

فصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره بیست و دوم، پاییز ۱۳۹۰: ۹۳-۷۳

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۰۸/۰۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۰۲/۱۲

ابعاد اجتماعی و پیوندهای مردمی در تصوف اسلامی

(با نگاهی به نسبت‌های تصوف و آیین‌های جوانمردی، ملامتیه و قلندریه)

علی اکبر کیوانفر*

چکیده

تصوف اسلامی که در آغاز با رویکردی زاهدانه و مبتنی بر آداب ریاضت منشانه پا گرفت؛ آرام آرام و برابر مقتضیات زمان به موضوعات نظری روی آورد و «اخلاص درنیت» و «عشق و محبت» را به عنوان مباحث محوری مورد توجه و تأکید قرار داد. این رویکرد تازه موجب شد تا تعالیم صوفیه در پیوند با جامعه از صورتی کاربردی‌تر برخوردار شود. از آنجا که آیین‌های جوانمردی، ملامتیه و قلندریه هر کدام به گونه‌ای توانسته‌اند بخشی از حریم تصوف مردمی را به نمایش درآورند؛ شناخت برخی از کارهای آنان، ما را در رسیدن به ویژگی‌های اجتماعی تصوف یاری می‌کند. برابر با این نگرش، پیوستگی تعالیم جوانمردان با اصول تصوف، مکتب جوانمردی را به مدرسه‌ای برای آموزش زهد و تصوف برای عموم مردم بدل کرده است. از سوی دیگر، نفوذ جوانمردان و منش عیاری در میان اهل تصوف نیز سبب شد تا قابلیت نقد درون‌گفتمانی در حوزه تصوف اسلامی گسترش یابد. در همین راستا، «ملامتیه» را می‌توان دنباله آیین جوانمردی برای دفع آسیب‌هایی که دامنگیر پارسایان می‌شود؛ دانست. استواری چارچوب نظری نقد درون‌گفتمانی موجب شد تا با تقویت بُعد عملگرایی خود و سامان دادن به جریان «قلندریه»، رویکرد مقاومت در برابر زهدهای ساختگی و ریاکارانه را گسترده‌تر و پررونق‌تر سازد.

واژه‌های کلیدی: تصوف اسلامی، آیین جوانمردی، ملامتیه، قلندریه، نقد درون‌گفتمانی.

مقدمه

آنچه به عنوان تصوف اسلامی در قرن‌های سوم و چهارم هجری شناخته می‌شود؛ اصول و مبانی خود را در اندیشه و رفتار زاهدان نخستین پیدا کرد. از میانه قرن دوم هجری، با تغییر نیازهای فرهنگی و اجتماعی جامعه و تأمل در مبانی نگرش زهدی، جنبش زهاد آرام آرام دستخوش تحول شده و جلوه نوین آن تحت نام «تصوف» بروز یافت. اگر چه جنبش تصوف طی چندین دهه، در زیر پوشش «زهد» به حیات خود ادامه داد؛ پدید آمدن شرایط جدید موجب شد که این جریان، برابر با اقتضانات تازه، به شکل روشن‌تری تداوم یابد. در قرن سوم هجری تصوف به تفکر، تدبیر و امعان نظر بیشتر اهمیت می‌داد تا به ریاضات شاقه، به این معنی که زندگی سخت و پرمشقتی را که صوفیان عهد دوم از قبیل ابراهیم ادهم و رابعه عدویه و امثال آنها اساس نجات می‌دانستند؛ صوفیان این دوره از قبیل جنید و پیروانش کنار می‌گذارند و یا لاقلاً کمتر مهم می‌شمرند؛ علاوه بر این زهد و ترک دنیا و طاعت و عبادت وسیله است نه غایت و مقدمه وصول به منظور عالیتری است نه مطلوب و مقصود نهایی، چنانکه جنید به لباس علما در می‌آید و به گفته عطار در تذکره الاولیاء، ابوبکر شبلی و ابوحنیفه حداد با تجمل و تکلف از یکدیگر پذیرایی می‌کنند.

در این دوره جنبه نظری تصوف اهمیت یافته و جنبه عملی را تحت الشعاع خود قرار می‌دهد (غنی، ۱۳۴۰: ۵۷). در صورتی که در ابتدا تصوف، طریقه عمل بود نه مذهب نظری چنانکه جنید بغدادی گفته: «ما این تصوف به قیل و قال نگرفتیم و به جنگ و کارزار به دست نیاورده‌ایم، اما از گرسنگی و بی‌خوابی یافته‌ایم و دست داشتن از دنیا و بریدن از آنچه دوست داشته‌ایم و در چشم ما آراسته بودند» (همان: ۱۹).

بر این اساس، طریقه عمل خواندن تصوف، در واقع، اشاره به روی دیگر تصوف یا همان جنبش زهاد است. جریان نظری تصوف اگر چه بارقه‌هایی از تصوف عملی را با خود داشت؛ اندک اندک وارد مسیری شد که از عمومیت چندان بر خوردار نبود و تنها گروه خاصی را که علاقه‌مند به مباحث نظری محض بوده‌اند با خود همراه داشت. بر این اساس باید گفت که در دنیای اسلامی، ... چند قرن پیش از پیدایش عرفان نظری فلسفی ماب و یونانی ماب، شاخه‌ای از نگرش و رسم و راه زاهدانه پدید آمد که تصوف نام گرفت و سپس بویژه در فضای زبان فارسی و بخش ایرانی تمدن اسلامی، نفوذی عظیم به هم زد و ادبیاتی شگرف پدید آورد که دیدگاه‌های آن در رشد و شکل‌گیری هنرهای گوناگون اثری ژرف نهاد (آشوری، ۱۳۸۴: ۲۷۳).

با این وصف می‌توان قرن اول و دوم هجری را دوره زهد و تصوف زاهدانه نامید. تصوف واقعی از آخر قرن دوم هجری برای «اخلاص در نیت» به وجود آمد و تحقیق و تدقیق از «اخلاص لوجه الله» تصوف را از زهد جدا کرد و شاید بتوان «حارث بن اسدالمحاسبی» را علمدار این راه و روش

به شمار آورد (مرتضوی، ۱۳۶۵: ۳۶۲). دیگر افکار تازه از قبیل عشق و محبت و عرفان و معرفت و فنا و بقا و امثال آن نیز از اواخر قرن دوم هجری و مخصوصاً قسمت اول قرن سوم وارد تصوف شد و با اصول و افکار قدیمی یعنی زهد و تعبد و طلب نجات اخروی و غیره متوازیاً پیش می‌رفت (غنی، ۱۳۴۰: ۵۹).

از بررسی متون چنین به دست می‌آید که این دیدگاه که منشأ تصوف از زهد و پرهیز بوده است و بعدها با عقاید و آراء حکمی و اشراق آمیخته شده است؛ ظاهراً از سایر احتمالات طبیعی‌تر است. به هر روی، از اواخر قرن دوم هجری نشانه‌های تحول تدریجی زهد به تصوف به چشم می‌خورد (پورنامداریان، ۱۳۷۴: ۱۳). این نوشتار بر آن است تا با رویکردی توصیفی به بیان و تحلیل پیوندهای میان تصوف، جوانمردان، ملامتیه و قلندریه بپردازد.

ابعاد اجتماعی و پیوندهای مردمی زهد و تصوف

بررسی سیر تحولات در تاریخ زهد و تصوف اسلامی نشان می‌دهد که قوت گرفتن یا ضعیف شدن هر یک از جریان‌های علمی و نظری در آن، بشدت تحت تأثیر شرایط اجتماعی روزگار خود بوده است.

از سوی دیگر، در درون این حرکت عظیم فرهنگی و اجتماعی نیز جریان‌سازی نوینی صورت بست که پرداختن به هر یک از آنها، خود مجال گسترده و خاص را می‌طلبد. اما به صورت اشاره می‌توان بخصوص از اهل فتوت و جوانمردی یا فتیان، اهل ملامت یا ملامتیه و قلندریه نام برد. این دو جریان در کنار جریان اصلی تصوف توانسته‌اند نقش‌های بی‌بدیلی را به نمایش بگذارند و بسته به خواست روزگار گام‌های ایجابی یا سلبی در خور تأملی را بردارند.

الف) مکتب جوانمردی؛ رویکرد ایجابی در بینش اجتماعی تصوف

رویکرد جنبش زهد پس از دنیاگریزی و ساده‌زیستی همراه با ترس از عذاب الهی، آرام آرام و به اقتضای تغییرات سیاسی- اجتماعی حاکم بر جامعه، به گفتمانی اعتراضی و پویا در نقد انحراف از مبانی اسلام در دوره اموی تبدیل شد. پس از این سرفصل مهم و در پاسخ به نیازهای بنیادین فکری و فرهنگی، براساس رویکرد تغییر و تکامل، شرایط برای پذیرش خصلت‌های عرفانی مهیا گردید و «جنبش زهد» به «جنبش عرفان و تصوف» تبدیل شد.

