

فهرست مطالب

| | | |
|-----|-------|------------------------------------|
| ۱۳ | | بشنوید ای دوستان این داستان |
| ۱۵ | | مقدمه |
| ۲۱ | | (۱) چهار جریان فکری |
| ۳۷ | | (۲) معنای واژه قلندر |
| ۵۰ | | (۳) قلندریه و تجاوز به تابوها |
| ۵۵ | | (۴) از مزدک‌گرایی تا تشیع صفوی |
| ۶۲ | | (۵) ایرانی و سرّی بودن آیین قلندری |
| ۶۵ | | (۶) عناصر ایرانی در آیین قلندر |
| ۶۸ | | (۷) ایرانی بودن مشایخ تصوف |
| ۷۴ | | (۸) ابرو تراشیدن |
| ۸۰ | | (۹) سیمای قلندر در تاریخ |
| ۸۳ | | (۱۰) از میراث فضالان کرامی |
| ۸۹ | | (۱۱) قلندریه و حکومت‌ها |
| ۹۳ | | (۱۲) قلندریه و جستجوی قدرت سیاسی |
| ۹۷ | | (۱۳) قلندریه و ازیاب شریعت |
| ۱۰۱ | | (۱۴) ستایشگران ملامتی‌ها |
| ۱۰۶ | | (۱۵) سلامت و ملامت |
| ۱۰۹ | | (۱۶) سُلمی و راو ملامت |

- ۱۱۸..... (۱۷) ملامتیّه به روایت سُلمی
- ۱۲۶..... (۱۸) راه ملامت به روایتِ خرکوشی
- ۱۳۱..... (۱۹) قلمرو جغرافیائی مکتبِ ملامت
- ۱۳۷..... (۲۰) قلندر در نظرِ سهروردی و جامی
- ۱۴۲..... (۲۱) یک زَجَلِ قلندری
- ۱۴۶..... (۲۲) جایگاهِ زن در آیینِ فتوّت
- ۱۵۰..... (۲۳) فتوّت به روایتِ سُلمی
- ۱۵۸..... (۲۴) فتوّت به روایتِ ابن معمار
- ۱۸۳..... (۲۵) بازمانده‌های آیینِ جوانمردی در تصوف
- ۱۸۶..... (۲۶) جایگاهِ بایزید در نظامِ قلندریّه
- ۱۹۰..... (۲۷) قلمرو جغرافیاییِ حضورِ قلندریه
- ۱۹۶..... (۲۸) قلندریه در هند
- ۲۰۷..... (۲۹) قلندری و جولقی و حیدری و صوفی
- ۲۱۲..... (۳۰) نخستین رجالِ قلندریّه
- ۲۱۴..... (۳۱) قطب‌الدین حیدر زاوگی
- ۲۲۸..... (۳۲) جنگِ حیدری و نعمتی
- ۲۳۲..... (۳۳) جمال‌الدین ساوجی
- ۲۳۶..... (۳۴) پیرانِ قلندری
- ۲۶۰..... (۳۵) لنگرها
- ۲۶۳..... (۳۶) شاعرانِ قلندر
- ۲۶۷..... (۳۷) منسوباتِ قلندری
- ۲۸۰..... (۳۸) امثالِ قلندری
- ۲۸۳..... (۳۹) حافظ و قلندرخانه بغداد
- ۲۸۷..... (۴۰) طامات و لباساتِ قلندری
- ۲۹۶..... (۴۱) چهرهٔ قلندر در شعر فارسی عصرِ آغازی
- ۳۰۰..... (۴۲) قلندریات سنائی
- ۳۰۳..... (۴۳) چهرهٔ قلندر در آثار سنائی

| | | | |
|-----|-------|------------------------------------|----|
| ۳۰۷ | | چهره قلندر در آثار عطار | ۴۴ |
| ۳۱۴ | | چهره قلندر در دیوان شمس | ۴۵ |
| ۳۲۰ | | عراقی و راه قلندر | ۴۶ |
| ۳۲۴ | | چهره قلندریه در شعر اوحدی مراغی | ۴۷ |
| ۳۳۱ | | عبید و قلندران | ۴۸ |
| ۳۳۴ | | چهره قلندر در شعر حافظ | ۴۹ |
| ۳۳۸ | | اکنون جاودانه قلندر | ۵۰ |
| ۳۴۰ | | قلندریه و حشیش | ۵۱ |
| ۳۴۵ | | حشیش در جامعه اسلامی | ۵۲ |
| ۳۶۲ | | «اخی» و «بابو» دو عنوان قلندری | ۵۳ |
| ۳۶۹ | | مکتوبات قلندران | ۵۴ |
| ۳۷۱ | | مکتوب از زبان قلندران | ۵۵ |
| ۳۷۳ | | نامه قلندری | ۵۶ |
| ۳۷۶ | | نامه قلندری دیگر | ۵۷ |
| ۳۷۸ | | سه نامه دیگر | ۵۸ |
| ۳۸۰ | | نامه قلندری عصمت بخارایی | ۵۹ |
| ۳۸۶ | | الکواکب الدرّیة فی مناقب الحیدریّه | ۶۰ |
| ۳۹۵ | | الرسالة القلندریّه | ۶۱ |
| ۴۰۲ | | قلندریّه آذری طوسی | ۶۲ |
| ۴۱۴ | | تراش نامه قلندری | ۶۳ |
| ۴۲۱ | | سیبک نیشابوری و دیوان اسراری | ۶۴ |
| ۴۲۸ | | دیوان اسراری | ۶۵ |
| ۴۸۷ | | مناظره شراب و حشیش | ۶۶ |
| ۴۹۰ | | واژه نامه زبان قلندری | ۶۷ |

