

دکتر باقر صدری‌نیا*

تصوف، از دنیاگریزی تا دنیاگرایی

چکیده:

تأثیر اندیشه‌های عرفانی و صوفیانه بر فرهنگ و ادبیات ما چنان ژرف و گسترده بوده است که با وجود بحثها و مجادلات بسیار، و انتشار آثار و پژوهشهای ارجمند، هنوز هم باب پژوهش در مورد جنبه‌ها و جلوه‌های مختلف آن گشوده است، و گوشه‌های تاریک و نا کاویده آن همچنان نیازمند افشاندن پرتو جستجوهای دیگر است.

مقاله حاضر عهده‌دار بحث درباره یکی از این گوشه‌های کمتر کاویده شده تصوف است، و می‌کوشد - تا اگر بتواند - تحول تاریخی تصوف را از منظر جامعه‌شناختی مورد بررسی قرار دهد و ضمن اشاره به دگرگونی مبانی نظری متصوفه، پیامدهای اجتماعی و سیاسی این تحول را به اجمال از نظر بگذراند.

مقصود اصلی مقاله، کوشش برای پاسخ یافتن به این پرسش است که چگونه تصوف - یا حداقل گروههایی از متصوفه - از زهد و دنیا‌گریزی، به دنیا‌گرایی و کسب قدرت سیاسی روی آورده‌است؟ و این تحوّل بر کدام مبانی نظری استوار بوده و چه پیامدهای عملی در پی داشته است؟

امتناع تأسیس قدرت سیاسی بر اساس اندیشه عرفانی و صوفیانه، به دلیل تأکید این اندیشه بر زهد و فقر، و حسرت و فنا، و تباین بنیادین آن با دنیا و قدرت دنیوی، در نگاه نخست واضحتر از آن می‌نماید که بحث دراز دامنی را اقتضا کند؛ اما تعارض این مقوله با واقعیت‌های تاریخی و پیدایش حکومت‌هایی باشعار و شعایر و صورت و صبغه صوفیانه، پژوهش در این زمینه را الزام می‌کند. اینکه چگونه تصوف در استمرار تاریخی خود از ستیز با دنیا به سازش با آن رسیده است، و گروه‌هایی از متصوفه در مقاطعی از تاریخ - به طور خاص از قرن هشتم به بعد - همه توان خویش را در راه دنیاجویی و کسب قدرت سیاسی مصروف داشته‌اند و سرانجام نیز به تأسیس حکومت‌های دنیوی نایل آمده‌اند، پرسشی نیست که بتوان بدون تأمل از آن گذشت.

گرچه عوامل گوناگون، از جمله تکوین تدریجی نظام خانقاهی، در فراهم آوردن شرایط عینی رویکرد متصوفه به کسب قدرت سیاسی سهم انکارناپذیری داشته است، اما به نظر می‌رسد این رویکرد از مبانی نظری ویژه‌ای نشأت گرفته است که بدون توجه به آن، بحث در این باب بر اساس استواری نهاده نخواهد شد؛ از این رو، در گفتار حاضر ضمن بررسی سیر تحوّل تلقی صفویه از دنیا و قدرت دنیوی، مبانی نظری این تحوّل را نیز از نظر می‌گذرانیم.

تصوّف در دنیای اسلام به عنوان پیامد اجتناب‌ناپذیر شرایط یأس آلودی که سرکوب متوالی جنبشهای اعتراضی نیمه دوم قرن اول هجری ابعاد آن را رقم زده بود، در بستر زهد بالید و به صورت یک نهضت منفی و دنیا‌گریزانه به عرصه کشمکشهای فکری و اجتماعی گام نهاد.

اساس تصوّف، در آغاز پیدایش و رواج آن، بر زهد و فقر استوار بود، و دست شستن از دنیا و مظاهر و تعلّقات آن لازمه صوفی بودن شمرده می‌شد. دنیا از نظر صوفی دامگاه پر جذبه و افسونی بود که وی را از پرواز و عروج باز می‌داشت، او می‌بایست از این محنت آباد سست نهاد و از این عجزه هزار داماد - به تعبیر حافظ - درستی عهد نجوید، و از هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد باشد.^۲ ثروت و مکت و جاه و مقام از فریبنده‌ترین جلوه‌های دنیا بود که صوفی در نخستین گام می‌بایست خود را از بند آنها می‌رهاند. او نه تنها لازم بود از جاه و مقام دنیا دوری جوید، بلکه احتراز از ارباب قدرت و جاه نیز همچنان لازمه سلوک بود و خلاف آن مغایر با طریقت صوفیانه؛ از همین رو بود که اگر کسی چون «رویم بن احمد» از صوفیان معاصر «جنید بغدادی»، چندی بر مسند قضاوت بغداد می‌نشست، از جانب متصوّفه روزگار به دنیا‌داری متهم شده، طرد می‌گردید.^۳

سنت صوفیان نخستین مبتنی بر نفی دنیا و بی‌اعتنایی نسبت به قدرتهای حاکم و اعراض از آنها بود. در سیرت مشایخ سلف شواهد بسیاری بر این بی‌اعتنایی و اعراض و انکار می‌توان یافت. داستان زندگی ابراهیم ادهم (وفات ۱۶۱هـ) و سخنان درشت فضیل عیاض (وفات ۱۸۷هـ) با هارون الرشید، و ذوالنون مصری (وفات ۲۴۵هـ) با متوکل عباسی، و بی‌اعتنایی شگفت‌انگیز ابوالحسن خرقانی (وفات ۴۲۵هـ) نسبت به جلال و جبروت سلطان قدرتمندی

چون محمود غزنوی، داستانهای دلکشی است که هر یک به تنهایی گواه گردنفرازی اعجاب‌انگیز این خسروان بی تاج و تخت در برابر ارباب قدرت است.^۴

از نظر صوفی نه فقط صحبت ارباب بی مرقت دنیا مایه تشویش وقت بود، بلکه بهره‌مندی از هر آنچه تعلق به اصحاب قدرت داشت، هم سبب تیرگی دل و مانع تابش انوار حق بر قلب سالک و مغایر با زهد و ورع شمرده می‌شد؛ زیرا چنانکه حسن بصری می‌گوید: زهد اندر دنیا آن است که اهل او را دشمن داری و آنچه اندراوست.^۵

ترسیم دقیق ابعاد تلقی صوفیه از دنیا و دنیاداران جز با اشاره به حالات و سخنان مشایخ تصوف ناتمام خواهد بود، از این رو ذکر چند نمونه را در این باب لازم می‌دانیم:

در تذکرة الاولیاء ضمن بیان حال ابراهیم ادهم که پادشاه بلخ بود و درویشی را به مملکت بلخ خریده بود و سخت ارزان،^۶ آمده است که:

چندین خج بکرد. از چاه زمزم آب برنکشید. زیرا که دلو آن از مال سلطان خریده بودند.^۷ نقل است که روزی جماعتی نشسته بوند، ابراهیم قصد صحبت ایشان کرد، راهش ندادند، گفتند که هنوز از تو گند پادشاهی می‌آید. عطار در ادامه این نقل می‌گوید: با آن کردار او را این گویند تا دیگران را چه خواهند گفت.^۸

در همین کتاب ضمن شرح حال بشر حافی (وفات ۲۲۷هـ) آمده است: هرگز آب از جویی که سلطانان کنده بودند نخوردی.^۹ خواهر این بشر حافی نیز در زهد و پرهیز چنان بود که روزی «به نزدیک احمد حنبل آمد و گفت ما بر بامها دوک ریسیم، شعاع مشعلۀ طاهریان بر ما افتد، به روشنایی آن

دوک ریسیم روا بود یا نه؟» احمد حنبل پاسخ داد: «دوک مریس اندر آن روشنایی.»^{۱۰}

ابوالقاسم قشیری مؤلف کتاب معروف «الرساله» که در میان ما به رساله قشیریته شهرت دارد، دربارهٔ رابعه عدویّه (وفات ۱۳۵هـ) زنی که سرآمد مردان روزگار خویش بود می‌نویسد: به روشنایی چراغ سلطانی پیراهن وی که دریده بود باز دوخت، دل وی بسته شد به روزگاری دراز، باز یاد آمد سبب آن، پیراهن بدرید آن جایگاه که دوخته بود، دلش گشاده شد.^{۱۱}

هم او در باب هشتم کتاب خود که به ورع اختصاص دارد می‌نویسد: روزی ابوسعید خزاز اندر ورع سخن همی‌گفت، عباس بن المتهدی بدو بگذشت گفت یا باسعید شرم نداری که اندر زیر بنای ابودوانیق [منصور خلیفه عباسی] نشینی و از حوض زبیده [حوضی که زبیده همسر هارون‌الرشید ساخته بود] آب خوری و اندر ورع سخن گویی.^{۱۲}

شواهدی از این نوع در کتابهای تذکره و مقامات چندان است که در صورت استقصای کامل، خود چند کتاب می‌شود، لیکن ما را نه قصد چنین استقصایی است و نه عرصهٔ مقاله‌ای را چنان مجالی، از این رو به همین نمونه‌ها بسنده می‌کنیم. نمونه‌های ارائه شده به نیکی نشان می‌دهد که مشایخ اعصار متقدّم تا چه پایه از دنیا و به تبع آن دنیا‌داران و اصحاب قدرت احتراز می‌جستند. و بر اساس چنین سنتی بود که حتی بزرگانی نظیر امام محمد غزالی با وجود کوششهای تأمل برانگیز ثئوریک برای سازگار ساختن تصوّف و دنیا و توجیه نظری قدرت سیاسی، آنجا که به عالمان و مذکران صوفی مشرب عصر خود اندرز می‌دهند اجتناب از هرگونه مخالفت و معاشرت با سلطان و سلطانیان را واجب می‌شمارند و تأکید می‌کنند که:

«بر هیچ سلطان سلام نکنند، و با ایشان البته مخالفت نکند که فتنه مجالست سلاطین، بزرگ است، اگر کسی مبتلا شود به دیدار ایشان فضالی و مداحی و اطناب در ثنای ایشان در باقی کند» در ادامه این اندرزنامه غزالی می‌افزاید که «از سلاطینان هیچ چیز نستاند و اگر چه مثلاً حلال بود، که طمع به مال و جاه ایشان سبب فساد دین بود و از آن مدهانت و مراعات و موافقت بر ظلم و غیر آن لازم آید. و این همه هلاک بود». ۱۳

اما تلقی صوفیه در باب دنیا و ارباب بی‌مروت آن پیوسته بدین حال و منوال نمانده، در ادوار بعد، به ویژه پس از قرن پنجم دستخوش دگرگونی‌هایی شده است. به طوری که سرانجام با تجدیدنظر در مبانی نظری سنت اسلاف درباره دنیا و دنیاداران، ستیز و گریز متصوفه جای خود را به سازش و تفاهم داده است. اینکه چنین تجدید نظری از چه زمانی آغاز شده است، نمی‌توان با صراحت سخن گفت. چنین می‌نماید که پایه‌های این تحوّل، نخست با تشکیک در مبانی نظری سنت مشایخ سلف پی‌ریزی شده، پس از آن بتدریج نمودهای عینی این دگرگونی نظری در منش و مشرب صوفیان روزگاران بعد آشکار گردیده است. اینکه در قرن چهارم، ابن خفیف شیرازی (وفات ۳۷۲هـ) کتابی در شرف فقر می‌پردازد ۱۴، مبین آن است که در عهد شیخ کبیر شیراز، چون و چراهایی در این باب در میان بوده، کسانی در شرف فقر نسبت به غنی تردید روا می‌داشته‌اند

آنچه را نیز سعدی از منظر دیگر در جدال خود با مدعی آورده است ۱۵، حکایت از آن دارد که باب این گفتگو در قرن هفتم نیز همچنان مفتوح بوده است، گر چه تأمل در همین جدال سعدی با مدعی می‌تواند مؤید این نکته هم باشد که در روزگار مؤلف گلستان و حدّ اقل از دیدگاه او، کفه این ترازوی

معارضه به سود غنی سنگینتر می‌نموده است. در هر حال، از قرن پنجم به بعد، شواهد بسیاری را می‌توان سراغ داد که حکایت از پیدایش دگرگونی در این تلقی عام صوفیه دارد.

به نظر می‌رسد که این تجدیدنظر در آغاز بتدریج و بدون مقاصد دنیا‌جویانه و صرفاً به انگیزه تعدیل تصوّف و سازگار ساختن آن با واقعیت‌های زندگی اجتماعی صورت گرفته است، و سپس با گذشت زمان وجه دنیا‌گرایی آن نخست در مقیاس فردی، و پس از آن با فراهم آمدن شرایط مساعد عینی، در بعد جمعی و گروهی گسترش یافته، زمینه را برای تمایلات قدرت طلبانه گروه‌هایی از متصوّفه مهیا کرده است.

مبنای این تجدیدنظر مبتنی بر استنباط دگرگونه از دنیا بود، این استنباط که متضمن نقادی مبانی نظری مشایخ متقدم هم بود، صرف برخورداری از مال و منال دنیا را مغایر با زهد و تصوّف نمی‌دانست، بلکه تنها دل بستن و تعلق خاطر به ثروت و مکنت دنیوی را ناسازگار با زهد و سلوک مراتب کمال می‌شمرد. بر اساس این تلقی فقر و غنی و دنیا و دنیا‌داری تعریف دیگری می‌یافت، فقر، عدم دل‌بستگی به دارایی دنیا بود، نه دست شستن از آن، عشق مال و ملک را از دل راندن بود، نه عدم برخورداری از آن، و دنیا‌داری، غافل شدن از یاد خدا بود، نه عدم برخورداری از موهبت‌های دنیا.

این تلقی در عین حال می‌توانست میان تصوّف و زندگی معمول اجتماعی سازگاری پدید آورد، و به همگان این امکان را ارزانی دارد که ضمن اشتغال به امور زندگی و زیستن در متن روابط و مناسبات اجتماعی بتوانند نام صوفی بر خویش نهند و زهد پیشه کنند.

از جمله نموده‌های این تحوّل نظری را در سخنان و حالات ابوسعیدابی‌الخیر (وفات ۴۴۰هـ) صوفی پرآوازه خراسان می‌توان دید، او که به تصوّف روزگار خویش رنگ عشق و محبت و مردمگرایی زده بود، با ارائه تلقی متفاوت از دنیا درصدد سازگار ساختن تصوّف با زندگی اجتماعی برآمد، حکایتی که محمّدبن منور در اسرار التوحید از وی نقل کرده است، به وضوح استنباط متفاوتی را از تصوّف منعکس می‌سازد که می‌توان از آن به عنوان «تصوّف جامعه‌گرا» تعبیر کرد، بر مبنای این استنباط، اظهار کرامت و اعمال خارق عادت، علامت کمال معنوی صوفی شمرده نمی‌شود، بلکه آنچه نشانه کمال است، چون مردمان در چهارچوب شرایط معمول اجتماعی زیستن و در عین حال از یاد خدا غافل نبودن است:

«شیخ را گفتند: فلان کس بر روی آب می‌رود. گفت: سهل است بزغی و صعوه‌ای نیز برود. گفتند: فلان کس در هوا می‌پرد. گفت: مگس و زغنه‌ای نیز می‌پرد. گفتند: فلان کس در یک لحظه از شهری به شهری می‌شود. شیخ گفت: شیطان نیز در یک نفس از مشرق به مغرب می‌شود، این چنین چیزها را بس قیمتی نیست. مرد آن بود که در میان خلق بنشیند و برخیزد و بخشبد و بخورد و در میان بازار در میان خلق ستد و داد کند و با خلق بیامیزد، و یک لحظه به دل از خدای غافل نباشد».^{۱۶}

