

# مستوران قباب غیرت

## مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتیه‌ی شیراز

### از قرن دوم تا چهارم هجری و تأثیر آن بر حافظ

محمدرضا خالصی

عضو هیئت علمی و معاون فرهنگی جهاد دانشگاهی فارس

#### چکیده

یکی از جذاب‌ترین، دلکش‌ترین و مهم‌ترین فصول تصوف، مربوط به ملامتیه است. بدون شک بی‌توجه به این فصل نمی‌توان به تجربه و تحلیل کاملی از تاریخ تصوف رسید. ملامتیان، نمایندگان واکنش باطن‌گرایانه در مقابل مقدس‌مآبان متزهّد بودند، که عنصر Dominant و وجه غالبشان مبارزه بی‌امان با ریاکاری، عجب، خودپسندی، چالش و کشمکش مداوم با نفس بود. اصل و خاستگاه ملامتیه را محققان، نیشابور می‌دانند و برآنند که این اندیشه در تقابل با مکتب بغداد شکل گرفته است. در این مقاله سعی بر آن شده تا این موضوع مورد تردید قرار گیرد و بر اساس مستندات صوفیان نخستین، به چالش کشیده و بر اساس آن به نتایج زیر دست یافته شود:

۱. ملامتیه، اندیشه‌ای نیست که تنها در نیشابور شکل و سامان یافته باشد، بلکه رد پای آن را در اقصی نقاط تمدن اسلامی می‌توان یافت و باید آن را نوعی عکس‌العمل طبیعی دانست به صوفیانی که از تظاهر و دکانداری دیگر اهل تصوف، سخت به تنگ آمده بودند و برای مقابله با این تظاهر و تصنع، راه خلاص می‌جستند.
۲. طریقه‌های باطنی در تمدن اسلامی، آن‌گونه که از مستندات و شواهد بر می‌آید، تنها در چارچوب دو گروه مکتب بغداد و مکتب ملامتیه نمی‌گنجد بلکه در سراسر این جغرافیای پهناور، نام‌ها، شکل‌ها، روش‌ها و آداب متعدد و متکثری دارند.
۳. آنچه سلمی و خرگوشی به عنوان اولین مطرح‌کنندگان اندیشه‌ی ملامتی تحت عنوان اصول ملامتیه نام می‌برند همزمان با آنان و یا حتی پیش از ایشان در نقاط دیگر تمدن و فرهنگ اسلامی حضور دارد، در ری، مکه، شام، همدان، بلخ، اربل، اصفهان، اشبیلیه، شیراز و بسیاری دیگر از نقاط جغرافیای اسلامی می‌توان ردپای روشن این اندیشه را دید که حتی گاه پررنگ‌تر و چالش‌برانگیزتر از ملامتیه‌ی نیشابور است. آنچه عطار از

- دیدار حیری ( یکی از اضلاع مثلث گسترش ملامتیه در نیشابور) با یوسف بن حسین در تذکره الاولیاء در ری آورده، یکی از شواهد این موضوع است.
۴. بر اساس جغرافیای پهناور آن روزگار اسلام، این عکس‌العمل طبیعی به صوفیان مظاهر، در هر منطقه و شهر بر اساس، آداب و عرف آن‌جا، شکل یافته و البته اصول اساسی آن همان است که سلمی و خرگوشی در رساله‌های خود بدان اشاره کرده‌اند.
۵. شیراز از روزگاران پیشین برج اولیاء خوانده می‌شده و در شکل‌گیری تصوف اسلامی نقش بسیار زیادی داشته، و شواهد بسیاری بر کثرت صوفیان بزرگ در سده‌های نخست اسلامی در این شهر وجود دارد و حضور آنان در دیگر مناطق تمدن آن روزگار نیز غیرقابل انکار است. در حدود چهار قرن، ۱۲ مشیخه و تذکره در مورد زندگانی و تأثیر صوفیان شیرازی نوشته شده است که به‌طور متوسط هر سی سال یک تذکره در این شهر نگاشته شده که اختصاص به نام‌آوران متصوفه این خطه داشته و این نشان از رونق و تأثیرگذاری صوفیان شیراز بر اندیشه‌ی تصوف اسلامی است.
۶. ملامتیه شیراز یکی از بزرگ‌ترین مکاتب اندیشه‌ای صوفیان این شهر از قرن دوم تا زمان حافظ شیرازی است.
۷. در این مقاله سعی شده تا به بررسی ملامتیه‌ی شیراز طی قرون دوم تا چهارم هجری که از قضا اوج ملامتیه‌ی نیشابور است پرداخته شود.
۸. ملامتیه شیراز بر اساس مستندات که آورده شده دارای ویژگی‌های زیر است:
- الف: بی‌توجهی به ظاهر متکلفانه‌ی صوفیان.
- ب: عدم جلب توجه مردم و دوری از خودنمایی.
- ج: مبارزه بی‌امان با ریا.
- د: اصرار بر اخلاص.
- ه: گزاردن حقوق دیگران و ترک طلب خویش.
- و: داشتن شغل و دوری از بی‌پیشگی معمول صوفیان.
- ز: صبر بر جفای ستمکاران.
- ح: نفی خودستایی.
- ط: ناسازگاری با لذت طاعت.
- ی: مخالفت با نفس و نفس‌گرایی.
- ک: حُسن ظن به خداوند.
- ل: دیدن تقصیر خویش و دیدن عذر مردم.
- م: بخشندگی.
- ن: حُسن ادب.
- س: دوری از نفاق به هر صورت و هر شکل.

ع: دوری از مرقعہ «لباس مخصوص صوفیان» و پوشیدن لباس مردم کوچہ و بازار.

ف: پرهیز از آشکار کردن اسرار خدا نزد ناهلان.

ص: رها کردن عیوب و کاستی‌های خلق.

ق: عدم تقلا در جستجوی اسباب امور و توکل به خدا.

ر: دوری از خدمت و تعظیم دیگران.

ش: کمک به مردم.

ت: ترک کلام.

ث: ترک رجوع به مخلوق.

خ: شطح.

ذ: جمال‌گرایی.

و

ض: مناقره.

این اصول چنان که می‌بینید بیش از ۸۰٪ با اصولی که سلمی در رساله‌ی الملامتی‌ه و خرگوشی در تهذیب الاسرار آورده متشابه و همسان است.

در این مقاله سعی شده بدین مهم پرداخته شود و گوشه‌ای از تاریخ اندیشه‌های عرفانی تمدن اسلامی که بدان توجه چندانی نشده است، مکشوف گردد.

واژه‌های کلیدی: تصوف، ملامتی‌ه، شیراز، مشایخ.

۱

یکی از جذاب‌ترین، دلکش‌ترین و مهم‌ترین فُصولِ تَصَوُّف، فصلِ مربوط به ملامتیه است، بدون شک بی‌توجه به این فصل نمی‌توان به تجزیه و تحلیل کاملی از تاریخ تصوف رسید. ملامتیان، نمایندگان واکنش باطن‌گرایانه به مقابلِ ظاهرگرایانِ مُقَدَّس مآب و مَتَزَهِّد بودند. عنصر Dominant و وجهِ غالبِ این تفکر عبارت است از:

مبارزه بی‌آمان با ریاکاری، عجب، خودپسندی و چالش و کشمکش و جنگ مداوم با ریا و تظاهر.

رگه‌ی بسیار پررنگ ملامتی در ذهن و زبان و شعر حافظ، غیرقابل انکار است، در این مورد پیش از این، مُحَقِّقان و پژوهشگران، تحقیقاتِ مستوفائی کرده و به آن پرداخته‌اند.

(برای اطلاع بیشتر ر. ک: زرین کوب. ۱۳۷۴: ۱۵۴ / زرین کوب. ۱۳۷۹: ۲۳۳ به بعد/ مرتضوی. ۱۳۸۳: ۱۳۲ به بعد/ رجایی. ۱۳۵۸: ۱۹۷ / خرمشاهی. ۱۳۶۸: ۷۵ / هروی. ۱۳۸۶: ۱: ۱۲۲ / غنی. ۱۳۳۱: ۸۲ / بامداد. ۱۳۶۹: ۹۶ / همایون فرخ. ۱۳۵۱: ۳: ۴۵۹۵ / خالصی. ۱۳۸۶: ۱۵۷ به بعد). و مقالات بسیاری که در این مورد نوشته شده است.

۲-۱. اصولِ چهل و پنج‌گانه‌ای که ابو‌عبدالرحمن سلَمی نظریه‌پردازِ نامدارِ تصوف در قرنِ چهارم در بابِ آیینِ ملامتیه نوشته است، به نظر می‌رسد هنوز هم برای شناختِ این اندیشه، بیش از هر رساله‌ی دیگری به کار می‌آید.

در این بخش از مقال برای آگاهی بیشتر از اندیشه‌های ملامتیان، مُجَمَّل و فِشَرده‌ای از آن اصول را ارائه خواهیم داد:

۲-۱- الف. سلَمی در ابتدای رساله می‌نویسد: این قوم را نه کتابی است، نه نوشته‌ای و نه حکایتی و آثارِ آنان را تنها می‌توان در سیرت‌ها و خِصالِ نیکو و چگونگی ریاضتِ آن‌ها می‌توان دانست. فاعلمِ رحمک اللهُ اَنه لیست للقوم کتبِ مصنفة و لاحکایته مؤلفه و إنما هی اخلاق و شمائل و ریاضات. (سلَمی: ۱۳۶۴: ۸۶)

۲-۱- ب. سلَمی اربابِ علوم و احوال را به سه طبقه تقسیم می‌کند و طبقه‌ی سوم را به ملامتیه اختصاص می‌دهد و در موردِ ایشان می‌نویسد:

و اما طبقه‌ی سوم که ایشان را ملامتی‌هی خوانند، خداوند درون‌شان را به کرامت‌های گوناگون قُرب و اتّصال، زینت داده است و به سرّ درون در معانی به جمع‌الجمع پیوسته‌اند. چندان‌که به هیچ‌حالی از احوال، ره به افتراق نَبَرند، و چون به مراتب رفیع جمع و قَرَبت و اُنس و وصل برآمدند، غیرتِ حق، از فرو افتادن پرده‌ی ایشان به روی خَلق، مانع آید، پس تنها برون آنان را بر خَلق نمایاند یعنی که در مقامِ افتراق‌اند.

والطبعة الثالثة، و هم لقبوا بالملامتیة: و هم الذّین زین الله تعالی بواطنهم بأنواع الکرامات من القرية و الزلفة و الاتصال و تحقّقوا فی سرّ السّر فی معانی الجمع بحیث یکن الافتراق علیهم سیل بحال من الاحوال فلما تحقّقوا فی الترتب السنیة من الجمع و القرية و الانس و الوصلة غارالحق علیهم ان یجعلهم مشکوفین للخلق فأظهر للخلق منهم ظواهرهم التي هی فی معنی الافتراق. (همان: ۸۷)

او سپس به راه و روش ملامتی اشاره می‌کند و پس از آن، مرام این قوم را بر اصولی چند مشخص می‌نماید و برمی‌شمرد:

۱-۲-ج. و از اصول آنان، آراستنِ ظاهر را به هرگونه، عبادت و خودنمایی بدان‌ها، شِرک تَلَقّی می‌شود و آراستنِ باطن به هر حالی از احوال ارتداد است.

و من اصولهم أنّهم رأو التزین بشیء من العبادات فی الظواهر شِرکاً، التزین بشیء من الاحوال فی الباطن ارتداداً. (همان: ۹۸)

۱-۲-۵. گزاردن حقوقِ دیگران و ترکِ طلبِ خویش از اصول آن‌هاست.

و من اصولهم قضاء الحقوق و ترک اقتضاء الحقوق (همان: ۹۹)

۱-۲-۵. از جمله اصول ایشان آن است که غَفَلت، آن چیزی است که نظر خَلق را به افعال و احوال‌شان جَلب می‌کند پس اگر از جانبِ حق، بر خود، امانی ببینند هر آنچه را که در همه حال از ایشان سر می‌زند، تحقیر می‌کنند و هر آنچه را دارند در برابر آنچه بر عهده‌اشان است خوار و کوچک می‌شمارند.

من أصولهم أن الغفلة هي التي اطلقت للخلق النظر في افعالهم و احوالهم و لو عانوا أماناً من الحق إليهم  
لاستحقروا ما يبدو منهم في جميع الأحوال واستصغروا مالهم في جنب ما عليهم. (همان: ۱۰۰)

۱-۲- و. از جمله اصول ایشان مَّتَّهَم داشتنِ خویش است در جمیع احوال چه روی به سوی حق داشته باشند و چه روی‌گردان از حق؛ و چه در طَاعَتِ حق باشند و چه در مَعْصِيَتِ او و نیز ناخشنودی از نَفْس، و بی‌میلی بدان در همه حال است.

و من اصولهم اتهام النفس في جميع الأحوال، أقلت أم ادبرت، طاعت ام عصيت و قلبه الرضا عنها و الميل اليها بحال (همان: ۱۰۰)

۱-۲- ز. از جمله اصول ایشان، ناسازگاری با لَدَّتِ طاعت است؛ زیرا که در این لَدَّتِ سُمومی گُشنده هست.

و من اصولهم مخالفه لذة الطاعات فإن لها سموم قاتلة. (همان: ۱۰۵)

۱-۲- ح. و از اصول ایشان، حَسَنِ ظَنِّ به خداوند است که آن را غَايَتِ مَعْرِفَتِ می‌دانند و سوءظن بر خود را اصل معرفتِ نَفْس.

و من اصولهم.... حسن الظن بالله غاية المعرفة و سوء الظن بالنفس اصل المعرفة بها. (همان: ۱۰۸)

۱-۲- ط. از جمله اصول ایشان، این است که هر عمل و طاعتی که از تو سر زَند و نگاهت بدان افتد و نزد تو نیکو آید، باطل است.

و من اصولهم أن كل عمل و طاعة وقعت عليه رؤيتك و استحسنته من نفسك فذلك باطل. (همان: ۱۱۰)

۱-۲- ی. و از اصول ایشان این است، دیدنِ تقصیرِ خویش و دیدنِ عُدْرِ مردم برای آنچه در آنند.

و من اصولهم رؤية تقصير انفسهم و رؤية عذر الخلق فيما هم فيه. (همان: ۱۱۰)

۱-۲- ک. نگه داشتنِ دل در مَعِيَتِ خدا به حَسَنِ مُشَاهَدَتِ و نگه داشتنِ وقتِ خویش با خَلْقِ به حَسَنِ ادب از اصول ملامتیه است.

و من اصولهم حفظ القلب مع الله بحسن المشاهدة و حفظ الوقت مع الخلق بحسن الأدب. (همان: ۱۱۰)

۱-۲-۱. ل. و از اصول ایشان آن است که اساس عبودیت و بندگی دو چیز است روی نیاز آوردن به درگاه خداوند به نیکوترین وجه و الگوگیری از پیامبر (ص) به نیک‌ترین روی.

و من اصولهم أن اصل العبودية شيئان: حسن الافتقار الى الله عزوجل و هذا من باطن الاحوال و حسن القدوة برسول الله (ص). (همان: ۱۱۱)

۱-۲-۱. م. و از جمله اصول ایشان آن است که دیدن کردار خویش و عجب و افتخارِ بدان از اندکی عقل و سبکی طبع است.

و من اصولهم أن النظر الى العمل و العجب به من قلة العقل و رعونة الطبع. (همان: ۱۱۱)

۱-۲-۱. ن. و از جمله اصول ایشان، آن است، که فقر، سرّ خداست نزد عارفان و اگر سرّ فقر آشکار کنند از دایره‌ی امناء بیرون می‌شوند. فقیر در نظر ایشان تا آن هنگام فقیر است که احدی از فقر او آگاه نباشد.

و من اصولهم أن الفقر سرّ الله عنده فإذا اظهر عليه فقره منه فقد خرج عن حد الامناء والفقير منهم عندهم فقير مالم يعلم احد فقره إلا من يكون افتقاره اليه. (همان: ۱۱۳)

۱-۲-۱. س. و از جمله اصول ایشان است که پوشش را از آنچه عرف است دیگرگون نمی‌کنند و بر همان ظاهری که خلق هستند می‌باشند.

و من اصولهم ترك تغيير اللباس و الكون مع الخلق على ظاهر ما هم عليه. (همان: ۱۱۳)

۱-۲-۱. ع. و از اصول ایشان، رها کردن و عیوب و کاستی‌های خلق است تا به همه روی سر در عیوب خویش داشته باشند.

و من اصولهم ترك الاشتغال بعيوب الناس شغلاً بما يلزمهم من عيوب انفسهم. (همان: ۱۱۳)

۱-۲-۱. ف. و از اصول ایشان آن است که دهنده، نباید چیزی از عطا و دهبش خویش را ببیند؛ زیرا که در حقیقت او چیزی را می‌دهد که خدای تعالی نزدش نهاده است و او تنها حق را به صاحب حق می‌رساند.

و من اصولهم أن المعطى يجب عليه ألا يري عطاءه شيئاً، لأنه يعطى ماله عنده و يوصل الحقوق إلى مستحقها (همان: ۱۱۴)

۱-۲-ص. از اصول ملامتیه آن است که در نظر ایشان بندهای معرفتش به پروردگار کمتر است که گمان برد کردار و طاعات او عطا و دَهِش خداوندی را به سوی اش می‌کشاند یعنی عَطای خدای تعالی در برابر فضل و برتری اوست حال آن که مقام معرفت بنده درست نمی‌گردد تا آن‌گاه که بداند هر آنچه از سوی خدا بر او وارد می‌شود همه از روی فَضْل و مَنّتِ اوست بی آن که بنده، سزاوار آن باشد.

و من اصولهم أن اقل العبيد معرفة بربه عبد ظنُّ أن فعله و طاعته تستجلب عطاوه و أن عطاءه تقابل فضله و لا يصح للعبد عندهم شيء من مقام المعرفة حتى يعلم أن كل ما يرد عليه من ربه من جميع الوجوه فضل غير استحقاق. (همان: ۱۱۴)

۱-۲-ق. از اصول ایشان آن است، که آدمی عیبِ برادران خود را نبیند.

و من اصولهم ألا يبصر [الإنسان] عيب اخيه. (همان: ۱۱۴)

۱-۲-ر. از اصول ایشان است که تَقَلُّا در جستجوی اسبابِ امور، نشانِ شَقَاوَتِ است و تَفْوِيضِ و آرمیدن زیر سایه‌ی قَدْرِ الهی نشانِ سعادت.

و من اصولهم أن كثرة الحركة من علامة الشقاوة و أن التفويض و السكون تحت الأقدار من علامات السعادة. (همان: ۱۱۵)

۱-۲-ش. از اصول ایشان آن است، که خوش ندارند کسی آهنگ آنان کند، یا خدمت و تعظیم ایشان نماید.

و من اصولهم أنهم كرهوا أن يخدموا أو يعظموا أو يقصدوا. (همان: ۱۱۵)

۱-۲-ت. مؤمن در شب چراغِ برادران خود و در روز عصای دستِ ایشان است.

المؤمن يجب أن يكون بالليل سراجا و عصا لهم بالنهار. (همان: ۱۱۶)



مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتی‌هی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۹۷

۲-۱-ث. هر کس علمش افزون گردد، عملش اندک شود و هر کس که از عملش کاسته شد عملش افزون گردد.

من کثر علمه قلَّ عمله و من قلَّ علمه کثر عمله. (همان: ۱۱۶)

۲-۱-خ: از جمله اصول ایشان ترک کلام است و آنچه به اشارات دقیق علوم مربوط است کمتر در آن، فرو می‌شوند.

و من اصولهم ترک الکلام من دقائق العلوم و الإشارات و قلة الخوض. (همان: ۱۱۶)

۲-۱-ز. در تمامیت توکل تو، همین بس است که ببینده‌ای جز او نبینی و روزی‌دهنده‌ای جز او نشناسی و شاهدهی برای عملت جز او ندانی.

حسبک من التوکل ألا تری ناظراً غیره و لا لرزقک جابعاً غیره و لا لعملک شاهداً غیره. (همان:

۱۱۷)

۲-۱-ض. از اصول ایشان، پنهان داشتن کرامات و نشانه‌هاست و آن‌ها را به دیده‌ی استدراج (= فریب دادن کسی را به سوی چیزی به تدریج) و دوری از راه حق دیدن است.

و من اصولهم کتمان الآیات و الکرامات و النظر إليها بعین الاستدراج و البعد عن سبیل الحق

(همان: ۱۱۷)

۲-۱-ظ. و از جمله اصول ایشان: پرهیز از گریستن در سماع و مجلس ذکر و علم و غیره است.

و من اصولهم ترک البكاء عندالسماع و الذکر و العلم و غیر ذلک. (همان: ۱۱۷)

۲-۱-خ. و از اصول ایشان، ترک رجوع به هیچ مخلوقی در نیازها و عدم یاری طلبیدن از آن‌هاست.

و من اصولهم ترک الرجوع الی احد من المخلوقین والاستغاثة بهم. (همان: ۱۱۸)

اساسی‌ترین اصولی که سَلَمی بدان‌ها اشاره می‌کند و این اصول را بَن مایه‌ها و بنیادها و

ریشه‌های ملامتی می‌داند به طور خلاصه عبارتند از:

اخلاص، ریاستیزی، نفی خودستایی، بخشندگی، تحمل بر جور، آدای حقوقِ دیگران، رها کردن عیوب و کاستی‌های مردم، دقت در عیوب و منقصت‌های خویش، خدمت به خلق و پنهان داشتن کرامات، از مهم‌ترین اصول و رفتارهای ملامتی است.

به قول ابوالعلاء عفیفی: صفاتی که یک ملامتی واجب است به آن‌ها مُتَّصِفٌ وَ مُلْتَزِمٌ باشد صفاتی است که ملامتی برخلاف آن باید خود را نشان دهد و اعمال و کارهایی که تَرکِ آن را از ملامتی خواسته‌اند یعنی رفتار ملامتی بیشتر سلبی است تا ثبوتی.

و آنچه یک ملامتی باید تَرک کند و انجام ندهد، بسیار بیشتر از کارهایی است که باید انجام دهد.

باز بنا به گفته‌ی عفیفی: تعلیماتی که ملامتیه رعایتش را برای مریدان خود واجب می‌دانند بیشتر یک سلسله نَوَاهی است.

فَالصَّفَاتُ الَّتِي يَجِبُ أَلَّا يَتَّصِفُ بِهَا الْمَلَامَتِيُّ أَكْثَرَ مِنَ الصَّفَاتِ الَّتِي يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ عَلَيْهَا وَالْأَفْعَالُ الَّتِي يَطَّالِبُ بِتَرْكِهَا أَهَمُّ مِنْ تَلْكَ الَّتِي يَطَّالِبُ بِالْقِيَامِ بِهَا (همان: ۱۲)

عفیفی بر این باور است که: از مشخصات ممتازی که دلالت بر حقانیت ملامتیه دارد مبارزه و ستیز بی‌امان با هرگونه تعالیم ظاهری تصوف پیشین است و بازگشت به زهد و پارسایی اسلام اولیه.

بل إن كانت ممتاز بها مذهب الملامتية حقا فهي محاربتهم في تعاليمهم كل مظاهر التصوف السابقة و محاولتهم الرجوع بالزهد الاسلامي و إلى سيرته الاولى البسيطة. (همان: ۳)

و یا به قول هُجویری: ملامتی را شعار، راست رفتن و نابرزیدن نفاق است. (هجویری، ۱۳۸۳: ۳۸) و کار می‌کند که خَلْق به او توجّهی ننمایند. (همان: ۳۹)

و از همه مهم‌تر این که اهل سلامت نباشد... پس آنچه روی همه‌ی خلق بدان بود و آن سلامت است؛ که اهل ملامت را پشت بدان بود تا هم‌تشان خلافِ هُموم باشد و هم‌تشان خلافِ هِمَم. (همان: ۴۰)

این اصول البته به مذاق بعضی خوش نمی‌آید. (ر.ک: ابن تیمیه، ۱۴۲۵: ۱۶۷: ۳۵).

اما هر چه هست اصول و قوانینی است که ملامتیه بدان ملزَم و مُتَعَهَد و مُتَكَلَّف‌اند.

با تَورقی در دیوان حافظ می‌توان به راحتی انطباق این اصول را با اشعار و ابیات حافظ دانست. (ر.ک: خالصی: ۱۳۸۶: ۱۵۷ به بعد).

۳-۱. نام ملامتی‌ه در منابع و مأخذ اولیه ذکر نشده است.

۳-۱- الف. تنها در کتاب *البدء و التاریخ* از مطهرین طاهر مقدسی است (ر.ک: مطهرین طاهر مقدسی: بی تا: ۵: ۱۴۸) که نام ملامتی آمده است.

او صوفیه را به چهار گروه تقسیم می‌کند: حُسنیه، ملامتیّه، شوقیه و معذوریه و سپس انتقادهای شدیدی را به این گروه‌ها وارد می‌کند. مقدسی بر این باور است که این چهار گروه: و جمله امرهم آنهم لایحملون علی مذهب معلوم و لا عقیده مفهومة لانهم یدینون بالخواطر و المخائیل و ینتقلون من رأی الی رأی. (همان: ۵: ۱۴۸).

ایشان به هیچ مذهب معلوم و عقیده‌ای گرایش ندارند. چرا که به خاطرها و خیال‌ها باور دارند و از اندیشه‌ای به اندیشه‌ای دیگر روی می‌آورند.

او ملامتی‌ه را با حلولیان و جمال‌پرستان یکی می‌داند و هر دو را اهل اباحه و اِهمال بر می‌شمرد.

فمنهم من یقول بالحلول کما سمعت واحداً منهم یزعم أن مسکنه بین عوارض المرد و منهم من یقول بالإباحة والإهمال و لا یدعون الوم الاثمین. (همان: ۵: ۱۴۸)

دسته‌ای از ایشان قائل به حلول اند چنان که از یکی از ایشان شنیدم که جایگاه خدا را در گونه‌ی اُمردان می‌دانست. دسته‌ای از ایشان از اهل اباحه و اِهمال اند و هیچ از سرزنش سرزنشگران، نگران نیستند.

اشاره مقدسی به آیه‌ای است که ملامتی‌ه بدان استناد می‌جویند:

(یجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ) (مائده: ۵۴)

«آن‌ها در راه خدا جهاد می‌کنند و از سرزنش هیچ سرزنش‌گری هراس ندارند».

سارا سویری در کتاب *میراث تصوف*، حُسنیه را حُسنیه خوانده و سپس توضیح داده که پیروان حسن بصری یا حسین بن منصور حلاج بدین نام خوانده می‌شدند. (لوین. ۱۳۸۴: ۱۵۳).

این در صورتی است که پیروان حسن بصری یا حلاج هرگز بدین نام‌ها خوانده نمی‌شدند و نشانی از این مطلب در هیچ جا به چشم نمی‌خورد و از سوی دیگر مقدسی خود در توضیح این فرقه‌ها به جمال‌گرایی آن‌ها اشاره دارد و آنان را بر این باور می‌داند که: «جایگاه خدا را در گونه‌ی آمردان می‌دانند».

واحداً منهم یزعم أن مسکنه بین عوارض المرء (مقدسی. بی تا: ۵: ۱۴۸)

۳-۱- ب. سال تولد ابوعبدالرحمن سلمی ۳۲۵ هجری است (ر.ک: یافعی. ۱۳۳۷: ۲: ۲۶/ صدی. ۱۴۲۰ ه: ۲: ۳۸۰/ سبکی: ۱۳۸۳: ۲: ۶۰/ جامی. ۱۳۹۴ (ش): ۳۵۲/ ذهبی: ۱۴۱۰ ه: ۲: ۲۴۸). و سال تألیف کتاب *البدء و التاریخ* ۳۵۵ هجری است (ر.ک: شفیعی کدکنی: ۱۳۷۴: ۱: ۳۹).

زیست هر دو نویسنده به هم نزدیک است و از قضا هر دو خراسانی اند، اما با دو دیدگاه متفاوت و متباین از هم در مورد ملامتیه.

۳-۱- ج. نام ملامتیه در مآخذ بیش از مقدسی نیامده است.

به‌طور مثال در *تاریخ نیشابور* حاکم نیشابوری (متوفی ۴۰۵ ه:.) که نام عارفان مشهور نیشابور را برده، عنوانی تحت ملامتی وجود ندارد و از ملامتیان، تحت عنوان زهاد، عباده، و عاظ و مدگرین یاد می‌کند. یعنی در *تاریخ نیشابور* که ۲۷۰۸ تن از مشایخ تصوف و غیرتصوف نام برده می‌شوند و حتی به نام بزرگان ملامتی نیشابور همچون: عبدالله بن منازل (حاکم نیشابوری. ۱۳۷۵: ۳۲۹)، ابو عمرو بن نجید (همان: ۳۶۱)، محمد بن عبدالوهاب ثقفی (همان: ۳۲۸)، محفوظ بن محمود نیشابوری (همان: ۳۰۳) که می‌رسد نیز از عنوان ملامتی برای آن‌ها استفاده نمی‌کند.

این وقتی اعجاب‌انگیز می‌شود که حاکم نیشابوری از فرق و مذاهب کمتر شناخته شده‌ای چون هیاصمه (همان: شماره ۲۷۹۸) و ارباب حدیث (همان: شماره ۲۳۰۱) و اهل کلام (همان: شماره ۱۰۴۳) یاد می‌کند و نام می‌برد، ولی در سراسر *تاریخ نیشابور* کوچکترین نشانه‌ای از عنوان ملامتی دیده نمی‌شود (ر.ک: حاکم نیشابوری. ۱۳۷۵).

۳-۱- د. در *أحسن التقاسیم مقدسی* (متوفی ۳۸۰ ه:.) نیز نامی از ملامتیه نیست، او از زهاد، و عاظ، و حتی کرامیه نام می‌برد اما نامی از ملامتیه در *أحسن التقاسیم* دیده نمی‌شود. (ر.ک: مقدسی:

مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتی‌هی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۱۰۱

۱-۳-۵. قدیمی‌ترین منبعی که پیش از سلمی از ملامتی‌هی یاد می‌کند همان کتاب *البدء و التاریخ* مقدسی است که پیش از این بدان اشاره کردیم که برخلاف سلمی با دید انتقادی به آنان نگریسته است.

۱-۳-۶. حتی در منابع بعد از سلمی؛ نیز با نام ملامتی‌هی چندان روبرو نمی‌شویم.

سید مرتضی داعی الاسلام در کتاب *تبصرة العوام فی معرفة مقالات الأنام* که در سال ۵۸۰ هجری نگاشته شده، (ر.ک: حسنی رازی. ۱۳۶۴: ۳) صوفیه را به چهار فرقه تقسیم می‌کند که عبارتند از:

اتحادیه، عشاقیه، نوریه و واصلیه. او که شیعی مذهب است یازده صفحه از کتابش را (ر.ک: همان: ۱۲۲-۱۳۳) به شناخت فرقی صوفیه اختصاص داده و به شدت به آن‌ها تاخته و نقد کرده است.

مخصوصاً حلاج از این نقد و تشنیع بیش از همه بهره برده است. از یازده صفحه‌ی این کتاب که به نقد صوفیان اختصاص دارد پنج صفحه مختص حلاج است که به قَدح او پرداخته شده یعنی حدوداً نیمی از این مقال به رد حلاج اختصاص داشته و نیم دیگر آن در رد صوفیه نگاشته شده است.

در این تقسیم‌بندی چهارگانه که حدوداً ۱۶۸ سال بعد از سلمی (متوفی ۴۱۲ ه) نگاشته شده نیز نامی از ملامتی‌هی به عنوان یکی از فرقی صوفیه به چشم نمی‌خورد. (ر.ک: حسنی رازی. ۱۳۶۴ش: ۱۲۲-۱۳۳)

۱-۳-۷. در کتب اربعه‌ی بزرگ تصوف در قرن چهارم یعنی در کتاب‌های *اللمع* ابی نصر سراج طوسی (ر.ک: سراج طوس، ۱۳۸۰ ه)، *التعرف* کلابادی (ر.ک: کلابازی. ۱۴۱۴ ه)، *قوت القلوب* مکی (ر.ک: مکی. ۱۴۲۲ ه) و *عطف الالف المألوف* دیلمی (ر.ک: دیلمی: ۴۲۸ ه) جز یک بار که کلابادی نامی از درویشان خراسان می‌آورد و به نقد یاران ابوعثمان حیری می‌نشیند. نامی از ملامتی‌هی و ملامتیان نداریم.

۱-۳-۸. کلابادی در *التعرف* می‌نویسد که: ابوبکر قحطبی با مریدان ابوعثمان حیری می‌گوید:

گروهی از درویشان خراسان به ترد ابوبکر قحطبی آمدند. ابوبکر ایشان را گفت: شیخ شما، شما را چه می‌گوید- یعنی ابوعثمان [حیری]. گفتند: ما را دستور می‌دهد که طاعت بسیار کنیم و خود را در آن، مقصر بینیم. گفت: و یحه (= کلمه تعجب) چرا شما را نمی‌فرماید تا از آن اطاعت غایب گردید و به دیدن آن طاعت در شما پدید آورد.

سمعت فارساً یقول: قدم علی ابی بکر القحطبی من الفقراء من اهل خراسان فقال لهم ابوبکر: بسم یأمرکم شیخکم؟ یعنی اباعثمان. فقالوا: یأمرنا بکثرة الطاعة مع التزام روية التقصیر فیها. فقال: و یحه! ألا یأمرکم بالغیبة عنها برؤیة مبدیها. (کلاباذی، ۱۴۱۳: ۱۱۷)

مُستَمَلی بخاری در شرح التَّعرف در توضیح این مطلب می‌نویسد:

در بعضی روایت‌ها چنان است که ایشان را گفت: انما یأمرکم بالمجوسیة المحضة. گفت: شما را مَعی محض می‌فرماید. و معنی این سخن آن است که مَعان هر چه بینند، همه دو بینند. ظلمت و نور، یزدان و اهریمن. باز مؤمنان یکی بینند و آن خداست. پس ابوبکر قحطبی چنین گوید که چون خویشتن را در آن مقصر بیند طاعت دیده باشد که تحت طاعت باید تا در او تقصیر باشد و طاعت خدا نیست چون چیزی دیدن با خدا، غیر خدا، چنان گشت که مانده‌ی اعتقاد مَعان که صانع دو دیدند: یکی حق و یکی اهریمن. پس چنین می‌گوید قحطبی که موحد را توحید باید و توحید یکی دیدن است.

۱-۳-۲. در کتاب التَّعرف کلاباذی نیز با این که از ابوعثمان حیری و اندیشه‌ی او سخن به میان رفته، اما باز نامی از ملامتیه نیست.

۱-۳-۳. قحطبی نیز اندیشه‌ی ملامتیه را نقد می‌کند و به شکلی آن‌ها را به مَعی و نگاه دوگانه به هستی محکوم می‌نماید.

۱-۳-۴. این داستان را خواجه عبدالله انصاری در طبقات الصوفیه (ر.ک: انصاری، ۱۳۴۱: ۳۶۳) و سلمی در رساله‌ی ملامتیه (ر.ک: سلمی، ۱۳۶۴: ۴۵-۴۶) نیز آورده‌اند.

۳-۱-ح. اما در اواخر قرن چهارم یعنی همزمان با زیست سلمی [سلمی، علی‌القاعده رساله‌ی الملامتی‌هی را در بیست سال پایانی قرن چهارم تألیف کرده است به این صورت که سلمی در سال ۴۱۲ ه در گذشته و ابوسعد خرگوشی پنج سال قبل از او یعنی در سال ۴۰۷ ه وفات یافته است] یک نفر دیگر که از قضا او نیز نیشابوری است به نام ابوسعد خرگوشی به ملامتی‌هی پرداخته است. هر دو کتاب در اواخر قرن چهارم به تحریر درآمده‌اند. کتاب ابوسعد خرگوشی تحت عنوان تهذیب الأسرار فی اصول التصوف در زمینه ملامتی‌هی با رساله‌ی الملامتی‌هی سلمی شباهت‌های فراوانی دارد. اکثر قریب به اتفاق احادیث و اقوالی که در تهذیب الأسرار است را می‌توان در رساله‌ی الملامتی‌هی سلمی مشاهده کرد. از لحاظ تدوین و ساختمان تحریر نیز هر دو کتاب به هم ماندگی و شباهت دارند، اما چه کسی از چه کسی برگرفته و تأثیرپذیرفته را به ضرس قاطع نمی‌توان گفت. هر دو بر این باورند که طریقت اهل عراق تصوف است و طریقت اهل خراسان، ملامتی‌هی است. هر دو معتقدند که ملامتیان در نیشابور شکل گرفته و بنیان گذاشته شده‌اند.

خرگوشی می‌نویسد:

التصوف و اوصاف اهله و تلک طریقة اهل العراق فاما اهل خراسان، فانهم یسلکون طریقة الملامتی‌هی. (خرگوشی. ۲۰۰۶م: ۲۴)

سلمی نیز در رساله‌اش می‌نویسد:

و من اصولهم ترک الکلام و المباحاة به و اظهار اسرار و الله منه عند غیر اهله، قال سمعت منصور بن عبدالله یقول: سمعت عبدالله بن محمد النیسابوری یقول: قلت لأبی حفص و ما بالکم لاتتکلمون کما یتکلم البغدادیون. (سلمی: ۱۴۰۵: ۱۱۲)

و از اصول ملامت، رها کردن سخن در دقایق علم و مباحات بدان است و پرهیز از آشکار کردن اسرار خداوندی نزد ناهلان، و از منصور بن عبدالله شنیدم که می‌گفت: از عبدالله بن محمد نیشابوری شنیدم که می‌گوید: ابوحفص [حداد] را گفتم: چگونه است که شما همچون بغدادیان نمی‌گویید؟

با توجه به این اصل که سلمی بدان اشاره می‌کند، می‌توان تقابل دو طریقه‌ی بغدادیان و خراسانیان را دانست؛ اما خرگوشی با صراحت، میان صوفیان که او آنان را بغدادیان می‌داند و ملامتیان که خراسانیان می‌خواند از تمایزات و تفاوت‌های آن‌ها نام می‌برد.

۱-۳-۱. فمن الفرق بینهم و بین الصوفیه ان اصول الملامتیه علی العلم و اصول الصوفیه مبنیه علی الحال.

اصول ملامتیان مبتنی بر عمل و اصول صوفیه مبتنی بر حال است.

۱-۳-۲. والملامتیه یحثون علی الکسب و یرعبون فیه و الصوفیه تحثون علی ترک الکسب و یزهدون فیه.

ملامتیان به کسب و کار مبادرت می‌ورزند در حالی که صوفیان بدان تمایلی ندارند.

۱-۳-۳. والملامتیه یکرهون اشهره من اللباس و إظهار المرقعات و الصوفیه یمیلون إلی ذلک. صوفیان از راه لباس و مرقعه پوشیدن شناخته می‌شوند؛ در حالی که ملامتیه از این کار اکراه دارند.

۱-۳-۴. والملامتیه ینکرون الرقص و السماع و الصباح و التواجد علی الوجه الذی یوجد من الصوفیه.

صوفیان اهل سماع و پای‌کوبی و فریاد کشیدن‌اند در حالی که ملامتیان در مجالس سماع شرکت نمی‌کنند و از پای‌کوبی و اظهار وجد خودداری می‌نمایند. (خرگوشی. ۲۰۰۶: ۲۵)

۱-۳-۵. و اما نکته مهم این است که هر دوی این بزرگواران، سخنان فراوانی از راه و روش و اصول ملامتیه بیان می‌کنند که مربوط به قرون قبل از حمدون قصار و یارانش می‌باشد و دیگر این که این افراد نیشابوری نیستند.

به‌طور مثال احادیث فراوان در هر دو کتاب در مورد اندیشه‌های ملامتی است که از عبدالله بن مبارک مروزی (متوفای ۱۸۱ هـ) (برای اطلاع بیشتر از زندگی او. ر.ک: خطیب بغدادی. ۱۴۲۲: ۱۰ / ۱۵۳ / ابن جوزی. ۱۴۰۵: ۴ / ۱۳۴ / ذهبی. ۱۴۰۳: ۸ / ۳۷۹ / ابن عساکر. ۱۴۱۵: ۳۸ / ۳۰۱ / ابن حجر عسقلانی. ۱۴۱۷: ۴ / ۳۸۶، ۳۸۷ / ابن حجر عسقلانی. بی‌تا: ۵ / ۳۳۵-۳۳۶)



مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتی‌هی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۱۰۵

و اگر این روایات از عبدالله بن مبارک درست باشد (ر.ک: سلمی. ۶۴-۱۴: ۳۶-۱۰۷)/  
خرگوشی. ۲۰۰۶: ۲۴-۲۹) می‌توان در این دو کتاب رگه‌های اندیشه‌های ملامتی را در یکصد  
سال پیش از حمدون قصار و در ری جست حتی حدیث مشهور و معروف:

الملامتی هو الذی لا یظهرُ خیراً و لا یضمیرُ شراً فلا یجب أن یطلع احد، علی حاله و اعماله.  
(ر.ک: خرگوشی. ۲۰۰۶: ۲۴)

از عبدالله بن مبارک است، که او، یک صد سال پیش از حمدون قصار به صراحت از نام و  
تفکر ملامتی یاد کرده است.

۱-۳- و- ۱. ابوالعلاء عقیفی از یک سو معتقد است:

اذا كان للملامتیة من حیث هم فرقه من فرق التصوف بمعناه العام منزلة لایجحد فی تاریخ الفرق  
الاسلامی و اذا كان التعالیمهم و آدابهم اثر ظاهر فی تطور الحیاة الروحیة فی بعض نواحی العالم  
الإسلامی علی الاقل و هو اثر تجاوز موطن الملامتیة الاصلی فی خراسان إلی غیره من بلاد  
المسلمین. (سلمی: ۱۳۶۵: ۵)

ملامتی‌هی بی‌شک یکی از فرق تصوف اسلامی به معنای عام آن در طول تاریخ فرق اسلامی  
است. اثر تعالیم این فرقه را در سطور حیات معنوی و روحی ناحیه‌های دیگر اسلامی  
نمی‌توان منکر شد. تعالیم و آداب این فرقه از موطن اصلی خود خراسان به دیگر مناطق  
اسلامی راه یافته است.

اما از سوی دیگر در مقدمه در جایی دیگر می‌نویسد:

ظهور ملامتی‌هی بدون سابقه و به صورت ناگهانی نمی‌تواند در نیشابور رشد کرده و بوجود آمده  
باشد.

أن الملامتیة لم تنشأ طفرة بنیسا بور و بمعزل عن حركة التصوف العامه التي انتشرت فی معظم  
انحاء العالم الاسلامی فی القرنین الثانی و الثالث. (سلمی: ۱۳۶۴: ۲۹)

این تناقض و مغایرت نکته‌ای نامفهوم را به ذهن متبادر می‌کند و آن این است که آیا  
ملامتی‌هی واقعاً منشأ و مولدش نیشابور و خراسان است و بیش از آن در هیچ جا، نام و نشانی بدین

شکل و صورت وجود ندارد و یا این که این تفکر در بلاد دیگر اسلامی بوده و در نیشابور نیز رشد و نمو نموده است ظاهراً عقیقی جواب مُقنَعی بدین سؤال نمی‌دهد.

۱-۳- و ۲. شفیعی کدکنی در کتاب قلندریه در تاریخ، به وضوح می‌نویسد:

ملامتیان واقعی تاریخی را، در محدوده‌ی همان یاران ابوحنیفه حداد نیشابوری بشناسیم و مصادیق دیگری را در مناطق دیگر در ادوار دیگر یافته است و البته به راه و رسم ملامت بدانیم یا ملامتی‌گونه.

او سپس می‌افزاید: اما تصریح ابوسعید خرقوشی که تصوف راه اهل عراق است و ملامت شیوه‌ی اهل خراسان و مجموعه‌ی آن چه از چهره‌های برجسته و مسلم ملامتی می‌شناسیم همه خراسانی و بیشتر نیشابوری‌اند. این اندیشه را نیرو می‌بخشد. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷:

۱۳۲)

از سخنان استاد شفیعی کدکنی می‌توان دریافت که:

۱. ملامتی‌ه واقعی همان یاران ابوحنیفه حدادند و در نیشابور زندگی می‌کنند.

۲. دیگران، ملامتی‌گونه‌اند نه ملامتی.

۳. استناد ایشان به سخن خرقوشی است.

۴. و نکته مهم در مطالب ایشان این است که چهره‌های ملامتی همه خراسانی‌اند.

این سخنان به نظرم جای این قُلت‌های جدی دارد که بدان در این مقال مفصل خواهیم پرداخت. بیش از ملامتی‌ه نیشابور و همزمان با یاران ابوحنیفه حداد این‌گونه تفکر را می‌توان دید و اصول مهم ملامتی که خرقوشی یا سلمی بدان اشاره می‌کنند از قبیل ریاستی، مبارزه با عجب و خودپسندی، آشکار نمودن زشتی‌ها و پنهان داشتن خوبی‌ها، مورد ملامت بودن مردم، توکل، صبر بر جفاکاری و فروهشتن نام‌جویی و... در همه‌ی این اندیشه‌ها که در اقصی نقاط تمدن اسلامی وجود داشته است را می‌توان ملاحظه کرد.

ملامتی‌گری به نظر من عکس‌العمل طبیعی صوفیانی بوده است که از تظاهر و دکانداری دیگر اهل تصوف، سخت به تنگ آمده بودند که بدین موضوع مفصل و مُستدل خواهیم پرداخت.

مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتیه‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۱۰۷

۳-۱- ز. برتلس Berthels خاورشناس روس و متوفای ۱۸۹۰ م در کتاب تصوف و ادبیات تصوف می‌نویسد:

تعلیمات ملامتیه برگرفته از اندیشه‌های فضیل‌عیاض (متولد ۱۰۱-۵۱۰ه) (برای اطلاع بیشتر از زندگی او ر. ک: سلمی. ۱۴۱۹: ۲۲-۲۸/ قشیری. ۱۴۰۹: ۱۵/ عطار. ۱۳۹۱: ۷۶-۸۷) است. این سخن برتلس یعنی اینکه یکصد سال پیش از شکل‌گیری ملامتیه در نیشابور این اندیشه وجود داشته است. برتلس در ادامه می‌نویسد:

«... به گونه‌ای دیگر تعلیمات او در بردارنده‌ی شالوده‌ی تعلیمات ملامتیه است که در سده‌ی سوم هجری، یعنی یکصد سال پس از مرگ فضیل در نیشابور کاملاً شکل گرفت. فضیل از لحاظ شیوه ظاهر زندگی و نیز از لحاظ جهان‌بینی با نخستین مبلغین سخت‌گیر این تعلیمات ملامت‌آور چون حمدون القصار و ابوالحفص الحداد تفاوتی نداشت». (برتلس، ۲۵۳۶: ۲۸۹-۲۹۰).

بعد برتلس عنوان می‌کند که: آیا می‌توان پنداشت که مکتب صوفیه‌ی خراسان تحت تأثیر نظریات فضیل بوده است؟ او می‌گوید: بیشتر دیدیم که نظریات فضیل در مکه که تا زمان مرگ در آن جا زیست شکل گرفته است و ارتباط او را با زادگاهش برای همیشه گسست. اگر فضیل جهان‌بینی خود را مستقلاً به وجود آورده و به زادگاهش بازنگشته است این دلیل نمی‌شود که نظریاتش نمی‌توانسته به خراسان رخنه کند. گمان چنین است که هر سال، بسیاری از مردم که همانند فضیل در جستجوی حق بودند به عراق که مرکز الهیات آن روزگار بود و نیز به شهرهای مقدس روی می‌آوردند. این زائران، می‌توانستند با فضیل دیدار کنند و چنان که از اخبار برمی‌آید با او دیدار می‌کردند. یاقوت حموی نام اشخاص بسیاری را می‌برد که احادیث فضیل را ذکر کرده‌اند. (برتلس، ۲۵۳۶: ۲۹۰)

۳-۱- ح. خرگوشی و سلمی هر دو بر این باورند که طریقه‌ی ملامتیه در نیشابور توسط حمدون قصار (متوفی ۲۷۱ه) شکل گرفته و آغاز شده است و اساس روی آوردن حمدون قصار به این طریقه را سخنان نوح عیار به او دانسته‌اند.

هجویری این داستان را در کشف‌المحجوب بیان می‌کند. (ر. ک: هجویری، ۱۳۸۳: ۲۲۸)

عطار در تذکرة‌الاولیا همین داستان را چنین می‌نویسد:

«گفت روزی در جوّیبار حیره نیشابور می‌رفتم. عیّاری بود به فُتوّت معروف... گفتم یا نوح، جوانمردی چیست؟ گفت: جوانمردی من یا تو؟ گفتم: هر دو. گفت: جوانمردی من آن است که قبا بیرون کنم و مُرَقَّع درپوشم و مُعَامَلَت مُرَقَّع پیش گیرم تا صوفی شوم و از شرم خلق در آن جامه از معصیت پرهیز کنم؛ و جوانمردی تو آن است که مُرَقَّع بیرون کنی تا تو به خلق و خلق به تو فریفته نگردند. پس جوانمردی من حفظ شریعت بود و آن تو حفظ حقیقت بر اسرار و این اصلی عظیم است». (عطار، ۱۳۹۱: ۴۱۷).

این داستان را عقیفی در مقدمه‌ی رساله‌ی *الملامتیه سلمی* آورده است. (ر.ک: سلمی، ۱۳۶۴: ۴۲).

استاد زرین کوب در ادامه داستان می‌نویسد: از اینجا شاید اولین رگه‌های ملامتی‌گری حمدون قصار شکل گرفته و به همین سبب بر این باورند که حمدون قصار طریقه‌ی ملامتی را در نیشابور تعلیم و گسترش داده است (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۳۲۷).

۱-۳-ح-۱- از آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که یک‌صد سال پیش از ملامتیه‌ی نیشابور رگه‌های ملامتی‌گری را می‌توان به جد در اندیشه و تعالیم فضیل عیاض دید.

۱-۳-ح-۲. از سوی دیگر آنچه نوح عیار در پاسخ سؤال جوانمردی چیست؟ حمدون قَصار (= پایه‌گذار ملامتیه‌ی نیشابور) می‌گوید دقیقاً اصول و مبنای رفتارهای ملامتی است؛ یعنی:

الف) مرقع از تن بیرون کردن.

ب) به لباس مردم عادی گشتن.

ج) نفریفتن خلق.

د) حفظ اسرار.

این اصول، بُن‌مایه‌های اصلی اندیشه‌ی ملامتی به‌شمار می‌روند.

پس بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت - البته بعد از این استدلات و براهین دیگر را نیز خواهیم آورد... - اما تا اینجا، بیش از حمدون قصار اندیشه‌ی ملامتی چه بیرون و چه درون نیشابور وجود دارد.

۱-۳-ط. هم‌زمان با حمدون قَصار در نیشابور، ملامتی دیگری داریم که مُصاحِبان و دوستان حمدون، به‌شمار می‌رود و آن ابوْحَفْص حَدّاد است. (برای اطلاع بیشتر از زندگی او ر.ک: سلمی.

مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتیه‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۱۰۹

۱۴۱۹: ۱۳۰ / حاکم نیشابوری. ۱۳۷۵: ۲۲۶ / قشیری. ۱۴۰۹: ۲۱۴ / عطار. ۱۳۹۱: ۴۵۸ (متوفی ۲۶۷ یا ۲۷۰ه) که سلمی در طبقات الصوفیه او را استاد جد خود یعنی اسماعیل بن نجید می‌داند:

فقد رأیت بخط جدی اسماعیل بن نجید قال ابوعثمان بن اسماعیل سألت استادی باحفص (سلمی، ۱۴۱۹: ۱۰۳)

او نیز هم‌زمان با حمدون قصار از گسترش‌دهندگان اندیشه‌ی ملامتی در نیشابور است. ۱-۳-ط-۱. شاگرد ابوحفص حداد، ابوعثمان حیری است (برای اطلاع بیشتر از زندگی او ر.ک: سمعانی، ۱۴۰۸: ۴: ۳۲۷ / هجویری، ۱۳۸۳: ۱۶۶ / سلمی، ۴۱۹: ۱۸۳ / خطیب بغدادی، ۱۴۲۲: ۹: ۹۹ / ذهبی، ۱۴۰۲: ۹۴: ۶۳ / قشیری، ۱۴۰۹: ۳۳۵ / عطار، ۱۳۹۱: ۴۷۵) (متوفی ۵۲۷۰ه) او را نیز می‌توان یکی از سه ضلع گسترش‌دهنده‌ی طریقه و اندیشه‌ی ملامتیه در نیشابور دانست. حکایت مشهور سعدی شیرازی در مورد طشت خاکستر و بایزید:

شنیدم که وقتی سحرگاه عید	ز گرمابه آمد برون، بایزید
یکی، طشت خاکستری بی‌خبر	فرو ریختند از سرایی به سر
همی گفت، شولیده دستار و موی	کف دست شکرانه، مالان به روی
که ای نفس، من در خور آتشم	به خاکستری روی درهم کشم

(سعدی، ۱۳۵۳: ۲۳۹)

را قشیری به ابوعثمان حیری نسبت می‌دهد. (ر.ک: قشیری، ۱۴۰۹: ۳۹۸) این سه تن منتشرکنندگان تفکر ملامتی در نیشابورند و اگر به تاریخ وفاتشان مراجعه کنیم خواهیم دید که زندگی هر سه نزدیک به هم بوده، حمدون قصار متوفی ۵۲۷۱/ ابوحفص حداد متوفی ۵۲۷۰ه و ابوعثمان حیری متوفی ۲۹۸ ه است. تاریخ زیست هر سه نزدیک به هم است.

## ۲

نکته‌ای دیگری که باید بدان در اینجا اشارت داشت این است که آیا می‌توان پذیرفت که طریقه‌های باطنی در جهان اسلام چنان‌که به نظر خرگوشی در تهذیب‌الاسرار (= ص ۲۴) و سخن تلویحی سلمی در رساله‌ی الملامتیه (= ص ۱۱۲) تنها، به دو نام صوفی و ملامتی خوانده می‌شدند که نخستین روش مربوط به بغدادیان و دیگر روش، طریقت نیشابوریان بوده است؟

آیا صوفی و ملامتی یگانه جریان معنوی و عرفانی در پهنه‌ی تمدن اسلامی بودند؟ آیا جریان‌های قدیمی‌تر و ریشه‌دارتر وجود نداشتند؟ آیا هر دوی این تفکرات نشأت گرفته از تفکرات و اندیشه‌های ماقبل خود نبوده‌اند؟

۱-۲. تا قرن چهارم کسانی چون کلاباذی، سراج و حتی ابوعبدالرحمن سلمی از عنوان صوفی برای اهل معنا در ایران چندان استفاده نمی‌کردند. (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۱۵۶) و اصطلاحاتی چون زاهدان، فقهان، عالمان، واعظان، خطیبان و حکیمان و جوانمردان را برای اهل معنا به کار می‌بردند.

صاحب ناشناخته‌ی کتاب *علم‌التصوّف* می‌نویسد:

«... در ایران طریقه‌های باطنی دیگری نیز بودند که بعضی کرامی (با تحقیقات جدید استاد دکتر شفیع کدکنی درباره‌ی منابع جدید کرامیه این مطلب قابل دفاع است [محمدخانی، ۱۳۶۵: ۴۴۵] بعضی ملامتی و بعضی حکیم و بعضی جوانمرد خوانده می‌شدند. ولی همگی آن‌ها از قرن چهارم به تدریج در سلک صوفیان درآمدند و صوفی نامیده می‌شدند.»  
(علم‌التصوّف، ۱۳۹۱: ۱۱)

حتی ابن سینا در سه نَمَطِ آخر کتاب *الاشارات و التنبیها* که به عارفان می‌پردازد نامی از تصوف و صوفی نمی‌برد. (ر. ک: ابن سینا، ۱۹۱۳ ه: ۴: النمط الثامن، النمط التاسع و النمط العاشر) و واژه‌ی عارف را در کنار دو واژه‌ی زاهد و عابد قرار می‌دهد. (همان: فصل ۲، نمط التاسع)

برخی از نویسندگان قرن چهارم و پنجم نیز پس از آن که شرح افکار و احوال عرفا و اهل معنا را نوشته‌اند از کلمه صوفی آن هم درباره‌ی کسانی که بعدها به این عنوان شهرت یافته‌اند استفاده نکرده و آنان را با عناوین دیگری چون زاهد، عالم، عابد و حکیم ذکر کرده‌اند.

نصرین محمد الحنفی سمرقندی (متوفی ۳۷۵ ه) در کتاب *تنبیه الغافلین* از بزرگان تصوف، با نام زاهد یاد می‌کند.

۲-۱- الف. و روی عن شقیق بن ابراهیم الزاهد (حنفی سمرقندی، ۱۴۱۵: ۱۴)

مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتیه‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۱۱۱

۲-۱-ب. و قيل للبعض الحكماء.. من المخلص؟ قال المخلص الذي كنتم حسناته كما يكتنم سيئاته و

قيل لبعضهم ما غاية الاخلاص قال: ان لا يحب محمدا الناس. (همان: ۱۲)

آنچه در این حدیث از اخلاص و مخلص می‌گوید اساساً ملامتی است.

