوران کم‌نظیر است. مکتوب چهاردهم خواجه رشیدالدین از انتصاب شیخ مجدالدین بغدادی به شیخ‌الاسلامی ولایت بغداد و سرپرستی خانقاه پادشاه سعید غازان آگاهی می‌دهد و امر می‌کند تا:

به تکمیل ناقصان و تعلیم متعلمان و تصفیۀ باطن مریدان مشغول گردد مشروط بر آن‌که به درس عوارف/المعارف که از مصنفات شیخ شیوخ‌العالم قدوة‌الاقطاب ... ابوحفص عمرالسهروردی قدس‌الله سره قیام نماید و وظایف و ارزاق ایشان مرتب و مهیا دارد ... اهالی و جماهیر مشاهیر بغداد حمی‌الله تعالی اهلها عن البغی و الفساد این مثال مسطور را نصب‌العین داشته و از فرمودۀ ما تجاوز نکنند و عدول نجویند و با جناب رفیع شیخ طریقه بندگی مسلوک دارند و نوعی نکنند که شکایت او به سمع ما رسد (رشیدالدین فضل‌الله همدانی، ۱۹۴۷: ۳۶-۳۷؛ نیز سهروردی، ۱۳۶۴: ۱۹ مقدمه).

پروفسور محمدشفیع لاهوری مصحح مکاتبات از تأسیسات او در شام غازان، مانند مسجد جامع، مدارس، دارالسیاده، دارالشفاء، بیت‌الکعب، بیت‌القانون (رشیدالدین فضل‌الله همدانی، ۱۳۵۸: ۲۰۹) و در ده بوزنجرده همدان از خانقاهی معتبر و در دیگر دیه‌ها از حمامات (همان: ۳۲۴) و در تبریز و همدان و جمیع ممالک (همان: ۲۰۹-۲۱۴) یاد می‌کند و رغبت فراوان او را به انجام خیرات و مبرات و نذورات نام می‌برد.

مکتوب سی‌وسوم از مکاتبات رشیدی که خطاب به مردم خوزستان است ضمن یادکرد مهماتی چند درباره خانقاه‌ها و مدارس سایر نقاط می‌نویسد:

گفته‌ایم که روغن و کشک گوسفندان را نقل آشنایان همدان گردانند تا صرف صادر و وارد و فقرا و مساکین و انباء‌السبیل آن‌جا شده مردم آن بقعه را رفاهیتی تمام حاصل گردد و پشم آن را مجموع، نقل شیراز گردانند تا به جهت خانقاه همدان و مدرسه ارزنجان و مدرسه خانقاه سلطانیه زیلوهای پسندیده لایق بسازند و نقل دارالسلطنه تبریز گردانند (همان: ۱۸۳).

حافظ ابرو نیز در بیان شهر سلطانیه و بنای قلعه آن از خانقاه سلطانیه یاد می‌کند و می‌نویسد که:

قریب هزار خانه بوده و عمارتی عالی دو مناره بزرگ بر دو طرف ایوان آن و در آن عمارت مدرسه و دارالشفاء و خانقاه هریک با موقوفات بسیار (حافظ ابرو، ۱۳۵۰: ۶۸-۶۹).

خواندمیر آگاهی‌های بیشتری می‌دهد و تأکید می‌کند که در این خانقاه هر بامداد و شامگاه باید فقرا و مساکین را آش دهند و ماهی دو نوبت «متصوفه و خوانندگان جمع

شوند و خوانندگی و سماع کنند و آن روز جهت ایشان حلوا و اطعمه پزند و شب‌های جمعه در مسجد جامع و مدارس و خانقاه حلوا پزند و به ساکنان بقاع دهند» (خواندمیر، ۱۳۶۲: ۳/ ۱۸۸-۱۸۹؛ درباره جزئیات هزینه سماع در شب‌های جمعه ← رشیدالدین فضل‌الله همدانی، ۱۹۴۷: ۳۹-۴۰). این اشاره‌ها و ده‌ها نمونه دیگر توجه مراکز قدرت و اهتمام آن‌ها را به رواج خانقاه‌ها و حمایت از صوفیان نشان می‌دهد گرچه این عنایت‌ها برپایه حقیقت نیست بلکه بیشتر جنبه نمایشی دارد و تظاهر به نیکوکاری است. از طرفی، رونق و رواج خانقاه‌ها و زیادی پیروان آن‌ها، خود علت بی‌اعتنایی به شرایط سلوک و توجه نکردن به جنبه‌های معنوی و روحانی تصوف است. این روند تدریجی که از قرن پنجم شروع شده بود رفته‌رفته به ابتذال تصوف انجامید تا آن‌جا که به گفته ابوالحسن بوشنجی «تصوف اسمی و حقیقت بذید نه و پیش از این حقیقت بوذ بی‌اسم» (عطار، ۱۳۲۲: ۲/ ۹۰). این سقوط و ابتذال کلی را جام‌جم اوحدی با جد و هزل نشان می‌دهد:

