

## بازتاب مسلک‌های اخلاقی در تصوف خراسان

سال سیزدهم، شماره اول، پاییز ۱۳۹۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۳/۱

شماره صفحه: ۳۵-۵۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۷/۲۸

پیمان ابوالبشری<sup>۱</sup>

حسن صادقی سمرجانی<sup>۲</sup>

### چکیده

تصوف در خراسان بزرگ سده‌های پنجم و ششم توانست با تکیه بر آبشخورهای فکری ممتاز و متمایز از جنبش زهاد در عراق، سرآغاز تحولی عمیق در تاریخ معارف باطنی جهان اسلام و تولید مکتوبات صوفیانه شود. جایگاه ایالت خراسان و تنوع اقلیت‌های دینی، به شکوفایی تصوف در این سرزمین، کمک بزرگی کرد. شیوخ خراسانی با یاری گرفتن از مرام‌های کهنی هم‌چون جوانمردی، ملامتی، عیاری و قلندری که در این خطه وجود داشت، به باروری هر چه بیشتر تصوف یاری رساندند و آن را از پيله تنگ معرفتی کناره و خاموش و تکیه بر زهد سرسختانه، هم‌چنان که در عراق بود، به جریانی قدرتمند تبدیل کردند، شرایطی که پیش از آن وجود نداشت. یافته‌های این پژوهش که مبتنی بر رویکرد توصیفی-تحلیلی است، نشان می‌دهد که تصوف خراسان از سنن مستقل ملامتی، قلندری، عیاری و ... برای گسترش اقتدار خود استفاده و نهایتاً با حذف استقلال اندیشه‌های مزبور، آنها را در خود هضم کرده است.

**واژگان کلیدی:** صوفیان، عیاران، جوانمردان، خراسان، قلندران، ملامتیان

## مقدمه

در مکتب تصوف خراسان واقعیتی منحصر به فرد وجود دارد. عناصری اخلاقی و دینی در این مکتب موجود است که بومی و خاص همین سرزمین است و آن طور که شایسته است، مورد بازبینی واقع نشده است. بسیاری از تحقیقات شرق شناسان در حوزه تاریخ اندیشه تصوف در خلأ و بدون در نظر گرفتن پس زمینه های تاریخی و اجتماعی انجام شده است که نتیجه اش تمایل محققان برای پیوسته نشان دادن سیر تکاملی معارف جنبش زهاد با تصوف و در نهایت آشکار کردن تأثیرات الهیات مسیحی و نوافلاطونی بر هر دو است که نتیجه آن، حذف عناصر هویتی اخلاقی در سرزمین خراسان است. انگشت شمارند، محققانی هم چون سعید نفیسی که به این عناصر اخلاقی منحصر به فرد در تصوف خراسان توجه نشان داده باشند. سعید نفیسی در کتاب سرچشمه تصوف در ایران که حاصل درس گفتارهای او در دانشگاه تهران بود، فرضیه های درخشانی را در آن طرح کرد. از همان ابتدا نفیسی (۱۳۸۵: ۲۹، ۴۴) «سعی می کند خود را از یوغ اندیشه های شرق شناسان درباره تصوف خراسان، رهایی بخشد. او ریشه تصوف ایران را در شرق و نه اندیشه مسیحی غربی جستجو می کند و با تیزبینی به تأثیر بودائیان شرق ایران در فرقه های صوفیه خراسان بزرگ اشاره دارد». نویسنده اگر چه از مظاهر بیرونی این تأثیر مانند معماری و وقایع نگاری پیش از اسلام و حضور دین بودا در ایران فراتر نمی رود، شرق شناسانی هم چون «ماسینیون و بسیاری دیگر را در ریشه و منشأ تصوف به چالش می کشد» (همان: ۷۲). نفیسی به طور علنی محققان اروپایی را که ریشه هر علمی را در تمدن یونانی و رومی جستجو می کنند، به مقابله فرا می خواند و «به محققان اروپایی نوعی خودپرستی و خودخواهی نسبت می دهد» (همان: ۷۱).

به رغم نگارش مقالات فراوان فارسی، هنوز به آبخورهای اخلاقی تأثیرگذار تصوف که بومی خراسان بوده است، اشاره دقیق و مشخصی نشده است. از این میان، تنها می توان به معدود نوشته هایی از حبیب الله عباسی و زهرا رستمی اشاره کرد که به طور مثال با "بررسی مؤلفه ای از خسروانیات در تصوف خراسان" یکی از مؤلفه های مؤثر در تصوف را برجسته کرده اند یا مقاله دیگری از ناصر صدقی و ناهید باقری توفیقی که "مبانی

فکری تصوف خراسان در عهد سلجوقی " را در یک دوره معین بررسی کرده‌اند و اساساً مرزبندی دقیقی از این که کدام مرام‌های اخلاقی دقیقاً بر تصوف خراسان تأثیر گذاشته، عبور کرده‌اند. مقالات دیگری نیز در این زمینه وجود دارد که تنها به توصیف ظاهری مکتب خراسان پرداخته است (صمدی و صدری، ۱۳۸۷: ۵۹-۶۱).

در اینجا نویسندگان این سطور به تأکید می‌گویند که محققان مسیحی آگاهانه یا ناآگاهانه، تمایلی به بررسی تأثیر مسلک‌های اخلاقی بومی در شرق جهان اسلام هم‌چون مانویان، بوداییان، قلندران، ملامتیان، عیاران و جوانمردان در تصوف از خود نشان نداده و پیش‌فرض‌های الهیاتی خویش را در این مسائل داخل کرده‌اند. عدم تأسیس گرایش‌های میان‌رشته‌ای و مطالعات بین‌ادیانی در کند شدن روند این مسیر، مؤثر بوده است. علاوه بر این، بیشتر محققان ایرانی نیز دنباله‌روی راه خاورشناسان بوده و بر مکاتب اخلاقی شرق ایران، تمرکز جدی نداشته‌اند. مسأله این نوشته فهم این نکته است که کدام مرام‌های اخلاقی موجود در سرزمین خراسان، تصوف را از معرفتی کناره و زاهدگرا، به جریانی قدرتمند تبدیل کردند.

### بوداییان خراسان

نویسنده *اشکال‌العالم* در فصل نوزدهم کتاب خویش به جغرافیای خراسان و توابع آن می‌پردازد و مرزهای آن را از سمت شرق به سیستان و هند، از طرف شمال به ماوراءالنهر و از سوی جنوب به بیابان فارس و کرمان و منطقه قومس محدود می‌کند. جیهانی نیز در فصل آخر کتاب خویش، مرزهای گسترده‌تری برای خراسان تعریف می‌کند. وی سرزمین کافر نشین بودایی غور را در مرزهای خراسان می‌گنجاند و جغرافیای مستقلی به لحاظ سیاسی- اقتصادی برای ماوراءالنهر تعریف می‌کند. از همین سرزمین بود که طبق گفته‌ی اصطخری (۱۳۴۰: ۲۲۰) از منطقه غور، برده‌های کافر به هرات و سیستان می‌فرستادند. موضوعی که در این قسمت حائز اهمیت است این که در حالی که مشک و عود تبت به خراسان بزرگ از راه مسیرهای تجاری حمل می‌شد (همان: ۲۲۷؛ جیهانی، ۱۳۶۸: ۱۷۸)، پس برده‌های بودایی سرزمین غور و وخش شامل مناطق

وختان و سفینه در خراسان بزرگ که به کافرستان مشهور بود، نیز می‌توانستند حاملان فرهنگی ادیان هندی- بودایی به‌شمار آیند (اصطخری، ۱۳۴۰: ۲۳۳). ناگفته نماند که البته مهمترین مرکز بودائی در خراسان بزرگ، بامیان بود؛ سرزمینی در میان یکی از تنگه‌های کوهستان غور. از دوره باستان ارتباطی ناگسستگی بین بودائیان آسیای مرکزی و چینی وجود داشت. استفاده شعرای فارسی از کلمه بت، بتخانه و شمن از تأثیر عمیق و شگفت بودائیان در اشعار فارسی است. سعید نفیسی به تأثیر چنین مظاهر بیرونی در منابع تاریخی و جغرافیایی به نحو شایسته و دقیقی اشاره می‌کند. مؤلف کتاب *حدودالعالم من المشرق الی المغرب* (۱۳۴۰: ۶۷، ۶۹، ۷۰، ۱۰۱) از بودائیان خراسان بزرگ عصر اسلامی نام می‌برد که دارای بتخانه و راهبان‌اند. از میان محققان معاصر، لسترنج<sup>۱</sup> (۱۳۷۷: ۴۰۸) بر این باور است که «خراسان در زبان قدیم فارسی به معنی خاور زمین است و ... به‌طور کلی بر تمام ایالات اسلامی که در سمت خاور کویر لوت تا کوه‌های هند واقع بودند، اطلاق می‌شد و به این ترتیب تمام بلاد ماوراءالنهر را در شمال خاوری به استثنای سیستان و قهستان در جنوب شامل می‌شد». به این ترتیب، می‌توان احتمال داد که تصوف در خراسان بزرگ به سبب موقعیت جغرافیایی و نزدیکی به مراکز بودائی- مانوی، از اندیشه‌های مزبور تأثیر گرفت و متقابلاً تصوف خراسان تا هند و سین کیانگ چین و قفقاز و داغستان راه یافت (پورجوادی و دیگران، ۱۳۸۸: ۵۶).