انعکاس چنین استنباطی را می‌توان در زندگی و رفتار اجتماعی ابوسعید نیز مشاهده کرد چنانکه از اسرارالتوحید برمی‌آید، ابوسعید اگر نه همیشه، حداقل در مواقعی، جامه‌های فاخر بر تن می‌کرد، و دستار قیمتی بر سر می‌بست، از جمله یک بار چون با جمع یاران به حمام کوی عدنی کویان می‌رود، موی ستر حمام دل در جبهه و دستار او می‌بندد تا از آن برگ عروسی سازد.^{۱۷} و یا

چون قاضی ناحیت خرقان به نزد او می‌آید شیخ را می‌بیند که «چهار بالش نهاده و چون سلطان خفته و درویشی پای شیخ در کنار نهاده می‌مالید» قاضی خرقان از مشاهده این حال به اندیشه فرو می‌رود و با خود می‌گوید: اینجا فقر کجاست؟ و این مرد با چندین تنعم پیر فقرا چون تواند بود؟^{۱۸} دعوت‌های پرتکلف بوسعید چنان عجیب و مغایر با سنت صوفیان می‌نمود که در همان آغاز ورود شیخ به نیشابور، قاضی صاعد و ابوبکر اسحاق کزّامی علیه وی محضری ترتیب داده و به سلطان غزنین می‌فرستند و دعوت‌های باتکلف او را در شمار اتهامات دیگر نظیر بیت‌گفتن بر سر منبر و سماع فرمودن ذکر می‌کنند.^{۱۹} این قبیل رفتارها هر چند می‌تواند گواه تمایلات ملامتی شیخ هم به شمار آید،^{۲۰} اما در عین حال دریافت متفاوت او را نیز از دنیا منمکس می‌سازد. دریافتی که وی را به بهره‌مندی از مواهب دنیا مجاز می‌دارد و صفای باطنش را نمی‌آلاید.

اما کسی که با وضوح و تفصیل افزونتری در این باره سخن گفته، نجم‌الدین رازی (وفات ۶۵۴هـ) مؤلف کتاب مرصادالعباد است. او در کتاب خویش ضمن بحث تفصیلی در این باب، کوشیده است تا اساس نظری استوار و روشنی را بنیان نهد. تلاش‌های تئوریک نجم رازی را می‌توان در باب پنجم کتاب مرصادالعباد او مطالعه کرد. فصولی از این باب به «بیان سلوک ملوک و ارباب فرمان» «بیان سلوک وزرا و اصحاب قلم و نواب» «بیان سلوک ارباب نعم و اصحاب اموال و ...» اختصاص یافته است و نجم‌الدین رازی طی این فصول با طراخی چهارچوب نظری در خور اعتنایی، کوشیده است میان تصوّف و مال و ملک دنیا سازگاری پدید آورد. بر اساس طرح نظری او، نه تنها می‌توان در عین برخورداری از ثروت و مکنت دنیوی، رهرو طریقت بود، بلکه حتی می‌توان هم سلطان و فرمانروا بود و هم صوفی و سالک. اگر ابوسعید میان تصوّف و دارایی

دنیا تعارضی در میان نمی‌دید، نجم رازی پا را از این فراتر می‌نهد و بین سلطنت و تصوف نیز تضاد و تعارضی نمی‌بیند، بدین ترتیب تضاد بنیادین میان تصوف و دو مظهر عمده دنیا - ثروت و قدرت - چنان به تفاهم می‌رسد که پارادوکس «سلطنت فقر» تحقیقی دگرگونه می‌یابد.

از نظر نجم رازی مال و نعمت و جاه و دولت دنیا به خودی خود بازدارنده از زهد و کمال نیست، بلکه نحوه کاربرد آنهاست که می‌تواند سالک را به حقیقت و کمال رهنمون شود و یا از آن بازدارد. بنا به تعبیر او «مال و جاه را هم وسیلت درجات بهشت و قربت حق می‌توان ساخت و هم وسیلت درکات دوزخ و بعد حضرت می‌توان کرد.»^{۲۱} او معتقد است که «در مال و جاه دنیاوی نیز چند صفت ذمیمه و آفت مودع است که اگر آن، از آن بیرون کنند و چند صفت دیگر در آن افزایشند، اکسیر کرده باشند که سعادت ابدی و دولت سرمدی بدان حاصل شود.»^{۲۲} او سپس با برشمردن این صفات نتیجه می‌گیرد: «پس اصحاب اموال و ارباب نعم، چون مال و جاه دنیا از آن ده آفت که نمودیم پاک گردانند، و بدین ده خاصیت و خصلت مخصوص گردانند، به کیمیای سعادت ابدی رسیده باشند.»^{۲۳}

این ده آفت از نظر او عبارتند از: طغیان، بغی، اعراض از خدا، کبر و عجب، تفاخر، تکاثر، تضييع عمر در جمع و حفظ مال و صرف آن در تحصیل مرادات دنیوی، بخل، تبذیر، غرور. و ده خاصیتی که باید آنها را بگیرند عبارتند از: علوهمت، عفت، توجه به حق، شکر، تواضع، سخاوت، فراغت [مال و ملک در دست داشتن نه در دل]، تقوی، رعایت اعتدال، تسلیم و رضا.^{۲۴} این تلقی از دنیا یکبار دیگر، چند دهه پس از تألیف مرصادالعباد، در کلام مولانا جلال‌الدین بلخی (وفات ۶۷۲) انعکاس می‌یابد، او نیز چون ابوسعید، دنیا

را از خدا غافل شدن می‌داند و ضمن بهره‌گیری از حدیث نبوی می‌گوید:

چیت دنیا؟ از خدا غافل بدن	نی قماش و نقره و میزان و زن
مال را کنز بهر دین باشی حمل	یتمّ مال ضالع خواندش رسول
آب در کشتی هلاک کشتی است	آب اندر زیر کشتی پستی است
چونک مال و ملک را از دل براند	زان سلیمان خویش را مسکین بخواند. ^{۲۵}

پیدایش و تکوین چنین تحوّلی در دیدگاه صوفیه، با هر انگیزه و قصدی که باشد، به لحاظ جامعه‌شناسی تصوّف واجد اهمیت خاص و پیامدهای درخور مطالعه است. در اینجا به منظور اجتناب از اطالۀ کلام به دو پیامد عملی این تحوّل نظری بسنده می‌کنیم. و آن دو عبارتند از:

- الف - تحوّل در مناسبات صوفیه با قدرتهای حاکم.
- ب - تلاش صوفیه برای کسب قدرت سیاسی.

الف - تحوّل در مناسبات صوفیه با قدرتهای حاکم.

پیش از این، موضع صوفیان سلف را در مقابل ارباب قدرت از نظر گذرانیم و دیدیم که چگونه آنان با وسواس تمام از مصاحبت با صاحبان قدرت احتراز می‌جستند و نه تنها از پذیرفتن بخشش وصلۀ آنان به شدت اجتناب می‌ورزیدند بلکه حتی بهره‌مندی از هر آنچه را که به گونه‌ای تعلق به حکومت داشت - نظیر استفاده از نور مشعلهای حکومتی و یا آبی که با طناب وقفی حکومت از چاه بیرون آید و... - بر خود روا نمی‌دانستند. اکنون لازم است بر این نکته تأکید کنیم که پیدایش دگرگونی در تلقی صوفیه نسبت به دنیا، موجب کمرنگ شدن و از میان رفتن این قبیل حساسیتهای وسواسها، و سرانجام نزدیکی

صوفیه به ارباب قدرت و دولت گردید. خلفا و پادشاهان، خانقاهها و ریابطهایی برای صوفیان روزگار خویش بنا نهادند، اموالی را وقف خانقاههای آنان کردند، و برای مشایخ آنها مستمری مقرر داشتند. و غالب مشایخ صوفیه نیز بی هیچ تشویش خاطری، از این عنایتهای ارباب قدرت و مکتب استقبال کرده، هیچ گونه منافاتی میان روش خویش و سنت اسلاف نیافتند؛ حال آنکه این تعارض چنان آشکار بود که ابن جوزی (وفات ۵۹۷هـ)، یکی از مستقدان تصوف از موضع شریعت، از اینکه اکثر ریابطهای صوفیان متأخر را ستم پیشگان ساخته‌اند و از مال حرام وقفها بر آن مقرر داشته‌اند، به متصوفه عصر خود خرده گرفته است.^{۲۶}

تقریب مشایخ صوفیه به حکومت‌های وقت، در این حد باقی‌نمانده، به همراهی و همکاری صمیمانه‌تر و احیاناً "پذیرش مقام و منصب رسمی حکومتی نیز کشیده است. از جمله شیخ شهاب‌الدین عمرسهروردی (وفات ۶۳۲هـ) علاوه بر اینکه منصب شیخ‌الشیوخی بغداد را داشت، بارها از سوی خلیفه وقت، ناصرالدین الله (وفات ۶۲۲هـ) به عنوان سفیر به دربار پادشاهان اعزام شده است. از جمله در سال ۶۱۴ به دربار علاء‌الدین محمد خوارزمشاه رفته، و در سال ۶۱۸ برای علاء‌الدین کیقباد سلجوقی خلعت و منشور فرمانروایی ممالک روم برده است.^{۲۷} چنانکه نوشته‌اند سهروردی در بغداد سرپرستی تعدادی از ریابطها و خانقاههای صوفیه را برعهده داشت، و خلیفه، ریاطی مخصوص برای وی ساخته بود.^{۲۸}

در کتابهای تذکره و مقامات شواهد بسیاری بر همسویی و همراهی صوفیه با صاحبان قدرت در این دوره - پس از قرن پنجم - می‌توان یافت. در اینجا به عنوان نمونه تنها به مناسبات نجم‌الدین رازی با پادشاهان و قدرتمندان روزگار خود می‌پردازیم تا پیامد عملی این تحوّل نظری، در رفتار و سلوک

اجتماعی یکی از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان آن، مورد تأمل قرار گیرد.

نجم‌الدین رازی که با یورش مغول، به بلاد روم - آسیای صغیر - پناه برده بود، در سال ۶۱۸ شیخ شهاب‌الدین سهروردی را که از دربار علاء‌الدین کیقباد سلجوقی بازمی‌گشت، در شهر مَلطیه ملاقات کرد، و هم او بود که نجم رازی را به اقامت در بلاد روم و اهدای کتاب - مرصادالعباد - خود به سلطان سلجوقی برانگیخت.^{۲۹} او پس از توصیه سهروردی، تحریر تازه‌ای از مرصادالعباد فراهم آورد و آن را «به زیور القاب همایون آن پادشاه دین‌پرور و سلطان عدالت‌گستر، آن آسمان چتر، ستاره منجوق، افتخار و بقیت آل سلجوق ضاعف‌الله جلاله و مدّ فی الخافقین ظلّاله، مزین و متحلّی» گردانید.^{۳۰} و به آن «حضرت سلیمان مرتبت، مورصفتانه» تقدیم کرد.^{۳۱}