پیر شایاد دانه پاشیده	گرد او چند ناتراشیده
ریش را شانه کرده پره زده	سرکه بر روی نان و تره زده ...
همچو گردون کبودجامه شده	صید را گرگ این تهامه شده
از برون خرقه‌های صابونی	وز درون صد هزار مأبونی ...
درمی چند را به لاو دهد	پیر و هم خرقه را پلاو دهد

شادروان منوچهر مرتضوی مطالبی را که در *سفرنامه ابن بطوطه* راجع به صوفیان و تصوف آمده در ۱۲۲ مورد فهرست کرده است. سپس، با توجه به بسامد مطالب و اهمیت آن‌ها، ضمن یادکرد مواردی که در زمینه اخلاق و احکام و آداب و رسوم خانقاه‌هاست، در مقایسه با کمیت خانقاه‌ها و کیفیت تصوف در قرن هشتم، نتیجه می‌گیرد:

از دیدگاه ابن بطوطه، دامنه ظاهری تصوف و طریقت، گسترش و وسعت فوق‌العاده‌ای پیدا کرده و حقیقت و جوهر آن تنزل یافته است و هیچ‌یک از مشایخ و پیران آن روزگار که ابن بطوطه دیده است قابل مقایسه با مشایخ بزرگ گذشته امثال حسن بصری، رابعه، ابراهیم ادهم، بایزید بسطامی و منصور حلاج نیستند و رنگ عابدانه و سستی تصوف و نفوذ شریعت و آرای اهل ظاهر در پیروان طریقت کاملاً مشخص است (مرتضوی، ۱۳۸۸: ۱/ ۷۵).

گروهی که روزگاری زهد و پارسایی حسن بصری را نکوهش می‌کردند و روش رابعه را مقدمات عرفان عاشقانه می‌شمردند که در مقابل پارسایی حسن بصری به وجود آمده

(همان: ۸۳)، روبه‌رو با تصوفی شدند که بیش از همه به جنبه‌های بیرونی نمایشی رفتار صوفیان می‌پرداخت؛ برای آنان رنگ خرقه و پینه بر آن زدن یا چرکتاب‌بودن بیش از باطن پاک اهمیت داشت و بیش از آن‌که در تصفیۀ دل بکوشند به نوع جامه، رنگ و بهای آن می‌پرداختند که: «علما مکروه داشته‌اند که قیمت جمله جامه‌ها که مرد پوشیده باشد از چهل درم زیادت باشد و از این، زیادت را اسراف شمردندی» (باخرزی، ۱۳۵۸: ۲۴) و این‌که خرقه و لباس معیار تصوف است چنان در ذهنشان راسخ شده است که می‌پندارند صوفی‌بودن همین خرقه و لباس و جلوه‌های ظاهری است به این اعتبار که:

در خیر است که این جماعت [فقرا و متکدیان] را روز قیامت در صف دزدان حشر کنند ایشان گویند ما در دنیا چیزی ندزدیده‌ایم و از دزدان نبوده‌ایم ایشان را گویند: شما دزدان طریقت‌ایت، لباس و صورت مردان را دزدیده‌ایت و هرکه در این راه آید و بازگردد مرتد طریقت باشد و او بدتر از مرتد شریعت است؛ زیرا که مرتد شریعت چون کلمه لا اله الا الله بگوید نجات یابد اگرچه هر طاعت که کرده بود بر باد داده باشد، اما مرتد طریقت به عمل ثقلین به سرکار نیاید (همان: ۲۸).

و در احکام خرقه پندارشان این باشد که چون مسیح در عروج خود خرقه‌ای از موی سیاه بر تن داشته پس باید خرقۀ تصوف هم، چنین باشد که: «فلما رفع عیسی الی السماء کان علیه مدرعة من شعر اسود و کان فیها ابرة معروزة» (همان: ۲۷-۴۲). حقیقت این است که، پس از قرن هفتم،

بیشتر عالمان دینی، فقها و متصوفه با تقید به مناصب دیوانی و تدریس در مدارس و تولیت امور اوقاف و وعظ و احتساب و امامت جماعت وظیفه‌خور دیوانی محسوب می‌شدند و خواهی‌نخواهی در امور شرعی که به آن‌ها محول بود از دیوانیان جانب‌داری می‌کردند. همین امر موجب دلسردی عامه از آن‌ها شده و احترامی که درباره آنان به عمل می‌آمد ظاهری بود و باطناً به زهد و پارسایی آنان معتقد نبودند. همین خصیصه و نمایش کرامت‌ها به مشایخ صوفیه هم اهمیت و عظمت خاصی می‌داد و سبب شده بود که مورد احترام و تکریم آمیخته به خوف و هراس امرا و پادشاهان واقع شوند (لغت‌نامه، ۱۳۲۸: ذیل «تصوف»).