پیوست‌ها

| | | |
|-----|-------|----------------------------------|
| ۵۱۷ | | و آیین مزدک و قرمطیان آغاز کردند |
|-----|-------|----------------------------------|

| | |
|----------|--|
| ۵۲۷..... | سعدی در سلاسل جوانمردی..... |
| ۵۳۷..... | مشکل هجویری در طبقه‌بندی مکاتبِ صوفیه..... |
| ۵۴۴..... | عین در کلمات فارسی..... |
| ۵۴۹..... | فهرست راهنما..... |
| ۵۹۷..... | مشخصات مراجع..... |

مقدمه

پژوهشگران اروپایی، در جستجو‌هایی که دربارهٔ پدیدهٔ الحاد و ظهور آن در تمدن اسلامی کرده‌اند، به این نتیجه رسیده‌اند که الحاد خاستگاهی منحصر و معین نداشته و هر گروهی، در هر روزگاری، به دلایلی روی به الحاد می‌آورده‌اند. در مجموع، می‌توان اینان را در سه گروه جای داد: گروهی برای رهایی از قیدهای اخلاقی و میل به فساد و تباهی و نوعی آزاد زندگی کردن به الحاد می‌گراییده‌اند و گروهی روی عصبیت‌های نژادی و قومی و انکار ارزشهای اسلام و پافشاری بر ارزشهای ملی خود. گروه دیگر کسانی بوده‌اند که از هر دو وجه پیش‌گفته بهره داشته‌اند. آنچه در اندیشهٔ ابن مقفع و بشار بن بُردِ طخارستانی انگیزهٔ الحاد بوده، بی‌گمان، پافشاری ایشان بر حفظ ارزشهای قومی و ملی خود بوده است با گرایشهایی که به اندیشه‌ها و سنتهای مانوی و مزدایی داشته‌اند و آنچه در گروه اصحاب ذوق، امثال ابونواس اهوازی، که اینان را در تاریخ تمدن اسلامی به نام شاعران «مُجُون» نام نهاده‌اند، اهل شوخ‌چشمی و خوش‌گذرانی بوده‌اند و الحاد دريچهٔ گذار و عبور ایشان به سوی شادخواریها بوده است. همین پژوهشگران، گروهی را نیز در فاصلهٔ این دو گروه شناسایی کرده‌اند: کسانی که از هر دو وجه بهره داشته‌اند، امثالِ ابان بن عبدالحمید لاحقی. آنها که الحاد ایشان پایه‌های فلسفی داشته است جایگاه ویژهٔ خود را دارند، امثال محمد بن زکریای رازی و ابن‌راوندی.

آیا نخستین تجربه‌های فکری وابسته به حضور قلندریه را می‌توان از خانوادهٔ الحاد به حساب آورد؟ آن عبارات مبهمی که ازینان به جای مانده، به گفتهٔ متکلم بزرگ شیعی، محمد بن محمد بن نعمان مفید (متوفی ۴۱۳)، از قلمرو صدق و کذب بیرون است، هم به

در جامعه غربی، وقتی نیچه گفت «خدا مُرد». آنقدرها آشوب «وامصیبتا» برنخاست که در مشرق اسلامی به هنگام عدول یک نفر مسلمان از یک مذهب فقهی به سوی یک مذهب فقهی دیگر.^۱ بین تفاوت ره از کجاست تا به کجا؟

با اینهمه، وقتی از میان غوغای عوام‌فریبان می‌گذریم و از دور به جریانهای فکری در دوره اسلامی می‌نگریم، تقریباً همه را زیر چتر یک حقیقت گسترده می‌بینیم که جز فرهنگ و تمدن و حیات روحی جامعه اسلامی، هیچ نامی برازنده آن نیست. اگر جز ازین چشم‌انداز بخواهیم «مته به خشخاش» بگذاریم، در هر نقطه‌ای که ایستاده باشیم، چیزی برای ما باقی نخواهد ماند.

ما نمی‌دانیم که مفهوم «قلندر» و «قلندری» در تاریخ چند هزار مصداق داشته و هرکدام ازین مصداق در درونشان چه می‌گذشته و در پهنه بیکران جغرافیای ایران بزرگ، و از قرن هفتم به بعد در جهان اسلام، اینان به چه آرمانی دعوت می‌کرده‌اند. ما تنها از سخنانی که دشمنان ایشان درباره ایشان گفته‌اند آگاهی داریم که مجموعه‌ای از دشنام‌ها و تهمت‌ها است: خرّ می‌گری، مزدکی‌گری، الحاد و کفر و زندقه و...

بی‌گمان در بعضی از ادوار تاریخی، اینان مردمی در یوزه‌گر و بی‌آبرو و منکر تمام ارزشهای اخلاقی بوده‌اند و در ادواری، صاحبان اصول و قواعدی در اندیشه و نگاه به هستی. مرز میان این دو عالم را چه‌گونه باید ترسیم کرد؟ اسناد موجود برای این چنین پژوهشی بسندگی ندارد. با اینهمه کتاب حاضر حرکتی است برای جستجو درین راه درازآهنگ.

۱) بنگرید به زندگینامه ابوالمظفر سمعانی (۴۲۲-۴۸۹) عالم بزرگ جهان اسلام، وقتی که از مذهب حنفی به مذهب شافعی گرایید (الأنساب، لیدن، ۳۰۷ و ۳۰۸؛ طبقات الشافعیه، شبکی، ۳۳۵/۵-۳۴۶).

(۱) چهار جریان فکری

آلا ای زاهدانِ دین! دلی بیدار بنمایید
همه مستید در پندار، یک هُشیار بنمایید
ز دعوی هیچ نگشاید اگر مردید اندر دین
چنان کز اندرون هستید در بازار بنمایید
عطار

اگر به خراسان در نیمه قرن سوم بنگریم، چند جریانِ روحی اصیل و دوران‌ساز را در کنار هم می‌بینیم^۱ که، در نگاه نخستین، یک واحد فکری و روانی را تشکیل می‌دهند و از دور می‌تواند نامی در حدود «زهد»^۲ به خود بگیرد و عنوان «تصوف»^۳ را نیز از دیدگاهی

(۱) در باب جریان‌های فکری و سیاسی و دینی در قرن سوم ← الفَرْقُ بَيْنَ الْفِرْقِ، اسفراینی، چاپ محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، دار المعرفه، به ویژه فصل‌های مرتبط با خوارج، کرامیه، غلاتِ روافض و نیز الملل و النحل، محمد بن عبدالکریم شهرستانی، چاپ محمد سید کیلانی، بیروت، دار المعرفه ۱۴۰۰/۱۹۸۰ فصول مربوط به همان فرقه‌ها و نیز

“Religious Trends in Early Islamic Iran”, W. Madelung, *Bibliotheca Persica*, U.S.A. 1988.

(۲) در باب شکل‌گیری زهد و نخستین تجربه‌های آن مراجعه شود به کتاب الزهد الکبیر، احمد بن حسین البیهقی، چاپ عامر احمد حیدر، بیروت، الطبعة الاولى ۱۴۰۸/۱۹۸۷، مقدمه مصحح، صفحات ۴۷-۵۶ و متن کتاب و نیز کتاب الزهد، ویلیه؛ کتاب الرقاق، عبدالله بن مبارک المرزوی، حَقَّقَهُ و عَلَّقَ عَلَيْهِ حَبِيبُ الرَّحْمَنِ الاعْظَمِي، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۲۰۰۴/۱۴۲۵؛ و کتاب الزهد، مُعَافِي بن عمران موصلی، چاپ دکتر عامر حسن صبری، دار البشائر الإسلامیه، بیروت، ۱۹۹۹/۱۴۲۰؛ و نیز کتاب الزهد، ابوحاتم حنظلی رازی، چاپ همان مصحح و همان ناشر، بیروت ۲۰۰۱/۱۴۲۲؛ و المنتخب من کتاب الزهد و الرقاق، احمد بن علی الخطیب البغدادی،

دیگر. ولی این مجموعه تپش‌های تاریخی را از ناچاری است که زیر یک عنوان، از قبیل زهد و یا تصوّف و یا هر عنوان گسترده دیگری، رده‌بندی می‌کنیم. در یک نگاه دقیق‌تر، مجموعه این تپش‌های تاریخی را می‌توان به چند مذهب روحی جداگانه تقسیم‌بندی کرد:

- (۱) مذهب کرامیه^۴ (به پیشوائی محمد بن کرام، متوفی ۲۵۵)
- (۲) مذهب ملامتیه^۵ (به پیشوائی حمدون قصار، متوفی ۲۷۱)
- (۳) مذهب صوفیه (به نمایندگی تمام عیار بایزید بسطامی^۶، متوفی ۲۶۱)
- (۴) مذهب اصحاب فتوت^۷ (به سرکردگی نوح عیار نیشابوری^۸، نیمه دوم قرن سوم)

→ به تصحیح همان مصحح و چاپ همان ناشر، بیروت ۲۰۰۰/۱۴۲۰. نیز:

The Ocean of the Soul, H. Ritter, Translated by John O'Kane, Brill Leiden 2003, chapter 12

(۳) در باب آغازگران تجربه تصوّف در اسلام و ایران به ویژه خراسان ←

Essays on Islamic Piety and Mysticism, Fritz Meier, translated by John O'Kane, Brill, Leiden, 1999 pp.

189 - 219 *Khurāsān and the End of Classical Sufism*.

(۴) در باب کرامیه ← جانب عرفانی مذهب کرامیه، چهار مقاله، نوشته نویسنده این گفتار، توکیو ۱۹۹۹، و نیز W. Madelung, *Ibid*, pp. 39-54 *Sufism and the Kurrāmiyya*.

(۵) در باب ملامتیه در فصول بعدی همین کتاب بحث خواهد شد و در باب مراجع اولیه این مذهب رجوع شود به مقدمه دکتر ابوالعلاء عقیقی بر کتاب الملامتیه و الصوفیه و اهل الفتوة، ابو عبدالرحمن سلمی، دار احیاء الکتب العربیه، القاهرة ۱۹۴۵/۱۳۶۴ و نیز F. Meier, *Ibid*.

(۶) در سال تولّد بایزید و سال وفات او اختلاف است. آنچه مقامات‌نویسان او نوشته‌اند این است که وی در سال ۲۳۴ و در سن هفتاد و سه سالگی درگذشته است. بنابراین باید او را متولد سال ۱۶۱ دانست النور، ۸۳؛ و دفتر روشنایی، بند ۶۴، ولی ابو عبدالرحمن سلمی که یکی از قدیم‌ترین مورخان تصوّف به‌شمار می‌آید او را درگذشته به سال ۲۶۳ می‌داند طبقات الصوفیه، ۶۷-۷۴ و ما نیز همین روایت را معیار این بحث قرار دادیم برای تفصیل بیشتر مراجعه شود به تعلیقات اسرار التوحید، ۶۹/۲، و مقاله استاد عباس زریاب خویی در دانشنامه جهان اسلام، ۱۷۶/۲-۱۸۴؛ و مقدمه ما بر دفتر روشنایی، ۲۸-۲۷.

(۷) در باب فتوت و عیاری به فصول بعدی کتاب حاضر مراجعه شود و نیز به مقدمه دکتر مصطفی جواد، بر کتاب الفتوة، ابن‌المعمار، چاپ بغداد، ۱۹۵۸ و فرانتز تیشنر «گروه فتوت کشورهای اسلامی و...» در مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، دوره چهارم (۱۳۳۵) شماره دوم ۹۴ - ۷۶.

(۸) در باب هویت تاریخی نوح عیار جز اشاراتی مختصر که در کتب صوفیه آمده است، هیچ اطلاع دقیقی در دست نیست. از چند حکایت مشهور درباره او که در کتاب الرسالة القشیریه، ۱۱۴، و نیز ترجمه رساله قشیریه ۳۶۱ آمده است و نیز در کشف المحجوب، هجویری، ۲۲۸، و روضة الفریقین، ابوالرجاء چاچی، ۲۱۱ و تفسیر کشف‌الاسرار، میبدی، ۴۱۹/۴ چنین دانسته می‌شود که وی به گفته میبدی «پیر خراسان» بوده است و در عصر خویش به «جوانمردی و مهمان‌داری» معروف. از گفتگویی که میان او و حمدون قصار باقی مانده است می‌توان دانست که وی صاحب نوعی تفکر و تجربه عمیق درین عرصه‌ها بوده است. نوع بیان صاحب کشف المحجوب نشان می‌دهد که نوح عیار به «فتوت» مشهور بوده است و «جمله عیاران» نیشابور «در فرمان او» بوده‌اند. در یک

←

این چهار خطّ مشی روحی و اجتماعی و فرهنگی و طبعاً سیاسی، بیش و کم، صبغه‌ای از «زهد و تصوّف» دارند یعنی اگر ما به اصول آموزش‌های پیران این مذاهب توجه کنیم هم محمّد بن کرام به زهد دعوت می‌کند و هم حمدون قصّار و هم بایزید بسطامی و هم به نوعی نوح عیار. از سوی دیگر، هر یک از این چهار جریان روحی، در مرکز آموزش‌های خود اصولی از فتوّت را که عیاران و جوانمردان بر آن تکیه و تأکید داشته‌اند، رعایت کرده‌اند. نگاهی به کتاب الفتوة^۹ ابو عبدالرحمن سلّمی (۳۲۵-۴۱۲) نشان می‌دهد که اصول فتوّت مورد نظر او، همان اصول تصوّف است یا برگزیده‌ای از آن اصول.

→ نسخه خطی از کتابی که نام آن دانسته نیست حکایتی از نوح عیار نقل شده است که «ثم قال نوح بالفارسیة: جوانمردی شش چیز است «جیم» از جود است و «واو» از وفاست و «الف» از امانت است و «میم» از مروّت است و «راء» از رحمت است و «دال» از دیانت است. هرکس که این چیزها در صحبت ندارد او را از جوانمردی نصیب نیست. فیلم ۳۰۵۸ مرکزی دانشگاه، ورق ۶. یک نکته درین گفته قابل توجه است و آن این که نوع کلمه «جوانمرد» را مثل عامه «جوامرد» تلفظ می‌کرده است و به همین دلیل آن را در شش حرف [ج و ا م ر د] هجی و رمزگشایی کرده است و ظاهراً این تلفظ اصیل است و مرتبط با زبان عامه مردم. تعلیقات منطق الطیر، ۶۲۳، دیده شود. با این همه در اصالت انتساب این گفته به نوح عیار جای تردید باقی است و نیز تصویری که بعضی از فهرست‌نویسان معاصر، درباره روزگار تألیف این کتاب داشته‌اند جای تردید است. کتاب، به احتمال، پس از ظهور ابن عربی و نشر آراء او، تدوین شده است. قدر مسلم این است که نوح عیار با حمدون قصّار (متوفی ۲۷۱) معاصر بوده است و به روایت ذهبی، نوح عیار با احمد بن اسحاق صبیعی (۲۵۸ - شعبان ۳۴۲) دیدار داشته و در یک ضیافت که آن‌ها با هم بوده‌اند صبیعی از نوح می‌پرسد: ما تغذرون (ظ: ما تعدون) الفتوة فیکم؟ قال: عندنا او عندکم؟ فقال بین الجهتین. قال اما عندکم فالفتوة ما یوافق القول فعلاً و اما عندنا فالفتوة ما یوافق النیة فعلاً.» (رسائل فتوت، نسخه ایاصوفیا، به شماره 2049، ورق ۲۱۱). ترجمه آن چنین خواهد بود: چه چیزی را فتوت در شمار می‌آورید؟ پرسید: نزد ما یا نزد شما؟ گفت: از هر دو سوی. نوح گفت: نزد شما فتوت این است که گفتار و کردار یکسان باشد و نزد ما این که کردار با نیت یکسان باشد. مقایسه شود با کشف المحجوب، ژوکوفسکی، ۲۲۸، که چنین مکالمه‌ای را میان نوح عیار و حمدون قصّار نقل کرده است و گفتار نوح در آنجا چنین است «جوانمردی من آنست کی این قبا بیرون کنم و مرقعه پوشم و از شرم خلق اندران جامه از معصیت بهره‌یزم و جوانمردی تو آن که مرقعه بیرون کنی تا توبه خلق و خلق به تو فتنه نگردید. پس جوانمردی من حفظ شریعت بود بر اظهار و از آن تو حفظ حقیقت بر اسرار.» وازین داستان رابطه ملامتیّه و عیاران قابل بررسی است. درباره این احمد بن اسحاق صبیعی و روزگار او مراجعه شود به تاریخ الاسلام، ذهبی، چاپ بشار عواد، ۷/۹-۷۷۶ و از نکات قابل یادآوری در زندگی‌نامه او این است که ذهبی می‌گوید: وی در جوانی مشتغل به علم فروسیّه بوده است. عین همین گفته نوح عیار را در یک رساله دیگر از رسائل فتوت، در همان مجموعه ایاصوفیا به گونه‌ای دیگر نقل کرده (ورق ۲۰۷b). عبدالغافر فارسی، از مقبره نوح، در محله حیره نیشابور خبر می‌دهد (السیاق، شماره ۱۲۲۴ و ۱۴۸۶) و تردیدی نیست که منظور مقبره همین نوح است که تا قرن ششم باقی و زیارتگاه بوده است. ۹) ابو عبدالرحمن سلّمی، کتاب الفتوة، حقه سلیمان آتش، انقره، مطبعة جامعة انقره، ۱۳۹۷/۱۹۷۷.

حال باید دید چه چیزی سبب شده است که از همان قدیم عده‌ای عنوان «جوانمردی و فتوت» به خود گرفته‌اند و عده‌ای عنوان «کرامی» و دسته‌ای به «ملامتی» شهرت یافته‌اند و جمعی «صوفی» لقب گرفته‌اند؟

حق این است که این چهار جریان روحی نیمه دوم قرن سوم، هم ریشه‌های تاریخی کهن دارند^{۱۰} و هم نتایج و تبعات بسیار مهم و در دوره‌های بعد، شاخه‌های رنگارنگ همه دارای وجوه اشتراکی هستند و نیز وجوه افتراقی.

زهد محمد بن کرام با ستیزه‌گری سیاسی و تمایل به تشکیل قدرت سیاسی همراه بوده است.^{۱۱} وی در نظریه «امامت» و پیشوائی جامعه اسلامی آراء تند و انقلابی داشته است و در مسأله مالکیت‌های عصر با صراحت تمام نظریاتی از خود ارائه داده است.^{۱۲} پس می‌توان گفت که مذهب کرامیه در عین «زهد» و تبلیغ سیرت زاهدان، از مطالبات سیاسی آشکارتری نیز سخن می‌گفته است که همین نکته از سویی سبب اوج کوتاه مدت این جریان شده و هم از سویی دیگر باعث نابودی و بدنامی آن، که در جای دیگر به تفصیل درباره آن سخن گفته‌ایم.

شیوه امثال حمدون قصار ملامتی با زهدی از نوع دیگر همراه است، زهدی که نیکی‌ها و عبادات زاهد را از خلق پنهان می‌کند و او را تا بدانجا از ظاهر نیک بازمی‌دارد که گاه دست به کارهای عرفاً ناشایست می‌زند تا حسن ظن مردم را نسبت به خود از میان بردارد.^{۱۳}

زهد بایزید بسطامی آمیخته‌ای است از ملامت^{۱۴} و نظریه عشق که جانب هنری نگاه بایزید را به الاهیات تشخص می‌بخشد و با تعریفی که از عرفان و تصوف داده‌ایم و آن را «نگاه هنری به الاهیات و دین» دانسته‌ایم^{۱۵} این ساحت کار را عملاً گسترده‌تر کرده است.

۱۰) در باب ریشه‌های تاریخی هر کدام از این جریان‌های روحی و سیاسی باید تحقیقی جداگانه انجام شود به یادداشت‌های شماره ۳، ۴ و ۵ در همین فصل مراجعه شود.

۱۱) در باب جانب سیاسی مذهب محمد بن کرام مراجعه شود به تعلیقات اسرار التوحید، ۶۴۲/۲ و مقاله «چهره دیگر محمد بن کرام» در ارج‌نامه ایرج، جشن‌نامه استاد ایرج افشار، تهران، صص ۱۱۳-۶۱.

۱۲) همان مراجع و از مراجع کهن به گونه ویژه مراجعه شود به ترجمه تاریخ یمینی، ۳۹۲ و الملل و النحل، شهرستانی، ۱۰۸/۱ و الانساب ابوسعید سمعانی، ۴۷۶b. ۱۳) الملامتی، سلمی، ۹۰.

۱۴) درباره رابطه بایزید با آیین ملامت مراجعه شود به رساله الملامتی، ابو عبدالرحمن سلمی و کتاب النور، ۱۱۲، و نیز دفتر روشنائی بند ۱۹۳. در فصول آینده کتاب حاضر بار دیگر درین باره سخن خواهیم گفت.

۱۵) درباره تفصیل این نظریه که «عرفان نگاه هنری به الاهیات و دین» است مراجعه شود به مقاله ما با عنوان

اما زهدِ نوحِ عیار، که فردِ شاخصِ جریانِ فتوتِ درین عصر است، زهدی است با نگاهی مردم‌گرایانه و از جنبه‌های شخصی کاستن و به نواحیِ مردمی و سودبخشی به دیگران افزودن و در یک کلام: «ایثار».^{۱۶} در این چشم‌انداز هم، گونه‌ای از نگاه هنری به دین قابل بررسی است و آن جستجوی نوعی رمز و سیمبولیسم در اعمال انسان جوانمرد است. یک نگاه به رساله‌هایی که در باب آیین فتوت نوشته شده (برای نمونه فتوت‌نامه سلطانی) گرایش به رمزها را در آیین فتوت به خوبی نشان می‌دهد و این رمزگرایی و جستجوی معنایی در آن سوی اعمال جوانمردان از همان روزگارِ نوح عیار و توجیهی که از کلمه «جوامرد» و حروف آن داشته است به خوبی قابل اثبات است. غرض یادآوری این نکته بود که حتی در ساده‌ترین و عامیانه‌ترین شاخه این چهار جریان هم، آن نگاه هنری به الاهیات و دین و اخلاق قابل اثبات است.

با این نگاه، به راحتی می‌توانیم این چهار جریان روحی و معنوی را، به علت وجه غالب و عنصرِ dominant هر کدام، به نامی از نوع «مذهبِ کرامی» و «آیین ملامت» و «جریان تصوف» و «شیوه ارباب فتوت» نام‌گذاری کنیم؛ همان‌گونه که در تاریخ چنین اتفاق افتاده است. از سوی دیگر بر مجموعه این چهار جریان روحی، با هر تعریفی که از تصوف و عرفان داشته باشیم، می‌توانیم عنوان «نوعی تصوف» را اطلاق کنیم.^{۱۷}

اگر به اصل بسیار مهم حضور و غیاب «وجه غالب» توجه نداشته باشیم مرزهای این مذاهب روحی را همواره در حرکت می‌بینیم^{۱۸} و نمی‌دانیم تمایز مذهبِ کرامی از تصوف در کجاست و چرا اصحاب حمدون قضا را ملامتی خوانده‌اند و ملامتی را از

→ «از عرفان بایزید تا فرمالیسم روسی» در مجله هستی دوره دوم، سال دوم، شماره ۳ (پاییز ۱۳۸۰) صص ۱۲-۲۸؛ نیز کتاب آماده به چاپ زبان شعر در نثر صوفیه؛ و مقدمه دفتر روشنایی، صص ۲۰-۱۵.

۱۶) ایثار مفهومی نسبی است که مصادیق آن بی‌شمار است.

۱۷) شنآوری مفهوم «فتوت» و «تصوف» و «لامت» را در تعاریفی که مؤلفان قدیم ارائه داده‌اند به روشنی می‌توان دید. با پیدا شدن اسنادی از سخنان محمد بن کرام در متون کهن و نویافته، این ویژگی در مذهب او نیز دیده می‌شود مراجعه شود به جانب عرفانی مذهب کرامیه، توکیو، صص ۱۰۰.

۱۸) به هیچ روی نمی‌توان آثاری را که طی قرون، از قرن چهارم تا قرن چهاردهم هجری درباره فتوت و عیاری و جوانمردی نوشته شده است استقصا کرد. همین که سلمی - با مفهوم خاصی که از فتوت داشته است - در قرن چهارم کتاب الفتوة خویش را پرداخته و صاحب قابوسنامه، در قرن پنجم، فصلی ویژه جوانمردی نگاشته و در قرن ششم ابن معمار حنبلی بغدادی کتاب الفتوة خود را نگاشته و از قرن هفتم به بعد رسالات در باب آیین جوانمردی در میان طبقات مختلف روی در افزونی می‌نهد عاملی است که هر نوع دعوی استقصا در منابع جوانمردی را با دشواری روبرو خواهد کرد.

صوفیه غالباً جدا کرده‌اند و چرا شیوه فتوت همواره به عنوان یک راه و رسم جداگانه مطرح بوده و کتاب‌هایی ویژه آن پرداخته شده است.

حق این است که هر چهار جریان در خراسان نیمه دوم قرن سوم، چهار حرکت اجتماعی و سیاسی است که رفتارکنندگان آنها شیوه‌های متفاوتی برای رسیدن به اهداف خود برگزیده‌اند. بعضی مانند عیاری و کرامی‌گری صبغه سیاسی و اجتماعی خود را به گونه‌ای آشکارتر عرضه داشته‌اند و از سوی دیگر جریان تصوف و جریان ملامت، این مطالبات را هر چه پوشیده و پوشیده‌تر کرده‌اند.^{۱۹}

از چشم‌اندازی دیگر در تمامی این جریان‌ها، نوعی نگاه جمال‌شناسانه و هنری به الاهیات و دین^{۲۰} دیده می‌شود که در تصوف از همه روشن‌تر و آشکارتر است و در جریان فتوت و جوانمردی شاید از همه کمرنگ‌تر باشد.

از دیدگاه عناصر سازنده این جریان‌های روحی، صبغه ایرانی در آموزش‌های صوفیه و آموزش‌های ارباب فتوت چشم‌گیرتر است بی‌آنکه بخواهیم حضور همین عناصر را در ساختار ذهنی کرامیان یا اصحاب ملامت، به‌ویژه در شکل قلندری آن، منکر شویم.

به اعتبار جستجوی سیره رسول^ص و سلف صالح هر چهار جریان، عناصری را برگزیده‌اند، اما در تحلیل نهایی می‌توان دید که این عناصر، در هر یک از این چهار مذهب روحی، وجه غالب ویژه خود را دارد.

هم صوفیان اهل فتوت بوده‌اند و هم در آموزش‌های محمد بن کرام و حمدون قصار دعوت به فتوت دیده می‌شود اگرچه یاران نوح عیاری درین چشم‌انداز بر آنها پیشی گرفته باشند.

هم در مذهب کرامیه^{۲۱} اخلاص اصلی اساسی است و هم در تصوف و هم در آیین

۱۹) اگر بخواهیم در قلمرو عرفان، دو خانواده متمایز «عرفان خراسان» و «عرفان پیروان ابن عربی» را از یکدیگر جدا کنیم می‌توانیم مدعی شویم که صبغه «فتوت» در عرفان خراسان بسیار غنی‌تر و پرمایه‌تر است تا آن‌جا که می‌توان جایگاه انسان را در آموزش‌های ابن عربی و اتباع او به کلی نادیده گرفت و حتی منکر حضور انسان در عرفان ابن عربی شد. مگر در چهره «انسان کامل» که مفهومی است تصویری و خیالی چیزی برابر The Logos در باب انسان کامل ابن عربی بنگرید به یادداشت مترجم در کتاب تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا صص ۱۹۱-۱۸۰.

۲۰) درباره وجه جمال‌شناسانه الاهیات که همان تصوف است بنگرید به مقاله پیشین از عرفان بایزید تا فرمالیسم روسی، همان‌جا و نیز مقدمه ما بر دفتر روشنائی، صص ۲۰-۱۵.

۲۱) در باب وجه عرفانی مذهب کرامیه بنگرید به منابع منقول در حاشیه شماره ۱۷ همین فصل.

جوانمردان هر چند در نظریه ملامتیان اخلاص ستون فقرات آموزش‌ها باشد. بر روی هم هر یک از اصول اساسی مذهب کرامیه و آیین تصوف و شیوه جوانمردان و راه و رسم ملامتیان را که برگزینیم و در آن سه مذهب دیگر به جستجو بپردازیم، عناصری از این اصول را در آن سه مذهب دیگر به روشنی خواهیم یافت؛ مثل چهار تابلو رنگی که یک طرح از یک پیکره یا منظره را ارائه کنند ولی هر یک از نقاشان، در ترکیب رنگ خویش یکی از رنگ‌های اصلی را پرمایه‌تر گرفته باشد. ما آن پیکره را از دور که می‌بینیم یکی است ولی از نزدیک وجه غالب رنگ‌ها را متفاوت می‌بینیم. اگر به زبان رنگ و سمبولیسم رنگ‌ها بخواهیم این چهار جریان عظیم دوران‌ساز نیمه دوم قرن سوم را بنگریم، می‌توانیم بگوییم که در مذهب ملامتیه «اخلاص» رنگ اصلی است و در آیین فتوت رنگ «مردم دوستی و ایثار» پرنرنگ‌تر است و در راه و رسم تصوف جانب جمال‌شناسانه و «نگاه هنری به الاهیات»، صبغه آشکارتری دارد و در مذهب محمد بن کرام نظریه ولایت عرفانی «شکل و شمایل سیاسی» آشکارتری را در برابر چشمان ما قرار می‌دهد.^{۲۲}

این جریان‌های بزرگ روحی، هر چهار دارای صبغه اسلامی است و هر چهار زاهدانه و هر چهار با رنگ و بوی عرفانی؛ چندان که عمل به هر چهار، در دایره یک مذهب کلامی و یک مذهب فقهی قابل اجرا بوده است؛ برای مثال می‌توانسته است کسی هم صوفی باشد، هم ملامتی و هم اهل فتوت و هم بر مذهب کرامیه^{۲۳} و هم حنفی در فقه، اگرچه کرامیه تا مدتی فقه ویژه خود را داشته‌اند^{۲۴} ولی در دوره‌های بعد غالباً در فقه پیرو

۲۲) هم محمد بن علی حکیم ترمذی (متوفی حدود ۲۸۵) بر مسأله ولایت نکیه و تأکید خاص داشته و هم ابن عربی که شارح آراء اوست. اما نظریه ولایت اتباع محمد بن کرام با مسائلی سیاسی و اقتصادی گره‌خوردگی داشته است. درباره نظریه ولایت حکیم ترمذی بنگرید به ختم الأولیاء، محمد بن علی حکیم ترمذی، تحقیق عثمان یحیی، بیروت، المطبعة الكاثولیکية، ۱۹۶۵ و نیز

The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism, Bern Radtke and John O'Kane, Curzoo Press 1996.

۲۳) برای تلاقی تصوف و ملامت نیازی به آوردن شاهد نیست با این‌همه به صفحات ۹۸-۱۰۵ الملامتیه، از ابو عبد الرحمن سلمی، مراجعه شود نیز درباره رابطه فتوت و تصوف مراجعه شود به کتاب الفتوه، سلمی، و تلخیصی که ما در کتاب حاضر از آن کتاب داده‌ایم، فصل ۲۳.

۲۴) در خراسان قرن چهارم مذهب شافعی با تصوف گره‌خوردگی بیشتری داشته است و اهل اعتزال که عقل‌گرای بوده‌اند و با تصوف خصومت می‌ورزیده‌اند، بیشتر، در فقه پیرو امام ابوحنیفه بوده‌اند. مراجعه‌شود به اسرارالتوحید، ۲۴/۱-۲۵ و تعلیقات همان کتاب هشتاد و چهار تا هشتاد و شش و نیز ترجمه تاریخ یمنی، ۹۶-۳۹۴.

ابوحنیفه شده‌اند زیرا این دو مذهب از لحاظ فقهی بسیار نزدیک به هم بوده‌اند.^{۲۵} همین چهار جریان روحی که این قدر به هم، در عمل نزدیک بوده‌اند، از نیمه دوم قرن چهارم به بعد تغییرات شگفت‌آوری را در درون خود پذیرفته‌اند که در قرن هفتم و هشتم به صورتی درآمده‌اند که گر تو ببینی نشناسیش باز: از درون مذهب ملامت، جریان قلندری و شاخه‌های عجیب و غریب‌اش سرچشمه گرفته که به تدریج با تحولات آن آشنا می‌شویم و آیین فتوت چشم‌اندازهای سیاسی و فرهنگی جدیدی بنخود گرفته که با آن اصول اولیه‌اش کمتر پیوندی داشته است.^{۲۶} مذهب محمد بن کرام اندک اندک، در دیگر شاخه‌های زهد و تصوف خراسان مستهلک شده و آخرین نشانه‌های حضور کمرنگ و تاریخی‌اش را در اواخر قرن ششم می‌توان مشاهده کرد.^{۲۷} تصوف خراسان - یا تصوف بایزید و اتباع او - نیز از عصر مغول به بعد بسیاری از جوانب خلاق و هنری‌اش را از دست داده و در عمل بازیچه تکرار مکررات و لغاطی و عبارت‌پردازی‌های سست و ناتندرست شده و با ظهور محیی‌الدین بن عربی (۵۶۰-۶۳۸) جز در ادب منظوم بعضی نواغ شعر از قبیل حافظ؛ هیچ حضور برجسته‌ای ندارد^{۲۸}، و بهتر است بگوییم مثل مجموعه شطرنج، ابزاری شده است در دست خلاقیت شاعران کوچک و بزرگ قرن هفتم به بعد.^{۲۹}

۲۵) کرامیه در آغاز فقه ویژه خود را داشته‌اند و بعدها فقه حنفی را پذیرفته‌اند و در خراسان قرن چهارم پیوستگی مذهب کرامیه و فقه حنفی امری است محسوس و نیازی به شواهد خاص ندارد در باب فقه ویژه کرامیه مراجعه شود به *النتف فی الفتاوی*، ابوالحسن علی بن الحسین السغدی (متوفی ۴۶۱ در بخارا) چاپ دکتر صلاح‌الدین الناهی، بغداد مطبعة الارشاد ۷۵-۱۹۷۶ و درباره این کتاب و ارتباط آن با فقه کرامیه مراجعه شود به: A. ZYSOW: < Two Unrecognized Karrami Texts > in *Journal of the American Oriental Society* 108. 4 (1988) pp. 577-87.

۲۶) درباره پیوستگی سیاسی آیین فتوت در قرن ششم و حکومت بغداد مراجعه شود به کتاب *الفتوه*، ابن‌المعمار، صص ۴۸-۱۴۷ و ۲۳۹ و ۲۴۷.

۲۷) درین باره مراجعه شود به مقاله ما با عنوان «روابط شیخ جام با کرامیان عصر خویش» در مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلّم (دوره جدید، سال دوم شماره ۶-۷-۸ پاییز ۱۳۷۳ - بهار ۱۳۷۴) یادنامه استاد عباس زریاب خویی صص ۵۰ - ۲۹.

۲۸) ابن‌عربی در ادبیات خلاق و برجسته زبان فارسی، به‌ویژه در شعر فارسی، تأثیر چندانی ندارد بهترین بیان منظوم آراء او در زبان فارسی گلشن راز، شبستری است و در دیوان شاعرانی از نوع شاه‌نعمت‌الله ولی و جامی نیز جای مفاهیم و مصطلحات او رانمی‌توان نادیده گرفت.

۲۹) پارادایم‌های تصوف ابن‌عربی، به‌ویژه در زبان شعر، مثل مهره‌های شطرنجی است که اسب و شاه و فیل آن هر طرف که بخواهند حرکت می‌کنند و بازی هیچ قاعده‌ای ندارد.