در این رویکرد، از آنجایی که زهد و ریاضت صوفیه، چاشنی عشق و محبت داشت و بیشتر از علم اهل مدرسه، با دل‌های ساده و جان‌های پرشور آشنا بود؛ از این رو مردم ساده خاصه پیشه‌وران، بازاریان و روستاییان بدان روی آوردند (زرین‌کوب: ۱۳۶۹: ۶۶). این اقبال عمومی از سوی طبقات مختلف مردم به گفتمان تصوف، موجب شکل‌گیری ساز و کار و تشکیلات واسط و

حلقه‌های میانه‌ای شد که از آن به «آیین فتوت» یاد می‌شود. ظاهراً از خیلی قدیم بین طبقات اصناف با صوفیه روابط دوستانه پدید آمد چنان که تشکیلات جوانمردان و اصناف، دهلیز تصوف شد.

این پیوند تا آنجا استحکام یافت که آن را با هر تعریفی که از تصوف و عرفان داشته باشیم، می‌توانیم «نوعی تصوف» اطلاق کنیم (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۲۵).

مدرسه زهد و تصوف مردمی

اهمیت توجه به جریان فتوت و جوانمردی، تنها در رویه و کارکرد اجتماعی آن خلاصه نمی‌شود؛ بلکه نوعی پاسداشت حریم اصیل تصوف مردمی و ساده در مقابل قیل و قال تصوف نظری نیز محسوب می‌شود.

هر چند رگه‌ای خاص از تصوف، با پیگیری مباحث نظری، راه خود را از عموم مردم جدا کرده و تنها در حلقه‌های ویژه‌ای به ابراز وجود می‌پردازد، تعالیم و معاملات صوفیه هنوز ساده و عاری از پیچیدگی‌ها و تصنع‌هایی است که در دوره‌های بعد بر بخشی از فضای عرفان سایه می‌افکند؛ تصوف در این روزگار [قرن سوم هجری] هنوز بر بنیاد زهد استوار بود و بسیاری از عارفان این دوره را زاهد نیز نامیده‌اند (دهباشی و میرباقری‌فرد، ۱۳۸۶: ۶۹).

اگر بخواهیم در قلمرو عرفان، دو خانواده متمایز «عرفان خراسان» و «عرفان پیروان ابن‌عربی» را از یکدیگر جدا کنیم؛ می‌توانیم مدعی شویم که صبغه «فتوت» در عرفان خراسان بسیار غنی‌تر و پرمایه‌تر است. تأمل در تعلیمات عمومی حلقه‌های فتیان که طی آن، همانند آموزش‌های اهل ملامت و قلندریه، پشت پا زدن به تعلقات دنیوی و عنایت به اصول اولیه مکتب زهد مورد تأکید ویژه قرار گرفته، نشان می‌دهد که جریان اصیل جنبش زهد تا قرن‌ها توانسته به حیات فرهنگی و اجتماعی خود ادامه دهد.

در میان مسلک‌های گوناگون فکری و عقیدتی - که در ایران عهد اسلامی ظهور یافته و در حفظ مبانی ملیت و تخلق عامه به مکارم اخلاق - خاصه در فواصل گذار و مقاطع انتقال قدرت از دسته‌یی به دسته دیگر - نقشی اساسی ایفا کرده و در جار و جنجال‌های مربوط به قلمرو فرمانروایی، در نظام بخشیدن به سلطه سیاسی و یا دینی، از نفوذی عمده برخوردار بوده و عهده‌دار وظایف خطیر سیاسی و یا اجتماعی و اداری گردیده و دارای اصول اخلاقی معین و سازمان و تشکیلات مشخص و مرامنامه مردمی بوده‌اند، - سهم قابل توجه فتیان یا جوانمردان یا عیاران - غیرقابل انکار و در خور تذکار است (کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۶۹: ۳).

جوانمردان در ایران و فتیان در دیگر بلاد اسلامی یک شاخه از مسلمانان شیعی مسلک بودند که به تبع عرفای نامدار سده‌های نخستین اسلام کوشیدند به باطن و درون احکام شریعت دست

یابند و عشق و محبت و حرمت به میثاق دوستی و وفای به عهد را که در بطن این قوانین و احکام نهفته است؛ مأخذ اعمال خود قرار دهند و احساسات رقیق و ادراکات ظریف عارفانه را- که اگر در مذاهب و مدنیت‌های دیگر جهانی هم به وجود آید، خاص نخبگان و افراد استثنایی است- به کمک فتوت‌نامه‌های هر صنف و گروهی به اعماق جامعه ببرند و به مشتاقان و مستعدان بیاموزند و در عمل جاری و ساری گردانند. از این طریق که پیشوایان و پیران فتوت در تکوین شخصیت معنوی نیاکان ما اثری عمیق و در تربیت اصیل اجتماعی آنان سهمی بسزا داشته‌اند؛ زیرا جملگی با اعتقاد عمیقی که به احکام الهی داشتند؛ سعی کردند از حیات انسانی درک واقعی پیدا کنند و این احکام را با خصوصیات فردی و جمعی مردمان تطبیق دهند و مانع قشری‌گری اهل ظاهر گردند.

این انسان‌های آزاده و بزرگوار در ادوار پر آشوب و به هنگام فترت‌ها و انتقال قدرت‌ها و انحطاط و تغییر حکومت‌ها، مردم بی‌پناه سرزمین خود بالاخص ساکنان شهرها را از گزند انواع تجاوزات محفوظ داشتند و با تعمیم اصول و مبانی جوانمردی به همه جنبه‌های زندگی و به روابط انسانی حال و هوایی از محبت و دوستی بخشیدند و بدین نحو، سرمایه گرانبهایی از عشق و محبت و کفّ نفس و خویش‌داری و مدارا و گذشت برای ما به جا گذاشته‌اند (کربن، ۱۳۶۳: ده).

پیشینه و تاریخ فتوت و جوانمردی

کلمه «فتی» به صورت اصطلاح مخصوص قبل از اسلام هم در میان عرب‌ها به کار می‌رفته است و شخصی را به این لقب می‌شناختند که به عقیده ایشان در اخلاق و انسانیت و فضیلت به کمال می‌رسید یا لااقل دارای دو صفت سخاوت و شجاعت (که عرب‌ها بزرگ می‌شمردند) بود (ریاض، ۱۳۸۲: ۱۲).

دیدگاهی دیگر بر آن است که تکامل اجتماعی فتوت، برعکس جنبه فکری آن مربوط به اعراب قدیم نیست؛ بلکه آغاز آن از دسته‌های مخصوصی ناشی می‌شود که در تمدن ممالک مشرق زمین و بویژه ایران وجود داشته‌اند (حاکمی، ۱۳۸۲: ۳۱). پژوهش‌های تاریخی نشان می‌دهد که ظهور فتیان در آغاز سده چهارم هجری/دهم میلادی بوده است و فتیان در آن وقت به «عیاران»، «سرگردانان» یا «یاغیان» شهرت داشته‌اند. ظاهراً اصول جوانمردی در سده پنجم تکوین یافته و آثار آن در تألیف‌هایی که پیوندگاه فتوت و تصوف‌اند؛ دیده می‌شود. بعضی نیز اهل فتوت را با عیاران یکی شمرده‌اند و در حقیقت، عیاری به یک تعبیر دهلیز و مدخل جوانمردی شمرده می‌شده است (صالح بن جناح، ۱۳۷۲: ۲۸).

پیوندهای مکتب جوانمردی و تصوف

توصیف پیوند میان مکتب جوانمردی و فتوت با تصوف اسلامی را اگر چه در ماهیت این فصل به صورت زیرساخت اصلی مباحث می‌توان پیدا کرد؛ گفتنی است که فتوت با تصوف پیوندی بسیار نزدیک و بنیادی دارد (کربن، ۱۳۶۳: ۷) و به نظر می‌آید که آیین جوانمردی ترکیبی از اصول عیاری و مبادی صوفیه بوده است. تصوف و جوانمردی پیوندهای فراوانی با یکدیگر دارند و در حقیقت هیچ گاه از هم جدا نبوده‌اند (محبوب، ۱۳۸۴: ۲۹۱) و پس از آنکه زهد و تصوف با آیین عیاری آمیخته شد و آیین «فتوت» پدید آمد، بزرگان فتیان برای آنکه منش جوانمردی را به تازه جوانمردان بیاموزند؛ اصول عیاری را با عناوینی چون ارکان فتوت، خصلت‌های اهل فتوت و شرایط فتوت‌داری در فتوت‌نامه‌ها ذکر کردند. اما هنگامی که برخی از عیاران نظیر فضیل عیاض و احمد خضرویه به اهل تصوف پیوستند و صوفیانی بلندمرتبه گردیدند و سپس در آموزش مریدان خود از مردی و فتوت سخن راندند؛ آشنایی صوفیان با آیین جوانمردی بیشتر شد و اندک اندک فتوت در مجالس و تعلیمات و کتاب‌های آنان راه یافت.