نجم رازی چهار صفحه از کتاب خود را به ستایش این سلطان سلجوقی اختصاص داده، اوصاف و القابی را درباره‌ی وی به کار برده است که نه فقط ناسازگاری شیوه او را با سنت پیشینیان آشکار می‌سازد، بلکه مقام وی را در حدّ مدیحه‌پردازان سپاس‌گوی دربارها تنزل می‌دهد. خود او نیز از همان ابتدا چنین تعارضی را درمی‌یابد از این رو جهت توجیه عمل خود می‌گوید:

«هر چند سنت این طایفه [صوفیه] عزلت و انقطاع و خوف و خلوت

است و اجتناب از صحبت ملوک و سلاطین، و ترک مخالطت، اما از چنین پادشاه موفق که هم از علم نصیبی تمام دارد و هم از ثمرات ریاضات و مجاهدات نصاب کامل، و محب و مرتبی ارباب علوم اصحاب و قلوب است، بکلی منقطع نباید شد و خود را و خلق را از فواید و منافع آن حضرت محروم نگردانید.»^{۳۲}

نجم رازی پس از مدّتی که «از فواید و منافع آن حضرت» طرفی

نمی‌بندد، قلمرو کیقباد سلجوقی را ترک می‌کند و راهی ناحیه ارزنجان می‌شود و کتاب مرموزات اسدی خود را بنام علاءالدین داود دوم، پادشاه این ناحیه، تألیف می‌کند، مقدمه‌ای که او بعد از سه سال از ورود خویش به بلاد روم بر این کتاب نوشته شده است، به درستی نشان می‌دهد که همه آنچه او در مقدمه مرصادالعباد درباره سلطان سلجوقی به قلم آورده بود، جز مدح و ثنای معمول مدیحت‌گویان نبوده است، وی در مقدمه کتاب مرموزات خود می‌نویسد:

«... در رسته آن بازارها [دیار روم] هر متاع را رواج دیدم آلا متاع دین را و هر مزور و ملتس را خریدار یافتم آلا اهل یقین را کس ندیدم در آن دیار که مشک از پشک فرق کند یا تمییز میان اهل صدق و زرق کند، هر چند وضع و شریف آن دیار را بیازمودم، البستان کله کرفس نمودم، چون دیدم: لیس فی الدار دیاژ، بکلی دل برگرفتم از آن دیار...»^{۳۳}

زندگی خصوصی نجم رازی نیز از برخورداریه‌ها و کامرواییهای اصحاب اموال و ارباب نعم، خالی نبوده است، حکایت دیدار اوحدالدین کرمانی با وی که در مناقب اوحدالدین آمده است^{۳۴}، علی‌رغم افسانه آمیز بودنش، تصویری از یک زندگی اشرافی توأم با تنعم و تبختر را ترسیم می‌کند، و اگر روایت نسوی مؤلف سیرت جلال‌الدین صحیح باشد که نجم‌رازی از جانب الظاهر بامرالله، خلیفه عباسی، به عنوان سفیر به تبریز اعزام شده است^{۳۵}، همکاری نزدیک او با دستگاه خلافت نیز به نحو بارزی مورد تأیید قرار خواهد گرفت.

البته این همه بدان معنی نیست که همه مشایخ و فرق صوفیه در این عهد تقریب به دستگاه قدرت را وجهه نظر خود را قرار داده بودند، چه بسا در آن روزگار و روزگاران بعد نیز کسانی بودند که همچنان بر سیرت پیشینیان پای می‌فشرده و از دنیا و دنیاداران احتراز می‌جستند، با این حال تأمل در تاریخ

تصوّف مؤید آن است که در این عهد نقار و نفرت دیرین نسبت به دنیا و دنیا‌داران، در میان بسیاری از متصوّفه جای خود را به صلح و سازش سپرده بود.

ب: تلاش صوفیه برای کسب قدرت سیاسی

تأمل در تاریخ تصوّف این نکته را تأیید می‌کند که خطّ رویکرد به دنیا از نقطه‌ای آغاز می‌شود که نهضت تصوّف در روند تحوّلی خود به صورت نظام خانقاهی درمی‌آید و رسوم و شعایر ویژه‌ای می‌یابد. تبدیل نهضت به نظام در این مورد نیز الزامات اجتناب‌ناپذیری در پی می‌آورد، و یکی از این الزامات تجدیدنظر در برخی از آرمانها و ارزشهای پیشین و تعریف مجدد پاره‌ای از اصول و مبانی در پرتو واقعیتهای شرایط جدید است. متصوّفه فاصله‌ رویگردانی از دنیا و قدرتهای حاکم، تا رویکرد به آنها را در طول قرن‌ها، و در پرتو توجهات و تأویلات تئوریک درنور دیده‌اند، در پی این تأملها و تأویلهای، موانع ذهنی در مسیر گرایش به قدرت دنیوی از میان رفته است، و با فراهم آمدن شرایط عینی مناسب، راه دستیابی به قدرت سیاسی نیز هموار شده است.