۲-۱-ج. و قيل لذي النون المصري... (همان: ۱۲)

۲-۱-د. قال الحكيم بالفارسية: به کودکی بازی، به جوانی مستی، به پیری سستی. خدا را کی

برستی (= پرستی)

یعنی: اذا كنت صيباً تلعب مع الصبيان و اذا كنت شاباً غفلت باللهو و اذا كنت شيخاً صرت ضعيفاً،

فمتى تعمل الله تعالى. (همان: ۱۹)

۲-۱-ه. و قال ابوبكر الواسطي... (همان: ۱۶)

۲-۱-و. و قال حاتم الأصم... (همان: ۲۰)

۲-۱-ز. سفیان ثوری (همان: ۲۰) / ابوسعید الخُدَری (همان: ۲۰) / شقیق (همان: ۲۱) / ابراهیم

ادهم (همان: ۲۲) / فضیل بن عیاض (همان: ۲۸۴).

نویسنده همان‌طور که ملاحظه می‌کنید: ابراهیم ادهم؛ سفیان ثوری، حاتم اصم، شقیق

بلخی، فضیل عیاض را در کنار صحابه و تابعین یاد می‌کند و از تصوف آن‌ها هیچ نامی نمی‌برد و

گاه آن‌ها را کنار حکماء قرار می‌دهد.

۲-۱-ح. اما گاه از صوفی نام می‌برد، اما نه آنان که ما بدین نام می‌شناسیم، مانند:

ابومحمد عبدالخالق بن ابی مالک البلخی الصوفی (همان: ۶۵۰) / ابراهیم بن احمد بن محمد بن محمد بن

عبدالله السرخسی الصوفی (همان: ۲۱) / صالح بن محمد بن ابوالفتح الصوفی المقرئ المؤدب

الرازی (همان: ۴۲۶)

۲-۱-ط. صاحب کتاب الفند فی ذکر علماء سمرقند (النسفی، ۱۳۸۷) هم صوفیانی را نام می‌برد

که در پهنه‌ی خراسان زندگی می‌کنند. صاحب کتاب، عمر بن محمد بن احمد النسفی (متولد

۴۷۱ه) از افرادی تحت عنوان صوفی یاد می‌کند که خراسانی‌اند:

صالح بن هود الصوفی النسفی (همان: ۲۵۵)، الضحاک بن علی بن الحسین الصوفی (همان: ص ۲۷۱)، طاهر بن محمد بن محمد ابوالحسن الخشنامی النسفی الصوفی (همان: ۲۸۲)، عبدالرحمن بن احمد بن الحسن الرازی الصوفی (همان: ۳۶۲)، عبدالرحمن بن محمد الصوفی الجرجانی (همان: ۳۶۹)، ابوبشر النیسابوری الصوفی (همان: ۳۳۸)، ابوحفص الصوفی الصندوقی (همان: ۴۷۸).

این افرادی که تحت عنوان نام صوفی از آن‌ها یاد می‌شود، همگی خراسانی‌اند، پس طبیعتاً خراسانیان نیز ذیل نام صوفی شناخته می‌شدند و این مطلب با آنچه از خرگوشی گفتیم مغایرت دارد.

اما نسفی، کسانی چون فضیل عیاض و شفیق بلخی (همان: ص ۶۴۷) را در ذیل عنوان زهد ذکر می‌کند.

۱-۲- ی. واعظ بلخی نیز در کتاب فضایل بلخ (واعظ بلخی، ۱۳۵۰) حاتم اصم و ابوبکر وراق را تحت عنوان حکیم یاد می‌کند (واعظ بلخی، ۱۳۵۰: ۱۶۶، ۱۶۵، ۲۶۲).

شیخ نوزدهم حاتم اصم است رحمة الله و از جمله علماء و حکماء و کبراء و اهل بلخ است و کنیت او ابو عبدالرحمن است و او زاهد و عالم و حکیم بود... (همان: ۱۶۵-۱۶۶).

شیخ چهلم ابوبکر محمد بن عمر الوراق الترمذی است رحمة الله. در شهر بلخ در کوی عیاض وطن داشت و در علم و حیا و ورع و دیانت و تقوی و امانت نشانه بود و حکیم و محقق و دانا و مدقق بود. (همان: ۲۶۲)

۲-۲. بنابر آنچه گفته شد می‌توان دانست که صوفی و ملامتی حتی در پهنه جغرافیایی عراق و خراسان نیز تنها جریانات معنوی سده‌های نخستین اسلامی تمدن آن روز اسلام به شمار نمی‌رفته‌اند.

البته باید در یاد، داشت که تصوف را نمی‌توان جنبشی یک دست و متجانس قرون اولیه‌ی اسلامی در همه‌ی نقاط این تمدن به شمار آورد.

حتی برخی از مؤلفان صوفی نیز به جدایی میان صوفیان و دیگر اندیشه‌های معنوی در آن زمان تصریح کرده و اشارت داشته‌اند؛ یعنی صوفیان را از حکیمان، ملامتیان، فتیان و زهدا و به شکلی جدا ساخته‌اند.



مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتی‌هی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۱۱۳

۲-۲- الف. به‌طور مثال ابونعیم اصفهانی (متوفی ۴۳۰هـ) در *حلیة الاولیاء*، ابوعبدالله محمدبن فضل بلخی را حکیم مشرق می‌نامد و از ابوبکر محمدبن عمر وراق ترمذی نیز با عنوان حکیم یاد می‌کند.

ابوبکر الوراق و منهم الحکیم محمدبن عمر الوراق البلخی له الکتب فی المعاملات. (ابونعیم اصفهانی، ۱۴۰۹: ۱۰: ۲۳۵)

معاملات دقیقاً معنی تصوف عملی می‌دهد که ابونعیم کتاب‌های وراق بلخی را در این زمینه می‌داند. محمد بن حمزه فناری در کتاب مشهور *مصباح الأُنس* که شرحی بر *مفتاح الغیب* قونوی است در این مورد می‌نویسد:

تعبیر الباطن بالمعاملات القلیبة بتخلیة عن المهلكات و تحلیته بالمنجیات فعلم التصوف والسلوک. (فناری، ۱۳۷۴: ۶)

(دانش) آباد کردن درون با معاملات قلبی به سبب تخلیه‌ی جان از مهلکات و آراسته کردن درون به منجیات، علم تصوف و سلوک نام دارد.

غزالی علم آخرت را به دو قسم تقسیم می‌کند: «علم مکاشفه و علم معامله». علم معامله به نظر غزالی، احوال دل است نه علم دل. احوال دل نیز دو قسم است. پسندیده و ناپسندیده. پسندیده مثل صبر، شکر، خوف، رجا، زهد، تقوی، قناعت، سخاوت، نیک‌خویی و... (غزالی، بی‌تا: ۱: ۷۴-۷۶)

که این همان مقامات عرفانی است که غزالی تحت عنوان احوال دل پسندیده بیان می‌کند: (برای اطلاع بیشتر از مقامات عرفانی ر.ک: کلاباذی، ۱۴۰۳: ۹۳/ مکی، ۱۴۲۲: ۱: ۳۱۷/ خرگوشی، ۲۰۰۶: ۸۱-۸۲/ سلمی، ۱۳۶۹: ۱: ۴۶۵-۴۹۶).

۲-۲- ب. خواجه عبدالله انصاری در *طبقات الصوفیه*، ابوبکر وراق را حکیم می‌خواند و به تفاوت میان صوفی و حکیم می‌پردازد:

نام وی محمدبن عمر الحکیم الترمذی باصل از ترمذ بوده و تربیت وی آن جاست... وی را کتب است مشهور در انواع ریاضیات و معاملات و ادب و زهد... وی حکیم بود عارف، نه صوفی.

صوفی چیزی دیگری است و گفت: عالم فرود از خویش است و حکیم با سخن خویش است و عارف و محقق ورای سخن خویش است. (انصاری: ۱۳۴۱: ۲۶۱).

و یا:

بوبکر وراق امام روزگار خود بود... حکیم اسحق بن محمد اسماعیل سمرقندی و گویند نام وی احمد بن اسماعیل از مشایخ است. صحبت کرده بود بابوبکر وراق، و وی را سخن است نیکو در معاملات و عیب نفس و آفات اعمال و معرفت زمان. وی گفته: که از پس مصطفی (ص) پیغامبری روا بود در ایام ما، آن بوبکر وراق بودی از علم وی و حکمت و شَفَقَتِ وی بر خلق. (همان: ۲۶۳)

۲-۲-ج. شهاب‌الدین سهروردی (شیخ اشراق) (شهادت: ۶۳۲ هـ) در پایان کتاب *المشارع و المطارحات* در ذیل فی سلوک الحکماء المتألهین (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱: ۵۰۰) بزرگان تصوف را حکیم می خواند.

او ابتدا حکیم را چنین تعریف می کند:

فی الجملة الحکیم المتأله هو الذی یصیر بدنه کقمیص نجعله تارة و یلبسهُ اخری، و لا یعد الانسان فی الحکماء ما لم یطلع علی الخمیرة المقدسة و ما لم یخلع و یلبس فأن شاء عرج الی النور و إن شاء ظهر فی ای صورة اراء و اما القدرة فأنها تحصل له بالنور الشارق علیه. الم تر ان الحديدة الحامية إذا اثرت فیها النار تشبهه بالنار و تستضيء و تخرق؟ فالنفس من جواهر القدس. (سهروردی، ۱۳۷۲: ۵۰۳)

خلاصه این که، حکیم متأله کسی است که بدن او همچون پیراهنی برای اوست که زمانی آن را کنار نهاد، و زمان دیگر به کار می گیرد. هیچ انسانی نمی تواند در زمره ی حکما درآید و از ایشان دانسته شود مگر آن که بر خمیر مقدس سلوک است یابد و پوشش بدن را گاهی به کار گیرد و گاه کنار نهد اگر بخواهد به عالم نور عروج کند. و یا به هر صورتی اراده کند، درآید و شعاعی که بر او می تابد او را بدین کار توانایی می دهد آیا نمی بینی که آهن گداخته در اثر نفوذ آتش شباهت به آتش پیدا می کند و همچون آتش روشنی می بخشد و می سوزاند.

نفس انسان نیز که از جوهرِ قدسی تشکیل شده است آن‌گاه که از عالم نور منفعل شود چنین می‌شود.

حکیم متأله از دیدگاه شیخ اشراق دارای ویژگی‌های زیر است:

۲-۲-۱. توانایی خلع بدن دارد. (برای اطلاع بیشتر از خلع بدن ر.ک: سهروردی، ۱۳۶۶: ۴۰۰ / نسفی، ۱۳۶۲: ۱۰۷-۱۰۸ / ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۴۲۹ / ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۱۸ / ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۹۲)

و می‌تواند بدن را همانند پیراهنی از قامتِ خود بیرون آورده و به کناری بگذارد.

۲-۲-۲. حکمت تنها به وسیله‌ی سلوکِ عارفانه انجام می‌پذیرد.

۲-۲-۳. حکیم متأله به فنای صفات و اتحاد دست می‌یابد.

مولانا جلال‌الدین مولوی از همین مثال شیخ اشراق در مثنوی بهره می‌جوید:

چون در آن خُم افتد و گوئیش قُم	از طرب گوید منم خُم لآلَم
آن منم خُم، خود اناالحق گفتن است	رنگِ آتش دارد الا آهن است
رنگ آهن، محو رنگِ آتش است	ز آتشی می‌لافتد و خامش وش است
شد ز رنگ طبع آتش مُحْتَشَم	گوید او، من آتشم من آتشم
آتشم من گر تو را شک است و ظن	آزمون کن دست را بر من بزن
آتشم من بر تو گر شد مشتبه	روی خود بر روی من یک دم بنه

(مولوی، ۱۳۹۰. دفتر دوم: ۵۱-۱۳۴۶)

آن‌گاه سهروردی از حکمای الهی نام می‌برد و جالب توجه این است که این حکمای الهی جملگی صوفی‌اند:

... و اما انوار السلوک فی هذه الازمنة القریبة فخمیره الفیثاغوریین وقعت الی أخی إخمیم و منه نزلت الی سیار تُسْتَر و شیعتنه و اما خمیره الخسروانیین فی السلوک، فهی نازلة الی سیار بسطام و من بعده الی فتی بیضاء و من بعدهم الی سیار آمل و خرقان... (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱: ۵۰۲-۵۰۳)

اما انوارِ سلوک در زمان‌های نزدیک، گونه‌ای از آن به فیثاغوریان اختصاص داشته و سپس از ایشان به برادرم اخمیم (= ذوالنون مصری) رسیده و از او به سیار تُسْتَر (= ابوسهل تُسْتَری) و پیروان او منتقل شده است. طریقه‌ی سلوک خسروانیان به سیار بسطام (= بایزید بسطامی) و

پس از او به جوانمرد بیضاء (= حسین بن منصور حلاج) انتقال یافته و از او به پیروانش به سیار آمل و خرقان (= ابوالحسن خرقانی) رسیده است.  
 شیخ اشراق، ذوالنون مصری، سهل تُستری، بایزید بسطامی، حلاج و خرقانی را از میان فلاسفه، اندیشمندان و عالمان به عنوان حکیم برمی‌گزیند و نام می‌برد.  
 پس علی‌القاعده لفظ حکیم، برای طریقه‌های باطنی در ایران مرسوم و معهود بوده است.

۲-۳. سلمی نیز در *طبقات الصوفیه*، ابوعثمان حیری که از بزرگان ملامتی نیشابور و از پایه‌گذاران این طریقه در آن سامان است را پایه‌گذار تصوف در نیشابور می‌داند.  
 و هو فی وقته من أوحَد المشایخ فی سیرته و منه انتشر طریقة التصوف بنیسابور. (سلمی، ۱۴۱۹: ۱۷۰)

سلمی همچنین بسیاری از بزرگان صوفیه را از جمله فتیان برمی‌شمرد:  
 ۲-۳ الف. معروف کرخی: و هو من جلّه المشایخ و قدمائهم و المذكورین بالورع و الفتوة (همان: ۸۴)

۲-۳ ب. احمد بن خُزُویه: و هو من مذکوری مشایخ خراسان بالفتوة (همان: ۱۰۳)  
 ۲-۳ ج. ابوتراب نَحشبی: و هو من جلّه المشایخ خراسان و المذكورین بالعلم و الفتوة. (همان: ۱۴۶)  
 ۲-۳ د. شاه شجاع کرمانی: و کان من أجلّة الفتیان و علماء هذه الطبقة (همان: ۱۹۲)  
 ۲-۳ ه. ابوعبدالله السجزی: و هو من کبار مشایخ خراسان و فتیانهم. (همان: ۲۵۴)  
 ۲-۳ و. ابوالحسن البوشنجی: و کان اوحد فتیان خراسان. (همان: ۴۵۸)  
 می‌بینید که بسیاری از مشایخ خراسان را سلمی از گروه فتیان برمی‌شمارد.

۲-۴. خرگوشی در *تهذیب‌الاسرار* تصریح و تأکید می‌کند که صوفیه را پیش از این در خراسان محزونین می‌نامیدند:

فاما أهل خراسان فإنهم یسلکون طریقة الملامتية و قد کانت الملامتية یسمون المحزونین فی سالف الدهر. (خرگوشی، ۲۰۰۶: ۲۴)

مَسْتورانِ قِبابِ غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتیه‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۱۱۷

۵-۲. سلمی در *طبقات الصوفیه* از قول جعفر خَلدی (متوفی ۳۲۸هـ) (برای اطلاع از زندگی او ر.ک: سلمی، ۱۴۱۹: ۴۳۳/حموی، بی‌تا: ۲۸۲/خطیب بغدادی، ۱۴۲۲: ۷: ۲۲۷/انصاری، ۱۳۴۱: ۴۹۵/زرکلی، ۲۰۰۲م: ۲: ۱۲۸/تنوخی، ۱۳۹۱: ۱: ۱۵۸).

در مورد ترمذی می‌نویسد:

عندی مائه و ینف و ثلاثون دیواناً من دواوین الصوفیه. فقال فقلت له: عندک من کتب محمد علی الترمذی شیئاً؟ فقال: لا ما عددتُه فی الصوفیه. (سلمی، ۱۴۱۹: ۴۳۴)

خَلدی، محمدعلی ترمذی را در شمار صوفیان بر نمی‌شمارد.

۶-۲. ابن جوزی در کتاب *صِفَةُ الصَّفْوَةِ* ضمن انتقاد از کتاب *حلیة الاولیاء* ابونعیم اصفهانی می‌نویسد:

او - ابونعیم - در کتابش - *حلیة الاولیاء* - افرادی چون سفیان ثوری، مالک دینار، محمدبن ادریس را در شمار صوفیان آورده در حالی که در آن زمان نامی از صوفیه برده نمی‌شده است.

اضافة التصوف الی کبار السادات کسفیان، مالک، الشافعی، و لیس عند هولاء القوم خبر من التصوف. (ابن جوزی، ۱۴۳۰: ۱: ۲۵)

۶-۲-الف. ابن جوزی: رابعه (همان: ۴: ۲۷) / سهل تُسْتَری (همان: ۴: ۶۴) / شاه شجاع کرمانی (همان: ۴: ۶۷) / شمشاد دینوری (همان: ۴: ۷۸) / یحیی بن معاذ رازی (همان: ۴: ۹۰) / ابراهیم خَوَّاص (همان: ۴: ۹۸) / ابوعثمان حیری (همان: ۴: ۱۰۲) / بایزید بسطامی (همان: ۴: ۱۰۷) / ابوحفص نیشابوری (همان: ۴: ۱۱۸) / عبدالله بن مبارک (همان: ۴: ۱۳۴) / شقیق بلخی (همان: ۴: ۱۵۹) / حاتم اصم (همان: ۴: ۱۶۱) / احمد بن خضرویه (همان: ۴: ۱۶۳) / ابوبکر وراق (همان: ۴: ۱۶۵) / محمد بن علی الترمذی (همان: ۴: ۱۶۷) ؛ و بسیاری دیگر را ذیل نام زُهاد و عِبَاد نام می‌برد.

۷-۲. خطیب بغدادی نیز در حالی که جنید بغدادی را و فرید عصره فی علم الاحوال والکلام علی لسان الصوفیه (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲: ۸: ۱۶۸) نام می‌برد از حاتم اصم بدین گونه یاد می‌کند:

كان احد عرف بالزهد و التَّقَلُّ و اشتهر بالورع و التَّقَشُّف و له كلام مدون في الزهد و الحِكم.  
(همان: ۹: ۱۴۹)

يا سُفيان ثُوري را چنين معرفي مي‌کند:

و كان إماماً أئمة المسلمين و عَلماً من اعلام الدين مجمعاً على امامية بحيث يستعنى عن تزكية مع  
الاتقان و الحفظ و المعرفة و الضبط و الورع و الزهد. (همان: ۱۴: ۲۱۹)

در مورد ابوتراب نخشي مي‌نويسد:

ابوتراب النخشي الزاهد (همان: ۱۴: ۲۶۶)

و يا در مورد معروف کرخي مي‌نويسد:

كان احد المشتهرين بالزهد و العُروف عن الدنيا. يغشاه الصالحون و يتبرك بلقائه العارفون.  
(همان: ۱۵: ۲۶۳)

۸-۲. ذهبی نیز، مالک دینار را اعلم العلماء الابرار معدود في ثقات التابعين (ذهبی، ۱۰۴۲: ۵:  
۳۶۲) معرفي مي‌کند و احمد بن عاصم انطاکی را زاهد و واعظ مي‌نامد.

الامام القدوة، واعظ دمشق ابو عبدالله احمد بن عاصم الانطاکی الزاهد. (همان: ۱۱: ۴۰۹)  
فضيل عياض را:

فاضلاً عابداً ورعاً كثيراً الحديث. (همان: ۸: ۴۲۴) معرفي مي‌کند.

۹-۲. در شام اهل باطن را صوفي نمی‌دانستند:  
و اهل الشام يسمون الصوفية، فقراء. (سراج طوسی، ۱۳۸۰: ۴۶)

اهل شام صوفيه را فقراء مي‌ناميدند.

۱۰-۲. همان طور که قبلاً اشاره کردیم در خراسان نیز علاوه بر اینکه بزرگان طریقت‌های باطنی و  
عرفان را زاهد، واعظ، صوفي، ملامتی، حکیم می‌گفتند به نام‌های دیگر چون کرامی، فتی  
(فتیان)، سیاریان مرو و مطوَّعه نیز می‌نامیدند. و جالب این است که از زمان به وجود آمدن  
هیچ کدام، خاستگاه آنان و تاریخچه زیست‌شان چیزی نمی‌دانیم. شاید همین موضوع باشد که

مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتیه‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۱۱۹

برخی گمان برده‌اند تقسیم تصوف به مکتب بغداد و خراسان، مبنای عقلانی و درستی ندارد. (ر.ک: خیاطیان و دلاور: ۱۳۹۰: ۲۳-۴۸)

۱۱-۲. در قرن سوم همان‌طور که پیش از این گفته شد مشایخی بودند که صوفی خوانده نمی‌شدند. مثل ابوبکر واسطی در ماوراءالنهر که به آنان حکیم می‌گفتند نه صوفی. (ر.ک: راتکه، ۱۳۷۴: ۶۰-۱۳۹)

خواجه عبدالله انصاری در *طبقات الصوفیه*، درباره‌ی ابوبکر وراق ترمذی (متوفی ۵۲۸۵ه) می‌نویسد: حکیم بود عارف، نه صوفی، صوفی چیزی دیگری است. (انصاری، ۱۳۴: ۲۶۲)

قبلاً نیز گفتم که حدود ۱۲۰ سال پیش از خواجه عبدالله، جعفر خلدی گردآورنده‌ی بزرگ آثار صوفیه، ترمذی را در عداد صوفیان بر نمی‌شمارد.

و ذوالنون مصری که خود از پایه‌گذاران تصوف محسوب می‌شود را علاوه بر سهروردی که پیش از این به آن اشارت رفت، مسعودی نیز در *مروج الذهب* که مربوط به اوائل قرن چهارم است، حکیم می‌نامد. این در حالی است که کاربرد لفظ صوفی برای مسعودی امری عادی است. (ر. ک: مسعودی، ۶: ذیل صوف).

ابن خفیف نیز در قرن چهارم در کتاب *الاقتصاد* به شاگردانش فرمان می‌دهد که مسیر عرفانی حکیم را پی گیرند. (ابن خفیف، ۷۷ ب. سطر ۱۱) و همو در این کتاب، کلمات صوفی و متصوف را در کنار لفظ حکیم به کار می‌برد. (همان)

و این مسأله نشان می‌دهد که در تمدن اسلامی مخصوصاً در شرق جغرافیایی آن، واژه حکیم در قرون سوم و چهارم در مفهوم عارف متأله رواجی تام داشته است.

همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، نویسنده‌ی کتاب *فضائل بلخ* از اصطلاح صوفی استفاده نمی‌کند و این نه ویژگی سبکی و سلیقه شخصی او است بلکه عدم رواج این کلمه به معنی عارف در آن روزگار است.

۱۲-۲. حتی حاکم نیشابوری، خرگوشی نویسنده‌ی مشهور صوفیه را - که هم عصر اوست - چنین معرفی می‌کند:

لم اجمع منه علماء و زهداً و تواضعاً و ارشاداً الى الله و الى الزهد زاده الله توفيقاً و اسعدنا بأيامه و قد صارت مصنفاته. (أسنونی: ۱۴۲۲: ۱: ۴۷۷) / ابن عساکر، ۱۳۴۷: ۲۳۵ / ذهبی، ۱۴۰۵: ۳۰: ۹۶

و خطیب بغدادی هم او را ثقة ورعا صالحاً. (خطیب بغدادی، ۱۴۲۳: ۱: ۴۷۷) می‌نامد.

البته عنوان زاهد که ابوسعید خرگوشی بدان متصف بوده، تنها مربوط به او نیست به صوفیان و عرفا آن قرن، لقب زاهد اطلاق می‌شده است مانند: ابوعبدالله بن دینار زاهد نیشابوری (متوفی ۳۳۸) / ابن داود زاهد نیشابوری (متوفی ۳۴۲) / ابوعمر زاهد (محمد بن عبدالله متوفی ۳۴۵) / ابونصر ترمذی زاهد (متوفی ۳۴۶) / ابوبکر زاهد روشنایی (احمد بن موسی متوفی ۴۰۱) / حسین بن احمد (ابن البغدادی زاهد متوفی ۴۰۴) / ابوالفضل زاهد هروی (متوفی ۴۲۶) / ابوحفص عمر بن احمد زاهد نیشابوری (متوفی ۴۴۸). و گویا این لقب در نیشابور و خراسان معنی صوفی و عارف می‌داده است.

۲-۱۲- الف. تا بدین جا که رسیدیم اشاره به چند نکته ضروری به نظر می‌رسد:

اس. جی. آربری در شمار نخستین نویسندگانی است که در مورد تهذیب الاسرار خرگوشی تحقیق کرده (ر.ک: Arberry.1938:345-9) بر این باور است که این کتاب مستقیماً به قلم خرگوشی نیست بلکه به روایت شخصی است که خود آن را از ابوعبدالله محمد بن احمد بن موسی شیرازی در مکه شنیده است.

این محمد بن موسی شیرازی کیست؟

در تاریخ بغداد در مورد محمد بن احمد بن موسی می‌خوانیم که:

محمد بن احمد بن موسی ابوعبدالله الواعظ شیرازی، «قَدَمَ بَغْدَادَ و أقام بها مدةً يتكلمُ على الناس بلسان الوعظِ و يشيرُ الى الزُّهدِ و يلبسُ المرقعةَ و يظهرُ عزوفَ النَّفسِ عن طلبِ الدُّنيا فافتتن الناسُ به لما رأوا من حُسنِ طريقتِهِ و كان يحضُرُ مجلسَ وعظِهِ خَلقٌ لا يحصون و عَمَرُ مَسْجِداً خراباً بالشونيزيه فسكنه و سكنَ فيه جماعةٌ من الفقراء و كان يعلو سطحَ المسجدِ في جَوْفِ الليلِ و يذكُرُ الناسَ ثم إنه قَبِلَ ما كانَ يوصلُ به بعد امتناعٍ شديدٍ كان يظهره من قَبْلُ و



حَصَلَ بَغْدَادَ مَالٌ كَثِيرٌ، وَ نَزَعَ الْمُرَقَّعَةَ وَ لَبَسَ الثِّيَابَ النَّاعِمَةَ الْفَاخِرَةَ وَ جَرَّتْ لَهُ اِقَاصِيصٌ وَ صَارَ لَهُ تَجْمَعٌ وَ اصْحَابٌ، ثُمَّ اَظْهَرَ اِذْ يَرِيدُ الْغَزْوَ، فَحَشَّدَ النَّاسَ اِلَيْهِ وَ صَارَ مَعَهُ وَ اتْبَاعَهُ عَسَاكِرٌ كَبِيرَةٌ وَ نَزَلَ بِظَاهِرِ الْبَلَدِ مِنْ اَعْلَاهُ. وَ كَانَ يَضْرَبُ لَهُ بِالطَّبْلِ فِي اَوْتَاتِ الصَّلَوَاتِ وَ رَحَلَ اِلَى الْمَوْصِلِ ثُمَّ رَجَعَ جَمَاعَةً مِنْ اتْبَاعِهِ وَ بَلَغَنِي اَنَّهُ صَارَ اِلَى نَوَاحِي اَدْرَبِيْجَانَ وَ اجْتَمَعَ اِلَيْهِ اَيْضًا جَمْعٌ وَ ضَاهِي امِيرَ تِلْكَ النَّاحِيَةِ وَ قَدْ كَانَ حَدَّثَ بَغْدَادَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِ الْقِصَارِ الرَّازِي، وَ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِ بْنِ خَزَرَ الْهَمْدَانِي وَ اِسْمَاعِيلِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ اَحْمَدِ بْنِ صَاحِبِ الْكُشَانِي وَ اَحْمَدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِمْرَانَ بْنِ الْجُنْدِي وَ غَيْرِهِمْ وَ كَتَبْتُ عِنْدَ اَحَادِيثِ يَسِيرِهِ وَ ذَلِكَ فِي سَنَةِ عَشْرٍ وَ الْجَمَائِهِ وَ حَدَّثَنِي عَنْهُ بَعْضُ اصْحَابِنَا بِشَيْءٍ يَدُلُّ عَلَيَّ صَعْفَهُ فِي الْحَدِيثِ.

و حدثني المعمر بن احمد الصوفي أن ابا بكر الشيرازي مات بنواحي آذربيجان في سنة تسع و ثلاثين و اربعمائه و قال لنا ابوبكر يحيى بن ابراهيم السلماسي: مات النذير ابو عبدالله محمد بن احمد بن موسى الشيرازي - رحمة الله - بتبريز في شهر ربيع الاخر سنة تسع و ثلاثين و اربع مائة». (ابن خطيب بغدادی، ۱۴۲۲: ۲؛ ۲۲۶-۲۲۷).

عين مطالب بالا را که ابن خطيب گفته، می توان در کتاب تاريخ دمشق اثر ابن عساكر (ابن عساكر، ۱۴۱۵: ۵۱؛ ۱۲۹-۱۳۱) و كتاب المُنْتَظَمِ ابن جوزي (ر.ک: ابن جوزي، ۱۴۱۵: ۱۵؛ ۳۱۱-۳۱۴) در مورد محمد بن احمد بن موسى شيرازي دید از آنچه ابن خطيب بغدادی می گوید می توان پی برد که:

۱۲-۲-الف-۱. محمد بن احمد بن موسى شيرازي، واعظ و مُدَّكِّر بوده.

۱۲-۲-الف-۲. مردم را به زهد دعوت می کرده.

۱۲-۲-الف-۳. صوفي بوده و مرقع می پوشیده.

۱۲-۲-الف-۴. او در وعظش مردم را به دوري از دنيا فرا می خوانده.

۱۲-۲-الف-۵. مردم زيادی پای وعظ او می نشستند که صاحبان کتاب تاريخ بغداد و تاريخ دمشق و المُنْتَظَمِ را به تعجب واداشته است.

۱۲-۲- الف- ۶. مسجد شونیزیه بغداد را که خراب بود تعمیر می کند و در آن سُکنی می گزیند. (ر.ک: ابن قفطی، ۱۴۲۶: ۷۶ و ۱۵۰)

باید دانست که بسیاری از صوفیان از مساجد عمومی استفاده می کرده اند چونان جنید که در مسجد جامع بغداد سخن می رانده یا حُصری در صحن جامع منصور وعظ می کرده، یا ابوعبدالله بن خلنَجی که در مسجد جامع بغداد به سخن می پرداخته است.

بر اساس سخن ابن خطیب مسجد شونیزیه در بغداد توسط محمد بن احمد بن موسی شیرازی تعمیر می شود. اما می دانیم که همزمان با او این مسجد، مسجد خاص صوفیان بود تا از چالش گاه گاه فقیهان در امان باشند، در آنجا جمع می شدند، به وعظ می پرداختند و سخن می راندند و از آن پس این مسجد به صورت مسجد و مدفن صوفیان در بغداد شهرت یافته و مَقَرّ آنان گشته است.

باز می دانیم ابومحمد مرتعش در آنجا مقیم بوده و ابونصر سراج طوسی (متوفی ۳۸۷) در آنجا حجره داشته است (ر.ک: کیانی، ۱۳۸۰: ۷۸-۷۹).

۱۲-۲- الف- ۷. در آن مسجد به وعظ و تذکر مردم مشغول بوده.

۱۲-۲- الف- ۸. در بغداد ثروتمند می گردد.

۱۲-۲- الف- ۹. مرقعه از تن بیرون می کند و لباس فاخر می پوشد (آیا می توان این رفتار را نوعی رفتار ملامتی گرفت!؟)

۱۲-۲- الف- ۱۰. و سپس قدرتمند می شود و در تبریز به خاک می رود.

۱۲-۲- الف- ۱۱. صاحب تاریخ بغداد با آن که روایات حدیث او را برمی شمرد اما او را در حدیث ضعیف می شمرد.

مآخذی که برشمردیم بیش از این به او نپرداخته اند.

اما آنچه آربری در مقاله‌ی خود درباره‌ی محمد بن احمد بن موسی شیرازی می گوید و او را به ریاکار متهم می دارد، با توجه به منابعی که ذکر شد به نظر می رسد قابل بحث است. (Arberry.1938:345).

زندگی او پر ماجراست و با وعظ و قدرت و سیاست عجین شده است و این سه، به اندازه‌ی کافی بحث برانگیز هستند؛ اما با همه‌ی این‌ها شاید نتوان او را فردی ریاکار و منافق دانست، یا حداقل از منابع سه گانه‌ی بالا این موضوع به ذهن متبادر نمی‌شود.

۱۲-۲- الف- ۱۲. در تهذیب‌الاسرار این روایت به وضوح به چشم می‌خورد:

اخبرنا ابو عبدالله محمد بن احمد بن موسی الشیرازی بمکة. قال اخبرنا الامام الزاهد ابوسعده.

(خرگوشی، ۲۰۰۶: ۱۱)

مؤلف با لفظ اخبرنا از محمد بن احمد بن موسی الشیرازی یاد نموده است

۱۲-۲- الف- ۱۳. خطیب بغدادی نیز از او سماع حدیث کرده است.

۱۲-۲- ب. پیش از این گفتیم که دو مأخذ در مورد ملامتی‌هی نیشابور وجود دارد:

۱. تهذیب‌الاسرار خرگوشی.

۲. رساله‌ی الملامتی‌هی سلمی.

سلمی متولد ۳۲۵هـ و متوفای ۴۱۲هـ است و خرگوشی شاید چند سال پیش از او متولد شده و در سال ۴۰۶ یا ۴۰۷ وفات یافته است. همزمانی آنان روشن است و البته تاریخ دقیق تألیف آثار در کتاب‌ها موجود نیست.

همان‌طور که قبلاً نیز گفته شد باب الملامتی‌هی تهذیب‌الاسرار خرگوشی که جزو ابواب بکر این کتاب است با رساله‌ی الملامتی‌هی ابوعبدالرحمن سلمی شباهت زیادی دارد و این شباهت تا به جایی است که نمی‌توان آن را امری تصادفی انگاشت. اکثر قریب به اتفاق اقوالی که در تهذیب آمده در رساله‌ی سلمی نیز نقل شده است. از لحاظ تدوین و ساختمان نیز هر دو به هم شبیه‌اند، خرگوشی مطالبی را که می‌خواهد بگوید تحت عنوان اصل ملامت یا اصول ملامتی‌هی، شعار ملامتی‌هی یا احوال اهل ملامت بیان کرده و در هر مورد، سخنی از یکی از بزرگان ملامتی‌هی نقل نموده و سلمی نیز همین کار را کرده و مطالب خود را تحت عنوان اصول ملامتی‌هی نام برده است...

این دو اثر از نظر شکل و صورت تدوین، بسیار به هم شبیه‌اند و هر دو اثر با کشف‌المحجوب متفاوت و این نشان می‌دهد که یکی از دیگری استفاده کرده که البته پاسخ به آن کار آسانی نیست.

اما آربری بر این باور است که تهذیب‌الاسرار مرجع قدیم‌تر از رساله‌ی الملامتیه سلمی است. (Arberry.1938:345).

و طاهری عراقی هم بر این باور است که: تهذیب‌الاسرار از آثار قدیم صوفیه است و پیش از کتب سلمی نوشته شده است. (طاهری عراقی، ۱۳۷۷: ۱۶).

البته نتیجه‌گیری این دو محقق پُر بی‌راه نیست. سلمی در نوشتن آثار خود از کتاب‌های دیگران استفاده و اقتباس کرده (کاری که در آن زمان معمول بوده است) عنوان رساله‌ی سلمی اصول الملامتیه و غلطات الصوفیه است که در چاپ عبدالفتاح احمد الفاوی محمود آمده است. (سلمی، ۱۴۰۵) اما در چاپ عفیفی این فصل وجود ندارد. (سلمی، ۱۳۶۳).

در بخش غلطات الصوفیه بر اساس نظر آربری، این بخش بسیار شبیه مطالب اللمع سراج است. او نتیجه می‌گیرد که در واقع سلمی مطالب سراج را خلاصه و البته بدون ذکر مأخذ در اثر خود نقل کرده است. (Arberry. 1938: 345).

پس همان‌گونه که سلمی بخش دوم این اثر یعنی غلطات الصوفیه را از اللمع سراج اقتباس کرده، بخش اول یعنی اصول الملامتیه را هم می‌تواند از تهذیب‌الاسرار خرگوشی اخذ نموده باشد. در واقع به نظر می‌رسد که سلمی، چارچوب باب سوم تهذیب‌الاسرار و مطالب آن را گرفته و مطالب دیگر از اقوال مشایخ دیگر که بیشتر آنان ملامتی نیستند مانند بایزید بسطامی، شاه‌بن شجاع کرمانی، ابو عمرو دمشقی، یحیی بن معاذ رازی، ابوبکر واسطی که به ملامتیه نیشابور تعلق ندارند به آن اضافه کرده، بر این اساس می‌توان تصور کرد که سلمی از تهذیب‌الاسرار خرگوشی بهره برده است.

۲-۱۲-ج. نکته مهمی که باید به آن در اینجا اشاره کرد این است که خرگوشی برای استناد رفتار ملامتیان به آیه‌ای از قرآن اشاره می‌کند:

(يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ) (المائدة، ۵۴)

ای گروهی که ایمان آورده‌اید، هر که از شما از دین خود مَرْتَد شود به زودی خدا قومی را که بسیار دوست دارد و آن‌ها نیز خدا را دوست دارند و نسبت به مؤمنان فروتن و به کافران مقتدرند برانگیزد که در راه خدا جهاد کنند و از نکوهش و ملامت احدی باک ندارند. این است فضل خدا، به هر که خواهد عطا کند و خدا را رحمت وسیع بی‌منتهاست و داناست.

استنادِ خرگوشی به این آیه قابل توجه است. در قرآن این آیه به موضوع مَحَبَّتِ انسان به خدا و خدا به انسان پرداخته است. بنابراین ملامتی‌هی با توجه به این آیه خود را همان کسانی می‌دانستند که خداوند، ایشان را دوست دارد و ایشان خداوند را.

۱۲-۲-ج-۱. سلمی در رساله‌ی خود به این آیه اشاره نکرده و فقط در نقل سخن حمدون قصار، کلمات لومه لائم را آورده:

سألت حمدون القصار عن طريق الملامة قال: ترك التزين للخلق بكل حال و ترك طلب رضاهم في نوع من الأخلاق و الأفعال و ألا يأخذك فيما لله عليك لومة لائم بحال (سلمی، ۱۳۶۴، ۹۰)

از حمدون درباره‌ی طریق ملامت پرسیدند گفت: دوری از خودنمایی برای خلق در همه حال و ترک جلب رضا و خوشنودی ایشان در هرگونه خلق و فعلی و اینکه در هیچ حال از سرزنش سرزنش‌کنندگان نهراسی.

۱۲-۲-ج-۲. اما هجویری در باب الملامة در کشف‌المحجوب همین آیه را نقل می‌کند. (هجویری، ۱۳۹۴: ۸۵)

احمد غزالی نیز که فصل اول سوانح‌العشاق را با یحبهم و یحبونه آغاز کرده است.

قال الله تعالى: يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ (غزالی، احمد: ۱۳۵۹: ۳)

۱۲-۲-ج-۳. در فصل‌های ۴، ۵ و ۶ درباره‌ی ملامت سخن گفته و بدین ترتیب نوعی ارتباط میان ملامت و مَحَبَّتِ که در این آیه، بدان اشارت شده برقرار کرده است:

«کمالش ملامت است و ملامت سه روی دارد: یک روی در خلق و یک روی در عاشق و یک روی در معشوق. آن روی که در خلق دارد صمصام غیرت معشوق است تا به اغیار باز ننگرد و آن روی که در عاشق دارد صمصام غیرت وقت است تا به خود وانگردد و آن روی که در معشوق دارد صمصام غیرت عشق است تا قوت هم از عشق خورد و بسته‌ی طمع نگردهد و از بیرون هیچ چیزی‌اش درنبايد جُست». (همان: ۷ و ۸)

۱۲-۲-ج-۴. هجویری درباره‌ی ارتباط دوستی و ملامت می‌نویسد:

و اندر حقیقت دوستی هیچ چیز خوش تر از ملامت نیست. از آن که ملامت دوست را بر دل دوست اثر نباشد و دوست را جز بر سر کوی دوست گذر نباشد و اغیار را بر دل دوست خطر نباشد.

لِأَنَّ الْمَلَامَةَ رَوْضَةَ الْعَاشِقِينَ وَ نَزْهَةَ الْمُحِبِّينَ وَ رَاحَةَ الْمُشْتَاكِينَ وَ سُرُورَ الْمُرِيدِينَ. (هجویری، ۱۳۹۳: ۹۲)

۱۲-۲-ج-۵. ابوسعید ابوالخیر نیز میان ملامت و مَحَبَّت، ارتباط برقرار می‌سازد و می‌گوید:

... آنچه دری از محبت بر وی بگشایند، تا در آن دوستی نیز یک چند خویشتن فرا نماید و در آن دوستی منی سر از مردم بر زند و در آن منی ملامت‌ها برپذیرد. ملامتی این باشد که در دوستی خدا هرچش پیش آید باک ندارد و از ملامت نه اندیشد، پنداشتی در وی پدید آید که من می‌دوست دارم، در آن نیز یک چند برود از آن نیز بترايد (=برآید) و بنه آساید (نیارآمد) و بداند که خداوند او را دوست می‌دارد که او را بر آن می‌دارد تا خداوند را دوست دارد و بداند که خداوند بازو فضل می‌کند. (محمد بن منور، ۱۳۹۶: ۱: ۲۷۷-۲۷۸)

۱۲-۲-ج-۶. ابوالحسن دیلمی نیز در کتاب *عَطْفِ الْأَلْفِ الْمَأْلُوفِ عَلَى اللَّامِ الْمُعْطُوفِ* از ابوحفص حداد اقوالی را درباره‌ی عشق بیان می‌کند و جالب تر آن که ابوحفص را در ذیل فلاسفه و متکلمان نام می‌برد:

۱۲-۲-ج-۶-الف. و قال ابوحفص الحداد: العشق تولید المسالمة، و عقد المناسمة و هو دلیل علی رُوح المحبة و شاهد علی رُوح التجانس. (دیلمی، ۱۴۲۸: ۶۳)

ابوحفص حداد می‌گوید: عشق، ایجاد آشتی و پیمان نزدیکی است و دلیل آرامش حاصل از عشق و محبت و گواه بر روح هم جنس است.

مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتیه‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۱۲۷

۱۲-۲-ج-۶-ب. قال ابوحفص حدّاد: العشق صاحبه نیر القریحةُ مُشرق الطبیعة عَبقُ الشّمائل و فی حرکات حسّه شواهد الأبصار. (همان: ۲۹)

صاحب عشق دارای قریحه‌ای نورانی و سرشتی درخشان و ظاهری خوشبو است و در همه‌ی حرکات اعضایش نشانه‌های عشق و شواهد دیدنی را می‌توان دید.

۱۲-۲-ج-۶-ج. سئل ابوحفص حدّاد عن العشق فقال: ما أراد الله إعزاز عبید ابتلاه به. (همان: ۱۴۲)

از ابوحفص حدّاد از عشق پرسیدند گفت: چون خدا خواهد بنده‌ای را عزّت بخشد، به عشق مبتلا سازد.

۱۲-۲-ج-۶-د. و قال ابوحفص الحدّاد: العشق [داء] لطیف، یسیر فی البنية سیران الشراب، صاحبه نیر القریحة، مشرق الطبیعة، عبق الشّمائل، فی حرکات حسّه شواهد الأبصار و ما اراد الله إعزاز عبید ابتلاه به. (همان: ۱۵۴)

ابوحفص حدّاد گفت: عشق [درد] لطیفی است و در ساختمان بدن همچون شراب، روان است.

دارنده‌ی عشق روشن‌نژاد و درخشان سرشت و خوش‌شکل و در حرکات او شواهدی از بینایی است. چون خداوند بخواهد به بنده‌ای عزت بخشد او را به عشق می‌آزماید.

۱۲-۲-ج-۷. مشایخ ملامتی مجالسی هم داشته‌اند که در آن از محبت سخن می‌راندند، سلمی در طبقات‌الصوفیه از مجلسی یاد کرده که ابوعلی ثقفی در آن، درباره‌ی محبت و احوال محبان سخن گفته است.

سمعتُ ابابکر الرّازی یقولُ: «حضرتُ مجلسُ ابی علی الثقفی متکلم فی المحبّة و احوال المحبّین». (سلمی: ۱۴۰۶: ۴۶۴)

۱۲-۲-ج-۸. شهاب‌الدین سمعانی در روح‌الارواح از سخن راندن ابوعثمان حیری در باب محبت یاد می‌کند. (سمعانی، ۱۳۹۱: ۶۲۲)

۱۲-۲-ج-۹. خرگوشی نیز در تهذیب‌الاسرار در جزء‌الاول بعد از باب فی ذکر ملامتیه بابی را در ذکر محبت و شرایط آن بیان می‌کند. (ر.ک: خرگوشی، ۲۰۰۶: ۳۸-۴۸)

۲-۱۲-۵. بر اساس آنچه گفته شد، عشق از مهم‌ترین اصول ملامتیه بوده که متأسفانه این بخش در رساله‌ی ملامتیه سلمی مورد توجه قرار نگرفته تا جایی که موریس سیل (Morris. Seale) در مقاله‌ی *The Ethies of Malmatiya* بر اساس استناد به رساله‌ی سلمی بر این باور است که ملامتیه سخنی درباره‌ی محبت به خدا نگفته‌اند.

۲-۱۳-الف. سلمی با این که میان صوفیه و ملامتیه تفاوت قائل می‌شود، اما آن‌ها را در طول هم قرار می‌دهد. وی در مقدمه رساله‌ی ملامتیه، ارباب علوم احوال را به سه دسته تقسیم می‌کند. دسته اول علمای شریعت‌اند که به احکام شرعی و علوم ظاهری مشغول‌اند. دسته دوم صوفیه‌اند که از جمیع اشتغالات دنیوی روی گردانده و به خدا مشغول شده‌اند و بالاخره دسته سوم ملامتیه‌اند که باطن ایشان به انواع کرامات از قبیل قرب و انس و اتصال به حق آراسته و معانی غیبی در سر ایشان متحقق گشته است. (سلمی، ۱۳۶۴: ۸۶-۸۷).

سلمی، در اینجا، ملامتیه را برتر از صوفیه می‌داند. اما او در رساله‌ی *مسئله درجات الصادقین فی التصوف* معتقد است که این اسم‌ها بر حسب اختلاف مقامات و تباین اماکن (یعنی عراق و خراسان) به این طریقه‌ها داده شده، و می‌افزاید که: ملامت و محبت هر یک مقامی از مقامات تصوف‌اند.

ان هذه الأسماء الثلاث هي سمات على اختلاف المقامات التصوف و خلق من اخلاقه (سلمی، ۱۴۱۴: ۳۷۹)

بنابراین وی امتیازی را که در مقدمه‌ی رساله‌ی ملامتیه برای طریقه‌ی اهل ملامت، قائل شده بود را در اینجا نادیده می‌گیرد و همه‌ی طریقت‌ها را در تصوف جمع می‌کند.

۲-۱۳-ب. سلمی در رساله‌ی *سلوک العارفين* به ذکر تفاوت میان طریقه‌های عراق و خراسان پرداخته است. در این اثر با وجود این که سلمی طریقه‌ی خراسانیان را در باب مقاماتی چون توبه، خوف، رجا، صبر، رضا، توکل، حیا، مکاشفه، فنا و بقا، تمکین، جمع و تفرقه از هم متفاوت می‌داند، ولیکن اسمی از طریقه‌ی ملامتی به میان نمی‌آورد. گویی طریقه خراسانیان نیز نوعی تصوف است. در مقدمه‌ی همین اثر نیز وی اهل علم را به چهار طبقه تقسیم می‌کند (یکی بیش از تعدادی که در مقدمه‌ی رساله‌ی *الملامتیه* گفته بود) دو طبقه اهل ظاهرند و دو طبقه اهل



باطن. دو طبقه اهل ظاهر که عبارتند: از اصحاب حدیث و فقها، و دو طبقه اهل باطن که عبارتند: از اهل معاملات و ارباب حقایق.

اهل معاملات زهادند و ارباب حقایق صوفیه‌اند. البته یک دسته دیگر هم هستند که برتر از همه‌اند.

و اولوا العلم اربع طبقات: اثنان منهم اهل الظاهر و هم اصحاب الاحادیث و الفقهاء و اثنان: ارباب الباطن، و هم اهل المعاملات و ارباب الحقائق و اصحاب الحدیث نقلة الاخبار و حافظوه، المشتغلون بحفظه و حمد و صحیحه و سقیمه و الفقهاء هم العاملون بأحكامه و بیانہ و ناسخه و منسوخه، و مجمله و مفصله و اهل المعاملات هم السالكون مسلک الزهد و تصحیح الافعال و المجاهدات. و ارباب الحقائق هم المجردون فی حقائق التوحید، و المشیرون إلی التفرید من غیر التجرید و المعیرون عن معانی الأحوال و هم الذین سُموا الصوفیة. (همان: ۳۹۴)

سلمی این گروه را ملامتی‌هی نمی‌خواند بلکه «اهل تمکین» در تصوف و «اهل استقامت» در آن می‌خواند.

و دلالة مرید علی سلوکه و هم أهل التمكن فی التصوف و أهل الاستقامة فیہ. ألیهم النهایة و بهم القدوة فی احوال السلوک. (همان)

بنابراین، سلمی در دو اثر اخیر خود با وجود این که روش بغدادیان را متمایز از روش خراسانیان می‌داند اما مبنای تصوف را توسعه می‌بخشد و همه‌ی گروه‌ها، من جمله ملامتی‌هی را در شمول آن ذکر می‌کند.

۱۴-۲. این بخش با اینکه طولانی شد اما ناچار بودیم برای رسیدن به منظورمان از مستندات بیشتری استفاده کنیم.

می‌توان از مباحث این بخش نتایج زیر را به دست آورد:

۱۴-۲-الف. نام ملامتی‌هی در منابع و مآخذ اولیه ذکر نشده است.

۲-۱۴-ب. دو نیشابوری به نام‌های خرگوشی و سلمی هم‌زمان با هم به معرفی ملامتیه می‌پردازند که می‌توان بر اساس مستندات حدس زد که سلمی مطالبِ خویش را از خرگوشی اخذ کرده است.

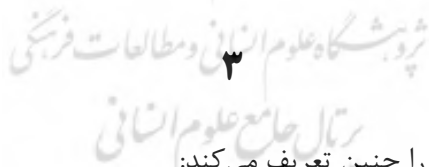
۲-۱۴-ج. هم سلمی و هم خرگوشی بر این باورند که طریقه‌ی ملامتیه در نیشابور توسطِ حمدون قصار شکل گرفته است.

۲-۱۴-د. بر اساس مستندات مفصلی که در این بخش آورده شد، دانستیم که طریقه‌های باطنی و عرفانی در جهان اسلام و خراسان بالطبع، نام‌های متعدد داشته و به حکیمان، جوانمردان، صوفیان، واعظان، عارفان، عالمان، زاهدان و... اطلاق می‌شده و در کتاب‌های مهم صوفیه حتی نام بزرگان ملامتی آن دیار تحت یکی از نام‌های فوق رقم خورده است.

۲-۱۴-ه. بر اساس مستندات آورده شده دانستیم که اندیشه‌های ملامتی و طریق آن، سال‌ها قبل از حمدون قصار در شهرهای دیگر اسلامی شکل گرفته است که پس از این نیز به آن به تفصیل خواهیم پرداخت.

۲-۱۴-و. عشق و جمال‌گرایی بخش پررنگ ملامتیه است که در رساله‌ی *اللامتیه سلمی* نشان از آن نیست.

۲-۱۴-ز. سلمی در دیگر آثار خود از طریق ملامتیه نام نمی‌برد و همه گروه‌ها من جمله ملامتی را ذیل نام صوفی قرار می‌دهد.



ابن عربی سال‌ها بعد ملامتیه را چنین تعریف می‌کند:

۳-۱. و أما رجال المطلع فهم الذين لهم التصرف في الاسماء الالهية فيستتر لونها، منها ما شاء الله و هذا ليس لغيرهم و يستتر لونها بها كل ما هو تحت تصرف الرجال الثلاثة: رجال الحدود الباطن و الظاهر و هم اعظم الرجال و هم الملامية هذا في قوتهم و ما يظهر عليهم من ذلك شيء... (ابن عربی، بی تا: ۳: ۱۹۲)

«اما مردانی مطلع آن کسانی هستند که دارای تصرف در اسماء الهی می‌باشند و بدان اسماء و هرچه را که خدا خواسته باشد نازل و فرود می‌آورند و این تصرف مخصوص آن‌هاست؛ زیرا

بدان‌ها آنچه که تحت تصرف مردان سه‌گانه‌ی حد و باطن و ظاهر است نازل می‌آورند. اینان بزرگ مردان‌اند و ملامتی هستند و تصرف در دایره‌ی نیرو و قوت ایشان است و از ایشان در این باره چیزی ظاهر نگردد».

۲-۳. ابن عربی در باب الثالث والعشرون (= باب بیست و سوم) از فتوحات، ذیل فی معرفة الاقطاب المصونین و اسرار صونهم (= در معرفت و شناخت اقطابی که مصون و محفوظ‌اند و اسرار حفاظتشان) و همچنین ذیل عنوان الملامیة أو مقام القربة فی الولاية (= ملامتیان و مقام قربت در ولایت) می‌نویسد:

إعلم ایدک الله أن هذا الباب يتضمن ذکر عبادالله المسمین بالملامیة و هم الرجال الذین حلُّوا من الولاية فی اقصى درجاتها و ما فوقهم إلا درجة النبوة، و هذا یسمی مقام القربة فی الولاية و آیتهم من القرآن حُورٌ مَقْصُورَاتٌ فِی الْخِیَامِ (رحمن: ۷۲) یَنبَهُ بِنَعْوَتِ نَسَاءِ الْجَنَّةِ و حورها نفوس رجال الله الذین أقطعهم إلیه و صانهم و حسبهم فی خیام صون العزة الالهیة فی زوايا اللکون، (خشية) أن تمتد إلیهم عن فتشغلهم. لا - والله - ما یشغلهم نظر الخلق الیهم لکنه لیس فی وسع الخلق أن یقوموا بما لهذه الطائفة من الحق علیهم، لعلو منصبها فتقف العباد فی امر لا یصلون الیه ابدًا. فحبس ظواهرهم فی خیلمات العادات و العبادات: من الأعمال الظاهرة و المثابرة علی الفرائض منها و النوافل. فلا یعرفون بخرق عادة، فلا یعظمون ولا یشار إلیهم بالصلاح الذی فی عرف العامة مع کونهم لا یكون منهم فساد. فهم الأخفیاء، الأبریاء، الامناء فی العالم النامضون فی الناس فیهم. (همان: ۳: ۱۵۳-۱۵۴)

بدان که خدا یاریت کناد این باب مُشتمَل بر بیان احوال بندگان الهی است که به نام ملامیه نامیده می‌شوند و آنان مردانی هستند که در بالاترین درجات ولایت مَتَمَكَّن‌اند و مافوق آنان درجه‌ای جز نبوت نیست. این مقام در ولایت، مقام قربت نامیده می‌شود و آیه ایشان در قرآن حوریانی است که در حجله نهان‌اند (رحمان: ۷۲) است این آیه اوصاف زنان بهشتی است که به آگاهی مردان الهی می‌رساند که به سوی او انقطاع پذیرفته و حفظشان کرده و در جمله‌های حفاظت غیرت الهی - در گوشه و کنار عالم کَوْن - نهانشان ساخته که مبادا

دیده‌ای به هوایشان نگرَد و مشغول‌شان سازد. سوگند به خدا که چنین نیست که نظر مردم آن‌ها را مشغول و سرگرم (به غیر حق) کند، ولی در توان مردم نیست.

بدان که این طایفه، از حقیقت بر آن‌اند پایداری ورزند این به واسطه علو، بلندی مرتبه‌ی این طایفه است. لذا بندگان در کاری که هیچ وقت بدان نخواهند رسید ایستاد. آنان ظاهرشان در جمله عادات و عبادات - از اعمال ظاهری - و مواظبت بر واجبات و نوافل پنهان شده است. از این‌رو به خرق عادت (= کرامات) شناخته نمی‌شوند و مورد تعظیم و بزرگداشت قرار نمی‌گیرند و به سوی ایشان به صلاح و شایستگی که در عرف عموم است اشاره نمی‌شود. با اینکه از ایشان تباهی و فساد مشاهده نشده است. بنابراین آنان پنهان‌هایی هستند که از هر عیب و نقض مُبرّا و پاک‌اند و در عالم امین‌اند و در میان مردم که میان ایشان زندگی می‌کنند پنهان‌اند.

ابن عربی سپس در ادامه می‌افزاید:

فمن منازل صونهم: اداء الفرائض فی الجماعات والدخول مع الناس فی کل بلد بزی اهل ذلک البلد و لا یوطن مکاناً مکاناً فی المسجد و تختلف أمانه فی المسجد الذی تقام فیہ الجمعة حتی یضیع عنیه فی غِمار الناس و إذا کَلَّمهم الناس ینکلمهم و یری الحقّ رقیباً علیه فی کلامه و إذا سمع الکلام الناس سمع کذلک و یقلّل من مجالسة الناس ألا من جیرانه، حتی لا یشعر به و یقضى حاجة الصغیر و الارمة و یلاعب اولاده و اهله بها یرضی الله تعالی و یمزح و لا یقول إلیاً حقاً و إن عُرف فی موضع انتقل الی غیره فإن لم یتمکن له الانتقال، استقضى من یرفه، و أَلحّ علیهم فی حوائج الناس حتی یرغبوا عنه، و إن کان عنده مقام التحوّل فی الصور، تحوّل کما کان للروحانی التشکّل فی صور بنی آدم، فلا یعرّف أنه فلک و لذلك کان قضیب البان و هذا کُله، ما لم یرد الحقّ إظهاره و لا شهرته من حیث لا یشعر.

ثم أن هذه الطائفة إنما نالوا هذه المرتبة عندالله لأنهم صانوا قلوبهم أن یدخلها غیر الله او تتعلق بکون من الأكوان سوى الله فلیس لهم جلوس إلیاً مع الله و لا حدیث إلیاً مع الله فهم بالله قائمون و فی الله ناظرون و إلی الله راحلون و منقلبون و عن الله ناطقون و من الله آخذون و علی الله متوکلون و عند الله قاطنون فما لهم معروف سواه و لا مشهور إلیاً، صانوا نفوسهم عن نفوسهم

فلا تعرفهم نفوسهم فهم فی غیابات الغیب محجوبون هم ضنائن الحق المستخلصون یاکلون الطعام و یمشون فی الاسواق، مشی ستر و اکل حجاب فهذه حالة هذه الطائفة المذكورة فی هذا الباب. (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۳: ۱۵۸-۱۵۹)

از منازل حفاظت‌شان: ادای نمازهای واجب است به جماعت و وارد شدن میان مردم در هر شهری به لباس اهل همان شهر زندگی می‌کنند و این که در مسجد جای خاصی ندارند و در مسجدی که در آن اقامه‌ی نماز جمعه می‌شود، جاهایشان را مختلف کند تا در دیده‌ی مردم گم شود. و چون با ایشان سخن گوید در سخن گفتنش حق را مراقب ببینید و چون سخن مردم را شنود آن‌گونه شنود که باید. با مردم کم نشیند تا بدو آگاهی نیابد و نیاز کودکان محتاج و زنان شوهر مرده را برآورد. و با فرزندان و خویشان آن‌گونه که مورد رضای الهی است بازی و مزاح کند و جز حق نگوید و اگر در جایی شناخته شد و به جای دیگر انتقال یابد و اگر امکان انتقال نداشت از آن کس که وی را شناخته بخواهد (معرفی‌اش نکند) و از اصرار زیاد در برآوردن حاجات مردم، مردم از او روی برگردانند. و اگر دارای مقام تحول در صور است تحول پیدا کند چنان که روحانی (فرشته) را مقام تشکل در صور آدمیان است از او دانسته نمی‌شود که او فرشته است سپس [گویم] این طایفه از آن جهت بدین مرتبه در نزد خدا دست یافتند که دل‌هایشان را از این که غیر خدا وارد شود و یا به موجودی از موجودات - جز خدا - تعلق و دلبستگی پیدا کند، حفظ نمودند. بنابراین آنان را جز همنشینی با خدا و حدیث و سخن جز با خدا نمی‌باشد پس آنان به خدا قائم‌اند و به خدا ناظرند و به سوی خدا پویا و باز گردانده‌اند و از جانب او سخن می‌گویند و از خدا می‌گیرند و بر خدا توکل دارند و نزد خدا وطن گرفته‌اند بنابراین آنان را معروف و مشهودی جز او نیست خویش را از خودشان پنهان داشته‌اند لذا نفوسشان آنان را نمی‌شناسد. آنان در سراپرده‌های غیب ناپدید و پوشیده‌اند. آنان خاصان خدا و از نفایس آفرینش‌اند آنان را برگزیده است و آشکار نمی‌سازد. غذا می‌خورند و در بازارها گذر می‌کنند ولی گذر کردن بستر و پوشش و خوردن حجاب و پوشش این حال این طایفه بود که در این باب آمد.

۳-۳. به‌طور خلاصه می‌توان گفت ابن عربی در فتوحات المکیه، ملامتی‌هی را این‌گونه تعریف می‌کند:

۳-۳- الف. دارای تصرف در اسماء الهی‌اند.

- ۳-۳-ب. به شدت پنهان‌اند و چیزی از ایشان ظاهر نمی‌شود.
- ۳-۳-ج. در بالاترین درجات ولایت مُتَمَكِّن‌اند.
- ۳-۳-د. مافوق آن‌ها درجه‌ای به جز نبوت نیست.
- ۳-۳-ه. در مقام قُرب قرار دارند.
- ۳-۳-و. تحت پوشش غیرت الهی‌اند از این رو گُمنام‌اند.
- ۳-۳-ز. از مورد توجه خلق قرارگرفتن گریزان‌اند.
- ۳-۳-ح. مردم نمی‌توانند آنان را تحمل کنند.
- ۳-۳-ط. عبادات و واجبات را مانند افراد عادی انجام می‌دهند.
- ۳-۳-ی. اهل کرامات و کارهای خارق‌العاده نیستند.
- ۳-۳-ک. مورد تعظیم و بزرگداشت قرار نمی‌گیرند.
- ۳-۳-ل. در میان مردم به صلاح و شایستگی معروف نیستند، البته اهل فساد و تباهی هم نیستند.
- ۳-۳-م. امین عالم‌اند.
- ۳-۳-ن. با مردم، زندگی می‌کنند.
- ۳-۳-س. در هر شهری زندگی می‌کنند لباس و زی آنان همان‌گونه است.
- ۳-۳-ع. جای معینی در مساجد ندارند.
- ۳-۳-ف. نیاز کودکان محتاج و زنان شوهر مرده را برآورده می‌کنند.
- ۳-۳-ص. اهل خانواده‌اند.
- ۳-۳-ق. اگر شناخته شوند جای خود را تغییر می‌دهند.
- ۳-۳-ر. به حاجات مردم بسیار اهمیت می‌دهند.
- ۳-۳-ش. جز خدا را نمی‌بینند.
- ۳-۳-ت. از خودشان نیز پنهان می‌شوند.
- ۳-۳-ث. هیچ‌کس از حال درونی آنان خبر ندارند.

آیا آنچه ابن عربی در مورد ملامتیان شهر و دیار خود می‌گوید، با سخنان سلمی و خرگوشی یکسان نیست؟

## ۴

بر این اساس به نظر می‌رسد که جغرافیای ملامتی‌هی، بسیار گسترده‌تر از نیشابور و خراسان است و به نظر نگارنده - باز با تأکید می‌گویم - که ملامتی‌هی نوعی عکس‌العمل به صوفیه‌ای بود که بیشتر در بند نام و دلق و رسومات بودند.

۱-۴. خاستگاه اصلی تصوف در اعتراض گروهی از مؤمنان دلسوخته بود که شاهد گرایش مسلمانان به تجمل، دنیاطلبی و آلودگی‌های ناشی از آن بودند آنان به تَزَهْد و تَقَشُّف روی می‌آوردند. (ر.ک: نیکلسون، ۱۳۷۵: ۱۴۷)

ابن خلدون در توضیح تصوف می‌نویسد:

... و اصلها العكوف على العبادة و الانقطاع الى الله تعالى و الاعراض عن زخرف الدنيا و زينتها. و الزهد فيما تقبل عليه الجمهور من لذة و مال و جاه و الانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة. (ابن خلدون، ۱۴۲۵: ۲: ۲۲۵)

اصل آن متکلف شدن و روی آوردن به عبادت است و جز توجه به خدای تعالی از همه بریدن و اعراض از هر چه عموم مردم بدان روی می‌آورند مانند: لذت و مال و جاه و دوری از خلق و پناه بردن به کنج خلوت برای عبادت است.

سخن ابن خلدون در *المقدمة*، علل شکل‌گیری تصوف را بیان می‌کند. اما دگرگونی‌های سیاسی و اجتماعی آنان را دچار همان چیزی کرد که با آن مبارزه می‌کردند.

۱-۴-الف. همین مطلب است که بوسعید ابوالخیر (متوفی ۴۴۰ ه) را وا می‌دارد تا از قول محمد بن علی قصاب (متوفی ۲۷۵ ه) که از استادان جنید و از آقران سَری سَقَطی است. (ر.ک: ابن خطیب، ۱۴۲۲: ۴: ۱۰۴) در مورد متصوفه، آن هم در قرن سوم بگوید:

كان التَّصَوُّفُ حَالاً فَصَارَ قَالاً ثُمَّ ذَهَبَ الْحَالُ وَالْقَالُ وَ بَقِيَ الْاِحْتِيَالُ. (محمد بن منور، ۱۳۶۶: ۱:

صوفی‌گری در آغاز، حال بود پس از آن قال شد. آن‌گاه حال و قال از میان رفت و حیلۀ جای آن را گرفت.

صوفیان و عارفان پاک‌نهادی که انگیزه‌ی ایجاد تصوف را پالایش درون می‌دانستند وقتی می‌بینند که این گروه نیز درگیر نام و ننگ‌اند و اسیر خرقه و رسوم و ظاهرسازی، طبیعی است که از آن بگسلند و عکس‌العمل نشان دهند.

۴-۱-ب. ابوالعلاء معری (متوفی ۴۴۹هـ) می‌گوید:

صوفیة ما رضوا للصوفِ نَسَبَهُمْ حتّٰی ادعوا أَنَّهُمْ من طاعةِ صوفوا

(معری، ۱۹۹۲: ۲: ۳۹۴)

صوفیان خشنود نیستند که نَسَبِ ایشان به پشمینه‌پوشی برسد. بلکه ادعا می‌کنند که ایشان از اطاعت خدا پاک و صافی شده‌اند.

۴-۱-ج. خواجه عبدالله انصاری (متوفی ۴۸۱هـ) در این زمینه می‌گوید:

شیخ‌الاسلام گفت انار الله برهانه (= خدای حجت او را به او بیاموزاد): کی وی سی سال یک سفر کرده بود تا دل خلق، برصوفیان به قبول آرم و راست کنم از بی‌اندامی‌ها که کرده بودند. (انصاری، ۱۲۴۱: ۳۴۱).

۴-۱-د. قشیری (متوفی ۴۶۲هـ) در رسالۀ قشیریہ می‌نویسد:

پس بدانید یرحمکم الله (= خدای شما را رحمت کناد) که خداوندان حقیقت از این طایفه (صوفیان) بیشتر برفتند و اندر زمانه‌ی ما از آن طایفه نماند مگر اثر ایشان و اندر این معنی شاعر گوید:

أما الخيامُ فَأَنَّها كخيا مهم وَأرى نساءَ الحى غيرِ نساءِها

خیمه‌ها، به خیمه‌های ایشان مانده است، لیکن قبیله نه آن قبیله است.

اندر طریقت فترت پیدا آمد، لا بلکه یک سره مُندرس گشت (قشیری، ۱۳۴۵: ۱۰).

۴-۱-هـ. غزالی (متوفی ۵۰۵هـ) نیز نیت صوفیان زمان خود را به‌دست آوردن مال و جاه می‌داند:



خادمان صوفیان مُخَالَطَت بدین کنند تا به سؤال کردن از عوام و رعونت و کبر را بشکنند و به نفقه‌ی صوفیان بخل را بشکنند و به احتمال کردن از ایشان بدخویی از خویشتن ببرند و به خدمت ایشان و دعا و همت ایشان برکت حاصل کنند، اول این کار این بوده است. اگرچه اکنون نیت دیگرگون شده و بعضی را مال و جاه شده است. (غزالی، ۱۴۸۰: ۴۵۱) همو گوید:

اندر میان هیچ قوم چندان غرور نباشد که اندر میان ایشان (صوفیه) که هرچند راه باریک‌تر بود و مقصود عزیزتر باشد، شبّهت و غرور پیش افتد. (همان: ۳۰۵)

#### ۴-۱- و. عزالدین کاشانی عارف قرن هشتم نیز در مصباح‌الهدایه می‌نویسد:

و او مشبه مبطل به فقرا، آن است که ظاهرش به رسوم فقر مُتَرَسِّم بود و باطنش به حقیقت آن غیر مُطَّلَع و مرادش مُجَرَّد اظهارِ دعوی بود وصیت و قبول خلق و این طایفه مُرَئِیه خوانند. (کاشانی، ۱۳۸۷: ۸۷)

جامی (متوفی ۸۷۱ ه) در این مورد می‌نویسد:

مشایخ طعن می‌زدند و نمی‌پسندیدند قبول جُستن و قبول داشتن خلق را، از بس زهر غرور که در آن است.

ایشان مابه‌ی تو خوردند و نفس رعنا را مُعْجَب کنند تا از حد خود درگذرد اگر الله تعالی نگاه ندارد و این عَقَبه عظیم است این قوم را. (جامی، ۱۳۸۶: ۲۷۰)

همان‌طور که ملاحظه می‌کنید و این مشّت، نمونه‌ی خروار است، نقد صوفیه به خود، از ابتدای ایجاد آن شکل گرفت و تا قرن‌ها ادامه داشت. ملامتی نوعی عکس‌العمل طبیعی - رفتاری به این کژراهه‌ی صوفیان بود و باز طبیعی است که این عکس‌العمل در هر کجا که کژراهه صوفیان شکل پیدا کند، نمایان شود.

محققان بر این باورند که ملامتیه در نیشابور شکل گرفته و با حمدون قصار آغاز شد و قبل از آن نشانی از آن را نمی‌توان جست و پس از چندی در همان دیار از میان رفت و بعدها شکل افراطی قلندریه را به خود گرفت.

این سخن بر اساس مستندات زیر قابل پذیرش نیست:

۱-۵. بسیاری از کسانی که رفتار ملامتی داشتند یا به ملامتی‌گری مشهورند در اقصی نقاط تمدن اسلامی و پیش از حمدون قصار یا همزمان با او و بعد از او وجود دارند.

۲-۵. شاه شجاع کرمانی (متوفی ۲۷۰ هـ) احتمالاً اولین عارف کرمانی است که برخلاف دیگر صوفیان پشمینه‌پوش، کلاه به سر گذاشته و قبا پوشیده است.

خود گفته است: وَجَدْنَا فِي الْقَبَاءِ مَا طَلَبْنَا فِي الْعَبَاءِ.

آنچه در عبا می‌جستیم در قبا یافتیم. (جهت اطلاع بیشتر از زندگی و رفتار ملامتیه‌ی او ر.ک: جامی، ۱۳۹۴: ۸۴/قشیری، ۱۳۴۵: ۸۴/هجویری، ۱۳۸۳: ۱۶۷/سلمی: ۱۴۱۹: ۱۹۲/قشیری، ۱۳۴۵: ۶۰/هجویری، ۱۳۸۳: ۱۷۴/عطار: ۱۳۹۱: ۳۷۷/ابن جوزی، ۱۴۱۵: ۶: ۱۱۱/ابن جوزی، ۱۴۰۵: ۴: ۶۲).

۲-۵ الف. گفتار و رفتار و کردار او ملامتی است از گفته‌های اوست که:

لاهل الفضل فضل ما لم يروه فاذا اراده فلا فضل لهم و لاهل الولاية ولاية و ما لم يروها فاذا

راوها و فلا ولاية لهم. (هجویری، ۱۳۸۳: ۱۶۷)

اهل فضل را فضل باشد بر همه تا آنگاه که فضل خود بینند چون بدیدند فضلشان نیز نماند و اهل ولایت را همچنین ولایت تا آن گاه است که ولایت خود نبینند که چون بدیدند ولایتشان نماند.

این کلام یادآور کلام شاگرد او ابوعثمان حیری است در پاسخ به کسانی که از او پرسیدند جوانمردان چه کسی هستند؟ و او گفت: ایشان خود را نبینند.

مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتیه‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۱۳۹

۲-۵- ب. شیخ الاسلام گفت که روزی شاه در مسجد زیرکان نشسته بود درویشی بر پای خواست دو من نان طلبید کس فرا نمی‌داد. شاه گفت: کیست که پنجاه حج من بخرد به دو من نان و بدین درویش دهد... (انصاری، ۱۳۴۱: ۱۷۶)

۲-۵- ج. گفت علامت خوشخویی، رنج خود از خلق برداشتن است و رنج خلق کشیدن. (عطار، ۱۳۹۱: ۳۲۷)

۲-۵- د. شاه بن شجاع ابوالفوارس از متحققان یکی بود و گویند شاه شجاع در مکه چهل حج پیاده به دو من نان بفروخت و آن نان به سگی داد. (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۵)

۲-۵- ه. عشاق به عشق مرده درآمدند، از آن بود که چون به وصالی رسیدند از خیالی به خداوندی دعوی کردند. (عطار، ۱۳۹۱: ۴۷۵)

منظور شاه شجاع کرمانی از این سخن این است غیرت عشق جایی برای دوگانگی نمی‌گذارد؛ باید عاشق، وجود خود را در جنب معشوق یکسره از یاد ببرد و اگر جایی برای خودپرستی باقی بگذارد دیگر در عشق، صادق نخواهد بود.

۲-۵- و. ابوعثمان حیری از اضاع سه‌گانه و مهم ملامتی نیشابور، از شاگردان او محسوب شده و همراه او از مرو به نیشابور رفته است. (ر.ک: انصاری، ۱۳۴۱: ۲۳۳ / هجویری، ۱۴۸۳: ۱۷۴ / قشیری، ۱۳۴۵: ۵۳ / عطار، ۱۳۹۱: ۴۵۷ / جامی، ۱۳۹۴: ۸۶).

۳-۵. احمد بن خضرویه: او متوفی ۲۴۰ هجری است (ر.ک: سلمی، ۴۰۶، ۹۵)

هجویری او را در شمار ملامتیان آورده است:

«به علو حال و شرف وقت مخصوص بود و اندر زمانه خود مقتدای قوم و پسندیده‌ی خاص و

عام بود طریقتش ملامتی بود...» (هجویری، ۱۳۸۳: ۱۴۹)

(برای آشنایی بیشتر با زندگی او: ر.ک: هجویری، ۱۳۸۳: ۱۴۹ / قشیری، ۱۳۴۵: ۴۴ / جامی،

۱۳۹۴: ۳۷ / ابن جوزی، ۱۴۰۵: ۴ / ابن جوزی، ۱۴۲۱: ۲۴۴ / کاشانی، ۱۳۸۷: ۳۸۹)

احمد در زی صوفیان نمی‌گشت و در لباس لشکریان خود را می‌پوشاند. (ر.ک: قشیری، ۱۳۴۵:

۴۵ / عطار، ۱۳۹۱: ۳۸۸ / جامی، ۱۳۹۴: ۳۸)

۴-۵. ابوتراب نخشبی: (متوفی ۲۴۵ هجری)، او از مردم نخشب ماوراءالنهر بود و از مشایخ فتیان و جوانمردان محسوب می‌شد. (جهت اطلاع بیشتر از زندگی و رفتار ملامتی او ر.ک: سلمی: ۱۴۱۹: ۱۳۶-۱۳۷ / قشیری، ۱۳۴۵: ۴۳۶ / انصاری، ۱۳۴۱: ۷۶ / قشیری، ۱۳۴۵: ۴۶-۴۸ / ابن جوزی، ۱۴۰۵: ۴: ۱۷۲ / اصفهانی، ۱۴۰۹: ۱۰: ۴۵ / هجویری، ۱۳۸۳: ۱۵۱ / انصاری، ۱۳۴۱: ۹۰ / عطار، ۱۳۹۱: ۳۵۶).

۵-۵. حاتم اصم: (متوفی ۲۳۷ ه) (ر.ک: اصفهانی، ۱۴۰۹: ۸: ۸۲)

عارفی است که رفتاری کاملاً ملامتی دارد و زاده‌ی بلخ است (ر.ک: ابن خلکان، ۱۳۹۸: ۲: ۲۶). در مورد رفتارهای ملامتی او: (ر.ک: اصفهانی، ۱۴۰۹: ۸: ۸۲ / ذهبی، ۱۴۱۰: ۹: ۳۱۴ / ابن جوزی، ۱۴۱۵: ۱۱: ۲۵۴ / ابن الملقن، ۱۴۱۵: ۱۷۸).

۶-۵. ابوعبید محمد بن حسان البری: (متوفی ۲۴۵ ه)

بر اساس آنچه در مآخذ آمده است ملامتی بودنش کاملاً مشخص می‌شود، جهت آشنایی با رفتار ملامتی او. (ر.ک: انصاری، ۱۳۴۱: ۲۹۶ / قشیری، ۱۲۴۵: ۶۰ / عطار، ۱۳۹۱: ۳۷۷ / جامی، ۱۳۹۴: ۱۱۲)

۷-۵. محمد فضل (متوفی ۳۱۹ ه) اهل بلخ است (سراج طوسی، ۱۳۸۰: ۳۷) او را از بلخ اخراج کردند و او ناگزیر در سمرقند سکنی گزید.

ذهبی در این مورد می‌نویسد: قال السلمی فی محن الصوفیه لما تکلم محمد بن الفضل ببلخ فی فهم القرآن و احوال الائمه، انکر علیه فقهاء و البلخ و قالوا مبتدع. و انما ذاک بسبب اعتقاد مذهب اهل الحدیث فقال لا اخرج حتی تخرجو بی و تطوفوا بی فی الاسواق ففعلوا به ذلک. (ذهبی، ۱۴۰۲: ۱۴: ۵۲۵)

سلمی در محن الصوفیه آورده که: چون محمد بن فضل به بلخ درباره‌ی فهم قرآن و احوال ائمه سخن گفت، فقیهان بلخ بر او انکار آوردند و گفتند وی بدعت‌گذار است. و این به سبب اعتقاد او بود که مذهب اهل حدیث است. محمد گفت تا مرا اخراج نکنید و در بازارها نگردانید بیرون نمی‌روم. آن‌ها با او چنان کردند.

ابوعثمان حیری از مریدان او محسوب می‌شود، قشیری و جامی نوشته‌اند که گرایش ابوعثمان به محمد فضل، عظیم بوده و میلی که به او داشت را نسبت به هیچ یک از مشایخ دیگر اظهار نکرده است. (حیری، ۱۴۰۹: ۸۰/جامی، ۱۳۹۴: ۱۱۷) جهت اطلاع بیشتر از زندگی و رفتار ملامتی او (ر.ک: سلمی، ۱۴۰۶: ۲۱۲/انصاری، ۱۲۴۱: ۳۰۵/ذهبی، ۱۴۰۲: ۱۴: ۵۲۵/واعظ بلخی، ۱۳۵۰: ۲۸۰/ابن جوزی، ۱۴۰۵: ۴: ۲۸۴/بیهقی، ۱۴۲۳: ۲: ۴۷۹-۴۸۰).

۸-۵. یوسف بن حسین رازی (متوفی ۳۰۳ ه) او شیخ ری و جبال (فهرستان و همدان بود) سلمی در مورد او گوید: شیخ الری و الجبال فی وقتة کان اوحد فی طریقة فی إسقاط جاه و ترک الصنع و استعمال الاخلاص. (سلمی، ۱۴۱۹: ۱۵۱)

همو می‌گوید: لم یکن فی المشایخ احد فی طریقة فی تذلیل النفس و اسقاط الجاه. (ذهبی، ۱۴۰۲: ۱۴: ۲۴۸)

او اندیشه‌های ملامتی خود را آشکار می‌کرد و به شدت از ظاهرسازی خود را دور می‌ساخت. داستان او را با ابوعثمان حیری در ۵-۱۴ مفصل آمده است. قشیری در مورد او می‌گوید: کان نسیج و حده فی اسقاط التَّصَع. (همان)

۹-۵. ابن جلاء، ابوعبدالله احمد بن یحیی جلاء (متوفی ۳۰۶ ه) که در شام می‌زیست. او را همطراز ابوعثمان حیری در نیشابور دانسته‌اند. (عطار، ۱۳۶۰: ۴۷۵/سلمی، ۱۴۰۶: ۱۶۶/خطیب‌بغدادی، ۱۴۲۳: ۵: ۲۱۴)

از او سخنان و مطالبی نقل شده که با اندیشه‌ی ملامتی نزدیک است: (ر.ک: سلمی، ۱۴۰۶: ۱۶۷/اصفهانی، ۱۴۰۹: ۱۰: ۳۱۵/ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۱: ۸۰۶/ابن الملقن، ۱۴۱۵: ۸۳/سراج، ۱۹۱۴م: ۱: ۲۶-۴۸-۴۹-۵۳-۶۱-۱۷۴-۱۷۹-۱۸۰-۲۲۱/کلاباذی، ۱۴۰۳: ۹۵).

۱۰-۵. ابوعبدالله السجزی که همزمان با ابوحفص حداد است (جامی، ۱۳۹۴: ۱۱۴) و از فتیان شمرده می‌شود از او می‌پرسند: چرا به رسم صوفیان مرقع نمی‌پوشی؟ گفت: از نفاق باشد که لباس فتیان و جوانمردان بپوشم و زیر بار فتوت درنیایم.

پس گفتند: فتوت چیست؟ گفت: خلق را معذور داشتن در آنچه بر ایشان می‌رود، و تقصیر خود دیدن و شفقت بر همه خلائق چه نیکوکار و چه بدکار و کمال فتوت آن است که تو را خلق از حق مشغول نگرداند. (همان)

که همه‌ی این گفتار به اندیشه‌های ملامتی بسیار نزدیک است.

۱۱-۵. شیخ احمد چشتی.

خواجه عبدالله انصاری می‌گوید: من هیچ کس ندیده‌ام قوی‌تر در طریق ملامت و تمام‌تر از احمد چشتی. (همان: ۲۴۵)

۱۲-۵. ابوالحسن علی بن احمد بن سهل: که از جوانمردان و ملامتیان بود (قشیری، ۱۳۴۵: ۸۰) (متوفی ۳۴۸ه)

۱۳-۵. و بسیاری دیگر مثل ابومحمد عبدالله بن محمد رازی (متوفی ۲۵۳ه) یا محمدبن فضل بلخی (متوفی ۳۱۹ه) و یا در بین ترکمنان محمد معشوق طوسی (ر.ک: جامی، ۱۳۹۴: ۳۱۴/میره‌ی نیشابوری (ر.ک: همان: ۲۷۰)/ کاکا ابوالقصر بستی (ر.ک: همان: ۳۲۳)/ ابوعبیدالله البسری (ر.ک: ۵۴: ۱۱۲-۱۱۴). و...

که همه‌ی آن‌ها در قرن سوم و چهارم در نقاط مختلف تمدن اسلامی آن روز به ملامتیه مشهور بودند و رفتارهای ملامتی و گفتارهای ملامتی از خود به جای گذاشته‌اند.

۱۴-۵. نکته مهم‌تر این که:

هم‌زمان با ابوعثمان حیری که از پایه‌گذاران ملامتیه‌ی نیشابور محسوب می‌شود و بیش از آن به این موضوع اشاره کردیم او را از اضلاع سه‌گانه‌ی ملامتیه‌ی نیشابور بر شمردیم.

عطار در *تذکرة الاولیاء* از یوسف بن حسین در ری که از مشایخ برتر و مطرح ملامتی است نام می‌برد و داستان او با ابوعثمان حیری را این‌گونه بیان می‌کند:

در نیشابور، بازرگانی کنیزکی داشت به هزار دینار خریده و غریمی (= وام‌دار) داشت در شهر دیگر، خواست که به تعجیل برود و مال خود از وی بستاند و در نیشابور بر کس اعتماد نداشت که کنیزک به وی بسپارد. پیش ابوعثمان حیری آمد و حال باز نمود. ابوعثمان گفت:

قبول نمی‌کنم. شفاعت (= خواهشگری) بسیار کرد و گفت: در حرم خود، او را راه ده، که هر چه زودتر باز آیم والقصه قبول کرد و بازرگان برفت. ابوعثمان را بی‌اختیار نظری بر آن کنیزک افتاد و عاشق او شد چنان که بی‌طاقت گشت. ندانست که چه کند، برخاست و پیش شیخ خود ابوحفص حداد برفت. ابوحفص او را گفت که: تو به ری می‌باید رفت پیش یوسف بن حسین.

ابوعثمان در حال عزم عراق کرد چون به ری رسید مقام یوسف بن حسین پرسید گفتند: آن زندیق مباحی را چه کنی؟ تو از اهل صلاح می‌نمایی، تو را صحبت او زیان دارد. از این نوع‌ها بسیار بگفتند. ابوعثمان از رفتن پشیمان گشت و بازگشت. چون به نیشابور آمد، ابوحفص گفت: یوسف بن حسین را دیدی؟ گفت: نه. گفت: چرا؟ حال بازگفت که شنیدم که مردی چنین و چنان است نرفتم و باز آمدم. ابوحفص گفت: بازگرد او را ببین.

ابوعثمان بازگفت و باز ری آمد و خانه‌ی او پرسید و صد چندان دیگر بگفتند. او گفت: مرا مهمی است پیش او، تا نشان دادند. چون به در خانه‌ی او رسید، پیری دید نشسته، پسری آمد صاحب جمال پیش او، صراحی و پیاله نهاده و نور از روی او می‌ریخت، درآمد و سلام کرد بنشست.

شیخ یوسف در سخن آمد و چندان سخن بگفت که ابوعثمان متحیر شد.

پس گفت: ای خواجه از برای خدا با چنین کلمات و چنین مشاهده، این چه حال است که تو داری؟ خمر و آمد؟

یوسف گفت: این آمد پسر من است، قرآنش می‌آموزم و در این گلخن صراحی‌ای افتاده بود برداشتم، پاک بشستم و پر آب کردم تا هر که خواهد، خورد که کوزه نداشتم.

ابوعثمان گفت: از برای خدا چرا چنین می‌کنی؟ تا مردم می‌گویند آنچه می‌گویند.

یوسف گفت: از برای آن می‌کنم تا هیچ کس، کنیزک ترک به معتمدی به خانه من نفرستد. ابوعثمان چون این بشنید در پای شیخ افتاد و دانست که هر که به صلاح مشهورتر است در

کار او رگی از ملامت است. (عطار، ۱۳۸۶: ۳۳۷)

از بازخوانی داستان عطار به چند موضوع، می‌توان دست یافت:

۵-۱۴-۱. ابوحفص حداد پایه‌گذار ملامتی در نیشابور، ابوعثمان حیری یکی دیگر از بنیان‌گذاران این اندیشه در نیشابور را به ری نزد یک ملامتی دیگر می‌فرستد که آن ملامتی سمت شیخی و پیری دارد بر ابوعثمان و از قضا آن پیر از ملامتیان نیشابور، ملامتی تر است!

۵-۱۴-۲. در ری یوسف بن حسین را زندیق و مبّاحی می‌خوانند و اساساً به صلاح و سَداد مشهور نیست.

۵-۱۴-۳. حتی مردم ری از زی و رفتار و لباس ابوعثمان، او را اهل صلاح می‌دانند که ممکن است مُصاحَبَتِ با یوسف بن حسین او را گمراه کند.

۵-۱۴-۴. اصرار ابوحفص حداد پس از بازگشت ناکام ابوعثمان از وی برای دیدن دوباره‌ی یوسف بن حسین.

۵-۱۴-۵. اولین منظره‌ای که ابوعثمان در مقابل با آن روبرو می‌شود یک صحنه کاملاً ملامتی است خَمَر و اَمَرَد!

۵-۱۴-۶. اطلاعات یوسف، ابوعثمان را متحیر می‌کند.

۵-۱۴-۷. ابوعثمان حیری به عنوان پیر ملامتی نیشابور نصیحتی غیر ملامتی به یوسف می‌کند! و از او می‌خواهد که ظاهرش را با کلماتش یکسان سازد.

۵-۱۴-۸. او از این رفتارش یک تعریف ملامتی دارد: اَمَرَد پسر اوست که قرآن می‌آموزد و صُراحی مملو از آب است.

۵-۱۴-۹. سؤال دوم ابوعثمان حیری باز سخنی غیر ملامتی است او می‌گوید: چرا چنین می‌کنی؟ تا مردم می‌گویند آنچه می‌گویند.

۵-۱۴-۱۰. پاسخ یوسف بن حسین، زیرکانه، هوشمندانه و کاملاً ملامتی است:

از برای آن می‌کنم تا هیچ کس کنیزک تُرک به مُعْتَمَد به خانه‌ی من نفرستد.

۵-۱۴-۱۱. و سخن آخر، ابوعثمان می‌گوید: هر که به صلاح مشهورتر است در کار او رگی از ملامت است.

۵-۱۴-۱۲. با این تفصیل که برشمرده شد به نظر می‌رسد رفتار و کردار یوسف بن حسین که در ری زندگی می‌کند و هم‌زمان است با پایه‌گذاران ملامتی‌گری در نیشابور، از آنان ملامتی‌تر است



مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتی‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۱۴۵

و از سوی دیگر این رفتار و کردار ملامتی مورد وثوق ابوحنیف حداد است و پیروی و شیخی او نسبت به ابوعثمان حیری را نمی‌توان از نظر دور داشت.

۱۵-۵. خواجه عبدالله انصاری از شیخی نام می‌برد به نام ابومنصور کاوکلاه که از مشایخ و پیران سرخس است و خواجه می‌گوید که او از مشایخ ملامتی آن جاست.

... که شیخ بومنصور کاوکلاه بوده به سرخس، از مشایخ اهل ملامت بوده. (انصاری، ۱۳۴۱):

۳۲۵/جامی، ۱۳۹۴: ۱۵۸-۱۵۹)

جامی در مورد او می‌نویسد: شیخ ابومنصور کاوکلاه به سرخس، از مشایخ اهل ملامت بوده، وقتی فارغ بود که یاران وی به سفر شده بودند. وی در حایطی شد (= زمینی در داخل شهر که اطراف آن دیوار کشیده باشند و در آن زراعت کنند) از آن [چاه] فرا کردن گرفت به آب رساند، چون تمام شد، برآمد و پهلوی آن دیگری [می‌کند] و باز آن در چاه پیشینه می‌کرد. چون آن تمام شد، چاه دیگر کردن گرفت. یکی وی را گفت: دیوانه نه‌ای و مزدور نه‌ای، این چرا می‌کنی؟ گفت: نفس خود را در شغلی می‌افکنم، بیش از آن که مرا در شغلی افکنند. (جامی، ۱۳۹۴: ۱۵۸، ۱۵۹)

۱۶-۵. هجویری از یک ملامتی در ماوراءالنهر سخن می‌گوید که با او هم‌صحبت شده است:

«... وقتی مرا با یکی از ملامتیان ماوراءالنهر صحبت افتاد. چون منبسط شدم اندر صحبت، گفتم: «ای اخی، مرادت اندر این افعال شوریده! چه چیز است؟ گفت: سپری کردن خلق اندر خود. گفتم: این خلق بسیارند و تو عمر و روزگار و مکانت آن نیابی که خلیق را اندر خود سپری کنی، همی خود را اندر خلق سپری کن تا از این همه مشغولی؛ باز رهی. (هجویری، ۱۳۹۳: ۹۲)

۱۷-۵. احمد بن محمد السلفی (متوفی ۵۷۶ ه) در کتاب *مُعْجَم السَّفَر* می‌نویسد: شیخ احمد سنگ آتش عمر دراز کرد و با ابوسعید ابوالخیر و اخوان او دیدار داشت و ساکن اصفهان شد و من او را دیدار کردم و سخن او را طامات شنیدم، وی از مشایخی بود که در شیوه‌ی ملامت مشارالیه بود، و در اصفهان درگذشت. نزد خداوندان امر و نهی حرمتی تمام داشت و ایشان به زیارت او می‌آمدند. از او بسیاری کرامات شنیدم و دیگرانی را نیز دیدم که او را به زندقه محکوم می‌کنند...

بعد می‌نویسد: هر که راه و رسم ملامتی را پیشه کند، از سخنان مردم و نکوهش نکوهشگران در امان نخواهد بود.

احمد المعروف به سنگ آتش و تفسیره حجر الزناد... رأی اباسعید بن ابی‌الخیر و نظراء بهراسان ثم سكن اصبهان و قد رأیته و سمعت کلامه فی الطامات و کان ممَّن یشار الیه فی طریق الملامة و سمعتُ خَلْقاً یذکرونه بالکرمات و آخرین یرمونه بالزندقه و من سلک طریقہ لا یسلم من کلام و لا ذمَّ دَامَ... و یأصفهان تُوفی و کانت له حرمة تامة عند ارباب الأمر و النهی و یزورنه. (السلفی، ۱۴۱۴: ۲۱)

از آن چه سلفی در مورد شیخ سنگ آتش می‌نویسد چنین می‌توان برداشت کرد:

- ۱-۱۷-۵. سنگ آتش، مشهور به ملامتی‌گری است و بدین شیوه معروف است.
- ۲-۱۷-۵. اما سنگ آتش، اهل طامات و شطح و کرامات است و این نشان می‌دهد که ملامتی‌گری علی‌القاعده در هر منطقه‌ای شیوه‌ی خاص خود را داشته است.
- ۳-۱۷-۵. به زندقه مشهور است و طبیعی است که این شیوه را (= ملامتی‌گری) دیگران تاب نمی‌آوردند.
- ۴-۱۷-۵. و سخن آخر سلفی شاهد این مطلب است که: راه و روش ملامتی سخنان و نکوهش مردمان را در پی دارد و هر کس بدین راه گام گذارد از این نکوهش‌ها در امان نخواهد بود.

۱۸-۵. احمد بن محمد سلفی در همان کتاب *معجم السفر* از ملامتی دیگری در همدان نام می‌برد:

سمعتُ ابا عبدالله الجنی الملامتی بهمدان یقول: المتفرس أعلى درجة من صاحب الفراسة لأن صاحب الفراسة یری نفسه فی الجملة و المتفرس لا یری غیر الله قال: و معنی هذا الکلام أنَّ المحبَّ فی الله أعلى رتبة من المحبوب فیہ.

الجنی هذا کان یدعی بالأستاذ و کان أهل بلده یبالغون فی الثناء علیه و یقولون ما عُرفت له خرمة قطَّ و کان رأس المدعین مشهوراً فیها بینهم و لم تکن طریقته إلا محمودة و یسلک طرق الشرع فعلاً بخلاف الملامتیہ. (همان: ۶۷)

شنیدم ابوعبدالله جنّی ملامتی در همدان گفته است: متفرّس درجه‌ای برتر از صاحب فراسّت دارد [فراسّت در اصطلاح اهل عرفان مکاشفه یقین و معاینه غیب است.

هی مکاشفه یقین و معاینه الغیب. (جرجانی، بی تا: ۱۳۹)

الفِرَاسَة عند اهل السُّلُوك اطلاع مكاشفة یقین و معاینه السُّر و قیل الفِرَاسَة إطلاع الله علی القلب و یطلع القلب الغیوب بنور إطلاع الله و ذلك نور قلب المؤمن الذی قال فی حقه النبى علیه الصلوة و السلام (المؤمن ینظر بنور الله)... و فی بحر الجواهر الفِرَاسَة بالكسر لغة اسم من التَّفَرُّس یعنی الذكاء و هو الفهم للامر بطریق غیر محسوس. (تَهَانَوِی، ۱۹۹۶م: ۱۲۶۵)

فراسّت نزد اهل سلوک مکاشفه‌ی یقین و اطلاع از سرّ است و گفته‌اند فراسّت اطلاع حق است بر دل و اطلاع دل است بر قلب به نور اطلاع خداوند. و این همان نور قلبی است که پیامبر (ص) درباره آن فرمود: المؤمن ینظر بنور الله (ر.ک: خطیب بغدادی، ۱۴۲۳۰: ۳، ۱۹۱، ۱۹۲)/ اصفهانی، ۱۴۰۹: ۴: ۹۴)

و در بحر الجواهر فراسّت اسمی است برگرفته شده از تفرّس یعنی زیرکی، و آن، ناگاه رسیدن فهم است به امر غیر محسوس و گفته‌اند فراسّت استدلال از امور ظاهر است بر امور مخفی و پنهانی.

چرا که صاحب فراسّت فی الجملة خویشتن را می بیند و متفرّس جز خدا را نمی بیند گفت: معنی این کلام آن است که آن کس که در راه خدا دوست می دارد جایگاه برتر از کسی دارد که در راه خدا دوست داشته می شود.

جنّی به نام استاد، شهرت داشته و مردم همدان در ستایش او مبالغه می کرده و می گفته‌اند چندان به کمال بود که او را هیچ در نمی بایست. رأس المدعین (= سر ارباب دعوی) و شیوه‌ی او شیوه‌ی پسندیده نبود در عمل، بر طریق شرع سلوک داشت.

از سخنان سلّقی می توان چنین نتیجه گرفت که:

۱-۱۸-۵. ابوعبدالله جنّی در همدان از مشایخ ملامتی محسوب می شود.

۲-۱۸-۵. سخن او در مورد فراسّت و متفرّس سخنی کاملاً ملامتی است.

۳-۱۸-۵. مردم همدان به او اعتقاد تام داشتند.

۵-۱۸-۴. او سر حلقه‌ی ارباب دعوی! است.

۵-۱۸-۵. او به شرع مقید است.

در صورتی که وقتی به ملامتی‌گری در مناطق مختلف تمدن اسلامی می‌پردازیم می‌بینیم بسیاری از آنان دستورات شرعی را به صورت کامل انجام می‌داده و به آن مقید بودند آن چنان که پیش از این، ابن عربی درباره‌ی ملامتیان اشبیلیه در اندلس گفته بود. این مسأله، این موضوع را تقویت می‌بخشد که ملامتی‌گری در مناطق مختلف تمدن اسلامی، رنگ و بوی بومی خود را می‌گرفته است.

۵-۱۹. ابن‌المستوفی (متوفی ۶۳۷) در تاریخ‌الاریل در مورد ابوزید ملامتی در شام می‌نویسد:

ابو زید الخراسانی الصوفی (القرن السادس) شیخ مشهور کبیر الشأن احوال غریبه و تصرفات مجیبه سلك طریق الملاله مع ركوب السلامة اقام بالشام و مات بها و قبره بالشام.

و كان لا يأكل إلا من الدورة و لا يبرح معه القوالون المستحسنون و لهم عليه الجامية ليروح بهم قلوب اصحابه قال بعض الإربليين كان الشيخ ابوزيد نازلاً بمشهد الكف و عنده قوال نيشد على الدف والشبابه و تبد و منه اصحابه الحالات، فدخل عليهم احمد القلانسي الإربلي فأنكر عليهم ما هم فيه بقلبه فترك الشيخ السماع و امر بضربه فضرِب إلى أن كاد يهلك فمضى ليشكو عليهم إلى الحاجب سرفتكين فلقبه في بعض الطريق فقال: لعلك أنكرت السماع عليهم؟ فقال: نعم: أنكرته بقلبي لأنه كان في المشهد. فقال: أن ابازيد يرقص في الحرم و في بيت المقدس و لا يجسر احد يعترض إليه. و كان ابوزيد يقول: من لم يسلك اصحابه طريق الملامتية لا يأمن عليهم سوء الظن. (ابن مستوفی، ۱۹۸۰: ۱: ۲۶۴-۲۶۵)

ابوزید صوفی در قرن ششم می‌زیست.

صوفی مشهور با شأنی بزرگ بود و احوالی غریب و تصرفاتی شگفتی‌آور داشت. با این که اهل سلامت بود اما راه ملامت پیشه کرده بود و در شام می‌زیست و هم در آنجا درگذشت.

جز از راه در یوزه نمی‌خورد و پیوسته قوالان خوش آواز و زیبا در خدمت او بودند و او وظیفه ایشان را می‌پرداخت تا از این راه ماهی‌تری قلوب اصحاب او باشند یکی از اهالی اربل گفت:

این شیخ ابوزید در مشهد کف (= گورستان و زیارتگاهی در اربل) فرود آمده بود و قوالی با دف، نزد وی قوالی می‌کرد و شیخ ابوزید و یارانش را به حال می‌آورد ناگاه احد قلاَنسی اربلی بر ایشان وارد شد و در دل کار ایشان را انکار کرد؛ شیخ در آن هنگام سماع را ترک کرد و دستور داد احمد قلاَنسی را سخت زدند.

احمد نزد حاجب سرفتکین رفت تا از دست ایشان شکایت کند، در راه او را دید. حاجب به او گفت: شاید تو در دل خویش سماع ایشان را انکار کرده‌ای؟ گفت: آری، در دل خویش، سماع ایشان را انکار کردم از آن روی که در آن زیارتگاه بودند.

حاجب سرفتکین به او گفت: شیخ ابوزید در حرم کعبه و بیت‌المقدس می‌رقصد و هیچ‌کس جرأت او را ندارد که به او اعتراض کند.

ابن‌المستوفی سپس از رفتارهای ملامتی دیگر ابوزید سخن می‌گوید و سپس از قول او می‌نویسد:

من لم یسلک اصحاب الملامتیه لا یأمن علیهم سوء الظن (همان: ۱: ۲۶۴)

رفتار او با محمود بن زنگی از دیگر رفتارهای ملامتی اوست. (رک: همان: ۱: ۲۶۵)

از رفتار و زیست ابازید مطالب زیر را می‌توان استنتاج نمود:

۱-۱۹-۵. ابا زید دارای احوال غریب و تصرّفات شگفت‌آور بود.

۲-۱۹-۵. او از مشایخ ملامتی شام است.

۳-۱۹-۵. پیوسته قوالان خوش‌آواز و زیبا در خدمت او و اصحابش بودند.

۴-۱۹-۵. او استفاده از قوالان زیبا و خوش‌آواز را مایه‌ی ترویج قلوب اصحابش می‌دانست.

۵-۱۹-۵. اهل سماع بود آن هم بدین شکل!

۶-۱۹-۵. سماع او در زیارتگاه‌های اربل انجام شد!

۷-۱۹-۵. او حتی در کعبه و بیت‌المقدس هم، سماع می‌کرد و کسی به او اعتراض نمی‌کرد.

۸-۱۹-۵. اصول ملامتی را در رفتار و کلامش می‌توان به تمامت مشاهده کرد.

۲۰-۵. ابن‌عربی (متوفی ۶۳۸ ه) پس از مدح و تمجید و ستایش شگرفی که از ملامتیه می‌کند که قبلاً به آن اشاره شد از بزرگان ملامتیه آندلس نام می‌برد:

۵-۲۰-۱. ابوالسعود:

و كان لأبي السعود في هولاء الرجال تُمييزٌ. بل كان من اكبرهم. (ابن عربي، ۱۴۰۵: ۳: ۱۹۲) ابوسعود در میان ایشان (= ملامتیه) امتیاز خاص داشت و از بزرگان این طایفه (= ملامتیه) بود. بعد می نویسد:

الركبان المدبرون في اشبيلية، مدبران از رُكبان در شهر اشبيله‌اند.

لقيت من هؤلاء الطبقة جماعة بإشبيلية من بلاد اندلس. منهم ابويحيى الصنهاجى، الضرير، كان ليسكن بمسجد الزبيدى صحبتته إلى أن مات و دفن بجبل عال كثير الرياح بالشرق...

و منهم أيضاً صالح البربرى و ابو عبدالله الشرّفى و ابوالحجاج الشُّرْبُلَى فأما صالح فساح اربعين سنة و لزم بإشبيلية مسجد الرُّنْد إلى اربعين سنة، على التجريد بالحالة التى كان عليها فى سياحته و أمّا عبدالله الشرفى فكان صاحب خطوة بقى نحواً من خمسين سنة ما أسرج له سراجاً فى بيته رأيت عجائب و اما ابوالحجاج الشُّرْبُلَى من قرية يقال لها: شُربُل بشرق اشبيلية فكان فمن يمشى على الماء و تعاشر الارواح و ما من واحد من هولاء إلا و عاشرته معاشرة مودة و امتزاج و محبة منهم فينا وقد ذكرناهم مع اشياخنا فى الدُّرة الفاخرة عند ذكرنا من انتفعت به فى طريق الآخرة فكان هولاء الاربعة من اهل هذا المقام و هم من أكابر الاولياء الملامية. جُعِل بايدهم علم التدبير و التفصيل فلهم الاسم المُدْبِر المُفْصَل و هجيرُهُم يدبُرُ الأُمُرَ يَفْصَلُ الآياتِ هم العرائس اهل المَنَصَّات فهم الآيات المعتادة و غير المعتادة فالعالم كُلُّه منذهب آيات بينات والعامّة ليست الآيات عندهم الا التى هى غير المعتادة فتلك (هى التى) تنبهم الى تعظيم الله. (همان: ۳:

۲۷۹-۲۸۱)

از این طبقه - ملامتیان - گروهی در شهر اشبیلیه - از کشور اندلس - ملاقات کردم از آن جمله ابویحیی منہاجی نابینا بود که در مسجد زبیدی ساکن بود با او تا زمان فوتش صحبت داشتیم و در کوه بلندی که بر آن بسیار باد می‌وزید در شرق دفن شده است.

از آن جمله نیز صالح بربر و ابو عبدالله شرفی و ابوالحجاج یوسف شربلی می‌باشد.

اما صالح چهل سال سیاحت کرد و چهل سال در شهر اشبیلیه در مسجد رطند به صورت تجرد و تنهایی و در حالی که در سیاحتش بود ملازم شد.

اما عبدالله شرفی صاحب قدم بود و حدود پنجاه سال چراغی در خانه‌اش روشن نکرد. از او عجایب و شگفتی‌هایی مشاهده کردم. اما ابوالحجاج شبریلی از دهکده‌ای به نام شبریل در شرق اشبیلیه بود و از کسانی بود که بر روی آب راه می‌رفت و با ارواح قدسی معاشرت و دوستی داشت.

با هر یک از اینان معاشرت و دوستی و مودت داشتیم و آنان نیز به من محبت داشتند که شرح آن را با ذکر مشایخ خود در کتاب *درة الفاخرة* در مقام بیان آن کس که در راه آخرت بدان کتاب بهره‌مند می‌شود بیان داشتیم.

این چهار تن از صاحبان این مقام بودند و از بزرگان اولیای ملامتی‌هی می‌باشند، علم تدبیر و تفصیل در دست ایشان قرار داده شده است. لذا آنان را اسم المدبر و المفضل است و هجیرشان تدبیر امور می‌کند و تفصیل آیات می‌دهد، اینان عروسان و زیباییان صاحبان منصات (= کرسی ای که عروس بر آن می‌نشینند) و تخت‌نشینان می‌باشند.

بنابراین آنان آیات معتاد و غیر معتاد (حاضر و غیر حاضر) می‌باشند. تمام عالم نزد آن و آیات بینات و نشانه‌های آشکار و روشن است ولی نزد عموم مردم آیات جز آیات معتاد و غیر حاضر نیست و آن چیزی است که آنان را به تنظیم و بزرگداشت الهی آگاهی و هشدار می‌دهد.

از سخن ابن عربی در *فتوحات المکیه* می‌توان چنین برداشت کرد:

۵-۲۰-۲. ملامتی‌هی، در زمان ابن عربی از فرق بسیار پر رونق در منطقه‌ی او محسوب می‌شود.  
۵-۲۰-۳. ابن عربی از چهار تن از این ملامتیان یاد می‌کند که خود آن‌ها را دیده و با شگفتی و اعجاب و احترام از آن‌ها یاد می‌کند.

۵-۲۰-۴. اغلب ملامتی‌هی اشبیلیه در مساجد معتکف‌اند.

۵-۲۰-۵. به تجرید و تنهایی علاقمندند.

۵-۲۰-۶. اهل کرامت‌اند و آن را جز بر اهلش ظاهر نمی‌سازند.

۵-۲۰-۷. دارای علم تدبیر و تفصیل‌اند.

۵-۲۰-۸. از شدت غیرت الهی، گمنام‌اند.

۵-۲۰-۹. آنان آیات حاضر و غیر حاضر خداوندند.

۵-۲۱. بر اساس آنچه در این بخش آوردیم می‌توان نتیجه گرفت:

۵-۲۱-۱. بیش از ملامتیه‌ی نیشابور و هم‌زمان با اضلاع سه‌گانه ملامتیه‌ی نیشابور و بعد از آن، ملامتیه، در اقصی نقاط تمدن اسلامی حضوری پر رنگ داشتند.

۵-۲۱-۲. جغرافیای ملامتیه، بسیار گسترده‌تر از نیشابور و خراسان آن روز بوده و در سراسر ممالک اسلامی حضوری فعال داشتند.

۵-۲۱-۳. ملامتیه، نوعی عکس‌العمل به صوفیه‌ای است که در بند قیل و قال و نام و ننگ و رسوم‌اند.

۵-۲۱-۴. این عکس‌العمل در هر منطقه و شهری بر اساس آداب و رسوم آن شکل می‌یابد اما اصول اساسی ملامتیه را با خود دارد.

۵-۲۱-۵. جغرافیا و تاریخ ملامتیه گسترده و پراکنده است.

## ۲۲

ملامتیه شیراز نیز از زمان‌های بسیار قدیم رواج داشته و ملامتیان این خطه در ترویج این تفکر و شیوه کوشیده‌اند.

۲۲-۱-۱. شیراز معدن و منبع جریان باطنی اسلام یا همان تصوف البته به معنی عام بوده است:

عبدالکریم سَمَعانی (متوفی ۵۶۳ هـ) در ذیل شیراز می‌نویسد:

خرج منها جماعة كثيرة من اهل العلم و التصوف. (سمعانی، ۱۴۰۸: ۳: ۴۹۱)

۲۲-۱-۲. زرکوب شیرازی از قول شیخ محمدبن یزید عروس، صوفی قرن دوم شیراز می‌نویسد:

در عهد او (= محمدبن یزید عروس) جمعی از زهاد و عرفای بیت‌المقدس به شیراز آمدند و طلبِ مَتَّصِفَه و ائمه شیراز می‌کردند. (زرکوب شیرازی، ۱۴۹۰: ۱۴۹)

۲۲-۱-۳. شرف‌الدین ابراهیم فرزند روزبهان ثانی (شیخ صدرالدین) نوه‌ی شیخ روزبهان بقلی

شیرازی در کتاب *تحفة اهل العرفان* می‌نویسد:



معروف و مشهور است میان خلائق که فارس بُرج اولیاست و مسافران عرب بدین امید متوجه این خطه‌ی مبارک می‌گردند تا زیارت اولیاء کنند چه آن‌ها که گذشته‌اند و چه آن‌ها که در قید حیات‌اند.

اما مشایخ و اولیاء که به خطه‌ی فارس بوده‌اند تعداد آن نتوان کرد. اما آنچه این ضعیف را در کتب مطالعه افتاده از مشایخ و اولیاء شیراز و حوالی آن دویست شیخ صاحب کرامات مسطور دید. (روزبهان، ۱۳۸۰: ۲۳)

۲۲-۱-۴. جنید شیرازی در *سدا لایزار* می‌نویسد:

... اذا هی برج الأولیاء و موطن الاتقیاء و موطنی أقدام الشهداء، مدینة أسست بناؤها فی الإسلام لم تتدنس قط بعبادة الأصنام و فیها مشاهد العلماء و معابد الأصفیاء و مساکن السادة الأخیار و اماکن القادة الأخیار، لها فضل کبیر علی کثیر من البلاد و علماؤها و عبّادها من افضل العلماء و العبّاد. (جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۲)

... شیراز برج اولیاست و مکان شهود است و جای پرهیزگاران است و محل و مقام عزیزان و پیران است و شهری است که در مسلمانی بنا کرده‌اند و هرگز به سبب بت‌پرستی پلید نشده است و مقصد و عالمان و عبادت‌گاه پاکان گشته است و مسکن بزرگان و برگزیدگان است. بدان که شیراز را بر دیگر شهرها فضلی است و علماء شیراز و عبّاد آن بر بیشترین علماء و فضلائی دیگر افضل است. (عیسی بن جنید، ۱۳۶۲: ۳۰)

۲۲-۱-۵. ... و کم من اولیاء تحت القباب لا یعرفهم الارب الارباب و قد قیل لن نجلو شیراز ابدأ فی کلّ حین عن اربعمائة و اربعة و اربعین و لیاخلف الموازین. (جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۳)

بسیاری از اولیاء در روی زمین اند و بسیاری در شیب زمین، که کس ایشان را نمی‌شناسد به غیر حق سبحانه و تعالی که تحت قباب او مستورند که اولیائی تحت قبابی لا یعرفهم غیری و می‌گویند شیراز در هیچ ساعت و زمانی خالی نمی‌باشد؛ از چهارصد و چهل و چهار ولی که بیشتر داند و اجناس می‌سجند و اگر گوش باز کنی و سخن مترجم کتاب را بشنوی نیک دریاب؛ که چهارصد و چهل و چهار ولی در شیراز است. (عیسی بن جنید، ۱۳۶۴: ۳۳)

۲۲-۱-۶. شیخ اجل سعدی شیرازی نیز در ستایش شیراز می‌گوید:

هزار پیر و ولی بیش باشد اندر وی که کعبه بر سر ایشان همی کند پرواز

(سعدی، ۱۳۸۵: ۷۳۱)

۲۲-۱-۷. ائمه‌ی سلف سعی بلیغ نموده‌اند و اسامی دویست شیخ صاحب مکاشفه از شیراز... در طبقات مشایخ و کتب اخبار مدون گردانیده‌اند و اگر تفحص رود در قرنی و طبقه‌ای زیادت از این مقدار در ضبط توان آورد. (زرکوب شیرازی، ۱۳۹۰: ۱۲۷)

۲۲-۱-۸. همیشه مسافران عرب و عجم، روی سوی این خاک پاک شیراز نهاده‌اند و متوجه این طرف با شرف بوده‌اند تا به برکت اولیاء پارس مأمول‌شان به حصول موصول شود. اگرچه مشایخ پارس بسیار بوده‌اند و کتاب‌ها در آن ساخته‌اند. (روزبهان‌نامه، ۱۳۴۷: ۱۶۰ / از روح الجنان شمس‌الدین بن عبداللطیف)

از آنچه آمد می‌توان دانست که مشایخ تصوف شیراز پُر تعداد و پرتأثیراند و در زمینه تعدد مشایخ در سراسر تمدن اسلامی زبان‌زد بوده و از اقصی نقاط تمدن اسلامی برای دیدار ایشان به شیراز می‌آمدند و از ایشان بهره می‌گرفتند.

۲۲-۲. یکی از شواهدی که به کثرت صوفیان بزرگ در سده‌های نخست اسلامی در شیراز و فارس دلالت می‌کند تذکره‌هایی است که تحت عنوان مشیخه [= یک اصطلاح حدیث‌شناسی است ازهری در تهذیب اللغة می‌گوید جمع شیخ: شیوخ، اشیاخ و مشیخه است. (ازهری، ۱۳۸۴: ۷: ۱۹۶)

برخی از حافظان حدیث زندگی‌نامه‌ای از شیوخی که از آنان استماع حدیث می‌کردند در کتاب‌هایی جمع می‌آوردند نام کتاب بنا بر شیوه‌ی تنظیم زندگی‌نامه‌ها فرق می‌کرد. اگر زندگی‌نامه‌ها را ترتیب الفبایی می‌دادند کتاب را معجم و اگر نظم طبقاتی می‌دادند مشیخه می‌نامیدند. این روش در تصوف هم شکل گرفت و زندگی بزرگان متصوفه تحت عنوان مشیخه سامان یافت]

از قرن چهارم تا ششم نگاشته شده بودند.

۲۲-۲-۲. ابن خفیف مشیخه‌ای دارد که دیلمی در سیره‌ی ابن خفیف به آن اشاره می‌کند.

مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملائمتیه‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۱۵۵

۲۲-۲-۲ الف. و از مختصرات: کتاب الاقتصاد، کتاب اللوامع، کتاب المنفردات و کتاب المشیخه. (دیلمی، ۱۴۶۴: ۲۱۲-۲۱۳)

۲۲-۲-۲ ب.... و له مصنفات کثیره منها کتاب شرف الفقراء المتحققین علی الاغنیاء المنفقین و... کتاب اسامی المشایخ. (جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۴۳)

۲۲-۲-۲ ج. جامی نیز در نجات الانس از کتاب اسامی المشایخ شیخ کبیر به عنوان منبع یاد می‌کند (ر.ک: جامی، ۱۳۸۶: ۴۸ ذیل نام حارث محاسبی / ۵۸: ذیل نام ابومزاحم شیرازی / ۷۱: ذیل نام ابوحزمه بغدادی)

۲۲-۲-۲ د. ابوالحسن دیلمی در کتاب عطف الألف المألوف کتابی از شیخ کبیر نام می‌برد که به خط او بوده و دیلمی از آن بسیار بهره برده است به احتمال زیاد می‌توان آن را مشیخه‌ی شیخ کبیر دانست.

و وجدت فی کتاب للشیخ ابی عبدالله محمد بن خفیف - رحمة الله علیه - و بخطه (دیلمی، ۲۰۰۵: ۲۴۴-۲۴۵)

در کتابی از شیخ ابی عبدالله محمد بن خفیف - رحمة الله علیه - و به خط خودش دیدم که نوشته است.

۲۲-۲-۳. مشیخه‌ی ابوالحسن دیلمی را نیز باید از این نمونه دانست:

۲۲-۲-۳ الف. جنید شیرازی در شدالازار از آن نام می‌برد و آن را یکی از مهم‌ترین منابع خود می‌داند.

قال الشیخ ابوالحسن دیلمی فی مشیخه. (جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۲۸)

۲۲-۲-۳ ب. در ذیل زندگی شیخ کبیر ابن خفیف می‌نویسد:

و هو خاتم الصوفیه و مزرع الصوفیه من الخلف قال الشیخ ابوالحسن دیلمی فی مشیخته. (همان: ۳۸)

۲۲-۲-۳ ج. و للشیخ ابوالحسن الدیلمی کتاب سوی المشیخته مشتمل علی سیره الشیخ [ابن خفیف] فقط ذکر فیه حکایاته و کراماته و کلماته. (همان: ۴۵)

- ۲۲-۲-۳-د. و قال الدیلمی فی مشیخته ما رأیت فی سفری و لا حضری... (همان: ۱۰۴)
- ۲۲-۲-۳-ه. او در بخش‌های مختلف *شد/لازار* از مشیخته‌ی دیلمی بهره می‌برد. (ر.ک: ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۳۲، ۱۳۸، ۱۷۷)
- ۲۲-۲-۳-ز. *شیرازنامه* زرکوب نیز از مشیخته‌ی ابوالحسن دیلمی به عنوان منبع استفاده کرده است. (ر.ک: زرکوب شیرازی، ۱۳۹۰: ۱۵)

۲۲-۳. مشیخته ابوشجاع مقاریضی.

۲۲-۳-۱. زرکوب شیرازی درباره‌ی او می‌نویسد:

در فنون علوم مُسْتَحْضَر بود. و از تصانیف او امروز چند پاره کتاب معتبر مشهور و متداول است:

از جمله کتاب مشیخته مقاریضی که مَوْشَح و مَشْحُون به ذکر فضائل و ائمه و مشایخ است، در سه طبقه جمع فرموده و اکنون ترجمان معارف قوم است. (زرکوب شیرازی، ۱۳۹۰: ۱۵۴)

۲۲-۳-۲. کُهِف الاولیاء سند الاوتاد لم یکن له نظیر فی فن التوحید و التحقیق... و له مشیخته عالیة فیها من مشایخ فارس ثلاث طبقات. (جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۱۰۱)

پناهگاه اولیاء و مهتر اوتاد بود و در توحید و تحقیق بی‌نظیر... و مشیخته‌ای بی‌نظیر در سه طبقه از مشایخ شیراز نوشته است.

۲۲-۴. کتاب *تاریخ مشایخ فارس* از فقیه صائِن الدین حسین بن محمد بن سلمان (متوفی ۶۶۴) که یکی از مهم‌ترین منابع جنید شیرازی در *شد/لازار* محسوب می‌شود و هر جا در کتابش از قال الفقیه استفاده کرده بنا به نظر علامه‌ی قزوینی مرادش همین صائِن الدین حسین است. (جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۴)

۲۲-۴-۱. برای اینکه بدانید تا چه اندازه، کتاب *تاریخ مشایخ فارس* در *شد/لازار* مورد توجه قرار گرفته است. (رجوع کنید به *شد/لازار*، صفحات: ۵۸، ۶۹، ۱۳۱، ۱۵۷، ۱۷۶، ۱۷۹، ۲۱۸، ۲۳۸، ۲۴۴، ۲۷۴، ۲۹۵، ۳۱۵، ۳۳۱، ۳۵۷، ۳۷۶، ۳۸۷، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۸، ۳۲۹، ۴۰۰، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۵، ۴۰۸، ۴۱۶، ۴۱۹، ۴۲۲، ۴۴۶)

۲۲-۴-۲. جنید شیرازی در مورد او می‌نویسد:... و له مصنفات منها تاریخ مشایخ فارس کتبا علی طریقه‌ی الدیلمی و المقاریضی. (جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۱۷۷)

۲۲-۵. مشیخه امام الدین محمد بن محمد بیضاوی.

او پدر قاضی عبدالله بیضاوی صاحب انوار التتزیل است، علی‌رغم شهرت فراوان فرزندش درباره‌ی او اطلاع کافی در دست نیست. او فقیه و قاضی‌القضات شیراز بود.

امام‌الدین مشیخه‌ای داشته که در آن از استادان و مقروآت خود یاد کرده است (زرکوب شیرازی، ۱۳۹۰: ۲۸۵)

جنید شیرازی درباره‌ی او می‌نویسد:

... و له کتاب ذکر فیه شیوخه و مقروآته علیهم (جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۲۹۴)

۲۲-۶-۱. طبقات اهل شیراز از حافظ ابوعبدالله قصار شیرازی (متوفی ۴۵۰هـ) که مورد استفاده بسیاری از مورخان بعد از او قرار گرفته است.

۲۲-۶-۱.... و اذکره - ایضاً - ابوعبدالله القصار «فی طبقات اهل شیراز» و أننی علیه کثیراً (ذهبی، ۱۴۰۲: ۱۷: ۲۱۰)

۲۲-۶-۲. صفدی نیز از تاریخ شیراز از قصار نام می‌برد (صفدی، ۱۴۲۰: ۱: ۴۸)

۲۲-۶-۳. ابن قوطی نیز در مجمع‌الآداب، از طبقات اهل شیراز قصار نام می‌برد.

ذکر الشیخ ابوعبدالله القصار فی طبقات اهل شیراز و قال: حدثنا... (ابن قوطی، ۱۴۱۵: ۳: ۳۱۸)

۲۲-۶-۴. سمعانی در الانساب در این مورد می‌نویسد:

هذه النسبة إلی شیراز و هی قصبه فارس و دارالملک بها، خرج منها جماعة کثیرة من اهل العلم

و التصوف و صنّف تاریخها ابوعبدالله محمد بن عبدالعزیز بن احمد بن عبدالرحمن الشیرازی

القصاری الحافظ و انتخب منها ببلخ یروی جماعة کثیرة روی منه... (سمعانی، ۱۴۰۸: ۳: ۴۹۱)

بسیاری از اهل علم و تصوف از آن‌جا (شیراز) برخاسته‌اند. تاریخش را ابوعبدالله محمد بن

عبدالعزیز بن احمد بن عبدالرحمن شیرازی قصار حافظ نوشته است و من منتخبی از این

کتاب را در تاریخ بلخ فراهم آوردم. ابوعبدالله قصار از عده‌ی فراوانی از محدثان روایت حدیث دارد.

۲۲-۶-۵. در کشف‌الظنون نیز کتاب قصار، تحت عنوان تاریخ شیراز ضبط شده است.

تاریخ شیراز لابی عبدالقصار (حاجی خلیفه، بی تا: ۱: ۲۹۶)

۲۲-۷. تاریخ شیراز از هبة الله شیرازی (متوفی ۴۸۵)

هبة الله بن عبدالوارث حافظ شیرازی محدث بزرگ قرن پنجم است او کتاب تاریخ شیراز را نوشته که مورد توجه و استناد قرار گرفته است.

۲۲-۷-۱. ابن الدمیاطی در کتاب *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد* در این مورد می نویسد:

هبة الله بن عبدالوارث بن علی بن احمد بن ابراهیم بن جعفر بن یوری، ابوالقاسم الحافظ. من اهل شیراز کان والسما الرحلة جوالاً فی آفاق و مبالغاً فی الطلب و الاجتهاد... و جمع و خرج و صنف تاریخ شیراز. (ابن الدمیاطی، ۱۴۰۶: ۴۱۷-۴۱۸)

در *الانساب* نیز سمعانی گوید: که او تاریخ شیراز را گردآوری کرده است. (صَفَدی، ۱۴۲۰: ۱: ۴۸)

۲۲-۸. شیرازنامه احمد بن ابوالخیر زرکوب شیرازی (متوفی ۵۷۸۹)

۲۲-۹. *شدالایزار فی حطّ الأوزاء عن زوار المزار* اثر ابوالقاسم جنید شیرازی. (متوفی ۵۷۹۱)

۲۲-۱۰. ترجمه فارسی *شدالایزار* تحت عنوان تذکره‌ی هزار مزار نوشته معین بن جنید شیرازی. (متوفی ۸۰۰ هـ)

۲۲-۱۱. با یک دقت ساده و بررسی معمولی می توان دانست که ۱۰ مشیخه و تذکره در مورد صوفیان فارس به شرح زیر نوشته شده است:

۲۲-۱۱-الف. مشیخیه ابن خفیف (۳۷۱ هجری)

۲۲-۱۱-ب. مشیخیه ابوالحسن دیلمی (۴۲۰ هجری)

۲۲-۱۱-ج. طبقات اهل شیراز (۴۵۰ هجری)

۱۱-۲۲-د. تاریخ شیراز هبة الله شیرازی (۴۸۵ هجری)

۱۱-۲۲-ه. مشیخه ابو شجاع مقاریضی (۵۰۹ هجری)

۱۱-۲۲-و. تاریخ مشایخ فارس (۶۶۴ هجری)

۱۱-۲۲-ز. مشیخیه امام‌الدین عمر بیضاوی (۶۷۳ هجری)

۱۱-۲۲-ح. شیرازنامه‌ی زرکوب شیرازی (۷۸۹ هجری)

۱۱-۲۲-ط. شد الازار (۷۹۱ هجری)

۱۱-۲۲-ی. هزار مزار (۸۰۰ هجری)

در حدود چهار قرن، ده مشیخه و تذکره در مورد بزرگان صوفیه شیراز نگاشته شده است و اگر به این تعداد دو اثر عارف بزرگ، روزبهان بقلی شیرازی یعنی شرح شطحیات (روزبهان، ۱۳۷۴) و منطق الاسرار ببیان الاسرار (روزبهان، ۱۳۹۴ه) [متوفی ۶۰۶ه] را نیز اضافه کنیم ۱۲ اثر در این چهار قرن بدین مهم اختصاص یافته است. فاصله زمانی نگاشتن این مشیخه‌ها و تذکره‌ها به‌طور متوسط ۳۰ سال است و این نشان می‌دهد که:

۱۱-۲۲-ک. رونق تصوف در شیراز در طی قرن سوم تا هشتم هجری شگفت‌انگیز است.

۱۱-۲۲-ل. این رونق همراه با حضور مشایخ تأثیرگذار و سرشناس در این خطه بوده است.

۱۱-۲۲-م. و از همه مهم‌تر نشان نقش و نمود بسیار وسیع و گسترده‌ی شیراز در فضای باطنی تمدن اسلامی در این قرون را دارد.

بررسی اندیشه‌های ملامتی در مشایخ فارس:

۱-۲۳. مشایخ فارس را می‌توان چنین برشمرد:

۱-۱-۲۳. حبیب عجمی:

۱-۱-۲۳-الف. نام او در اغلب تذکره‌های صوفیانه مذکور است. او فارسی است.

عبدالکریم سمعانی در الانساب درباره او می‌گوید:

العجمی بفتح العین المهملة و الجیم و کسر المیم، هذه النسبة إلى العجم و بلاد فارس و من لسانه غیر العربية و هو بالفارسیة و المشهور بالانتساب إليه. (ر.ک: المزی، ۱۴۰۳: ۲: ۱۸۹/ ذهبی، بی تا: ۱: ۴۵۷).

او اهل فارس است (سمعانی، ۱۴۰۸: ۴: ۱۶۱-۱۶۲) العجمی اصله من فارس...

ابومسلم الفارسی اصلاً (ابن الملتن، ۱۴۱۵: ۶: ۱۸۲)

ابن جوزی او را ابومحمد الفارسی می نامد:

ابومحمد الفارسی (ابن جوزی، ۱۴۳۳: ۶۶۵-۶۶۷)

ابن ملتن از او به نام حبیب الفارسی یاد می کند:

قال شهدنا حبیباً الفارسی يوماً... (ابن الملتن، ۱۴۱۵: ۶: ۱۵۴)

سمعانی در مورد او می نویسد:

و كان عابداً فاضلاً ورعاً تقياً من المجابین الدعوة فی الاوقات احبارة فی التقشف و العبادة

مشهورة تعنی عن الإغراق فی ذكرها. (سمعانی، ۱۴۰۸: ۴: ۱۶۱، ۱۶۲)

او در سال ۱۱۹ هجری وفات پیدا می کند. (ر.ک: ابن الملتن، ۶: ۱۸۶)

مات سنة تسع عشرة و مائة.

۲۳-۱-۱- ب. حبیب عجمی تا آنجا که می دانیم حتی در محیط های عربی هم به فارسی سخن

می گفته و عربی نمی دانسته است:

هجویری می نویسد:

زبانش عجمی بود و بر عربیت جاری نگشته بود... (هجویری، ۱۳۸۳: ۱۳۵)

ابونعیم در حلیة الاولیا در این مورد می نویسد:

قال: كان حبیب ابومحمد دقیقاً من اکثر الناس بکاء. فبکی ذات لیلة بکاء کثیراً فقالت عمره

بالفارسیة. لم تبکی یا محمد؟ قال بها حبیب بالفارسیة و عینی فانی ارید أن أسلك طریقاً لم

اسلکه قبل. (اصفهانى، ۱۴۰۹: ۶: ۱۵۴)



حبیب عجمی دلی نازک داشت و از جمله کسانی بود که بسار گریه می‌کردند. یک شب گریه‌ی بسیار کرد. عمره به فارسی به او گفت: چرا می‌گریی؟ حبیب به فارسی پاسخ داد: رهایم کن که من می‌خواهم به راهی بروم که قبلاً نرفته‌ام.

۲۳-۱-۱-ج. قال: شهدنا حبیب الفارس یوماً فجاءته امرأة فقالت: یا ابا محمد نان نیست ما را.

فقال لها: لم لك من العیال؟ فقالت كذا و كذا فقام حبیب الی وضوءه فتوضأ ثم جاء الی الصلاة فصلی بخضوع و سکون فلما فرغ قال یا رب ان الناس یحسنون ظنهم بی و ذلك حق سترك. علی فلا تخلف ظنهم بی ثم رفع حصیره فإذا خمسين درهماً طارحة فأعطاها اياها. ثم قال: یا هماؤا كنتم ما رأیت حیاتی. (همان: ۶: ۱۵۳)

حبیب فارسی را روزی دیدیم که زنی آمد و به او گفت: ای ابامحمد، نان نیست ما را. حبیب او را گفت: چند سر عائله‌اید؟ گفت: فلان تعداد.

پس حبیب برخاست و وضو گرفت، سپس به نماز ایستاد و با خضوع و آرامش نماز گزارد. چون از نماز فارغ شد، گفت: پروردگارا، مردم به من حسن ظن دارند، و این به دلیل آن است که تو معایب مرا از چشم‌ها پوشیده نگاه می‌داری. پس حسن ظنی که ایشان نسبت به من دارند از میان مبر. سپس حصیر خود را بالا زد، و دید پنجاه درهم در آنجا گذاشته‌اند، برداشت و به آن زن داد.

۲۳-۱-۱-د. حکیم ترمذی از قول حبیب به فارسی نقل کرده است:

حدثنا عبدالرحیم عن حبیب الفاریانی... عن حبیب العجمی رحمة الله، إذا كان یقول: (تفسیره: یا رب. فرحتُ حتی کدتُ اموتُ من الفرح، مثلک لی رباً و انا عبدک)

خدایا، عجب است ممکن از شادی بمیرم گفت مرا جو توأخذنی. (ترمذی، ۱۴۱۳: ۳۲)

صیحیح آنچه ترمذی می‌گوید البته بر اساس ترجمه‌ی عربی‌ای که او خود ارائه داده، چنین است: خدایا عجب است ممکن است از شادی بمیرم که مرا چون تو خدایی است.

۲۳-۱-۱-ه. فلما تفرق الناس... قام فعلق المصحف فی عنقه و قال: یا خدا حبیب رسوا مباش.

يقول لا تسود وجه حبيب الله عافه حتى ينصرف و لا يدري في أي رجله كان الوجع. فوجد الرجل العافية فسألناه في أي رجلك كان الوجع قال: لا ادري. (اصفهاني، ۱۴۰۹: ۶: ۱۵۲)

... چون مردم از مجلس بیرون رفتند... حبیب برخاست و قرآن را به گردن آویخت و گفت: خدایا، حبیب را روسیاه مکن. خدایا او را شفا ده به گونه‌ای که حتی نداند که این درد در کدام پای او بوده است. پس آن مرد شفا یافت و چون از او پرسیدند که کدام پای تو درد می‌کرد؟ گفت: نمی‌دانم.

۲۳-۱-۱- و. عطار در این مورد می‌نویسد:

هر گاه در پیش او قرآن خواندندی. سخت بگریستی به زاری. بدو گفتند: تو عجمی و قرآن عربی نمی‌دانی که چه می‌گویدی این گریه از چیست؟ گفت: زبانم عجمی است، اما دلم عربی است. (عطار، ۱۴۹۱: ۱۲۲)

۲۳-۱-۲- الف. از او کرامات زیادی نقل شده است (ر.ک: اللالكائي، ۱۴۳۱: ۲۲۴-۲۳۷/نبهانی، ۱۳۲۲: ۱۷-۲۰)

۲۳-۱-۲- ب. المزی در مورد او گفته است:

احد الزهاد المشهورين الموصوفين بالزهد و الورع و الكرامات و استجابة الدعاء (المزی، ۱۴۰۵: ۵: ۳۸۹) او از عباد و زهاد مشهور است و به استجاب دعا معروف.

۲۳-۱-۲- ج. ابن حجر عسقلانی در مورد حبیب فارسی می‌گوید:  
حبیب بن محمد العجمی، ثقة عابد (عسقلانی، بی‌تا: ۲۲۰)

۲۳-۱-۲- د. ذهبی می‌نویسد:

و كان مجاب الدعوة و توتر عندكرامات و احوال (ذهبی، ۱۴۰۲: ۶: ۱۴۳-۱۴۴)

۲۳-۲. رفتارهای ملامتی حبیب عجمی.

۲۳-۲-۱. عطار در تذکرة الاولیاء می‌نویسد:

در وقتی نماز شام حسن (بصری) [متوفی ۵۱۱۰ه] به در صومعه‌ی او بگذشت و قامت نماز شام گفته بود، در نماز ایستاده، حسن درآمد. حبیب، الحمد را الهمد (= چون به زبان عربی آشنایی نداشت) می‌خواند. گفت: نماز در پی او درست نیست.

مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتیه‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۱۶۳

(قرأت صحیح نماز از واجبات نماز محسوب می‌شود ر.ک: نووی، ۱۴۱۴: ۲: ۶۵/ شربینی، ۱۹۵۸: ۱: ۱۵۷/ شروانی، بی‌تا: ۲: ۳۷/ خطاب، ۱۳۱۶: ۲: ۴۲۵/ شافعی صغیر، ۱۴۱۳: ۴۸۲) بدو اقتدا نکرد و خود بانگ نماز بگذارد چون شب درآمد بخفت.

حق تبارک و تعالی به خواب دید گفت: ای بار خدای، رضای تو در چه چیز است؟ گفت: یا حسن رضای من دریافته بودی، قدرش ندانستی! گفت: بار خدایا آن چه بود؟ گفت: اگر تو نماز کردی پس حبیب، رضای ما دریافته بودی و این نماز بهتر از جمله نماز عمر تو خواست بود. (عطار، ۱۳۹۱: ۵۹)

۲۳-۲-۲. نقل است که حسن (بصری) به جایی خواست رفت بر لب دجله آمد با خود چیزی می‌اندیشید که حبیب در رسید.

گفت: یا امام! به چه ایستاده؟

گفت: به جای خواهم رفت کشتی دیر می‌آید.

حبیب گفت: یا استاد! تو را چه بود من علم از تو آموختم. حسد مردمان از دل بیرون کن و دنیا را بر دل سرد کن و بلا را غنیمت دان و کارها از خدای بین، آنگاه پای بر آب نه. حبیب پای بر آب نهاد و برفت و حسن بی‌هوش شد.

چون با خود آمد گفتند: ای امام مسلمانان تو را چه بود؟ گفت: حبیب شاگرد من این ساعت مرا ملامت کرده و پای بر آب نهاد و برفت و من فرو مانم، چه توانم کرد؟

پس حسن گفت: ای حبیب این به چه یافتی؟

گفت: بدان که من دل سفید می‌کنم و تو کاغذ سیاه.

حسن گفت: علم من، دیگران را منفعت است و مرا نیست. علمی ینفع غیري و لم ینفعنی

(همان: ۵۵)

۲۳-۲-۳. نقل است روزی حسن (بصری) بر حبیب آمد به زیارت.

حبیب، دو قرص جوین و پاره‌ای نمک پیش حسن نهاد. حسن خوردن گرفت.

سائلی به در آمد حبیب آن دو قرص و نمک بدو داد، حسن هم چنان بماند.

گفت: ای حبیب تو مرد شایسته‌ای اگر پاره‌ای علم داشتی به بودی، که نان از پیش مهمان برگرفتی و همه به سائل دادی، پاره به سائل بایست داد و پاره‌ای به مهمان. حبیب هیچ نگفت.

ساعتی بود غلامی می‌آمد و خوانی بر سر نهاده بود و بره‌ی بریان و حلوا و نان پاکیزه و پانصد درهم سیم در پیش پای حبیب نهاده بود.

حبیب سیم به درویشان داد و خوان پیش حسن نهاد چون حسن پاره‌ای بریان بخورد حبیب گفت: ای استاد! تو نیک مردی، اگر تو، پاره ای یقین داشتی به بودی با علم یقین باید. (همان: ۵۳-۵۴)

۲۳-۲-۴. عطار در مدح و ستایش حبیب عجمی گوید:

آن ولی قُبّه‌ی غیرت... آن خلوت‌نشین بی‌نشان، آن فقیرِ عدمی. (همان: ۵۱)

۲۳-۲-۵. قال: جاء رجل إلى أبي محمد فشكى إليه ديناً عليه فقال: اذهب و استقرض و أنا ضمن... فقال: انى كانى راسخت جرب سخت اذهب هي لك يعنى من وزنها فوزنها راجحة (اصفهانى، ۱۴۰۹: ۶: ۱۵۰)

مردی نزد حبیب آمده از بدهکاری خود شکایت کرد. حبیب گفت: برو قرض کن من ضمانت می‌کنم.

بدهکار هم رفت و پانصد درهم قرض کرد، آن که پول را قرض داده بود، پولش را خواست، حبیب به مسجد رفت و دعا کرد و به مقروض گفت برو مسجد آنچه دیدی بردار آن هم رفت و پیش از پانصد درهم یافت و به حبیب گفت.

حبیب به فارسی گفت: آن که آن را سخت چرب ساخت، برو آن‌ها از آن توست معنی جمله این است که هر کس که آن را وزن کرد چرب‌تر وزن کرد.

ابن جوزی در *صفة/الصفوه مثل فارسی حبیب را حذف کرده است:*

نذهب فإذا فى المسجد صرة فيها خمس مائة درهم فذهب فوجدها تزيد على خمس مائة فرجع اليه فقال يا ابا محمد تلك الدراهم تزيد. فقال اذهب فهى لك من وزنها، وزنها راجحة. (ابن جوزى، ۱۴۳۳: ۶۶۵)

مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتی‌هی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۱۶۵

۶-۲-۲۳. و قيل لحبيب، ما بالک لا تضحک و لاتجالس الناس و لاتراک ابدأ إلا محزوناً (ابن ملقن، ۱۴۱۵: ۱۸۵)

۷-۲-۲۳. در بصره، خانه‌ای داشت بر چهار سو و پوستینی که دایم آن پوشیدی. وقتی به طهارت رفت و پوستین بر چهار سو بنهاد.

حسن بصری آنجا رسید. آن پوستین را دید. گفت: حبیب عجمی آن‌جا بگذاشت. نباید که کسی ببرد. آنجا بایستاد تا حبیب پیامد گفت: ای امام مسلمانان چرا ایستاده‌ای؟  
گفت: ای حبیب ندانی که پوستین بر چهار سو نباید گذاشت که ببرند و به اعتماد که رها کردی؟

گفت: به اعتماد آن که تو را اینجا باز داشته است تا نگه داری. (عطار، ۱۳۹۱: ۵۳)

۸-۲-۲۳. نقل است که حبیب را روز ترویبه (= روز هشتم از ماه ذی‌الحجه) به بصره دیدند و روز عرفه به عرفات.

وقتی در بصره قحطی عظیم بود و حبیب طعام بسیار بخريد به نسیه، [و جمله را] به درویشان داد. و کیسه‌ای بردوخت و در زیر بالین نهاد. چون به تقاضا آمدندی، کیسه بیرون آوردی، پُر درهم و وام بگزاردی. (همان: ۵۳)

۹-۲-۲۳. از آنچه گفته شد در مورد حبیب عجمی می‌توان چنین نتیجه گرفت:

۹-۲-۲۳-الف. حبیب عجمی (متوفی ۱۱۹-۱۴۱ یا ۱۵۶ه، ر.ک: نوربخش، ۱۳۵۸: ۱۸). از تبار نخستین صوفیان محسوب می‌شود اما در اندیشه‌ها، رفتار و گفتارش می‌توان رگه‌های تفکرات، اندیشه‌ها و رفتارهای ملامتی را جست.

۹-۲-۲۳-ب. شاید بر اساس داستان‌هایی که در بالا از حبیب عجمی و حسن بصری آوردیم بتوان گفت که حسن بصری نماینده‌ی تصوف رسمی و حبیب عجمی نماینده نوعی ملامتی‌گری محسوب می‌شود.

۹-۲-۲۳-ج. از تعریض‌ها و کنایات حبیب عجمی به حسن بصری که گاه با نام «یا استاد»، «یا امام»، «یا امام‌المسلمین»، شکل می‌گیرد، نباید به آسانی گذشت.

۹-۲-۲۳-د. حبیب عجمی به حسن بصری می‌گوید: حسد مردمان از دل بیرون کن و دنیا را بر دل سرد کن و بلا را غنیمت دان و کارها را از خدا بین، آن‌گاه پای بر آب نه...

۲۳-۲-۹-ه. حبيب عجمی به حسن بصری می‌گوید: من دل سفید می‌کنم و تو کاغذ سیاه.

یادآور این سخن مولانا جلال‌الدین در مثنوی است:

صوفی می‌گشت در دور افق	تا شبی در خانقاهی شد قُنُق (= میهمان، مسافر)
یک بهیمه (= چهارپا) داشت در آخر بیست	او به صدرِ صُفّه، با یاران نشست
پس مراتب گشت با یاران خویش	دفتری باشد حضورِ یار بیش
دفتر صوفی سواد و حرف نیست	جز دل اسپید همچون برف نیست
زادِ دانشمند آثارِ قلم	زادِ صوفی چیست؟ آثارِ قِدم

(مولوی، ۱۳۸۵: ۲: ۱۵۶-۱۶۰)

۲۳-۲-۹-و. این سخنان حبيب عجمی یادآور اصول (۱-۱۳-۲۱-۲۵-۳۱-۳۳-۳۵ و ۳۸) اصول ملامتیه رساله‌ی الملامتیه‌ی سَلْمی است. (ر.ک: سلمی، ۱۳۶۴: ۹۸/۱۰۷/۱۱۲/۱۱۳/۱۱۵/۱۱۶/۱۱۷).

۲۳-۲-۹-ز. داستان حبيب و دو قرص جوین و پاره‌ای نمک پیش حسن نهاد و آن را تماماً به سائل داد و حسن او را نصیحت کرد که اگر پاره‌ای علم هم داشتی به بودی... تا آخر داستان.

این داستان نیز با اصول ملامتیه‌ی رساله‌ی سَلْمی قابل تطبیق است: اصول (۲-۱۷-۲۰-۲۱-۲۳-۲۶-۳۱-۳۴-۳۵-۳۶-۳۷-۳۸-۴۱-۴۴ و ۴۵ و هم چنین ر.ک: سلمی، ۱۳۶۴: ۹۹/۱۱۰/۱۱۱/۱۱۲/۱۱۳/۱۱۴/۱۱۵/۱۱۶/۱۱۷/۱۱۸/۱۱۹)

۲۳-۲-۹-ح. عطار در مدح حبيب عجمی از سه خصلت ملامتی برای او یاد می‌کند:

۲۳-۲-۹-ح-۱. ولی قُبّه‌ی غیرت

پیش از این در مورد این صَفّت از زبان ابن عربی در فتوحات المکیه سخن راندیم این سخن

اشاره دارد به حدیث قدسی:

اولیائی تَحْتِ قِبَابِی لَا یَعْرِفُهُمْ غیری. (ر.ک: محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۷۶/سمعانی، ۱۳۶۲:

۳۶۱)

که اساساً حدیثی ملامتی است و در توضیح گمنامی ملامتیان به استشهاد و استناد آورده می‌شود و یکی از دستمایه‌های اندیشه‌ی ملامتی محسوب می‌گردد.

در کشف‌الاسرار در مورد آن شرح مستوفایی آمده است:

مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتیه‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۱۶۷

قال النهرجوری: الحق تعالی ستر غیبه فی خلقه و ستر اولیاء فاعن عباده فلا یشرف علی غیبه  
إلا خواص اولیا له و لا شرف علی اولیائه إلا الصدیقون من عباده فلاشراف علی الغیب عزیز و  
الاشراف علی الاولیاء اعز منه. (میبدی، ۱۳۸۲: ۵: ۴۳۴)

برای توضیح بیشتر این حدیث (ر.ک: بهاء‌الدین ولد، ۱۳۸۲: ۸/ جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۴/ عیسی بن جنید شیرازی، ۱۳۶۴: ۳۵-۳۶)

۲۳-۲-۹-ح-۲. خلوت‌نشین بی‌نشان. بی‌نشانی از خصوصیات بارز ملامتیه، محسوب می‌شود.  
۲۳-۲-۹-ح-۳. فقیر عَدَمی.

این صفاتی که عطار در مدح و منقبت حبیب عجمی می‌گوید با اصول ملامتیان هم‌خوان است.  
(ر.ک: سلمی، ۱۳۶۴: ۸۷/۸۸ و اصل ۲۳: ۱۱۳)

۲۳-۲-۹-ط. داستان جاعرجل الی ابن محمد فشکی الیه... که ابونعیم در حلیة الاولیاء آورده  
است، و بدان اشارت رفت با اصل ۳۴ رساله‌ی ملامتیه سلمی قابل تطبیق است (ر.ک: سلمی،  
۱۳۶۴: ۱۱۶).

۲۳-۲-۹-ی. عشق همان‌طور که پیش از این بدان پرداخته شد از ویژگی‌های اندیشه‌ی ملامتی  
است و کلام حبیب عجمی که ترمذی آن را نقل می‌کند نشانی از عشق دارد.  
قابل توجه است که این سخن، حدود هفتاد سال پیش از سخنان رابعه عَدَوّیه (متوفی ۱۸۴ه)  
گفته شده است.

۲۳-۲-۹-ک. حزن از اصول ملامتیه است (ر.ک: خرگوشی، ۱۴۳۷: ۲۴) که این موضوع را در  
زندگی حبیب عجمی می‌بینیم که بدان اشارت رفت.

۲۳-۳. ابوخلّمان [فارسی]

۲۳-۳-۱. از لحاظ تاریخ جمال‌پرستی و نظریه‌ی زیباشناسی در صوفیه، ابوخلّمان را پایه‌گذار این  
نوع اندیشه می‌شناسد.

عبدالقادر بغدادی (متوفی ۴۲۹) در کتاب *الفَرَق بین الفَرَق* می‌نویسد:

فهم المنسوبون إلى ابی حُلَمانِ الدمشقی و کان اصله من فارس و منشوه حلب و اظهر بدعته بدمشق فنسب لذلك إليها و کان کفره من وجهین احدهما: أنه یقول بجلول الإله فی اشخاص الحسنه. و کان مع اصحابه إذا رأوا صورة حسنه سجدوا لها یوهمون أن الإله قد حلَّ فیها. (بغدادی، بی تا: ۲۲۸)

آن‌ها (حلولیه) منسوب به ابی حُلَمانِ دمشقی هستند که او اساساً فارسی است و در حَلَب می‌زیست و بدعت خود را در دمشق آشکار ساخت و کفر وی از دو روی است یکی این که قائل به حلول خدا در اشخاص زیبا بود و او و یارانش هرگاه روی نیکویی می‌دیدند سجده می‌کردند و می‌پنداشتند که خدا در او حلول کرده است.

بغدادی سپس می‌گوید:

أنه کان یقول بجلول الإله فی الاشخاص الحسنه. (همان: ۲۲۸)

او بر این باور بود که خداوند در زیبارویان حلول کرده است.

بغدادی، ابو حُلَمان و حُلَمانیه (= پیروان او) را به دو جهت کافر می‌داند:

احدهما: أنه یقول بجلول الإله فی الاشخاص الحسنه و کان مع الصحابه إذا رأوا صورة حسنة سجدوا لها یوهمون أن الإله قد حلَّ فیها والوجه الثانی من کفره: قوله بالإباحة و دعواه أن مَنْ عرف الإله علی الوصف الذی یعتقده هو زال عنه الخطر والتحریم و استباح کل ما یستلذُّه و یشتهیه. (همان: ۲۲۸)

کفر وی از دو روی است یکی این که قائل به حلول خدای در اشخاص زیبا بود و او و یارانش هر گاه روی نیکویی می‌دیدند سجده می‌کردند و می‌پنداشتند که خدا در او حلول کرده است. دیگر این که قائل به اباحه بود و می‌گفت که هر که خدای را بدان‌گونه که باور دارد بشناسد چیزی بر وی حرام نیست و از هیچ کار بازداشته نشود و آنچه را که بخواهد بر وی گوارا و روا باشد.

عبدالقاهر بغدادی مدعی است که برخی از ایشان را دیده که بر روا بودن حلول خداوند در کالبدها، استدلال به این آیه می‌کنند:

فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَ نَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (حجر، ۲۹)



«پس چون آن را معتدل بیارایم و در آن از روح خویش بدمم همه بر او سجده کنید»  
رأیت بعض هولاء الحلمانية يستدل علی جواز حلول الإله فی الاجساد بقول الله تعالی للملائكة فی آدم: فَإِذَا سُوِّتَهُ وَ نَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ. (همان: ۲۲۸)  
او سپس می‌افزاید: و استدلال می‌کردند و می‌گفتند خدای به فرشتگان از آن روی فرمود آدم را سجده کنند که خود در او حلول کرده بود؛ زیرا وی در زیباترین تناسب آفریده شده چنانکه خود فرموده: (لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ) (التین/۴)  
«که ما انسان را نیکوترین صورت بیافریدیم»

و کان یزعم أن الإله إنما أمر الملائكة بالسجود لآدم لأنه كان قد حلَّ فی آدم و إنما حلَّه لأنه خلقه فی احسن تقویم و لهذا یقول لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ. (همان: ۲۲۸)  
۲۳-۳-۲. آنچه عبدالقاهر بغدادی از ابو حُلَمان می‌نویسد با آنچه مشایخ صوفیه می‌گویند کاملاً متفاوت است:

۲۳-۳-۲-الف. سراج طوسی در اللُّمَع، داستانی از ابو حُلَمان می‌آورد به شرح زیر:  
و سمعت یحیی بن الرضا العلوی ببغداد یقول و کتب لی هذه الحکایة بخطه و قال: سمع ابو حُلَمان الصوفی رجلاً یطوف و ینادی: یا سَعْتَرُ اَبْرَى فَسَقَطَ وَ غُشِيَ عَلَيْهِ. فلما افاق سئل عن ذلك و قال سمعة یقول اِسْعَ تَرَى بَرَى. (سراج طوسی، ۱۳۸۰: ۳۶۲)

از یحیی بن رضا علوی در بغداد شنیدم که گفت و پس از آن با خطِ خویش حکایت را برایم نوشت که از ابو حُلَمان صوفی شنیدم مردی صوفی می‌چرخید و می‌خواند ای سَعَه به من نیکی کن. ابو حُلَمان با شنیدن این جمله بر زمین افتاد و بی‌هوش شد چون به هوش آمد معنایش را از او پرسیدند گفت: شنیدم کسی می‌گوید: بر من آسان گیر تا نیکی مرا ببینی.  
سپس سراج در ادامه می‌نویسد:

فکذلک قال المشایخ الذین فی العلماء بهذا الشأْن و اهل الفهم بهذه القصة أن السماع علی حسب ما یقرُّ فی القلوب من حیث شغله و وقته و حضوره الا تری أن صوت الصائت حیث أدی الی ابی حُلَمان سمعه من حیث وقته و شغله. (همان)

شیخ گفت مشایخ، اندیشمندانانی اند که سماع را چنین می‌فهمیده‌اند و اهل فهم از این قصه چنین می‌فهمند که سماع وابسته به توان و ظرفیت دل‌هاست.

۲۳-۳-۲- ب. ابوالقاسم قشیری نیز در رساله‌ی قشیرییه همین مطلب را می‌آورد:

قال: سمع ابو حُلَمان الدمشقی طَوْفاً ینادی یا سَعتر بَرّی فسقط مغشياً علیه فلما أفاق سئل فقال حسبته یقول إِسعَ ترَ بَرّی. (قشیری، ۱۳۹۲: ۴۴۳)

گفت: شنیدم که ابو حُلَمان دمشقی آوای طَوْافی شنید که می‌گفت یا سَعتر بَرّی [بیفتاد] و از هوش بشد. چون باز هوش آمد گفتند: چه سبب بود که از هوش بشدی؟ گفت: پنداشتم که می‌گوید: إِسعَ ترَ بَرّی (قشیری، ۱۳۴۵: ۶۱۴)

۲۳-۳-۲- ج. کلاباذی هم در التَّعرف در باب هفتاد و پنجم «فی السماع» می‌نویسد:

سمعت فارسا یقول کنت فوطه الموصلی و کان لزم ساریة فی جامع بغداد اربعین سنة قلنا له همنا قوال طیب ندعوه لک؟ قال: انا اجل من أن یستقطعنی شخص او ینفد فی قول أنا روم کله. (کلاباذی، ۱۴۱۳: ۱۲۶)

فارس [به نظر می‌رسد فارس و ابو حُلَمان یکی هستند رک: در شرح التَّعرف مُستَمَلی بخاری، فارس بغدادی ذکر شده است: ۱۳۶۳: ۱۵۶ / ۱۱۱ / ۱۲۰۰ / ۱۲۵۶ / ۱۲۸۶ / ۱۶۶۷ / ۱۶۸۶ / ۱۷۱۸ / ۱۷۳۷ / ۱۷۵۰ / ۱۷۵۱ / ۱۷۹۱ / ۱۸۱۳ و: هجویری، ۱۳۸۳: ۳۸۲]

روایت می‌کند که من نزد فوطه الموصلی بودم و او را ملازم ساریه بود در جامع بغداد چهل سال؛ به او گفتم: که این جا قوالی خوش آواز آمده است اگر اجازه دهی بگویم بیاید تا تو را سماع کند؟ گفت: من بزرگتر از آنم که قوالی در من راه یابد.

۲۳-۳-۲- د. هجویری در کشف‌المحجوب درباره‌ی ابو حُلَمان می‌نویسد:

... از آن دو گروه مَطْرود که تَوَلّا بدین طایفه کنند و ایشان را به ضَلالت خود با خود یار دارند یکی تَوَلّا به ابی حُلَمان دمشقی کنند و از وی روایات آرد به خلاف آن که در کُتب مشایخ از وی مَسْطور است.

و اهل این قصه، مر آن پیر را، از اربابِ دل دارند.

اما آن ملاحده، وی را به حلّول و امتزاج و نسخ ارواح منسوب کنند. و دیده‌ام اندر کتاب مقدّمی که اندر وی طعن کرده است و علمای اصول را نیز از وی صورتی بسته است و خدای عزّوجلّ بهتر داند از وی. (هجویری، ۱۳۸۳: ۳۸۳)

۲۳-۳-۲-ه. از سخنان مشایخ صوفیه که درباره‌ی ابوخلّمان آوردیم می‌توان نتایج زیر را به دست آورد:

۲۳-۳-۲-ه-۱. سراج در اللّمع داستان ابوخلّمان را در ذیل «باب فی وصف المشایخ فی السماع» (= در وصف سماع مشایخ) می‌آورد و ابوخلّمان را از مشایخ صوفیه می‌داند.

۲۳-۳-۲-ه-۲. سراج، ابوخلّمان را ابوخلّمان صوفی می‌داند.

۲۳-۳-۲-ه-۳. در داستان سراج، ابوخلّمان، شیخی صاحب دل است که وی، او را صاحب‌دلی با ظرفیت می‌داند.

۲۳-۳-۲-ه-۴. قشیری نیز همین داستان را می‌آورد و نام ابوخلّمان را به همان شکل یاد می‌کند.

۲۳-۳-۲-ه-۵. آنچه کلاباذی می‌گوید اگر فارس را همان ابوخلّمان بدانیم او را از مشایخ بزرگ صوفیه بر می‌شمرد.

۲۳-۳-۲-ه-۶. هجویری هم، چند موضوع مهم را مطرح می‌کند که عبارتند از:

الف. از آن دو گروه مطرود (هجویری متصوفه را به دوازده گروه تقسیم می‌کند، ده گروه را ناجی و دو گروه را گمراه می‌داند و منظورش از آن دو گروه مطرود، این دو گروه گمراهند) که تولا بدین طایفه کنند و ایشان را به ضلالت خود با خود یار دارند یکی تولا به ابی‌خلّمان دمشقی است و از وی روایت آرند.

نوعی شک و دودلی در عنوان این مطلب هست، هجویری با قاطعیّت در این بخش سخن نمی‌گوید و بر این باور است که یکی از این دو گروه مطرود خود را منتسب به ابوخلّمان می‌کنند و از او روایت می‌آرند و معتقد است که این گروه مطرود خود را منتسب به ابوخلّمان می‌دانند نه این که ابوخلّمان بر این اندیشه است.

ب. بعد می‌گوید: به خلاف آن که در کتب مشایخ از وی مسطور است.

او بر این باور است مشایخ صوفیه از ابوخلّمان تصویری پاکدامن و جدای از این موضوعات ارائه داده‌اند و او را آن‌چنان که بغدادی معرفی می‌کند نمی‌پندارد.

ج. هجویری از لفظ آن پیر... استفاده می‌کند این بدان معناست که او ابوخلّمان را از پیران و مشایخ صوفیه می‌داند.

د. سپس می‌نویسد: ابوخلّمان از اربابِ دل است.

این بخشی سخن هجویری به آنچه سراج و قشیری از او آورده‌اند بسیار نزدیک است.

ه. هجویری در ادامه‌ی سخن از کلمه (اما...) استفاده می‌کند که همان‌گونه که در بخش اول گفته شد نشان می‌دهد که او این سخنان را باور ندارد.

و. و در ادامه می‌نویسد: آن مَلّاحِدِه وی را به حلول و یا امتزاج و نسخ ارواح منسوب می‌کنند.

این سخن بدان معناست که تصویر ابوخلّمان آن نیست که مَلّاحِدِه (به زعمِ هجویری) از او ارائه می‌دهند و خود را بدو منسوب می‌کنند.

ز. و بعد می‌گوید در کتاب مُقَدِّمِی او را مورد طعن قرار داده‌اند.

ح. و با این جمله دودلی خود را به اتمام می‌رساند که... و خدای بزرگ بهتر داند اندر وی.

ط. به نظر می‌رسد هجویری، سراج، قشیری و کلاباذی، ابوخلّمان را از مشایخ بزرگ صوفیه می‌دانند و او را صاحب دل و اسرار برمی‌شمارند.

پس بر این اساس می‌توان دانست که:

ابوخلّمان که اساساً فارسی است، از مشایخ بزرگ صوفیه بوده و مورد توجه بزرگانِ این قوم قرار داشته است.

پس بر این اساس آنچه عبدالقاهر بغدادی در کتاب *الفرق بین الفرق* می‌آورد مخدوش به نظر می‌رسد که پس از این به آن خواهیم پرداخت.

۲۳-۳-۳. بعد از بغدادی اسفراینی در کتاب *التبصیر فی الدین* به ابوخلّمان با همان دیدگاه

عبدالقاهر بغدادی می‌پردازد، او در *الفرقة العاشرة* او را چنین معرفی می‌کند:

منهم الحلولیه و هم فرق ظهرت فی دولة الاسلام کان غرضهم افساد علی التوحید علی المسلمین

ممن حملتهم ما ذکرناهم من غلاة الروافض الذین ادعوا حلول الاله فی الائمة کما حکیناه عنهم

من قبل و حدث بعدهم اقوام من الحلولیه کالمقنعه بماوراءالنهر و الرزامیه و البرکوکیه و الحلمانیه و الحلاجیه و التذافرة. (اسفراینی، ۱۴۰۳: ۱۳۱)

اسفراینی در نوبت سوم به حلمانیه می‌رسد و می‌نویسد:

و اما الحلمانیه: أتباع رجل یقال له ابو حلیمان دمشقی و کان اصله من فارس ولكن أظهر بدعته فی دمشق و کان یقول: کل شخص حسن فروح الإله حال فیہ، و قومه إذا رؤا صورة حسنة سجدوا لها و کان یقول: ان کل من کان اعتقاده مثل اعتقادی فلا تکلیف علیہ و کل یشتهیه فهو حلال له. (همان: ۱۳۲)

سخن اسفراینی با سخن عبدالقاهر بغدادی یکی است.

۲۳-۳-۴. عبدالقاهر بغدادی (متوفی ۴۲۹) یک متکلم اشعری متعصب است که از طبقه‌ی سوم شاگردان ابوالحسن اشعری محسوب می‌شود.

او در کتاب *الفرق بین الفرق و بیان الفرقه الناجیه منهم*؛ همان‌گونه که از اسم کتاب پیداست، در پی اثبات اندیشه‌ی خویش و محکوم کردن دیگران است و نوعی بدعت در شیوه‌ی تبیین آراء کلامی در کتاب او به چشم می‌خورد و آن این است که او غرض و رزانه و کاملاً متعصبانه به تحلیل عقاید دیگران می‌پردازد.

انکار و تأویل هر آنچه بتوان در مورد مخالفان گفت را نوعی فضیلت و کمال می‌داند، برای اثبات این منظور می‌توان به سخنان او درباره‌ی واصل بن عطاء، نظام و جاحظ استناد جست.

عبدالقاهر، گاه اسامی افراد و گروه‌ها را نیز از طریق توسل به صنایع لفظی و غیر آن دستاویزی برای تحقیر و استهزاء قرار می‌دهد، هدف عمده‌ی او از این همه، نیز اثبات این اصل است که امامان و دانایان امت اسلامی در همه‌ی علوم، تنها از میان پیروان اشعری برخاسته‌اند.

او در این کتاب مملو از مناقشات جدلی و خطابی، تنها برای زشت جلوه‌دادن شخصیت رقیب، از هر سخن عنادآمیز و ستیزه‌جویانه خودداری نمی‌کند و از تکفیر مخالفان و متهم ساختن آنان به خروج از دین پروایی ندارد.

۲۳-۳-۴-۱. برای این که مطلب بالا را مستند ارائه کرده باشیم به سخن امام فخر رازی در این زمینه می‌توان استشهد جست.

او در کتاب *مناظرات*، در رساله‌ی *العاشره* چنین می‌نویسد:

دخل مسعودی رحمة الله، على يوماً آخر و كان غاية الفرح والسرور فسألته عن سبب ذلك الفرح والسرور فقال: وجدت كتباً نفيساً فاشتريتها فحصل هذا الفرح لهذا السبب.

فقلت: ما تلك الكتب؟ فذكر كثيراً منها إلى أن ذكر كتاب *المِلل* و *النحل* الشهرستاني.

فقلت: نعم انه كتاب حكى فيه مذاهب اهل العالم بزعمه إلا أنه غير معتمد عليه نقل المذاهب الاسلامية من الكتاب بالفرق بين الفرق من تصانيف الاستاذ ابي منصور البغدادي و هذا الاستاذ كان شديد التعصب على المخالفين و لا يكاد ينقل مذهبهم على الوجه [الصحيح] ثم إن الشهرستاني في نقل مذاهب الفرق الاسلامية من ذلك الكتاب، فلهذا السبب وقع الخلل في نقل هذه المذاهب.

و اما حكايات احوال الفلاسفة فالكتاب الوافي هو الكتاب المسمى بصوان الحكمة، والشهرستاني نقل شيئاً قليلاً منه و أما اديان العرب فمقولته من كتاب *اديان العرب* للجاحظ نعم. الذي هو من خواص كتاب *الملل و النحل* شهرستاني فقولته في الفصول الأربعة التي رتبها الحسن بن محمد الصباح بالفارسية و نقلها الشهرستاني إلى العربية و تظلم في هذيانات تلك الفصول. (فخر رازی، بی تا: ۳۹-۴۰)

امام فخر رازی در مسئله دهم کتاب *مناظرات* به نقد کتاب *ملل و نحل* شهرستاني به شرح زیر می‌پردازد:

«روزی مسعودی که خدایش بیامرزاد، بر من درآمد با شادمانی بسیار، به او گفتم سبب شادمانی‌ات چیست؟

گفت: کتاب‌های نفیسی پیدا کرده و خریده‌ام.

گفتم: آن کتاب چیست؟ کتاب‌هایی را نام برد تا به کتاب *ملل و نحل* شهرستاني رسید.

گفتم: آری او مذاهب اسلامی را از کتابی به نام *الفرق بین الفرق* از تصانیف استاد ابومنصور بغدادی نقل کرده و این استاد بر مخالفان خود سخت تعصب داشته و مذاهب ایشان را چنان

که بایستی نقل نکرده است و شهرستانی نیز مذاهب فرقی اسلامی را از آن کتاب گرفته است از این جهت در نقل این مذاهب، مطالب او خالی از خلل نیست.»  
اما داستان احوال فلاسفه به طور مستوفی در کتاب *صوان الحکمة* (= اثر ابوسلیمان منطقی سجستانی ر.ک: *صوان الحکمة*، ۱۹۷۴، تهران) بحث شده و شهرستانی اندکی از مطالب آن را در کتاب خود آورده است.

اما راجع به ادیان عرب آنچه را که نوشته از کتاب *ادیان العرب* جاحظ است.

چیزی که از مختصات *میل و نحل* شهرستانی است فصول چهارگانه‌ای است که حسن بن محمد صباح به فارسی نوشته و شهرستانی آن را به عربی نقل کرده است.  
از سخنان فخر رازی می‌توان در مورد عبدالقاهر بغدادی و کتابش مطالب زیر را استنتاج کرد:  
۲۳-۳-۴- الف. کتاب *میل و نحل* شهرستانی در بخش مذاهب اسلامی برگرفته از کتاب *الفرق بین الفرق* بغدادی است.

۲۳-۳-۴- ب. بغدادی متعصب بوده و بر مخالفانش سخت می‌گرفته است.

۲۳-۳-۴- ج. مذاهب مخالفان را آن‌چنان که شایسته یک نویسنده بحث و بی‌طرف است به وجه صحیح نقل نکرده است.

۲۳-۳-۴- د. چون مطالب شهرستانی در این بخش برگرفته از کتاب *الفرق بین الفرق* بغدادی است پس طبیعتاً خالی از سستی و خلل و تعصب نیست و قابل اعتماد نمی‌باشد.

۲۳-۳-۵. مأخذ دیگر ما در مورد ابوخلمان همان‌گونه که بیش از این بدان اشاره شد کتاب *التبصیر فی الدین* اثر اسفراینی است.

۲۳-۳-۵- ۱. با نگاهی گذرا به فهرست و عناوین کتاب می‌توان دریافت که این کتاب تحت تأثیر *الفرق بین الفرق* بغدادی است و با آن تفاوت چندانی ندارد.

۲۳-۳-۵- ۲. اسفراینی شاگرد و داماد عبدالقاهر بغدادی است و در این کتاب بیش از حد معمول تحت تأثیر او قرار دارد.

و كان له اتصال مصاهرة الاستاذ ابي منصور البغدادي الامام [عبدالقاهر] و ولد منها النسل

المبارک و من غيرها. (فارسی، ۱۳۸۴: ۱۲۱)

۲۳-۳-۵-۳. اسفرائینی ارتباط بسیار نزدیکی با خواجه نظام الملک دارد که حامی جدی فقه شافعی و اصول و کلام اشعری است (ر.ک در این زمینه: ابن اثیر، ۱۴۰۷: ۱۰: ۲۰-۲۲/ سبکی، ۱۳۸۳: ۴: ۳۰۹/ ابن خلکان، ۱۳۹۸: ۱: ۱۵۴/ راوندی: ۱۹۲۱: ۱۱۸/ هندوشاه نجوانی، ۱۳۵۷: ۲۷۶)

در مورد نظام الملک می نویسند: در مذهب شافعی و کلام اشعری متعصب بود (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۵: ۴۰) و همه مساعی خود را گذاشت تا مذهب شافعی را اشاعه دهد و بر دیگر مذاهب سخت گیری می کرد و حتی مدارس نظامیه (جهت اطلاع از مدرس نظامیه: ر.ک: کسایی، ۱۳۵۸) را نیز به همین منظور تأسیس کرد. (جهت اطلاع بیشتر ر.ک: بدیل: ۱۳۷۸، ۵: ۴۲۸/ مینوی، ۱۳۶۷: ۲۲۵)

و قدرت او تا بدان جا بود که به قول ابن عماد در *شذرات الذهب*: فصار الامر کله النظام الملک و لیس السلطان الا التخت و الصید. (ابن عماد، ۱۴۰۶: ۳: ۳۷۴)

و خود خواجه نیز در این مورد سروده است:

بعد الثمانین لیس قوّة قد ذهب شره الصبوة

کانتی والعصا بکفی موسی ولكن بلا نبوة

(همان)

اسفرائینی با او ارتباط بسیار نزدیکی داشته است.

شاهفور بن طاهر بن محمد الاسفرائینی... ارتباطه نظام الملک بطوس. (ابن عساکر، ۱۳۴۷: ۲۷)

۲۳-۳-۶. بر اساس آنچه گفته شد مطالب عبدالقاهر بغدادی در *الفرق بین الفرق* و اسفرائینی در *التبصیر فی الدین* درباره ی ابو حُلَمان قابل استناد نیست هر چند که بعدها همه ی کسانی که خواستند در مورد ابو حُلَمان سخنی بگویند و بنویسند از این دو منبع بهره گرفتند اما بر اساس شواهدی که بر شمرديم سخنان این دو تن در مورد ابو حُلَمان قابل پذیرش نیست از آن رو که



نوعی ستیزه و جدل در آن مشهود است به نظر می‌رسد سخن مشایخ صوفیه در مورد او قابل اعتمادتر است.

۲۳-۳-۷. ممکن است این سؤال برای خواننده پیش بیاید که چرا ابوخلمان در این سلسله جای گرفته است، نخست اینکه ابوخلمان اساساً فارسی است.

دوم این که چهره‌ی او مخدوش تصویر شده است.

و سوم این که مبحث عشق و جمال‌گرایی در تفکر ملامتی شیراز خصوصاً در عرفان مکتب شیراز عموماً جایگاهی ویژه دارد و گاه همین مطلب موجب شده که جمال‌گرایان این مکتب به حلولی‌گری منسوب شوند.

۲۳-۴. حسین بن منصور حلاج.

در تاریخ اسلام و آثار سخن‌سرایان تازی ایرانی، ترکی، هندی و مالزیایی نماینده‌ی راستین تصوف سُکریه و عشق است. (ماسینیون، ۱۳۹۰: ۱۷)

۲۳-۴-۱. گولدزیهر می‌نویسد: غریب حلاج درباره‌ی شناخت خدا، اثری ژرف در حیات علمی جامعه‌ی اسلامی به جای گذاشت. (سرور، ۲۰۱۲: ۱۶)

و همو می‌گوید: حلاج در همه‌ی شئون جامعه‌ی اسلامی، تأثیر نهاد و به نحوی که تا امروز نیز باقی و تأثیرگذار است. (همان: ۱۶)

۲۳-۴-۲. عبدالوهاب گرام می‌نویسد:

حلاج نزد صوفیان مقام و منزلتی همانند مسیح برای مسیحیان دارد. کلمات و نَفَحَاتِ او را، برای خود شعار و دِثار قرار داده و با ذکر نام او ترانه‌ها ساخته و او را مَظْهَری برای صوفیان سُکریه به‌شمار می‌آورند.

فکان عند الصوفیه... کالمسیح عند النصارى و اتحدوا کلماته شِعاراً و دِثاراً و انشادوا بذكره و

جلوه للصوصی الفانی فی الله. (همان: ۱۹)

۲۳-۴-۳. نیکلسون در این مورد می‌نویسد:

حضور حلاج در تاریخ تصوف اسلامی لحظه‌ای بسیار گران‌بهاست و زندگی او از نقطه‌های تحول در راستای تصوف است و تمام نموده‌های پرورش و انباشتگی و بالیدگی در تفکرات روحی و همه ریشه‌های نیرومند و پُر توان برای این میراث اسلامی جهانی به حلاج باز می‌گردد.

حلاج کسی است که به محدوده‌ی اندیشه‌ی تصوف، شکلی خاص بخشید و آن را به صورت بزرگترین قدرت عقیدتی که تاریخ بشریت با آن آشنایی دارد درآورد (همان: ۵۴)

۲۳-۴-۴. دی بور در مورد حلاج می‌نویسد:

حلاج با شعف و ذوق و روح خود می‌خواهد آنچه را که فیلسوفان و متکلمان با عقل تلاش می‌کنند بدان برسند و دریابند او با عشق به این جایگاه برسد و بدان دست یازد و این عشقی است که کلمات نمی‌توانند بار آن را بر دوش بکشند. (همان: ۶۴)

۲۳-۴-۵. سرور بر این عقیده است که:

مفتاح شخصیه الحلاج هو حبه الالهی (همان: ۱۳۹)

کلید شخصیت و هویت حلاج، عشق الهی است.

۲۳-۴-۶. ماسینیون بر این باور است که:

حلاج آن شخصیت ممتاز و کاملی است که استوارترین و گویاترین مثال برای عشق الهی در تمام تاریخ تصوف اسلامی است. (همان: ۱۴۳)

۲۳-۴-۷. نیکلسون نیز چنین می‌گوید:

بی شک به وسیله حلاج، بزرگترین تحرک و دگرگونی در تاریخ تصوف اسلامی پدید آمد و او اولین مبتکر در استعمال اصطلاحات صوفیه است که کران تا کران دنیای تصوف را تصرف کرد. او کسی است که از عشق الهی فلسفه‌ای رسا و طریقی بامحتوا بنا گذاشت و همه کسانی که پس از او به میدان آمدند از تافته او بافته و به پیروی از او پرداخته‌اند. (همان: ۱۴۲)

۲۳-۴-۸. عبدالکریم حسّان در کتاب *التصوف فی الشعر العربی* می‌نویسد:

...ترک الحلاج فی الحب الالهی و ما يتصل به ثروة ضخمة من بین منظوم و منثور (همان: ۱۴۳)

حلاج در مورد عشق الهی ثروتی عظیم در نظم و نثر و ادبیات از خود به جای گذاشت.

(جهت اطلاع بیشتر در مورد ویژگی‌های حلاج به سخنرانی نویسنده در کنگره حافظ تحت عنوان سمپولوژی عشق در اندیشه حلاج و رابعه در سال ۱۳۹۴ مراجعه فرمایید.)

۹-۴-۲۳. حلاج، فارسی است و در روستای طور در شمال شهر بیضای فارس به دنیا آمده است. (جهت اطلاع بیشتر ر.ک: خطیب بغدادی، ۱۴۲۲: ۸؛ ۶۸۹/سمعانی، ۱۴۰۸: ۲؛ ۲۷۵/ابن جوزی، ۱۴۱۵: ۶؛ ۱۴۰/جامی، ۱۳۹۴: ۱۵۳)

۱۰-۴-۲۳. زندگی حلاج بسیار مشهور است و در اینجا نیازی به بازگویی آن نیست جهت آشنایی بیشتر با زندگی او می‌توانید به مراجع زیر مراجعه کنید:

(ر.ک: خطیب بغدادی، ۱۴۲۲: ۸؛ ۶۸۹/سمعانی، ۱۴۰۸: ۲؛ ۲۷۵/ابن جوزی، ۱۴۱۵: ۶؛ ۱۴۰/جامی، ۱۳۹۴: ۱۵۳؛ سلمی، ۱۴۱۹: ۲۰۷/ابن حجر عسقلانی، ۱۴۲۳: ۲؛ ۳۱۳/ذهبی، بی‌تا: ۱؛ ۵۴۸/ابن ندیم، ۱۴۰۳: ۱۹۰-۱۹۱/یافعی، ۱۳۳۷: ۲؛ ۲۵۳/ابن اثیر، ۱۴۰۷: ۸؛ ۱۲۶/ابن الطقطقا، بی‌تا: ۲۳۴/ابن مسکویه، ۱۴۲۴: ۱؛ ۷۶/ابن خلکان، ۱۳۹۸: ۲؛ ۱۳۹/هجویری، ۱۳۹۳: ۲۲۹/ماسینیون، ۱۳۹۰/ساعی بغدادی، ۱۹۹۷/عباس، ۲۰۰۲: ۲۳/ماسینیون، ۲۰۰۴/شرف، ۱۹۷۰، سقاف، ۱۹۹۵/بدوی، ۱۹۶۴/سح، ۱۹۹۸/شییی، ۲۰۰۷: ۱۵-۱۹/زرین کوب، ۱۳۷۷/سرور، ۲۰۱۲/میرآخوری، ۱۳۸۹/میرآخوری، ۱۳۸۹، باران/عطار، ۱۳۸۶: ۵۰۹-۵۲۱).

۱۱-۴-۲۳. حلاج، علاوه بر این که پایه‌گذار عشق الهی در اندیشه‌ی صوفیان و حتی جهان فکری اسلامی است - که به آن پیش از این اشاره شد - در این زمینه تحولی ژرف نیز به میراث گذاشت تا جایی که به قول نیکلسون: تصوف را به شکل بزرگترین قدرت عقیدتی جاری جهان درآورد. و همانگونه که پیش از این گفته شد، عشق الهی، یکی از مهم‌ترین آیتم‌های فکری ملامتی ملامتیان شیراز و دیگر سرزمین‌های تمدن اسلامی است و نقش حلاج در این زمینه بسیار پررنگ و تاثیرگذار است.

در افکار و اندیشه‌ها و گفتار او رگه‌های ملامتی بسیار و پررنگی را می‌توان مشاهده کرد که در زیر به آن اشاره می‌کنیم:

۱-۱۱-۴-۲۳. من عرف الحقیقة فی التوحید سقط عند لم و کیف. (حلاج، ۲۰۰۲: ۲۲۷)

هر کس توحید را به حقیقت شناخت، لم و کیف در او از میان می‌رود.

۲۳-۴-۱۱-۲. السماع ظاهرة فتنة و باطنه عبرة، فمن عرف الإشارة حل له استماع العبرة و إلاقده استدعى الفتنة و تعرض البلية و اعطى زمابه الداعي اللذه فكان ممن قتل نفسه بیده. (همان: ۲۲۵) درباره سماع از حلاج سؤال شد. پاسخ داد: ظاهرش فتنه است و باطنش عبرت.

پس آن که اشارت دانست، استماع پند (= عبرت) بر دلش حل شد، وگرنه فتنه او را فرا گیرد و بلايا به او رسد. و اگر زمامش را به دست لَدَّت دهد، مثل آن باشد که خود را به دست خویش کُشته باشد.

۲۳-۴-۱۱-۳. أن النفس أحب من سبعین شیطانا. (همان: ۲۵۲)

نفس پلیدتر از هفتاد شیطان است.

۲۳-۴-۱۱-۴-هی نفسک إن لم تشغلها شغلتک. (همان)

نفس خود را مشغول کن (= اسیر کن) میادا او تو را اسیر نماید.

۲۳-۴-۱۱-۵- ایها الناس أغيثوني عن الله فإنه احتظفني مني، و ليس يردني علي ولا أطبق مراعاة تلك الحضرة و أخاف الهجران فأكون غائباً محروماً و الويل لمن يغيب بعد الحضور و يهجر بعد الوصل. (همان: ۲۵۳)

ای مردم مرا از دست خدا برهانید! او مرا از خود بازستانده و به خویشتن‌ام بر نمی‌گرداند و من از سویی توان مراعاتِ آدابِ حضور درگاه او را ندارم و از سویی نیز از هجرانی که موجب غیبت و محرومیت من از درگاه او شود، می‌هراسم وای بر کسی که پس از حضور و وصل گرفتار غیبت و هجران شود.

۲۳-۴-۱۱-۶. من ذکر الله و هو يشاهد غيره لا يزداد منه الا بعدا. (همان: ۲۶۲)

کسی که ذکر خدا بگوید و در آن حالت دیگری را هم مشاهده کند آن ذکر موجب دوری از او می‌شود.

۲۳-۴-۱۱-۷. لو قطعني بالبلاء إرباً إرباً ما ازددت ألاً حُباً حُباً. (همان: ۲۵۳)

اگر با بلا مرا قطعه قطعه کنند، عشق من زیادت گردد.

۲۳-۴-۱۱-۸. من اراد الحریه فليصل العبودية (همان: ۲۴۰)

هر کس آزادی می‌خواهد بگو عبودیت را پیوسته گرداند.

مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتیه‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۱۸۱

۲۳-۴-۱۱-۹. إذا استوفى العبد مقامات العبودية كلها، بصبر حراً من تعب العبودية، فيترسم بالعبودية بلاء عناء و لا كلفة و ذلك مقام الانبياء و الصديقين. (همان)

هر که به مقامات بندگی رسد به تمامی از تعبِ عبودیت آزاد گردد، بندگی به جای می‌آورد بی‌رنج و تکلف و این مقام انبیاء و صدیقان است.

۲۳-۴-۱۱-۱۰. والعارف لا يرى من نفسه حتى يعتذر من التقصير (همان)

۲۳-۴-۱۱-۱۱. الفقير الصادق الذي لا يختار بصحة الرضا ما يرد عليه من الاسباب. (همان: ۲۳۹)

فقیر صادق کسی است که با صحّت رضایش درباره‌ی آنچه از سبب‌ها بر او وارد می‌شود، اختیاری ندارد.

۲۳-۴-۱۱-۱۲. كل قلب تخلى عن غير الله يرى في الغيب مكنونه و في السر مضمونه (همان: ۲۳۸)

۲۳-۴-۱۱-۱۳. دعوة العلم جهل. (همان: ۲۳۸)

ادعای دانش کردن، نادانی است.

۲۳-۴-۱۱-۱۴. حرام على قلب العارف أن يحب سوى مولاه. (همان: ۲۳۷)

حرام است بر قلب عارف، که کسی را جز خدا دوست بدارد.

۲۳-۴-۱۱-۱۵. العارف نظرتان: نظرة إلى نفسه و نظرة إلى ربه إذا نظر إلى نفسه افتقر و إذا نظر إلى ربه افتخر. (همان)

عارف را دو گونه نگاه است نگاهی به نفس‌اش و نگاهی به پروردگارش. اگر به نفسش نگریست بیچاره گردد و اگر به خدایش نگریست پیروز شود.

۲۳-۴-۱۱-۱۶. علامة العارف أن يكون فارغاً من الدنيا و الآخرة. (همان)

نشان عارف، آن است که از دنیا و آخرت فارغ است.

۲۳-۴-۱۱-۱۷. إعجابك حجابك. (همان: ۲۶۰)

خودبینی‌ات حجاب توست.

۲۳-۴-۱۱-۱۸. الخلق يشهدون بكفرى يسعون إلى قتلى و هم بذلك معذرون و بكل ما يفعلون بى مأجورون. (همان)

مردم به کفر من شهادت می دهند و به گشتنم می کوشند، آنها در کار خود معذور و مأجورند.  
۲۳-۴-۱۱-۱۹. خطوتین و قد وصلت، اضرب بالدنيا وجه عشاقها و سلم الآخرة لأربابها. (همان: ۲۳۶)

طریق خدا دو قدم است و پس از آن رسیدی! از دنیا قدم برگیر و آن را برای دوستدارانش بگذار و آخرت را به صاحبانش بسیار.

۲۳-۴-۱۱-۲۰. والله ما فرقت بين نعمة و بلاء ساعة قط. (همان: ۲۳۵)

والله! لحظه‌ای میان نعمت و بلایی که از سوی او آمده است تفاوت نگذاشتم.

۲۳-۴-۱۱-۲۱. إن الذاکرین فی ذکرهم اکثر غفلة من الناسین لذكرهم سواه. (همان: ۲۳۲)

۲۳-۴-۱۱-۲۲. الذکر طرد الغفلة، فإذا ارتفعت الغفلة فأنت ذاکر و إن سکت. (همان: ۲۳۲)

۲۳-۴-۱۱-۲۳. المتوکل رزقه من حیت لا یعلم بغير حساب و لا یكون علیه، فی سوال. (همان: ۲۲۷)

متوکل رزقش به غیر حساب است و از روزی خواستن بی نیاز.

۲۳-۴-۱۱-۲۴. ليس الهلاك ألاً فی التدبیر و ليس النجاة الا فی التفویض. (همان: ۲۲۳)

هلاک نیست مگر در تدبیر، و نجات نیست مگر در سپردن کارها به خدا.

۲۳-۴-۱۱-۲۵. اذا دام البلاء بالعبء ألفه. (همان: ۲۲۲)

هر گاه بلا بر بنده‌ای ادامه یابد، به آن الفت گیرد.

۲۳-۴-۱۱-۲۶. من فرق بين الکفر و الإیمان فقد کفر. (همان: ۲۴۳)

کسی که میان کفر و ایمان تفاوت نهد، کافر است.

۲۳-۴-۱۱-۲۷. من عرفه ما وصفه و من وصفه ما عرفه. (همان: ۲۴۶)

کسی که خدا را شناخت او را وصف نمی‌کند و ساکت می‌شود و کسی که او را وصف می‌کند و در مورد او سخن می‌گوید او را نشناخته است.

۲۳-۴-۱۱-۲۸. هو الراحی باول قصده إلى الله، فلا يعرج حتی یصل. (همان: ۲۴۵)

مرید آن است که از ابتدا نشانه‌ی مقصد خود را الله سازد و تا به وی نرسد به هیچ چیز نیارامد و به هیچ کس نپردازد.

۲۳-۴-۱۱-۲۹. المرید، الخارج عن اسباب الدارين، أثره بذلك علی اهلها (همان)

مرید، بیرون از اسباب و علل دو جهان است، آن اسباب و علل را ویژه‌ی اهل دنیا و آخرت قرار می‌دهد.

۲۳-۴-۱۱-۳۰. من لاحظ الأعمال حُجب عن المعمول له، و من لاحظ المعمول له حُجب عن رؤیة الاعمال. (همان: ۲۴۵)

کسی که به اعمال بنگرد، از مطلوب و هدف عمل، در پرده‌ی ابهام می‌افتد و کسی که به مطلوب و هدف عمل بنگرد، از دیدن اعمال در پرده‌ی غفلت می‌افتد.

۲۳-۴-۱۱-۳۱. من لاحظ الأعمال حُجب عن الجمال. (همان: ۲۴۵)

کسی که به اعمال بنگرد از دیدار، محجوب می‌گردد.

۲۳-۴-۱۱-۳۲. أنا علی مذهب ربی. (همان: ۲۵۱)

من بر مذهب پروردگارم هستم. *رتال جامع علوم انسانی*

۲۳-۴-۱۱-۳۳. صدور الأحرار، قبور الأسرار. (همان: ۲۵۲)

قلب آزادگان، آرامستان اسرار است.

۲۳-۴-۱۱-۳۴. من أفضی سر الحق إلى الخلق و أراد أن یحفظ ذلك الوقت علیه أنزل علیه البلاء. (همان: ۲۵۴)

کسی که افشای سرِّ حق به مردم کند، بلاهای بسیار بر او نازل گردد.

۲۳-۴-۱۱-۳۵. التوحید حجاب الموحدين عن الأحديّة. (همان: ۲۲۸)

توحید، حجابِ موحدين از احدیت است.

۲۳-۴-۱۱-۳۶. من تكلم بعلم عن تعليم يجوز عليه الغلط و السهو. (همان: ۲۴۱)

کسی که با دانش درباره‌ی تعلیم سخن گوید بر او غلط و سهو جایز باشد.

۲۳-۴-۱۱-۳۷. يا بنی: إن بعض الناس يشهدون علی بالكفر و بعضهم يشهدون لی بالولاية و الذين

يشهدون علی بالكفر أحبُّ إلی و إلی الله من الذين يقرون بالولاية لأن الذين يشهدون لی بالولاية من

حسن ظنهم بی، و الذين يشهدون علی بالكفر يشهدون تعصباً لدينهم و من تعصب لدينه أحب إلی الله

ممن احسن الظن بأحد. (همان: ۲۵۱)

ای فرزندم! برخی از مردم به کُفر من گواهی می‌دهند و برخی به ولایت من. آنان که به کفر

من گواهی دهند نزد من و خدا دوست داشتنی‌ترند از کسانی هستند که به ولایت من

معترف‌اند. چون گواهی کسانی که به ولایت من گواهی می‌دهند از روی حُسنِ ظنِ آنان

نسبت به من است و آنان که به کفر من گواهی می‌دهند از روی تعصبِ آنان نسبت به

دینشان است و کسی که در دین خود تعصب ورزد از کسی که نسبت به دیگری حُسنِ ظن

داشته باشد دوست‌داشتنی‌تر است.

۲۳-۴-۱۱-۳۸. ما خفی ظاهره و بدا معناه. (همان: ۲۵۲)

۲۳-۴-۱۱-۳۹. من تكلم بالدقائق و لم تبعها بالحقائق و لم يترك العلائق و العوائق فهو قريب من

الشیطان. (همان: ۲۳۶)

۲۳-۴-۱۱-۴۰. من لا یری الكل تلبیساً كان المکر منه قریباً. (همان: ۲۳۹)

این چهل سخن حلاج دقیقاً با اصول ملامتیه‌ای که سلمی در رساله‌ی الملامتیه آورده است،

همسانی دارد.

۲۳-۴-۱۲. نکته مهم دیگری که باید به آن اشاره داشت این است که قشیری در رساله‌ی قشیریه

اشاره می‌کند که آثار حلاج به صورت مخفیانه در اختیار سلمی بوده و سلمی از این آثار

نگهداری می‌کرده است:



قال الاستاذ الإمام ابو القاسم: كنت بين يدي الاستاذ ابي علي يوماً فجری حديث الشيخ ابي عبدالله السلمی... ثم قال فی ذلك المجلس: امض اليه و هو قاعد فی بيت كتبه و علی وجه الكتب مجلدة حمراء مرتبة صغيرة فيها اشعار الحسين بن منصور فاحمل تلك المجلدة و لا تقل شيئاً و جئني بها و كان دفت هاجره فدخلت عليه و إذا هو فی بيت كتبه و المجلدة موضوعة بحيث ذكر، فلما قعدت أخذ الشيخ ابو عبدالرحمن فی الحديث... فلما رأيت ما امرني الاستاذ ابوعلی و وصف لی علی الوجه الذي قال و جرى علی لسان الشيخ ابي عبدالرحمن ما كان قد ذكره به تحيرت و قلت: كيف افعل بينهما ثم فكرت فی نفسي و قلت لاوجه الا الصدق و قلت: ان الاستاذ ابا علی وصف لی هذه المجلدة و قال لی: إحملها إلى من غير أن تستأذن الشيخ و انا هو ذا أخافك و ليس يمكنني فی مخالفه. فأيش تأمرني. فاخرج مشرساً من كلام الحسين و فيه تصنيف له سماه كتاب الصيهور فی نقض الدهور و قال: إحمل هذا إليه و قل له: إني أطلع تلك المجلدة، فأنقل منها ابياتاً إلى مصنفاتي فخرجت. (قشيري، ۱۳۹۲: ۳۰۴: ۳۰۵)

روزی پیش استاد ابوعلی دقاق بودم. سخن از شیخ ابو عبدالرحمن سلمی به میان آمد. استاد ابوعلی به من گفت: برخی‌ز و نزد شیخ ابو عبدالرحمن برو، وی در کتابخانه‌ی مدرّس نشسته، بر روی کتاب‌ها کتابی، چهار گوش و سرخ رنگ نهاده، که اشعار حسین بن منصور (حلاج) است بی آنکه چیزی به او بگویی آن کتاب را بردار و نزد ما بیاور.

من بر شیخ عبدالرحمن وارد شدم، وی مرا در کتابخانه‌اش برد و آن کتاب نیز همچنان که استاد ابوعلی دقاق گفته بود، آن جا، قرار داشت.

چون نشستم ابو عبدالرحمن به سخن آمد... من با خود اندیشیدم و گفتم راهی جز راست گفتن نیست. پس خطاب به وی گفتم: استاد ابوعلی توصیف این کتاب را بر من کرده، و گفته این کتاب را بدون اجازه‌ی شیخ نزد ما بیاور و مخالفت او نمی‌توانم کرد. حال چه فرمایی؟

شیخ ابو عبدالرحمن چند جزوه‌ای از سخنان حسین منصور بیرون آورد که در بین آن‌ها نوشته‌ای بود به نام «الصيهور فی نقض الدهور» مرا گفت: این کتاب را نزد ابوعلی

دقاق بَبَر و بگو من این کتاب را می‌خوانم تا بیتی چند از اشعار آن را در نوشته‌هایم  
بیاورم برخاستم و از خانه‌ی وی بیرون آمدم.

از سخنان ابوالقاسم قشیری می‌توان دریافت که:

۲۳-۴-۱۲-۱. آثار حلاج، در نیشابور در اختیار عبدالرحمن سلمی بوده است.

۲۳-۴-۱۲-۲. این موضوع وقتی بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرد که ابوعلی دقاق عارف و ادیب و  
مفسر و نیز صوفی نامدار قرن چهارم که عطار در مورد او می‌گوید:

«امام وقت بود و شیخ عهد و سلطان طریقت و حقیقت». (ر.ک: عطار، ۱۳۹۱: ۵۶۱)

برای دستیابی به آثار حلاج، مجبور می‌شود که ابوالقاسم قشیری را به ربودن کتاب اشعار  
حلاج به کتابخانه‌ی سلمی سوق دهد.

۲۳-۴-۱۲-۳. از سوی دیگر نشان می‌دهد که سلمی، آثار مختلف حلاج را در اختیار داشته؛ زیرا  
چند جزوه از آن را بیرون کشیده و جزوه‌ی الصیهور را به قشیری می‌دهد.

یادمان باشد که از سوی حامد وزیر، علیه حلاج تدابیر سختی پس از شهادتش شکل گرفته  
بود. شهادت مدهش او و از میان بردن همه‌ی تألیفاتش و سعی در از میان بردن اندیشه‌های  
عرفانی، فقهی و کلامی او از ابتدایی‌ترین کارهای حامد به شمار می‌رود.

کار به آنجا کشید که تمام آثار او نایافتنی شد. (ر.ک: هجویری، ۱۳۹۲: ۲۳۱) و (روزبهان،

۱۳۷۴: ۱۴۶)

حتی هر کس خود را بی‌پرده، شاگرد حلاج می‌خواند در معرض خطر مرگ قرار می‌گرفت

(ر.ک: ماسینیون، ۱۳۹۰: ۳۲۳)

شاگردان او را کشتند و حلاجیان بعدی را به صورت علنی و قاطع از جامعه اسلامی اخراج  
کردند و به آن‌ها عُلَّاهِ حُلُولِیَه گفتند و در زمره‌ی فرقه‌هایی آوردند که مُرْتَد محسوب می‌شدند و  
آن‌ها محکوم به تحریم و نهی شدند یعنی خوردن گوشت حیواناتی که ذبح می‌کنند و ازدواج با  
دختران آنان حرام بود از آن‌ها جزیه می‌گرفتند و اگر توبه نمی‌کردند می‌گشتند و اموال آن‌ها را  
مصادره می‌کردند و زنان و فرزندان آن‌ها را به بردگی می‌گرفتند. (ر.ک: همان: ۳۲۴)

در چنین شرایطی، آثار حلاج در اختیار سلمی قرار داشته است.

مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتیه‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۱۸۷

۲۳-۴-۱۲-۴. سلمی حتی به ابوعلی دقاق نیز در این زمینه بدان شکل که باید اعتماد نداشته و از دادن مجموعه اشعار حلاج بدو ابا کرده است.

۲۳-۴-۱۲-۵. مُحْتَمَل است سلمی از بسیاری از مطالب حلاج که در اختیارش قرار داشته در نوشتن اصول و مبانی اصول ملامتیه بهره برده است.

۲۳-۴-۱۳- هجویری در باب الملامة (ر.ک: هجویری، ۱۳۹۳: ۸۶) چنین می‌نویسد:

گروهی از مشایخ، طریق ملامت سپرده‌اند، و مر ملامت را اندر خلوص محبت تأثیری عظیم است و مشربی تمام. (همان)

هجویری که از یک سو به اندیشه‌های حلاج آشناست و با دو نفر از درویشان سفری در پیش گرفته و به دیدار ابن‌العلا در رمله [= شهری در فلسطین در شمال شرقی بیت‌المقدس، در قرن‌های اولیه به منزله‌ی رباط و محل اقامت مرزبانان مسلمان بود و بسیاری از صالحان در آن سکونت داشتند. این شهر به دست هشام بن عبدالملک (متوفی: ۵۱۲۵) خلیفه‌ی اموی بنا شده است. (برای اطلاع بیشتر ر.ک: حدودالعالم، ستوده: ۱۳۶۲: ۱۱۷۳/ مقدسی، ۱۴۱۱: ۲۳۱/ حموی، ۱۳۹۷: ۳: ۶۹)] رفت.

او در این سفر اشعار و مناجات‌های حلاج را درخواست کرد (ر.ک: هجویری، ۱۳۹۳: ۵۰۸) و پس از خواندن پنجاه پاره تصانیف حلاج، در بغداد و نواحی آن، به ارزیابی سخنان او پرداخت. (همان: ۲۳۱)

هجویری در کشف‌المحجوب می‌نویسد: «اندر کتب وی که مُصَنَّفَاتِ وی است، بجز تحقیق نیست...» (همان: ۳۸۲)

هجویری همچنین می‌گوید کتابی در شرح کلام حلاج نوشته و به گفته‌ی خود (همان: ۲۳۲) در آن جا کوشیده تا با دلایل و حُجَج، علو کلام و صِحَّتِ حال حلاج را ثابت کند.

از سوی دیگر هجویری در همان بخش ملامت از حلاج یاد می‌کند. (ر.ک: ۹۰-۹۱)

و می‌نویسد:

ملامت دست به داشتن سلامت بود و چون کسی قصداً به ترک سلامت خود بگوید و مر بلاها را میان اندر بندد و از مألوفات و راحت، جمله تَبَرّاً کند مر امید کشف جلال و طلب مأل را، تا به ردّ خلق از خلق نومید گردد و طبعش، الفت خود از ایشان بگسلد، هرچند از ایشان

گسسته‌تر بود به حق پیوسته‌تر بود. پس آن چه روی بر خلق بدان بود- و آن سلامت است- مَر اهل ملامت را پشت بدان بود، تا همشان خلاف هُموم باشد و همّشان خلاف هِمَم. اندر اوصاف خود، خود وحدانی باشد چنان که احمد بن فاتک [= شاگرد و خادم حلاج، بخشی از اخبار حلاج از قول اوست (جهت اطلاع بیشتر، ر.ک: اصفهانی، ۱۴۰۹: ۱۰: ۳۵۸/انصاری، ۱۳۴۱: ۳۸۲/روزبهان، ۱۳۷۴: ۴۷/ماسینیون، ۱۳۸۹: ۱۲۹-۱۳۴/جامی، ۱۳۹۴: ۱۵۵)]. روایت کرد از حسین منصور که او را پرسیدند:

یکن الصوفی؟

قال: وحدانی الذّات

[قشیری این روایت را چنین آورده است:

سمعتُ الحسین بن منصور و قد سئل عن الصوفی؟  
فقال: وحدانی الذّات لا یقبَلُه احدٌ و لا یقبَلُ احدًا.

شنیدم از حسین بن منصور درباره‌ی صوفی پرسیدند، او گفت: واحدانی الذات است، نه کسی او را می‌پذیرد و نه او کسی را می‌پذیرد. این سخن که قشیری از قول حلاج آورده است به اندیشه‌های ملامتی بیشتر نزدیک است (قشیری، ۱۴۰۹: ۴۱۶)

شهاب‌الدین سمعانی نیز پس از نقل الفقیر وحدانی... بدون اشاره به نام گوینده، می‌آورد:

درویش تنها رواست، نه او را با کس کار و نه کس را با او شمار. این سر فقر در طریقت آدم آشکار گشت، آن وقت که به حکم زلت (= خطا، لغزش) ملائکه‌ی ملکوت دست به پشت آدم می‌نهند چنان که کسی را از عاج (= طرد کردن، بیرون کردن) کنند. (ر.ک: سمعانی، ۱۳۹۸: ۳۵۹)

طرح این مقدمه در چیستی ملامت و ذکر سخن حلاج در انتهای آن، نوعی پیوستگی ذهنی هجویری از حال و روز حلاج است و این نشان از این دارد که او (هجویری) معتقد به ملامتی بودن حلاج است از آن سو که او ترک سلامت کرد و راه ملامت را در پیش گرفت.

۱۴-۲۳. ابومزاحم شیرازی

صَفَدی او را چنین معرفی می‌کند:

ابومزاحم الصوفی احمد بن منصور بن مهران، ابومزاحم الصوفی، من اهل شیراز کان یسمی الحکیم و کان من اهل الادب ذکره ابوالعباس احمد بن محمد بن زکریاء النسوی فی تاریخ الصوفیه و کان احد الشطاحین و کان الشیوخ یهابونه، و کان صاحب حلق و فتوه و تجرید و فقر و کان الغالب علیه ترک التصنع و استعمال الحقایق و یحفظ الحدیث و حفظ عنه احادیث مذاکره و دخل بغداد و جرى بينه و بین الشبلی نقار... (صفوی، ۱۴۲۰: ۸: ۱۲۲)

صفدی ابومزاحم را چنین ترسیم می‌کند:

۱۴-۲۳- الف. او را حکیم می‌خواند و بیش از این در این مقال به تفاوت حکیم و صوفی پرداخته‌ایم.

۱۴-۲۳- ب. اهل ادب است.

۱۴-۲۳- ج. از شطاحین مشهور است و شطح یکی از ویژگی‌های ملامتی‌گری ملامتیان شیراز است که بدان خواهیم پرداخت.

۱۴-۲۳- و. شیوخ از مَهَابَتِ او واهمه داشتند.

۱۴-۲۳- ه. اهل فتوت است.

۱۴-۲۳- و. اهل تجرید و فقر است.

۱۴-۲۳- ز. از ظاهرسازی و تصنع دور است.

۱۴-۲۳- ح. اهل نقار است و بین او و شبلی نقاری رخ می‌دهد.

۱۴-۲۳- ط. نقار: نوعی اختلاف عقیده میان صوفیان است که حتی بعضی از نویسندگان قدیم صوفیه فصل یا بابی از کتاب خود را به چگونگی مناقره و مناقره میان صوفیان اختصاص داده‌اند. سَلْمی از این میان است که در کتاب *جوامع آداب الصوفیه* فصلی را به ذکر آداب مناقره اختصاص داده است. (پورجوادی، ۱۳۶۹: ۱: ۳۸۱)

ابومنصور اصفهانی (متوفی ۴۱۸) در کتاب *آدب الملوک فی بیان حقائق التصوف* فصلی را تحت

عنوان *مناقره الصوفیه* و مناظراتهم بدین موضوع اختصاص داده است. (راتکه، ۱۹۹۱: ۵۳-۵۴)

او مناقره صوفیان را چنین تعریف می‌کند:

و اما مناقرة الصوفیه و مناظراتهم فتکون عند جریان العلم و طلب الحقائق و استنباط المعانی بعضهم من بعض فی علوم الخطرات و الإشارات و الهواجس و اللحظات و الوسوس و مقامات اهل الصفاء و احوال المُقَرَّبِین و الفرق بین المریدین و المرادین و الطالبین و المطلوبین فی معانی اهل التصوف. (همان: ص ۵۳)

او نقار میان صوفیان را جریانی برای علم خواهی و دانستن حقایق و استنباط معانی می‌داند. و بر این باور است که:

و أصل مناقرة الصوفیة أَنهم ادَّعوا معنی شریفاً و حکماً لطیفاً فخصّوا به. (همان)

اصل مناقره‌ی صوفیان دعوت به معنی شریف و حکمتی لطیف است که به ایشان اختصاص دارد. و اگر اختلافی هم وجود دارد در آن معنی واحد تأثیری نمی‌گذارد.

ثم اختلفوا فی السیر و القصة و لكل واحد منهم طریق و حال.

زیرا او معتقد است مانند بسیاری از صوفیان که:

لأن الطُّرُق الی الله عزّوجلّ اکثر من نجوم السماء.

راه‌های به سوی خداوند از ستارگان آسمان، بیش‌اند.

فهم فی السیر مختلفون ثم الحقّ يجعلهم علی معنی واحد... (همان)

بعد از این، سخنی می‌گوید از جنید و نامه‌ای که به وی درباره‌ی نقار صوفیان به ابوسعید خراز (متوفی ۲۸۶) نوشته است:

و قد حُکى عن الجنید أنّه کتب إلی سعید الخراز أن الفقراء بورك یتنافرون و یقع البعض فی البعض. (همان: ص ۵۴)

اما خراز در جواب جنید می‌نویسد:

مناقره‌ی صوفیان برای دین است و اشکالی ندارد.

فکتب الیه ابوسعید: و أمّا مناقرة الفقراء بعضهم علی بعض لأجل الدین فلا بأس. (همان)

بعد هم معتقد است که این مناقره‌ها جهت حفظ حق شکل می‌گیرد:

فَهذِهِ احوال مناقرة الصوفية و احوالهم على ذلك تجرى لانهم في حفظ الحق. (همان)

خواجه عبدالله انصاری نیز همین مطلب را می‌آورد اما معتقد است که ابوبکر کتانی به ابوسعید خراز نامه نوشته است.

ابوبکر کتانی نامه نبشت به بوسعید خراز به مصر، که تا تو از این در برفتی، در میان صوفیان، عداوت و نِقار پدید آمده و الفت بر خاست.

وی جواب نوشت: که آن رشک حق است بر ایشان تا با یکدیگر مؤانست ندارد. (انصاری، ۱۲۴۱: ۳۱۴)

سخن خراز این است که خداوند، از غیرت خود می‌خواهد صوفیان به یکدیگر تکیه نکنند و فقط به او متکی باشند.

همان سخنی است که ابومنصور اصفهانی در کتاب *ادب الملوک* بر آن تأکید می‌ورزد:

... ثم غیرة الحق تلحقهم لئلا یرکن بعضهم إلى بعض. (راتکه، ۱۹۹۱: ۵۴)

این نِقار در حقیقت نتیجه‌ی غیرت حق است که می‌خواهد صوفیان به یکدیگر تکیه نکنند. روزبهان بقلی شیرازی هم بعد از نقل نِقار شبلی و ابومزاحم - که بدان پس از این خواهیم پرداخت - علت این نِقار را غیرت حق می‌داند:

قال جانا این غیرت حق است بر انبیا و اولیا. سر غیرت بروی آن جوانمرد فرو کرده است، تا یکدیگر نبینند و به یکدیگر عاشق نشوند. اگر در یکدیگر افتند به وسیلت حق از معشوق ازل بازمانند از این جا گفت عروس [اعراف: ۱۹۸] = تو می‌بینی که آن‌ها در تو می‌نگرند ولی نمی‌بینند].

انا غیور والسعد غیور والله أغير منّا  
من غیورم و سعد (سعد بن عباد) نیز غیور است و خداوند غیورتر از هر دوی ماست. (جهت اطلاع بیشتر از این حدیث، ر.ک: طبری، ۱۳۸۳: ۱۴۱ / نراقی، ۱۳۷۹: ۱: ۲۵۸).

مُنَاقَرَه‌ی ایشان تعزّز به کبرياء حق است نه به صفات انسانی؛ زیرا که ایشان از علل مقدس‌اند. (روزبهان، ۱۲۷۴: ۲۵۷)

خواجه عبدالله انصاری از قول ابوالحسن مَزین (متوفی ۳۲۸) نقل می‌کند که:

روزی که در میان صوفیان نِقار نبود آن روز به خیر ندارد (انصاری، ۱۳۴۱: ۵۳)

ابومنصور اصفهانی البته این سخن را از زبان رویم (متوفی ۳۰۳) نقل می‌کند:

ما زالت هذه الطائفة بخير ما تناقروا. (راتکه، ۱۹۹۱: ۵۴)

قشیری نیز این سخن را از قول رویم بیان می‌کند:

... چون صلح گردید خیر نبود در ایشان (قشیری، ۱۳۴۵: ۴۷۳)

این نثار و گفتگو که گاه به مشاجره هم می‌کشید از محورهای مهم مکتب عرفانی شیراز در مقابل مکتب بغداد به شمار می‌آید.

۲۳-۱۴-ی. ابن خفیف در مورد ابومزاحم می‌نویسد:

شیخ گفت: ابومزاحم احمد بن منصور از جمله عمال و کتاب دیوان بود، و سبب توبت آن بود که سلطان او را به عملی نصب کرد، بعد از آن بر وی متغیر شد و بفرمود تا او را قفایی بزدند. ابومزاحم این حرکت به بهانه‌ی ساخت و گفت: از بسیاری قفا کی بر من زدند چشم باز نمی‌بینم. ترک عمل کرد و به گوشه‌ای بنشست و به درجه‌ی عالی رسید.

یک روز برادر ابو مزاحم شکایت می‌کرد که: هر چه در خانه بود ابومزاحم به خرج صوفیان کرد بر من گفتم که: هر گاه کی ابومزاحم با ما نان خوردی نیمه نان برگرفتی کی کنیزک برادرم گرسنه است. (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۶۰)

ابن خفیف درجه‌ی عالی وی را در تصوف می‌ستاید.

۲۳-۱۴-ک. روزبهان بقلی شیرازی می‌نویسد:

و اکثر الشطاحین تاهوا و تحيروا فی هذا البحر منهم ابویزید البسطامی و ذوالنون المصری و یوسف بن الحسین الرازی والشبلی و ابوالحسین النوری و الجنید و محمد الجریری و سمنون و الحسین بن منصور و یحیی بن معاذ الرازی و ابومزاحم الشیرازی و ابوعبدالله محمد بن خفیف حجة الله علی خلقه و هشام بن عبدان و ابوبکر الطمستانی و جعفر الحذاء و ابوالحسین بن هند

القرشی و امثالهم رضی الله عنهم اجمعین. (روزبهان، ۱۹۷۱: ۲۶)

روزبهان نام ابومزاحم را در زمره‌ی شطاحین بزرگ می‌آورد.



مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتیه‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۱۹۳

۲۳-۱۴-ل. کجاست زَ قَرَات (= آه‌های آتشین و بلند) ابومزاحم شیرازی، کجاست رنگ تلوین جعفر حدّاء، ای رنگ زُحَل، ای شرم زُهره، ای حرف خِرَد، کجاست خون‌افشاندن حسین منصور در اناالحق. (روزبهان، ۱۳۶۰: ۱۸۵)

۲۳-۱۴-م. ابومزاحم شیرازی به بغداد رفت. در حلقه‌ی شبلی بنشست. گفت شیخ مسئله دارم. شبلی روی بگردانید. گفت: این گران کیست؟

ساعتی فرو گذاشت دیگر بار مسئله‌ای پرسید. دیگر بار شبلی مکرر کرد که: این گران کیست؟

ابومزاحم سیوم نوبت که ایدالله (= خدای یاری دهد) الشیخ! در این سؤال مرا هیچ فایده نیست. اما مرا یقین شد که سی سال است تا ابلیس با تو بازی می‌کند، خواهی که تو را با تو نمایم.

شبلی تند شد گفت این را بردارید. هرچند جهد نمودند او را نتوانستند جنبانید و خلقی انبوه جمع شدند و برنتوانستند داشت.

شبلی از مجلس برخاست! ابومزاحم گفت: ایدالله الشیخ، سلطان، ظالم، عوانان (= نگهبانان) او ظالم، ابلیس بر شیخ و مریدان بازی می‌کند... (همان: ۲۵۶)

۲۳-۱۵-ن. شبلی علی‌القاعده آن‌چنان که اصحاب تراجم می‌نویسند، درشتگوی و درشتخوی بوده است.

۲۳-۱۵-ن-۱. شبلی، ابن یزدان‌یار صوفی و مفسر قرن سوم و چهارم (برای اطلاع از زندگی او؛ ر.ک: کلابادی، ۱۴۰۴: ۲۶-۲۷/ سلمی، ۱۴۰۶: ۴۰۶/ انصاری، ۱۳۴۱: ۳۲۹) را گاوِ اَرَموی می‌خواند و وقتی کسی از آن ناحیه می‌آمد از او می‌پرسید: از گاوِ اَرَموی چه خبر؟ (ر.ک: سراج طوسی، ۱۹۱۴: ۵۵۸)

«...و از جمله کسانی که شبلی بر وی انکار نموده اَرَموی است.»

این نشان می‌دهد که شبلی نمی‌توانسته احساس خصومت خود را پنهان دارد. (ر.ک: معصوم‌علیشاه، ۱۳۳۹: ۲: ۴۶۹)

۲۳-۱۵-ن-۲. شبلی با ابوالحسن علی بن مثنی (متوفی ۴۰۰) هم نثار داشته است.

جامی در نفعات‌الانس از قول ابوسعید ابوالخیر نقل می‌کند:

من جوان بودم به استرآباد به نزدیک ابوالحسن مثنی در آمدم، و او پیری با فضل و شکوه بود و با شبلی صحبت کرده بود و میان ایشان نقارها رفته بود. (ر.ک: جامی، ۱۳۹۴: ۳۲۳)

حتی بوسعید می‌گوید از او خواستم تا از شبلی بگوید او طفره رفت و گفت چرا نخست از رسول (ص) نگویی که بگوی؟

درویش مرا گفت: از پیر ابوالحسن بپرس تا ما را از شبلی حدیثی بگوید. من گفتم: ایها الشیخ ما را از شبلی حدیثی بگوی گفت: چرا نخست از رسول (صلی الله علیه و سلم) نگویی که بگوی؟... (همان)

۲۳-۱۵-ن-۳. از دیگر کسانی که با شبلی نقار داشتند صوفی فارسی ابوبکر طمستانی است که بدان بعد از این خواهیم پرداخت و شیخ ابوالعباس باوردی، خواجه عبدالله انصاری می‌گوید این دو شیخ بر این باور بودند که:

«شبلی صاحب حال بود ذره‌ای از توحید ندانست».

و خود سخن این دو شیخ را تأیید می‌کند:

آن چنان است که ایشان گفتند که شبلی توحید، مدعیانه می‌گویند نه متکلمانه (انصاری، ۱۳۴۱: ۳۰۱ و ۴۳۷).

همین مطلب را جامی در *تفحات الانس* ذیل نام ابوالعباس باوردی آورده است و می‌نویسد:

وی بزرگ بوده و شبلی را دیده بود، وی به نشابور بوده و شیخ ابوبکر طمستانی نیز به نشابور بود و شبلی را دیده، هر دو گفته‌اند که: «شبلی صاحب حال بود، ذره‌ای از توحید نداشته».

شیخ الاسلام گفت: چنان است که ایشان گفتند. شبلی در توحید مدعیانه سخن می‌گوید نه مُمکَّنانه. (جامی، ۱۳۹۴: ۱۴۷)

در *طرائق الحقایق* نیز در احوال ابوالعباس باوردی آمده است:

... هر دو گفته‌اند (= منظور باوردی و طمستانی است) شبلی صاحب حال بود ذره از توحید نداشته و شیخ هروی انصاری گفته چنان است که ایشان گفته‌اند. (معصوم‌علیشاه، ۱۳۳۹: ۲: ۴۶۹)

این حکایات همه نشان می‌دهد که علی‌القاعده شبلی شخصی مغرور بوده و به کسی در مجلس خود اجازه نمی‌داده که سخنی بگوید یا رفتاری خلاف میل او انجام دهد.

۲۳-۱۵-س. روزبهان در مورد ابومزاحم شیرازی می‌نویسد:

عالم و فاضل، کله‌دار عارفان و صاحب سکر و هیمن، ابومزاحم شیرازی، با جنید و شبلی مناقره کرده بود چون سخن گفتمی در معرفت و شطح، جمله مشایخی از او ترسیدندی. صاحب حدیثی سخت بزرگوار بود. سخا و جوانمردی بر او غالب و در معاملات راسخ. (روزبهان، ۱۳۶۰: ۴۳)

از آنچه روزبهان درباره‌ی او می‌نویسد می‌توان دانست:

۲۳-۱۵-س-۱. ابومزاحم عالم و فاضل است.

۲۳-۱۵-س-۲. به سکر مشهور است.

۲۳-۱۵-س-۳. اهل مناقره با بزرگان تصوف بغداد چون جنید و شبلی است.

۲۳-۱۵-س-۴. چون در معرفت سخن می‌گفت، مشایخ از مه‌بابت و توانایی و بزرگی‌اش ساکت می‌شدند.

۲۳-۱۵-س-۵. از فتیان و جوانمردان است.

۲۳-۱۵-س-۶. در معاملات راسخ است.

۲۳-۱۵-ح. جامی نیز در مورد او در *نفحات‌الأنس* می‌نویسد:

وی بزرگی بود از مشایخ فارس با جنید و شبلی مناقره کرده و چون سخن گفتمی در معرفت مشایخ از او بترسیدندی صاحب حدیثی سخت بزرگوار بود (جامی، ۱۳۹۴: ۵۸)

۲۳-۱۵-ف. همو می‌نویسد:

ابوحفص و اصحاب وی را چند درم فتوح رسیده بود. گفتند این خلاها پاک کنیم. ابوحفص گفت: این ما کردیم هم ما را پاک باید کرد. و آنچه فتوح است درویشان را به کار بُرد.

به آن مشغول بودند که شخصی در رسید و ابوحفص را گفت که: خود را بشوی و جامه درپوش که شیخ ابومزاحم از فارس در رسید. گفت: اگر این آن ابومزاحم است که من می‌شناسم، می‌شاید که مرا چنین بیند.

فی‌الحال ابومزاحم در رسید. چون آن حال بدید سلام کرد و جامه به سر بیرون افکند و در کار ایستاد. (همان: ۵۸)

۲۳-۱۵-ف-۱. این حکایت را نخست دیلمی از زبان ابن خفیف نقل می‌کند و به ابو‌محرز شیرازی نسبت می‌دهد:

شیخ گفت: ابوحفص نیسابوری سرایی داشت و مبرز آن پر از نجاست بود. جماعت مریدان درمی چند جمع کردند و خواستند کی به کناسی دهند تا پاک کنند.

ابوحفص گفت: مبرز ما پر کردیم و دیگری پاک کند؟ نه مروت باشد.

پس سبویی شکسته برگرفت و به دست خود مبرز پاک می‌کرد، مریدان نیز موافقت کردند و هر کس سبویی برگرفتند و مبرز پاک می‌کردند در این حال ابومحرز صاحب ذوالنون مصری به زیارت ابوحفص آمده بود.

جماعت مریدان به ابوحفص گفتند: ابومحرز از شیراز به قصد تو آمده است. اکنون این به ما رها کن و به جوی، روی و خود را بشوی و جامه درپوش؛ ابوحفص گفت: اگر ابومحرز آن است کی من صفت او شنیده‌ام به هر صفت و لباس که مرا ببیند باکی نیست و اگر نه چنان است کی من شنیده‌ام من نمی‌خواهم کی او را در دنیا و آخرت ببینم.

با ابومحرز درآمد و چون ابوحفص و مریدان وی بدان حال دید جامه برکند و موافقت کرد، چون فارغ شدند و خود، بشستند یکدیگر را سلام کردند. (دیلمی، ۱۴۶۳: ۱۴۷-۱۴۸)

۲۳-۱۵-ف-۲. اما در طبقات الصوفیه خواجه عبدالله انصاری همین داستان را به ابومزاحم شیرازی نسبت داده است:

شیخ الاسلام گفت: بومزاحم پیر بود و سید از مشایخ پارس... شیخ الاسلام گفت: کی وی به زیارت اباحفص آمد...

اما نکته این است که خواجه عبدالله انصاری در آخر داستان از سخنی ملامتی بهره می‌جوید: قال ابو عمرو بن نجید: من کرمت علیه نفسه، هانت علیه دینه.

و قال ابوالحسن البوشنجی الصوفی: من ذل فی نفسه رفع الله قدره و من عز فی نفسه اذله الله فی اعین عباده و قال ابراهیم بن داود القصار: من تعزز بشیء غیر الله فقد ذل فی عزه.

و قال شیخ الاسلام: ما اعز الله عبد بعز اعز له من ان یذله علی ذل نفسه.

... بوبکر زقاق گوید: که این کار، کار کسی آید کی الله تعالی به جان او مزبله‌ها رفته بود.  
(انصاری، ۱۳۴۱: ۱۰۰-۱۰۰۱)

از این داستان که در منابع گوناگون ذکر شده این گونه می‌توان فهمید که:

۲۳-۱۵-ف-۳. ابومزاحم شیرازی در نیشابور خراسان مشهور بوده و به قول خواجه عبدالله انصاری سید از مشایخ به حساب می‌آمده است.

۲۳-۱۵-ف-۴. این حکایت نشان از آن دارد که ابوحفص به روایات ملامتی ابومزاحم آشناست آن‌جا که می‌گوید:

اگر این آن ابومزاحم است که من می‌شناسم می‌شاید که مرا چنین ببیند.

این سخن یعنی آن که او اهل تصنع و ظاهرسازی نیست.

۲۳-۱۵-ف-۵. آنچه خواجه عبدالله انصاری در تتمه داستان با روایات ملامتی می‌آورد می‌تواند کمک کند که ابومزاحم بر این روش و اندیشه پیش می‌رفته است.

۲۳-۱۶. ابوبکر طمستانی:

۲۳-۱۶-۱. سلمی در طبقات الصوفیه او را بسیار بزرگ می‌دارد و در موردش می‌نویسد:

و هو من اجل المشایخ و اعلاهم حالاً، منفرد بحاله و وقته، لا یشارکه احد من المشایخ و لا یدانیه، و کان ابوبکر الشبلی بیجله، صحب ابراهیم الدباغ و غیره من مشایخ الفرس و کان مشایخ و قته یحترمونه ورد نيسابور و مات بها بعد سنة اربعین و ثلاثائه. (سلمی، ۱۴۰۶: ۴۷۱)

از سخنان سلمی می‌توان چنین نتیجه گرفت که:

۲۳-۱۶-۱-الف. او از والاترین و بالاترین مشایخ صوفیه به حساب می‌آید.

۲۳-۱۶-۱-ب. در حال و مقام و وقت در میان مشایخ منحصر به فرد است.

(برای آشنایی با حال و مقام وقت در تصوف: ر.ک: هجویری، ۱۳۸۳: ۲۲۵/قشیری، ۱۳۹۲: ۵۷/کلابادی، ۱۴۱۳: ۸۶/سراج طوسی، ۱۳۸۰: ۴۱/سهروردی، بی‌تا: ۴۷۱/عبادی، ۱۳۴۷: ۱۹۹-۲۰۰/سمعانی، ۱۳۶۹: ۲۹۶)

۲۳-۱۶-۱- ج. هیچ‌کدام از مشایخ زمانش (یادمان باشد که او در قرن چهارم می‌زیسته که مملو از مشایخ بزرگِ تصوف است) همانند او نیستند.

۲۳-۱۶-۱- د. شبلی او را بزرگ می‌داشته.

۲۳-۱۶-۱- ه. او در دامان مشایخ فارس تربیت شده است.

۲۳-۱۶-۱- و. پیران صوفیه با دید احترام و عزت به او می‌نگریستند.

۲۳-۱۶-۱- ز. بعد از شیراز به نیشابور می‌رود. (برای اطلاع بیشتر ر.ک: روزبهان، ۱۳۶۰: ۴۳)

۲۳-۱۶-۲. ابونعیم اصفهانی در *حلیة الاولیا* در موردش می‌نویسد:

و منهم ابوبکر الطمستانی العالم الربانی، صحب الأعلام و الأكابر و نبه به الاعلام و الاصاغر.

(اصفهانی، ۱۴۰۹: ۱۰: ۳۸۲)

ابوبکر اصفهانی بر این باور است که طَمَسْتَانی عالم ربانی است و صحبت بزرگان و اکابر (= بزرگان) را دریافته و کوچک و بزرگ از او مَتَنَبّه می‌شدند.

۲۳-۱۶-۳. شیخ به طمستان منسوب است و تمستان یا طمستان از شهرهای کوچکِ فسا بوده است.

۲۳-۱۶-۳- الف. در حدود العالم آمده است:

تمستان، بستگان، ازبرا، دارکان، مزیرکان، سنان شهرک‌هایی از میان پسا و دارابگرد.

(ستوده، ۱۳۶۲: ۱۳۴)

۲۳-۱۶-۳- ب. مقدسی در احسن التقاسیم می‌نویسد:

دارابجرد بها كان المصرفی القديم و كان ينزلها الملوك الكثيرة المعاون جليله الخصائص طيبة

الهوا قصبها على اسعها و من مدنها طمستان... (مقدسی، ۱۴۱۱، ۴۲۲)

۲۳-۱۶-۳- ج. ابن خردادبه، طمستان را یکی از رَسَاتِيق [= جمع رُستاق به معنی روستا] داربجرد

می‌داند. (ابن خردادبه، ۱۸۸۹: ۴۶)

و بعد می‌گوید:... ثم الی مدینة فسا اربعة فراسخ ثم الی طمستان اربعة فراسخ. (همان: ۵۲-۵۳)

فاصله آن با فسا چهار فرسخ است.

۲۳-۱۶-۳-د. در نامه‌ی دانشوران نیز آمده است:

طَمَسْتان بکسر طاء مُهْمَلَه و میم و سکون سین مُهْمَلَه (= حروف‌هایی که نقطه ندارند را مهمله گویند) و فتح تاء امثناة فوقانیه و نون و یاء نسبت، منسوب به طمستان است که از بلدان فارس است. یاقوت حموی گوید: طمستان مُعَرَّب دهستان است و جماعتی از روات (= جمع راوی) به آنجا منسوباند (نامه دانشوران، بی تا: ۳: ۱۴۳).

۲۳-۱۶-۳-ه. اشتباه عجیب و غریبی را ابن مَلَقْن در طبقات الاولیاء در این مورد کرده است:

ابوبکر الطمستانی، صحب ابراهیم الدباغ و کان اوحد و فقه علما و حالا و مات بنیسا بور بعد سنة اربعین و ثلاثائه، الطمستان لا اعلم نسبتة إلى ماذا و لعله الطبس نسبة الی طبس قرية من قری مازندران! (ابن ملقن، ۱۴۱۵: ۳۵۳-۳۵۴)

ابن ملقن با این که متوفی ۸۰۴ هجری است (ر.ک: ابن فهد، بی تا: ۱۹۷-۱۹۸/سخاوی، بی تا: ۲: ۱۰۰/ابن حجر عسقلانی، ۱۳۸۹: ۲: ۲۱۶) و قرن‌ها پیش از او، سَلَمی (متوفای ۴۱۲ هجری) طمستانی را فارسی خوانده، چگونه چنین اشتباهی می‌کند!

۲۳-۱۶-۴. روزبهان در مورد او می‌نویسد:

و منهم بحر الحقایق و عبهرالمعارف و صبیح العشاق ابوبکر التمستانی

کان صاحب آیات و کرامات و اسرار و سُکر و هیمان. شأنه عند المشایخ و اهل القصة أشهر من الشمس، روی و اسنادالحديث. (روزبهان، ۱۳۹۳: ۳۱).

روزبهان، طمستانی را صاحب آیات و کرامات می‌داند و او را اهل سُکر می‌شناسد.

۲۳-۱۶-۵. خواجه عبدالله انصاری نیز در طبقات الصوفیه ذیل شیخ ابوالعباس باوردی (که بیش از این آوردیم) از او سخن می‌گوید و تعریض او و شیخ ابوالعباس را به شبلی بیان می‌کند. (انصاری، ۱۳۴۱: ۳۰۱)

۲۳-۱۶-۶. روزبهان در شرح شطحیات نیز از او یاد می‌کند و می‌نویسد:

شیخ العشاق، ابوبکر طمستانی، صاحب آیات و کرامات بود، اسرار سُکر و مَحَبَّت بدو غالب بود و در عبادت و شطح چنان بود که در پارس کس قوّت شنیدن او نداشت. بعد می‌گوید: شیوخ وقت صواب چنان دیدند که او به خراسان رود، برفت و هم آنجا به حق پیوست. (روزبهان، ۱۳۶۰: ۴۳)

سخن روزبهان درباره طمستانی این است که:

۲۳-۱۶-۶-الف. او شیخ عاشقان است.

۲۳-۱۶-۶-ب. اسرار در سُکر و مَحَبَّت بر او غالب است.

۲۳-۱۶-۶-ج. چنان در شطح پر قدرت است که کسی در فارس یارای شنیدن آن را ندارد.

۲۳-۱۶-۶-د. پس به نیشابور به اجبار می‌رود و در آن جا گوشه‌نشینی و انزوا پیشه می‌کند.

۲۳-۱۶-۷. در نامه دانشوران در ادامه‌ی این مطلب می‌خوانیم که:

سخنان شطح‌آمیز او سبب شد که مشایخ فارس از بیم آن که مبادا به او آسیبی رسد، صلاح چنان دیدند که وی به خراسان رود و ظاهراً این مهاجرت در اواخر عمر او صورت گرفته است وی در این سفر اجباری مدت کوتاهی در اصفهان بوده و سپس به نیشابور رفته و در این شهر گوشه‌گیری اختیار کرده و روزگار را به انزوا گذرانده است. (نامه‌ی دانشوران، بی‌تا: ۳: ۱۴۲)

۲۳-۱۶-۸. عطار، شخصیت ابوبکر طمستانی را با ابوبکر صیدلانی در تذکرة الاولیاء اشتباه می‌گیرد و اقوال و احوال او را به ابوبکر صیدلانی نسبت می‌دهد. (عطار، ۱۳۸۶: ۶۲۸)

۲۳-۱۶-۹. این اشتباه عطار را متأسفانه جامی نیز در نفحات‌الانس ادامه می‌دهد. (جامی، ۱۳۸۶: ۱۸۴)

۲۳-۱۶-۱۰. معصوم‌علیشاه نیز در طرائق الحقائق باز به همین راه اشتباه رفته است و تمام مطالب طمستانی را به صیدلانی نسبت داده است. (معصوم‌علیشاه، بی‌تا: ۴۱۷)

۲۳-۱۶-۱۱. اما در نامه‌ی دانشوران این اشتباه عطار و جامی و معصوم‌علیشاه تصحیح شده است. (ر.ک: نامه‌ی دانشوران، بی‌تا: ۱۴۲)



مَسْتورانِ قِبابِ غَیْرِت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتیه‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۲۰۱

۲۳-۱۶-۱۲. از او سخنان و رفتارهای ملامتی بسیاری نقل شده که از آن میان می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۲۳-۱۶-۱۲-الف. ما الحقیقة الا فی موت النفس. (اصفهانی، ۱۴۰۹: ۱۰: ۳۸۲)

حقیقتی یافت نمی‌شود مگر در مرگ نفس.

۲۳-۱۶-۱۲-ب. مجالست خدا بسیار کن و با خلق اندک. (عطار، ۱۳۹۱: ۶۲۸)

۲۳-۱۶-۱۲-ج. زندگانی نیست مگر در مرگِ نفس. (همان: ۶۲۹)

۲۳-۱۶-۱۲-د. میان من و میان حق جز این انفاسِ معدوده نیست. (روزبهان، ۱۳۶۰: ۲۵۹)

۲۳-۱۶-۱۲-ه. نعمتِ بزرگترین، بیرون آمدن از نفس [است] و نفسِ بزرگترین حجابی است میان تو و خدای. (قشیری، ۱۴۰۹: ۸۱)

۲۳-۱۶-۱۲-و. روزبهان بقلی شیرازی می‌نویسد:

چون جماعتی از دزدان دید که خمر می‌خورند و به طنابیر (= جمع طنبور) مشغول بودند، رفت و آن‌جا بنشست و آن سماع بشنید. (روزبهان، ۱۴۶۰: ۳۵۸)

۲۳-۱۶-۱۲-ز. هر گاه دل را همتی بود اندر وقت وی را عقوبت کنند. (قشیری، ۱۴۰۹: ۸۱)

۲۳-۱۶-۱۲-ح. الطريق الی الله تعالی بعدد الخلق (سلمی، ۱۴۱۹: ۴۷۲)

راه به سوی خدا به عدد مردمان است.

۲۳-۱۶-۱۲-ط. جالسوا الله کثیراً و جالسوا الناس قلیلاً (همان: ۴۷۲)

با خداوند بسیار همنشین باش و با مردم بسیار اندک.

۲۳-۱۶-۱۲-ی. خیرالناس من یری أن الخیر فی غیره و یعلم أن السبیل الی الله کثیر. غیر السبیل الذی هو علیه. لکی یری تقصیر نفسه فیما هو علیه. (همان)

بهترین خلق آن قوم‌اند که خیر را در غیر ببینند و دانند که راه خدا بسیار است و چنان باید که تقصیر نفس خود را داند و بدان پردازد.

۲۳-۱۶-۱۲-ک. العاقل یتکلم علی قدر الحاجة و یدع ما فضل عنه. (همان: ۴۷۴)

عاقل آن است که سخن به قدر حاجت گوید و هر چه افزون است، دست از آن بدارد.

۲۳-۱۶-۱۲- ل. ما الحیاة إلاً فی الموت النفس ای ما حیاة القلب إلاً فی إماتہ النفس. (همان: ۴۷۱)

زندگانی نیست مگر در مرگ نفس و حیات دل در مرگ نفس نہفتہ است.

۲۳-۱۶-۱۲- م. لا یمكن الخروج من النفس بالنفس و انما یمكن الخروج فی النفس بالله تعالی و ذلك بصحة الإرادة الله عزوجل. (همان: ۴۷۱-۴۷۲)

ممکن نیست از نفس بیرون آمدن مگر بہ نفس ولیکن امکان از نفس بیرون آمدن شما با خداست و آن راست نشود مگر بہ درستی ارادات بہ خداوند.

۲۳-۱۶-۱۲- ن. النعمة العظمی الخروج من النفس والنفس اعظم حجاب بینک. (همان: ۴۷۲)

نعمتی بزرگتر از نفس بیرون آمدن نیست؛ زیرا کہ بزرگترین حجاب میان تو و خدا همانا نفس است.

۲۳-۱۶-۱۲- ص. من چه کنم و جمله خلق دشمن من. (عطار، ۱۳۸۶: ۶۲۸)

۲۳-۱۶-۱۳. قشیری داستانی را از طمستانی بیان می کند کہ بر ملامتی بودن و گمنام بودن او تأکید دارد:

سمعت ابابکر الصیدلانی و کان رجلاً صالحاً قال: كنت اصلح اللوح فی قبر ابوبکر الطمستانی أنقر فیہ اسمہ فی مقبرة الحیرة کثیرا و کان یقلع ذلك اللوح و یسرق و لم یقطع من غیرہ من القبور و كنت أتعجب منه، فسألت الاستاذ اباعلی الدقاق یوماً عن ذلك فقال: إن ذلك الشیخ آثر الخفاء فی الدنيا و انت ترید أن تشہر قبرہ باللوح الذی تصلحہ فیہ. و إن الحق - سبحانہ - یأبی إلا اخفاء و قبرہ آثر هو ستر نفسه. (قشیری، ۱۴۰۹: ۳۲۳)

از ابوبکر صیدلانی شنیدم کہ مردی بود بہ صلاح، گفت: وقتی لوح سر گور ابوبکر طمستانی نیکو می کردم و نام او را آن جا می کَندم و ہر باری از سر گورش بر می کنند و می بُردند و از ہیچ گور دیگر نمی بُردند و من متعجب مانده بودم بہ استاد ابوعلی دقاق این حال را گفتم و از آن پرسیدم. گفت: این پیر گمنامی اندر دنیا اختیار کرده بود و تو می خواهی کہ وی را بہ لوح، مشہور گردانی و حق تعالی نمی خواهد مگر آن کہ گور او پنهان باشد همچنان کہ او خواست کہ در میان مردمان پوشیدہ باشد.

مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتی‌هی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۲۰۳

۲۳-۱۶-۱۴. و این حکایت قشیری را عطار، در تذکرة الاولیاء بیان می‌کند. (ر.ک: عطار، ۱۳۸۶:

۶۲۹)

این حکایت، یادآور کلام سلمی در مقدمه‌ی رساله‌ی ملامتی‌ه است که می‌گوید:

والطبقة الثالثة، و هم الذين لقبوا بالملامتیة: و هم الذين زين الله تعالى بواطنهم بأنواع الكرامات من القرية والزلفه و الاتصال و تحققوا في سرِّ السرِّ في معاني الجمع، بحيث لم يكن للافتراق عليهم سبيل بحال من الاحوال فلما تحققوا في الرتب السنية من الجمع و القرية و الانس و

الوصلة، غار الحق عليهم أن يجعلهم مكشوفين للخلق... (سلمی، ۱۳۶۴: ۸۷)

اما طبقه سوم که ایشان را ملامتی‌ه خوانند، خداوند درون‌هایشان را به کرامت قرب، زلفه و اتصال زینت داده است و به سرِّ درون در معانی جمع‌الجمع در پیوسته‌اند چندان که دیگر به هیچ حالی از احوال، ره به افتراق نبرند و چون به مراتب رفیع جمع و قربت و انس و وصل برآمدند غیرت حق - تعالی - از فروافتادن پرده‌ی بیشتر ایشان به روی خلق مانع آمد.

۲۳-۱۷. مقدسی در کتاب البدء و التاريخ از صوفی‌ی دیگر در فارس نام می‌برد که رفتارهای ملامتی دارد، او می‌نویسد:

رجل في بلاد سابور من حدود فارس يجتمع اليه قوم و يذهبون مذهباً يخالفون عوام الناس فقصدته متصفاً ماعنده و لزمه اياماً كالمضفى و المستر سل لما عنده معتابهاً متجاهلاً و كان الرجل يرجع إلى شيء من علم اللغة و معرفة مذاهب القدماء الى أن أنس بي وثق بناحيته ثم أبدى مكتوم امره و دقيق سرّه و إذا هو على هذا المذهب الذي ذكرته مع طول تهجد و قيام و كثرة صلاة و صيام اذكر مما حفظته عنه أنه كان يوماً يشير اليه بالدلائل فقال و هو الذي تراه في عيني و أراه في عينك ثم انشد بيتاً:

حجته العيون عن كل عينٍ و هو فيها انيس كل وحيدٍ

و حدثني عن بعض مشايخه عن ابى يزيد البسطامى أنه قال طلبت الله ستين سنة فاذا أنا هو.

(مقدسى، بی تا: ۹۰-۹۱)

در بلاد سابور از حدود فارس، مردی را دیدم که قومی نزد وی گرد می‌آمدند و مذهبی داشتند که خلاف مذهب عوام‌الناس بود. و من به قصد تحقیق در کار او نزد وی شدم. چند روزی نزد وی ملازم بودم همچون کسی که آنچه داشته رها کرده و خویش را پالوده است و ابله‌ی و نادانی از خویش نشان دادم. این مرد را به علم زبان و معرفت مذاهب پیشینه‌گان رجوعی بود. تا آن‌گاه که با من انس گرفت. و از جانب من اطمینان یافت. سپس آن کار پنهانی خویش آشکار کرد و از راز نهفته خود پرده برگرفت، دیدم که او بر همین مذهبی است که یاد کردم (حلولی است) با آنکه شب زنده‌دار بود پیوسته در نماز و روزه، از چیزهایی که از او به خاطر سپردم یکی این بود که روزی به این اشاره می‌کرد با دلایل، پس گفت: و هم اوست که تو آن را در چشم من بینی و من آن را در چشم تو و سپس بیتی برخواند:

چشم‌ها او را از دیدار هر چشم پنهان کرده‌اند و او در آن میان انیس تنهایی است.

و آن مرد مرا از بعضی مشایخ خویش از ابویزید بسطامی روایت کرد که ابویزید گفت شصت سال به جستجوی خدا بودم پس بدانستم که من خود اویم. (مقدسی، ۱۳۷۴: ۲: ۳۲۹)

آنچه از سخنان مقدسی می‌توان برداشت کرد چنین است:

۱-۱۷-۲۳. شیخ فارسی، مذهبی خلاف مذهب عوام داشته است.

۲-۱۷-۲۳. مقدسی با او ناراستی می‌کند و نقش بازی می‌کند تا به کُنه عقیده‌اش دست یابد.

۳-۱۷-۲۳. مقدسی، شیخ مذکور را مردی دانشمند می‌یابد که به علم و زبان پیشینیان آشنا بوده است.

۴-۱۷-۲۳. شیخ پیوسته در عبادت بوده، شب زنده‌داری می‌کرده و روزها را به نماز و روزه سپری می‌نموده است.

۵-۱۷-۲۳. اندیشه‌های او شبیه اندیشه‌های حلاج و ابویزید بسطامی است.

۶-۱۷-۲۳. می‌دانیم کتاب *البدء و التاریخ* در سال ۳۵۵ هجری نوشته شده. (ر.ک: مقدسی،

۱۳۷۴: ۱: ۳۴) و شهادت حلاج در سال ۳۰۹ هجری رخ داده است، پس طبیعتاً ۴۶ سال پس از آن قتل فجیع، جامعه اسلامی، هنوز درگیر آن هجمه‌های سنگین بر اندیشه و افکار حلاج و حلاجیان هست. (برای دانستن بهتر آن زمان ر.ک: ماسینیون، ۱۳۹۰: ۱۵) [برای دانستن آن

شرائط به بخش حلاج همین مقاله مطلب ۲۳-۴-۱۲-۳ مراجعه فرمایید.]

مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتی‌هی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۲۰۵

۷-۱۷-۲۳. هر چند که معتقدند که مقدسی به اعتزال تمایل داشت (ر.ک: کردعلی، ۱۳۲۶: ۳؛  
۱۹۰۸ / مقدسی، ۱۳۷۴: ۵۴-۵۵/۲/1946:2/ Tarifi Khalidi)

اما او در کتاب خود تلاش می‌کند که به دفاع از اندیشه‌های دیندارانه در مقابل آراء ملحدانه  
بپردازد و خود معتقد است که خواننده را مجهز به صیانت از اعتقادش می‌کند. (ر.ک:  
مقدسی، بی‌تا: ۳: ۱۷) و حتی بر این باور است که: خواندن برخی کتاب‌ها مایه‌ی فساد  
می‌شود و دل‌ها را از میان می‌برد و دین، را ویران می‌کند. (همان: ۴: ۱۰۳)  
و در پایان فصل نخست هم یادآور می‌شود که:

... فهده مقامات قدمنها نظراً للناظر فی کتابنا و نُصحاً لمن احتاط لدینه و تحرز من تمویه  
الملحدین و تلبیس المنخرقین و خطرات المجان و وساوس الخلاء الذین أفسد الفراغ فکرمهم.  
(همان: ۱: ۵۴)

آن مقدمات را برای خواننده به صورت نصیحتی آورده تا مردم در کار دین خویش احتیاط  
کنند و از اهل تمویه، ملحدان، تلبیس، اهل مخرقه، مجان و وسوسه‌های خلق بپرهیزند.

۸-۱۷-۲۳. آنچه به نظر می‌رسد این است که مقدسی، صوفیان را از این جرگه می‌شمارد. او در  
مورد صوفیان می‌نویسد:

و ذکر فرق الصوفیه منهم الحُسنیه و الملامتیة الشوقیه و المعذوریة و جملة امرهم أنهم لایحملون  
علی مذهب معلوم و لا عقیده مفهومه لأنهم یدینون بالخواطر و المخائیل و ینتقلون من رأی الی  
رأی. (همان: ۵: ۱۴۸)

در ذکر فرقه‌های صوفیان؛ حُسنیه، ملامتی‌هی، شوقیه و معذوریه از ایشان‌اند و بر روی هم  
ایشان به هیچ مذهب معلوم و عقیده مفهومی گرایش ندارند چرا که ایشان متدین به خاطرها  
و خیال هستند و از اندیشه‌ای به اندیشه‌ای دیگر روی می‌آورند.

این سخن مقدسی و داوری او در مورد صوفیان، اندیشه‌ی او را بر این گروه نمایان می‌کند.  
بعد از این سخن، می‌گوید:

من يقول بالحلول كما سمعت واحداً منهم يزعم أن مسكنه بين عوارض المرء و منهم من يقول  
بالإباحة و الإهمال و لا يدعون للوم اللاتمين. (همان: ۱۴۸)

دسته‌ای از ایشان قائل به حلول‌اند که از یکی از ایشان شنیدم که جایگاه خدا را در گونه‌ی  
آمردان می‌دانست دسته‌ای از ایشان اهل اباحه و اِهمال‌اند و هیچ سرزنش سرزنشگران آنان را  
نگران نمی‌کند.

پس از این مقدمه، مقدسی به طعن و قدح حلاج می‌پردازد:

و عن ارسطاطاليس وُجِدَتْ صُورَةٌ مَصُورَةٌ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ وَ فِي يَدِهِ كِتَابٌ مَكْتُوبٌ فِيهِ كُنْتُ  
أَشْرَبُ شَرَاباً وَ لَا أُرْوَى فَأَمَّا عَرَفْتُ الْبَارِيَّ جَلَّ وَ عَزَّ رُوِيَ بِالشَّرْبِ وَ لِبَعْضِ الْمُتَصَوِّفِ مَذْهَبٌ  
قَرِيبٌ مِنْ هَذَا بَلْ هُوَ بَعِينَةٌ لِأَنَّ مِنْهُمْ يَقُولُ بِالْحُلُولِ وَ إِذَا رَأَوْ صُورَةَ حَسَنَةَ خَرَّوْا لَهُ سُجَّداً وَ كَثِيرٌ  
مِنْ أَهْلِ الْهِنْدِ يَفْعَلُونَ هَذَا وَ أَنْشَدُونِي ابْنَ عَبْدِ اللَّهِ لِلْحُسَيْنِ بْنِ مَنْصُورٍ الْمَعْرُوفِ بِالْحَلَّاجِ مَا يَدُلُّ عَلَيَّ  
هَذَا الْقَوْلُ:

يا سرسر يدق حتى      يحفي علي و هم كل حي  
و ظاهراً باطناً تجلّي      لكل شيء بكل شي  
إن أعتذري اليك جهلٌ      و عظم سؤي و فرط عي  
يا جملة الكل لست غيري      فما عتذاري إذا إلی

و کم الله علينا من الفضل و المنّة بالهام التوحيد و تسهيل التعريف و ای نفس خمیره تطمئن إلی  
مثل هذه المذاهب و أی عقل یسمح بقبولها. (همان: ۲: ۹۱-۹۲)

و از ارسطو نقل کرده‌اند در جایی، صورتی تصویر شده، دریافت که در دست آن نوشته‌ای بود  
و در آن مکتوبی که بیش از این شرابی نوشیدم که سیرابی از آن نداشتیم و چون خدای را  
شناختم بی‌آنکه بنوشم سیراب شدم و بعضی از صوفیان را مذهب نزدیک به این عقیده است  
بلکه عین این عقیده است چرا که بعضی از ایشان قائل به حلول‌اند و چون صورتی زیبا بینند در  
برابر آن به سجده می‌افتند و بسیاری از اهل هند این کار را می‌کنند.

و از ابن عبدالله شنیدم که شعری از حسین بن منصور معروف به حلاج را می‌خواند و آن شعر گواهی است بر این سخن:

ای نهان نهان که از فرط لطافت از وهم هر زنده‌ای به دوری  
ای آشکار پنهان که بر هر چیز از هر چیز تجلی داری  
پوزش من از تو، نادانی و درماندگی و شک است

ای همه تو، تو جز من نیستی، پس پوزش خواهی من از خویش چه خواهد بود؟  
چه منت‌هاست خدای را بر ما به توحیدی که الهام کرد و شناختی که آسان گردانید کدام  
نفس صاحب تمییز به مذهب‌ی از این دست اطمینان می‌کند و کدام خردی پذیرای آن  
می‌گردد.

۹-۱۷-۲۳. تصویر مقدسی از حلول، بر اساس آنچه نوشته تنها پرستش صورت‌های زیباست و این تصویر از حلاج، به کلی اشتباه است:

۱-۹-۱۷-۲۳. عطار در این مورد می‌گوید:

بعضی گویند از اصحاب حلول بود و بعضی گویند تولی به اتحاد داشت، اما هر که بوی توحید  
به وی رسیده باشد هرگز او را خیال اتحاد نتواند افتاد و هر که این سخن گوید سرش از  
توحید خبر ندارد و شرح این طولی دارد که این کتاب جای آن نیست اما جماعتی بوده‌اند از  
زنداقه در بغداد چه در خیال حلول و چه در غلط اتحاد که خود را حلاجی گفته‌اند و نسبت  
بدو کرده‌اند و سخن او فهم ناکرده بدان گشتن و سوختن به تقلید محض فخر کرده‌اند چنان  
که دو تن را در بلخ همین واقعه افتاد که حسین را، اما تقلید در این واقعه شرط نیست. اینجا  
نه حلول کار دارد نه اتحاد. (عطار، ۱۴۹۱: ۱۳۵-۱۳۶)

۲-۹-۱۷-۲۳. سپهسالار نیز نکته‌ای قابل تأملی دارد:

معنی اتحاد یکی شدن است و این مقام عالی‌تر از توحید است و غرض از یکی شدن نه آن  
است که جمعی قاصر نظران توهم حلول کنند تعالی الله عن ذلک علواً کبیراً و در این عطار  
فرماید رضی الله عنه:

اینجا حلول کفر بود، اتحاد هم این وحدتی است لیک به تکرار آمده

متأسفانه سه اصطلاح حلول، اتحاد و وحدت به دلیل شباهت‌های زیادی که گاه با هم داشتند و البته تمایزات فراوانی که از مدنظر دور داشته شده، با یکدیگر تداخل معنایی پیدا کرده‌اند و این امر موجب گشته که سخن حلاج آنچنان که باید مورد بررسی ناقدان او قرار نگیرد.

۳-۹-۱۷-۲۳. هم حلاج و هم بقیه عرفا این مقام را عین‌الجمع می‌گفتند.

و روزبهان بر این باور بود که عین‌الجمع آن است که انوار صفات را در لباس افعال بینی همچنان که موسی (ع) نور تجلی را در کوه دید. (روزبهان، ۲۰۰۵: ۱۷۹)

۴-۹-۱۷-۲۳. کاشانی معتقد است که عین‌الجمع مقامی است که در آن حق حجاب خلق می‌گردد و مساوی است با استهلاک تام در حق، جمع و اشتغال به شهود الهی است فارغ از ماسوی الله. (کاشانی، ۱۳۷۹: ۲۲۲)

جمع‌الجمع تاره يطلق و یراد به إستهلاک فی الله بالکلیة كما عرفت ذلک فیما مرَّ. (کاشانی، ۱۴۲۶: ۳۲۴)

تارة یراد الجمع‌الجمع، حق فی خلق كما ان الجمع حق بلا خلق و الفرق رؤیة خلق بلاحق. (کاشانی، ۱۴۲۶: ۴۲۴)

و یراد بالجمع ایضاً الاشتغال بشهود الله عما سوی الله عزوجل (کاشانی، ۱۴۲۶: ۴۲۳)

انهم یشیرون بالجمع الی حق بلاخلق. (کاشانی، ۱۴۲۶: ۳۲۲)

۵-۹-۱۷-۲۳. یادمان باشد که عرفا و من جمله حلاج معتقدند که شناخت خداوند از طریق عقل، تنها موجب سرگردانی است.

من رامه بالعقل مسترشدا علوم عشق اسرحة فی حیرة یلهو

(حلاج، ۱۴۲۴: ۱۶۶)

آنکه به کمک عقل به شناخت خداوند برآید، خرد او را گمراه و سرگردان می‌نماید.

آن‌ها معتقدند که معرفت، یک تجربه درونی است که از طریق کشف و شهود به دست می‌آید.

رأیت ربی بعین قلبی      فقلت من انت قال انت  
اشار سرّی إلیک حتی      فنیت عنّی و دمت انت

(همان: ۵۲)



مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتیه‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۲۰۹

با چشم دلم خدای خویش را دیدم. از او پرسیدم تو کیستی؟ گفت: تو هستم. خداوندا درونم چنان مرا به تو رهنمون ساخت که من فانی شدم و تو ماندگار شدی.

ابن سینا نیز در نَمَطِ چهارم/ اشارات به همین مطلب اشاره می‌کند که: ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي (ابن سینا، ۱۴۱۳: ۶۵)

جز به عرفان عقلی نمی‌توان به خدا اشاره کرد و مقصود شیخ رئیس شهود عرفانی است. ابن عربی می‌گوید: و هو العلم (= علوم الاسرار) الذي فوق طور العقل (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۱: ۱۴) و بر این باور است که: نیروی خرد توان درک خداوند را ندارد و خداوند برتر از درک عقل است.

حلاج نیز به این پوشیدگی اشاره دارد و درک قلبی خداوند را مطرح می‌کند و می‌گوید:

إن كنت بالغيب عن عيني مُحْتَجِباً فالقلب يرداك في الإبعاد و التائي

(حلاج، ۱۴۲۳: ۳۶)

خداوندا اگر در پرده‌ی غیب از دیدگان من پنهانی، قلب من از دور تو را می‌پاید.

ابن عربی در این مورد می‌گوید: و تبين لك أن العلم الصحيح لا يعطيه الفكر... ان العلم الصحيح إنما يقذفه الله في قلب العالم و هو نور الهی يختص الله به من يشاء حق عباده... و من لا كشف له، لا علم له (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۳: ۳۳۵)

شناخت درست از راه تفکر به دست نمی‌آید بلکه خداوند آن را بر قلب عالم می‌ریزد، شناخت نوری الهی است که خداوند آن را بر قلب هر بنده‌ای که خود بخواهد می‌ریزد و آن که از کشف بی‌بهره است شناختی ندارد.

و این کشف طبیعتاً با پالایش و تزکیه‌ی نفس شکل می‌گیرد:

و هذبت نفس بالرياضة ذاهباً إلى كشف ما حُجِبَ العوائد غطت

(ابن فارض، ۱۴۱۰: ۶)

از طریق ریاضت به تهذیب نفسم پرداختم تا پوشیده‌های در پرده کشف گردد.

شاید به همین دلیل بود که در اندیشه‌ی عرفای اسلامی به خصوص در تفکر حلاج، همه ادیان به خدا منتهی می‌شدند و در نهایت یکی می‌گشتند، و تنها در شعائر با هم متفاوت بودند.

هو الذی وضع فی التصوف الإسلامی فکره أن الأدیان جمیعاً تؤدی إلى الله فقط تختلف شعائرها.  
(ضیف، ۱۹۶۰: ۴: ۴۸۲)

چون این راه به تعدادِ مردمان جهان گشوده است و همه را بدان دسترسی است:

تفکرت فی الادیان جد محقق      فألفتها اصلاً له شعب جمّاً  
فلا تطلبن للمراء دیناً فانّه      یصدّ عن الاصل الوثیق و أنّما  
یطالبه اصل یعبر عنده      جمع المعانی و المعانی فیفهما

(حلاج، ۱۴۲۳: ۱۲۸)

درباره‌ی همه‌ی ادیان محققانه اندیشیدم. همه را از یک ریشه یافتم. برای آدمی دین خاصی را مجوی که وی را از اصل محکم باز دارد و قطعاً هر کسی پیرو اصل و ریشه‌ای است که بزرگواری‌ها و مفاهیمی عالی‌ه را برایش بیان می‌کند.

این اندیشه یعنی شناخت خداوند به وسیله‌ی قلب که برای هر انسان مهذب‌ی فراهم است کمک کرده تا حلاج و عرفای پس از او به نتیجه‌ی استغراق برسند یعنی به این نتیجه برسند که با کشف و شهود قلبی و روحی می‌توان بدان مبدأ و منبع اصلی نزدیک شد و مظهر تجلی ذات او گشت.

آن‌ها تحقق و دستیابی بدین را در دوستی می‌دیدند و دوستی را محورِ منیت‌ها و فنای تمام می‌دانستند.

به قول حلاج:

إن کتابی یا انا      جامع علم عن فرط سقم و ضنی

(همان: ۱۵۵)

این که می‌گویم ای من، از روی شدت بیماری عشق است.

یا به قول ابن‌فارض:

فلم تهونی ما لم تکن فانیاً      و لم تفن ما لا تجتلی فیک صورتی

(ابن‌فارض، ۱۴۱۰: ۳۳)

تا در حق فانی نشوی عاشق من نخواهی شد و تا صورت من در تو جلوه‌گر نشود، این فنا پدید نخواهد آمد.

این عشق چنان شعله می‌کشید که عارف خود را فراموش می‌کرد:

قد وسم الحبُّ منه قلبی      بمیسم والشوق آی وسم  
و غاب عنی شهود ذاتی      القرب حتی نسیتُ اسمی

(حلاج، ۱۴۲۴: ۱۳۰)

حق بر قلبم داغ‌گدازان شوق وی را نهاده است و به خاطر قُرب، چنان از خود بی‌خود گشته‌ام که نامم را از یاد برده‌ام.

این رفتار را مولانا جلال الدین، استغراق می‌نامد:

چنان که مگسی بالا می‌پرد، می‌جنبد و سرش می‌جنبد و همه اجزایش می‌جنبد. چون در انگبین غرق شد. همه اجزایش یکسان شد. هیچ حرکت نکند. استغراق آن باشد که او در میان نباشد و او را جهت نماند و فعل نماند و حرکت نماند. غرق آب باشد؛ هر فعلی را که از او برآید، آن فعل او نباشد. اگر هنوز دست و پای می‌زند، او را غرق نگویند یا بانگی می‌زند که آن غرق شدم این را استغراق نگویند. (مولوی، ۱۳۹۰: ۱۳۹-۱۴۰)

حلاج، مستغرق است در دریای ذاتِ حق؛ وجودی مستقل برای خود نمی‌شناسد از این رو با کلماتی از قبیل ضمیر منفصل «انا» و ضمیر متصل فاعلی «ت» و «ی» متکلم «ی»، اصل وحدت را مطرح می‌کند.

انا من اهوی و من اهوی انا      نحن روحان حللنا بدنا  
فاذا ابصرتنی ابصرته      و اذا ابصرته ابصرتنا

(حلاج، ۱۴۲۳: ۱۳۴)

من همانم که دوستش می‌دارم و آنکه دوستش دارم من است، ما دو روح در یک بدن هستیم. هرگاه من را بنگری وی را می‌بینی و هرگاه به وی بنگری هر دوی ما را می‌بینی.

از همین روست که ابن عربی در فتوحات/المکیه در مورد حلاج می‌نویسد:

كما حکى عن زليخا انها افتصدت فوقع الدم فى الارض فأنكتب به يوسف يوسف فى مواضع كثيرة حيث سقط الدم الجريان ذكر اسمه مجرى فى عروقها كلها و هكذا حکى عن الحلاج لما قطعت اطرافه انکتب بدمه فى الارض الله الله حيث وقع. (ابن عربی، بی تا: ۲: ۳۳۷)

حکایت شده، زلیخا فصد (= حجامت) کرد. چون خونس به زمین ریخت، یوسف یوسف نوشته شد؛ زیرا نام یوسف همچون خون در عروق وی جریان داشت همچنین گفته شده است هنگامی که اندام‌های حلاج بریده می‌شد و خونس به زمین می‌ریخت الله الله نوشته می‌شد. در باور حلاج، ذات حق در جهان تجلی دارد و همه خیر در جهان من جمله او، مظهر این تجلی و وحدت‌اند.

زیرا محبوب و محب و حب یکی هستند خود می‌گوید:

ایها السائل عن قصتنا      لو ترانا لم تفرق بیننا  
روحه روحی و روحی روحه      من رأى روحین حلت بدنا

(حلاج، ۱۴۲۳: ۱۳۴)

ای کسی که از ماجرای ما می‌پرسی اگر دقت می‌کردی بین ما فرقی نمی‌گذاشتی. روح او روح من و روح من روح اوست چه کسی دو روح را در یک بدن دیده است؟

البته این مطلب در فلسفه اسلامی هم زمان با حلاج نیز به شکلی مطرح می‌شود:

فارابی در کتاب *آراء اهل المدينة الفاضله* در همین مورد می‌گوید:

العاشق منه هو المعشوق و ذلك على خلاف ما يوجد فينا فإن المعشوق منا هو الفضيله و الجمال و ليس العاشق منا هو الجمال و الفضيله، لكن للعاشق قوه أخرى فتلك ليست للمعشوق فليس منا هو المعشوق بعينه فأما هو فإن العاشق منه بعينه المعشوق و المحب هو المحبوب و هو المحبوب الاول و المعشوق الاول أحبه غيره او لم يحبه. (فارابی، ۲۰۱۲: ۴۴)

در علت اول، عاشق همان معشوق است، خواهنده همان خواهان و محب همان محبوب است. این بر خلاف آنی است که ما در خود می‌بایم. چه محبوب در ما فضیلت و زیبایی است، اما عاشق همان فضیلت و زیبایی نیست، بلکه عاشق درون ما توان دیگری است و محبوب نیست. پس عاشق درون ما همان معشوق نیست؛ چنان که برای علت اولی سودای درون همسان متعلق

عشق و عاشق همان معشوق است. بنابراین، او معشوق اول و نخستین متعلق عشق است، چه کسی عاشق یا سودا زده‌ی او باشد و چه نباشد.

در رسائل اخوان الصفا نیز می‌خوانیم که:

ان العشق هو شده الشوق الی الاتحاد. ( اخوان الصفا، ۱۴۱۲: ۳: ۲۵۸ )

عشق، اشتیاقِ بیش از حد به وحدت و اتحاد است.

شارح حلاج، ابوالحسن دیلمی نیز در کتاب عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف در تشریح

همین نکته می‌نویسد:

و اما اصل المحبه، فهو ان الله تعالى لم یزل موصوفاً بالمحبه و هی صفة قائمه به و کان فیما لم یزل ناظراً الی نفسه بنفسه لثفسه كما انه واجد نفسه بنفسه لثفسه و هكذا احب نفسه بنفسه لثفسه و کان فیما هناك المحب و المحبوب و المحبه شیناً واحداً لا انقسام فیها، لانه عین الاحدیه و لیس فی الاحدیه شیء و شیء. ( دیلمی، ۱۴۲۸: ۷۴ )

اصل عشق به این صورت است که خداوند، همیشه موصوف به عشق است و عشق برای او معنی پایداری است، خداوند پیوسته در ازل به خودش برای خودش به وسیله خودش نگاه می‌کرد چنان‌که خودش را برای خودش به وسیله‌ی خودش یافت. به همین ترتیب خودش را برای خودش به وسیله‌ی خودش دوست داشت، و در آن جا محب و محبوب و محبت یک چیز بود که هیچ جدائی از هم نداشت؛ زیرا عینِ احدیت بود و در احدیت دوئی وجود ندارد.

و همین موضوع است که مولوی در فیه مافیه شطح حلاج را چنین تفسیر می‌کند:

«آخر، این انالحق گفتن، مردم می‌پندارند که دعوی بزرگی است انالعبد گفتن دعوی بزرگ است. انالحق، عظیم تواضع است؛ زیرا این که می‌گوید من عبد خدایم، دو هستی اثبات می‌کند: یکی خود را و یکی خدا را، اما آن که انالحق می‌گوید، خود را عدم کرد و به باد داد». (مولوی،

۱۳۹۰: ۲۱)

در جای دیگر می‌گوید:

چنان که منصور را چون دوستی حق به نهایت رسید، دشمن خود شد و خود را نیست گردانید؛ گفت: انالحق؛ یعنی من تو گشتم، حق ماند و بس و این به غایت تواضع است و نهایت بندگی است. یعنی او است و بس. (همان: ۵۲۱)

او در جای دیگر به تعریض می گوید:

امام ابوحنیفه و امام مطلبی و امامان دیگر رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ معماران عالم خشکی بودند اما جنید و ذوالنون و ابایزید و منصور مرغانِ آبی بودند و سَبَّاحانِ عَمَّانِ معانی هر که متابعت ایشان می کند از حیل‌های نفسِ مکار، خلاص می یابد و بگو به دریای قدرت ره برد. (افلاکی، ۱۳۶۲: ۲۲۰)

شاید حافظ در سرودن این بیت به این نکته توجه داشته است:

حلاج بر سر دار این نکته خوش سراید از شافعی نپرسند امثال این مسائل  
(حافظ، ۱۳۷۸: ۳۰۲)

ابن عربی در فتوحات المکیه، شطح مشهور حلاج را از آن گروه می شمارد که در حال سُکر بدان تفوه کرده اند و البته این شطاحان نیک بخت و رستگارانند:

... فقالوا انالله و انالله لاله الا انا فاعبدون کابی یزید ممن نقل عنه مثل هذا مع صحوه و ثبوته و عمله بأن الحق هو الظاهر بافعاله فی المیان الممكنات و منها من ادعت ذلك فی حال سکر کالحلاج فقال قول سکران (ابن عربی، بی تا: ۳: ۱۱۷-۱۱۸)

پس اساساً بر اساس آنچه آوردیم، سخن حلاج را مشایخ بزرگ صوفیه، حلول نمی دانند حتی کسی چون ابن سُرَیح (متوفی ۳۰۶) فقیه سرشناس و شیخ مشهور شافعی بغداد که او را عالم ترین و استوارترین فقیه مذهب شافعی زمان خود دانسته اند. (ر.ک: قرطبی، ۱۹۹۷: ۷۶) حلاج را مردی حافظ قرآن دانسته و سخت ستوده و او را از اتهام عقیده‌ی حلول دور دانسته است.

این فقیه با نفوذ شافعی که اولین محاکمه‌ی حلاج را از اعتبار انداخت و بر هم زد. ادله‌ی محکمش این بود که محاکم شرعی، صلاحیت ندارند در مورد شوریدگی صوفیانه و الهامات غیبی آنان وارد بحث شوند.

(ر.ک: شوریدگی صوفیانه و الهام غیبی از دسترس قاضیان که با امور روحی و باطنی کاری ندارند به دور است. (ر.ک: Mason;1995:16) و (ماسنینون، ۱۳۴۸: ۷۰)

این سخن ابن سُرّیج با سخن ابن سینا در *الاشارات و التنبیها*ت نزدیک است:

ان العارفين مقامات و درجات یخصون بها و هم فی حیاتهم الدنیا دون غیرهم فکانهم و هم فی جلابیب من ابدانهم قد نَصَّوْها و تجرّدوا عنها إلى عالم القدس و لهم امور خفیة فیهم و امور ظاهرة عنهم یستنکرها من ینکرها و یستکبر و من یعرفها و نحن نقصها علیک. (ابن سینا، ۱۳۸۳:

۳: ۳۶۲)

بدان که عارفانی را در زندگی مقامات و درجاتی است خاص، که مخصوص ایشان است و دیگران بدان دسترسی ندارند آن‌ها پیراهن تن را دریده و از آن بیرون آمده و روی به عالم قدسی آورده‌اند و ایشان را گاه، کارهایی است پوشیده و گاه ظاهر، هر که به انکار، آنان را بنگرد منکر حالشان خواهد بود و هر که آنان را بشناسد سخت عظیم می‌دارد.

این اندیشه‌ی حلاج متأسفانه به دلیل عدم درک مناسب و شاید عدم ارائه‌ی کلام او در یک قالب علمی و فلسفی (= عرفان فلسفی) اتهام حلول به خود گرفت.

سخن حلاج این است که وجود، عین وحدت است ولی این وحدت عددی و نوعی و جنسی و... نیست، بلکه وحدت حقیقی است، پس وجود، یک حقیقت بیشتر نیست و همان حقیقت واحد فرد یگانه است که در مراتب و درجات مختلف در جهان، تجلّی و ظهور پیدا می‌کند. لذا وجود را به نور، تشبیه کرده‌اند به این مناسبت که نور، یک حقیقت است که به حسب شدت و ضعف در مراتب و درجات مختلف، ظهور پیدا می‌کند. ضمناً خود، ذاتاً، ظاهر است یعنی برای ظاهرشدن خود نیاز به واسطه ندارد و در عین این که ذاتاً ظاهر است ظاهر کننده‌ی اشیاء است. یعنی، همه‌ی اشیاء به واسطه‌ی نور، ظهور می‌یابند. همین‌گونه نیز وجود برای تحقق خود نیاز به چیزی ندارد؛ زیرا ذاتاً متحقق است و در عین حال تحقق دهنده‌ی موجودات و ماهیات نیز است. پس همه موجودات به یک وجود باز می‌گردند و از خود وجودی ندارند و تنها یک وجود است که در هستی جاری و ساری است و هر کدام یکی تجلّی از تجلیات بی‌انتهای او هستند.

ابن عربی این موضوع را چنین بیان می‌کند:

فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا الْحَقُّ لَمْ يَبْقَ كَائِنٌ      فَمَا تَمَّ مَوْصُولٌ وَ مَا تَمَّ بَائِنٌ  
بِذَا جَاءَ بُرْهَانَ الْعَيَانِ فَمَا أُدْنَى      بَعَيْنِي إِلَّا عَيْنَهُ إِذَا عَايِنُ

(ابن عربی، ۱۳۷۹: ۹۳-۹۴)

پس جز حق، چیزی باقی نماند. بودی جز او باقی نماند. پس در آن جا نه دو چیز به هم پیوسته است، و نه دو چیز جدا از هم. و این به برهان عیان ثابت است. و من به دو چشم خویش که می‌نگرم، جز عین دو چیزی نمی‌بینم.  
و یا در فص اسماعیلیه می‌گوید:

فَأَنْتَ عَبْدٌ وَأَنْتَ رَبٌّ      لَمِنْ لَهُ فِيهِ أَنْتَ عَبْدٌ  
وَأَنْتَ رَبٌّ وَأَنْتَ عَبْدٌ      لَمِنْ لَهُ فِي الْخِطَابِ عَهْدٌ

(همان: ۹۲)

پس تو بنده‌ای و تو ربی، برای کسی که او را در او بنده‌ای. و تو ربی، و تو بنده‌ای، برای کسی که او را در خطاب [الست] عهدی است.  
ابن عربی در مورد ارتباط خالق و خلق می‌گوید:

فَلَا تَنْظُرْ إِلَى الْحَقِّ      وَ تَغْرِيبَهُ عَنِ الْخَلْقِ  
وَلَا تَنْظُرْ إِلَى الْخَلْقِ      وَ تَكْسُوهُ سَوَى الْحَقِّ

(همان: ۹۳)

نگاه مکن در حق، و او را از خلق عاری بدانی و نگاه مکن در خلق، و آن را در لباس جز حق ببینی.

ابن عربی در فص ادریسیه در فصوص الحکم باز به همین موضوع اشاره می‌کند:

فَالْحَقُّ بِهَذَا الْوَجْهِ فَاعْتَبِرُوا      وَ لَيْسَ خَلْقًا بِذَاكَ الْوَجْهِ فَادْكُرُوا  
مَنْ يَدْرِ مَا قُلْتُ لَمْ تَخْذُلْ بَصِيرَتَهُ      وَ لَيْسَ يَدْرِهَ إِلَّا مَنْ لَهُ بَصَرٌ  
جَمْعٌ وَ فَرَّقَ فَاِنَّ الْعَيْنَ وَاحِدَةً      وَ هِيَ الْكَثِيرَةُ لَا تَبْقَى وَ لَا تَذُرُّ

(همان: ۷۸)



بدین‌گونه حق همان خلق است، پس پند بگیرد. و بدان‌گونه حق جز خلق است؛ پس به یاد داشته باشید. هر که این را دریابد بصیرتش زبونی نگیرد. و آن که چشم بصیرت ندارد این راه را در نیابد.

جمع کن و تفریق کن که عین [در هر حال] واحد است و باز همان [عین] کثیر است نه چیزی باقی می‌گذارد و نه فرو می‌هد.

این سخنان ابن عربی کاملاً شبیه کلام حلاج است اما ابن عربی این تفکر را در قالب علمی و فلسفی ارائه می‌دهد، که طبیعتاً نمی‌بایست تأثیر گذر زمان را نیز در ارائه و قبول این گونه سخنان نادیده گرفت. اما باید بدانیم که همین سخنان هم حتی قرن‌ها بعد از قتل فجیع حلاج، موجب خشم و برآشفته‌گی خشک اندیشان می‌شود و ابن عربی نیز از این شماتت‌ها و انکارها در امان نیست، حتی در میان صوفیان! علاءالدوله سمنانی در این مورد شدیداً ابن عربی را تخطئه می‌کند و از او بیزاری می‌جوید. (ر.ک: جامی، ۱۴۹۴: ۴۸۹)

پس آنچه حلول (ر.ک: اصفهانی، بی‌تا: ۱۶۹/بیهقی، ۱۳۶۲: ۲: ۷۰۶/ مناوی: ۱۴۱: ۲۹۳) گفته‌اند از جمله موضوعات بحث برانگیز، مناقشه‌آور و پُر ماجرای تصوف اسلامی است. بسیاری از صوفیان از جمله حلاج بدین شکل از میان رفتند و مورد عتاب، خطاب، شماتت و مجازات قرار گرفتند و بسیاری از فرق صوفیه نیز بدین مسأله، محکوم و منسوب شدند. (ر.ک: شهرستانی، ۱۴۰۴: ۱: ۱۷۳/ رازی، ۱۴۰۲: ۷۴-۷۲/ بغدادی، بی‌تا: ۲۳۵-۲۵۱/ ملطی، ۱۹۹۷: ۱: ۲۰/ اسفراینی، ۱۴۰۳: ۱۲۳).

اما همان‌طور که تاکنون گفته شد صوفیان این نسبت را به جد از خود نفی می‌کنند. (ر.ک: مولوی، ۱۳۸۵: ۱: ۳۶۵۳-۳۶۵۵/ شبستری، ۱۳۸۲: ۳۱۹-۳۲۰).

۶-۹-۱۷-۲۳. مقدسی نیز از این جرگه بیرون نیست او با آوردن شعری از حلاج (که پیش از این به آن اشارت شد) او را حلولی می‌داند. (ر.ک: حلاج، ۱۴۲۳: ۱۶۹)

از این ابیات که مقدسی به عنوان شاهد آورده است علاوه بر اتهام حلولی بودن بر این نکته نیز اذعان می‌کند که حلاج و حلاجیان، جمال‌پرست نیز هستند و هنگامی که زیبارویان را می‌بینند بر آن‌ها سجده می‌کنند (که پیش از این به آن اشارت کردیم) و معتقد است این ابیات را زمانی حلاج سروده که به او مژده‌ی به دارا و یختنش را می‌دهند. (ر.ک: مقدسی، بی‌تا: ۳: ۱۷)

۲۳-۱۷-۹-۷. از داوری مقدسی معلوم می‌شود که او از لحاظ ذهنی حلاج و گروه منسوب به او خصوصاً و صوفیان را عموماً این‌گونه (= جمال پرستانه) می‌نگرند و طبیعتاً به آن‌ها نظر موافقی ندارد.

۲۳-۱۷-۹-۸. اما تَتَّبِعُ و تَفَحُّصُ در زندگی حلاج این موضوعی را که مقدسی مطرح می‌کند، تأیید نمی‌نماید: موسی ابن ابوذر بیضاوی گوید: پشت سر حلاج در کوچه‌های بیضاء فارس راه می‌رفتیم و سایه‌ی کسی از پشت بام بر او افتاد. حلاج سر بلند کرد و چشمش به زنی زیبا افتاد. روی به من کرد و گفت: «روزی مصیبت این بی‌پروایی را بر من خواهی دید».

روزی که حلاج را به دار آویختند من در میان مردم بودم و می‌گریستم. چشم حلاج از بالای دار بر من افتاد و گفت: «ای موسی، کسی که سر برآورد و بر حرام نظر افکند همچنان که آن روز دیدی، این چنین در میان مردم برکشیده می‌شود» و به چوبه‌ی دار اشاره کرد. (میرآخوری، ۱۳۹۰: ۹۴)

عن موسی بن ابی ذر البیضاوی قال: كنت امشي خلف الحلاج في سلك البیضاء فوق ظل شخص من بعض السطوح عليه، فرقع الحلاج رأسه، فوق بصره على امرأة حسناء فالتفت إلي و قال: ستری وبال هذا علی و لو بعد حین.

فلما كان يوم صلبه كنت بين القوم أبکی، فوق بصره علی من رأس الخشب فقال: یا موسی من رفع رأسه كما رأیت و اشرف إلي ما لا یحل له اشرف علی الخلق هكذا و اشار إلي الخشب (ساعی، ۱۹۶۷: ۶۹)

کسی که تا این حد رعایت می‌کند چگونه می‌تواند، روبروی زیبارویان به سجده افتد.

## ۲۴

از میان این حلولیان (= آنچنان که مخالفان آنان می‌گفتند) شیخ ابو عبدالله خفیف نام یکی از آن‌ها را به عنوان ابوالغریب اصفهانی که در شیراز زندگی می‌کند، می‌برد.

جامی او را در نَفَحَاتِ الْأَنْسِ این‌گونه معرفی می‌کند:

از محققان بود، صاحب آیات و کرامات، در عشق به عین جمع رسیده بود. (جامی، ۱۳۹۴:

۱۰۹)

اروزبهان شیرازی درباره عین‌الجمع می‌نویسد: عین‌الجمع آن است که انوارِ صفات را در لباسِ ازل ببینی، هم‌چنان که موسی (ع) نورِ تجلی را در کوه دید که حق فرمود:

(وَفَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ) (اعراف، ۱۴۳)

(= اما هنگامی که پروردگارش بر کوه تجلی کرد)

و نیز از درخت فرمود که: (أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ) (قصص، ۳۰)

(= ای موسی منم خداوند جهانیان)

عارف گفت: عین‌الجمع حقیقتِ اتحاد است.

آیا گفتار خدای بزرگ را نمی‌نگری که چگونه به پیامبرش فرمود:

(مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى) (انفعال، ۱۷)

(= این تو نبودی که تیر انداختی. بگو خدا انداخت) (روزبهان، ۲۰۰۵: ۱۶۰-۱۶۱)

هو أن ترى انوار الصفات في لباس الأفعال، كما يرى موسى عليه السلام نور التجلي في الجبل

قال: (فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ) (اعراف، ۱۴۳) و ايضاً قال: (مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ

رَبُّ الْعَالَمِينَ) (قصص، ۳۰) و قال النبي عليه السلام: رأيت ربي في احسن صورة و قال بعضهم:

ما نظرت إلى شيء إلا و رأيت الله فيه.

قال العارف قدس الله روحه: عین‌الجمع حقیقة الاتحاد، ألا ترى قوله تعالى كيف قال لنبیه عليه

السلام (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى) (انفعال، ۱۷)

او را حلولی خواندند. شیخ ابو عبدالله خفیف او را دوست داشتنی و با او مزاح کردی.

وقتی در شیراز از زندگانی خود نومید گشت. یاران خود را پیش خود خواند و گفت: از بهر

خدای مرا به تنها یک حاجت است، روا خواهید کرد؟ گفتند: آری، بگوی.

گفت: چون مرا اینجا مرگ آید، مرا در گورستان گبران دفن کنید. (جامی، ۱۳۹۴: ۱۰۹)

رفتار ابولغرایب آن چنان که جامی آورده است ملامتی است و درخواست او که در قبرستان گبران دفن شود نوعی رفتار ملامتی به حساب می‌آید.

## ۲۵

ابن زیزی:

۱-۲۵. ابن زیزی را ابو خفیف این چنین معرفی می‌کند:

با ابن زیزی در سماعی حاضر شدم و قوال این بیت می‌خواند:

لَوْ أُسْنَدَتْ إِلَى حَجْرِهَا      عَاشَ وَ لَمْ يُنْقَلْ إِلَى الْقَبْرِ

(= اگر او مرده‌ای را در کنار خود گیرد زندگی را بازیابد و به خاک سپرده نمی‌شود)

در سیرت شیخ کبیر می‌گوید: که این بیت قصیده‌ای است از آن اعشی و آن جا چنین است کی:

عاش و لم ینقل الی قابر (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۰۵)

[ البته این شعر در قصیده‌ی ۶۰ بیتی اعشی است:

شَاكَكَ مِنْ قَتْلَةٍ أَطْلَأَهَا      بِالشَّطِّ قَالُو تَرِ إِلَى حَاجِرِ  
فَرُكْنٍ مِهْرَاسٍ إِلَى مَارِدٍ      قَقَاعٍ مَنْفُوحَةٍ ذِي الْحَائِرِ  
دَارُ لَهَا غَيْرَ آيَاتِهَا      كُلُّ مُلْثٍ صَوْبَهُ زَاخِرِ

بیت مذکور در این قصیده چنین آمده است:

لَوْ أُسْنَدَتْ مَيِّتًا إِلَى نَحْرِهَا      عَاشَ وَ لَمْ يُنْقَلْ إِلَى قَابِرِ]

(اعشی: ۱۹۲۷: ۱۰۴-۱۰۸)

وقت ابن زیزی خوش شد. دست‌ها را از پس پشت بر زمین نهاد و سینه خود را بالا کرد و چشم خود در آسمان، دوخت و می‌گفت: بگوی والله که غیر من کس نمی‌شنوند. ناگاه خون، از رگ‌های گردن وی بگشاد که پنداشتی از آن جا فصد (= رگ زدن) کرده‌اند و همچنان می‌بود تا بی‌هوش بیفتاد وی را بگرفتند و خون‌ها بشستند و خرقه‌ای بر آن بستند. (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۰۴-۱۰۵)

(۱۳۹۳: ۱۳۴)

مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتی‌هی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۲۲۱

و اگر بدانیم که اَعَشَى (میمون بن قیس بن جندل) شاعری لابلالی و عسرب‌طلبی بوده و همواره سرگرم باده‌گساری، می‌توان تصویر روشن تری را از مجلس سماع ابن زبزی و ابن خفیف، تصور کرد. (برای اطلاع بیشتر: ر.ک: ضیف، ۱۹۶۰: ۳: ۳۴۶)

در مورد او گفته‌اند: او شاعرترین مردمان است آن‌گاه که مست باشد. (ر.ک: اصفهانی، ۱۴۲۹: ۹: ۷۵)

او هنگامی که از قریشیان شنید، پیامبر (ص) شراب را تحریم کرده از ملاقات آن حضرت منصرف شد و گفت: برمی‌گردم تا باقیمانده‌ی شراب را در ته جامم بنوشم. (همان: ۹۳)

قال: أَوْهَ ارجع إلى صُبابَةٍ قد بقیت لی فی المهراس فأشربها.

وقتی از او پرسیدند: لذیذترین چیز دنیا نزد تو چیست؟ گفت: شراب صافی که ساقی آن را با آب باران از ابر صبحگاهی درآمیزد.

و سئل عن ذلك الأَعشى [ما اَطیب عیش الدنيا؟]: صهباء صافية. تمزجها ساقية من صوب غادية. (جاحظ، ۱۴۱۸: ۲: ۱۷۸)

از شعرهای مشهور اوست:

وَ كاسٍ شَرَبْتُ عَلَى لَذَّةٍ وَأُخْرَى تَدَاوَيْتُ مِنْهَا بِهَا

(اعشى، ۲۰۱۰: ۲: ۱۲)

(= ای بسا جام می که از بهر لذت نوشیدم و سپس جامی دگر نوشیدم که علاج آن جام اول کنم)

استفاده از اشعار این شاعر لابلالی و مست در حلقه‌های صوفیان شیراز نشان از نوعی رفتار ملامتی است.

سخنان و رفتار ابن‌زبزی،

(جهت اطلاع بیشتر از زندگی و رفتار ملامتی او: ر.ک: قشیری، ۱۴۰۹: ۱: ۱۷۰/ سلمی،

۱۴۱۹: ۲۸۴/ اصفهانی، ۱۴۰۹: ۱۰: ۳۲۵/ ابن‌جوزی، ۱۴۰۵: ۵: ۸۰)

با ابراهیم [خوآص]

(جهت اطلاع بیشتر از زندگی او: ر.ک: سلمی، ۱۴۱۹: ۲۸۴-۲۸۷/ انصاری، ۲۰۷: ۱: ۱۷۵/ مناوی، ۱۹۹۹: ۱: ۱۸۴-۱۸۸/ خطیب بغدادی، ۱۴۲۳: ۶: ۷-۱۰/ کلاباذی، ۱۴۰۳: ۱۲/ کحاله، بی تا: ۱: ۴/ ابن تغری، بی تا: ۳: ۱۳۲).

کاملاً ملامتی است.

ابن زیزی به ابراهیم خواص می گوید:

گفت کی: چند گویی کی به توکل رفتم با دیه و آمدم.

[ابن زیزی در توکل بسیار مشهور بود تا جایی که او را رئیس المتوکلین می خواندند.

و هو من اجل من سلک طریق التوکل (شعرانی، ۱۴۲۶: ۱: ۱۷۶)

عطار نیز در تذکرة الاولیا از او این گونه یاد می کند:

آن صدیق توکل و اخلاص. (عطار، ۱۴۹۱: ۵۲۳)

عطار او را رئیس المتوکلین می داند. (همان)

ابن ملقن نیز همین مطلب را بیان می کند:

وله ریاضات و سیاحات و تدقیق فی التوکل (ابن الملقن، ۱۴۱۵: ۱۷)

کی این جامه‌ی مرقع کی تو پوشیده ای به نیابت تو (به زبان حال) از مردم سؤال می کند. ابراهیم به خشم برخاست و برفت. ابن زیزی، میزری (= دستار، جامه) سفید و ردائی و کوزه‌ی آبگینه برگرفت و از پی ابراهیم برفت و بقادسیه به وی رسید و گفت: این مرقع برکن و این جامه‌ی سفید زر پوش و این رگوه (= مشک خرد) رها کن و این گونه برگیر و هم‌اکنون، عزم بادیه کن کی توکل خود طعام به تو دهد.

ابراهیم در آن حال به راه بود و برفت چون باز گردید. ابن زیزی به استقبال وی رفت و آن مرقع و آن رگوه با خود ببرد و به ابراهیم گفت: این ساعت هر چه می خواهی درپوش و ابراهیم از مفاسات (= رنج) کی کشیده بود موی‌های وی جمله ریخته بود؛ و روی به ابن زیزی کرد و گفت: خدای تمامی تو را مکافات گناذ کی مرا بگشتی. (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۰۵-۱۰۶)

جامی همین داستان را در نجات‌الانس آورده و آن را نقاری میان ابن زیزی و خواص می داند.

میان ابراهیم خواص و ابن زیزی نقاری واقع شد. (جامی، ۱۳۹۳: ۱۳۴)

از این داستان می‌توان دریافت که:

۱-۲۵ الف. ابن‌زیزی اهل نِقار است (و بیش از این گفتیم ملامتیان شیراز اهل نِقارند)

۱-۲۵ ب. در مهم‌ترین موضوعی که ابراهیم خواص به آن مشهور بوده، یعنی توکل با او به مناقره برمی‌خیزد.

۱-۲۵ ج. به ابراهیم خواص یک رفتار ملامتی پیشنهاد می‌دهد و آن تغییر لباس صوفیانه اوست و پوشیدن لباس تاجران.

۱-۲۵ د. پوشیدن این لباس (= لباس تاجران) و نقد اندیشه توکل به صورت عملی به ابراهیم خواص تصویری کاملاً ملامتی ارائه می‌دهد.

۲-۲۵. رفتار ملامتی ابن‌زیزی با ابوطالب مکی:

۲-۲۵ الف. ابوطالب مکی را می‌توان از میان سخنان ابن‌خفیف چنین به تصویر کشید:

... و هم شیخ ابوعبدالله (خفیف) گفت که: اول مجلس که ابوطالب در شیراز داشت پلاس (= پشمینه‌ستبر که درویشان می‌پوشیند) پوشیده بود و عصایی در دست گرفته، آمد و بر گرسی نشست و من پهلوی او بودم، به مردم می‌نگریست و گفت: نمی‌دانم چه گویم، گناهکار می‌روم میان گناهکاران و بگریست و مردم را بگریانید و فریاد گریه از مجلس برخاست. وی را قبولی عظیم پدید آمد که خاک قدم‌های وی به نیت شفای بیماران می‌گرفتند. بعد از آن سببی واقع شد که هیچ‌کس به وی التفات نکرد از آن جا (= شیراز) به اصفهان رفت. من به علی سهل چیزی نوشتم شرح محل و مقام وی کردم وی بوعلی سهل درنیامد و درباره‌ی وی سخنان گفت، علی سهل از وی اعراض (= روی گرداندن) کرد، و از آن جا به کوهستان عراق رفت و به همدان درآمد. (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۶۸-۱۶۹ / جامی، ۱۳۹۳: ۲۵۵)

۲-۲۵ ب. نکته دیگری را نیز عبدالله خفیف از شیخ ابوطالب نقل می‌کند:

شیخ ابوعبدالله گفت که شیخ ابوطالب گفت کی جوانی از خراسان به زیارت جنید آمد. جنید عصا و رکوه‌ی وی به خانه برد و در بیست و آن شب اصحاب را اجتماعی بود.

جنید گفت: وی را با خود ببرند و بامداد پیش من آرید، چون شب، طعام خوردند به طریق مزاج و طیبّت (= بازی، شوخی) انگشری باختن [= یک نوع بازی و قمار است که حلقه‌ی انگشتری را پشت دست گذاشته و به حرکت دست، بدون کمک دست دیگر، کم‌کم به سر

انگشتان می‌رسانند پس اگر حلقه‌ی انگشتی داخل انگشت می‌شد باز یگر بُرده و اگر بر زمین می‌افتاد باخته بود.

به دست آن بتان مجلس‌افروز سپهر انگشتی می‌باخت تا روز

(نظامی، ۱۹۶۰: ۱۳۵)

و اشارت به آن جوان کردند که موافقت کن. وی را با خود و ایشان را تعیین (= سرزنش، ملامت) کرد. شبلی بدوی نگاه کرد و گفت: خاموش باش و اگر نه برخیزم و سرت از تن بکنم.

آن جوان خاموش گشت و هیچ نگفت و برفت روز دیگر، این حکایت با جنید گفتند، برخاست و به خانه رفت تا عصا و رگوه را باز جوید؛ نیافت.

بیرون آمد و با اصحاب گفت: چند نوبت که شما را وصیت می‌کنم که چون غریبی به اینجا آید. وی را خوار مدارید. سوگند به خدا که عصا و رگوه از خانه برداشته است بی‌آن که من به وی دهم رفته است. (جامی، ۱۳۹۲: ۲۵۶)

و این با رفتارهای دیگر شبلی که پیش از این آوردیم بسیار نزدیک است.

۲۵-۲-ج. شیخ گفت کی میان ابوطالب خزرج و ابن زبیری در اخلاص سخنی چند برفت و ابوطالب گفت کی: ابن زبیری بر آن بود کی شب پیش من باشد و هر گه کی جواب سؤال وی بگفتمی گفتمی کی: امشب میان من و تو است و من فهم نمی‌کردم که مراد وی از این سخن چیست؟ چون برخاستم ابن زبیری گفت کی: چون طعام حاضر شوند انتظار من مکنید و نصیب من بنهید، ما طعام بخوردیم و نصیب وی بنهادیم پاره‌ای از شب برفت و بیامد در سقایه (= طهارتخانه) رفت. ما پنداشتیم که طهارت می‌سازد و خود به خلاف ظن ما بود، کی دفی داشت و پنهان می‌کرد چون شب آرام گرفت (آن دف) بیرون آورد و می‌زد و مردم همسایه‌ی وی جمع شدند و گفت: مگر ابوطالب شما چنین مزاحی نکنند، و او خود شیخ (ما)ست و ادب از وی آموزیم و این سخن می‌گفت و مزاح می‌کرد. روز دیگر روی به من کرد و گفت: توبه کردی کی هرگز نام اخلاص نبری.

چون این سخن از او بشنیدم مُفَارَقَت (= جدائی) از او واجب دیدم به محلتی دیگر اقامت ساختم. (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۰۶-۱۰۷)

جامی نیز همین داستان را در *نفعات/الانس* با کمی اختلاف آورده است. (ر.ک: جامی، ۱۳۹۳:



مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتیه‌ی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۲۲۵

۲-۲۵- ج- الف- این رفتار ابن‌زبزی را با اندیشه‌های ملامتی سلمی در اصول الملامتیه مقایسه کنید:

۲-۲۵- ج- الف- ۱. قال و سمعت عبدالرحمن بن محمد يقول: سألت عبدالله الخياط عن الملامة فقال يفرق بين ملامته لنفسه و ملامة الغير له و يتغير عنده الحال والوقت في ذلك فهو بعد في رعونة الطبع و لم يبلغ درجة القوم. (سلمی، ۱۳۶۴: ۹۲)

از عبدالرحمن بن محمد شنیدم که می‌گفت: از عبدالله خیاط (= شاید همان ابوبشر عبدالله بن محمد بن احمد بن محمودیه زاهد نیشابوری باشد (متوفی ۳۸۸ هـ) سمعانی درباره‌ی او گفته: انه كان عظيم القدر مجاب الدعوة (سمعانی، ۱۴۰۸: ۲۱۴)

او مردی گرانقدر و مستجاب‌الدعوه بوده است.)

در باب ملامت پرسیدم گفت: هر که میان سرزندی که خود و نفسش می‌کند با سرزندی خلق، فرق نهد و به ملامت خلق، حال و وقت بر او متغیر گردد، هنوز در گزافه و خودبزرگ‌بینی است و بر مرتبه‌ی این قوم نرسیده است.

۲-۲۵- ج- الف- ۲.... و يدعون ما للنفس فيه راحة و لها اليه سكون، و يجتهدون غاية جهدهم في اسقاط الجاه و نظر الخلق اليهم بعين التعظيم و يركبون من ظاهر الأمور ما يلامون عليه. (سلمی، ۱۳۶۴: ۹۸)

و هر آنچه را که آسایش نفس در آن است و آرامش وی بدان است. فرو می‌گذارند و به غایت می‌کوشند تا هوای جاه و تعظیم خلق را از خود برکنند و در چنان ظاهری خویش را به خلق می‌نمایانند که نکوهش مردم را در حق ایشان برمی‌انگیزد.

۲-۲۵- ج- الف- ۳. و من اصولهم في التوكل ما سمعت ابن عبدالله يقول. سمعت عمي البسطامي يقول: سمعت ابائيزيد يقول: حسبك من التوكل ألا ترى ناظراً غيره. ولا لرزقك جالباً غيره، و لا لعملك شاهداً غيره. (همان: ۱۱۷)

و از اصول ایشان در باب توکل چیزی است که از ابن عبدالله شنیدم که می‌گفت: از عمی بسطامی شنیدم که می‌گفت: ابایزید می‌گوید: در تمامیت توکل تو همین بس است که بیننده‌ای جز او و بر روزی‌ات، روزی‌دهنده‌ای جز او و برای عملت شاهدی جز او نبینی.

## ۲۶

ابوالعباس احمد بن یحیی شیرازی:

۱-۲۶. ابن خفیف او را نخستین استاد خود می‌داند.

شیخ گوید کی اول شیخی کی یافتم احمد بن یحیی بود. (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۳۹)

۲-۲۶. ابوالعباس اهل سماع بود:

ابن خفیف می‌نویسد:

یک شب مرا و او اجتماعی بوذ و جماعت مشایخ سماع کرده بوذند و آتش برافروخته بوذند احمد بن یحیی را وجدی و حالتی برسید. (همان: ۱۲۹)

شیخ گفت: کی جماعت مریدان، سماعی بساختند و احمد بن یحیی در صُفّه نشست و ابوبکر بن زید در صُفّه نشست هر یکی با مریدان خود چون قَوّال در غنا آمد احمد یحیی برخاست و چنان که عادت صوفیان باشد پیرامن خود گردید... (همان: ۱۳۰)

۳-۲۶. اهل وجد و طرب بود:

شیخ گفت: من صاحبِ وجدان بسیار دیدم. اما صاحبِ حالتی چون وی هرگز ندیدم اهل وجد و طرب بود. (همان)

روزبهان می‌نویسد:

شیخ (ابوعبدالله خفیف) گفته که من چنان شخصی در وجد ندیده‌ام... مست درگاه بود. (روزبهان، ۱۳۷۴: ۷۰)

۴-۲۶. صاحب کرامت بود (ر.ک: دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۳۱-۱۳۰-۱۲۹/روزبهان: ۱۳۷۴: ۷۰)

۵-۲۶. اهل عبادت بود.

شیخ گفت احمد یحیی در صحن جامع اقامت داشت و تا وقت صبح نماز گزاردی. (دیلمی،

۱۳۶۳: ۱۳۱)

و کان بیبیت فی صحن المسجد الجامع. (جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۱۳۸)

۶-۲۶. لباس صوفیان نمی‌پوشید و از لباس بازرگانان استفاده می‌کرد.

شیخ گفت: عادت احمد آن بودی که در سَفَر و حَضَر جامه‌ی سفید پوشیدی و زیّ بازرگانی داشتی. (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۳۲)

## ۲۷

ابوعمر و عبدالرحیم اصطخری

۱-۲۷. ابوعمر و لباس صوفیان نمی‌پوشید و زیّ جوانان داشت:

شیخ گفت: عبدالرحیم زیّ جوانان داشت و پیوسته به صید رفتی و از شیخ سؤال کردند کی: عبدالرحیم چرا این زیّ اختیار کرده بود، گفت: او گران بار بود و بدین تَسَلّی (= از اندوه رها شدن) می‌جُست. (همان: ۱۵۳)

۲-۲۷. جنید شیرازی در مورد او می‌نویسد:

کان سید قومه، سافر الحجاز و العراق و الشام و صحب رُویماً و اشکاله و لقی سهل بن عبدالله التستری، قال الدیلمی: کان طریقه شطح و اظهار الشطاره، یلبس الأكسیة الشیرازیة کأنه شاطر یذهب الی الصید و معه الکلاب و کانت عنده حمائم و سئل الشیخ الکبیر عن احواله فقال یتسلی بتلك الحمائم عن ثقل به، قال و عزم لیلة علی الصید فرصده احد حین خرج فقفا اثره من غیر ان یعلم به قال فلما توسط الجبال اطلق الکلاب و لبس مدرعه کانت معه و انتصب قائماً یذکر الله عزوجل سمعت جلیة فی الجبل حتی ظننت ما بقی شجرو لا حجر ولا ذو روح الا ذکر الله بذکره (جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۵۰-۵۱)

مِهْتَر (= بزرگ و سرور) قوم خود بوده است و مسافرت حجاز و شام کرده و صحبت رُویم یافته است و سهل بن عبدالله تَسْتَری را دیده است.

ابوالحسن دیلمی می‌گوید: وی شَطَّاح بود و شطح ظاهر می‌کرد و صورت وی چنان می‌نمود که شاطری است و کلاب می‌گرفت، به صید می‌رفت و جامه‌های شیرازی می‌پوشید و کبوترخانه داشت، اما نمی‌پراند.

و احوال وی از شیخ کبیر پرسیدند فرمود: به این کبوترها تسکین خاطر می‌کند از آن چیزهای سنگین که دارد. می‌گویند شبی از شب‌ها به عزم صید کردن بیرون رفت و صیدی در برابر وی آمد پس اثر آن صید بگرفت و کلاب از عقب صید بدوانید و خود بایستاد و به ذکر حق تعالی مشغول شد که ناگاه از میان کوه آوازی شنید چون نگاه کرد دید که هیچ سنگی و درختی و جانبی نبود الا که با وی ذکر می‌کردند. (عیسی بن جنید شیرازی، ۱۳۶۴: ۹۲-۹۳)

۲۷-۳. شیخ گفت: عبدالرحیم اصطخری را از میراث بیست هزار درهم برسد و این بیست هزار درهم به دست مردم بود. ده هزار ابراءِ ذمه (= رهایی از بدهی) ایشان بکرد و ده هزار درهم بستند و در توبره‌ای (= کیسه بزرگ) کرد و یک شب بر بام برفت و مُشت مُشت می‌افشاند تا آنکه کی همه بیفشاند. روزی دیگر مردم همسایه گفتند کی دوشین درهم باریزه است. عبدالرحمن توبره بیفشاند و نیم درهم از آن بیفتاد به مریدان گفت: دل خوش دارید کی وجه نان و باقلی رسید؛ مریدان با یکدیگر گفتند: مگر این مرد دیوانه است! به نیم درهم شادمانی می‌کند و دی ده هزار درهم ریخت. (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۵۱)

۲۷-۴. جامی در *نفحات الانس* می‌نویسد: طریقت وی ستر و اظهار شطارت بود. (جامی، ۱۳۹۴: ۲۴۶) و سپس داستان پنهانی بیرون رفتن او و عبادتی که جنید شیرازی در *سدا لایزار* آورده را ذکر می‌کند. (همان)

تنها نکته‌ای که جامی از آن سخن می‌گوید و در ترجمه‌ی عیسی بن جنید نیست و البته در متن جنید در *سدا لایزار* دیده می‌شود این است که: ... سگان را بگذاشت دراعه (= نوعی جامه‌ی مشایخ) با خود داشت و پوشیده و بر پای بیستاد و به ذکر خدای - تعالی - مشغول شد. آوازی در کوه برآمد که مرا تصور آن شد که هیچ شجر و حجر نیست و هیچ جاندار نیست، مگر که به موافقت وی ذکر می‌گویند. (همان)

۲۷-۵. خواجه عبدالله انصاری در مورد اصطخری می‌نویسد:

فرا شیخ بو عبدالله خفیف گفتند: کی چرا عبدالرحیم اصطخری با سگبانان به دشت می‌رود؟

گفت: تا از آن، بار وجود کی بروست دم زند.

انصاری در ادامه می‌گوید: که لذت و خوشی در طلب است، دریافت خوش نیست، دریافت

صدمت است کی تو را فرو می‌شکند. (انصاری، ۱۳۴۱: ۱۲۸)

۶-۲۷. در کشف‌الاسرار میبیدی نیز به این موضوع اشاره شده است:

ابوعبدالله خفیف را گفتند: که عبدالرحیم اصطخری چرا با سگبانان به دشت می‌شود و قبا می‌بندد؟

گفت: يتخفف من ثقل ما علیه، می‌خواهد که از بار وجود، سبک‌تر گردد و دمی بر زند و یقرب منه قول القائل:

اريدُ لَأَنسِ ذِكْرَهَا فَكأنَّمَا تَمَثَّلُ لِي لَيْلِي بَكْلًا مَكَان

می‌گوید: بهانه‌ای جویم که تو را فراموش کنم تو در یاد آیی بهانه بگیریزد و من خیره فرو مانم. (میبیدی، ۱۳۶۱: ۱: ۶۱۵)

[شعر از کثیر عَزَّه از شعرای مشهور عذری است. ر.ک: کثیر عزه، ۱۳۹۱: ۵۱۷]

۷-۲۷. قال الشيخ الكبير لما دخلت علي رويم قال ما خبر عبدالرحيم فقلت مات. قال: رحم ذاك الرجل لقد صحبة و اقواماً بجبل اللكام ما رأيت اصبروا لا اقوى منه. (جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۵۲)

جامی در نفحات‌الانس این سخن را این‌گونه می‌نویسد:

شیخ ابوعبدالله خفیف گوید که: چون بر رُویم در آمدم، مرا از حال عبدالرحیم اصطخری سؤال کرد.

گفتم: در همین سال‌ها از دنیا برفت. گفت: خدای بروی رحمت کناد با بسی از این قوم در کوه لکام در غیر آن صحبت داشتم. از وی صابرتی ندیدم. (جامی، ۱۳۹۴: ۲۴۶)

اگر این سؤال مربوط به سفر نخست ابن خفیف به بغداد باشد باید عبدالرحیم اصطخری قبل از سال ۳۲۸ هجری از دنیا رفته باشد.

۸-۲۷. جامی همان‌گونه که پیش از این بدان اشاره کردیم در مورد عبدالرحیم اصطخری می‌نویسد:

طریقت او ستر و اظهار شطارت است. (همان: ۲۴۶)

ستر و شطارت از واژه‌های کلیدی ملامتی است که بیش از این در مورد ستر سخن گفته شد، اما شطارت:

۲۷-۸-الف. در مورد شطارت و شاطری با توجه به معنای این واژه در زبان تازی (ر.ک: خلیل بن احمد، ۱۴۲۴: ۴ / ۴۳۱ / انباری، ۱۹۸۷: ۱ / ۲۲۳ / زمخسری، ۱۴۱۹: ۱ / ۵۰۷ / قَلَقَشْنَدی، ۱۳۴۰: ۱ / ۲۴۸) معنایی کاملاً ملامتی می‌دهد.

۲۷-۸-ب. نکته دیگر که بدان باید در همین جا اشاره کرد این است که معصوم علیشاه شیرازی در *طرائق الحقایق* در مورد کلمه شطاری بر این باور است که یک کلمه ملامتی است و علی‌القاعده بر ملامتی‌گری ادعا می‌کند و به اصطخری نیز استشهد می‌جوید:

... اما آنچه بعضی گفته‌اند که شطاری آن است که به ظاهر لباس شاطر را بپوشند چنان که در احوال عبدالرحیم اصطخری صاحب *تفحات*، نقل نموده است که طریقت وی ستر و اظهار شطارت بود جامه‌های شاطرانه می‌پوشید و سگان داشت که به شکار می‌برد و کبوتران نیز می‌داشت، و این طریق ملامتی است و انحصار به طیفوریه ندارند و مخصوص لباس شطاریه این نیست و تحقیق همان است که صاحب *بحرالمعارف* فرموده:

طریق الشطار و ثالثها طریق السائرین الی الله و الطائرین بالله و هو طریق الشطار من اهل محبة الله فی جادة المحبة... (معصوم‌علیشاه شیرازی، ۱۳۳۹: ۲۲۰-۲۲۱)

۲۷-۸-ج. برای این که معنی شطار را بهتر بدانیم و از بار معنای ملامتی آن همان‌گونه که معصوم‌علیشاه شیرازی می‌گوید آگاه شویم، بگذارید به *بحرالمعارف* عبدالصمد همدانی رجوع کنیم و ببینیم او در این مورد چه می‌گوید:

و روش سوم: روش کسانی است که به سوی خداوند رهسپارند و با نیروی الهی پرواز می‌کنند و آن روش شطار است که از اهل محبت و دوستی خدا بوده و در جاده‌ی محبت گام نهاده‌اند و شمار کسانی که در ابتدای این راه‌اند و تازه آن را شروع کرده‌اند و به مقام وصل رسیده‌اند از شمار کسانی که در نهایت آن دو راه دیگرند بیشتر است و این روش مورد انتخاب ماست و این روش مبنی بر موت اختیاری است و تفصیل آن در مرتبه‌ی سوم [از حکمت عملی] به خواست خدا خواهد آمد پس طریقه‌ی عاشقان دیگر است و طریقه‌ی زاهدان دیگر، زاهدان در تهذیب اخلاق و تربیت احوال و اعمال و ترقی درجات مشغول شوند و نخواهند که از اعمال و اورادشان چیزی ترک شود اما عاشقان آن در خرابی ظاهر و تعمیر باطن کوشند. (همدانی، ۱۳۸۷: ۱)

در فصل پانزدهم، همدانی می‌نویسد:

ای عزیزم چون دانستی طریقه شطار بهترین طریق الی الله است بدان که این طریقه حاصل نمی‌شود مگر به ذکر الهی و اشاره‌ی مرشد کامل راه‌رفته و آگاهی. (همان: ۱: ۱۷۱).

پس عبدالصمد همدانی این طریقه را طریق عشاق و طریق برتر می‌داند و معتقد است که این طریق در خرابی ظاهر و تعمیر باطن می‌کوشد و همان‌گونه که معصوم‌علیشاه گفته است راه و روشی ملامتی است.

۹-۲۷. نکته‌ای که بسیار مهم است و در اینجا باید بدان اشاره کرد این است که:

۹-۲۷- الف. در طبقات‌الاولیاء ابن ملقن، سلسله اسناد خرقه‌ای نقل شده که این اسناد از فخرالدین عبدالله بن احمد الحبری الفارسی است. این سلسله سند خرقه از ابراهیم ادهم شروع به شقیق بلخی، ابوتراب نخشبی می‌رسد و سپس به صوفیان فارس یعنی ابوعمر و اصطخری، جعفر حداء، ابن خفیف، ابومحمد حسین آگار، ابواسحاق کازرونی، نصر بن خلیفه بیضاوی. اسحاق فارسی و فخرالدین حبری می‌رسد.

نکته این است که ابن ملقن از قول ابن صابونی [= علی القاعده باید کمال‌الدین ابوالفضل عبدالرزاق معروف به ابن صابونی یا ابن الفوطی باشد از مورخان و راویان حدیث در دوران ایلخانیان صاحب مجمع‌الآداب فی معجم‌اللقاب که در زمره‌ی تراجم بزرگ قرار می‌گیرد.

مصطفی جواد در دیباچه تصحیح تلخیص مجمع‌الآداب و زکیه الدیلمی و محمود سلمان به تفصیل به شرح زندگی او پرداخته‌اند. (جهت اطلاع بیشتر از زندگی او ر.ک: جواد، ۱۹۶۳: ۱: ۹-۴۰ / دیلمی، ۲۰۱۳: ۹-۶۱ / سلمان، ۲۰۱۴: ۲۹-۵۰) [

او می‌نویسد: که به همراه پدرش، فخرالدین الحبری الفارسی که او تحت عنوان امام از آن یاد می‌کند دیدار داشته، حبری می‌پرسد که آن‌ها خرقه را از چه کسی گرفته‌اند؟ و ابن صابونی می‌گوید از سهروردی و صدرالدین حمویّه. [ این سخن با یادداشت غیاث‌الدین هبه‌الله در مرادالمیریدین که خبری را از جد خود نقل می‌کند نیز همسان است:

ذکر القاضی الامام کمال‌الدین احمد بن الصدر السعید عزیزالدین ینال من الامام الفاضل کمال‌الدین محمد الجامع المراغی قاضی مدینه سراء و رحمة الله علیه فی مشیخته و اخبارنی بها و بجمیع

روایات‌ه‌ الع‌راق‌ ال‌ک‌م‌الی‌ عبد‌ الر‌ز‌اق‌ بن‌ ا‌حم‌د‌ بن‌ ا‌حم‌د‌ بن‌ م‌حم‌د‌ بن‌ ا‌حم‌د‌ الص‌اب‌ونی‌ ی‌ع‌رف‌ ب‌اب‌ن‌ الف‌وط‌ی‌ ب‌اج‌از‌ت‌ه‌ الع‌ام‌ة‌ الت‌ی‌ ک‌ت‌ب‌ه‌ا‌ فی‌ ش‌ه‌ور‌ سن‌ه‌ س‌ب‌ع‌ ع‌ش‌ره‌ و‌ س‌ب‌عم‌ائ‌ه‌. (ابن‌ ح‌م‌وی‌ه‌، ۱۳۸۹: ۳۶)

ب‌ع‌د‌ ح‌ب‌ری‌ خ‌رق‌ه‌ی‌ خ‌ود‌ را‌ ب‌ر‌ت‌ر‌ می‌ ش‌م‌ارد‌ و‌ س‌پ‌س‌ ب‌ی‌ان‌ می‌ ک‌ن‌د‌ ک‌ه‌ س‌لس‌ل‌ه‌ی‌ اس‌ناد‌ خ‌رق‌ه‌ او‌ چ‌گ‌ون‌ه‌ اس‌ت‌.

س‌خ‌ن‌ ابن‌ م‌ل‌ق‌ن‌ چ‌ن‌ین‌ اس‌ت‌:

قال ابن الصابونی: و لما دخلت مصر صحبة والدي قصدت معه زیاره الامام فخرالدين ابن عبدالله بن ابراهيم بن احمد الحبري الفارسی و التبرک به، فقربنی و اکرمنی فسألنی فی بعض الايام ممن لست الخرقه؟ و كان بحضور والدي فذكره له و الی انی لبستها من الشخین المذكورین و هما السهروردي و صدرالدين حَمَوِيه فقال له: نسبة خرقتی اعلى و عنها أعلى و إذا البستها منی و تكون كأنک قد لقيت حده و نسبت عنه، فإننی أنا و هو فی درجه واحده فالتمست ذلك منه تبرکاً قال: شیخی و الی الامام ابواسحاق ابراهيم بن احمد الفارسی عن شیخ الشیوخ نصر بن خليفة البيضاوی، عن ابی اسحاق بن ابراهيم بن شهریار ال‌ک‌از‌رون‌ی‌ عن‌ الش‌ی‌خ‌ اب‌ی‌ م‌حم‌د‌ الح‌س‌ین‌ بن‌ ال‌اک‌ار‌، عن ابن خفیف، عن ابی عمرو الأصطخري، عن ابی تراب النخشی عن شقیق، عن ابراهيم ادهم، عن ابی عمران موسى بن يزيد الراعی عن اویس القرنی عن عمر و علی عن النبی (ص). (ابن‌ م‌ل‌ق‌ن‌، ۱۴۱۵: ۴۲۸)

همه‌ی‌ این‌ اس‌ناد‌ خ‌رق‌ه‌ تا‌ اب‌وت‌راب‌ نخ‌ش‌بی‌ ف‌ار‌سی‌ ه‌س‌ت‌ن‌د‌، این‌ س‌لس‌ل‌ه‌ نام‌ه‌، نشان‌ از‌ ت‌اری‌خ‌ ت‌ص‌وف‌ ف‌ار‌س‌ از‌ سو‌ی‌ی‌ و‌ از‌ سو‌ی‌ دی‌گ‌ر‌ نف‌وذ‌ و‌ تأ‌ث‌یر‌ ص‌وف‌ی‌ان‌ ف‌ار‌س‌ در‌ ج‌ری‌ان‌ ت‌ص‌وف‌ اس‌لام‌ی‌ دار‌د‌.

ن‌ک‌ت‌ه‌ی‌ دی‌گ‌ر‌ ک‌ه‌ ب‌ای‌د‌ در‌ این‌جا‌ باز‌ ب‌ه‌ آن‌ ا‌شار‌ه‌ داش‌ت‌ این‌ اس‌ت‌ ک‌ه‌ ابن‌ ف‌وط‌ی‌ در‌ سال‌ ۶۶۸ ه‌ج‌ری‌ در‌ ش‌یر‌از‌ ب‌ود‌ه‌ (ابن‌ ف‌وط‌ی‌، ۱۹۶۲: ۴: ۴۵۱) و‌ آن‌ چ‌نان‌ ک‌ه‌ م‌ص‌ط‌فی‌ ج‌واد‌ می‌ن‌وی‌س‌د‌ از‌ ش‌ی‌خ‌ اجل‌ س‌ع‌دی‌ ش‌یر‌از‌ی‌ دار‌ای‌ اج‌از‌ه‌ی‌ رو‌ای‌ت‌ اس‌ت‌. (ه‌مان‌: ۱: ۲۱-۲۲)

۹-۲۷- ب. در کتاب الإحاطة فی اخبار غرناطه از ابن الخطیب در معرفی سلسله مشایخ متصل به جنید روایتی را ذکر می‌کند که در آن نیز نام مشایخ فارس ذکر شده است این سلسله اسناد از



مستوران قباب غیرت: مدخلی بر تاریخچه‌ی ملامتی‌هی شیراز از قرن دوم تا چهارم هجری و تاثیر آن بر حافظ ۲۳۳

امام علی (ع) آغاز و از طریق اویس قرنی به موسی بن زید راعی و پس از آن به ابراهیم ادهم، شقیق بلخی، ابوعمر و اصطخری و جعفر حدّاء [که هر دو شیرازی‌اند] و سپس به جنید می‌رسد.

۹-۲۷-ج: در سلسله‌نامه‌ی صوفیان هند نیز نام اصطخری دیده می‌شود. (ر.ک: حسنی، ۱۴۲۰: ۱۴۶)

۹-۲۷-د. در شیراز‌نامه‌ی زرکوب نیز باز با این سلسله‌اسناد خرقه‌ی ابوعبدالله خفیف (شیخ کبیر) برمی‌خوریم:

اکثر اصحاب شیخ کبیر بر آن‌اند که شیخ، خرقه‌ی تصوف از دست او (حدّاء شیرازی) پوشید و در طرق شجره‌ی شیخ کبیر ترتیب خرقه، چنین است او از شیخ جعفر حدّاء، او از شیخ ابوعمر و اصطخری و او از شیخ ابوتراب نخشی و او از شیخ شقیق بلخی و او از ابراهیم ادهم و او از داود طائی و او از حبیب عجمی و او از موسی راعی و او از اویس قرنی و او از علی (ع) و از حضرت مصطفی (ص) خرقه‌ی خود را اخذ کرده است. (زرکوب شیرازی، ۱۳۹۰: ۱۳۸-۱۳۹)

۹-۲۷-ه. روزبهان ثانی نیز در تحفه‌العرفان این سلسله‌اسناد را چنین بر می‌شمرد:

سراج‌الدین محمود خلیفه او از ابوالقاسم محمود بن احمد بن عبدالکریم و او از خطیب ابوبکر بن محمد و او از ابواسحاق ابراهیم بن شهریار الکاژرونی و او از حسین اکار و او از محمدبن خفیف و او از جعفر حدّاء و او از ابوعمر و اصطخری و او از ابوتراب نخشی و او از شقیق بلخی و او از داود طائی و او از حبیب عجمی و او از موسی راعی و او از اویس قرنی و او از عمر بن خطاب و او از علی بن ابی‌طالب و او از محمد رسول‌الله (ص) خرقه‌ی خود را اخذ کرده است. (روزبهان، ۱۳۸۰: ۳۱)

۱۰-۲۷. از آنچه در مورد ابوعمر و اصطخری گفتیم می‌توان چنین نتیجه گرفت:

۱۰-۲۷-الف. او شطاح است.

۱۰-۲۷-ب. لباس صوفیان نمی‌پوشد و به جای آن لباس شیرازی می‌پوشد یا لباس شطاری.

۱۰-۲۷-ج. شطاری نوعی رفتار ملامتی است.

۱۰-۲۷-د. کبوترخانه دارد، هرچند کبوتر نمی‌پراند.

۱۰-۲۷-ه. به صید می‌رود هرچند صید نمی‌کند.

- ۱۰-۲۷- و. عبادت‌های خویش را پنهانی و بیرون از شهر و پنهان از دیده‌ی مردم انجام می‌دهد.
- ۱۰-۲۷- ز. اهل ایثار است و همه دارایی‌اش را می‌بخشد.
- ۱۰-۲۷- ح. رفتارهای ملامتی او، آن‌گونه که شیخ کبیر، خواجه عبدالله انصاری، میبیدی و دیگران می‌نویسند برای مردم ایجاد پرسش کرده است.
- ۱۰-۲۷- ط. سلسله اسناد خرجه‌های صوفیان بزرگ ایران به او می‌رسد و این نشان از شأن او دارد.

## ۲۸

جعفر حدّاء

۱-۲۸. جامی در *نفحات الانس* می‌نویسد:

کنتیته ابو محمد صَحَبَ الجُنُودِ و من فی طبقة و کان الشبلی یذکر مناقبه و یقول بفضله.

و از بُندار بن الحسین می‌آورد که گفته است:

مردی تمام حال تر از جعفر حدّاء ندیده‌ام و وی نزدیک من برتر از شبلی است. (جامی،

۱۳۹۴: ۲۴۳)

۲-۲۸. در *شذالازار*، جنید شیرازی در مورد او می‌نویسد:

و روی عن بُندار بن الحسین انه قال ما رأیت رجلاً اتم حالاً من جعفر و کان عندی فوق الشبلی.

(جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۲۲۶)

۳-۲۸. هم بُندار گفته است که وی مُحْتَضَر (= مُشْرِف به موت) بود. شخصی بر وی درآمد در

لباس صوفیان وی گفت: باطن‌های این طایفه خراب شد. ایشان ظاهرهای خود بیاراستند.

(جامی، ۱۳۹۴: ۲۴۳)

و قال بندار دخل رجل علی جعفر الحداء عند موته و کان الرجل متحلیاً بلباس الصوف و اظهر

الزهد فنظر الیه و قال من هذا فقیل فلان فقال: خربت بواطنهم فزینوا ظواهرهم. (جنید شیرازی،

۱۳۲۸: ۳۲۵)

۴-۲۸. شیخ ابو عبدالله خفیف گفته است که روزی مؤمل حصاص مرا گفت: برو ببین که جعفر جذاء را در چه حال است؟

بر وی درآمد دیدم که بر بساطی نشسته و گرداگرد وی بالش‌ها نهاده و جامه‌ی شیرازی در بر و طاقیه‌ای (= نوعی کلاه بلند مخروطی شکل) بر سر و سرایی در غایت خوبی، سلام کردم و بنشستم، وی مرا پرسید و من وی را پرسیدم هنوز نشسته بودم که حمال درآمد و ادوات طبخ درآورد برخاستم که به درآیم. گفت: بنشین تا بهم چیزی خوریم. گفتم: نیت روزه کرده‌ام، بیرون آمدم. (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۴۱-۱۴۲)

همین حکایت را جامی در *نفحات الانس* آورده است. (جامی، ۱۳۹۴: ۲۴۴)

۵-۲۸. در *سدا لآزار* می‌خوانیم که:

یکنی ابا محمد و يقال له نهر الفتوة من كبار مشايخ فارس، صحب الجنيد و من طبقته و كان من المعرفة بمحل قيل انه كان يحذو النعال في مسجد باغ نو و كان الشبلي يذكر مناقبه و يقول بفضله روى عنه انه قال ما يحملني الى شيراز الا جعفر الحذاء فهو استاذ الأولياء. (جنيد شيرازي، ۱۳۲۸: ۲۲۵-۲۲۶)

کنیت او ابومحمد است و می‌گویند او نهرالفتوة نام نهادند و از مشایخ کبار شیراز بود و صحبت جنید دریافته بود و به حضور آن کسان که عهد او بودند استیناس (= انس گرفتن) حاصل کرده و از آن‌ها در طبقه چند بودند او را در معرفت محلی و مقامی بود و می‌گویند که شیخ جعفر حذاء در مسجد باغ نو، نعلین می‌ساخت و شبلی ایستاده بود و منقبت و فضیلت او می‌گفت و نقل کرده‌اند که شبلی گفت: که هیچ چیز مرا به شیراز نیاورد مگر دوستی جعفر حذاء که او استاد اولیاست. (عیسی بن جنید، ۱۳۶۴: ۲۷۴-۲۷۵)

۶-۲۸. در *شیرازنامه‌ی زرکوب* شیرازی آمده است:

بدان که عظمای ائمه و مشایخ در طریق سلسله خرّقه‌ی شیخ کبیر- قدّس الله سره- [= خدا روان او را پاک گرداند] به ابو جعفر حذاء می‌رسد. (زرکوب شیرازی، ۱۳۹۰: ۱۳۸)

شجره‌ی خرّقه‌ی قطب‌الواصلین شطّاح فارس ابومحمد روزبهان به ابی محمد جعفر حذاء منتهی می‌گردد همچنین خرّقه‌ی جد بزرگوار این ضعیف، شیخ‌الاسلام عزالدین مودود زرکوب و

خرقه‌ی امام و پیشوای اهل طریقت، مُفتی وقت معین‌الدین کتکی (جهت اطلاع بیشتر از زندگی او ر.ک: فصیح خوافی، ۱۳۸۶: ۲؛ ۳۲۱/ ابن قُوطی، ۱۴۱۵: ۳؛ ۱۲۳/ جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۵۷)

هم از این طریق مذکور به جعفر الحداء می‌رسد بدین وجه که ذکر خواهد رفت:

لبس الشيخ العارف روزبهان ابی نصر البقلی خرقه التصوف و كذلك الشيخان المذكوران عن الشيخ سراج‌الدین محمود الخلیفة و هو لبس من الخطیب ابی القاسم محمود و هو لبس من الخطیب ابی القاسم محمود و هو لبس من الخطیب ابی بکر بن ابی القاسم و هو لبس [من] الشيخ المرشد ابی السحق ابراهیم بن شهریار الکاظمی و هو لبس من الشيخ الحسین الاکار و هو لبس من الشيخ الكبير قطب الاولیاء ابو عبدالله محمد بن خفیف و هو لبس من الشيخ ابی محمد جعفر الحداء و هو صحب ابا عمرو الاصطخری و هو صحب الشقیق و هو صحب داود الطائی و هو صحب ابراهیم بن ادهم و هو صحب موسی بن یزید الراعی و هو صحب اویس القرنی و هو صحب امیرالمؤمنین عمر بن الخطاب و امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب رضی الله عنهما و هما صحبا رسول الله (ص). (زرکوب شیرازی، ۱۳۹۰: ۱۳۸-۱۳۹)

همان‌طور که گفته شد سلسله‌ی اسناد خرقه ابن خفیف از یک سو و همان‌گونه که پیش از این گفته شد اسناد سلسله‌ی جنید نیز به جعفر حداء شیرازی می‌رسد و این نشان از قدر و شأن والای او در تصوف دارد.

۷-۲۸. روزبهان شیرازی در شرح شطحیات او را چنین معرفی می‌کند:

بحر بها و علم را سنا (= روشنی) و شاه صفا و شهر وفا ابومحمد جعفر الحداء معاصر شبلی بود، استاد شیخ ابی عبدالله خفیف بود او را از جمله‌ی عارفان شمرده‌اند در احکام معرفت گران‌مایه بود. زبان اسرار در معارف و کواشف، صاحب آیات و کرامات. شنیده‌ام که در مسجد محله‌ی باغ نو، نعل دوختی و شش علم بر او می‌خواندند. (روزبهان، ۱۳۷۴: ۷۰)

همو می‌گوید: کجاست رنگ تلوین جعفر حداء (روزبهان، ۱۳۷۴: ۱۸۵)

روزبهان در جای دیگر شرح شطحیات می‌نویسد:

گوید که از طبر و کر توحید و شاه‌باز هوای تجرید جعفر حداء پرسیدم (همان: ۲۵۱)

روزبهان در *منطق‌الاسرار* باز همین مطالب را می‌آورد. (ر.ک: روزبهان، ۱۳۹۳: ۱۹)

۸-۲۸. قشیری در *رساله‌ی قشیری* می‌نویسد:

ابومحمد جعفر الحذاء گوید که شاگردی ابومرو اصطخری می‌کردم و چون مرا خاطر افتادی به اصطخر آمدی و از وی بی‌پرسیدمی و بسیار خاطر بودی تا آنجا نشدمی چون به سرّ درآمدی وی از اصطخر، جواب باز دادی. (قشیری، ۱۳۴۵: ۶۵۹)

۹-۲۸. زرکوب در *شیرازنامه* می‌نویسد:

... و همچنین شیخ عبدالرحمن سلمی در کتاب *طبقات* آورده که شیخ کبیر ابوعبدالله بن خفیف از مشایخ عراق نقل فرموده در شأن شیخ جعفر حذاء:

عجائب التَّصَوُّفِ ثَلَاثَةٌ: اِشَارَاتُ الشَّبَلِيِّ وَنَكْتُ الْمُرْتَعَشِ وَحِكَايَاتُ جَعْفَرِ الْحِذَاءِ رَحِمَهُمُ اللَّهُ.

(= شگفتی‌های تصوف سه تاست: اشارات شبلی و سخنان نغز مرتعش و حکایات جعفر حذاء خداوند ایشان را رحمت کند.) (زرکوب شیرازی، ۱۳۹۳: ۱۳۷)

]]البته در *طبقات‌الصوفیه سلمی* ذیل نام ابومحمد المرتعش این سخن چنین آمده است:

قال ابوعبدالله الرازی کان مشایخ العراق یقولون:

عجایب بغداد فی التصوف ثلاث: اشارات الشبلی و نکت المرتعش و حکایات جعفر الخلدی.

(سلمی، ۱۴۰۶: ۳۴۹)]

۱۰-۲۸. از مطالبی که درباره‌ی جعفر حذاء آوردیم می‌توان مطالب زیر را استنتاج کرد:

۱۰-۲۸- الف. از سخنانی که جامی در *تفحات‌الانس* از جعفر حذاء آورده است می‌توان دانست که او منتقد جدی ظاهرسازی صوفیان زمان خود بوده است.

۱۰-۲۸- ب. او لباس صوفیان نمی‌پوشیده و لباس شیرازی به تن می‌کرده است.

۱۰-۲۸- ج. زندگی او زی ظاهر صوفیان را ندارد.

۱۰-۲۸- د. از نام‌آوران و بزرگان فتیان به شمار می‌رود.

۱۰-۲۸- ه. از بزرگان مشایخ صوفیه است.

۱۰-۲۸- و. شبلی او را استاد الاولیاء می‌خواند.

- ۱۰-۲۸- ز. او در معرفت محل و مقامی خاص داشته.
- ۱۰-۲۸- ح. در مسجد باغ نو نعلین می‌دوخته و به شغلی مشغول بوده است.
- ۱۰-۲۸- ط. بزرگان تصوف، مدح و منقبت او را به زبان آورده‌اند.
- ۱۰-۲۸- ی. سلسله اسناد خرقه ابن خفیف و جنید به او باز می‌گردد.
- ۱۰-۲۸- ک. او هم‌زمان با دوخت نعلین، شش علم را تدریس می‌کرده.
- ۱۰-۲۸- ل. او را از عجائب سه‌گانه تصوف برمی‌شمردند.

## ۲۹

بندار بن الحسین شیرازی

- ۱-۲۹- قشیری در رساله‌ی قشیریّه در موردش می‌نویسد:  
به اصول عالم بود و حال او بزرگ. (قشیری، ۱۳۴۵: ۸۱)  
ابونعیم می‌گوید: در علم اصول، دستی قوی داشت. (اصفهانی، ۱۴۰۹: ۱۰: ۳۸۴)  
همو می‌نویسد: و کان یعلم الاصول مهذباً و فی الحقائق مقرباً... شیرازی المولد (همان)  
۲-۲۹. سلمی در طبقات الصوفیه درباره‌ی او می‌نویسد:

... قال بندار بن الحسین بن محمد بن المهلب ابوالحسین من اهل شیراز سكن ارجان و كان عالماً  
بالاصول اللسان المشهور فی علم الحقیقة و كان الشبلی یکرمه و یقدمه.

و بینه و بین محمد بن خفیف مفاوضات فی مسائل رد علی محمد بن خفیف فی مسألة الايمان و  
غیرها، حین رد محمد بن خفیف علی اقاویل المشایخ فصوب بندار اقاویل المشایخ و رد علیه و  
مارد علیهم.

قال ابو عبدالرحمن السلمی سمعت عبدالواحد بن محمد یقول توفی فی بغداد سنة ثلاث و  
خمسين و ثلاثمائه و غسله ابو زرعة الطبری. (سلمی، ۱۴۰۶: ۴۶۷-۴۶۸)

این که شبلی او را اکرام می‌کرد و مقدم می‌داشت را ابن عساکر در تبیین کذب المفتری (ابن  
عساکر، ۱۴۱۵: ۱۷۲) و جامی در نفحات الانس (جامی، ۱۳۹۴: ۲۳۱) نیز بیان کرده‌اند.

و این که میان او و ابن خفیف مناقراتی بوده را نیز ابن عساکر در تبیین کذب المفتری (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۱۷۹) و جنید شیرازی در *شذوذا* (جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۲۴۹) و همچنین جامی در *نفحات الانس* (جامی، ۱۳۹۴: ۲۴۱) آورده‌اند.

۳-۲۹. ابن عساکر در مورد او می‌نویسد:

بندار بن الحسین الصوفی کان من اهل الفضل المتمیزین بالمعرفة والعلم و یحکی عنه حکایات کثیرة. (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۱۷۹-۱۸۰)

۴-۲۹. جامی در *نفحات الانس* می‌نویسد:

... از اهل شیراز است و به ارجان ( برای اطلاع بیشتر از ارجان ر. ک: مقدسی، ۱۴۱۱: ۲: ۲۳۰ / حموی، ۱۳۹۷: ۱: ۱۴۳ / اصطخری، ۱۳۴۰: ۶۸ - ۶۹ / ابن خردادبیه، ۱۸۸۹: ۴۶) زندگی می‌کرده است. (جامی، ۱۳۹۴: ۲۳۰)

۵-۲۹. صاحب *مناقب الابرار* در مورد مفاوضات بین بندار و ابن یزدانیا می‌نویسد:

بین بندار و ابن یزدانیا (برای اطلاع بیشتر ر. ک: کلابادی، ۱۴۰۳: ۲۶-۲۱ / سلمی، ۱۴۰۶: ۴۰۲ / انصاری، ۱۲۴۱: ۴۵۲ / جامی، ۱۳۹۳: ۱۸۷) هم مفاوضاتی صورت گرفته است. (خمیس، ۲۰۰۶: ۱: ۸۳۳).

۶-۲۹. سراج طوسی در *اللمع* در مورد سماع به سخنان بندار بن حسین استناد می‌جوید:

قال بُندار بن الحسین رحمة الله کل من لم یحب السماع الطیب من الآدمیین فلنقص فی حاسته لأن کلّ تمتع، یتمتّع به الانسان فیہ تکلف و ان کانت من المباحات الا السماع فإنه إذا خلص من المقاصد الفاسدة إباحة لا تحتاج الی التکلف و کل من سمع السماع من طریق الطیبة والتلذذ بالنعمة و استحسان الصوت فلیس ذلك محرماً علیهم ولا محظوراً إن لم یکن قصدهم فی ذلك الفساد و المخالفة و اللهو و ترک الحدود إن شاء الله تعالی. (سراج، ۱۳۸۰: ۲۷۳)

بندار بن حسین گفت: هر یک از آدمیان که آوای خوش را نمی‌پسندد، حتماً در احساس او نقصی است چون هر لذتی که آدمی، از آن بازداشته‌اند حتی چیزهای مباح در آن تکلفی هست مگر سماع که اگر مفاصد فاسد در آن راه نیابد هیچ‌گونه تکلفی ندارد. و هر که سماع را

به شیوه‌ای درست و آهنگی خوش و برای تَلذُّذُ بشنود، سماع بر او حرام و ممنوع نیست اگر قصد در شنیدن فساد و مخالفت شرع و لِهو و ترک حدود نباشد.

سپس می‌گوید: و عن بُنْدَارِ بْنِ الْحَسَنِ قَالَ قَالَ السَّمَاعُ عَلَي ثَلَاثَةِ أَوْجِهٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَسْمَعُ بِالطَّبْعِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَسْمَعُ بِالْحَالِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَسْمَعُ بِالْحَقِّ. (همان: ۲۷۸)

از بندار بن حسین آورده‌اند که گفت سماع سه‌گونه باشد: شنیدن بالطبع، شنیدن با حال و شنیدن با حق. (ر.ک: قشیری، ۱۳۴۵: ۶۰۷)

ابوحامد غزالی هم از اندیشه‌های بُنْدَارِ در سماع استفاده کرده است. (ر.ک: غزالی، ۱۳۸۰: ۴۷۵-۴۸۰).

۷-۲۹. بُنْدَارِ بْنِ حَسَنِ، کلمه صوفی را به شکل نمادین تفسیر کرده و معتقد است که هر حرف آن دارای سه معناست:

(ص): دلالت بر صدق و صبر و صفای صوفی.

(و): دلالت بر ودود و بر ورود بر وفای صوفی.

(ف): دلالت بر فقر و فقد و فنای صوفی می‌کند.

و قال: الصوفی حروفه ثلاثه، کل حرف لثلاث معان: فالصاد دلالة صدقه و صبره و صفائه و الواو دلالة، وده و وروده و وفائه و الفاء دلالة فقره و فقده و فئائه. (اصفهانی، ۱۴۰۹: ۱۰: ۳۸۵/خمیس: ۲۰۰۶۰: ۱: ۸۳۲)

بندار بن حسین اگر در سال ۳۵۳ هجری در گذشته باشد باید بدین موضوع معترف شویم که او از نخستین صوفیانی است که به وجوه باطنی حروف اهمیت می‌داده و تعریف او از حروف صوفی دال بر همین موضوع است.

یادمان باشد که از همان سده‌های نخستین تاریخ تصوف حروف برای صوفیه نقش اساسی داشته از معروف کرخی (متوفی ۲۰۰ ه) تا ذوالنون مصری (متوفی ۲۴۲). سهل بن عبدالله تُستری (متوفی ۲۸۳) که کتابی درباره‌ی حروف نگاشته بود، جنید (متوفی ۲۹۷) و از همه مهم‌تر حلاج (مقتول ۳۰۹) که با کتاب *طوسین* خود در این زمینه راهی تازه را باز کرد. (برای اطلاع بیشتر ر.ک: به شیعی، ۱۹۸۲: ۲: ۱۶۸-۱۶۹/ و حمدان، ۱۴۱۰: ۵۲)



البته در سده‌های بعد هم می‌توان به غزالی (قرن ۵۰۵) سهروردی (متوفی ۶۳۲) حمویه (متوفی ۶۵۰) و از همه مهم‌تر محیی‌الدین عربی (متوفی ۶۳۸) در این زمینه نام برد. (برای اطلاع بیشتر رک: شیعی، ۱۹۸۲: ۳؛ ۱۷۱/ حمدان، ۱۴۱۰: ۵۵-۷۵)

بندار بن حسین را نیز از همین مختصر می‌توان از علاقمندان بدین موضوع دانست.

۸-۲۹. بندار بن حسین و عشق عذری:

و قال رئی مجنون بنی‌عامر فی المنام بعد موته، فقیل له: ما فعل الله بک؟ فقال غفرلی وجعلنی حجةً علی المحبین. (خمیس، ۲۰۰۶: ۱؛ ۸۳۳)

بندار بن الحسین گوید: که مجنون بنی‌عامر را به خواب دیدند، گفتند: خدای با توجه کرد؟ گفت: خدای مرا بیامرزد و حجتی بر عاشقان کرد.

۹-۲۹. سلمی در طبقات الصوفیه سخن دیگری از بندار بن حسین نقل می‌کند:

و سمعتُ بندار، یقول: الصوفیة منفقون فی الوجدانیة- فی الجملة- قولاً، متفرقون فی الوصول إليها معانیةً و منازل و کل واحدٍ یستحق اسم ما ظهر علیه، من حاله، الذی هو به موصوف، بعد اتفاقهم فی الوجدانیة قولاً... و احوال یكثر تعدادها. و قد تجتمع الاحوال کلها فی واحد و یرسمی بما علیه من الجمیع. (سلمی، ۱۴۰۶: ۴۶۲)

در اندیشه بندار اهل تصوف درباره‌ی وجدانیت حق نظر و سخنی یگانه دارند و تفاوت آن‌ها اختلاف در راه وصول به واحد است. بندار بر این باور است که هر یک از صوفیه مستحق اسمی از اسماء حق‌اند که بر آن‌ها ظاهر شده و احوال آن‌ها موصوف به آن اسم است و از راه صفتی از صفات حق که بر او متجلی شده به حق راه می‌یابد.

رد پای این سخن را می‌توان در آثار ابن عربی البته به شکل کاملاً گسترده و موسّع یافت و شاید بتوان گفت که بندار از نخستین کسانی است که با موضوع قرارداد اسماء الله و ظاهر شدن این اسماء به افراد به تفاوت دیدگاه‌های آن‌ها می‌رسد هرچند ابن عربی این بحث را بر همه علوم و معارف شمول داده است.

مثلاً قیصری در شرح فصوص الحکم می‌نویسد:

کل واحد من الاقسام الاسمائية يستدعى مظهراً به يظهر احكامها و هو الاعيان. (قيصري، ۱۳۷۰: ۱۵)

و یا در جای دیگر می گوید:

ذاته تعالی اقتضب بحسب مراتب الالوهية و الربوبية صفات متعددة متقابلة... و تجمعها النعوت الجماليه و الجلاله إذ كل ما يتعلق باللطف فهو الجمال و ما يتعلق بالقهر فهو الجلال. (همان: ۱۳)

(برای اطلاع بیشتر در این مورد، ر.ک: ابن عربی، ۱۳۹۱: ۱۰۲ / ابن عربی، ۱۴۰۵: ۱: ۱۰۴ / ابن عربی، بی تا: ۶۱۰-۶۶۹ / فناری: ۱۳۷۴: ۷۱)

۱۰-۲۹. سخنان بندار را از میان کتیب صوفیه می توان چنین مورد توجه قرار داد:

۱۰-۲۹- الف. لا تخاصم لنفسك فإنها ليست لك دَعُها لما لکها يفعل بها کل ما يريد. (سلمی، ۱۴۰۶: ۴۶۸)

با نفست خصومت کن که در اختیار تو نیست و از او دست بردار تا آن که مالک او، او را تحت کنترل قرار دهد.

۱۰-۲۹- ب. ان الصوفی من اختاره الله لنفسه فصافاه، عن نفسه برأه، و لم یردّه ایلّی تَعْمَلِ و تَكَلِّفِ و صوفی علی زنة عوفی. (همان: ۴۶۸)

صوفی آن است که خداوند او را برای خود برگزیده است و با او دوستی می کند و او را از نفسش بیزار می نماید و به تکلف و ظاهرسازی و رعونت باز نمی گرداند.

۱۰-۲۹- ج. اترک ما تهوی لما تأمل. (همان: ۴۶۸)

آنچه نفست تو را به آن می خواند بی تأمل آن را ترک کن.

۱۰-۲۹- د. من لم یتَرَکَ الْکُلَّ رَسْمًا فِی جَنبِ الْحَقِّ، لَا یَحْصُلُ لَهُ الْکُلُّ حَقِيقَةً وَ هُوَ الْحَقُّ عَزَّوَجَلَّ. (همان: ۴۷۰)

کسی که همه چیز را با هم در کنار خداوند ترک نگوید به همه ی حقایق دست نمی یابد و آن حقیقت چیزی جز خداوند متعال نیست.

۲۹-۱۰-۵. القلب مصغة و هو محل الانوار و موارد الزوائد من الجبار و بها نصح الاعتبار جعل الله

القلب اميراً. فقال: (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ) (ق:۳۸) (ابن اثیر، ۲۰۰۲: ۱: ۴۹۲)

قلب آن تکه گوشتی است که محل انوار حق است. اگر جز از خداوند خالی شود خداوند قلب را پادشاه قرار داده است و فرموده: به درستی که در این معنا تذکری است برای هر کس که قلب داشته باشد.

این سخن بُندار شاید از نخستین سخنان صوفیه محسوب می‌شود که قلب را محل معرفت می‌داند. و قلب را سرّی از اسرار الهی و لطیفه‌ای از لطایف او می‌داند. البته بعد از او، قشیری در این مورد سخن نسبتاً مستوفائی دارد. (ر.ک: قشیری، ۱۳۴۵: ۱۹۵) و قلب را محل معرفت می‌داند. (همان: ۱۷۶) و سرّ شهود. (همان: ۳۲۰)

و یا هجویری در کشف‌المحجوب به این موضوع پرداخته است. (هجویری، ۱۳۸۳: ۲۱۹)

و ابن عربی در این زمینه گوی سبقت را از همه ربوده است. او معتقد است که قلب حقیقت انسان است و تمام قوای ظاهری و باطنی به شکلی رعیت او محسوب می‌شوند.

القلب مسئول عن رعیتة و هی جمیع قواه الظاهرة و الباطنة. (ابن عربی، بی تا: ۱: ۵۷۳)

و قلب را موضع غیب در انسان می‌داند.

به تعبیر جندی:

قلب محل تجلّی و عرش استوای الهی و مقام تنزل و تدلی حق است، و دل عبارت است از احدیت جمع خواص روح انسانی. و خواص و حقایق هیكل جسمانی.

فهی هیأة جمیع احدیة بین الحقایق الروحیة الانسانیة و من الحقایق والقوی الجسمانیة و

خصائصها و لطائفها. (جندی، ۱۳۶۲: ۱۲۶)

(برای اطلاع بیشتر در این زمینه ر.ک: جامی، ۱۳۸۳: ۱۸۳/عراقی، ۱۳۵۳: ۱۰۷/ جندی،

۱۳۶۲: ۱۲۶/ ابن عربی، ۱۹۹۷: ۵۸-۶۱/ ابن عربی، بی تا: ۳: ۳۰۵/ آملی، ۱۳۶۸: ۲۸۹-۲۹۰-

۵۱۵/ جیلی، ۱۹۹۷: ۱۵۷-۱۵۸.)

در هر صورت بُندار از نخستین صوفیانی است که به این مقوله اشاره می‌کند.

۱۱-۲۹. از مطالبی که تاکنون در مورد بندار بن الحسین آورده‌ایم می‌توان نتایج زیر را به دست آورد:

۱۱-۲۹- الف. او از بزرگان تصوف است و مورد احترام همه بزرگان متصوفه.

۱۱-۲۹- ب. عالم اصولی و محدثی بزرگ است.

۱۱-۲۹- ج. شبلی او را بزرگ و مقدم می‌داشته.

۱۱-۲۹- د. استاد ابن خفیف است.

۱۱-۲۹- ه. اهل مناقره است و با ابن خفیف و ابن یزدانپار مفاوضاتی دارد.

۱۱-۲۹- و. سخنان او در سماع مورد استناد سراج طوسی و ابوحامد غزالی و دیگر بزرگان صوفیه واقع می‌شود.

۱۱-۲۹- ز. به عشق مجازی معتقد است.

۱۱-۲۹- ح. او از نخستین صوفیانی است که به تفسیر نمادین حروف پرداخته است.

۱۱-۲۹- ط. و از نخستین صوفیانی است که بر این باور است که اسماء الهی و ظاهرشدن این اسماء در افراد سبب تغییر حال آن‌ها می‌گردد و تفاوت‌های افراد را در ظهور اسماء الهی می‌داند که بعدها از مهم‌ترین آیتم‌های فکری ابن عربی قرار می‌گیرد.

۱۱-۲۹- ی. او از نخستین صوفیانی است که قلب را محل معرفت الهی می‌داند.

۱۱-۲۹- ک. از تکلف‌ها و تصنع‌ها و دعاوی صوفیان اظهار انزجار می‌کند.

۱۱-۲۹- ل. معتقد است راه رسیدن به خداوند کنار گذاشتن همه چیز است جز او.

### ۳۰

ابو محمد هشام بن عبدان شیرازی

۱-۳۰. شیخ ابو عبدالله بن خفیف گفت: که هشام بن عبدان هر گه که نماز می‌گذارد در عالم ملکوت غرق می‌شد و اوصاف بشریت از او فانی می‌گشت و در محراب آمد و شد می‌کرد. یهود و نصرانی چون هشام در نماز می‌ایستاد، تماشای وی می‌کردند. (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۴۴)

۲-۳۰. شیخ گفت رحمة الله علیه که هشام گوسفندی داشت و شیر از آن می‌خورد و بدان قناعت می‌کرد یک شب هشام در خواب شد و آن گوسفند در مزرعه شخصی رفت، می‌چرید. هشام از

خواب درآمد و گوسفند خود را دید که زرع (= کاشته) دیگری می‌خورد گوسفند برگرفت و پیش صاحب زرع برده و به وی داد و گفت: زرع تو خورده است و بر من حرام گشت. (همان: ۱۴۴)

۳-۳۰. باز شیخ ابوعبدالله بن خفیف روایت می‌کند که هشام با جماعتی از یاران، به طریق تفرج به آسیاب محمد بن الیث رفتند و ماکولی که داشتند بخوردند و به مذاکره‌ی علمی مشغول شدند که: این آب که بدین آسیاب آورده است و جمله بدان متفق شدند که محمد بن الیث آورده است، هشام چون این بشنید انگشت در گلو کرد و آنچه خورده بود قی باز کرد و بدان آب، دهن نشست و یک‌باره به شهر رفت و دهان آب کشید. (همان: ۱۴۵)

۴-۳۰. شیخ گوید: هشام پیوسته زبور مطالعه کردی و او را دهشتی و حیرتی درآمد، و یک سال نماز نکرد. (همان: ۱۴۶)

۵-۳۰. در سیرت ابن خفیف هست که او را با پای از مسجد کشیدند و بیرون بردند. (ر.ک: همان: ۱۴۷)

۶-۳۰. روزبهان شیرازی در شرح شطیحات درباره‌ی او می‌نویسد:

هشام بن عبدان الشیرازی غریب الحال بود و در وجد و حالت از دنیا برفت تا به حدی که او اکل و شرب باز ماند نماز نتوانست کرد؛ زیرا در شهود غیب غایب بود. در ورع به محلی بود که جز شیر گوسفند نخوردی و آن گوسفند به صحرا بردی برگردن نهادی و دهانش بستی تا در زمین کس نشود و گیاه از زمین کس نخورد. (روزبهان، ۱۳۷۴: ۷۱)

رفتار و کارهای ابوهشام همان‌گونه که مطالعه می‌کنید ملامتی است در محراب نماز به آمد و شد مشغول است، به شکل وسواس‌گونه‌ای از حق‌الناس دوری می‌کند. از ستمکاران و صاحبان قدرت می‌گریزد، تساهل و تسامح مذهبی دارد و زبور می‌خواند، مردم او را با پای از مسجد می‌کشند و به بیرون می‌برند و....

شیخ الاسلام گفت که اسماعیل دبّاس گفت: که نیت حج کردم به شیراز رسیدم به مسجدی درآمد، شیخ مؤمن را دیدم نشسته، درزی (= خیاطی) می‌کرد سلام کردم و بنشستم. مرد

گفت: چه نیت داری؟ گفتم: نیت حج دارم. گفت: مادر داری؟ گفتم: دارم. گفت: بازگرد و پیش مادر شو.

مرا خوش نمی‌آمد.

گفت: چه می‌پچی؟ من پنجاه، حج کردم سر برهنه و پای برهنه، بی‌زاد و همراه، همه تو را دادم تو شادی دل مادر فرا من ده. (جامی، ۱۳۹۴: ۳۲۹)

## ۳۲

شیخ ابوبکر قصری:

دیلمی می‌گوید: به شیراز نشستی بزرگ بود و اهل غیب را دیدی. شیخ ابوعبدالله خفیف گوید که روزی شیخ ابوبکر قصری مرا گفت: خیز تا به صحرا رویم می‌رفتیم. قومی دیدیم بر بام بازار نرد می‌باختند. شیخ ابوبکر برفت و با ایشان بنشست و با ایشان دست در بازی کرد و از خجالت، آب از من برفت که این چیست که می‌کند که مردمان می‌بینند، آخر فرود آمد و رفتیم. (دیلمی، ۱۳۶۳: ۲۴۹)

جامی نیز در *نفحات الانس* همین مطلب را آورده است. (ر.ک: جامی، ۱۳۹۴: ۲۰۱-۲۰۲)

## نتیجه‌گیری

ابوالعلاء عقیفی در مقدمه ارزشمند خود بر رساله‌ی *الملامتیه سلمی* می‌نویسد: اگر برای شیوخ ملامتیه بخواهیم طبقه‌بندی ویژه‌ای را ترسیم کنیم طبقه‌بندی زیر را خواهیم داشت:

رجال طبقه اول که از سال ۳۰۰ هجری یعنی از قرن چهارم شروع می‌شود، مانند ابوحفص حداد، حمدون قصار و ابوعثمان حیری که مشهورترین رجال ملامتیه این طبقه‌اند.

و إذا صنفنا شیوخ الملامتیه فی طبقات کان ابوحفص و حمدون القصار و ابوعثمان الحیری أشهر

رجال الطبقة الأولى تنتهی حوالی سنة ۳۰۰ هجری) (سلمی، ۱۳۶۴: ۴۴)

در این مقاله طولانی سعی شده است که ملامتیه فارس پیش از این تاریخ و در این زمان و حوالی این زمان، مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد یعنی آنچه در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته است ملامتیه فارس از قرن دوم تا چهارم در شیراز است و به بعد از آن پرداخته نشده. که

مقال از این هم طولانی‌تر می‌شد و گرنه می‌دانیم این تفکر (البته با مختصات بومی خود که پیش از این به آن اشاره شد) در شیراز تفکر غالبی است تا جایی که روزبهان بقلی شیرازی در کتاب کشف‌الاسرار (روزبهان متوفی ۶۰۲ هجری یعنی اوائل قرن هفتم است) که یکی از برجسته‌ترین آثار در حوزه‌ی بیان شهودی معارف الهی و زندگی‌نامه شهودی و خود نوشت او محسوب می‌شود می‌نویسد:

و کان فی زمان الصّبی لی شیخ و کان شیخاً عارفاً سُکراناً کل وقت و کان شیخاً ملامتياً مجهول الشكل. (روزبهان، ۱۳۹۳: ۱۲۹-۱۳۰)

در روزگار نوجوانی مرا پیری بود عارف و همواره در حال سُکر و وی پیری ملامتی و ناشناخته بود. او سپس از یکی از مکاشفات خود سخن می‌گوید که شبی در بیابان‌های غیب بیانانی دیدم و حق تعالی را برزی آن پیر نشسته بر صحرا مشاهده کردم.

قرأت لیلة فی صحاری الغیب صحراء و رأیت الحق تعالی علی هیئة ذلک الشیخ علی رأس الصحرا جالساً. (همان)

این تفکر را به وضوح می‌توان در اندیشه‌های سعدی شیرازی و حافظ شیرازی دید.

می‌توان ملامتی‌هی در شیراز را بر اساس مستندات بیان شده در این مقال به شرح زیر و با اوصافی که در ذیل بدان‌ها اشاره می‌کنم شناخت.

الف. این اندیشه از حدود قرن دوم در صوفیان فارس و شیراز با مختصات خاص بومی خود شکل می‌گیرد.

ب: اندیشه‌های ملامتی‌هی سعدی و حافظ برگرفته از این مکتب قدیمی و طولانی است.

ج: رفتار و کردار و گفتار این ملامتیان علی‌القاعده این‌گونه است.

ج-۱. بی‌توجهی به ظاهر متکلفانه‌ی صوفیانه.

ج-۲. عدم جلب توجه مردم و دوری از خودنمایی.

ج-۳. مبارزه با ریا.

ج-۴. گزاردن حقوق دیگران و ترک طلب حقوق خویش.

ج-۵. اصرار بر اخلاص.

- ج-۶. داشتن شغل و دوری از بیکاری‌های معمول صوفیان.
- ج-۷. صبر بر جفای ستمکاران و جفاکاران.
- ج-۸. نفی خودستایی.
- ج-۹. ناسازگاری با لذت طاعت.
- ج-۱۰. مخالفت جدی با نفس و نفس‌گرایی.
- ج-۱۱. حسن ظن به خداوند.
- ج-۱۲. دیدن تقصیر خود و دیدن عذر مردم.
- ج-۱۳. بخشندگی.
- ج-۱۴. حسن ادب.
- ج-۱۵. دوری از نفاق به هر صورت و به هر شکل.
- ج-۱۶. عدم عجب در دیدن عبادات و کارهای پسندیده خود.
- ج-۱۷. دوری از مرقعه و لباس صوفیان و پوشیدن لباس مردم کوچه و بازار.
- ج-۱۸. پرهیز از آشکار کردن اسرار خدا نزد نااهلان.
- ج-۱۹. رها کردن عیوب و کاستی‌های خلق.
- ج-۲۰. عدم تقلا در جستجوی اسباب امور و توکل به خداوند.
- ج-۲۱. دوری از خدمت و تعظیم دیگران.
- ج-۲۲. کمک به مردم.
- ج-۲۳. ترک کلام.
- ج-۲۴. ترک رجوع به مخلوق.
- ج-۲۵. گشاده داشتن دست مردم نادار در دارایی خویش.
- ج-۲۶. شطح.
- ج-۲۷. جمال‌گرایی.
- ج-۲۸. عشق.
- ج-۲۹. مناقره.
- ج-۳۰. ترک سلامت.
- ج-۳۱. نزدیکی به اندیشه فتیان.



می‌بینید که این اصول با اصول ملامتی‌های که سلمی در رساله‌ی الملامتی‌ه برای ملامتیان نیشابور بیان می‌کند یکی است تنها در بعضی موارد متفاوت است و این نشان می‌دهد که این تفکر در فارس و شیراز بیش از آن تاریخ که در نیشابور شکل بگیرد و همزمان با آن و بعد از آن یکی از آیتم‌های مهم سلوک عارفانه و باطنی در این خطه محسوب می‌شده است.

## منابع

- آملی، سید حیدر. المقدمات فی کتاب نص النصوص. توس، تهران: ۱۳۶۷ ش.
- ابکار، شفاف. الحلاج اوصوف الضمیر. رامتان النشر التوزیع. ۱۹۹۵م.
- ابن اثیر، الکامل فی التاریخ. بتحقیق: ابی الفداء عبد القاضی. دارالکتب العلمیّـه، بیروت: ۱۴۰۷هـ.
- \_\_\_\_\_، المختارٌ من مناقب الأخیار. حقه و علق علیه: مأمون الصاغرچی. مرکز زاید للتراث و التاریخ، ۲۰۰۲م.
- ابن تغری، النجوم الزاهرة. وزارة الثقافة والأشارد القومي، قاهره: بی تا.
- ابن تیمیة، مجموع فتاوی. جمع و ترتیب: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة، مکه: ۱۴۲۵هـ.
- ابن جوزی، صفة الصفة. حقه و علق علیه: محمد فاخوری، دارالمعرفة، بیروت: ۱۴۰۵هـ.
- \_\_\_\_\_، صفة الصفة. تحقیق احمد بن علی، دارالحديث، قاهره: ۱۴۳۰هـ.
- \_\_\_\_\_، المنتظم فی تاریخ الملوك و الامم. دراسة و تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، مصطفى عبدالقادر عطا، دارالکتب العلمیة، بیروت: ۱۴۱۵هـ.
- \_\_\_\_\_، تلبیس ابلیس، دارالفکور، بیروت: ۱۴۲۱هـ.
- ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، دارالکتب الإسلامی، قاهره: بی تا.
- \_\_\_\_\_، تحریر تقریب التهذیب، تألیف بشارعواد معروف- شعیب الأرنبوط، موسسه الرساله، بیروت: ۱۳۱۷هـ.
- \_\_\_\_\_، تعریب التهذیب، علق علیه و وضحه: ابوالأشبالی صغیر احمد ساغف الباکستانی. دارالعاصمة: بی تا.

- \_\_\_\_\_، لسان الميزان، اعتنى به: عبدالفتاح ابوَعُدّه. مكتبت المطبوعات الاسلاميه، بيروت: ۱۴۲۳هـ.
- \_\_\_\_\_، إنباء العُمر بآبناء العُمر، تحقيق: حسن حبش، مجلس الاعلى للشؤون الاسلاميه، قاهره: ۱۳۸۹هـ.
- ابن حمّويه، غياث الدين هبة الله، مرادالمريدين. تصحيح: سيدعلى اصغر ميرباقرى فرد. مؤسسه مطالعات اسلامى دانشگاه تهران - دانشگاه مك گيل، تهران: ۱۳۸۹ش.
- ابن خطيب بغدادى، احمد بن على، تاريخ مدينه السلام. حقيقه: بشار عواد معروف. دارالغرب الاسلامى. بيروت: ۱۴۲۲هـ.
- ابن الخطيب، لسان الدين. الإحاطة فى اخبار غرناطه. شرحه و ضبط و قدم له: يوسف على طويل. دارالكتب العلميه، بيروت: ۱۴۲۴هـ.
- ابن خردادبه، المسالك و الممالك. ليدن، ۱۸۸۹م.
- ابن خلدون، المقدمه. حقق نصوصه: عبدالله محمد الدرويش، دارالبلىخى، دمشق: ۱۴۲۵هـ.
- ابن خلكان، وفيات الأعيان. حقيقه: احسان عباس، دارصادر. بيروت: ۱۳۹۸هـ.
- ابن الدمياطى، المُستفاد من ذيل تاريخ بغداد. حقيقه: محمد مولود خلف، مؤسسة الرسالة، بيروت: ۱۴۰۶هـ.
- ابن سينا، الاشارات و التنبيهات. مع شرح نصيرالدين الطوسى، بتحقيق سليمان دينا. مؤسسهى النعمان، بيروت: ۱۴۱۳هـ.
- \_\_\_\_\_، الاشارات و التنبيهات. مع شرح نصيرالدين الطوسى، نشر البلاغة، قم: ۱۳۸۳ش.
- ابن فارس، ديوان. شرح محمد مهدي شمس الدين، دارالكتب العلميه، بيروت: ۱۴۱۰هـ.
- ابن قُوطى، مجمع الآداب فى معجم اللقباب. بتحقيق محمد الكاظم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، تهران: ۱۴۱۵هـ.
- \_\_\_\_\_، تلخيص مجمع الآداب فى معجم اللقباب. حقيقه: مصطفى جواد، وزارة الثقافة و ارشاد القومى، دمشق: ۱۹۶۲.
- ابن عربى، الفتوحات المكيه. دارصادر، بيروت: بى تا.

- \_\_\_\_\_، *الفتوحات المکیة*. بتحقیق: عثمان یحیی، المكتبة العربية، قاهره: ۱۴۰۵هـ.
- \_\_\_\_\_، *الفتوحات المکیة*. ضبطه و صححه: احمد شمس‌الدين، دارالکتب العلمیه، بیروت: ۱۴۲۰هـ.
- \_\_\_\_\_، *عُقلة المستوفز*، ترجمه: محمد خواجوی، مولی، تهران: ۱۳۹۱ش.
- \_\_\_\_\_، *القسم الالهی*، باسم الربانی، مكتبة عالم الفكر، بی‌تا.
- \_\_\_\_\_، *فصوص الحکم*، ابوالعلاء عقیفی، الزهراء، تهران: ۱۳۷۵ش.
- \_\_\_\_\_، *کتاب الجلالة*، محمود محمد الغراب. دارصادر، بیروت: ۱۹۹۷م.
- ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*. دراسه و تحقیق: محب‌الدين ابی سعید عمر بن غرامة، دارالفکر، بیروت: ۱۴۱۵هـ.
- \_\_\_\_\_، *تبیین کذب المُفتری*. مطبعة التوفیق، شام: ۱۳۴۷هـ.
- \_\_\_\_\_، *تبیین کذب المُفتری*. قدم له و علق علیه. محمد زاهد الکوثری، المكتبة الازهریه للتراث. قاهره: ۲۰۱۰م.
- ابن عماد، *سُدَرَاتِ الدَّهَب*. حققه و علق علیه: محمود الارناؤوط، دار ابن کثیر، دمشق: بیروت، ۱۴۰۶هـ.
- ابن المستوفی، *تاریخ اربل*. حققه و علق علیه: سامی بن السید خماس الصقار، دارالرشید، بغداد: ۱۹۸۰م.
- ابن الملقن، *طبقات الاولیاء*. تحقیق: نورالدين شریبہ، مكتبة الخانجي، قاهره: ۱۴۱۵هـ.
- ابن ندیم، *الفهرست*. علق علیه: ایمن فؤاد سید، مؤسسه الفرقان للتراث الاسلامی، لندن: ۱۴۳۰هـ.
- ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*. حققة: عبدالسلام هارون، دارالقومیة العربیة للطباعة. ۱۳۸۴هـ.
- اسفرائینی، ابی المظفر، *التبصیر فی الدین*. تحقیق: کمال یوسف الحوت، عالم الکتب، بیروت: ۱۴۰۳هـ.
- \_\_\_\_\_، *التبصیر فی الدین*. تحقیق: محمد زاهد بن الحسن الکوثری. المكتبة الازهریة للتراث، قاهره: بی‌تا.

- آسنوی، عبدالرحیم، *طبقات الشافعیة*. تصحیح: کمال یوسف الحوت، دارالکتب العلمیة، بیروت: ۱۴۲۲هـ.
- اصطخری، ابواسحاق ابراهیم، *المسالك و الممالک*. به اهتمام: ایرج افشار. بنگاه ترجمه و نشر کتاب. تهران: ۱۳۴۰ ش.
- اصفهانی، ابی الفرج، *الغانی*. تحقیق: احسان عباس، دارصادر، بیروت: ۱۴۲۹هـ.
- \_\_\_\_\_، *الغانی*. دارحیاء التراث العربی، بیروت: ۱۹۹۴م.
- \_\_\_\_\_، *الغانی*. دارالکتب المصریة: قاهره: ۱۳۷۱ هـ.
- اصفهانی، راغب، *المفردات فی غریب القرآن*. مکتبه نزار مصطفی الباز.
- اصفهانی، ابونعیم، *حلیة الاولیاء و طبقات الأصفیاء*. دارالکتب العلمیة، بیروت: ۱۴۰۹هـ.
- آعشی، دیوان. تحقیق: محمد ابراهیم محمد رضوانی، دارالثقافة و الفنون و التراث، دوحه: ۲۰۱۰م.
- افلاکی، احمد، *مناقب العارفين*. تصحیح: تحسین یازجی، دنیای کتاب، تهران: ۱۳۶۲ ش.
- انباری، محمد بن القاسم، *الزاهر فی معانی کلمات الناس*. تحقیق: حاتم صالح الضامن. بغداد: ۱۹۸۷م.
- انصاری، خواجه عبدالله، *طبقات الصوفیه*، به تصحیح و تعلیق و تحشیه: عبدالحمی حبیبی، ۱۳۴۱ ش.
- انصاری، زکریابن محمد، *تناجی الافکار القدسیه*. ضبط و صححه: عبدالوارث محمدعلی، دارالکتب العلمیة، بیروت: ۲۰۰۷م.
- بامداد، محمدعلی، *حافظ شناسی*. الهامات خواجه، پاژنگ، تهران: ۱۳۶۹ ش.
- بدوی، عبدالرحمن، *شخصیات قلقة فی الاسلام*. دار النهضة العربیة، قاهره: ۱۹۶۴م.
- برتلس، یوگنی ادوارد ویچ، *تصوف و ادبیات تصوف*. ترجمه: سیروس ایزدی، امیرکبیر، تهران: ۲۵۳۶.
- بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*. دراسة و تحقیق: محمد عثمان الخشت، مکتبه ابن سینا، قاهره: بی تا.
- بویل، جان اندرو، *تاریخ ایران کیمبریج* (از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانیان)، ترجمه: حسن انوشه، امیرکبیر، تهران: ۱۳۷۸ ش.

- بهاء‌الدین ولد، محمد بن حسین، معارف. مصحح: بدیع‌الزمان فروزانفر، طهوری، تهران: ۱۳۸۲ ش.
- بیهقی، احمد بن علی، تاج المصادر. هادی عالم‌زاده، تهران: ۱۳۶۶ ش.
- \_\_\_\_\_، الجامع لشعب الایمان. حقیقه: عبدالعلی عبدالحمید حامد، مکتبه‌الرشد ناشرون، ریاض: ۱۴۲۳ هـ.
- پورجوادی، نصرالله، مجموعه آثار ابو عبدالله سلمی. مرکز نشر دانشگاهی، تهران: ۱۳۶۹ ش.
- ترمذی، محمد بن علی، ادب النفس. تحقیق و تعلیق: احمد عبدالرحیم السایح. الدارالمصریة اللبنائیه، قاهره: ۱۴۱۳ هـ.
- تنوخی، محسن بن علی، نشوارُ المُحاضرة و اخبارُ المذاكرة. تحقیق: عبود الشالجبی، دارصادر، بیروت: ۱۹۹۵ م.
- تهانوی، محمدعلی. کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم. تقدیم و مراجعه: رفیق العجم، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت: ۱۹۹۶ م.
- جاحظ، البیان والتبیین. تحقیق و شرح: عبدالسلام محمد هارون. دارالجلیل، بیروت: ۱۴۱۸ هـ.
- جامی، عبدالرحمن، نفحات الانس. تصحیح: محمود عابدی، سخن، تهران: ۱۳۹۴ ش.
- \_\_\_\_\_، لویح. تصحیح: یان ریشار، اساطیر، مصر: بی تا.
- \_\_\_\_\_، لویح الحق و لوامع العشق. محمد علاء‌الدین منصور، المجلس الاعلی للثقافة، الجزیره: ۲۰۰۳ م.
- \_\_\_\_\_، اشعة اللمعات. تحقیق: هادی رستگار، مقدم گوهری، بوستان کتاب، قم: ۱۳۸۲ ش.
- \_\_\_\_\_، لوامع و لویح. با مقدمه ایرج افشار، انتشارات فرهنگ ایران زمین، تهران: ۱۳۶۰ ش.
- جرجانی، علی بن محمد (میرسید شریف)، التعریفات. تحقیق و دراسة: محمد صدیق المنشاوی، دارالفضیلة، قاهره: بی تا.
- جندی، نورالدین، نفخة الروح و تحفة الفتوح. تصحیح: نجیب مایل هروی، مولی، تهران: ۱۳۶۲ ش.

- جنید شیرازی، ابوالقاسم، شد الإزار فی حظ الاوزار عن زوّار المزار. به تصحیح و تحشیه: محمد فزوینی و عباس اقبال، چاپخانه مجلس، تهران: ۱۳۲۸ ش.
- جیلی، عبدالکریم، الانسان الکامل فی معرفه الاواخر و الاوائل. حقق نصوصه. صلاح بن محمد بن عویضه. دارالکتب العلمیه. بیروت: ۱۹۹۷ م.
- حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، کشف الظنون. داراحیاء التراث العربی، بیروت: بی تا.
- حافظ، دیوان. سلیم نیساری، سخن، تهران: ۱۳۸۷ ش.
- حسنی، عبدالحمی بن فخرالدین، الإعلام بمن فی تاریخ الهند من الأعلام. (نزهة الخواطر و بهجة المسامع و النواظر). دار ابن حزم، بیروت: ۱۴۲۰ هـ.
- حسنی رازی، سید مرتضی (داعی الاسلام)، تبصره العوام فی معرفه مقالات الانام. به تصحیح عباس اقبال آشتیانی، اساطیر، تهران: ۱۳۶۴ ش.
- خطاب، محمد بن محمد، مواهب الحلیل لشرح مختصر خلیل. دارالکتب العلمیه، بیروت: ۱۴۱۶ هـ.
- حلاج، حسین بن منصور، الاعمال الکامله. قاسم محمد عباس، مکتبه الاسکندریه. ۲۰۰۲ م.
- \_\_\_\_\_، دیوان. شرح و تحقیق: هاشم عثمان، مؤسسه الاعلمی، بیروت: ۱۴۲۳ هـ.
- حمدان، عبدالحمید، علم الحروف و اقطابه. قاهره: ۱۴۱۰ هـ.
- حموی، یاقوت، معجم البلدان. تحقیق: محمد امین خانجی، مکتبه سعاده، قاهره: بی تا.
- \_\_\_\_\_، معجم البلدان. دارصادر، بیروت: ۱۳۹۷ هـ.
- \_\_\_\_\_، معجم الادباء. تحقیق: احسان عباس، دارالعرب الاسلامی، بیروت: ۱۹۹۳ م.
- حنفی السمرقندی، تنبیه الغافلین. تحقیق: السید العربی، مکتبه الایمان، قاهره: ۱۴۱۵ هـ.
- خالصی، محمدرضا، نقشی از مستی و مستوری. نوید، شیراز: ۱۳۸۶ ش.
- خرگوشی، ابوسعید عبدالملک بن محمد، تهذیب الاسرار. اعتنی به: سید محمدعلی، دارالکتب العلمیه، بیروت: ۲۰۰۶ م.
- خرمشاهی، بهاءالدین، چارده روایت. پرواز، تهران: ۱۳۶۸ ش.
- خلیل بن احمد فراهیدی، العین. ترتیب و تحقیق: عبدالحمید هنداوای، دارالکتب العلمیه، بیروت: ۱۴۲۴ هـ.

- خطیب بغدادی، تاریخ مدینه السلام. حقه و ضبط نصه و علق علیه: بشار عواد معروف، دارالغرب الاسلامی، ۱۴۲۳ هـ.
- خمیس، حسین بن نصر، مناقب الابرار و محاسن الأخیار. تحقیق: محمد ادیب الجاور، مرکز زاید للتراث و التاريخ، ابوظبی: ۲۰۰۶ م.
- خیاطیان، قدرت الله. تشکیکی در تقسیم‌بندی معروف مکاتب تصوف و عرفان بغداد و خراسان. تاریخ فلسفه. س ۲، ۱، ۱۳۹۰ ش.
- دیلمی، زکیه حسن ابراهیم، المورخ البغدادی ابن الفوطی مورخا. وزارة الثقافة، عمان: ۲۰۱۴ م.
- دیلمی، علی بن محمد، عطف الألف المألوف علی اللام المعطوف. بتحقیق: حسن محمود عبداللطیف الشافعی - جرزیف نورمنت بل، دارالکتب المصری، دارالکتب اللبنانی، قاهره، بیروت: ۱۴۲۸ هـ.
- \_\_\_\_\_، سیرت شیخ کبیر ابو عبدالله بن خفیف شیرازی. ترجمه: رکن‌الدین یحیی بن جنید شیرازی، تصحیح: آنماری شیمیل به کوشش: توفیق سبحانی، بابک، تهران: ۱۳۶۳ ش.
- ذهبی، محمد بن احمد، تاریخ الاسلام. تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری، دارالکتب العربی، بیروت: ۱۴۱۰ هـ.
- \_\_\_\_\_، میزان الاعتدال فی نقد الرجال. تحقیق: علی محمد الجاوی، دارالمعرفة، بیروت: بی تا.
- \_\_\_\_\_، سیر اعلام النبلاء. اشرف علی تحقیق کتاب: شعیب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بیروت: ۱۴۰۲ هـ.
- \_\_\_\_\_، العبر فی خبر من عبر. حقه: محد السعید بن بسیونی زغلول، دارالکتب العلمیه، بیروت: ۱۴۰۵ هـ.
- راتکه، بیراند، ادب الملوک من بیان حقایق التصوف (از ابومنصور اصفهانی)، دارالنشر فرانکس شتاینر. بیروت: ۱۹۹۱ م.
- رازی، فخرالدین، اعتقاد المسلمین و المشرکین. دارالکتب العلمیه، بیروت: ۱۴۰۲ هـ.
- \_\_\_\_\_، مناظرات فخرالدین الرازی فی بلاد ماوراءالنهر. تحقیق: فتح الله خلیف، دارالمشرق، بیروت: بی تا.

- راوندی، محمد بن علی، *راحة الصدور و آية السرور*. تصحیح: محمد اقبال، بریل، ۱۹۲۱ م.
- رجایی، احمد علی، *فرهنگ اشعار حافظ*، علمی، تهران: ۱۳۵۸ ش.
- روزبهان بقلی شیرازی، *شرح شطحیات*. به تصحیح و مقدمه: هنری کربن، انجمن ایران شناسی فرانسه در تهران، طهوری، تهران: ۱۳۷۴ ش.
- \_\_\_\_\_، *منطق الاسرار ببيان الانوار*. تصحیح: سید علی اصغر میرباقری فرد- زهره نجفی، سخن، تهران: ۱۳۹۳ ش.
- \_\_\_\_\_، *كشف الاسرار*. ترجمه: محمد خواجهی، مولی، تهران: ۱۳۹۳ ش.
- \_\_\_\_\_، *المصباح فی مکاشفة بعث الارواح*. ضبطها و علی علیها: عاصم ابراهیم الکیالی، دارالکتب العلمیة، بیروت: ۱۹۷۱ م.
- \_\_\_\_\_، *مشرب الارواح*، ضبط و صححه و علق علیها: عاصم ابراهیم الکیالی، دارالکتب العلمیة، بیروت: ۲۰۰۵ م.
- روزبهان، شرف الدین ابراهیم، *تحفة اهل العرفان*. به سعی: جواد نوربخش، یلدا قلم، تهران: ۱۳۸۰ ش.
- \_\_\_\_\_، *روح الجنان فی سیرة شیخ روزبهان (روزبهان نامه)*، به کوشش: محمد تقی دانش پژوه، انتشارات انجمن آثار ملی، تهران: ۱۳۴۷ ش.
- زر کئی، خیرالدین، *الاعلام*. دارالعلم للملایین، بیروت: ۲۰۰۲ م.
- زرکوب شیرازی، *شیرازنامه*. تصحیح و توضیح: اکبر نحوی، دانشنامه فارس، شیراز: ۱۳۹۰ ش.
- زمخشری، *اساس البلاغة*، تصحیح: محمد باسل عینون السّود، دارالکتب العلمیة، بیروت: ۱۴۱۹ هـ.
- زرین کوب، عبدالحسین، *از کوچه رندان*. سخن، تهران: ۱۳۷۴ ش.
- \_\_\_\_\_، *جستجو در تصوف اسلامی*. امیر کبیر، تهران: ۱۳۷۹ ش.
- \_\_\_\_\_، *ارزش میراث صوفیه*. امیر کبیر، تهران: ۱۳۶۹ ش.
- \_\_\_\_\_، *شعله طور*. سخن، تهران: ۱۳۷۷ ش.
- ساعی بغدادی، علی بن انجب، *اخبار الحلاج*. حقق اصوله و علق علیها: موفق فوزی الجبر، دارالطلیعة الجریده، دمشق: ۱۹۹۷ م.



- سبکی، طبقات الشافعیة الکبری. تحقیق: محمود محمد الطناجی - عبدالفتاح محمدحلو، داراحیاء الکتب العربی، بیروت: ۱۳۸۳ هـ.
- سپهسالار، فریدون، سپهسالارنامه. تصحیح: محمدافشین وفاپی، سخن، تهران: ۱۳۸۵ ش.
- ستوده، منوچهر، حدود العالم من المشرق و الی المغرب. طهوری، تهران: ۱۳۶۳ ش.
- سجستانی، ابوسلیمان، صوان الحکمة و ثلاث رسائل. حقه و قدم له: عبدالرحمن بدوی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران. تهران. ۱۹۷۴ م
- السح، رضوان، السیرة الشعبیة للحلاج. دارصادر، بیروت: ۱۹۹۸ م.
- سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، الضوء اللامع لاهل القرن التاسع. دارالجلیل، بیروت: بی تا.
- سراج طوسی، ابی نصر، اللمع. حقه: عبدالحلیم محمود- عبدالباقی سرور، دارالکتب الحدیثة بمصر- مکتبة المثنی ببغداد - قاهره، بغداد: ۱۳۸۰ هـ.
- \_\_\_\_\_، اللمع. به کوشش: رینولد نیکلسون، لیدن: ۱۹۱۴ م.
- سرور، طه عبدالباقی، الحلاج شهید التصوف الاسلامی. هنداو، قاهره: ۲۰۱۲ م.
- سعدی، بوستان. شرح: محمد خزائلی، جاویدان، تهران: ۱۳۵۲ ش.
- \_\_\_\_\_، کلیات. به تصحیح: محمدعلی فروغی، هرمس، تهران: ۱۳۸۵ ش.
- السلفی، احمدبن محمد، معجم السّفر. تحقیق: عبدالله عمر البارودی، دار الفکر، بیروت: ۱۴۱۴ هـ
- سلمی، ابوعبدالرحمن، الملامتیة و الصوفیة و اهل الفتوة. ابوالعلاء عقیفی، داراحیاء الکتب العربی، قاهره: ۱۳۶۴ هـ.
- \_\_\_\_\_، اصول الملامتیة و غاطات الصوفیة. قدم له و حقه و علق علیه: عبدالفتاح احمد الفاوی محمود، کلیة دارالعلوم، جامعة القاهرة، قاهره: ۱۴۰۵ هـ.
- \_\_\_\_\_، تسعة كتب فی اصول التصوف و الزهد. حقهها و علق علیها: سلیمان ابراهیم آتش، للطباعة و النشر و التوزیع و الاعلان، ۱۴۱۴ هـ.
- \_\_\_\_\_، طبقات الصوفیة. حقه و علق علیه: مصطفی عبدالقادر عطا، دارالکتب العلمیة، بیروت: ۱۴۱۹ هـ.
- \_\_\_\_\_، طبقات الصوفیة. بتحقیق: نورالدین شریبہ، مکتبة الخانجی، قاهره: ۱۴۰۶ هـ.

- سمعانی، الأنساب. تقدم و تعليق: عبدالله عمر البارودی، دارالجنان، بیروت: ۱۴۰۸هـ.
- سمعانی، شهاب الدین ابوالقاسم، روح الارواح فی شرح اسماء الملك الفتحاح. به تصحیح: نجیب مایل هری، انتشارات علمی فرهنگی، تهران: ۱۳۶۸ ش.
- سمنانی، علاءالدوله، العروة لاهل الخلوة و الجلوة. تصحیح: نجیب مایل هروی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران: ۱۳۶۲ ش.
- \_\_\_\_\_، مُصَنَّفَات فارسی. تصحیح: نجیب مایل هروی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران: ۱۳۶۹ ش.
- سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مُصَنَّفَات شیخ اشراق. به تصحیح و مقدمه: هانری گربن، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران: ۱۳۷۲ ش.
- \_\_\_\_\_، حکمة الاشراق. تصحیح: سید جعفر سجادی، دانشگاه تهران، تهران: ۱۳۶۶ ش.
- \_\_\_\_\_، المشارع و المطارحات. تصحیح: مقصود محمدی - اشرف عالی پور، حق یاوران، تهران: ۱۳۸۵ ش.
- سهروردی، عمر بن محمد، عوارف المعارف. بتحقیق: عبدالحلیم محمود - محمود بن الشریف، دارالمعارف، قاهره: بی تا.
- شافعی صغیر، محمد بن ابی العباس، نهاية المحتاج الی شرح المنهاج. داراحیاء التراث العربی، بیروت: ۱۴۱۳هـ.
- شبستری، محمود، متن و شرح گلشن راز. به اهتمام: کاظم دزفولیان، طلایه، تهران: ۱۳۸۲.
- شربینی، محمد بن احمد، معنی المحتاج الی معرفة الفاظ المنهاج. داراحیاء التراث العربی، بیروت: ۱۹۸۵م.
- شرف، محمدجلال، الحلاج التاثر الروحی فی الاسلام. مؤسسة الثقافة الجامعیة، اسکندریه، ۱۹۷۰م.
- شعرانی، عبدالوهاب، الطبقات الكبرى. تحقیق و ضبط: احمد عبدالرحیم السایح، مكتبة الثقافه الدینیة، قاهره: ۱۴۲۶هـ.
- شهرستانی، عبدالکریم، الملل و النحل. دارالمعرفة، بیروت: ۱۴۰۴هـ.

- شیبی، کامل مصطفی، شرح دیوان الحلاج. منشورات الجمل، بغداد: ۲۰۰۷ م.
- \_\_\_\_\_، الصلّة بین التصوف والتشیع. دارالاندلس، بیروت: ۱۹۸۲ م.
- صادقی، علی اشرف، تکوین زبان فارسی. دانشگاه آزاد ایران، تهران: ۱۳۵۷ ش.
- صفّدی، الوافی بالوفیات. تحقیق و اعتناء: احمد الارناؤوط- ترکی مصطفی، داراحیاء التراث العربی، بیروت: ۱۴۲۰هـ.
- ضیف، شوقی. تاریخ الادب العربی. المصر العباسی الثانی، دارالمعارف، قاهره: ۱۹۶۰ م.
- طاهری عراقی، احمد، ابوسعید خرقوشی نیشابوری. معارف، ش ۳، دوره ۱۵، مرکز نشر دانشگاهی، تهران: ۱۳۷۷.
- طباطبایی، جواد، خواجه نظام‌الملک. طرح نو، تهران: ۱۳۷۵ ش.
- طبری، عمادالدین، کامل بهایی. تصحیح: اکبر صفدری قزوینی، مرتضوی، تهران: ۱۳۸۲.
- عبّادی، منصور بن اردشیر، النصفیة فی احوال المتصوفه [صوفی نامه]. به تصحیح: غلامحسین یوسفی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران: ۱۳۴۷ ش.
- عراقی، فخرالدین ابراهیم، لمعات. به سعی: جواد نوربخش، خانقاه نعمت‌اللهی، تهران: ۱۳۵۳ ش.
- عطار، فریدالدین، تذکرة الاولیاء. بررسی و تصحیح: محمد استعلامی، زوّار، تهران: ۱۳۹۱ ش.
- علم‌التصوف، نویسنده ناشناخته، به تصحیح و تحقیق: نصرالله پورجوادی- محمد موری، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، دانشگاه آزاد برلین، آسمان، تهران: ۱۳۹۱ ش.
- عیسی بن جنید شیرازی، تذکرة هزار مزار. به تصحیح و تحشیه: نورانی وصال، کتابخانه احمدی، شیراز: ۱۳۶۴ ش.
- عیون السود، محمد باسل، حلاج. دارالکتب العلمیّه، بیروت: ۱۴۲۳هـ.
- غزالی، احمد، سوانح العشاق. تصحیح: نصرالله پورجوادی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران: ۱۳۵۹ ش.
- غزالی، ابوحامد محمد، احیاء علوم الدین. بدوی طبانه، مکتبه و مطبعة کریاطه فوتراسماراع، بی‌تا.
- \_\_\_\_\_، احیاء علوم الدین. دارالشعب، قاهره: بی‌تا.

- \_\_\_\_\_، *کیمیای سعادت*. تصحیح: حسین خدیو جم. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. تهران: ۱۳۸۰ ش.
- غنی، قاسم، *بحثی در تصوف*. یغما، تهران: ۱۳۳۱ ش.
- فارسی، ابوالحسن، *المختصر من کتاب السیاق لتاریخ نیسابور*. تحقیق: محمد کاظم المحمودی، مرکز نشر میراث مکتوب، تهران: ۱۳۸۴ ش.
- فصیح خوافی، *مجمل فصیحی*. تصحیح: محسن ناجی نصرآبادی، اساطیر، تهران: ۱۳۸۶ ش.
- فناری، محمد بن حمزه، *مصباح الانس*. صححه و قدم له: محمد خواجوی، مولی، تهران: ۱۳۷۴ ش.
- قرطبی، غریب بن سعد، *صلة تاریخ الطبری*. محمد ابوالفضل ابراهیم، دارالمعارف، قاهره: ۱۹۹۷ م.
- قشیری، ابوالقاسم، *الرسالة القشیریة*. تحقیق: عبدالحلیم محمود- محمود بن الشریف، دارالشعب، قاهره: ۱۴۰۹ هـ.
- \_\_\_\_\_، *الرسالة القشیریة*. تصحیح و تعلیق: سیدعلی اصغر میرباقری فرد- زهره نجفی، سخن، قطب علمی تحقیق در متون حکمی و عرفانی، تهران: ۱۳۹۲ ش.
- \_\_\_\_\_، *الرسالة القشیریة*. تصحیح و استدراکات: بدیع الزمان فروزانفر، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران: ۱۳۴۵ ش.
- قَلَقَشَنَدی، ابی العباس احمد، *صبح الأعی*. دارالکتب المصریة، قاهره: ۱۳۴۰ هـ.
- قیصری، محمد داوود، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*. سید جمال آشتیانی، امیرکبیر، تهران: ۱۴۷۰ ش.
- کاشانی، عبدالرزاق، *لطائف الاعلام*. تصحیح: مجید هادی زاده، میراث مکتوب، تهران: ۱۳۷۹ ش.
- \_\_\_\_\_، *لطائف الاعلام*. تحقیق: احمد عبدالرحیم السایح، مكتبة الثقافة الدینیة، قاهره: ۱۴۲۶ ش.
- کاشانی، عزالدین محمود، *مصباح الهدایة*. تصحیح: عفت کرباسی- محمد رضا برزگر خالقی، زوار، تهران: ۱۳۸۷ ش.
- \_\_\_\_\_، *مصباح الهدایة*. تصحیح: جلال الدین همایی، سخن، تهران: ۱۳۹۴ ش.

- کثیر عزّه، دیوان. جمعه و شرحه: احسان عباس، دارالثقافة، بیروت: ۱۴۹۱هـ.
- کحاله، عمررضا، معجم المؤلفین، دارالحیاء التراث العربی، بیروت: بی تا.
- کسای، نورالله، مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن. دانشگاه تهران، تهران: ۱۳۵۸ش.
- کلاباذی، محمدبن اسحاق، التعرف لمذهب اهل التصوف، ضبطه و علی و خرج آیاته و احادیثه: احمد شمس‌الدین، دارالکتب العلمیه، بیروت: ۱۴۰۳هـ.
- \_\_\_\_\_، التعرف لمذهب اهل التصوف. اثر جون اربری، مکتبه الخانجی، قاهره: ۱۳۵۲هـ.
- کیانی، محسن، تاریخ خانقاه در ایران. طهوری، تهران: ۱۳۸۰.
- لاکابی، هبة الله کرامات الاولیاء. حقه و علق علیه: ابویعقوب نشأت بن الکمال المصری، المکتبه الاسلامیه، قاهره: ۱۴۳۱هـ.
- لویزن، لئونارد، میراث تصوف. ترجمه: مجدالدین کیوانی، مرکز، تهران: ۱۳۸۴ش.
- ماسینیون، لوئی، مصائب حلاج. ترجمه: سید ضیاء‌الدین دهشیری، جامی، تهران: ۱۳۹۰ش.
- \_\_\_\_\_، قوس زندگی منصور حلاج. ترجمه: عبدالغفور روان فرهادی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران: ۱۳۶۲ش.
- \_\_\_\_\_، حلاج شهید التصوف الاسلامی. ترجمه: الحسین حلاج، شرکت قدمس، ۲۰۰۴م.
- \_\_\_\_\_، پارل کراوس، اخبار حلاج. ترجمه: امید حلاج، نماد، تهران: ۱۳۸۹ش.
- محمد بن منور، اسرار التوحید. مقدمه و تصحیح و تعلیق: محمدرضا شفیعی کدکنی، آگاه، تهران: ۱۳۶۶ش.
- محمدخانی، علی‌اصغر، درخت معرفت. (جشن نامه دکتر زرین کوب). مقاله تجربه‌های شعر عرفانی در زبان پارسی، اثر: محمدرضا شفیعی کدکنی، سخن، تهران: ۱۳۷۶ش.
- محمود بن عثمان، فردوس المرشدیه فی اسرار الصمدیه. به کوش ایرج افشار، انجمن آثار ملی، تهران: ۱۳۵۸ش.
- مرتضوی، منوچهر، مکتب حافظ. ستوده، تبریز، ۱۳۸۳ش.

- مزى، جمال الدين ابى الحجاج يوسف، تهذيب الكمال فى اسماء الرجال. حققه و ضبط نصه: بشار عواد معروف، مؤسسه الرسالة، بيروت: ۱۴۰۶هـ.
- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد، شرح التعرف لمذهب التصوف، به تصحیح: محمد روشن، اساطیر، تهران: ۱۳۶۳ ش.
- مستوفی، حمدالله، تاریخ گزیده. تحقیق: عبدالحسین نوایی، امیرکبیر، تهران: ۱۳۳۹ ش.
- مسکویه، احمد بن محمد، تجارب الامم. تحقیق: سید کسروی حسن، دارالکتب العلمیّه، بیروت: ۱۴۲۴هـ.
- مقدسی، مطهر بن طاهر، البدء و التاريخ. مكتبة الثقافة الدينية. بی تا.
- \_\_\_\_\_، آفرینش و تاریخ. مقدمه و ترجمه و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی، آگه، تهران: ۱۳۷۴ ش.
- مقدسی، محمد بن احمد، احسن التقاسیم. مكتبة مدبولی، قاهره: ۱۴۱۱هـ.
- \_\_\_\_\_، احسن التقاسیم. حررها و قدم لها: شاکر لعیبی. المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بیروت: ۲۰۰۳ م.
- معری، ابوالعلاء، اللزومیات. اشراف و مراجعه: حسین انصار، الهیة المصرية العامة للكتاب، بیروت: ۱۹۹۲ م.
- معصوم علی شاه شیرازی، طرائق الحقایق. تصحیح: محمدجعفر محجوب، کتابخانه سنایی، تهران: ۱۳۳۹ ش.
- مکی، ابوطالب، قوت القلوب. حققه و قدم له: محمود ابراهیم محمد الرضوانی، مكتبه دارالتراث، قاهره: ۱۴۲۲هـ.
- \_\_\_\_\_، قوت القلوب. ضبط و صححه: باسل عیون السود. دارالکتب العلمیة، بیروت: ۱۴۱۷هـ.
- ملاصدرا، شرح الهدایة الاثیریة. مؤسسة التاريخ العربی، بیروت: ۱۴۲۲هـ.
- \_\_\_\_\_، الشواهد الربوبیة. تعلیق و تصحیح: سید جمال الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران: ۱۳۶۰ ش.
- \_\_\_\_\_، الشواهد الربوبیة. جواد مصلح، سروش، تهران: ۱۳۶۶ ش.

- \_\_\_\_\_، *ایقاط النائمین*. با مقدمه و تصحیح، محسن مؤیدی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران: ۱۳۸۲ ش.
- ملطی، محمد بن احمد، *التنبیه و الرد*. مکتبه الازهریه للتراث، قاهره: ۱۹۹۷ م.
- مناوی، محمد بن عبدالرؤوف، *التوقیف علی مهمات التعاریف*. تصحیح: محمد رضوان دایه، دمشق: ۱۴۱۰ هـ.
- \_\_\_\_\_، *الکواکب الدرّیه*. تحقیق: محمد ادیب الجادر. دارصادر، بیروت: ۱۴۱۷ هـ.
- مولوی، جلال الدین محمد، *مثنوی معنوی*. تصحیح: رینولد، نیکلسون، افکار، تهران: ۱۳۸۵ ش.
- \_\_\_\_\_، *فیه مافیہ*. تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر، معین، تهران: ۱۳۸۵ ش.
- میرآخوری، قاسم، *تراژدی حلاج*. شفیعی، تهران: ۱۳۸۹ ش.
- \_\_\_\_\_، *مجموعه آثار حلاج*. یاران، تهران: ۱۳۸۹ ش.
- مینوی، مجتبی، *نقد حال*. خوارزمی، تهران: ۱۳۶۷ ش.
- *نامه دانشوران*، بی تا، چاپ سنگی.
- النبھانی، یوسف بن اسماعیل، *جامع کرامات الاولیاء*. تحقیق و مراجعه: عطوه عوض. مرکز اهل سنة برکات رضا، هند: ۱۳۲۲ هـ.
- نراقی، محمد مهدی، *جامع السعادات*. اسماعیلیان، قم: ۱۳۷۹ ش.
- نسفی، عزیز الدین، *الانسان الکامل*. تصحیح: ماریزان موله، طهوری، تهران: ۱۳۶۲ ش.
- نسفی، عمر بن محمد بن احمد، *القند فی ذکر علماء سمرقند*. تحقیق: یوسف الهادی، میراث مکتوب، تهران: ۱۳۷۸ ش.
- نظامی گنجوی، خسرو و شیرین. له والکساندرویچ خه تاقورف. فرهنگستان علوم جمهوری آذربایجان، باکو: ۱۹۶۰ م.
- نوربخش، جواد، *پیران طریقت*، خانقاه نعمت‌اللهی، تهران: ۱۳۵۸ ش.
- نووی، محیی بن شرف، *التبیین فی آداب حملة القرآن*. دارابن خرم، بیروت: ۱۴۱۴ هـ.
- نیشابوری، حاکم، *تاریخ نیشابور*. مترجم: محمد بن حسین خلیفه نیشابوری، تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، آگه، تهران: ۱۳۷۵ ش.

- نیکلسون، رینولد آلن، پیدایش و سیر تصوف. ترجمه: محمدباقر معین، توس، تهران: ۱۳۷۵ ش.
- واعظ بلخی، عبدالله بن عمر، فضائل بلخ، ترجمه: عبدالله محمد بن محمد بن حسین حسینی بلخی، به تصحیح: عبدالحی حبیبی، بنیاد فرهنگ ایران. تهران: ۱۳۵۰ ش.
- هجویری، علی بن عثمان، کشف المحجوب. به تصحیح: محمود عابدی، سروش، تهران: ۱۳۸۲ ش.
- هروی، حسینعلی، شرح غزل‌های حافظ. نشر نو، تهران: ۱۳۸۶ ش.
- همایون فرخ، رکن‌الدین، حافظ خراباتی. اساطیر، تهران: ۱۳۵۱ ش.
- همدانی، عبدالصمد، بحرالمعارف. تحقیق و ترجمه: حسین استاد ولی، حکمت: تهران: ۱۳۸۷ ش.
- هندوشاه نخجوانی، تجارب السلف. به تصحیح: عباس اقبال آشتیانی، طهوری، تهران: ۱۳۵۷ ش.
- یافعی، عبدالله بن اسعد، مرآة الجنان. حیدرآباد، ۱۳۳۷ هـ.
- Tarif Khalidi. Mutazi lite His Torigra Phy: Maqdisis Kitab al- Bad wa- al-Tarikh. Journal of Near Eastern Studues. Vol. 35-No. 1. Jan 1976.
- Arberry. A. J. Khargushis Manual of Sufism, BSOAS, Vol. xlx 1938.
- \_\_\_\_\_ , Did Sulami Plagiarize Sarraj. JRAS.1937.
- 248.Mason. Herbert. London. Carzon Press. 1995