### تصوف خراسان

سرزمین خراسان بزرگ را می‌توان به‌دلیل قرار گرفتن در کانون تلاقی ملل و نحل گوناگون، ظهور زهاد و صوفیان مشهور، گستردگی فرقه‌ها و مکاتب صوفیانه و نگارش آثار برجسته از سوی عرفا و مهد تصوف در جهان اسلام به‌حساب آورد. با این حال، هنوز در باب جایگاه خراسان در شکوفایی تصوف، سخن جدی گفته نشده است. به‌علاوه، به نظر می‌رسد به‌رغم پژوهش‌های پراکنده در حوزه تصوف، ادوار تاریخی بنیان‌های معرفتی مزبور در شرق ایران، بویژه اعصار نخستین اسلامی، مرزبندی دقیقی به‌عمل

نیامده و به جای تأمل بر گسست‌ها و تفاوت‌ها در حوزه مبانی و اصول اندیشه‌ای در هر دوره، به هم‌شکلی و شباهت اصول و باورهای صوفیانه در طی سده‌ها تأکید و از حضور اخلاقیات مجزای ملامتی و عیاری و ... غفلت شده است.

مکتب تصوف خراسان، مؤلفه‌های منحصر به فردی در خود دارد. تصوف خراسان از مکاتب بغداد و بصره با سنت تسامح و رواداری تمام و کمال، تمایز بخشیده شده که این مسأله تا حد زیادی متأثر از حضور ملامتیان، جوانمردان، عیاران و اقلیت‌های دینی دیگر و تأثیر آنها در تصوف است. تقریباً بسیاری از شرق‌شناسان بر این باورند که سنت عرفانی در دین اسلام، تصوف است (لوین، ۱۳۸۴: ۵۱)، اما نکته‌ای که باید اهمیت آن را درک کرد این است که گروه‌ها و فرقه‌های دیگری خارج از چارچوب تصوف، فعالیت داشته‌اند، مانند ملامتیان یا قلندران که در شرق جهان اسلام گسترش پیدا کردند و زیرمجموعه تصوف محسوب نمی‌شدند اما به سنت عرفانی جهان اسلام متعلق بودند. سارا سوری<sup>۱</sup>، تحلیل فوق‌العاده هوشمندانه‌ای از این موضوع ارائه می‌کند، او می‌نویسد: صوفی خواندن تمامی عرفای مسلمان تحت عنوان کلی صوفیه، نتیجه مستقیم یکپارچه کردن آرمان تصوف زیر یک پرچم از سوی نویسندگانی هم‌چون سراج، و سلمی و بعدها قشیری و هجویری، صورت گرفت (همان: ۱۵۵).

### ملامتیان

کلمه صوفی در ابتدا تنها برای زهاد کوفه و بعدها برای تمام صوفیان عراق در مقابل ملامتیان خراسان به کار می‌رفت. ظاهراً از معدود محققانی که به این نکته پی برده است، شفیع کدکنی (۱۳۸۶: ۲۲-۲۳) است که در نگاهی دقیق‌تر «تپش‌های دینی سده سوم هجری در خراسان بزرگ را به صوفیه و ملامتیه و جوانمردان تقسیم کرده است». شرق‌شناسان نیز به این طبقه‌بندی اشاره داشته‌اند اما موضع‌گیری نکرده‌اند (شیمل، ۱۳۸۱: ۱۶۲). تقریباً تمامی دستینه‌های موجود به تفاوت صوفیه و ملامتیه اشاره کرده‌اند (سلمی، ۱۳۸۹: ۲۷-۲۸). دانسته است که هیچ اندیشه‌ای در خلأ و به

1. Sara Sviri

دور از بستریهای اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی در جوامع بشری شکل نمی‌گیرد. ملامتیان خراسان نیز از این موضوع، مستثنی نیستند. ملامتیان در اواسط سده سوم هجری قمری در شهر نیشابور ظهور کردند و در دو قرن بعدی توانستند در خراسان و ماوراءالنهر گسترده شوند (گولپینارلی، ۱۳۷۸: ۱۹). اخلاقیاتی که آنها در نیشابور تبلیغ کردند، نوعی عملگرایی را در رویکرد مؤمنان نسبت به امور دنیوی ایجاد کرد که با هنجارهای تشویق شده از سوی حکومت سامانی و مردم آن سامان تطابق داشت. معارف ایشان از ابتدا تا انتها عملی بود و بُعد نظری نداشت و به همین دلیل از سیره بزرگان ملامتی، رساله مستقلی در دست نیست. با این حال در سده‌های میانه اسلامی، متون تصوف و به‌ویژه دستینه‌های صوفیانه، ملامتیان را شیوخ خویش به‌شمار آوردند و این نشان‌دهنده ذوب این مسلک به‌طور کامل در تصوف خراسان و یکی از عوامل مهم در شکوفایی آن محسوب شد.