این شرایط عینی به طور خاص با گسترش دامنه نفوذ خاندانهای محلی صوفیه و تبدیل آنها به تشکلهایی، بیش و کم، نظیر احزاب سیاسی امروز، از یک سو، و زوال قدرت ایلخانان مغول و ظهور حکومتهای محلی و بروز تشتهای سیاسی و اجتماعی از سوی دیگر، مهیا گردید، در طول قرن هشتم و نهم خاندانهای صوفی که هر یک از دیرباز در منطقه‌ای آوازه و نفوذ معنوی به دست آورده بودند، با بهره‌گیری از شرایط مساعد ناشی از خلاء قدرت، نفوذ معنوی را با حکومت دنیوی درآمیخته و در جهت کسب قدرت سیاسی کوشیدند، خاندانهای ابوسعیدابی‌الخیر، شیخ‌احمدجام، حمویه، نوربخشیه، مشعشیه،

نعمه‌اللهیه و صفویه، از شرق تا غرب و از شمال تا جنوب ایران را به حوزه فعالیت و نفوذ خود مبدل ساختند، در این میان صوفیان شیعی که تصوف عامیانه را با تشیع غالبانه درآمیخته بودند^{۳۶}، امکانات تئوریک و زمینه نفوذ و جذب نیروی افزونتری را جهت توسعه دامنه اقتدار خویش در اختیار داشتند. سرکوب تاریخی شیعه، کینه انباشته شده قرن‌ها، در کنار دیدگاه ویژه شیعه در مورد نفی و انکار و غاصب تلقی کردن قدرتهای حاکم در دوران غیبت کبری، عملاً صوفیان شیعی را در موضع برتری نسبت به صوفیان پیرو اهل سنت قرار می‌داد. جنبه فعال مذهب تشیع با اندک تجدید نظری در فلسفه سیاسی آن، خصایص انفعالی تصوف را به تحلیل می‌برد و زمینه تحرک بیشتری را فراهم می‌آورد. از زمان سقوط خلافت عباسی به سال ۶۵۶ هـ تحول چشمگیری در عرصه معادلات مذهبی به سود شیعیان و به زیان اهل سنت به وجود آمده بود، شیعیان آزادی عمل بیشتری پیدا کرده، بر دامنه فعالیت‌های خویش افزوده بودند، حال آنکه با فروپاشی خلافت عباسی علاوه بر اینکه اهل سنت حامیان سیاسی خود را از دست داده بودند، به نوعی بحران در خط مشی و سردرگمی گرفتار آمده بودند، از این رو موانع فکری مربوط به فلسفه سیاسی اهل سنت، بحران عام سیاسی، در کنار جنبه انفعالی تصوف، دامنه تحرک صوفیان پیرو مذهب سنت را محدودتر می‌کرد. به همین علت بود که پس از مرگ ابوسعیدبهادرخان، آخرین ایلخان مقتدر مغول، در سال ۷۳۶، تا روی کار آمدن صفویان زنجیره قیامهای شیعی-صوفی، هرگز گسیخته نشد؛ برخی از این قیامها نظیر خیزش سربداران، مرعشیان، سادات گیلان و مشعشیان، به تشکیل حکومت‌های شیعی-صوفی منتهی گردید، و این خود زمینه مساعدی پدید آورد تا طریقت صرفاً صوفیانه شیخ‌صفی‌الدین اردبیلی (وفات ۷۳۵) به دست اخلاف او به نهضت دنیاجویانه

تبدیل شود، با چنین پیشینه و زمینه‌ای بود که جانشینان شیخ‌صافی الدین بنا به دعوی خود و پندار مریدانشان، با اذن و اجازهٔ امام معصوم (ع) از انزوا بیرون آمدند و تیغ و تبر زین به دست مریدان دادند، لشگری آراستند، و شیخی و شاهی را در هم آمیختند و پس از دو قرن کوشش پی‌گیر، اساس حکومتی را بنیان نهادند که حدود دو قرن و نیم بر پهنهٔ ایران فرمان راند و سرفصل تازه‌ای در تاریخ این کشور گشود.^{۳۷}



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پی‌نوشت‌ها:

- ۱- برای دیدن یک بحث متفاوت در این زمینه، نک. به:
طباطبایی، سید جواد: درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران،
انتشارات کویر، چاپ سوم ۱۳۷۲، ص ۱۶۱-۱۸۱
- ۲- دیوان حافظ، تصحیح قزوینی، غنی، کتابفروشی زوار، ص ۲۷
- ۳- رک به: زرین کوب، دکتر عبدالحسین: جستجو در تصوف ایران، انتشارات
امیرکبیر، چاپ دوم ۱۳۶۳، ص ۱۲۳
- ۴- درباره زندگی و مواعظ گستاخانه آنان از جمله نک. به:
عطار نیشابوری، فریدالدین: تذکرة الاولیاء، تصحیح دکتر محمد استعلامی،
انتشارات زوار، چاپ ششم ۱۳۷۰، ص ۱۰۲-۱۲۷ (سوانح حیات ابراهیم
ادهم) ص ۹۲-۹۴ (دیدار هارون با فضیل عیاض) ص ۱۴۳-۱۴۴ (ذوالنون
مصری و دیدار او با متوکل عباسی) ص ۶۶۸-۶۶۹ (دعوت محمود غزنوی از
ابوالحسن خرقانی)
- برای آگاهی افزونتر در مورد رفتار بزرگان صوفیه با پادشاهان و خلفا، نک. به:
زرین کوب، دکتر عبدالحسین: تاریخ ایران بعد از اسلام، انتشارات امیرکبیر،
چاپ چهارم ۱۳۶۳، ص ۴۲۴-۴۲۵
- ۵- قشیری، ابوالقاسم: ترجمه رساله قشریه، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر،
انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم ۱۳۶۱، ص ۱۷۸
- ۶- تذکرة الاولیاء، ص ۱۰۲ و ۱۱۱
- ۷- همان منبع، ص ۱۱۵
- ۸- همان منبع، ص ۱۱۹-۱۲۰
- ۹- همان منبع، ص ۱۳۱
- ۱۰- رساله قشیری، ص ۱۶۸-۱۶۹
- ۱۱- همان منبع، ص ۱۷۲