دگرگونی مفهوم‌های برخی واژه‌ها و اصطلاح‌ها از پایان قرن ششم به بعد خود نشان از سقوط آرام‌آرام تصوف و تفاوت دیدگاه مردم به این مکتب‌ها دارد؛ مثلاً، واژه‌هایی چون صومعه و صوفی و پیر، که روزگاری القاکننده تقدس عبادی و فضیلت‌های فکری و رفتاری بود، رفته‌رفته جنبه منفی گرفته و جانشین‌هایی چون خانقاه و میخانه یافته است که در معنی

نمادین و مجازی، کاربردی بسیار وسیع و غالباً تقنّنی دارند. نوع استفاده از اصطلاح‌هایی چون توبه، تسلیم، و صبر هم به‌خوبی تزلزل رأی و پذیرش اعتقادی خرافات و رویدادهای ناخوش و بردباری مذلت‌گونه مردم را نشان می‌دهد.

باورمندی مولانا به این‌که:

صوفی این صورت‌پندار ای عزیز همچو طفلان تا کی از جوز و مویز
جسم تو جوز و مویز است ای پسر گر تو مردی زین دو چیز اندر گذر
(مولوی، ۱۳۸۰: دفتر ۲/ بیت ۱۹۹-۲۰۰)

یا آنان را «طبل‌خوار لقمه‌جو» خواندن علاوه‌بر جنبه‌های توصیفی مایه‌های تجربی هم دارد. اگر حافظ در کاربرد فراوان صوفی فقط چند موردی را موجه می‌داند بدان جهت است که در میان آنان دردمندی نمی‌یابد که از میان دل راهرو طریقت و خواهان صفا باشد پس دُرَدنوشان را می‌ستاید که:

در این صوفی‌وشان دردی ندیدم که صافی باد عیش دُرَدنوشان
(حافظ، بی‌تا: ۲۶۶)

و بدان حد از رفتار آن‌ها آزرده‌خاطر است که هشدار می‌دهد تا خرقه سالوس و ریا از تن برکشند و نقش زرق بسترند و جای آن هم است:

صوفی بیا که خرقه سالوس برکشیم وین نقش زرق را خط بطلان به سرکشیم
(همان: ۲۵۹)

و بی‌جا نیست اگر خواستار آن باشد که خرقه به خرابات کشاند و شطح و طامات افسانه‌وار دور افکند (همان: ۴۰۵/۲) و این ضرب‌آهنگ انحراف صوفیان و سقوط تصوف مکتبی است.

پی‌نوشت

۱. این مقاله بر مبنای قرارداد پژوهشی شماره ۸۷۳ قطب علمی فردوسی‌شناسی تنظیم شده است.

منابع

الازدی، ابوزکریا (۱۹۶۷م). تاریخ الموصول، بی‌نا.

ابن الفوطی، کمال‌الدین عبدالرزاق بن احمد شببانی (۱۳۴۶ ق / ۱۳۸۴ ش). کتاب الحوادث لمؤلف من القرون الثامن و هو الکتاب المسمی و هما بالحوادث الجامعه و التجارب النافعه و المنسوب لابن الفوطی حقه و ضبط نصّه و علّق علیه الدكتور بشّار عواد و الدكتور عمّار عبدالسلام رؤف، قم: افست انتشارات رشید.

ابن الفوطی، کمال‌الدین عبدالرزاق بن احمد شببانی (۱۳۸۱). الحوادث الجامعه، رویدادهای قرن هفتم هجری، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

ابن بطوطه (۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م). رحله ابن بطوطه المسماة تحفة النظار فی غرائب الامصار، شرحه و کتب هو امشه طلال حرب، لبنان: دارالکتب العلمیه بیروت.

باخرزی، ابوالمفاخر یحیی (۱۳۵۸). اورادالاحباب و فصوص‌الآداب، به کوشش ایرج افشار، ج ۲، تهران: فرهنگ ایران زمین.

باسورث، ادموند کلفورد (۱۳۶۲). تاریخ غزنویان، ترجمه حسن انوشه، ج ۱، تهران: امیرکبیر.

تاریخ سیستان (۱۳۶۶). به تصحیح ملک‌الشعراء بهار، تهران: کلاله خاور.

جرفادقانی، ابوالشرف ناصح بن ظفر (۲۵۳۷). ترجمه تاریخ یمینی، به انضمام خاتمه با حوادث ایام در سال ۶۰۳ ق، به اهتمام جعفر شعار، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

جنید شیرازی، معین‌الدین ابوالقاسم (۱۳۲۸). شذالازار فی حط الاوزار عن زوار المنار، به تصحیح و تحشیه محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران: چاپخانه مجلس.

جوینی، علاء‌الدین عطاملک (۱۳۲۹ ق / ۱۹۱۱ م). تاریخ جهانگشا، به کوشش علامه محمد قزوینی، از روی نسخه لیدن (هلند)، ج ۱، ج ۳: ۱۳۵۵، تهران: مؤسسه مطبوعاتی نصر و کتابخانه صدر.

حافظ ابرو، شهاب‌الدین عبدالله (۱۳۵۰). ذیل جامع‌التواریخ رشیدی، به اهتمام خانبابا بیانی، تهران: انجمن آثار ملی.

حافظ، شمس‌الدین محمد (بی‌تا). دیوان غزلیات، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران: کتابخانه زوار.

حقیقت، عبدالرفیع (۱۳۶۳). تاریخ جنبش سرمداران و دیگر جنبشهای ایرانیان در قرن هشتم هجری، تهران: علمی.

خواندمیر، غیاث‌الدین همام حسینی (۱۳۶۲). تاریخ حبیب‌السیر فی اخبار افراد البشر، زیر نظر محمد دبیرسیاقی، تهران: کتابفروشی خیام.

رشیدالدین فضل‌الله همدانی (۱۳۵۸ ق / ۱۹۴۰ م). تاریخ مبارک غازانی، داستان غازان‌خان، به سعی و اهتمام تصحیح کارل یان، چاپ انگلستان.

رشیدالدین فضل‌الله همدانی (۱۹۴۷ م). مکاتبات رشیدی، با تصحیح و تحشیه پروفیسور محمدشفیع لاهوری، چاپ لاهور.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۵۷). جست‌وجو در تصوف ایران، تهران: امیرکبیر.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲). دنباله جست‌وجو در تصوف ایران، تهران: امیرکبیر.

سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۶۴). عوارف‌المعارف، ترجمه ابومنصور عبدالمؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، تهران: علمی و فرهنگی.

- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۶). *فلندریه در تاریخ، دگردیسی‌های یک ایدئولوژی*، تهران: سخن.
- عطاری، ابی حامد محمد بن ابی بکر (۱۳۲۲ق / ۱۹۰۵م). *تذکرة الاولیا*، به سعی و اهتمام اقل عباد رنولد الین نیکلسون، لندن: بریل.
- غنی، قاسم (۱۳۷۴). *تاریخ تصوف در اسلام*، تهران: زوار.
- کاشانی، عزالدین محمود (بی تا). *مصباح‌الهدایه*، تصحیح استاد جلال‌الدین همایی، تهران: سنایی.
- لغت‌نامه* (۱۳۲۸). تألیف علی اکبر دهخدا، تهران: سازمان لغت‌نامه.
- مالکی، ابوبکر (۱۹۵۱م). *ریاض‌النفوس*، قاهره: چاپ حسین مئیس.
- مرتضوی، منوچهر (۱۳۸۸). *مکتب حافظ، مقدمه بر حافظ‌شناسی*، تهران: توس.
- مکی، ابوطالب محمد بن علی (۱۹۳۲م). *قوت‌القلوب فی معامله‌المحبوب*، مصر: المطبعة المیمینة.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۰). *مثنوی معنوی*، با تصحیح و مقدمه قوام‌الدین خرمشاهی، تهران: دوستان.
- میهنی، محمد بن منور (۱۳۶۶). *اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیع کدکنی، بخش اول، تهران: آگاه.
- نوری، ابوالحسن (۱۳۳۸). «مقامات القلوب»، با تصحیح و مقدمه پل نوینا، معارف، دوره ششم.
- ونایاد* (حصه سوم کتاب *اوستا*) (۱۳۲۷). ترجمه محمدعلی داعی الاسلام، به اهتمام حاج فتح‌الله مفتون یزدی، حیدرآباد دکن، صحیفه.