یکی از جنبه‌های مخصوص تصوف ایران، آیین جوانمردی و فتوت است. متصوفه ایران، تصوف را که محتاج به تعلیمات، ریاضت‌ها، مراقبه‌ها و عبادت‌های خاص بوده است، مخصوص خواص و آموختگان طریقت می‌دانستند و عوام را به اصول فتوت و جوانمردی دعوت می‌کردند و به همین جهت بسیاری از ایشان در ضمن آنکه آثاری به نظم و نثر (بیشتر به زبان فارسی) در تصوف فراهم کرده‌اند؛ آثاری نیز به نظم و نثر در فتوت و جوانمردی گذاشته‌اند (نفیسی، ۱۳۸۵: ۱۲۹) و نکته آخر اینکه این مسلک جنبه اخلاقی دین مبین اسلام را نمایان‌تر کرد و تصوف اسلامی را فعال‌تر و غنی‌تر ساخت و از جنبه اجتماعی نیز وسیله‌ای برای کمک به درماندگان و موجب استیصال جابران و ستمگران گشت (ریاض، ۱۳۸۲: ۱۵).

در ادب فارسی، قابوسنامه، از قدیمی‌ترین آثاری است که در بابتی مستقل (باب چهل و چهارم) به آیین جوانمردی و پیوند آن با تصوف پرداخته است (ر.ک: کیکاووس بن اسکندر، ۱۳۵۷: ۱۷۹).

تقریباً می‌توان چنین نتیجه گرفت که در سده‌های سوم و چهارم، رسم جوانمردی با تصوف پیوندی تنگاتنگ یافت. با خواندن نخستین کتاب‌ها درباره فتوت، از قبیل رساله الفتوة تألیف سلمی (د. ۴۱۲/۱۰۲۱)، شخص در می‌یابد که اشتغال جدی به کار و بار تصوف بدون آنکه همزمان، ارزش‌های اخلاقی آیین جوانمردی به کار گرفته شود غیرممکن است. بنابراین، پدیده سازمان طریقت‌های جوانمردی و اصناف وابسته به آنها بخش لاینفک و بسیار مهمی از تجربه دینی تصوف ایرانی در سده‌های آغازین است و بررسی کارکردهای اجتماعی تصوف از این طریق ممکن خواهد بود.

اصول کلی آیین جوانمردی در پیوند با زهد

بررسی اصول و قواعد کلی حاکم بر روابط و مناسبات آیین جوانمردی، چه قواعد درونی و چه اصول حاکم بر روابط اجتماعی آنان، نشان می‌دهد که این اصول در واقع صورت اجتماعی شده تعلیمات زهد و تصوف بوده و بیانگر کاربری عمومی آن است. ویژگی‌های جوانمردان:

جوانمرد، آن گونه که در فتوت نامه‌های گوناگون ثبت شده است؛ پیش از آنکه در جامعه حضور یابد؛ نخست می‌بایست به صفاتی دست یابد. شهاب الدین عمر سهروردی در فتوت‌نامه خود می‌نویسد که جوانمرد «باید در انواع هنرها چنان استاد بود که اگر وی را در محفل اندیشمندان و علما و صاحب فتوتان، کسی مدعی شود و از او سؤال کند، چنان بر آن سؤال چابک سوار بود، چنان که هیچ دقّی و نکته‌ای برو نتوانند گرفت، و این نتواند بود، الا به طریق فراغت و ارادتی تمام درین خصلت‌ها رنج تواند برد، و به حاصل تواند کردن... و این همه کمال صفت اولیا و انبیاست و میراث انبیا به اهل فتوت می‌رسد» (صراف، ۱۳۷۰: ۱۵۱) در فتوت‌نامه نجم‌الدین زرکوب نیز آمده است که صاحب فتوت را می‌باید که تبدیل اخلاق باشد؛ چنانک نفس او پاک شود از چهل صفت بد و مخصوص شود به چهل صفت نیک (همان: ۱۸۴). برابر با چنین تعالیمی است که گفته می‌شود فتیان مردمانی پارسا بوده‌اند و در فتوت نامه عزی مروی می‌خوانیم:

طریق پارسایی ورز مادام که نیکونیسست فاسق را سرانجام [ب۲۹]

به عصیان در میفکن خویشتن را مجو آخر بلای جان و تن را [ب۶۰]

هوای نفس خود بشکن خدا را مده ره پیش خود صاحب هوا را [ب۶۱]

به چشم شهوت اندر دوست منگر که دشمنکام گردی ای برادر [ب۴۵]

(افشاری، ۱۳۸۲: ۱۳۸۲: چهل و هشت)

اصول اجتماعی و جلوه‌های عمومی جوانمردان

پس از پیراستگی از اخلاق سوء و آراستگی به صفات پسندیده، جوانمرد، قابلیت حضور در جامعه را می‌یابد. روی دیگر اصول جوانمردی، خدماتی است که جوانمردان با بهره‌گیری از آموزه‌های درون تشکیلاتی به مردم کوچه و بازار می‌رسانند. اساس عقیده آنان این بود که از مردم کارسازی

و دستگیری کنند و مهمان‌نوازی و بخشندگی داشته باشند و از ناتوانان و نیازمندان دستگیری نمایند و به آیین کرم و سخا رفتار کنند. همان گونه که پیشتر اشاره شد، آیین جوانمردی در حقیقت تجلی رویکرد ایجابی زهد و تصوف در لایه‌های اجتماعی است. پاره‌ای از عناوین و اصول قابل ذکر در این زمینه را می‌توان چنین بیان کرد:

نهادینه کردن کرامت انسانی

بازخوانی اصول مورد تأکید جوانمردان به خوبی روشن می‌کند که در جامعه آسیب دیده از ترکتازی حاکمان جائز، آنجا که کرامت انسانی به عنوان نخستین قربانی به مسلخ می‌رود، به مدد آیین فتوت و جوانمردی و در ملازمت خلق و خوی و خصال پهلوانی، وسایلی را فراهم ساخت که فرصت پیشرفت و مجال تکامل بیشتری در قلمرو انسانیت به وجود آورد و از به خطر افتادن حقوق معنوی که در رأس آنها شرف انسانی است تا حد امکان جلوگیری گردد. این اصل توانسته به عنوان اصلی‌ترین تکیه گاه نظری جوانمردان در پیوند آنان با جامعه کارساز شود.

گسترش فرهنگ انصاف و دادگری

جوانمردان معتقد بوده‌اند که باید «انصاف» داد تا جوانمرد بود. آنان علاوه بر این که خود جانب انصاف و عدالت را رعایت می‌کردند، بر بیدادگرانی که به جای انصاف دادن بر مردم ستم می‌ورزیدند؛ می‌شوریدند؛ می‌شوریدند.

علامه شمس‌الدین محمد بن محمود آملی در رساله فتوتیه از نفایس الفنون اشاره می‌کند که جوانمردان با مساکین و ضعفاء مومنان طریق مسکنت و مذلت و نرمی و مرحمت سپردند و با اقویاء کفار و گردن‌کشان غلظت و درشتی و شدت و قوت نمایند و در سلوک راه حق از ملامت نترسند.

رفتارگرایی و پرهیز از گفته بی‌کردار

جوانمردان، شاید به خاطر شناخت دقیق‌تری که از انسان و احوال او دارا بوده و همواره در متن جامعه حضور داشته‌اند؛ شوق وافری به استدلال مجرد و دل‌سبستگی به منطق - که در نزد برخی دیگر از عقل‌مکانتی والا دارد - ندارند. بلکه بیشتر به حقیقت محسوس و تنوع اشیاء واقعی در طبیعت توجه کرده‌اند تا استدلال یا برهانی را که در میان کلیات می‌توان استقصاء کرد و با زبانی ساده و دریافتنی - از مفاهیم معمول به یک تصویر صریح نایل گردیده - بنیاد تحریفات و تعبیراتی را که مانع بررسی‌های تجربی هستند، تا آنجا که ممکن است؛ ریشه‌کن می‌سازند.

اگر غایت قصوای هر گونه علمی را عمل بدانیم، جوانمردان را در منظومه معرفت علمی دارای مقامی مهم می‌شناسیم و از لحاظ شیوه زندگی آنها را افرادی می‌بینیم که مردمی ساده - مستقیم و قایم به خود هستند که به اصل تقوی و پارسایی پایبندند. آراء آنها نیز در شمار اندیشه‌هایی است که از اعتبار مداوم و مستمر در طول تاریخ اندیشه انسانی برخوردار است که در هر زمان و عصری به اشکال و صور تازه می‌توان آنها را عرضه کرد. این قابلیت فرهنگی توانسته

تأثیر ویژه‌ای بر جامعهٔ آسیب دیده از بی‌عملی عالمان بگذارد و مردم را به سوی اجتماع جوانمردان بکشاند.

محافظت از فرهنگ رشادت و مجاهدت

یکی از نشانه‌های پویایی حرکت جوانمردان، ایستادگی آنها در برابر روند استحاله‌ای است که معمولاً در اثر گذر زمان به جان جوامع می‌افتد. اینان با ایثار و از خود گذشتگی، همواره بر آن بوده‌اند تا شعله حیات جامعه در برابر متجاوزان به خاموشی نرسد.

عده مخصوصی از فتیان هم تشکیل دسته‌های جنگجویی را می‌دادند که افکار سیاسی و مذهبی در سر می‌پروراندند و حتی در جهاد (فی سبیل الله) شرکت می‌جستند. روی همین اصل در مشرق ایران یعنی خراسان و ماوراءالنهر به سردسته مجاهدان (رئیس الفتیان) می‌گفتند. از همین رو کم کم میان مجاهدان و صوفیه روابط متقابلی به وجود آمد. بدین معنی که صوفیه، فتوت را از مجاهدان - یعنی فتیان حقیقی - ... گرفتند. از طرفی هم فتیان در مراکز نظامی مجاهدان یعنی رباطها با گروه درویشان تماس حاصل کردند (حاکمی، ۱۳۸۲: ۳۳).

به طور کلی می‌توان گفت جوانمردان، بیانگر اصول، ارزش‌های انسانی، اخلاق، حق و عدالت هستند که در سایه نوعی تحول فکری و دگرگونی اخلاقی، می‌خواسته‌اند تغییر شکل در جامعه به وجود آورند. این آرزوها و آرمان‌ها همواره مورد احترام بوده است؛ حتی اگر بسیاری از آنها به مرحله عمل در نیامده باشد - لزوم حضور آنها همواره احساس می‌شده است. آنها به دلیل خدمت سازنده‌ای که در زمینه اجتماعی برای بخش وسیعی از مردم انجام داده‌اند - مبارزانی شجاع بوده‌اند که برای وصول به عدالت و به حق و به عقل - به برادری - به نظم و به قانون - آرای خویش را با تصمیم و قدرت، با نظم و مدیریت و با صبر و مقاومت به ثمر رسانیده‌اند و مایل بوده‌اند در ایران اسلامی، وحدت و یگانگی، جرأت و اعتماد به نفس از یاد رفته را به ایرانیان عطا کرده و به عنوان سمبل ثبات و نماد نظم اجتماعی مطرح شوند.

ب) ملامتیه و قلندریه؛ رویکرد سلبی در بینش اجتماعی تصوف

آنچه از مطالعهٔ فرایند شکل‌گیری، تداوم و پیوند آیین جوانمردی برمی‌آید ترسیم‌کنندهٔ روندی است که آرام آرام، رویکردهای ایجابی - توصیف شده در ذیل آیین جوانمردی - را به سمت رویکردهای سلبی و آیین ملامتی می‌کشاند. اشاره شد که جوانمردان، برابر چه سازوکاری به فعالیت اجتماعی پرداخته‌اند، اما باید اضافه کرد که هنگامی که برخی از ایشان به جماعت صوفیان پیوستند، منش عیاری را در میان برخی از اهل تصوف پروردند و با این کار شاخه‌ای را در تصوف پدید آوردند که از آن آیین ملامتی پدید آمد (افشاری، ۱۳۸۲: چهل و شش).

توجه بیشتر به کارکردهای عمومی در جریان فتیان و ملامتیه، در واقع توجه مردمی تصوف را علنی تر می‌سازد و تا قرن‌ها بعد، در روزگاران که سویه نظری تصوف، تحت تأثیر مجموعه آرا و مباحث حوزه‌های اندیشه‌ای دیگر، در عالمی خاص سیر می‌کرد، فعالیت این جریان‌های اجتماعی - فرهنگی، مبتنی بر نیازهای روز و با تکیه بر اصول و مبادی ویژه و شناخته شده در گام‌های نخستین جنبش زهد، به وظیفه خود عمل کرده و بارقه امید را در جان‌های عموم مردم روشن می‌کرد.

ریاستیزی؛ خاستگاه نخستین ملامتیه

یکی از آسیب‌های جدی در جنبش زهد که موجب پدید آمدن خسارتی بزرگ در رویکرد عمومی به آن شد؛ «مؤمن‌نمایی» یا «دوری از اخلاص در عمل» و «ریا» بوده است. از همان اوایل تاریخ تصوف اسلامی معلوم شد که دینداری و پارسایی به آسانی می‌تواند تبدیل به خطری بزرگ برای حیات معنوی شود (دوبروین، ۱۳۸۴: ۱۷۶). بخصوص در نخستین دهه‌های حکومت عباسیان، با بهره‌گیری حاکمان از حضور کسانی که به تقدس مشهور شده بودند؛ به منظور در هم شکستن وجه اعتراضی گروه زهد که پیشتر از مخالفان بنی‌امیه بودند؛ موجب شد تا هاله تقدس وسیله بسیار خوبی برای کسب نعمات زمینی گردد؛ آداب ریاضت به نوعی پیشه تبدیل گردید و تقدس ظاهری به کالا، آن هم کالایی که به بهای خوب خریداری می‌شد (برتلس، ۱۳۶۷: ۳۱) بنابراین، ملامتیان، نمایندگان واکنشی بسیار باطن‌گرایانه در قبال گونه‌های ظاهرگرایی مقدس‌مآبی هستند. در چنین شرایطی، راه بیرون شد از بن‌بستی که زهد و پارسایی تقریباً به طور قطع بدان منتهی می‌شود؛ نیروی انتقاد است که تأثیری تصفیه‌کننده بر روح عارف دارد. بر این اساس موضوع اخلاص در عمل به نحو ویژه‌ای مورد توجه صاحب‌نظران از اهل تصوف و همه جریان‌های روحی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی وابسته به آن واقع شد. هم در مذهب کرامیه اخلاص اصل اساسی است و هم در تصوف وهم در آیین جوانمردان، هرچند در نظریه ملامتیان، اخلاص، ستون فقرات آموزش‌ها است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۲۷). یکی از راه‌های خالص کردن نیت برای اعمال، ملامت است، چرا که: «ملامت را اندر خلوص محبت تأثیری عظیم است و مشربی تمام و اهل حق مخصوصند به ملامت خلق» (هجویری، ۱۳۵۸: ۶۸) چنان که از گفته هجویری بر می‌آید، نوعی پیوستگی میان «اخلاص در نیت» و «عشق و محبت» به عنوان اولین گام‌های تأملات نظری در میان صوفیه دیده می‌شود. شاید بتوان تقارن زمانی توجه به این دو موضوع را نشانه‌ای دیگر از این پیوستگی دانست.

عصاره نظریه ملامت این است که عارف باید جهد کند نسبت به دآوری مردم درباره رفتار خود، چه مثبت و چه منفی، کاملاً بی‌اعتنا باشد. برای رسیدن به حالت ذهنی بی‌اعتنایی مطلق

لازم است که شخص اعمال تحسین‌آمیز خود را از چشم خلق پنهان دارد تا از آسیبی که نخستین آنان ممکن است به اخلاص وی وارد آورد؛ محفوظ بماند. شخص ممکن است فراتر از این رود و نقابی از رفتار ملامت‌آمیز پیش روی دارد تا انتقاد جامعه آبرومند و خوشنام را بر ضد خود برانگیزد. هر چه طعنه‌های منتقدان گزنده‌تر باشد، عارف بیشتر مجبور می‌شود که از هر چیزی جز معبود خود ببرد. این دیدگاه از این جهت که به خواستگاه عقیدتی یک جریان اجتماعی می‌پردازد قابل تأمل و توجه است؛ اما باید در نظر داشت که یک جریان اجتماعی ابعاد و صورت‌های دیگری نیز دارد که بدون نگاه جامع به آن نمی‌توان به درک درستی رسید.

توجه به لایه‌های اجتماعی و مردمی پایین دست و پاسخگویی به نیازهای آنان از دیگر توقعاتی است که می‌توان از یک نحله فرهنگی - اجتماعی داشت. اگر چه این نوشته در پی پرداختن به تمامی وجوه و ابعاد ملامتی‌گری نیست و تنها به سازوکار اجتماعی مربوط توجه دارد؛ بی‌مناسبت نیست که با ذکر قدیمی‌ترین انتقاد درون گفتمانی به مکتب ملامتیه که نشان‌دهنده توجه به زمینه‌های عقیدتی این جریان است، از آن عبور کنیم و به زمینه‌های اجتماعی آن بپردازیم. علی بن عثمان هجویری در کشف‌المحجوب چنین می‌گوید: «به نزدیک من، طلب ملامت، عین ریا بود و ریا عین نفاق؛ از آنچه مُرایی راهی رود که خلق و را قبول کند و ملامتی به تکلیف راهی رود که خلق و را رد کند، و هر دو گروه اندر خلق مانده‌اند و از ایشان برون گذر ندارند، تا یکی بدین معامله برون آمده است و یکی بدان معامله، و درویش را جز حدیث حق بر دل نگذرد و چون از خلق دل گسسته بود، از این هر دو معنی فارغ بود و هیچ چیز پای‌بند وی نیاید» (هجویری، ۱۳۵۸: ۷۵).

چنان که گفته شد؛ این نوع نگاه کردن به ملامتیه از حیث پالودن آن از آفت‌های نظری می‌تواند تمامی سرفصل‌های بنیادین و اعتقادی را شامل شود و به منزله ردّ یک جریان اجتماعی و همه کارکردهای آن نیست. در حقیقت نوعی هشدار است به اینکه در صورت عدم مراقبت و نگهبانی درست، ممکن است یک مکتب به ضدّ خود بدل شود.

قلندریه؛ درون‌زایی اعتراضی ملامتیان

این که ملامتی بنا به قول جامی در نوحات‌الانس «به جمیع نوافل و فضایل تمسک جوید ولیکن آن را از نظر خلق پنهان دارد» (جامی، ۱۳۷۰: ۱۱)، توانسته ملامتیه را به مثابه نحله انتقادی معتدل در روند شکل‌گیری جریان‌های اجتماعی دوره اسلامی بنمایاند. خاستگاه نخستین این‌گرایش بیانگر غلبه بعد اجتماعی آن است. چرا که صفاتی که اهل ملامت بیشتر با آن دشمنی می‌ورزیدند ریا و عُجب بود؛ اما این که در جامعه اسلامی آن روزگار چه وضعیتی پدید آمد که این جریان اعتدالی تغییر وضع داد نیاز به بررسی بیشتر و جداگانه دارد. به نظر می‌رسد مجموعه

اعمال مؤمن‌نمایانه و نمایش‌های سالوس و ریا چنان روند تفریطی را پی گرفت که در تقابل با آن، نوع عارف ملامتی افراطی، زیر نام «قلندر» ظاهر شد (دوبروین، ۱۳۸۴: ۱۷۸) شاید پیچیدگی‌هایی که در جامعه و در ذیل رفتار ریاکارانه پدید آمد و با ابزارهای قدرت سیاسی پیوند خورد؛ در شکل‌گیری این جریان مؤثر بوده است.

قلندریه به تعبیر عزالدین محمود کاشانی، طایفه‌ای باشند که به تعمیر و تخریب نظر خلق مبالغاتی زیادت ننمایند و اکثر سعی ایشان در تخریب رسوم و عادات و اطلاق از قیود آداب مخالطات بود و سرمایه حال ایشان جز فراغ خاطر و طیبۃ القلب نباشد و ترسم به مراسم زهاد و عباد از ایشان صورت نبندد و اکثار نوافل و طاعات از ایشان نیاید و تمسک به عزایم اعمال ننمایند و جز به ادای فرایض مواظبت نکنند و جمع و استکثار اسباب دنیوی بدیشان منسوب نبود. بطیبۃ القلب قانع باشند و طلب مزید احوال نکنند و ایشان را قلندریه خوانند. این طایفه از جهت عدم ریا با ملامتیه مشابَهت دارند. فرق میان ایشان آن است که ملامتی به جمیع فضایل و نوافل تمسک جوید ولیکن آن را از نظر خلق پنهان دارد و اما قلندری از حد فرایض در نگذرد و به اظهار و اخفاء اعمال از نظر خلق مقید نبود (کاشانی، عزالدین محمود، ۱۳۶۷: ۲-۱۲۱).

درباره پیوند ملامتیه و قلندریه اگر بپذیریم که این نظریه ملامت، با تمام اجزای آن، محصول تأمل در مسئله اخلاص باشد و هیچ عنصر غیراسلامی در آن وجود نداشته باشد باز باید پذیرفت که در کنار این نظریه ملامت، چیزی در اعماق جامعه وجود داشته است که بعدها نام «قلندری» به خود گرفته و شکوفایی خود را مدیون همین آمیزش با نظریه ملامت است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۳۳).

بر پایه مجموعه اطلاعاتی که از دوره‌های کهن رسیده است؛ قلندران مردمی بودند که با نهادها و آیین‌ها و عادات مردمان عامی ناسازگار و از آن همه ریاکاری و بدکنشی آنها دلگرفته بودند... و به همین سبب با عامیان بد کنش همواره... در ستیز بودند (برومندسعید، ۱۳۸۴: ۱۹۷). این ستیز که مبنای آن را میل به شکستن تابوها دانسته‌اند؛ جدی‌ترین جلوه این جریان شمرده می‌شود. قلندریان بدعت‌کار و سنت‌شکن به منظور سست کردن و بی‌اهمیت نمایاندن مبانی و نهادهای جامعه عامیان، خود را به ظاهری می‌آراستند که با ظاهر مردم سلامت‌جو و اهل صلاح ناهماهنگ بود، این خود نوعی مبارزه فرهنگی آنان بود؛ گذشته از این نوع مبارزه، هر گاه زمان می‌یافتند، مسلحانه با مدعیان می‌جنگیدند.

قلندریه در طول تاریخ با دو چشم‌انداز کاملاً متضاد، همواره نگریسته شده‌اند: یکی از دید «اصحاب ملامت» و دیگری از چشم‌انداز «هواداران اباحه و بی‌قیدی».

آراسته شدن قلندران به ظاهری خاص نیز از جمله تفاوت‌های آنان با جریان اصلی ملامت

شمرده می‌شود چرا که طریقهٔ ملامتیه آن است که به عنوان اهل حال، از هر گونه دبدبه نسبت به انسان‌ها فارغ‌اند و از صرف مساعی در باب هر نوع صفت و حرکت برای تأیید گرفتن از خلق خودداری می‌کنند (گولپینارلی، ۱۳۷۸: ۲۹). جریان ملامت را واکنشی علیه تمایز و تکبر فقها و ریای متشرعان دانسته‌اند و برابر با چنین برداشتی نمی‌بایست خود بدان دام می‌افتاد. به نظر می‌رسد تأکید نجم رازی بر اینکه مرید علاوه بر داشتن صفت‌هایی نظیر توبه، زهد، تجرید، عقیدت، تقوی، صبر و... باید که ملامتی صفت باشد و قلندر سیرت، نه چنانک بی‌شرعی کند و پندارد که ملامت است؛ حاشا و کلا آن راه شیطان و دلالت اوست و اهل اباحت را ازین مرزله به دوزخ برده‌اند. ملامتی بدان معنی باشد که نام و ننگ و مدح و ذم و رد و قبول خلق به نزدیک او یکسان باشد، و به دوستی و دشمنی خلق فربه و لاغر نشود و این اضداد را یک رنگ شمرد (نجم الدین رازی، ۱۳۶۶: ۲۶۱) نشان‌دهندهٔ ضرورت پرهیز از روشی است که قلندران بدان تمسک بسته و روش ملامتی را از اعتدال خارج کرده و به افراط رسانیده‌اند. اما آنچه که در آن تردیدی نیست این است که دید و برداشتی که قلندران از جهان هستی داشتند با جهان‌بینی عامیان و زاهدان ظاهرپرست تفاوت داشت. به همین سبب عامیان و زاهدان ریایی از قلندران ناخشنود بودند و همواره با آنان جنگ و ستیز داشتند.

طبیعی است که به هنگام موضع‌گیری قلندران در برابر عامیان و زاهدان ریایی، آنان نیز بیکار ننشسته و به مقابلهٔ به مثل دست زده‌اند. بیزاری دو طرف از همدیگر و برخورد این دو گروه در روزگاران گذشته، همواره پرهیجان بوده است.

به هر حال در محیط اجتماعی و ریازدهٔ ایران و اسلام... وجود زاهدان راستین در پیشینه فرهنگی ایران و اسلام فضایی به وجود آورده است که توده‌های وسیع مردم- که از ریای حاکم بر جامعه، ریای خلفا و علمای دین و زهاد و واعظان به تنگ آمده بودند؛ هر چه بیشتر در ستایش اصحاب ملامت کوشا تر شوند و هر چه زاهدان بر میدان ریای خویش افزوده‌اند؛ از سوی دیگر عامه مردم و اصحاب فکر، بویژه شاعران عارف بر ستایش نقطهٔ مقابل ریای- که مذهب ارباب ملامت است- افزوده‌اند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۳۴).

با پیچیده‌تر شدن مناسبات ریاکارانه و عبور آن از رفتار فردی و عبادی- چنان که در آغاز بود- و رسیدن آن به لایه‌های اجتماعی و سیاسی، موضع‌گیری اهل ملامت و شاخه عملگرای آن، قلندریه، متفاوت شد. آن‌گونه که پیداست، قلندران مردمی انقلابی و آزادی‌خواه بودند. برای پایدار کردن برابری و دادگری در اجتماع مبارزه می‌کردند. بدیهی است این مردان انقلابی که خواستار انقلاب و دگرگون کردن نهادها و رسوم جامعه عامیانه بودند از نظر مردم و معیاری که آنها داشتند بی‌اعتبار می‌نمودند. به همین علت عامی‌ها آنان را بدنام و بی‌ارزش می‌دانستند، زیرا در جامعه عامی‌ها، خوشنام کسی است که نهادهای جامعه آنها را باور داشته و به آنها پایبند

باشد. از این قرار، قلندران، چون با عامه سر سازش و هم‌رأیی و هم‌سوئی نداشتند از نظر آنان بدنام بودند و قلندران خود این بدنامی را پذیرفته بودند و بر این باور بودند هر که در میان مردم عامی خوشنام باشد هم‌رنگ آنهاست و او خود عام است و این بدان معنی است که ملاک‌های جامعه عام را پذیرفته است، بنابراین نمی‌تواند فرهنگساز و جامعه‌پرداز باشد؛ در واقع قلندر از نظر عامی‌ها هر چه بدنام‌تر باشد از نظر جامعه قلندری خوشنام‌تر است (برومندسعید، ۱۳۸۴: ۲۹۵).

اینکه قلندریه، اصلی‌ترین وجهه همت خود را مصروف شکستن تابوهای جامعه کرده‌اند؛ در واقع روی دیگر پویایی و زاینده‌گی این جریان را نمایان می‌سازد. چرا که مجموعه تحولات فرهنگی و هنری جامعه ایرانی در طول تاریخ، بویژه در عصر اسلامی، تابعی است از متغیر آرزوهای جامعه در جهت شکستن تابوها (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۵۰) و حرکت‌های دینی و حرکت‌های ملی، چه در جنبش‌های فراگیر و گسترده‌اش و چه در شکل جنبش‌های کوچک ناحیه‌ای و محلی‌اش، همه و همه، مظاهر این میل به شکستن تابوها بوده و هست و خواهد بود. قلندریه از دو سوی مصداق این تمایل اجتماعی‌اند یعنی هم خود به شکستن تابوها کمر بسته و برخاسته‌اند و هم مورد تشویق توده‌های مردم شده‌اند، در کاری که انجام داده‌اند. ذهن و ضمیر جامعه ایرانی بویژه هنرمندان و شاعران بزرگ ما، امثال عطار و سنائی و مولوی و حافظ، از این چهره‌های متمایل به شکستن تابوها، اندک اندک، قهرمانانی در ذهن خویش آفریده است که با واقعیت اجتماعی و تاریخی ایشان فاصله‌های بسیار دارد و مرزهای تازه تری را برای نمایندگی آرای از این دست پدید آورده‌اند.

مورد تشویق مردم واقع شدن قلندریه تنها بر جنبه فرهنگی آن متکی نیست؛ بلکه عملکرد قلندریه سویه‌ای اجتماعی و سیاسی نیز یافته و آن رویکرد مردم‌گرایانه آنان در استیفای حقوق ناتوانان و درماندگان بوده است. آن همه راز و رمز و سازمان‌دهی و تشکیلات سری که قلندران فراهم کرده بودند؛ تنها یک هدف در نظر داشتند و آن هواداری از مردم ناتوان و درمانده بود. قلندران خود را یار درماندگان و بینوایان می‌دانستند؛ می‌خواستند دیوسالاران بی‌بهره از مهر را از سروری و گردن‌کشی فرو افکنند تا برابری و دادگری در جامعه برقرار شده و مردم بینوا بتوانند از حداقل امکانات زندگی و معیشت بهره‌مند شوند. زیرا می‌دانستند که اگر این دیوسالاران همچنان بر پای و پر باشند؛ بینوایان همچنان بی‌سود و ثمر خواهند بود. از این رو پیوسته سفارش آنان این بود که انسان باید برای خلق خدا سودمند باشد، و اگر کسی هست که نمی‌تواند سودی به کسی برساند لاف‌بی‌آزار باشد (برومندسعید، ۱۳۸۴: ۳۱۷).

با این اشارات، روشن شد که ملامتیه، در دوره‌ای که ریا و سالوس، چون موریانه‌ای، ستون‌های عمل مؤمنانه را از درون متلاشی می‌کرد؛ با تأکید بر اصل «اخلاص در عمل» و باریک‌اندیشی‌های خاص مبتنی بر آموزه‌های حوزه زهد و تصوف آغازین، به تجدید حیات «ایمان

حقیقی» یاری رساند و قلندریه به مثابه بازوی آزادتر این جریان اجتماعی- فرهنگی، به صورت جدی‌تر و بسامان‌تری به لایه‌های اجتماعی و سیاسی جامعه پرداخت و اقدامات ویژه‌ای را صورت بخشید؛ از این رو، رنگ سلبی جریان ملامتی و قلندری جلوه‌ای خاص دارد.

ج) دوره سخت‌گذار؛ اقبال عمومی، استحاله، مقاومت

بررسی مجموعه عواملی که در شکل‌گیری و بالندگی جریان زهد مؤثر بوده، نشان می‌دهد که این جریان همواره در معرض آسیب‌های برخاسته از عمل یا عکس‌العمل‌های افراطی و تفریطی قرار داشته است. انگاره‌های مثبت و منفی، هیچگاه در این بازار، بی‌مشتری نبوده‌اند. از این منظر، اقبال عمومی و گرایش طبقات مختلف مردم به زهد و تصوف، از یک سو موجب رونق اندیشه‌های بنیادین اسلامی در جامعه شد، و از دیگر سو، شرایطی را بر این جریان تحمیل کرد که دچار استحاله و دگردیسی عمده و قابل توجهی گردید.

تعالیم زهدی، عامل اقبال عمومی به تصوف

هنگامی که اکثر علمای مذاهب و ارباب فقه و حدیث، آرایش مادی پیدا کرده و به شغل قضا و تدریس مشغول بودند و اکثر آنها وظایف دیوانی داشتند و حدود شرع را از باب رعایت خاطر دیوانیان، مهمل و معطل می‌گذارند و در مقابل عامه مردم که به ظواهر امور بیشتر فریفته می‌شدند، بدین ترتیب از علما نومید گردیدند؛ ولیکن مشایخ و بزرگان طریقت، به ترک دنیا و اعراض از امرا و عزلت و انقطاع، ظواهر حال خود را می‌آراستند و برخی هم به امر به معروف و نهی از منکر می‌پرداختند و در حقیقت، عامه آنان را متصدی اجرای حدود و تعالیم فروع و خواص، مکمل روح و متمم انسانیت و نردبان آسمان معرفت و برخی هم غایت ایجاد و مغز عالم وجود می‌پنداشتند. به این ترتیب بود که روی هم رفته بازار تصوف گرم‌ترین بازارها شده بود (سلیم، ۱۳۸۰: ۸۲).

زهد و ریاضت در دوره سلاجقه نیز بین بسیاری از طبقات رواج داشت و از ارزش ویژه‌ای برخوردار بود و توانست در جلب نظر عموم کارساز شود. ریاضت‌های ابوسعید ابوالخیر، هر چند شاید نه بدان سختی که در حالات و مقامات او- از جمله در اسرارالتوحید- آورده‌اند؛ بوده است نمونه‌ای از ریاضت‌های زهاد و مشایخ آن زمان به شمار می‌رود. درباره‌ی اکثر مشایخ آن زمان این گونه ریاضت‌های شاق را نقل کرده‌اند. بازار صوفیه را همین استغراق در زهد و ریاضت در بین عامه گرم می‌کرد و تصوف به همین سبب در این دوره انتشار فوق‌العاده یافت (زرین کوب، ۱۳۷۱: ۲۶).

پیوند میان صوفیه و طبقات مختلف مردم، در آغاز، مبتنی بر تعالیم انسانی و پویای زاهدان نخستین، برخاسته از نگاهی زلال بود. تصوف روش کسانی بود که مسجد و مدرسه، آتش طلب آنان را فرو نمی‌نشانید و سیرایشان نمی‌کرد؛ از این رو می‌خواستند بیرون از رسوم متداول در

صفوف نماز و حلقه‌های درس و بحث، راهی به سوی حقیقت بیابند (حلی، ۱۳۶۰: ۹۱) اینان با بهره‌گیری از تعالیم زهاد نخستین، همتی بلند داشتند و می‌دانستند که رخی که امروز ماهوار و پیروش و آرام‌بخش دل است چند صباحی بعد، زشت و دیوسار و آرام‌با خواهد شد؛ چشمی که امروز فتنه‌انگیز و مست است، فردا بی‌نور و بی‌صفا خواهد شد و آب از آن روان خواهد گشت، به یک سخن از ظاهر می‌گذشتند و به معنی باطن راه می‌بردند؛ زیاد در بند شکم و اسیر گلو نبودند و رنگینی سفره و طعام فریبشان نمی‌داد. اینان به آرزو تکیه نمی‌کردند و آرزو نمی‌پختند، چه آن را سرمایه ابلهان می‌دانستند؛ از این رو توانستند جانهای تشنه مخاطبان خود را به سوی چشمه‌های زلال آموزه‌های خود بکشانند.

فرایند استحاله؛ خطر ناگزیر جریان‌های فرهنگی و اجتماعی

از آنجا که جذابیت‌های اغواگر در پدیده‌ای فرهنگی، جلب توجه لایه‌های گوناگون جامعه با سطوح معرفتی مختلف را به دنبال دارد؛ خطر عدم دریافت پیام‌های اصیل آن پدیده فرهنگی توسط برخی از لایه‌ها و تبدیل برخی از سازوکارها به ضد خود، همواره تهدیدکننده جریان‌های فرهنگی - اجتماعی است. مانند هر جریان اجتماعی که می‌تواند در گذر زمان و براساس مجموعه آسیب‌های درونی و بیرونی دچار استحاله شود؛ شرایط برای استحاله و دگرگونی جریان پویای زهد و تصوف نیز فراهم شد.

همین که این طریقت رواج یافت و مردم از علمای ظاهر سرخوردند، توانگران بدین سبب و علل دیگر که زاده اجتماع آن روزگار بود، به تصوف و صوفیان روی آوردند و خانقاه‌های بسیار در هر شهری پی افکندند و به سبب نفرت از علمای ظاهر و جور حکام، دست در دامان صوفیان زدند و نذور و فتوح در دامانشان ریختند و بعضی از صوفیه را تباه کردند، در نتیجه، جاه‌طلبان و مال‌دوستان، خرقة درویشی در تن افکندند و به حیلت و فریبکاری بر مسند ارشاد نشستند. از آغاز قرن چهارم هجری این دگرگونی در تصوف راه یافت و به تدریج بالا گرفت و در قرن ششم و هفتم سخت نیرومند شد. ابوالقاسم قشیری در آغاز کتاب معروف خود (رساله قشیریه) از این نابسامانی شکایت می‌آغازد؛ حکیم سنایی در حدیقه، صوفیان ناراست و نپهره را انتقاد می‌کند و عادات زشت و اخلاق ناستوده آنها را وصفی بلیغ می‌فرماید (سنایی غزنوی، ۱۳۶۸: ۶۷۰-۶۶۶) اوحدی مراغه‌ای که در آغاز قرن هشتم می‌زیسته است (متوفی ۷۳۸) هم فصلی به صوفیان ریاکار دنیاپرست (در جام‌جم) اختصاص داده است (اوحدی مراغه‌ای، ۱۳۰۷: ۲۲۶-۲۲۰) مولانا نیز در مواضع مختلف از مثنوی پرده از روی کار پیران مدعی برگرفته است؛ خواجه حافظ هم در غزل‌های خود بدین طایفه طعنه‌های طنزآمیز زده است (فروزانفر، ۱۳۶۷: ۹۶۹).

البته این رویگردانی و رویکرد انتقادی، چهره دیگری نیز داشت و آن اینکه «اندک اندک با ظهور ملامتیه و قلندریه و بعضی مشایخ افراطی، تصوف هم از علم جدا شد و هم از شرع»

(زرین کوب، ۱۳۵۶: ۹۵) و- اگر چه نه چندان عمومی- مخالفت‌هایی از جانب ظاهرگرایان اهل زهد و شریعت با تصوف صورت گرفت که در جای خود قابل بررسی است.

رویکرد مقاومت؛ در مسیر پویایی و بالندگی

هنگامی که بنیان‌های اولیه و ارزش‌های اصیل زهد و تصوف در گذر زمان دچار تحول و دگرگونی شد؛ طبیعی است که چنین جریانی، با قابلیت‌ها و توانایی‌های کم‌نظیر به راحتی تسلیم فرایند استحاله نخواهد شد. مجموعه زایش‌ها و بازتولیدهایی که در درون و برون جنبش اصیل زهد و تصوف روی داد؛ به خوبی عیان کرد که این جنبش همچنان سرزنده و بانشاط، تا مدت‌ها به حیات بالنده خود ادامه داده و در دامانش پهلوانان بی‌مانند چون سنایی، عطار، مولانا و حافظ را پروراند است.

همچنین، بررسی کارکردهای آیین‌های ملامتی و جوانمردی نشان می‌دهد رویکرد اصلی این آیین‌ها، مقاومت در برابر زهدهای ساختگی و ظاهری بوده است. ملامتیه با دیدی انتقادآمیز به زهد ظاهری می‌نگریستند (سویری، ۱۳۸۴: ۱۶۱).

اگرچه جریان ملامتیه خود نیز از آفت استحاله در امان نماند و اگر پیدایش مکتب ملامتیان نیشابور را در قرن سوم، اوج نظریه اخلاص بدانیم و عارفانی از نوع ابوحنیف حداد نیشابوری و امثال او را نمایندگان آن به شمار آوریم؛ هر چه از این مرحله تاریخی دور می‌شویم نظریه ملامت- که بیشتر یک امر درونی است- تبدیل به مجموعه‌ای تشریفات ظاهری می‌گردد که این تشریفات روز به روز در افزونی است و در ادوار واپسین حضور تاریخی قلندریان، انبوهی ظاهرآرایی و تقید و تعلقات، وارد حلقه‌های قلندریان می‌شود که در تحلیل واژگانی «ادبیات ویژه قلندری» شمار آن مفاهیم و مصطلحات و ابزارها، از صدها قید و شرط فراتر می‌رود.

با این همه، آمیختگی این جریان اجتماعی و فرهنگی با ادبیات متعالی و بی‌نظیری که سخنگویانی از نوع سنائی و عطار و حافظ داشته است؛ سبب شده است که جنبه‌های منفی و مبتذل آن نیز همواره با دیدی احترام‌آمیز نگریسته شود و در آن سوی کثیف‌ترین و مضحک‌ترین حرکات مدعیان قلندری، در تاریخ، همواره توجهی از سوی بینندگان وجود داشته باشد. بیندگانی که در آن سوی لجام گسیختگی‌ها و بی‌پروایی‌ها و شهوت‌رانی‌های پلیدترین اراذل عصر، جایی برای رفتار اولیاءالله جستجو کنند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۵۲).

افت و خیزهایی که در نگرش انتقادی به جریان زهد و تصوف روی داده، در درون خود به نوعی تضارب پویا رسیده که موجب طراوت و تازگی پیام‌های فرهنگی مکتب زهد و تصوف اصیل شده است.

یک واقعیت اجتماعی و تاریخی را همیشه باید در نظر داشت و آن این است که در شرق اسلامی و شاید مشرق زمین به طور عام، همیشه مردمان از عصر خود ناامید بوده و زیبایی و صفا

و نیکی‌ها را در گذشته‌ها می‌جسته‌اند. این قاعده‌ای است که مرز نگاه سنتی و مدرن را در تاریخ ما از هم جدا می‌کند. مدرن از اینکه زیبایی و کمال و نیکی را در هم اکنون یا آینده بجوید پروایی ندارد ولی در نگاه سنتی تمام زیبایی‌ها و نیکی‌ها در گذشته حضور داشته است و آنچه اکنون به چشم می‌خورد فاقد نیکی و زیبایی است. به دلیل همین اصل، مردمان هر دوره‌ای که خواسته‌اند درباره‌ی حوزه‌ی ملامتیه و قلندریان سخنی بگویند؛ غالباً ملامتیه و قلندریه‌ی عصر خود را نکوهیده‌اند. فاصله‌ی سلمی تا عصر بزرگان ملامتی نیشابور، چندان زیاد نیست با این همه، او در مقدمه‌ی رساله‌ی ملامتیه ازیشان به گونه‌ی افسانه‌هایی در دور دست سخن می‌گوید که اثری از آثارشان دیگر باقی نمانده است و یک نسل بعد از او، پیر هرات، در تحریر و تقریری که از طبقات الصوفیه سلمی ارایه داده است؛ در ذیل احوال حمدون قصار، پیر و پیشوای ملامتیان، چند حکایت از زهد و پارسایی او نقل می‌کند و در پایان می‌گوید «همه سیرت و کار ایشان (ملامتیه) بر این قیاس بود. اکنون، قوم، اباحت و تهاون شرع و زندقه و بی‌ادبی و بی‌حرمتی بر دست گرفته‌اند که ما ملامتیمانیم. باش تا فردا شود!» حتی شخص حمدون قصار که قهرمان تاریخی مذهب ملامت است گفته است: «من نظر فی سیر السلف عرف تقصیره عن درک درجات الرجال» (قشیری، ۱۳۶۱: ۵) هر که در سیرت گذشتگان بنگرد تقصیر و تخلف خویش را در رسیدن به درجات مردان، خواهد شناخت.

این شیوه نگرستن به گذشته، در واقع ماندگاری ارزش‌های نخستین زهد و تصوف را موجب شده است. آنچه مورد عتاب متفکرانی چون سنایی و عطار و حافظ واقع شده، نه زهد حقیقی، بلکه زهد دروغین و ربایی بوده است؛ کاوش در پیام‌های محوری و بن‌مایه‌های اندیشه این پرچمداران تفکر ناب عرفانی به خوبی نشان می‌دهد که جوهره‌ی اصیل زهد اسلامی - با توجه به همه رویکردهای آن - چگونه ماندگار شده است.

نتیجه‌گیری

تصوف اسلامی که در آغاز با نگرش زاهدانه و مبتنی بر ریاضت و زندگی سخت و پرمشقت پا گرفت توانست در گذر زمان، به موضوعات نظری نیز توجه کند. تامل در اخلاص در نیت و تأکید بر عشق و محبت، از جمله نکاتی است که توانسته ضمن ایفای نقش به عنوان موضوعات نظری - کاربردی، مسیر جریان تصوف در جامعه را نیز طراحی کند.

نگاهی دوباره به پیوندهای میان «جوانمردان»، «ملامتیان» و «قلندران» به خوبی نشان می‌دهد که هریک از این جریان‌های اجتماعی چگونه توانسته برابر اقتضای فرهنگی - اجتماعی روزگار خود، حریم تصوف مردمی را از دست اندازی‌های گوناگون و آسیب‌های درونی و بیرونی پاسداری کند.

پیوستگی تعالیم جوانمردان و اهل فتوت با اصول تصوف، مکتب جوانمردی را به مدرسه‌ای برای آموزش زهد و تصوف برای عامهٔ مردم بدل کرده است. آنچه به عنوان منشِ عیاری از طریق جوانمردان به اهل تصوف نیز رسید؛ توانست قابلیتِ نقدِ درونِ گفتمانی را در حوزهٔ تصوف اسلامی گسترش دهد تا زیر نام «آیین ملامتی» به دفع آسیب‌هایی که دامنگیر پارسایان می‌شود؛ بپردازد. ملامتیان، در واقع با استفاده از مبانی نظریِ پیش گفته، به نقد جامعه پرداخته‌اند. چارچوب نظری نقد درون گفتمانی چنان استوار بود که با سامان دادن جریان «قلندریه» و تقویت بُعدِ عملگرایانهٔ خود توانست با رویکردِ مقاومت در برابر زهدهای ساختگی و ریاکارانه، در مسیر پویایی و بالندگی دینی نقش آفرینی کند.



منابع

- آشوری، داریوش (۱۳۸۴) عرفان و رندی در شعر حافظ، چاپ پنجم، تهران، مرکز افشاری. مهران (۱۳۸۲) فتوت نامه‌ها و رسائل خاکساربه (سی رساله)، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- اوحدی مراغه‌ای، اوحدالدین (۱۳۰۷) جام جم، تصحیح وحید دستگردی، ضمیمه سال هشتم مجله ارمغان، چاپخانه فردوسی.
- برتلس، یوگنی ادواردویچ (۱۳۶۷) تصوف و ادبیات تصوف، ترجمه سیروس ایزدی، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر.
- برومند سعید، جواد (۱۳۸۴) آیین قلندران، کرمان، دانشگاه شهید باهنر کرمان.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۷۴) دیدار با سیمرغ، هفت مقاله در عرفان و شعر و اندیشه عطار، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۷۰) نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح محمود عابدینی، تهران، اطلاعات.
- حاکمی، اسماعیل (۱۳۸۲)، آیین فتوت و جوانمردی تهران، اساطیر.
- حلی، علی اصغر (۱۳۶۰) شناخت عرفان و عارفان ایرانی، تهران، زوار.
- دوبروین، یوهانس (۱۳۸۴) قلندریه در شعر عارفانه فارسی از سنایی به بعد، میراث تصوف، لئونارد لویزن ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، مرکز.
- دهباشی، مهدی و میرباقری فرد، سیدعلی اصغر (۱۳۸۶) تاریخ تصوف (۱) چاپ دوم، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- ریاض، محمد (۱۳۸۲) فتوت‌نامه: تاریخ، آیین، آداب و رسوم، تهران، اساطیر.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۵۶) از چیزهای دیگر، تهران، جاویدان.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹) ارزش میراث صوفیه، چاپ ششم، تهران، امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۱) سیری در شعر فارسی، چاپ سوم، تهران، علمی.
- سلیم، غلامرضا (۱۳۸۰) شریعت، طریقت، حقیقت، چاپ دوم، تهران، روزنه.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد محدود بن آدم (۱۳۶۸) حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح (سید محمدتقی) مدرس رضوی، چاپ سوم، تهران، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- سویری، سارا (۱۳۸۴) «حکیم ترمذی و جنبش ملامتی در تصوف سده‌های آغازین»، میراث تصوف، لئوناردلویزن ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، مرکز.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۶) قلندریه در تاریخ، دگردیسی‌های یک ایدئولوژی، تهران، سخن.
- صالح بن جناح (۱۳۷۲) کتاب الادب و المروءة: با تحقیق در فراز و فرود فتوت و جوانمردی، تصحیح و مقدمه سیدمحمد دامادی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صراف، مرتضی (۱۳۷۰) رسائل جوانمردان، مقدمه هنری کربین، چاپ دوم، تهران، معین و انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- غنی، قاسم (۱۳۴۰) تاریخ تصوف در اسلام بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، چاپ دوم، تهران، زوار.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۶۷) شرح مثنوی شریف، چاپ چهارم، تهران، زوار.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن (۱۳۶۱) رساله قشیریه، مترجم ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران، علمی فرهنگی.

کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۶۷) مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال‌الدین همایی، چاپ سوم، تهران، هما. کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق (۱۳۶۹) تحفه الاخوان فی خصائص الفتیان، تصحیح سیدمحمد دامادی، تهران، علمی و فرهنگی.

کربن، هنری (۱۳۶۳) آیین جوانمردی، احسان نراقی، تهران، نو.

کیکاووس بن اسکندر، امیرعصرالمعالی (۱۳۵۷) قابوس نامه، تصحیح سعیدنقیسی، چاپ چهارم، تهران، فروغی. گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۷۸) ملامت و ملامتیان، ترجمه دکتر توفیق هـ سبحانی، تهران، روزنه.

محبوب، محمدجعفر (۱۳۸۴) «جوانمردی و آیین آن»، میراث تصوف، لئونارد لویزن ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، مرکز.

مرتضوی، منوچهر (۱۳۶۵) مکتب حافظ، چاپ دوم، تهران، توس.

نجم‌الدین رازی، عبدالله محمد بن شاهور بن انوشیروان (۱۳۶۶) مرصاد العباد، به اهتمام محمدامین ریاحی، چاپ سوم، تهران، علمی فرهنگی.

نصر، سیدحسین (۱۳۸۴) «ظهور و تحول تصوف ایرانی»، میراث تصوف، لئوناردلویزن ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، مرکز.

نقیسی، سعید (۱۳۸۵) سرچشمه تصوف در ایران، چاپ دوم، تهران، اساطیر.

هجویری الجلبابی الغزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۵۸) کشف المحجوب، تصحیح و ژوکوفسکی، مقدمه قاسم انصاری، تهران، طهوری.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی