

خانقاه و خانقاه نشینی در نگاه جلال الدین مولوی

دکتر احمد امیری خراسانی*

مجاهد غلامی**

چکیده

منصوفه نیز چنان هر گروه اندیشگی و مسلک فکری برای خود قواعد آداب و رسوم داشتند؛ پژوهشی در نظام تصوف نشان می‌دهد که گذشته از الفاظ، تعاریف و اصطلاحات، هنجارهای زندگی عرفا هم بر طبق سامانه‌ی صوفیانه‌ی ایشان بوده است و همچنانکه صوفی در کشف و شهود خود مراتبی داشته که دیگران از آن بی‌خبر بوده‌اند، بیان و قواعد زیستی برآمده از این نگاه بی‌تعیین نیز، چه بسا تنها در حیطه‌ی مشاهدات آن صوفی قابل تفسیر بوده است. تفاسیر گوناگون بر پایه‌ی یک بنیاد، خانقاه و خانقاه نشینی نیز از همین مقوله است. هر صوفی می‌توانسته حتی در حالات مختلف نسبت به این مسأله و رسوم و ظواهر آن نگاه و نظری داشته باشد جدا از نوع اندیشه‌ی دیگر صوفیان. حتی خانکه در احوال ابوسعید مطالعه می‌کنند، وی قواعدی را در رسوم خانقاه ایجاد می‌کند که یکسره با مظاهر قلبی در تقابل است و انکار و سبزه‌بازی از اهل عرفان و شرع را برانگیخته.

خانقاه نشینی نیز در سده‌های هفت و هشت، حالت انبساط و خلوص عرفانه‌ی خود را به تدریج از دست می‌دهد و در دست صوفی‌نماها به مجالسی از شوخ‌محافل فساد و نکت‌بارگی در می‌آید در این مقاله، نگاه ویژه‌ی جلال الدین مولوی نسبت به خانقاه و کیفیت خانقاه نشینی در عصر وی مورد بررسی قرار گرفته است.

کلید واژه: تصوف، خانقاه و خانقاه نشینی، ذوب‌ره، جلال الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی

*دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید باهنر کرمان

**دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید باهنر کرمان

۱- مقدمه

خانقاه نشینی، فرآورده‌ی یک جریان فکری در ایران پس از اسلام است؛ جریانی به نام تصوف که برخی آن را یکسره سیاه دانسته اند، به خصوص با تکیه بر نقش برجسته‌ی جبر گزایی در این نخله‌ی فکری که رگه‌هایی از زُروانیسم باستانی ایرانی را نیز در خود هضم کرده، آن را عاملی مؤثر در کاهش خردورزی سالم ایرانی دانسته اند.

برخی دیگر، فارغ از این دغدغه‌ها به تصوف تنها از دریچه‌ی بیانی نگریده و تصوف را برخورد هنری با مذهب یا تجربه‌ی عرفانی را یک بینش هنری نسبت به دین قلمداد کرده و از این رو به تعریف و تفسیر تصوف پرداخته اند، لذا معتقدند «پست و بلند تاریخ تصوف، وابسته به میزان ارزش هنری برداشت صوفیان هر دوره از مذهب است.» (شفیعی کدکنی: ۱۳۷۲: ۹)

برخی برای تصوف دو وجه قابل شده اند: تصوف سازنده و ارزشی که در دوره‌های نخست شکل گیری آن دیده می شود و بنابر قاعده‌ی تبدیل موومننت ها (Mouvement) به انستیتوسیون (institution) شکل نخستین خود را از دست داده و به خصوص در دست شاهان صفوی وجهه ای دیگرگون گرفته و در نهایت به نگرشی برای تحریف بنیان های اصیل فکری تشیع علوی در آمده است (تشیع علوی و تشیع صفوی، ص ۳۰): برخی دیگر یکسره بدان خو گرفته اند و عقاید جامعه شناسی و دین شناسی و معرفت اندیشی جدیدی را حتی در قالب تمثیل های متصوفه به خصوص مولوی ارایه می کنند و دین خود را مرهون عرفان می دانند. (سروش: ۱۳۷۹: ۸۵)

در هر صورت، عرفان اصلاحی چه برگرفته از عقاید گنوسی و مانوی باشد و چه نهضتی اصیل در قلمرو ایران اسلامی، شکوهمند ترین چهره های ادبیات ایران را به وجود آورده است. درنگی بر احوال ابوسعید ابوالخیر، تأملات شیخ فریدالدین عطار، اقوال سنایی و حماسه‌ی عارفانه‌ی مولوی هر چه باشد ما را از احساس سپاس نسبت به این

گونه اندیشه باز نمی‌دارد. تصوف می‌بالد و چونان هر مکتب فکری آداب و رسومی به خود می‌گیرد و در جهت اشاعه‌ی آرمان‌های اندیشگی خود، به جایی نیازی پیدا می‌کند که بتواند بی‌دغدغه و دردسر، از حضور معاندان و ستیزه‌گران خود را شکوفا سازد.

هرچند که آداب و رسم صوفیانه هر چه پیشتر می‌رود از آن روح اصلی کم‌کم تهی می‌شود و به صورت درسی و مکتبی در می‌آید و آنچه را که عرفای اولیه با کوشش و پوست خود درک کرده‌اند، در حجاب متنی الفاظ و تعاریف می‌پوشاند؛ این مسخ شدگی کم و بیش در ابنیه‌های عقایدکستری و مرید پروری صوفیه راه می‌یابد و در آن تأثیر می‌گذارد؛ مکان‌هایی که زویه، کوشه و ... خوانده می‌شده‌اند، از حدود قرن پنجم به خانقاه شهرت یافتند.

۲- خانقاه، پیشینه و معنا

خانقاه که در فارسی بدان «خوانکاه» نیز می‌گفته‌اند، محل خلوت و عبادت متصوفه است و پس از رواج اسلام، در خدمت صوفیان در می‌آید. شاید کزافه نباشد اگر بگوییم خانقاه‌ها نخستین بناهای اصلی گسترش یک تلقی جدید از مذهب بوده‌اند. ما در پیش از شکل‌گیری خانقاه‌های صوفیه تنها مساجد اسلامی را به خاطر داریم. بنا بر قول مورخین، احداث مسجد از حوادث نخستین سال هجرت نبوی است. (مروج الذهب، مسعودی: ۱۳۷۰: ۶۳۴)

مسجدی که تنها یک مرکز عبادی صرف نبوده است، یک پایگاه دینی، علمی و تربیتی و سیاسی فعال بود. تا آغاز قرن چهارم هجری، مسجد، حکم مدرسه را نیز داشت و مجلس درس و بحث دینی در مساجد برگزار می‌شد؛ بعدها مراکز آموزشی، صورت خاصی به خود گرفت و مدارس در کنار مساجد بنا شد. بسیاری از بزرگان علم و دانش فارغ التحصیلان حلقه‌های تدریسی هستند که در مساجد برگزار می‌شد. گاه مسجد

پیامبر (ص) به صورت مرکزی ادبی در می آید. شاعران بزرگ عرب، اشعار خود را که روح اخلاقی داشت و با روش تربیتی اسلام موافق بود، در مسجد و در حضور پیامبر اکرم (ص) قرائت می کردند. کعب بن زهیر (متوفی ۲۶ هـ) قصیده ای در مدح پیامبر در مسجد خواند و جایزه گرفت. حسان بن ثابت (متوفی ۵۰ هـ) اشعاری را که در مدح پیامبر سروده بود، در مسجد پیامبر قرائت می کرد. جلسه های آموزشی در زمان رسول ا... (ص) در مسجد مدینه برگزار می شد. مسلمانان در مسجد اجتماع می کردند و معارف اسلام را فرا می گرفتند. امور قضایی، حل و فصل خصومات و اجرای حدود و احکام در مسجد انجام می شد، در مسجد درست مانند یک محکمه ی قضایی به عموم کارهای دادخواهی پرداخته می شد علاوه بر همه ی این ها، خطبه های پیامبر (ص) هنگام اعزام نیرو به جهاد و مبارزه با کفر و شرک در مسجد ایراد می شد. بعد از پیامبر (ص)، هم در زمان صحابه و هم در زمان تابعین، مهم ترین پایگاه عبادی، علمی و سیاسی همان مسجد بود؛ عزلت نشینی و انزوا هم کم و بیش میان مسلمانان رواج یافته بود، اما جایگاه خاص و برنامه های منظمی وجود نداشت. عده ای از عابدان و زاهدان در مساجد به ذکر دعا می پرداختند و یا حلقه های بحث و گفتگو درباره ی آیات قرآن، تقرّب به خدا و اعراض از دنیا تشکیل می دادند. کم کم این حلقه های بحث و گفت و گو به خانه ها کشیده شد. برخی از این خانه ها آرام آرام مرکزیت پیدا کرد و محل تردد و تجمع صوفیان شد. (کیانی: ۱۳۸۰: ۱۲۵)

پیش از آنکه خانقاه در جامعه برای خود پایگاهی بیابد، متصوفه هم مثل همه ی قشرهای امت اسلامی برای انجام عبادات و فرایض از مسجد استفاده می کردند.

علت استفاده ی صوفیان از مساجد آن بود که اولاً در قرون نخستین اسلامی مرکزی رسمی به نام خانقاه وجود نداشت، دیگر آنکه مسجد، محور فعالیت های مختلف فرهنگ اسلامی و برخوردار از یک موقعیت شایسته ی تبلیغی بود، بدین سبب، زاهدان و

صوفیان هم اصول و اندیشه های بنیادی آیین تصوف را در مساجد ابراز و القاء می کردند، گاهی هم در ضمن طرح مسایل مسلک طریقت، برخی سخنان و اعمال صوفیانه در مجلس پیش می آمد که فقیهان آنها را نمی پسندیدند و خشمگین می شدند و بین آنان و صوفیان، مناظرات و درگیری هایی پیدا می شد. ناچار برای گریز از چنین پیش آمدها یا به علتی دیگر صوفیان بغداد در محل شونیزیه، مسجدی خاص برای خود بنا کرده و در آنجا جمع می شدند، از آن پس شونیزیه به صورت مسجد و مدفن صوفیان در بغداد شهرت یافت و مقر صوفیان گردید. (کیانی: ۷۸) وقتی به روایت هجویری، در می یابیم که پیشوای جماعت صوفیه در شونیزیه، ابونصر سراج بوده (هجویری: ۱۲۸۳: ۴۷۳) یعنی صاحب کتاب اللّمع فی التّصوّف که از نخستین کتاب های صوفیه در تبیین بنیان های فکری ایشان است، آنگاه می توانیم میزان نزاع و ستیزه میان اهل شرع و صوفیان را دریابیم.

مسجد شونیزیه، به این ترتیب مرکز تجمّع صوفیان می شود، اما تنها صوفیانی که در بغداد سکونت دارند. بنابراین، می توانسته در همین زمان ها در اطراف ایران اماکی به نام زاویه، رباط و ... محل ملاقات و عبادات صوفیه بوده باشد. اماکی که بعدها در شکل و رسم خانقاه جلوه کرده و پیشینه ی قطعی آنرا در حاله ای از ابهام فرو برده.

زیرا خانقاه به مفهوم محلی برای آسودن و اعتکاف، همیشه وجود داشته و عمل کوشه گرفتن از خلق و اعتکاف نیز از تاریخ معینی آغاز نمی شود.

قدیم ترین جایی که این لفظ در آن به کار رفته البدء و تاریخ از مطهر بن طاهر مقدسی است که خانقاه را به کرامیان نسبت می دهد، صاحب حدود العالم، خانقاه را برای مانویان به کار می برد و این می رساند که این کلمه پیش از کرامیان برای مانویان استعمال شده است. از طرفی با وجود آنکه حتی پیش از ابوسعید، نظام تصوف وجود

داشته و استعمال دویره به محل اجتماع صوفیان روا بوده، با این همه ابوسعید ابوالخیر را مؤسس نظام خانقاه دانسته اند!

این مسأله از آنجا ناشی می شود که بوسعید، اصولی را برای اداره‌ی خانقاه و نظام پرورش مریدان و اصحاب خانقاه ایجاد کرده است که قبل از وی به آن صورت در میان صوفیه رواج نداشته است و گرنه، هم صوفیان قبل از او بوده اند و هم مراکز برای تجمع آن ها به نام دَویره ها وجود داشته و هم اصولی را در داخل نظام خانقاه رعایت می کرده اند، از قبیل سنت طرسوسی کردن که از اصول پیشنه‌ی شیخ ابوالفرج طرسوسی بوده است. (محمد بن منور: ۱۳۷۰: ۱ / ۱۲۷)

در میان کتب صوفیه، روایاتی گونه گونه در شکل گیری خانقاه آمده که اکثر قابل اعتماد نیستند و حتی برخی چنان از افسانه پردازی سردر آورده اند که پذیرش نظرشان را غیر ممکن می سازد، از جمله‌ی اینها، خواجه عینا... انصاری است که می گوید:

پیشین خانقاه صوفیان که این طایفه ذکر کرده اند، آن است که به رمله‌ی نام کردند، به سبب آن بود که امیری ترسا یک روز به شکار رفته بود. در راه دو تن را دید از این طایفه که فراهم رسیدند، دست در آغوش یکدیگر کردند؛ پس همانجا فرونشستند و آن چه داشتند از خوردنی فرا پیش نهادند و بخوردند و برفتند. آن امیر ترسا یکی را از ایشان فرا پیش خواند که آن چه دیده بود وی را خوش آمده بود و آن الفت ایشان پرسید از وی که او که بود؟ گفت ندانم! گفت تو را چه بود؟ گفت هیچ چیز. گفت از کجا بود؟ گفت ندانم. امیر گفت پس این الفت چه بود که شما را وا یکدیگر بود؟ آن درویش گفت: آن ما را طریقت است. گفت شما را جایی هست که آن جا فراهم آید. گفت: نه . گفت: من شما را جایی کنم تا با یکدیگر آن جا فراهم آید و آن خانقاه رمله بکرد.

(انصاری: ۱۳۷۲: ۸)

عزالدین محمود کاشانی نیز اگر چه اعتقاد دارد که در عصر وی به سبب اندراس علوم و انطماس رسوم صوفیان اختلالی به رسوم خانقاه وارد شده، با اینهمه انرا در صفتی که اصل وضع خانقاه است، زینتی از زینت های ملت اسلام می داند او معتقد است که خانقاه یعنی محل مساکنت و اجتماع متصوفه رسمی محدث است، ولیکن آن را با صفه‌های که مسکن فقرای صحابه در روزگار رسول (ص) بود، مشابهتی و نسبی هست؛ چه صفه مقامی بود در مدینه، محل سکون و اجتماع فقرای اصحاب رسول علیه الصلوة والسلام. هر که او را مسکنی نبود، در آنجا اقامت نمودی. (کاشانی: ۱۳۸۴: ۱۵۲)

چنان که عزالدین کاشانی متذکر شده، رسم بر این بوده است که بزرگانی از صحابه در اماکن جمع می آمدند و به ذکر و موعظه می پرداختند، از جمله‌ی این گروه ها اهل الله بوده اند؛ که موخدان این طبقه به خواندن ادعیه‌ی خاص اشتغال داشتند. در تفاسیر عرفانی منظور از "بیوت" در آغاز، خانه و مسجد حضرت رسول (ص) بود و بعد از آن به تدریج به مکان هایی اطلاق می شد که «اهل الله» در آنجا گرد می آمدند و به یاد حق انجمن می گرفتند.

فاسم غنی اگر چه تلویحاً نظر عزالدین کاشانی را پذیرفته، اما معتقد است صفه قسمتی از مسجد بوده نه جایی جدا از مسجد پیامبر. متصوفه خود را یکسره از اجتماعات اصلی مسلمین جدا کرده اند و به همین دلیل زندگی در خانقاه ها و زاویه ها را به زندگی راهبن مسیحی مانند کرده اند. (غنی: ۱۳۶۶: ۷۵)

این نوآوری متصوفه در کناره گیری از مراکز اصلی اجتماعات دینی عصر و تشکیل یکسری قواعد و رسوم آیینی خود باعث شده که پژوهشگران به رسوم و مسلک آنان توجهی خاص بکنند و خانقاه نشینی را در کنار دریاوزه و سؤال و از هنجارگریزی های متصوفه و یا بهتر بگوییم هنجارستیزی آنها به شمار آورند. (ساجدی: ۱۳۸۴: ۸)

در هر حال، خانقاه‌ها به شکل سامان مند در حدود قرن پنجم شکل می‌گیرند و برای آن‌ها قواعد و رسوم ویژه‌ای وضع می‌شود. در همین دوره‌ها نیز هست که اطلاق خانقاه بر محل اجتماع جماعت صوفیان معمول می‌شود و اگر در کتاب‌های پیش از این دوره، ذکری از این نام رفته باشد، از باب تسری دادن خصایص زمانی به روزگاران پیش است.

از فواید خانقاه آن است که فقرا و مساکینی که منزل و مأوی نداشتند؛ در آنجا جمع می‌شدند و خانقاه به منزله‌ی منزلگاه و خانه‌ی ایشان به حساب می‌آمد، متصوفه نیز زمان و امکان بیشتری برای ملاقات با یکدیگر پیدا می‌کرده‌اند و در عموم احوال از عبارات و مؤاکلات و مجالسات و محاورات با هم متفق و مجتمع می‌شدند و همین باعث می‌شد که مراقب احوال یکدیگر باشند و در رعایت تهذیب اخلاق و اعمال و اقوال و افعال یکدیگر بسیار بکوشند و لغزشها و خطاهای خود را که از این طریق بر آنان آشکار می‌شده، ببوشانند و رفع کنند. (کاشانی: ۱۵۴)

اما این واقعیت تاریخی را نباید نادیده گرفت که همانگونه که صوفیان در دوره‌های بعد از منش اولیه تصوف فاصله گرفتند و جز شیران پشمین و ابلیمان آدم روی چیزی از آب در نیامند، خانقاه‌ها نیز از آن اهداف و رسوم اصلی و اولیه جدا شدند و با روی آوردن حاکمان بدان‌ها، شکل تحریف یافته‌ای پیدا کردند؛ چنانکه خود حاکمان به ساختن خانقاه‌ها می‌پرداختند و هر خانقاه‌ی نیز به نام صوفی مشهوری نامگذاری می‌شد و در هر حال وسیله‌ای بود برای توجیه حکومت امرا و سلاطین.

خانقاه که در آغاز بدین نیت در تصوف اسلامی دایر شده بود که فقرا را یاری کند و غربا را پناه دهد و عرفا در آنجا به بحث در مراحل سیر و سلوک و اقامه‌ی اربعینات و گفتگو در ذات و صفات وصل و عشق و ... بپردازند، به تدریج به مکان فساد تبدیل شد و صوفی‌نماها در مراکز خانقاه‌ی به نوعی حکومت مذهبی پرداختند و به حیف و

میل «فتوحات» مشغول شدند و تصوف از قالب اصلی خود (خدمت و طهارت) در آمد و به لوث نفس پرستی و جاه طلبی آلوده شد، در همین زمان است که تألیفات تصوف خانقاهی حتی به برخی از حکام از خدا بی خبر هدیه می شود و با نام آنان نامگذاری می گردد. خواجه حافظ در اشاره به همین فساد و زوال معنوی خانقاه است که می گوید:

رطل گرانم ده ای مرید خرابان شادی شیخی که خانقاه ندارد

و از خانقاهیان می گریزد و به میخانه و جام مغان پناه می برد، چون در خانقاه اسرار عشق و مستی ننگند. (انصاری: ۱۳۷۲: ۱۰۹)

۲-۱- ریشه شناسی لفظی خانقاه

عَلَمَه همایی، با توجه به برخی از واژه نامه ها از جمله غیاث اللغات می نویسد: «ظاهرأ مسلم است که کلمه‌ی خانقاه اصلاً فارسی است معرب (خواتگاه) یعنی محل خوردن از خون به معنی خوردنی و طبخ غذا و بعضی از خانه به معنی منزل گرفته اند، مترادف منزلگاه و اساس بنای خانقاه برای این بوده است که درویشان بی مسکن، خاصه فقرا صوفیه به هر شهری وارد می شوند جای و منزل و خوراکی داشته باشند و مصرف عمده‌ی موقوفات خانقاه ها، همین اطعام فقرا و درویشان بوده است و از این جهت در عمارت خانقاه ها که نمونه های مخروبه ای از آن ها در بلاد اسلامی مثل اصفهان و نطنز دیده می شود. این آیه را که در حکم شعار اصلی خانقاه است، کتیبه کرده اند: و یطعمون الطعام علی حبه مسکیناً و یتیمأ و اسیرأ ائماً نطعمکم لوجه الله لا نرید منکم جزاء ولا شکوراً. (کاشانی: ۱۵۴)

قاسم انصاری، این را که خانقاه از خان به معنای منزل مشتق شده باشد و یا با خون به معنی سفره ارتباط داشته باشد، محل بحث می داند و تلویحاً آن را رد می کند. (کاشانی: ۱۰۷)

دکتر کدکنی نیز این نظر را نمی پذیرد و می گوید: «در فرهنگ های فارسی متأخر که به ضبط این کلمه پرداخته اند، همه جا آن را از خانه + گاه یا از خان + گاه دانسته اند و تقریباً این امر را بدیهی فرض کرده اند و بعضی از محققان معاصر ایرانی و خارجی نیز این نکته را تأیید کرده اند و اگر سخن صاحب حدود العالم را که خانگاه را برابر مانیستان به کار برده، در نظر بگیریم، وسوسه می پذیرفتن این رأی و نظر بیش و بیشتر می شود، زیرا خانقاه برابر دقیقی است برای مانیستان یا مانستان، اما مسأله را از یک دیدگاه دیگر هم می توان مورد بحث قرار داد و آن اینکه ساختمان کلمه از خان (= خانه) - گاه نباشد، بلکه بخش دوم آن از کف تصغیر باشد. یعنی خان (=خانه) + ک تصغیر، که خانک به معنی خانه می کوچک باشد و ترجمه می دویره، مصغر دار. می دانیم دار در عربی، مؤنث مجازی است و مصغر آن به صورت مؤنث و به گونه می دویره است، پس دویره یا خانک یک مفهوم را در دو زبان فارسی و عربی می رساند. اگر بپذیریم که خانقاه، معرب خانگاه است، طبق قوئین تعریب ک/ج در زبان عربی، باید قبول کنیم که خانجاه معرب آن می شود نه خانقاه. نکته دیگری که این مسأله را تأیید می کند، استعمال جمع این کلمه است به صورت خوانک و خوانق و خانکاهات و نه خوانج یا خانچنجات و کاربرد مفرد آن به صورت خانقات هم دلیل دیگری می تواند به حساب آید بر اینکه اصل کلمه از خانقه (= خانک، خان + ک تصغیر و تایی وحدت یا به قول یاقوت، تأنیث) است و نه آنگونه که لغویان متأخر گفته اند. بر روی هم خانقاه (جمع خانقه) بر یک واحد مسکونی که در آن چندین خانه می کوچک (خانک) وجود دارد، اطلاق می شده است و جمع آن را خوانک یا خوانکاهات می گفته اند و در حقیقت جمع را دوباره جمع می بسته اند. تبدیل خانقاه به خانقاه (ه/هـ) از نوع هرات و هراه، صلاة و صلاة است که در فارسی رواج داشتند.

بنابراین، خانقاه از خانک گرفته شده و برابر است با دویره که در متون قرن پنجم استعمال می شود و چنان نیست که جایی باشد در داخل خانقاه چنانکه فروزانفر حدس زده است.» (محمدبن منور: ۱/ ۱۳۲)

۲-۲- خانقاه نشینی در قرن هفتم و در نظر مولوی

آنچه عزالدین محمود کاشانی در مصباح الهدایه آورده است، شاهدهی است بر مسخ رسوم و آداب اولیهی خانقاه نشینی و تحلیل روح معنوی خانقاه در قرون هفتم و هشتم. جدا از این شعر بزرگان وارسته این دو قرن نیز اگر از راستی و درستی سربرآوردده باشد، خصایص خانقاه را در جامعهی این قرون بیان می کنند؛ از آن جمله خواجهی رندان، حافظ شیراز است که در کنار صومعه و سجاده و تسبیح که در عصر حافظ در دست گروهی ابلیشان آدم روی وسیلهی مشتبهات نفسانی و فریب مردم شده، خانقاه را یاد می کند و از فسادى که دامن گیر آن شده است، شکوه سر می دهد:

در خانقه نگنجد اسرار عشق و مستی جام می مغانه هم با مغان توان زد

(دیوان، ص ۱۲۰)

به نیم جونخرم طاق خانقاه و رباط مرا که عصطبه ایوان و پای خم طنبی است

(دیوان، ص ۵۱)

نگاه مولوی نیز به این مسأله بسیار اهمیت دارد. او نه تنها یک عارف، بلکه یک جامعه شناس و یک انسان شناس مترقی نیز هست؛ وی که تمام مقام های دنیوی و همه ی قال و قیل ها را به اشارت کسی چون شمس الدین تبریزی فروخته و از سجاده نشینی با وقار به بازیچه ی کودکان کوی تبدیل شده، مطمئناً دیگر در بند نام و نان دنیا نیست و لذا می توانیم به سخنان و اقوال وی در حکم یک سند تاریخی اعتماد کنیم.

عزالدین کاشانی در باب مستحسَنات صوفیه گوید: «و هیچ شک نیست که بنای خانقاه بر صفتی که اصل وضع اوست، زینتی است از زینت های ملت اسلام و اختلالی که در این روز به سبب اندراس علوم و انطماس رسوم صوفیان بدین قاعده متطرق گشته است، در صحت اصل و فایدهی آن قած نبود. (مصباح الهدایه، ص ۱۵۳) چنانکه ملاحظه می شود، کاشانی بر مواردی انگشت گذاشته که بسیار خاطر تیز پرواز و آسمانی مولوی را نیز به خود متوجه کرده: اختلالی که در روح تصوف به وجود آمده و قد علم کردن گروهی شیاد در جبهه صوفیه و دیگر بر هم ریخته شدن خلوص اصلی خانقاه نشینی. مولوی، چنانکه از ملاحظه ایبات مثنوی بر می آید، اگر هم با خانقاه نشینی میانه‌ی خوبی داشته باشد، مسلماً با خانقاه نشینی بنا بر قاعده ها و رسومی که در عهد مولوی بدان ها دچار شده، مخالف است و خانقاه نشینی را در دوره‌ی خود جز مرکز فساد و بدکاری‌ها، مرکز تن پروری ها و شکمبارگی ها، مرکز شیادی ها و گریزی ها نمی داند.

اغلب خوانندگان مثنوی باید ماجرای «اندرز کردن صوفی خادم را در تیمارداشت بهیمه و لاحول خادم» به یاد داشته باشند. قضیه از آنجاست که یک صوفی خسته از رنج سفر، شبانگاه در خانقاهی مسکن می گزیند؛ وی خر خود را به خدمتکار خانقاه می سپارد و در جواب به سفارشهای خود نسبت به تیمارداشت الاغ تنها لاحول ولا می شنود. صوفی به اعتماد تیمارداشت خانقاهی، بهیمه‌ی خود را به استراحتگاه می دهد، او از دلهره نمی خوابد و بهیمه‌ی وی از گرسنگی تا صبح هنگام ترک خانقاه در جواب نگاههای ملامتگر مردم می گوید: بهیمه ای که شب لاحول خورده باشد؛ بیش از این وی را توان راه رفتن نباشد:

چونکه صوفی بر نشست و شد روان	رو در افتادن گرفت او هر زمان
هر زمانش خلق بر می داشتند	جمله رنجورش همی پنداشتند
آن یکی گوشش همی بیچید سخت	وان دگر در زیر کامش جست لخت

وان دگر در نعل او می جست سنگ
 وان دگر در چشم او می دید ننگ
 باز می گفتند ای شیخ این ز چیست
 دی نمی گفتی که شکر این خر قوی است
 گفت آن خر کو به شب لاجول خورد
 جز بدین شیوه ندانسد راه کرد

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۴۳-۲۴۸)

طنز شکوهمند مولوی در این حکایت از دفتر دوم، کاملاً سیستم خانقاه نشینی عصر را هدف قرار می دهد؛ خانقاهی که مرکز گروهی تن باره شده و خادمش که بنا به اصول تصوف برای زیربنا گذاشتن نفسانیات خود ملزم به خدمت صوفیان و دیگر مردم است، اینگونه دغلکار و فریبکار و دروغگو از آب در می آید.

صوفیان برای انجام خدمت و تصدی منصب خادمی خانقاه، اهمیت بسیار قایل بوده اند تا بدانجا که آن را حتی بر نوافل نیز ترجیح می داده اند و کسی که به کسوت خدمت در می آمد، صفت جوانمردی و بخشش و ایشار در او بغایت وجود داشت. (زمانی: ۹۵/۲)

اما می بینیم که مولوی در اینجا با توجه به دگرگون شدن آداب تصوف، چه سیمایی از خادم خانقاه به دست داده است.

اندکی پس از این ماجرا در دفتر دوم مثنوی «خلوا خریدن شیخ احمد خضروه به جهت غریمان به الهام حق تعالی» را داریم. حکایتی که علاوه بر رساله‌ی قشیریه در تذکره‌ی الاولیا و اسرارالتوحید نیز آمده و آنچه مولوی در اینجا نقل کرده، آمیزه‌ی ای است از روایت تذکره‌ی الاولیا و نیز حکایتی در اسرارالتوحید. (فروزانفر: ۴۶) از این حکایت ابتدا در می یابیم که گروهی از وارستگان طریقت عرفان، خود با وام خانقاه می ساختند و به اداره‌ی آن می پرداختند:

بود شیخی دایماً او وامدار
 از جوانمردی که بود آن نامدار
 ده هزاران وام کردی از جهان
 خرج کردی بر فقیران جهان

هم به وام او خانقاهی ساخته

جان و مال و خانقه در باخته

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۷۸-۳۸۰)

ثانیاً پس از آنکه حلوهای کودک خورده می شود و پولی نیست که به وی بدهند

مولوی از زبان کودک دیگر باره به شیوهی خانقاه نشینی در قرن هفتم می تازد:

کاشکی من گرد گلخن کشتمی
بر در این خانقه نگذشتمی

(مثنوی، دفتر دوم بیت ۴۰۶)

که صریحاً این مفهوم را القاء می کند که بی سر و پایان، خوش حساب تر از صوفیان هستند، چرا که گلخن که کودک آرزوی گشتن کرد آنجا را بر خانقاه ترجیح می دهد، نشستگاه لایبالبیان و هرزگان بوده. (شرح مثنوی، ص ۹۳)

در ادامه نیز کودک دیگر باره از زبان حال مولوی در تعریض نسبت به صوفیان دروغین هم روزگار مولوی است که می گوید:

صوفیان طبل خوار لقمه جو
سگ دلان و همچو گربه روی شو

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۴۰۷)

اما از همهی این ها گذشته، مولوی در ماجرای «فروختن صوفیان بهمیهی

مسافر را جهت سماع» در همین دفتر دوم دیگر شأنی برای خانقاه نشینی عصر خود نگذاشته. اگر در ماجرای لاجول گفتن خادم، تنها خادم خانقاه مقصر بود و یا در حکایت شیخ احمد خسرویه، کودک سرانجام به پول خود می رسد و نادرستی ادعایش در مورد خانقاهیان ثابت می شود، در این حکایت همهی اهل خانقاه دست به دست هم می دهند و :

از سر تقصیر آن صوفی رمه
کز ضرورت هست مرداری مباح
خرفروشی در گرفتند آن همه
بس فسادی کز ضرورت شد صلاح
لوت آوردند و سماع افروختند
هم در آن دم آن خرک بفروختند
کامشبان لوت و سماعست و شره
و لوله افتاد اندر خانقه

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۵۲۱-۵۲۴)

اگر چه مولوی در این حکایت شکوهمند در کنار بسیاری از معارف دیگر، ذم تقلید بی بصیرت را بیان کرده، اما چنانکه می بینیم با ریختن الفاظ و کلماتش در چنین حکایتی، شیوهی ناپسندیده صوفیان حریص و شکمباردی مقیم خانقاه را، به سخره گرفته و آن را رسوا می کند.

در ماجرای «تشنیع صوفیان بر آن صوفی کی پیش شیخ بسیار می گوید» باز سخن بر سر گلایه‌ی صوفیان است از صوفی مردی که سه خصلت گران دارد:

در سخن بسیار گو همچون جرس در خورش افزون خورد از بیست کس
 و ر بخشید هست چون اصحاب کهف صوفیان کردند پیش شیخ زحف

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۵۱۷-۳۵۱۹)

گذشته از این مسایل، مولوی در حکایت فوق با بیان رفتن صوفیان به جهت داوری و حل منازعه نزد شیخ خانقاه بر مقام رهبری و قضاوت وی و شانی که یک مرشد خانقاهی داشته و مسئولیتی که بر عهده‌ی وی بوده دلالت می کند:

صوفیان بر صوفی شنه زدند پیش شیخ خانقاهی آمدند
 شیخ را گفتند داد جان ما تو از این صوفی بجو ای پیشوا

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۵۱۵-۳۵۱۶)

که اینها همه نشان از اطلاع دقیق و جامع مولوی از رسوم خانقاه دارد و همین مسأله باعث می شود که انتقادهای وی به شیوه خانقاه نشینی عصر برای ما قابل اعتماد و مستند باشد.

باز گردیم به ماجرای «تدرّز کردن صوفی خادم را در تیمار داشت بهیمه و لاحول خادم» از دفتر دوم. در این حکایت، ایبات مولوی در مورد رسوم خانقاه، دقیقاً معادل است با آنچه عزالدین محمود کاشانی از فواید خانقاه بیان کرده، چنانکه:

صوفی می گشت در دور افق تا شی در خانقاهی شد قنق

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۵۶)

که دقیقاً معادل است با فایده‌ی اول خانقاه در زبان عزالدین کاشانی: «خانقاه» محل نزول و سکون طایفه ای بود از فقرا که ایشان را مسکنی و مأوایی دگر نباشد و همچنان هر کسی را خانه و منزلی هست، خانقاه منزل و خانه‌ی ایشان است. (کاشانی: ۱۵۴)

نیز مولوی در ادامه ابیاتی می گوید که معادل با فایده‌ی دوم خانقاه در زبان مصباح الهدایه است:

حلقه‌ی آن صوفیان مستفید	چونک در وجد و طرب آخر رسید
خوان بیاوردند بهر مهمان	از بهیمة یاد آورد آن زمان
گفت خادم را که در آخر برو	راست کن بهر بهیمة گاه و جو

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۰۲-۲۰۴)

«دوم آن که به سبب مساکنت در وی [خانقاه] متصوفه را با یکدیگر اجتماع و صحبت بیشتر دست دهد و در عموم احوال از عبادات و مواکلات و مجالسات و محاورات با هم مجتمع و متفق باشند و به ظاهر و باطن با یکدیگر متحد و مقابل و بدون واسطه روابط الفت و محبت و صفا میان ایشان مؤکد گردد و قلوب و نفوس و ارواح و اشباحشان از پرتو نور یکدیگر متعکس و مقتبس شوند (کاشانی: ۱۵۴)

و سرانجام در فایده سوم خانقاهی:

پس مراقب گشت با یاران خویش	دفتری باشد حضور یار پیش
دفتر صوفی سواد و حرف نیست	جز دل اسپید همچون برف نیست

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۵۸-۱۵۹)

«فایده‌ی سوم آنکه به سبب اتحاد مسکن و اطلاع بر احوال یکدیگر، رقیب یکدیگر باشند و نظر هر یک قیدی بود بر دیگری تا در میدان مخالقات و مساهلات،

مستترسل نشود و پیوسته متیقظ و متحفظ بود و در رعایت تهذیب و اخلاق و اعمال، غایت جهد مبذول دارد و بر عیوب و هفوات یکدیگر تنبیه و اعلام کنند. (کاشانی: ۱۵۵)

پرداختن به مسایل حکمی و معرفتی در دفتر سوم، ذهن مولوی را بکسره از توجه به خانقاه و خانقاه نشینی باز داشته؛ به طوریکه در دفتر سوم مثنوی از این معنا اطلاعی به دست ما نمی رسد.

در دفتر نخست مثنوی نیز تنها یک مورد به کلمه‌ی خانقاه و هنجار خانقاه نشینی اشاره شده است و آن این است که در جریان داستان «عربی درویش و ماجرای زن با او به سبب قلت درویشی» زن عربی که نمادی از حالات مختلف نفس از آمارگی تا مطمئنگی نیز به حساب می آید و این در اثنای ایبات پیداست، (زرین کوب: ۱۳۸۲: ۱۷۷) در پی بدست آوردن خورد و خوراک و مایحتاج خانه است که به دلیل مشابهتی که به تهیه‌ی اطعمه و لوت خانقاه‌ها دارد، مولوی از آن به عنوان حویج خانگاه یاد کرده است:

این زن و مردی که نفس است و خرد
وین دو بایسته در این خاکی سرا
زن همی خواهد حویج خانگاه
یعنی آب رو و نان و خوان و جاه

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۶۲۲-۲۶۲۵)

۳- نتیجه

در میان سه دفتر نخستین از مثنوی شریف حضرت جلال الدین مولوی، توجه به مسأله‌ی خانقاه و خانقاه نشینی در دفتر دوم از همه بیشتر است. دفتری که خود با انکار صوفی نمایان و پیران دروغین آشکار شده است. مولوی در سه داستان و سه حکایت از دفتر دوم مثنوی در کنار همه‌ی معارف و حکمت‌هایی که بیان می کند، به مسأله‌ی

خانقاه نشینی هم می پردازد. البته پژوهشگر آگاه باید توجه مولوی را به این مسأله با دقت در خط سیر این حکایت ها دنبال کند، حکایت هایی چون اندرز دادن صوفی، خادم را در تأمین و تیمار داشت بهیمه‌ی خود، فروختن صوفیان خانقاه بهیمه‌ی مسافر را و حکایت حلوا خریدن شیخ احمد خضرویه. در همه‌ی این موارد مولوی دیدگاه اعتراض آمیز خود را نسبت به رسوم خانقاه و اختلال‌هایی که خانقاه ها بدان دچار شده اند، بیان می کند و بی پروا به صوفی نماهایی که خانقاه را جایی برای شکم بارگی و فسادهای خود ساخته اند، می تازد.

شکم بارگان صوفی نمایی که از معنای فقر صوفیانه، تنها در یوزگی و سؤال را فهمیده اند گذشته از اینکه ابیات مثنوی دیدگاه مولوی را در مورد خانقاه بیان می کند، نشان دهنده‌ی وضعیت خانقاه ها در قرن هفتم نیز هستند.

ابیات مثنوی نظر کسانی را چون عزالدین محمود کاشانی در اینکه در قرن هفتم و هشتم، خانقاه ها آن روح اصیل و معنوی خود را از دست داده اند و مرکز سبکسری‌های صوفیانه شده اند تصدیق می کند و این مسأله در کنار تحلیل نگرشهای اصیل صوفیانه در این ادوار، حاکی از ضعفی است که بدین طریقت راه یافته و کز فکری‌هایی که دامن گیر آن شده کز فکری ها و ضعف‌هایی که مسلماً تحولات اجتماعی به خصوص حمله‌ی غارتگرانه مغول‌ها در به وجود آمدنشان نقش عمده و اساسی داشتند.

عرفان اسلامی از آنجایی که آغاز شده بود، بسیار فاصله گرفت و دیگر نتوانست کسانی را چون بوسعید و عطار و مولوی بپرورد. چه در قرن دیگر عرفان از صورت اصیل خود خارج شد و کشف و شهودهای ماورایی، جای خود را به تعریف اصطلاحات صوفیانه و تفسیر آراء عارفان داد. تا در نهایت تصوف در دست کسانی چون شاهان صفوی به صورت ابزاری برای توجیه حکومت خود و سرکوبی مخالفان شد.

کتابنامه

- انصاری، خواجه عبدالله، (۱۳۶۲)، طبقات الصوفیه، مصحح محمد سرور مولانی، تهران، توس.
- انصاری، قاسم، (۱۳۷۲)، مبانی عرفان و تصوف، تهران، پیام نور.
- حافظ، شمس الدین محمد، (۱۳۷۹)، دیوان، مصحح قزوینی و غنی، تهران، انتشارات صائب.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۲)، نردبان شکسته، تهران، سخن.
- زمانی، کریم، (۱۳۷۳)، شرح جامع مثنوی معنوی، جلد دوم، تهران، اطلاعات.
- سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۹)، قمار عاشقانه، تهران.
- ساجدی، علی، (۱۳۸۴)، پژوهشی در هنجارستیزی اجتماعی عرفا، سمنان، مجله‌ی دانشکده‌ی علوم انسانی.
- شریعتی، علی، (۱۳۵۹)، تشیع علوی و تشیع صفوی، تهران، دفتر تدوین و حفظ آثار دکتر شریعتی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۷۲)، آنسوی حرف و صوت، تهران، سخن.
- شهیدی، سیدجعفر، (۱۳۷۵)، شرح مثنوی، جلد پنجم، تهران، علمی و فرهنگی.
- غنی، قاسم، (۱۳۶۶)، تاریخ تصوف در اسلام، تهران، زوار.
- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۶۲)، مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، تهران، امیرکبیر.
- کاشانی، عزالدین محمود، (۱۳۸۱)، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، مصحح جلال الدین همایی، تهران، هما.
- کیانی، محسن، (۱۳۸۰)، تاریخ خانقاه در ایران، تهران، کتابخانه‌ی طهوری.
- محمدبن منور، (۱۳۷۱)، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید ابوالخیر، مصحح، محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگاد.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین، (۱۳۷۰)، مروج الذهب، ج ۱، مترجم ابوالقاسم پاینده، تهران، علمی و فرهنگی.

- مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۷۸)، مثنوی معنوی، مصحح عبدالکریم سروش، ج ۱، تهران، علمی و فرهنگی.
- هجویری، علی بن عثمان الجلیلی، (۱۳۸۳)، کشف المحجوب، مصحح، محمد عابدی، تهران، سروش.



شوریه‌شگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی