

وزارت فرهنگ و آموزش عالی
پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پایان نامه جهت اخذ درجه کارشناسی ارشد

رشته زبان و ادبیات فارسی

عنوان:

«نقد و بررسی شخصیت‌ها و مکان‌های عرفانی در

غزلیات سعدی با توجه به آثار دیگر سعدی»

به راهنمایی:

جناب آقای دکتر تقی پور نامداریان

به مشاورت:

جناب آقای دکتر عبدالحسین فرزاد

پژوهش:

لیلاولی زاده پاشا

زمستان ۷۵

فهرست مطالب

عنوان	صفحه
«مقدمه»	یک
بخش اول:	
اوضاع سیاسی و اجتماعی ایران و جریانهای صوفیانه	۱
بخش دوم:	
تأثیر تصوف بر غزل و تحول آن (تکامل آن)	۱۵
بخش سوم:	
سیر غزل و تحول آن تا قرن هفتم	۳۴
بخش چهارم:	
خصوصیات غزل عاشقانه و غزل عارفانه (و فرق آنها)	۴۹
بخش پنجم:	
بررسی شخصیت‌های عرفانی در غزلیات سعدی	۵۸
اهل تمیز	۵۹
اهل دل	۵۹
اهل نظر	۶۲
اوباش	۶۳
بیگانه	۶۵
پارسا	۶۷
پیر	۷۱
حریف	۷۴
درویش (گدا، فقیر)	۷۶

صفحه	عنوان
۸۷	دیوانه (بیدل، شوریده، مجنون)
۹۳	رقیب
۹۷	رند
۱۰۱	زاهد
۱۰۷	ساقی
۱۱۰	شاهد باز
۱۱۴	صالح
۱۱۵	صاحب‌دل
۱۱۸	صاحب‌نظر
۱۲۱	صوفی
۱۳۰	عابد
۱۳۲	عارف
۱۳۸	عاشق
۱۵۸	عیار
۱۵۹	قلّاش
۱۶۰	قلندر
۱۶۲	کوته‌نظر
۱۶۴	لاابالی
۱۶۵	محتسب
۱۶۵	مدعی
۱۶۷	مطرب
۱۷۰	معشوق
۱۹۳	نظر باز
	بخش ششم:
۱۹۶	بررسی مکان‌های عرفانی در غزلیات سعدی
۱۹۷	خانقاه

صفحه	عنوان
۱۹۹	خرابات
۲۰۲	صومعه
۲۰۴	میخانه (میگده، شرابخانه، خانه خمار، خمخانه)
۲۰۶	ضمیمه
۲۰۹	فهرست منابع و مآخذ



«مقدمه»

مقدمه

مردم همه دانند که در نامه سعدی

مشکیست که در کلبه عطار نباشد (۲۹۵/۲۰۱)

هر چند گام نهادن در عرصه هنر همواره، دورادور مشکل می‌نماید، لمس کردن هنر، مشکل را بیشتر نمایان می‌سازد. هنر دریایی است که اگر هنرمند انسانی صاحب فن نباشد و آنچه را لازمه هنر است، دارا نباشد در امواج آن غرق خواهد شد، بی‌آنکه قطره‌ای از آب زلالش در کام تشنه خود ریزد و از آن بهره‌مند گردد.

بحث و فحص در اقیانوس بیکران غزل فارسی امری است دشوار و ظریف که فضل و دانش سرشاری می‌طلبد؛ زیرا غزل از ظریفترین و حساسترین هنر مجموعه هنرهای ادبیات به شمار می‌رود. به این دلیل و به جهت سرمایه اندک علمی، نگارنده، با گامهایی لرزان، اما عزمی راسخ و استوار قلم بر صفحه لرزانند و با امید و اتکا به عنایت حق، قدمهای کوچک و با احتیاط خود را بر این عرصه گذارد، تا شاید بدینگونه خوشه‌ای از خرمن علم را به خزانة تهی دانش خویش بسپارد.

با وجودیکه کار از همان آغاز حساس و در عین حال دشوار می‌نمود، خالی بودن جای نقد و بررسی غزلیات سعدی در میان پژوهشها و تحقیقات ادبی و این تصور که غزلیات وی با وجود آن همه گیرایی و لطافت، گمنام مانده است، نگارنده علاقمند به ادب فارسی را بر گماشت تا مشتاقانه و با شور و شغف زاید الوصفی قدم در این راه نهد. زیبایی و دل‌انگیزی غزلیات سعدی گاهی آنچنان شوری در نگارنده برمی‌انگیخت که گاهی هدف اصلی مطالعه که نقد و بررسی عرفان در آن بود، فراموش می‌شد و ساعتها با زمزمه اشعار وی، در جریان روان وزن و آهنگ و عواطف لطیف و آرام آن قرار می‌گرفت.

درک غزلیات سعدی، فهم حافظ را آسانتر ساخت؛ زیرا سراسر غزلیات سعدی قصه، سوز و گداز عاشقی است دردمند. عاشقی که بعدها در حافظ و خصوصاً در مولوی، با ویژگیهای منفرد و خاصی مطرح می‌شود. انسانی که در غزلیات سعدی از امتحان عشق مجازی و طبیعی سربلند بیرون آمده است و سپس در حافظ و مولوی - که دستمایه شعری آنها و شعرانی که به سبک آنها شعر سرودند چیزی جز عشق نبوده است - قدم در عرصه عشق لاهوتی و الهی گذارد تا احوال خویش را بر محبوب حقیقی عرضه دارد و در او فانی شود.

مطالعه غزلیات سعدی علاوه بر فراهم ساختن مقدمات آشنایی اولیه با عاشق حقیقی، زمینه را برای آشنایی کلی با شخصیت‌های دیگری نظیر عارف، زاهد، عابد، رند، قلندر، ساقی، شاهد و... نیز مهیا می‌سازد و این امر سبب

می‌شود که برخورد خواننده با این عناصر، در آثار عرفانی نظیر غزلیات حافظ و مولوی ناگهانی صورت نگیرد بلکه با شناخت و آگاهی قبلی انجام پذیرد.

مقصود اینکه به مصداق «المجاز قنطرة الحقیقه» درک و شناخت بسیاری از عناصری که در غزلیات عارفانه مطرح است، امکان پذیر نیست مگر اینکه خواننده قبل از روبرو شدن با آنها، شناختی کلی در چنته دانش خویش داشته باشد. بنابر این خواندن غزل‌های عاشقانه‌ای همانند غزل‌های عراقی، انوری، ظهیر، جمال‌الدین اصفهانی و نهایتاً سعدی برای فردی که بخواهد درک صحیحی از غزلیات عارفانه داشته باشد، ضروری به نظر می‌رسد.

البته غیر از شخصیت‌ها، مکان‌هایی در غزلیات سعدی یافت می‌شود که بعدها در اشعار شعرای عارف و غزلسرای فارسی نقش ثابت و پایداری می‌یابند. مکان‌هایی مانند خرابات، خانقاه، میکده، صومعه و... اگر چه این مکانها نیز همانند شخصیت‌های عرفانی، در غزل سعدی مجال زیادی برای جلوه‌گری ندارند، دست کم ذهن و فکر خواننده را برای روبرویی با این مکانها، در غزلیات عارفانه، آماده می‌سازند.

هر چند عرفان در غزل‌های سعدی نمود وافر ندارد، چاشنی‌هایی که از عرفان در غزل وی یافت می‌شود بیانگر بعضی از مسائلی است که در تصوف مطرح شده است. از جمله این مسائل، انحطاط تصوف است. به گونه‌ای که اگر در حافظ دیده می‌شود که صوفی به ابتدال کشیده شده، زاهد در معرض انتقادهای سخت و گزنده قرار گرفته، عالم و فقیه شخصیت‌های متظاهر و خشک معرفی شده‌اند، خواندن غزلیات سعدی قبلاً خواننده را با این قبیل خصوصیات، کم و بیش آشنا می‌سازد.

از غزل سعدی دریافت می‌شود که آنچه در اذهان مثبت می‌نماید تدریجاً رنگ منفی می‌گیرد، ارزش‌ها ضد ارزش می‌شود، ضد ارزش، ارزش می‌یابد و سعدی در چنین حالتی در مقام یک عارف، دلق و سجاده ناموس را به میخانه می‌فرستد؛ زیرا اینها را جز دستاویزی برای رونق بازار صوفی نمی‌داند، شرک تقوا نام را بر باد فلاشی می‌دهد، آیین قلندریان ملامتی را در پیش می‌گیرد؛ زیرا از زیانکاری و تظاهر صوفیان مقدس مآب به تنگ آمده است. زهد و تقوا چنان کالائی دنیایی می‌شود که زاهد با آن معامله می‌کند و در ازای آن بهشت را می‌خرد، در مقابل ریاکاری شیخ و محتسب که با تصوف نزاع دارند، قلندر و قلاش ورنند در صحنه عرفان ظاهر می‌شوند و محبوبیت بدست می‌آورند، خانقاه و خرابات جای مسجد و صومعه را می‌گیرد.

بنابر این در نتیجه این اوضاع، شخصیت‌ها و مکان‌های جدیدی همانند قلندر و رند و خرابات و خانه خمار و... در شعر عارفانه ظهور می‌کند که در شهر عاشقانه نیست و اگر هست به معنی حقیقی است نه مجازی و رمزی. و هدف اصلی از نگارش این رساله دقیقاً بررسی همین شخصیت‌ها و مکان‌هایی است که در غزل عارفانه مجال جلوه‌گری یافتند، البته این امر به آن مفهوم نیست که سعدی عارف و غزلیات وی عرفانی قلمداد شود بلکه برعکس سعدی شاعری است عاشق پیشه و غزلیات وی دارای مفاهیم عاشقانه و غنایی، و هدف روشن ساختن زوایای عرفان در

غزلیات وی است یا به تعبیر دیگر پاسخ به این سوال که آیا سعدی از جلوه‌های تصوف در غزل خویش بهره برده است یا خیر و اگر بهره برده تا چه میزان؟

با توجه به اوضاع و شرایط سیاسی و اجتماعی روزگار سعدی که توجه روز افزون بخش عظیمی از جامعه ایران و خصوصاً شاعران را به عرفان معطوف داشت، نشانه‌های تاثیر از اندیشه‌های صوفیه در غزلیات وی دیده می‌شود تا جائیکه بعضی از غزلیات وی را به تمام و کمال می‌توان عارفانه دانست. غزلهایی با مطلع: به جهان خرم از آنم که جهان خرم ازوست - عاشقم بر همه عالم که همه عالم ازوست یا از صومعه رختم بخرابات برآرید - گرد از من و سجاده طامات برآرید یا شبی در خرقة رند آسا گذر کردم بمیخانه - ز عشرت می‌پرستانرا منور بود کاشانه از این دسته‌اند.

خواننده فرضاً با مطالعه «درویش» به عنوان عنصری که در عرفان مطرح است و با از نظر گذراندن شواهد، در این رساله در می‌یابد که سعدی چه اندازه این شخصیت را در معنای عرفانی بکار گرفته است و آیا مقصود وی درویش الی... است یا درویش تهیدست یا هر دو؟

برای بررسی و فهم صحیح‌تر غزلیات سعدی و یافتن آثار عرفان در آن لازم دانسته شد تا در باره خاستگاه تصوف سخنی کوتاه گفته شود و سپس جریان تصوف از زمان پیدایی در ایران مورد توجه قرار گیرد و از آنجائیکه تولد و رشد جریان تصوف در پیچ و خم اوضاع سیاسی و اجتماعی شکل گرفت بخش اول رساله به بررسی اوضاع سیاسی و اجتماعی ایران و تاثیر آن بر ظهور عرفان اختصاص یافت. در این بخش هدف تحقیق همه‌جانبه وضعیت ایران نبوده است بلکه بسنده شد به اشاره به مواردی که در شکل‌پذیری این نهاد موثر واقع شد.

در بخش دوم تاثیر عرفان بر ادب فارسی خصوصاً غزل، بررسی گردید. در این بخش نیز خاستگاه غزل عارفانه از آغاز تصوف در ایران مورد توجه قرار گرفت. برای رسیدن به این مقصود شواهدی از نخستین آثار شعری شعرای ایران که نشانه‌های فکری صوفیانه در آن یافت شد، آورده شد. در همین بخش دلایل نزدیکی عرفان و شعر بررسی گردید و در ادامه شخصیت‌هایی که نقش ارزنده‌ای در نفوذ جریان فکری صوفیه بر ادب فارسی داشته‌اند، معرفی گردیدند. بررسی و تحلیل این شخصیت‌ها از قرن پنجم و از دیوان سنایی آغاز شد و با عطار و مولوی ادامه یافت و با حافظ به پایان رسید.

بخش سوم به سیر و تحول غزل عاشقانه اختصاص یافته است. در این بخش وجه تسمیه غزل و سیر معنایی آن بررسی شد و از نخستین آثار غزلی ادب فارسی نیز شواهدی آورده شد. سپس از هر یک از شعرانی که به گونه‌ای در تحول این نوع غزل نقش داشته‌اند سخنی به میان آمد. معرفی این شاعران نیز با سنایی به جهت سهم بسیار چشمگیری که در تحول غزل داشته است آغاز شد و با معرفی سعدی - که بزرگترین غزلسرای عاشق است - و بر شمردن امتیازات سخن وی به پایان رسید.

در بخش چهارم بررسی کلی بر غزلیات عاشقانه و عارفانه انجام پذیرفت و سعی شد تا جنبه‌ها و زوایای دو نوع غزل و وجوه تمایز (یا احیاناً اشتراک) آنها معین گردد.

بخش پنجم به معرفی دقیق و بررسی ویژگیهای شخصیت‌های عرفانی اختصاص یافت. در معرفی افراد، پس از ذکر شخصیت، یک معنی لغوی متناسب که از میان چند فرهنگ انتخاب شد، آورده شد. سپس اگر معنی اصطلاحی‌ای نیز موجود بوده است از فرهنگ‌های عرفانی یا از کتب مختلف صوفیه آورده شد. غیر از معنی اصطلاحی مطالبی که مفید و لازم می‌نمود از کتب متعدد عرفانی، بطور خلاصه با ذکر منبع و مأخذ بیان گردید. بعد از آن به معرفی افراد از دیدگاه سعدی با استفاده از غزلیات وی پرداخته شد. ابتدا ویژگیهای ظاهری و سپس ویژگیهای باطنی و اخلاقی بررسی گردید و برای هر کدام شاهد و مثالهایی نیز ذکر گردید. مطلب راجع به بعضی شخصیت‌ها زیاد بوده است ولی سعی شد ویژگیهای اصلی اینگونه شخصیت‌ها ذکر شود نه همه آنها. عاشق و معشوق از جمله این شخصیت‌ها هستند. در تمام غزلیات فارسی شخصیت‌ها مشخص است و قهرمان اصلی غزل عاشق و معشوق می‌باشد. این دو شخصیت در غزلیات سعدی با بسامد چشمگیری جلوه‌گری می‌کنند. غزلیات سعدی نیز مانند بسیاری از غزلها عواطف ناشی از عاشق را بیان می‌کند، عواطفی مانند شادی، ناامیدی، وصال، حزن و اندوه، انتظار و... عاشق از هجران حرف می‌زند. از وفاداری خود می‌گوید، از دردها می‌نالند، درمان را نمی‌طلبند و...

بعضی از شخصیت‌ها دارای مفاهیم متعدد هستند و به آن مفهومی که در عرفان منظور بوده بکار گرفته نشده‌اند مثل «یار» یا «دوست» که در ادبیات عرفانی «معشوق» است، در بسیاری موارد به معنای «رفیق» و «همدم» و «مصاحب» آمده است:

گر دشمنم ایذا کند و دوست ملامت آوازه درستست که من توبه شکستم (۵۳۷/۳۶۶)

یا «پیر» که در عرفان «مراد» است در بسیاری از موارد به معنای «کهنسال» و در مقابل «جوان» آمده است:

اینست بهشت اگر شنیدی کز دیدن آن جوان شود پیر (۴۴۷/۳۰۴)

«درویش» یا «فقیر الی الله» به معنی تهیدستی است که در برابر «توانگر» قرار گرفته است:

توانگرا در رحمت بروی درویشان مبند و گر تو بندی، خدای بگشاید (۴۱۰/۲۷۹)

الفاظی از قبیل دیوانه، عاشق، مجنون، شوریده و... که هر یک به نوبه خود شخصیتی ثابت در غزل هستند، گاهی

در مقام صفت برای اسمی آمده‌اند بدون اینکه دارای بار معنایی عرفانی باشند:

هزار بلبل دستانسرای عاشق را بیاید از تو سخن گفتن دری آموخت (۵۰/۳۲)

یا

هرکو بهمه عمرش سودای گلی باشد داند که چرا بلبل دیوانه همی باشد (۳۰۳/۲۰۶)

آوردن اینگونه موارد لازم نمی‌نمود در متن رساله قرار گیرد، به همین دلیل در بخش ضمیمه‌ها بدانها اشاره شد.

نکته دیگر اینکه در بعضی موارد ذکر صریحی از شخصیت مورد نظر در غزل نیامده است، بلکه به جای آن صفت یا ترکیبی آمده که ویژگیهای عنصر مورد نظر را داشته است. در چنین مواردی همان صفت یا ترکیب به جای شخصیت بررسی گردید و شاهد آورده شد. مانند «اهل معرفت» به جای «عارف»:

گر اهل معرفت را چونی استخوان بسنبی چودفش بهیچ سختی خبر از قفا نباشد (۲۸۹/۱۹۷)
یا «کشته عشق» به جای «عاشق» (ر.ک ذیل عاشق) یا «پری پیکر» به جای «عاشق» (ذیل عاشق) و
«سنگدل» به جای «معشوق» (ر.ک ذیل معشوق).

گاهی به جای لفظ، مترادف یا اسم مستعار قرار گرفته است. البته این امر بیشتر در مورد لفظ «معشوق» به دلیل وسعت معنایی و لفظی آن مشاهده می شود. مترادف نظیر جانان، دلبر، دلآرام، دلستان (ذیل معشوق) و اسم مستعار نظیر بت، صنم، لعبت، سرو، ترک که گاهی با صفاتی نیز همراه هستند مانند بت یغمایی، ترک تیر انداز، سرو سیمین بر (ذیل معشوق).

نکته دیگر راجع به معشوق این است که گاهی به صورت مونث و گاهی به صورت مذکر، با توضیحاتی مشترک آمده است.

مونث: مویت از پس تا کمر گه خوشه بر خرمنست زینهار آن خوشه پنهان کن که خرمن میبری (۸۳۳/۵۷۲)
مذکر: ای پسر دلر باوی قمر دلپذیر از همه باشد گریز و ز تو نباشد گزیر (۴۴۹/۳۰۶)
سعدی به عنوان گوینده «من» و «ما»ی بسیاری از غزلهاست، یعنی در مقام بسیاری از شخصیتها قرار می گیرد. گاهی در مقام صوفی:

ما تویه شکستیم که در مذهب عشاق صوفی نیستند که خمار نباشد (۲۹۶/۲۰۱)

گاهی نیز در مقام رند:

باغ فردوس میارای که ما رندان را سر آن نیست که در دامن حور آویزیم (۱۰۰۲/ب-۴۴)

زمانی نیز در مقام عارف و بیشتر از همه در مقام عاشق (ذیل عاشق).

اینگونه موارد البته جدا بررسی نگردیده است؛ زیرا خواننده با مشاهده لفظ «من» و «ما» به خوبی در می یابد که گوینده کسی جز سعدی نیست.

و اما بخش ششم رساله به بررسی مکانهای عرفانی نظیر خرابات و مسجد و میکده و... اختصاص یافته است. یک نکته ضروری این است که مکانهایی در غزلیات سعدی آمده که دارای معنای حقیقی نیستند. یعنی در جایی معین واقع نشده اند، اما با مفاهیم مکانی ارتباط دارند و بر نوعی تشبیه یا مجاز دلالت می کنند. این گونه مکانها در ضمیمه کتاب آورده شد. برخی از آنها عبارتند از: منزل قربت (۵۶۹/۳۸۶)، زندان عشق (۵۵۴/۳۷۷) وادی تمنا (۵۷۳/۳۸۹) و...

غزلیات سعدی این نکته را روشن می‌سازد که وی به حد اعجاز غزل را سرود و در زیبایی و لطافت غزل فارسی جادو کرد. بطوریکه بعد از او هیچکس در این شیوه جای نگرفت. همگان در صدد تقلید از وی برآمدند و این کار را در واقع نوعی کمال دانستند.

سعدی سعی کرد عشق و عرفان را در مقوله غزل بگنجاند اما آنچه مسلم است روح عشق و عاشقی بیش از عرفان وی را در تلاطم نگهداشت و با وجود دریافته‌های معنوی و عرفانی در غزلهایش، باز هم «عشق» است که در میدان غزل وی هنر نمایی می‌کند و بر آریکه محتوای غزل چهار زانو نشسته است و بسیار زیبا و دل‌انگیز جلوه می‌کند. بطوریکه چشمها را خیره می‌سازد، ذهنها را می‌آشوبد، دلها را مسخر می‌کند و تا اعماق وجود انسان ریشه می‌دواند. عشقی پولادین که شناسای حق را به زانو در می‌آورد، پارسا و عابد را می‌فریبد، زاهد خلوت نشین را از زاویه خویش به بیرون می‌کشاند و از راز درونش پرده می‌گشاید.

روش کار بر اساس استخراج اسامی‌ای بود که در عرفان مطرح بوده است و به اسامی‌ای که در عرفان چندان نمودی نداشته است مانند فقیه، عالم، آتشکده و... توجهی نشده است. منابع مورد تحقیق نیز به ترتیب، دیوان دو جلدی «غزلیات سعدی» و «شرح بوستان» و «شرح گلستان» نسخه «دکتر خزائلی» بوده است. ناگفته نماند که برای استناد مطالب، کلیات آثار سعدی مورد بررسی قرار گرفت و فیش برداری گردید. برای این منظور نیز از «کلیات سعدی» نسخه «فروغی» استفاده شد. بنا بر این شواهدی که در سراسر رساله آورده شد مربوط به نسخه‌های مذکور می‌باشد. در مورد شواهدی که از غزلیات آمده سعی شد تا موارد صریحتر آورده شود و اگر شاهدها احیاناً بیش از پنج مورد بوده است، ارجاع داده شد. شماره‌هایی که در جلوی ابیات ثبت شده، اولی مربوط به غزل و دومی مربوط به صفحه می‌باشد. شماره غزل ۱ تا ۳۶۰ از دیوان غزلیات جلد اول و شماره ۳۶۱ تا ۶۳۷ از جلد دوم می‌باشد. شماره‌هایی نیز که دارای یکی از علائم (ب، خ، ط، ق) می‌باشد غزلیات پراکنده سعدی است که مشتمل بر پند و اندرز است. این دسته نیز در دیوان غزلیات جلد دوم موجود است.

در آوردن نقل قولها و شواهد و مثالها سعی شده است امانت رعایت گردد و طبق رسم الخط موجود در متن اصلی عمل شود.

در پایان فرض است تا از زحمات استاد ارجمند و بزرگوار جناب آقای دکتر «تقی پور نامداریان» که راهنمایی این رساله را بر عهده داشتند و با راهنماییهای سودمند و دلسوزانه خویش دشواریهای راه را هموار ساختند تشکر و قدر دانی گردد و همچنین مراتب سپاس نیز به محضر استاد فاضل جناب آقای دکتر «عبدالحسین فرزاده» که مشاورت این رساله را تقبل فرمودند، تقدیم گردد.

خداوند توفیق روز افزون به همه اساتید و بزرگان فضل و ادب این سرزمین عطا کند.

لیلا ولی زاده پاشا

زمستان ۷۵

بخش اول:

اوضاع سیاسی و اجتماعی ایران
و
جریانهای صوفیانه

هدف از این بحث بررسی کامل اوضاع سیاسی و اجتماعی ایران در تمام دوره‌ها نیست؛ زیرا این امر خود نیازمند تالیفی مستقل و مفصل است؛ اما با توجه به موضوع اصلی این رساله که حول محور عرفان و تصوف می‌چرخد، آنجا که احساس شود وضعیت سیاسی و اجتماعی دوره‌ای خاص در جامعه ایران، سبب تغییر و تحولی در جریانه‌های صوفیانه شده یا این جریانه‌ها را تشدید کرده، از اوضاع آن دوره مختصراً سخنی به میان آمده است.

تولد و رشد ادبیات عرفانی خصوصاً غزل عارفانه، ارتباط تنگاتنگی با تصوف دارد، بگونه‌ای که ادبیات ایران مظهر و جلوه‌گاه عرفان بوده و افکار بلند عرفای بزرگ ما جهان بشریت را مسحور ساخته است؛ به همین دلیل ضروری است تا اوضاع تصوف در ایران - که البته بخشی از امپراطوری عظیم اسلام در آن زمان بوده است - از آغاز تا زمان پدید آمدن حکومت‌های مستقل ایرانی و سپس تا قرن هشتم - که غزل عارفانه به نهایت رشد خود می‌رسد - بسیار فشرده عنوان شود.

پیدایش تصوف و لفظ صوفی

با وجود بررسی‌های چشمگیری که توسط محققان ایرانی و غیر ایرانی در باره منشأ پیدایش تصوف انجام شده هنوز یک نتیجه قطعی و نظریه روشن در این زمینه ارائه نشد؛ بناچار پیدایش تصوف را به گونه‌های مختلف توضیح داده‌اند^(۱) که در این رساله مجال بیان آن توضیحات نیست. اما نکته مسلم در باره تصوف ایران آن است که تصوف در واقعیت درونی خود، در قرآن و سنت و حدیث ریشه دارد.

گفت و گوی درباره تصوف ایران از همان دوره‌های نخستین تاریخ اسلام، جدای از خاستگاه تصوف نیست؛ زیرا «در هیچ‌جا جدا کردن عناصر عرب و ایرانی دشوارتر از حوزه تصوف در قرون نخستین نیست، و در طی این دوره تصوف عمدتاً در مراکز درخشید که هر دو عنصر قومی حضور داشتند»^(۲)

بر این اساس برای اطلاع از نفوذ و سیر تصوف در ایران که در اواخر قرن سوم و سراسر قرن چهارم هجری گسترش وسیعی یافت، ناگزیر باید به گفت و گوی از تاریخ اولیه خود تصوف اسلامی پرداخت.

۱- ر. ک بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، قاسم غنی، صص ۲ و ۱۰؛ اسلام در ایران؛ پطرو شفسکی، ترجمه کریم کشاورز، صص ۲۳۱-۲۳۴.

۲- تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه، گرد آورنده ر. ن. فرای، مترجم حسن انوشه، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳، صص ۲۸۴.

در صدر اسلام غالب مسلمین اهل دین و زهد بودند و نیازی نبود که بر اهل تقوی و عبادت نام خاصی گذاشته شود؛ با این وجود خواص روحانی در همان دوره‌های نخستین، ابتدا «صحابه» و سپس «تابعه» نامیده شدند. بعد از دوره خلفای اربعه - از زمان معاویه و تسلط بنی امیه - تعداد معدودی از مسلمین بدلیل مواظبت شدید در امر دین، که در مقابل غلبه دنیا دوستی بر خدا پرستی صورت گرفت، «زهاده» و «عبّاد» نامیده شدند. بنابراین لفظ صوفی، یعنی طبقه‌ای از رجال که خود را کاملاً وقف زندگی روحانی کرده باشند، در دوره صحابه و تابعین نبوده است.

انشقاق مسلمین به فرقه‌های گوناگون و ادعای هر فرقه که زهاد و عبادی در بین آنها هست سبب شد در قرن دوم هجری دسته مخصوصی بنام «صوفیه» ظهور کردند.^(۱)

یکی از نشانه‌های آشکار ظهور تصوف - به طور غیر مستقیم - به وضعیت اجتماعی خاصی مربوط می‌شود که پس از وفات پیامبر اکرم (ص) در مدینه و عربستان بوجود آمد.

وجود پیامبر اکرم (ص) مرجع پاسخگویی به مشکلات امت بود و با وجود ایشان نیاز به یک قانون اساسی کلی در زمینه نظام سیاسی یا اجتماعی یا دیگر امور جامعه احساس نمی‌شد، اما وفات ایشان یعنی از دست دادن چنین مرجعی که در اختیار امت بود. بنابراین چاره را به توسل جستن به احادیث و سنت رسول الله (ص) دانستند که احادیث را از صحابه و تابعین می‌شنیدند. با کاسته شدن تعداد صحابه و تابعین فکر گرد آوری احادیث رسول اکرم (ص) مطرح شد اما حکومت وقت که به دنبال موقعیتی مناسب برای تحکیم پایه‌های قدرت بود از این فرصت حد اکثر استفاده را می‌کند. محدثان برای توجیه و تبرئه اقدامات زمامداران وقت به جعل احادیث دست زدند و بدین ترتیب هجوم احادیث جعلی جامعه مسلمین را در بر گرفت.

به دنبال نارضایتی مردم از اعمال بنی امیه، عده‌ای از محدثان واقعی در صدد وضع مقرراتی بر آمدند که بر طبق آن راه اعتماد به محدث علاوه بر روایت حدیث، عمل به حدیث نیز باشد و این یعنی پیاده کردن تمام جزئیات زندگی پیامبر اسلام (ص) در زندگی خود. با توجه به پندار و برداشتی که از زندگی پیامبر اکرم (ص) داشتند این اقدام یعنی زندگی همراه با ریاضت و ترس دائمی از خدا و پرهیز از هر چه که ممکن است حرام باشد. بنابراین آشکار است که جریانات ریاضت کشی اولین بار در بین محدثان رایج شد که می‌توان آن را نخستین جلوه پیدایش تصوف ارزیابی کرد.^(۲)

اما نظر دومی نیز مطرح است که به بلواها و طغیانها و کشتارهای جنگی وحشت آور، مظلّم امرا، توجه آنها به امور مادی و دنیایی و جنگهای خانگی‌ای که بر سر قدرت و سلطنت در میان خاندان بنی امیه پس از مرگ پیامبر

۱- بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، غنی، ج ۴، ۱۳۶۶، زوار، ج ۱، ص ۳۷.

۲- تصوف و ادبیات تصوف، یوگنی ادوار دویچ، برتلس، ترجمه سیروس ایزدی، چاپ اول، ۲۵۳۶، امیر کبیر، صص ۳-۷.

اکرم (ص) در گرفته،^(۱) مربوط است. چنین وضع نابسامانی اعتقاد مسلمین را مبنی بر ظهور ناجی آخر الزمان به هنگام پر شدن جهان از ظلم و فساد، تشدید ساخت^(۲) و چون از طرفی وعده پیامبر اکرم (ص) را که عبارت بود از نزدیک بودن روز قیامت و بازرسی اعمال مردم و ترس از خدا نزدیک دیدند، از دنیا کناره جستند و به تصفیه خود پرداختند تا برای پاسخگویی به روزی که وعده حق در میرسد، خود را آماده سازند. بنابر این از لذات و سعادت دنیایی چشم پوشی کردند و به دنیا پشت پا زدند.

بدین ترتیب بنیان گذاران جنبش تصوف یک دسته پاکدلان خشمگینی بودند که از بین محدثان بیرون آمدند و دسته دیگر مسلمین متعبد و معتقد پیرو شریعت بودند که از شیوع ظلم و فساد بنی امیه به حدی دچار نفرت و انزجار شدند که قادر به زندگی در جامعه نبودند و به عنوان مخالف حکومت فتودالی و اشرافی بنی امیه - که خلافت را مانند پادشاهی^(۳) در خانواده خویش موروثی کرده بود و رفته رفته با معمول کردن تشریفات گوناگون و آداب مختلف، آن را به چیزی که بیشتر به سلطنت عرب می مانست در آورده بود -^(۴) به یک عکس العمل منفی در مقابل دنیا دوستی و یک نوع طغیان داخلی بر ضد بی اعتدالیهای اجتماعی و بی اعتدالیهای افراد مردم دست زدند و مخصوصاً بر ضد خطایا و معاصی شخصی خود به تصفیه و تطهیر باطن خود، اقبال نمودند.^(۵)

سختگیریهای بی اندازه عمال بنی امیه در ایران، نارضایتی ایرانیان را سبب گردید. انقلابها و طغیانهایی که پس از معاویه تا عهد عبدالملک در نواحی مرکزی و شرقی ایران رخ داد و تاخت و تازها و کشتارهای سران بنی امیه در این نواحی، سبب شد تا روز به روز بر ناخشنودی آنان افزوده گردد.^(۶)

این خشونتها البته بی جواب نماند بلکه دستگاه اموی با ظلم و فشار بیش از حد، سرانجام زمینه را برای سقوط خود فراهم ساخت و با قیام ابومسلم خراسانی بساط این سلسله در هم بیچیده شد و دولت عباسی جای آن را گرفت. هدف عباسیان ایجاد دولتی بود که در آن غیر عرب نیز مانند عرب از همه حقوق و مزایا بهره مند باشد. بنابر این

۱- همان.

۲- بحث در آثار و احوال و افکار حافظ (پیشین)، ص ۲۲.

۳- نیکلسن گوید: «مسلمانان غلبه بنی امیه را که معاویه سالارشان بود به منزله غلبه اشراف میدانستند آنها اشراف بت پرستی بودند که با پیغمبر و یاران او مبارزه میکردند. پیغمبر با آنان جنگ کرد تا اساس اشرافیت بت پرستی را از میان برداشت... مسلمانان از بنی امیه نفرت داشتند و از تجدید رسوم دیرین و کینه های قدیم بیزار بودند می دانستند که غالب مردان بنی امیه برای حفظ منابع خود مسلمان شدند و می خواستند اصول خدمت را از میان بردارند و روش حکومت مطلق را باب کنند چنانکه معاویه گفت: «من پادشاه نخستینم.» تاریخ سیاسی اسلام، حسن ابراهیم حسن، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج چهارم، ۱۳۶۰، جاویدان، ص ۳۳۵.

۴- تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه (پیشین)، ص ۴۰.

۵- بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، (پیشین)، ص ۶۹.

۶- تاریخ ادبیات در ایران، ذبیح الله صفا، چاپ دوم، تهران ۱۳۵۳، دانشگاه تهران، ج ۱، صص ۱۱-۱۲.

سیادت و تفوق عرب که مانع حصول امویان به وحدت واقعی شده بود، در دولت عباسیان وجود نداشت بهمین سبب خلافت عباسیان رنگی تازه گرفت و دولتی پدید آمد که نیمی از آن رنگ عربی و نیم دیگر تقریباً یکسره ایرانی بود.^(۱) نفوذ ایرانیان در تشکیلات دولت عباسی چندان بارز و قوی شد که در کار اداره و سیاست مملکت یارو انباز خلفا بودند.^(۲)

«آغاز دوره عباسیان بهار «دولت» بود»^(۳) عمال و کارگزاران بنی عباس به جز تعداد معدودی همگان اهل تفنن و تجمل بودند؛ بگونه‌ای که زندگی آنان کم‌کم به نمایشگاهی از انواع تجمل تبدیل شد.

بعضی از این تفننات عبارت بود از: مال اندوزی، و لخرجی و باد دستی، علاقه به زن، پوشیدن لباسهای فاخر و استفاده از طعامهای متکلف، دعوت از خنیاگران و شنیدن سرود و آواز آنان، باده گساری، شادخواری، شاهدبازی، بازی با جانوران درنده و پرنده و بسر بردن با مسخرگان و دلقکان.^(۴)

«اما این شادخواری و لهو و لعب در همه جا دیده نمی‌شد، کافی بود تا شخصی قصر خلیفه و شهر یا بازار و کار- و انسراها را پشت سر می‌گذاشت آنوقت مسجدی بر سر راه خود می‌دید که در آن عده‌یی غرق عبادت و یا مشغول سماع حدیث بودند و یا در کنار گورستان با جامه درشت و چهره‌ای رنگ پریده مشغول تلاوت قرآن و ذکر خدا بودند. این مردم از غوغای زندگی عادی برکنار بودند و آخرت را بر دنیای فانی ترجیح می‌دادند. اینان در واقع اعتراض خود را بر زندگی فساد آلود خلفا و یا بطور کل گنهکاران با این عزلت و قناعت طلبی نشان می‌دادند.»^(۵)

در بین اینان عده‌ای بودند که سالها در غاری یا گورستانی عزلت می‌گزیدند یا در رباطهای دور دست بسر می‌بردند یا برای فرار از دست و سوسه شیطان به بیابانها پناه می‌بردند.

«غالباً تنها بسر می‌بردند، بدون بستر و همسر... به چیز اندک قناعت می‌ورزیدند... بعضی نیز به شیوه راهبان نصاری التزام سکوت می‌کردند... بعضی نیز بگابین بودند که غالباً می‌گریستند. این زاهدان لباس پشمین می‌پوشیدند، مسحی و مرقع. در خوردن نیز به کمترین چیز قانع بودند... عده‌ای بیشتر عمر نان و نمک می‌خوردند... روزه‌های مکرر مستمر می‌گرفتند بسیاری حتی مدتی دراز از خوردن گوشت خودداری می‌کردند تا نفس را بدان تهذیب کنند.»^(۶) بنا بر این پس از دوره اموی نیز همواره دلایلی وجود داشته که بعضی طبایع را به سوی زهد سوق دهد.^(۷)

۱- تاریخ ایران بعد از اسلام، عبدالحسین زرین کوب، تهران ۲۵۳۵ [۱۳۴۳]، امیر کبیر، ص ۴۱۷.

۲- ر. ک. تاریخ ایران بعد از اسلام (پیشین)، ص ۴۱۷؛ تاریخ ادبیات در ایران (پیشین)، ص ۲۲.

۳- تاریخ ایران بعد از اسلام، ص ۴۱۸.

۴- همان، صص ۴۱۹ - ۴۲۲.

۵- همان، ص ۴۲۳.

۶- همان، ص ۴۲۵.

۷- برای تفصیل ر. ک. به تاریخ ایران بعد از اسلام، صص ۴۲۴ - ۴۲۶.

همانطور که در سطور قبل اشاره شد با روی کار آمدن بنی عباس روز به روز بر نفوذ ایرانیان در دربار افزوده گشت اما وضع به همین منوال ادامه نیافت؛ زیرا بنی عباس هرگز هویت عربی خود را از یاد نبردند و از نفوذ زیاد ایرانیان نگران و بیمناک شدند. این نگرانی، ایرانیان را متضرر ساخت تا جائیکه منجر به کشتن و برانداختن آنان گردید. قتل عام خاندان برمکی و وزرات فضل بن ربیع و قتل ابن المقفع و ابومسلم خراسانی و... نمونه‌ای از این ضرور و زیان می‌باشد.

بدنبال این امر در گوشه و کنار کشور قیامهایی به خونخواهی صورت گرفت. هدف این قیامها برانداختن حکومت عرب و روی کار آمدن یک سلسله مستقل ایرانی بود؛ این امر بدست طاهر ذوالیمینین به انجام رسید.^(۱) هر چند روی کار آمدن طاهریان را نمی‌توان یک سلسله کاملاً مستقل ایرانی دانست اما جلوس^(۲) طاهر ذوالیمینین را به مسند امارت در خراسان و اقدام جسارت آمیز او را در حذف نام مامون خلیفه از خطبه جمعه، می‌توان مبدأ شروع استقلال مجدد ایران شمرد که بدین ترتیب شیوه اداره سیاسی مستقلی در ایران بوجود آورد. حکومت طاهریان در ایران نزدیک به نیم‌قرن بطول انجامید. «طاهریان از لحاظ فرهنگی تماماً به تمدن عرب اسلام زمان خود تعلق داشتند»^(۳) مخصوصاً از امتیازات آنان توجه و علاقه به ادب عربی بوده است.^(۴) اما با توجه به ظهور ادب فارسی در ایام نخستین امرای صفاری می‌توان گفت که این امر سوابقی نیز در میان طاهریان داشته است.^(۵)

توانگری و زندگی اشرافی طاهریان و دل‌بستگی آنان به نگهداری وضع موجود رسمی و سعی و کوشش آنان در آبادانی خراسان آن زمان و ایجاد نمودن زمینه‌های رفاه برای طبقات مختلف مردم، بنا کردن سراها و محله‌های متعدد، بنا کردن بازارها و مساجد،^(۶) کثرت انهار و وفور نعمت و ارزانی و توانگری، رونق تجارت،^(۷) رفتار خوش عده‌ای از طاهریان نسبت به طبقات مختلف جامعه و حتی پیر زنان، به کار گماشتن افراد ضعیف جامعه^(۸) و توجه به آنان سبب شد که در منابع تاریخی و ادبی، از این حکومت به عنوان حکومت نیکخواه و دادگر نام برده شود.

«طاهریان سعی کردند تا پس از دگرگونیهای بزرگ اجتماعی - سیاسی و مذهبی در ایران که حاصل انقلاب عباسیان بود حکومتی با ثبات پدید آورند - بنا بر گفته نظام الملک - وزیر بزرگ سلجوقی - عبدالله بن طاهر، همیشه

۱- ر. ک تاریخ ایران بعد از اسلام، ص ۴۹۶.

۲- همان، ص ۵۱۳.

۳- تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه (پیشین)، ص ۹۲.

۴- ر. ک. تاریخ ایران بعد از اسلام (پیشین)، ص ۹۳.

۵- تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه، ص ۹۳.

۶- تاریخ ایران بعد از اسلام، ص ۴۳۹.

۷- همان، ص ۴۹۴.

۸- همان، ص ۵۰۰.

عاملان یا محصلان مالیاتی را از میان پارسایان و زاهدان برمی‌گزید و گورش به نیشابور هنوز تا زمان مؤلف که دو قرن از مرگ عبدالله می‌گذشت زیارتگاه مردمان بوده است.»^(۱)

با همه این اوصاف «طاهریان مجال و مهلت اینکه ترقی مجدد ملت ایران را به سر حدنهایی برسانند نیافتند»^(۲) و پس از برخاستن هفتاد کس^(۳) از این خاندان یعنی چهار نسل^(۴) در دودمان طاهریان که یکی پس از دیگری به شهرت و آوازه رسیدند سرانجام «آخرین فرد از این خاندان یعنی محمد بن طاهر تا بسال ۲۵۹ بدست یعقوب لیث صفار از میان رفت و بساط حکومت آل طاهر برچیده شد.»^(۵)

از مطالبی که تاکنون خلاصه وار درباره اوضاع سیاسی و اجتماعی ایران گفته شد نتیجه گرفته می‌شود که ایران هنوز به یک حکومت کاملاً مستقل دست نیافته است و تحت نفوذ خلفای عرب قرار دارد. بنابر این جریانات (اجتماعی، سیاسی، فرهنگی) مختلفی که در این منطقه رخ می‌داد، کاملاً تحت تأثیر یا دنباله همان جریاناتی بوده است که در سرزمین اعراب به وقوع می‌پیوست. پس جریان تصوف ایران نیز جدای از جریان تصوف اسلام نیست؛ یعنی به همان ترتیب که بصره و بغداد از مراکز مهم تعلیم صوفیه بوده است، «خراسان» نیز در همان زمان از مکتب‌های تصوف به شمار میرفت.

از نکات شایان ذکر، رواج روحیه بدینی و انکار امور دنیایی یا بقول اعراب «الفرار من الدنيا» - که محتوای اصلی تصوف در دوران نخستین آن بوده است - در میان مسلمانان قرن دوم هجری است که کیش فقر پرستی را همانند کمال مطلوبی که «نجات روح» را تامین می‌کند، پدید آورد.

«حتی یکی از ویژگیهای صوفیان زهد پیشه در دوران نخستین تصوف، همان تبلیغ اصل «دست از دنیا شستن» و قبول اختیاری فقر بوده است... رسم زهد در پوشیدن جامه «صوف» که در آغاز پوشاک مستمندان و توبه کاران بوده از زمان خلیفه عبدالملک مرعی گشت. از اینجا اصطلاح «تصوف» برای طریق زهد در اسلام و کلمه «صوفی» برای شخص زاهد پدید آمد... تصوف در محیط عربی تکوین یافت... سیر تکاملی زهد، به عرفان منتهی شد یعنی گرایش و کوشش برای رابطه فردی و شخصی با خداوند و عشق بدو.

«اکثریت فقیهان با زهد و عرفان سخت دشمنی می‌ورزیدند. روحیه ضد زهد بویژه در نخستین قرون اسلامی در میان گردانندگان دستگاه اموی رواج داشته است.

۱- تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه (پیشین)، ص ۹۳.

۲- تاریخ ایران در قرون نخستین اسلام، بر تولد اشپولر، ترجمه جواد فلاطوری، علمی فرهنگی، تهران ۱۳۶۹، ص ۱۱۸.

۳- تاریخ ایران بعد از اسلام (پیشین)، ص ۵۱۳.

۴- تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه (پیشین)، ص ۸۰.

۵- تاریخ ادبیات در ایران ج ۱، ص ۳۲.

«...با وجود روحیه ضد زهدانه‌ای که در طی قرنهای دوم و سوم در اسلام حکمفرما بود تصوف رشد کرد. متوقف شدن فتوحات و بالتجربه بند آمدن سیل غنایم جنگی و پیشرفت جریان گرایش به سوی فتودالیزم و تیز شدن آتش تضادهای طبقاتی تا حدی به پیشرفت تصوف کمک کردند. زیرا صوفیان، به صورت غیر جدی هم که شده، ثروت و تجمل را محکوم می‌کردند. در شهرها تصوف بیشتر در میان پیشه‌وران اعم از عرب و ایرانی رواج یافت.»^(۱)

تأسیس مکتب خراسان که بعدها یکی از کانونهای اصلی صوفیگری شد توسط یکی از نخستین صوفیان ایرانی - الاصل یعنی ابراهیم ادهم و تعلیم و تربیت شاگردان معروفی در این مکتب دلیلی است بر نفوذ و پیشرفت تصوف خصوصاً در ایران.

گسترش تصوف از موطن اولیه‌اش - بصره و کوفه - به خراسان و بغداد در قرنهای سوم و چهارم نیز دلیلی دیگر بر رواج آن در ایران است.

«از قرن سوم هجری مرحله نوینی در سیر تکامل تصوف آغاز شد، روحیه زهد و عرفانی که در مرحله نخست حکمفرما بود اندک اندک به صورت تعالیم استنتاجی و طریقتهای مختلف در آمد، وحدت تصوف از میان رفت و مفهوم تصوف شامل جریانات گوناگون عرفان و باطنیت اسلامی گشت.»^(۲)

در این طریقه‌ها بعضی از صوفیان زهد را بر عرفان ترجیح می‌دادند و از طریق مذهب حقه اسلامی هرگز خارج نشدند. برخی دیگر عارف بودند اما عارفی میانه‌رو که به تفکر بیشتر اهمیت می‌دادند تا به ریاضات شاقه. این گروه زهد و ترک دنیا را وسیله دانستند نه غایت. گروهی دیگر از صوفیان، بدون انکار شریعت اسلام، برای اجرای آن اهمیتی قائل نبودند و مراعات آن را برای عارفان که دیگر با خداوند رابطه یافتند، واجب نمی‌شمردند.

طریقه‌ای دیگر که در تصوف بوجود آمد طریقه «ملاطیه» بود. «ملاطیه» غرور و خود خواهی ناشی از کامیابی را بزرگترین خطر بر سر راه نجات صوفیان می‌دانستند و راه رها شدن از این خطر را پنهان داشتن کامیابی خویش در طریق زهد و عرفان و نشان دادن خود بدتر از آنچه هست، می‌دانستند. این مکتب در سده سوم هجری بوجود آمد که مرکز اصلی آن در نیشابور قرار داشت.^(۳)

فکر ملاطت در نیشابور یک عکس‌العمل منفی بود^(۴) در برابر زاهدان ریاکاری که از جنبه تقدس ظاهری و

۱- با اندکی تلخیص اسلام در ایران (از هجرت تا پایان قرن نهم هجری)، ایلیایا ولویچ پتروشفسکی، ترجمه کریم کشاورز، تهران ۱۳۵۴، پیام، صص ۳۳۶-۳۳۸.

۲- اسلام در ایران (پیشین)، ص ۳۳۹.

۳- برای اطلاع بیشتر از علت پیدایش ملاطیه و اصول تعالیم آنها ر. ک تصوف و ادبیات تصوف، یوگنی ادوارد برتلس، ترجمه سیروس ایزدی، ص ۳۲؛ جستجو در تصوف ایران، عبدالحسین زرین کوب، ۳۳۵؛ کشف المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ۷۴؛ بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، ۱۸۷.

۴- جستجو در تصوف ایران، عبدالحسین زرین کوب، تهران ۱۳۵۷، امیر کبیر، ص ۳۴۲.

اعتقاد مردم برای خود بازاری درست کرده با پوشیدن دلق و با اقدام به کارهای زاهدانه^(۱) مثل اظهار کرامت و پوشیدن خرقه، در دل مردمان عامه نفوذ می‌کردند.^(۱)

ملامتیه خرقه در بر نمی‌کردند،^(۲) بلکه لباسی جز آن - هر چه بود^(۳) - بر تن می‌کردند. اینان کاملاً بر اساس آنچه که مخالف عادات و آداب معمول و قیود و رسوم جامعه بود عمل می‌کردند.^(۴) حتی گاهی برای صدقه دست به گدایی می‌زدند و اینکار را گاهی با لحنی اهانت آمیز و گستاخانه انجام می‌دادند.^(۵)

از آنجائیکه اساس تعلیمات آنان تهذیب و تزکیه نفس بود ملامت مردم را به جان می‌خریدند بل خود سبب ملامت خود می‌شدند چرا که مورد نفرت و ملامت خلق قرار گرفتن را موجب انقطاع از خلق و توجه دل و جان به حق می‌دانستند.^(۶)

برای رسیدن به صفای دل و اندیشه و رویگردانی از نفس، خویشتن را در معرض تحقیر عوام قرار می‌دادند.^(۷) این طریقه بعد از رواج در نیشابور در پایان قرن سوم بوسیله عده‌ای از مریدان و تربیت یافتگان آنها همچنان تعلیم شد و از نیشابور به بلاد خراسان و سپس بغداد و شام نفوذ کرد. اساس ملامتیه نهایتاً به نوعی اباحه منجر شد که نتیجه مخالفت با افکار و عقاید و آداب و رسوم عامه بود. به همین جهت اگر چه نشانه‌های تعلیمات حمدون^(۸) را داشت اما تدریجاً جز از جهت اسم از هیچ جهت با عنوان ملامتیه قدیم شباهت نداشت.^(۹)

طریقه دیگری از صوفیان که در فاصله قرنهای دوم و چهارم هجری بوجود آمدند کسانی بودند که گدائی و سائلی را پیشه خود ساختند. اینها همان کسانی هستند که «فقیر» یا «درویش» خوانده می‌شوند.^(۱۰)

«از دیگر نشانه‌های سیر تکاملی تصوف در قرن سوم «شیوع افکار وحدت وجودی بود که بر اثر آن صوفیه «اتصال به خدا» را تنها منظور و مقصود صوفی میدانستند.»^(۱۱)

مواردی که دلایل رواج تصوف در قرن سوم شمرده شد خواه ناخواه بر تکامل و پختگی تصوف در ایران نیز

۱- همان، ص ۲۲۴.

۲- همان، ص ۲۳۹.

۳- همان، ص ۳۲.

۴- فرهنگ اشعار حافظ، احمد علی رجائی، چاپ هفتم، علمی، تابستان ۱۳۷۳، ص ۱۹.

۵- جستجو در تصوف ایران (پیشین)، ص ۳۲.

۶- همان، ص ۱۹.

۷- همان، ص ۳۳۵.

۸- ر. ک. نضات الانس جامی ص ۱۰؛ کشف المحجوب هجویری، چاپ ژوکوفسکی، صص ۲۶۷ - ۲۷۰.

۹- ارزش میراث صوفیه، عبدالحسین زرین کوب، چاپ چهارم، ۲۵۳۶، سپهر، ص ۸۹.

۱۰- اسلام در ایران (پیشین)، صص ۳۳۹ - ۳۴۲.

۱۱- بحث در آثار و افکار و احوال حافظ. (پیشین)، ص ۵۷.