احتمالاً اگر در متون صوفیانه، وارونه‌خوانی صورت گیرد، نتایج جالبی از تأثیرات ملامتیان بر صوفیان به‌دست آید. به‌عنوان نمونه وقتی امام قشیری، رساله خود را نوشت از تمایلات رهبر معنوی‌اش، ابوعبدالرحمن سلمی به سلوک ملامتی آگاه بود و احتمالاً به همین دلیل بود که از او نامی در کتاب خود نیاورد و مهمتر آن که حتی در تعریف مفهوم/خلاص که مفهوم پایه‌ای در میان ملامتیان بود، به داستان‌های ایشان اشاره‌ای نکرد و بر تشریح و توصیف صوفیان از این اصطلاح پای فشرد. نکته مهم، لزوم توجه عمیق به غیبت‌های آگاهانه از متون است و تلاشی که به‌عنوان نمونه قشیری در حذف تأثیر ملامتیان بر صوفیان در این مقطع تاریخی داشت. پیش از این، در جایی دیگر به‌طور مفصل اشاره شده است که ملامتیان، مرام‌هایی متمایز و منفک از تصوف داشتند که در سده‌های پنجم و ششم، اصول‌شان در تصوف خراسان جذب شد و به باروری آن کمک بسیار کرد (ابوالبشری و دیگران، ۱۳۹۵: ۳).

### جوانمردان

دلایلی وجود دارد که آیین جوانمردی، مسلکی پیش از اسلامی و ایرانی بود و بعدها در جهان اسلام پراکنده شد (نفیسی، ۱۳۸۵: ۱۵۴). حضور گروه‌های جوانمردی ابتدا از خراسان شروع شد و بعدها به نواحی دیگر ایران، عراق و شام رفت و در قرن ششم هجری نیز در آناتولی و سوریه و مصر گسترده شد (گولپینارلی، ۱۳۷۹: ۱۰۹). از رساله ملامتیه ابو عبدالرحمن سلمی در قرن پنجم برمی‌آید که اهل فتوت از همان ابتدا خود را از صوفیان جدا و با ملامتیه پیوند برقرار کردند و حتی به نوعی از سوی بزرگان ملامتیه پذیرفته شدند. تفاوت جوانمردان با طریقت‌های صوفیانه نیز در این بود که اهل فتوت اهل دنیا بودند. کسب حلال، یاری به جوانمردان و تعاون از شروط عمده اهل فتوت به‌شمار می‌رفت. بعدها بود که مقوله جوانمردی با صوفیه خراسان پیوند ناگسستنی یافت و به یکی از مؤلفه‌های هویتی در تصوف خراسان تبدیل شد. امام قشیری تأکید ویژه‌ای بر نام بردن از جوانمردان خراسان بزرگ داشت. به‌عنوان نمونه، از ابوالحسن علی بن احمد بن سهل بوشنجی نام برد که از جوانمردان خراسان بود. نمونه کلاسیک دیگر، از آمیختگی مسلک و مرام صوفیان و جوانمردان در فضیل عیاض جمع شده بود (عطار نیشابوری، ۱۳۹۴: ۱۳۰-۱۳۱) که ردمهر (۱۳۸۳: ۱۳۸) درباره آن به تفصیل توضیح داده است. نکته شگفت‌انگیز دیگری که جذب تصوف و آیین جوانمردی را آشکارا نشان می‌دهد و پیش از آن در جایی اشاره نشده است این که خطاب و گفتگوی ابوالحسن خرقانی نیز در کتاب نوشته بر دریا، با جوانمردان است که حاکی از پیوند عمیق صوفیان و سنت جوانمردی ایران باستانی در خراسان بزرگ است. حکایات این قطب خراسان با جوانمردان تا آخرین صفحات کتاب ادامه می‌یابد (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۳۸۴). مهمتر از همه این که فتوت‌نامه‌های سده ششم به بعد از سوی صوفیان به رشته تحریر درآمد که نشانی از درآمیختگی کامل این مرام‌های متفاوت با تصوف است، به نحوی که یکی از بزرگان متفکر شیعی، عبدالرزاق کاشانی که شاگرد ابن عربی بود، کتابی به نام فتوت‌نامه، تألیف کرد (کرین، ۱۳۸۳: ۱۳).

مهم‌ترین عناصر هویتی از جوانمردان که به نظر می‌رسد به صوفیه خراسان هم منتقل

شده باشد، شاید بتوان علاقمندی به اهل بیت پیامبر (ص) دانست. اهل فتوت راه خود را راه علی می‌نامیدند و اعتقادشان بر این بود که فتوت حضرت محمد (ص) به حضرت علی (ع) رسیده است. جوانمردان، محبت علی (ع) و اهل بیت را بزرگ‌ترین ارزش می‌شمردند و در این زمینه تا عقاید باطنی و غالی و تمسک به حکایات مجعول پیش می‌رفتند (همان: ۷۵). فتوت از یک سو با تصوف و زهد، از یک سو با پهلوانی و اصناف در شهرها و از سوی دیگر، با تشیع پیوستگی عمیقی داشت.

ناگفته نماند که در توضیح بعضی از مشاغل، فتوت‌نامه‌ها با روایاتی از ائمه شیعه شروع می‌شود. به‌عنوان نمونه، در بیان کار سلاخان و قصابان، امام جعفر صادق (ع) روایتی از آدم نقل می‌کند (افشاری و مدائینی، ۱۳۸۸: ۱۷۷، ۲۵۱). معمولاً وقتی فتوت‌نامه‌نویسان در یافتن ریشه‌های تاریخی مراسم خویش یا اصل یک پیشه و شغل به مشکل برمی‌خورند، منشأ رسوم را به حضرت آدم و حضرت ابراهیم علیهما السلام می‌رسانند. در آثاری که افشاری و مدائینی (همان: ۸۲، ۱۳۹، ۱۵۳) تصحیح کرده‌اند، این مسأله به‌خوبی قابل مشاهده است. افشاری (۱۳۹۴: ۳۹) معتقد است در آداب و سنن فتیان، می‌توان نشانه‌هایی از آیین‌های ایران باستان یافت. تصوف به مثابه بزرگترین جریان عارفانه در قرون پنجم و ششم تمام این خرده مسلک‌های بومی ایران را در خود حل کرد.

## عیاران

قدیمی‌ترین گروه شناخته شده جوانمردان، عیاران بودند که از تجارت‌پیشگان و ثروتمندان جامعه دزدی می‌کردند و به فقرا می‌بخشیدند. هجویری از ابوعلی فضیل عیاض نام می‌برد که از صعالیک قوم بود و از کبار ایشان و فتوتی در طبیعت وی وجود داشت. وی پس از مدتی توبه کرد و شیوه راهزنی را کنار گذاشت (هجویری، ۱۳۹۲: ۱۴۹). نکته جالب اینکه در متون صوفیه بسیاری از واژگان همچون: اخی، فتوت، جوانمردی، عیاری و ملامتی به مثابه اسم‌های علم در کنار یکدیگر قرار می‌گیرد تا مؤلفه‌های هویتی تصوف را در خراسان نشان دهد. به‌عنوان نمونه، هجویری در باب



ملامت از فردی به نام نوح که در نیشابور عیار بوده و به فتوت شهرت داشته است، نام می‌برد (همان: ۲۷۸)، اما به نظر می‌رسد بهترین قرینه از ارتباط رهزنان و عیاران با گروه‌های شاخصی هم‌چون ملامتیان و جوانمردان را می‌توان در این حکایت دید که می‌گوید: «و از شیخ بومسلم فارسی شنیدم که گفت وقتی با جماعتی قصد حجاز کردم و اندر نواحی حُلوانِ کردان راه ما بگرفتند و خرجه‌هایی که داشتیم از ما جدا کردند ... یکی بود اندر میان ما اضطراب کرد. گردی شمشیر بکشید و قصد کشتن او کرد. ما جمله مر آن کرد را شفاعت کردیم. گفت روا نباشد که این کذاب را بگذاریم، لامحاله او را بخواهیم کشتن. ما علت کشتن از وی پرسیدیم. گفت از آنچه وی صوفی نیست و اندر صحبت اولیا می‌خیانت کند ... گفتیم از برای چه؟ گفت از آنچه کمترین درجه تصوف جود است و او را اندر این خرجه‌پاره چندین بند است. او چگونه صوفی باشد و چندین خصومت با یاران خود می‌کند؟ ما چندین سال است تا کار شما می‌کنیم و راه شما می‌رویم و ...» (همان: ۴۶۵). در *تاریخ سیستان* (۱۳۱۴: ۲۲۴-۲۲۵) از عیاران به "صلوکان" یاد شده است. به عنوان مثال، در *رساله شاطران* آمده است که «برخی از عیاران که جوانمردان راهدار و رزم‌آور بودند، همواره با حکام شهرها و سپاهیان آنان ستیزه و نبرد می‌کردند، برخی از آنان هم فرمانبرداری از فرمانروایان را می‌پذیرفتند و ... گاه دوشادوش پادشاهان و فرمانداران در جنگ‌هایی که پیش می‌آمد، شرکت می‌کردند» (افشاری و مدائنی، ۱۳۸۸: ۱۲۱). در واقع، بخشی از عیاران، مردان سپاهی بودند که به فعالیت‌های نظامی شهرت داشتند. نویسنده *قابوس‌نامه* نیز عیاری را با سپاهی‌گری، یکسان تلقی کرده است و درباره اخلاق جوانمردان می‌نویسد: «بدان که جوانمردی عیاری آن بود که او را از چند گونه هنر بود، یکی آن که دلیر و مردانه و شکیبا بود به هر کاری، و صادق‌الوعد و پاک‌عورت و پاکدل بود و زیان کسی به سود خویش نکند و زیان خود از دوستان روا دارد و بر اسیران دست نکشد و اسیران و بیچارگان را یاری دهد و بد بدکنان از نیکان بازدارد و راست شنود، چنان که راست گوید و داد از تن خود بدهد و بر آن سفره که خورد، بد نکند و نیکی از بدی مکافات نکند و از زنان ننگ دارد و بلا راحت بیند» (عنصرالمعالی، ۱۳۴۵: ۲۴۸). ابن بطوطه (۱۳۴۸، ج ۱: ۳۰۴)

نیز در سفرنامه خویش، از جمال لوک سیستانی نام می‌برد که با درآمدی که از راهزنی داشت، برای صوفیان خانقاه می‌ساخت. با جذب و هضم مسلک‌های اخلاقی پیش از اسلام از سوی تصوف بویژه در عصر جامی دیگر نشانی از حضور مجزا و تفکیک شده آیین‌های جوانمردی و عیاری در آثار صوفیانه نمی‌توان یافت (جامی، ۱۳۷۰: ۳۴) که می‌تواند حاکی از غفلت عامدانه نویسندگان صوفی در راستای کم‌اهمیت نشان دادن این سنن یا جذب کامل این مسلک‌ها در تصوف داشته باشد.

### قلندران

یکی دیگر از جریان‌های عرفانی در کنار ملامتیه و اهل فتوت در خراسان، قلندریه بود که بعدها با تصوف خراسان درآمیخت. مطالعات معاصر، آثار محدودی راجع به این گروه‌های پرسه‌گرد و هنجارشکن را به‌خود اختصاص داده است. برخی از نخبگان صوفی با ستودن رفتار و مناسک قلندران در آثارشان، آنان را نماد جنگ با تزویر و ظاهرگرایی زاهدانه معرفی کردند. سنت قلندری در نهایت به سمبل بی‌اعتنایی به احکام اسلامی تبدیل شد. به‌دلایلی چون فراهم نبودن اطلاعات تاریخی و هم‌چنین حجم کم تحقیقات در این خصوص، هاله‌ای از ابهام این فرقه و آموزه‌هایشان را فرا گرفته است، چنان‌که امروزه حتی به‌درستی نمی‌دانیم ریشه و منشأ این فرقه و افکار و آداب آنها در کجاست؟ اگر چه کتب مهم و اصیلی از متون قلندری از جمله *قلندرنامه* از خطیب فارسی تصحیح شده است، اما تحقیقات تاریخی اندکی در خصوص تأثیر شگرف آنها بر تصوف خراسان صورت گرفته است و بیشتر مطالعات جنبه ادبی دارد که می‌توان به آثار *قلندریه* در تاریخ از شفیع کدکنی و *آیین قلندران* از برومند سعید اشاره کرد.

شاید بتوان از مقایسه مجموعه‌ای از رسوم و سنن قلندران و بودائیان و مانویان در کنار یکدیگر، به نتایج مهمی رسید، البته به مناسکی که در بسیاری از طریقت‌های صوفی واجب شمرده نمی‌شد، اما در میان قلندران و بودائیان جزو واجبات و فرایض بوده است. همان‌گونه که پیشتر نیز اشاره شد، قلندران به تبعیت از پیشوای خود، تمام موی سر، صورت، ابرو و سبلیت خود را می‌تراشیده، آن را نمادی از ترک تعلقات دنیوی

می‌دانسته‌اند. این سنت که بعدها به فرقه خاکسار هم رسید (سجادی، ۱۳۶۹: ۹۴)، چهارضرب می‌خواندند. با توجه به این‌که در مذهب اسلام، تراشیدن ریش و سبیل نزد اکثر فقها حرام است، به نظر می‌رسد این سنت چهارضرب با توجه به جغرافیای مشترک بین قلندران و بودائیان از کیش بودائی به قلندریه منتقل شده است. در این رابطه اشاره به چند نکته ضروری است، اول این‌که راهبان بودائی از گذشته‌های دور، موی سر و روی و ابروان خود را می‌تراشیده و تا همین زمان نیز چنین می‌کنند. سالکان برای پذیرش و ورود به صومعه باید سر خود را بتراشند. بر اساس این سنت، هر دو هفته یکبار راهب موظف است این عمل را انجام دهد، حتی به هنگام سفر نیز باید تیغ را به منظور سرتراشی همراه داشته باشند (Lester, 1987: 124). دوم آنچه آشکار است اینکه هر دو گروه بودائیان و قلندران از چهارضرب کردن هدف مشابهی را دنبال می‌کرده و آن را به خاطر مقهور کردن هوای نفس انجام می‌دادند (افشاری، ۱۳۸۲: ۱۳۱). سنت چهارضرب پیش از قرن هفتم در میان قلندران سابقه‌ای نداشته است. به نظر می‌رسد از قرن هفتم هجری به بعد بود که موازی با ایلغار مغول، مهاجرت‌های گسترده پیروان ادیان گوناگون، هم‌چنین حمایت ایلخانان مغول از آیین بودا و ورود بخشیان [راهبان بودایی] به ایران و برپا کردن معابد (اشپولر، ۱۳۸۰: ۲۰۳ و ۲۵۲)، آداب چهارضرب به قلندران منتقل شد. در پایان باید به این نکته اشاره کرد که نمونه‌هایی که شفיעی کدکنی برای چهارضرب کردن ارائه می‌دهد، بیشتر به سنت ابروتراشی [فصل هشتم] یا تراشیدن ریش اشاره داشته و ربط چندانی با سنت چهارضرب قلندری که در آن، نه تنها موی ابرو و ریش، بلکه موی سر و صورت را نیز می‌تراشیده‌اند، پیدا نمی‌کند (شفיעی کدکنی، ۱۳۸۶: ۷۴-۷۵). نمونه‌ای دیگر که اوحدی مراغه‌ای (بی‌تا: ۵۸۴)، شاعر اواخر قرن هفتم و اوایل قرن هشتم هجری به تصویر می‌کشد، شباهت فوق‌العاده بودائیان و قلندران را برجسته‌تر می‌کند:

زین کچول و کچل سری چنندند	که به ریش جهان همی خندند
عسلی خرقه و عسل خواره	همچو زنبور بیشه آواره

رنگ زعفرانی خرقه قلندران، آوارگی و دائم‌السفر بودن ایشان و سرهای تراشیده فقط و

فقط می‌تواند یک راهب بودائی را در ذهن تداعی کند. این نکته را نتایج تحقیقات کسانی چون گلدزیهر<sup>۱</sup> (۱۳۵۷: ۳۸۸) نیز تأیید می‌کند، چرا که او اعتقاد داشت که پرسه و سیاحتی این‌گونه منحصر به مانویان بوده است. بررسی و مطالعه در حوزه عرفان اسلامی نشان می‌دهد که برقراری ارتباط بین آیین بودا و تصوف خراسان مسأله تازه‌ای نبوده، پژوهش‌های جسته و گریخته، شاهدی بر این مدعاست. بزرگانی چون استاد فروزانفر، زرین کوب (۱۳۸۵: ۳۶۰-۳۶۱)، مرتضوی (۱۳۶۵: ۱۴۵) و اسکات (Scott, 1995: 146) به شباهت‌های فراوان بین آموزه‌های بودائیان و قلندران اشاره کرده‌اند.

### نتیجه

تصوف در خراسان سده‌های پنجم و ششم هجری، مورد توجه نخبگان و توده مردم قرار گرفت. تصوف در این زمان، معرفت متفاوتی از جنبش زهادی منطقه عراق بود و گسستی را نشان می‌داد که از سوی شرق شناسان به سهو یا عمد، نادیده گرفته شده است. در این میان، عوامل بیرونی تأثیر به‌سزایی در همه‌گیر شدن دانش صوفیانه داشت. تصوف خراسان توانست در این زمان برای اولین بار اندیشه‌های ملامتی، قلندران، سنن پیش از اسلامی جوانمردی و عیاری را که منحصر به جغرافیای سرزمین خراسان و مجزا از تصوف بود، به‌طور کامل در خود جذب و به شکوفایی هر چه بیشتر آن کمک کند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## منابع

- ابن بطوطه، محمد بن عبدالله (۱۳۴۸). *سفرنامه*. ترجمه محمدعلی موحد. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ابوالبشری، پیمان (۱۳۹۵). "کهن‌نامه ادب پارسی، تبارشناسی باورهای ملامتیان نخستین در متون صوفیانه". نشریه پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال هفتم، ش ۳ (پاییز): ۱-۱۸.
- اشپولر، برتولد (۱۳۸۰). *تاریخ مغول در ایران*. ترجمه محمود میرآفتاب. تهران: علمی و فرهنگی.
- اصطخری، ابواسحق ابراهیم (۱۳۴۰). *مسالك و ممالك*. به کوشش ایرج افشار. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- افشاری، مهران (۱۳۸۲). *فتوت‌نامه‌ها و رسائل خاکساریه*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ----- (۱۳۹۴). *فتوت‌نامه‌ها و رسائل خاکساریه*. تهران: چشمه.
- افشاری، مهران؛ مدائنی، مهدی (۱۳۸۸). *چهارده رساله در باب فتوت و اصناف*. تهران: چشمه.
- اوحدی مراغه‌ای (بی‌تا). *دیوان شعر*. تصحیح سعید نفیسی. تهران: بی‌نا.
- *تاریخ سیستان* (۱۳۱۴). به تصحیح محمدتقی بهار. تهران: کتابخانه زوار.
- جیهانی، محمد بن احمد (۱۳۶۸). *اشکال‌العالم*. ترجمه علی بن عبدالسلام کاتب. تصحیح فیروز منصوری. مشهد: آستان قدس رضوی، به نشر.
- *حدودالعالم من المشرق الی المغرب* (۱۳۴۰). به اهتمام منوچهر ستوده. تهران: طهوری.
- پورجوادی، نصرالله، و دیگران (۱۳۸۸). *تاریخ و جغرافیای تصوف*. تهران: کتاب مرجع.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۷۰). *نفحات‌الانس*. تصحیح محمود عابدی. تهران: اطلاعات.

- رادمهر، فریدالدین (۱۳۸۳). *فضیل عیاض از رهزنی تا رهروی*. تهران: نشر مرکز.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۵). *جستجو در تصوف ایران*. تهران: امیرکبیر.
- سجادی، علی محمد (۱۳۶۹). *جامه زهد*. تهران: علمی و فرهنگی.
- سلمی، ابو عبدالرحمن (۱۳۸۹). "اصول ملامت و طریق فتوت (ترجمه رساله ملامتیه)". مترجمان عباس گودرزی و مهتری زارع مؤیدی. *اطلاعات حکمت و معرفت*، سال پنجم، ش ۱۲ (اسفند): ۲۷-۳۳.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۴). *نوشته بر دریا*. تهران: سخن.
- ----- (۱۳۸۶). *قلندریه در تاریخ*. تهران: سخن.
- شیمیل، آن ماری (۱۳۸۱). *ابعاد عرفانی اسلام*. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- صمدی، قسمت علی؛ صدری، جمشید (۱۳۸۷). "تصوف در مکتب خراسان". *نشریه ادبیات فارسی*، سال پنجم، ش ۲۰ (زمستان): ۵۴-۶۹.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۹۴). *تذکره الاولیاء*. تصحیح ر. نیکلسون. مقدمه محمد قزوینی. تهران: هرمس.
- عفیفی، رحیم (۱۳۷۶). *اساطیر و فرهنگ ایرانی در نوشته های پهلوی*. تهران: توس.
- عنصرالمعالی، کیکاووس بن اسکندر بن قابوس بن وشمگیر (۱۳۴۵). *قابوس نامه*. تصحیح غلامحسین یوسفی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- کربن، هانری (۱۳۸۳). *آیین جوانمردی*. ترجمه احسان نراقی. تهران: سخن.
- گلدزیهر، ایگناس (۱۳۵۷). *درس هایی درباره اسلام*. ترجمه علینقی منزوی. تهران: کمانگیر.
- گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۷۸). *ملامت و ملامتیان*. توفیق هاشم پور سبحانی. بی جا: روزنه.
- ----- (۱۳۷۹). *فتوت در کشورهای اسلامی و مأخذ آن*. ترجمه توفیق هاشم پور سبحانی. تهران: روزنه.
- لسترنچ، گای (۱۳۷۷). *جغرافیای تاریخی سرزمین های خلافت شرقی*. ترجمه

- محمود عرفان. تهران: علمی و فرهنگی.
- لویزن، لئونارد (۱۳۸۴). *میراث تصوف*. ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: نشر مرکز.
  - مرتضوی، منوچهر (۱۳۶۵). *مکتب حافظ یا مقدمه بر حافظ‌شناسی*. تهران: توس.
  - نفیسی، سعید (۱۳۸۵). *سرچشمه تصوف در ایران*. عبدالکریم جریزه‌دار. تهران: اساطیر.
  - هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۹۲). *کشف‌المحجوب*. مقدمه و تصحیح از محمود عابدی. تهران: سروش.
  - Lester, Robert (1987). *Buddhism: The path to Nirvana*. New York: Waveland.
  - Scott, David (1995). *Buddhism and Islam: Past to Present Encounters and Interfaith Lesson*. International Association for the History of Religions, Brill Academic Publishers. Vol. 42, No. 2: 141-155.