- ۱۲- همان منبع، ص ۱۷۳
- ۱۳- غزالی، محمد: مکاتیب فارسی «فضایل الانام من رسایل حجة الاسلام» به اهتمام عباس اقبال، نشر کتابخانه سنایی و طهوری ۱۳۶۳، ص ۸۴
- ۱۴- دیلمی، ابوالحسن: سیرت شیخ کبیر ابو عبد الله بن خفیف شیرازی، ترجمه رکن‌الدین یحیی بن جنید شیرازی، تصحیح اشمیل طاری، انتشارات بابک، چاپ اول ۱۳۶۳، ص ۲۱
- ۱۵- سعدی، شیخ مصلح‌الدین: گلستان، تصحیح دکتر برات زنجانی، انتشارات امیرکبیر، چاپ اول، ص ۱۵۱-۱۵۸
- ۱۶- ابن منور، محمد: اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، تصحیح دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، انتشارات آگاه ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۹۹
- ۱۷- همان منبع، ج ۱، ص ۱۳۲-۱۳۳
- ۱۸- همان منبع، ج ۱، ص ۱۳۸
- ۱۹- همان منبع، ج ۱، ص ۶۸-۶۹- برای دیدن انتقادهای دیگری که از سوی صوفیان معاصر ابوسعید، از جمله ابومسلم فارسی و خواجه عبدالله انصاری در مورد زندگی سلطان وار پیر میهنه مطرح شده است، به صفحات چهار و چهل و یک مقدمه استاد شفیعی کدکنی بر جلد اول اسرار التوحید، مراجعه شود. در خصوص مناسبات ابوسعید با رجال حکومت و ارباب قدرت، رک به: همان منبع، شصت و دو تا شصت و پنج مقدمه مصحح. نیز: مایر، فریتس: ابوسعید ابی‌الخیر و صاحبان قدرت، ترجمه مهرآفاق بایبوردی، مجله معارف، دوره دهم، ش ۲-۳ مرداد و اسفند ۱۳۷۲.
- ۲۰- درباره تمایلات ملامتی ابوسعید، رک به: مقدمه اسرارالتوحید، صفحات نود و چهار تا نود و شش.
- ۲۱- رازی، نجم‌الدین: مرصاد العباد، به اهتمام دکتر محمد امین ریاحی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم ۱۳۶۵، ص ۵۰۰
- ۲۲- همان منبع، ص ۵۰۳

- ۲۳- همان منبع، ص ۵۱۱
- ۲۴- همان منبع، ص ۵۰۳-۵۱۰
- ۲۵- مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، دفتر اول، ایات ۹۸۳-۹۸۷
- ۲۶- ابن جوزی، ابوالفرج: تلبیس ابلیس، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول ۱۳۶۸، ص ۱۴۵
- ۲۷- مرصاد العباد، ص ۴۵ (مقدمه مصحح) و ۲۳- مقدمه استاد جلال الدین همایی بر مصباح الهدایه عزالدین محمود کاشانی. (مؤسسه نشر هما، چاپ سوم ۱۳۶۷) ص ۲۲
- ۲۸- سهروردی، شیخ شهاب الدین: عوارف المعارف، ترجمه ابومنصور عبدالمؤمن اصفهانی، تصحیح دکتر قاسم انصاری، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول ۱۳۶۴، ص چهارده (مقدمه مصحح)
- ۲۹- مرصاد العباد، ص ۱۶-۲۳
- ۳۰- همان منبع، ص ۲۶
- ۳۱- همان منبع، ص ۲۴
- ۳۲- همان منبع، ص ۲۳
- ۳۳- رازی، نجم الدین: مرموزات اسدی در مرموزات داودی، به اهتمام دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران، چاپ اول ۱۳۵۲، ص ۵
- ۳۴- مقدمه مرصاد العباد، ص ۳۹
- ۳۵- همان منبع، ص ۲۵
- ۳۶- درباره مناسبات تشیع و تصوف و آمیزش آن دو بعد از عصر ایلخانان، نک به:
- القیسی، کامل مصطفی: تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، انتشارات امیرکبیر، چاپ اول ۱۳۵۹، صفحات ۱۶۶ به بعد.

۳۷- دربارهٔ صفویه، ایدئولوژی و مقدمات روی کار آمدن آنها از جمله نک به: هیتس، والتر: تشکیل دولت ملی در ایران، ترجمهٔ کی‌کاوی جهان‌داری، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم- سیوری، راجر: ایران عصر صفوی، ترجمهٔ کامبیز عزیزی، انتشارات سحر، چاپ اول

- تشیع و تصوّف، ص ۳۶۷-۴۰۲- پیرزاده زاهدی، شیخ حسین: سلسلة النسب صفویه، چاپ برلین ۱۳۴۳ هـ ق - برای مطالعهٔ یک روایت عامیانه دربارهٔ چگونگی روی کار آمدن این خاندان، نک. به: تاریخ عالم آرای صفوی، به کوشش دکتر یدالله شگری، انتشارات مؤسسهٔ اطلاعات، چاپ دوم ۱۳۶۳.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی