

فصلنامه تخصصی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)

علمی - پژوهشی

سال چهارم - شماره اول - بهار ۱۳۹۰ - شماره پیاپی ۱۱

آسیب‌شناسی رفتار صوفی در مثنوی، بخشی از سبک فکری مولوی

(ص ۱۷۲ - ۱۵۳)

فرهاد درودگریان^۱ (نویسنده مسئول)، علیرضا شادارام^۲

تاریخ دریافت مقاله: ۸۹/۱۰/۴

تاریخ پذیرش قطعی: ۸۹/۱۲/۴

چکیده:

با توجه به آنکه تصوف اسلامی از مهمترین جریانهای فکری و فرهنگی کل جهان اسلام و بالاخص ایران بوده است، آسیب‌شناسی تصوف اهمیت بسیاری دارد. تصوف که در طول تاریخ با وجود فراز و نشیبهای بسیار توانسته است به حیات خویش ادامه دهد، مانند هر اندیشه شگفت و بزرگ دیگری شیفتگان و مخالفان بسیاری دارد، بگونه‌ای که گروهی آن را مغز و جوهر دین و گروهی کفر و الحادش فرض نموده‌اند. در میان نقدهایی که از صوفیه صورت گرفته است، نقد صوفی بر صوفی - بجای نقد جنبه‌های نظری و فکری عرفان و تصوف - با تکیه بر جنبه‌های عملی و رفتاری صوفیه تصویری عادلانه‌تر و در همان حال عینی‌تر از آسیبهای وارد شده بر تصوف را ارائه میدهد. از همین روی در مقاله حاضر کوشش شد که انتقادات مطرح شده بر صوفیه در کتاب مثنوی معنوی که از مهمترین منابع شناخت عرفان و تصوف است، مورد بررسی قرار گیرد.

کلمات کلیدی:

نقد، تصوف، مولوی، مثنوی، سیر و سلوک.

۱ - استادیار دانشگاه پیام نور تهران f.doroud@gmail.com

۲ - استادیار دانشگاه پیام نور قزوین shadarama@yahoo.com

مقدمه:

تصوف اسلامی که در آغاز فاقد نظام تشکیلاتی و آداب و رسوم خاصی بود، به صورت زهد و اعراض از دنیا همراه با دقت در انجام مستحبات و پرهیز از مکروهات پا به عرصه وجود گذاشت. در واقع صوفیان نخستین در قرن اول و دوم بیشتر زاهدانی بودند که در درد دین داشتند و با درپیش گرفتن شیوه‌ای خاص در زندگی به دنیاگرایی و اشرافیتی که از دوره بنی‌امیه به بعد در جامعه اسلامی رشد کرده بودند اعتراض پنهان خود را اعلام میکردند. تصوف ساده و زاهدانه ابتدایی نخستین در طول سه قرن دچار تحولات عدیده‌ای شد و دوستان و دشمنان جدی بسیار پیدا کرد. از نخستین عواملی که اعتراض عالمان و متشرعان را نسبت به صوفیه برانگیخت تقسیم دین به شریعت و طریقت و حقیقت بود. صوفیه با این ادعا که ایشان اهل حقیقت و مغز دین هستند و دیگران اهل پوسته دین هستند به نوعی مفاخره و به تحقیر عالمان دست زدند و در نتیجه نقدهایی را از جانب علما و متشرعین نسبت به خود برانگیختند. از سوی دیگر با انتقال تصوف از بصره به بغداد و خراسان اندک اندک تصوف زاهدانه به تصوف عاشقانه بدل گردید و سکر و ملامت جای صحو و طاعت را در نزد بسیاری از صوفیه گرفت و منجر به رفتارها و گفتارهایی شد که از حوصله بسیاری خارج بود و برای بسیاری دیگر جذاب مینمود همچنین رونق خانقاهها از قرن پنجم به بعد و توجه و احترام روزافزون عوام نسبت به صوفیه به تدریج باعث شد که حکام نیز خود را بدیشان نزدیک کنند و برای کسب شهرت و محبوبیت به تدریج باعث شد که حکام نیز خود را بدیشان نزدیک کنند و برای کسب شهرت و محبوبیت کمکهای مالی شایانی به صوفیه بنمایند. به این ترتیب تصوف که در ابتدا به وسیله خدمت و طهارت و دوری از دنیا بود. برای به تصوف به وسیله‌ای برای کسب مال دنیا و پاسخگویی به خواهش نفس اماره تبدیل شد و خانقاه که در اصل باید مکانی برای تزکیه باشد مکانی برای حیف و میل فتوحات و انواع مفاسد گشت. این شرایط باعث شد که کسان بسیاری با انگیزه‌های مختلف در نقد صوفی دست به قلم ببرند که از این میان نقد صوفی بر صوفی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. از آنجا که یکی از عالیت‌ترین صورتهای جنبه عملی تصوف در مثنوی مولوی دیده میشود، در تحقیق حاضر سعی شده است با تکیه بر مثنوی به آسیب‌شناسی تصوف عملی پردازیم.

نقدی بر خوراک صوفیه در مثنوی

افراط و تفریط صوفیان در امر خوراک از جمله دستاویزهای همیشگی مخالفان در طعن و شنعت بر صوفیه بوده است. متقدمان و مشایخ صوفیه تقریباً همگی به التزام کمخوری و صیام اهتمام خاصی ورزیده‌اند؛ بطور مثال عبدالکریم قشیری گرسنگی را عامل گشایش چشمه‌های حکمت میداند (رک قشیری، ۱۳۷۴، ص ۲۰۹) و یحیی بن معاذ رازی میگوید: «اگر گرسنگی در بازار فروشند، طالبان آخرت را نسزد که بغیر آن چیز بخرند و بخورند.» (سهروردی، ۱۳۶۳، ص ۱۳۸)

مولانا نیز مانند بسیاری از صوفیه، در مثنوی توجه ویژه‌ای بخواص روحانی گرسنگی دارد. او جوع را «رزق جان خاصان خدا» میداند و در مدح آن چنین میسراید:

رنج جوع از رنجهای پاکیزه‌تر خاصه در جوعست صد نفع و هنر
جوع خود سلطان داروهاست همین جوع بر جان نه چنین خوارش مبین
جمله ناخوش از مجاعت خوش شدست جمله خوشها بی مجاعتها ردت
(دفتر ۵، ابیات ۲۸۳۱/۲۸۳۳)

در مواردی نیز مولانا با بیان تجربه شخصی خود این نکته را بیان میکند که لقمه‌ای ناچیز، گاه ممکن است آدمی را از عالیت‌ترین احوال روحانی باز دارد.

«دوش دیگرگونه این میداد دست لقمه چندی در آمد ره بست» (دفتر ۱، بیت ۱۹۶۰)

تأکید بسیار صوفیه بر خواص روحانی کمخوری و پرهیز، در موارد بسیاری ایشان را از جاده اعتدال خارج ساخته و تا سرحد شکنجه خویشتن و حتی نوعی جنون و هذیان به پیش برده است. گاهی صوفیان بی‌جهت یکی از خوراکیها را نمی‌خورند و با اینکار چندین سال خود را به رنج می‌افکنند؛ بطور مثال بشر بن حارث میگوید که «چندین سال است تا نفس از من خیار می‌طلبد و به او نداده‌ام. این زمان به این راضی شده است که خیار را به نظر ببند. نفس را از این منع نکردم و به او رسانیدم.» (باخرزی، ۱۳۴۵، ص ۱۳۸) مولانا نیز در حکایت شیخ محمد سرزی، با لحن ستایش‌آمیز میگوید که پوست این شیخ بزرگوار بر اثر افراط در گیاهخواری برنگ سبز متمایل شده بود.

«هفت سال از سوز عشق جسم پز در بیابان خورده‌ام من برگ رز

تا زبرگ خشک و تازه خورد نم سبز گشته بود این رنگ تنم»
(دفتر ۵، ابیات ۲۷۶۰/۲۷۶۱)

از جنس خوراک صوفیه عجیتر روزه‌های طولانی ایشان است؛ چنانکه سهل بن عبدالله تستری هفتاد روز یکبار روزه می‌گشود و در چهل شبانروز به مغز بادامی کفایت میکرد.
(رک عطار، ۱۳۷۵، ص ۲۷۰)

این نوع ریاضتهای سهمگین در امر خوراک که ظاهراً مولانا نیز بدان بی‌میل نبوده، اعتراضات شدید ستگرایانی چون ابن جوزی را در پی داشته است. ابن جوزی آزار نفس را که صوفیان بدان اهمیت بسیار میداده‌اند، حرام و تلبیس ابلیس میداند. (رک ابن جوزی، ۱۳۶۸، ص ۱۶۷) همچنین به عقیده ابن جوزی از عوامل تباهی جسم و ذهن صوفیان گرسنگی و کمخوری ایشان است. او در اینباره مینویسد: «علت اینکه کار بعضی از اینان به جنون میکشد آنست که از بدترین خوراکیها آنهم بمقدار کم میخورند و شکم خالی اخلاط و فضولات زاید بدن را ناچار جذب میکند. اینان در اوایل کار به یاری ذخیره جوانی این گرسنگی را تحمل و عادت میکنند و این را کرامتی می‌انگارند.» (همان، ص ۱۶۶)

پس از نفوذ تصوف در میان عوام‌الناس و رونق گرفتن خانقاهها، تفریط برخی از صوفیه در امر خوراک جای خود را به افراط داد و این افراط بیش از آن تفریط وسیله طنز و شنعت صوفیان شد.

مؤلف تبصره العوام در خصوص آزمندی و شکمبارگی صوفیان مینویسد: «حکایت ایشان همه آن بود که در فلان شهر در خانقاه طعامهای نیکو سازند و سماع و رقص نیکو کنند و صوفی باشد که در سمرقند بشنود که در مصر خانقاه کرده‌اند و آنجا لوت بسیار به خلق میدهند از سمرقند قصد مصر کند.» (حسنی رازی، ۱۳۱۳، ص ۱۳۲)

ثعالبی نیز در مورد اکل صوفی مینویسد: «یضرب المثل باکل الصوفیه یقال آکل من الصوفیه و آکل من الصوفی، لانهم یدینون بکثرة الاکل و یختصون بعظم اللقم وجوده الهضم و یأکلون اکل الغنیمه» (ثعالبی، ۱۹۰۸، ص ۱۳۶)

همچنین وی میگوید که وقاحت و شکمبارگی صوفیه بدانجا کشیده است که آیاتی نظیر «الشجرة الملعونة فی القرآن» یا «قل هل ننبئکم بالأخسرین اعمالاً» را به خلال دندان و کسی که در فصل خربزه کارد ندارد تفسیر کرده‌اند. (رک همان، ص ۱۳۷)

به جز مخالفان، در میان عرفا نیز بزرگانی چون شمس و مولانا به این خوی ناپسند صوفیه اشاره کرده و گاه به توجیه و گاه به نقد آن پرداخته‌اند. (رک شمس تبریزی، ۱۳۷۸، ص ۱۷۸) مولانا چندین بار در مثنوی به پرخوری صوفیه اشاره میکند و آن را مورد نکوهش قرار می‌دهد. صوفی اکول مثنوی در جهت اجابت خواسته شکم حاضرست ناجوانمردانه بهیمه مسافری غریب و درمانده یا محصول باغبانی زحمتکش را براحتی بدزد.

در داستان «تنهاکردن باغبان صوفی و فقیه و علوی را از همدیگر»، گرچه هر سه مرد به یک اندازه مقصرند، گویی شکمخواری صوفی عامل اولیه تجاوز به باغ فرض شده است و به همین دلیل باغبان ترجیح می‌دهد صوفی را پیش از علوی و فقیه مجازات کند و خطاب به آن دو بگوید:

کیست این صوفی شکمخوار خسیس تا بود با چون شما شاهان جلیس
در داستان «فروختن صوفیان بهیمه مسافر را جهت سماع»، مولانا با مجسم ساختن زندگی خانقاه‌نشینان در جلوی چشم خوانندگان به بیان علت اجتماعی پرخوری صوفیان می‌پردازد و می‌گوید:

«دیر یابد صوفی آزار روزگار زان سبب صوفی بود بسیار خوار» (دفتر ۲، بیت ۵۳۲)

همانگونه که میدانیم، خانقاه مکانی بوده که برای زندگی فقرای قوم در نظر گرفته شده بود. مخارج خانقاه عمدتاً از طریق هدایا و نذورات مردمی و بخشی نیز از تکدیگری تازه‌واردان بر حلقه تصوف تأمین میشد. با توجه به اینکه منابع مالی خانقاه ثابت و دائمی نبود و از طرفی ذخیره‌کردن و پس‌انداز با روحیه صوفیان همخوانی نداشت، گاه پیش می‌آمد که صوفیان ساکن خانقاه برای مدتی طولانی دچار عسر و حرج میشدند و از دسترسی به قوت مکفی محروم میماندند. در چنین شرایطی طبیعی است که اگر صوفیان فرصتی برای اجابت خواسته نفس پیدا کنند، در جهت جبران مافات دست به افراط زنند.

گاه نیز مولانا با ذکر داستانهایی نشان می‌دهد که اگر صوفیان گاهی بظاهر توجهی به تنعمات مادی از جمله خوراک نشان می‌دهند، این امر صرفاً بجهت التذاذ نفس نیست بلکه چه بسا هدف معنوی مهمی در پس آن پنهان باشد. بطور مثال در داستان شیخ احمد خسرویه و کودک حلوافروش، شیخ احمد خسرویه در ظاهر مانند صوفیان خرفروش به

جهت پاره‌ای حلو دست به دزدی از کودکی بینوا میزند، اما سرانجام مشخص می‌شود که هدف شیخ از این رفتار ظالمانه با کودک بیچاره بجوش آوردن بحر بخشایش الهی بوده است نه حظ نفس. مولانا در این داستان نشان می‌دهد که کسانی که بر کارهای غیرمتعارف عارفان خرده میگیرند، کودکان ناصبوری هستند که سر از حکمت کارهای بزرگان در نمی‌آورند. داستان قصه عشق صوفی به سفره تهی نیز بیانگر آنست که عشق صوفی حقیقی نه ظاهر نان، بلکه معنا و حقیقتی است که در پس نان پنهان است. (رک دفتر ۳، ابیات ۳۰۲۲/۳۰۲۰)

نقدی بر سماع صوفیه در مثنوی

تمایل صوفیه به وجد و سماع همواره خشم و نفرت فقها و متشرعان را بدنبال داشته است، بگونه‌ای که ابن جوزی، فقیه مشهور حبلی، هنگام بیان تلبیس ابلیس بر صوفیان بخش عمده‌ای از انتقادات خویش را بر مسئله غنادوستی ایشان متمرکز می‌سازد. (رک ابن جوزی، ۱۳۶۸، صص ۱۹۲/۱۷۱) فقهای دیگر نیز تقریباً هیچکدام نظر خوشی نسبت به غنا و موسیقی ندارند؛ فی‌المثل شافعی در کتاب آداب القضا شهادت اهل غنا را باطل اعلام کرده و نوشته است: «انَّ الغنا لهو مکروه يشبه الباطل و من استکثر منه فهو سفیه تردّ شهادته» (به نقل از غزالی، ۱۹۹۲، ص ۲۹۳)

در برابر انتقاداتی که از سماع و غنا میشد، صوفیان بیکار ننشستند و سعی نمودند با ارائه دلایل و اسنادی حلیت سماع را ثابت نمایند. در این میان کوششهای امام محمد غزالی که خود زمانی از فقهای معتبر بود، از اهمیت خاصی برخوردار است. غزالی معتقد است که سماع هم پشته‌ای قیاسی و هم پشته‌ای اخباری دارد. وی معتقد است که برای هر یک از حواس پنجگانه انسان در اموری لذت و بهره بیشتری وجود دارد که اتفاقاً آن امور حرام نیز نیستند؛ بطور مثال برای چشم در رؤیت سبزه و آب روان لذت بیشتری از رؤیت سایر چیزهاست و در عین حال سبزه و آب روان حرمتی هم ندارند. بنابراین اگر اشعار نیکو و آواز خوش که مایه لذت گوشند را با ملائمت حواس دیگر قیاس کنیم، میتوانیم نتیجه بگیریم که این دو اگر متضمن شری نباشند فی نفسه حرام نیستند. در عین حال بگمان غزالی آواز خوش حضرت داوود (ع) و روایت عایشه از پیامبر اکرم (ص)، پشته‌های روایی و اخباری سماعند. روایت عایشه چنینست که روز عید جماعتی از حبشیان در

مسجد به بازی و لعب مشغول بودند و عایشه به اذن پیامبر و در حضور او مشغول تماشای ایشان میشود. غزالی از روایت فوق نتیجه میگیرد که با توجه به شهرت رقص و آواز حبشیان در لعب، چون پیامبر در مسجد مانع ایشان نشده و حتی خود به همراه عایشه به تماشا ایستاده اند، پس دف زدن و آواز خواندن به خودی خود حرام نیست. (رک همان، صص ۳۰۳/۳۰۲)

نکته حائز اهمیت در مورد جواز سماع آن است که به جز فقهای سستگرا، در میان خود صوفیه نیز بزرگانی چون هجویری برغم نظر غزالی با اعلام رسمی حلیت سماع موافق نبوده اند. (رک هجویری، ۱۳۵۸، ص ۵۲۴) به هر روی باید توجه داشت که در مسئله حلالیت سماع به سبب سوء استفاده برخی از مترسمان صوفیه، برخورد بسیاری از مشایخ صوفیه با سماع احتیاط آمیز بوده است و ایشان غالباً جواز سماع را منوط به حال مستمع دانسته اند، چنانکه ذوالنون مصری درباره سماع میگوید: «من اصغی الیه بحق تحقق و من اصغی الیه بنفس تزندق». (ابو نصر سراج طوسی، ۱۹۶۰، ص ۳۴۲) حتی غزالی نیز با تمام کوششهایی که در اثبات جواز سماع انجام داده است، در پنج مورد سماع را با توجه به حال مستمع حرام اعلام کرده است. (رک غزالی، ۱۹۹۲، صص ۳۰۸/۳۰۶)

حکم فقهی مولانا نیز به نوبه خود در باب سماع بسیار جالب است. مولانا سماع را حرامی میداند که بضرورت بر او و دیگر صوفیه حلال شده است و خطاب به فقهی به نام زین الدین توقاتی میگوید: «مولانا زین الدین در شرع مسئله ای هست و دانم که خواننده ای که در حالت اضطرار و مخمصة مهلک، آدمی را تناول مردار و چیزهای حرام حلال میشود و جایز داشته اند و مباح دیزه از برای بقای نفس انسانی تا بکلی هلاک نشود برای مصلحت دین و این معنی به نزد علما ثابت شده است؛ اکنون مردان خدا را هم حالتی و ضرورتی هست که بمثابه مخمصة و استسقا است و دفع آن جز به سماع و رقص و تواجد و اصوات و اغانی نیست و الا از غایت هیبت تجلیات و انوار جلال حق وجود مبارک اولیا گذاختی و ناچیز گشتی». (افلاکی، ۱۹۵۹، ج ۱، ص ۵۶۰)

مولانا با آنکه سماع را مایه حیات مردان خدا میدان، سماع دو گروه از صوفیه را در داستان «فروختن صوفیان بهیمه مسافر را جهت سماع» بمسخره میگیرد. گروه اول اوباشی از طبقه فرودست جامعه اند که خانقاه را محیط مناسبی برای خوشگذرانی و مفتخوری یافته اند.

ایشان عامداً می‌خواهند که بوسیلهٔ سماع نفس حیوانی خویش را محظوظ بدارند و در راه رسیدن به این هدف از هر وسیله‌ای از جمله دزدی بهره می‌گیرند. گروه دوم که صوفی مسافر و مالباخته نمایندهٔ آنهاست، مریدان ساده‌دلی هستند که به حقیقت سماع پی نبرده‌اند و در همان حال قصد بدی نیز از سماع ندارند. ایشان صرفاً بسبب تقلید از چیزی که معنایش را نمی‌فهمند راهی مجالس سماع میشوند و چه بسا در مجلس نیز «از همه گویندگان با ذوقتر» رفتار مینمایند؛ اما سرانجام همین تقلید آنها را بر باد میدهد. مولانا در این داستان نشان میدهد که سماع اهل تقلید نه تنها چیزی برای آنها به ارمغان نمی‌آورد، بلکه هر چه دارند را نیز از ایشان می‌گیرد.

نقد شاهدبازی صوفیه در مثنوی

شاهدبازی از جمله فضایی است که بسیاری از عوام و خواص صوفیه بسبب ابتلای به آن در معرض طعن و انکار قرار گرفته‌اند. در بررسی علل گرایش صوفیه به شاهدبازی، ما با یک سلسله از دلایل نظری و فکری و نیز اقتصادی و اجتماعی سروکار داریم. در مطالعهٔ پشتوانه‌های نظری و عقیدتی شاهدبازی متوجه میشویم که گروهی از صوفیه با تمسک به سخنانی همچون «المجاز قنطرة الحقیقة» یا «الله جميل و يحب الجمال»، التذاذ از زیبایی مجازی زیبارویان را وسیله‌ای برای درک زیبایی حقیقی خداوند دانسته و به این بهانه نظربازی را در صورت تنزه از شوائب نفسانی روا و بلکه واجب دانسته‌اند. اوحدالدین کرمانی که بسبب شاهدبازی از مخالفان طعن‌ها شنیده است، در توجیه عمل خود با اشاره به مطلب فوق می‌گوید:

«این روی نکو که شاهدش می‌خوانند آن شاهد معنوی که جانم تن اوست
آن شاهد نیست لیک این مسکن اوست جان در تن من ز صورت روشن اوست»
(رباعی ۱۰۸۰)

استاد فروزانفر در اشاره به اعتقاد مذکور احتمال داده‌اند که اصلاً «لفظ شاهد و حجت به معنی زیباروی در مصطلحات صوفیه از این عقیده سرچشمه گرفته است، بمناسبت آنکه زیبارویان گواه یا دلیل جمال حق تعالی فرض شده‌اند.» (فروزانفر، ۱۳۴۸، ج ۱، ص ۳۱)
به جز اوحدالدین کرمانی، بزرگان دیگری نظیر غزالی و فخرالدین عراقی نیز به شاهدبازی متهم بوده‌اند. در مورد عراقی گفته شده که وی بدنبال شاهد پسری که همراه قلندران بوده، ترک خانمان کرده و قدم در راه تصوف و عرفان نهاده است. (رک عراقی، ۱۳۳۸،

صص ۵۰/۴۹) در مورد غزالی نیز روایت کرده‌اند که اهل تبریز پیش اتابک غمز کردند که غزالی عاشق پسری شده است. (رک شمس تبریزی، ۱۳۷۸، ص ۲۰۸)

اظهار کرامات مشایخی که با شاهدان و امردان سروکاری داشته‌اند و سخنانشان درباره ارتباط عشق حقیقی و مجازی، نتوانسته است بسیاری از متشرعان و صوفیه مخالف شاهدبازی را به سکوت وادارد. ابن جوزی کسانی را که نظر خود به شاهدان را عاری از شائبه‌های نفسانی میدانند، دروغگو مینامد و مینویسد: «هر انسانی مدعی شود که با نظر به امرد زیبا شهوتش نمی‌جنبد دروغگوست.» (ابن جوزی، ۱۳۶۸، ص ۱۹۳)

شمس تبریزی نیز در برخورد با اوحدالدین کرمانی بی‌پروا به تمسخر او می‌پردازد. هنگامیکه اوحدالدین در توجیه شاهدبازی خود به شمس می‌گوید: ماه را در آب طشت می‌بینیم، شمس بلافاصله در جواب او می‌گوید: «اگر در گردن دمل نداری چرا در آسمانش نمی‌بینی؛ اکنون طیبی بکف کن تا تو را معالجه کند تا در هر چه نظر کنی درو منظور حقیقی را بینی.» (افلاکی، ۱۹۵۹، ج ۲، ص ۶۱۶)

شهاب‌الدین سهروردی نیز امثال اوحدالدین را مبتدع میدانست و حاضر به ملاقات با آنها نبود. جامی در اینباره مینویسد که «میتواند بود که مراد شیخ شهاب‌الدین قدس سره - به ابتداء وی [اوحدالدین] آن بوده باشد که میگویند وی در شهود حقیقت توسل بمظاهر صوری میکرده و جمال مطلق را در صور مقیدات مشاهده مینموده.» (جامی، ۱۳۸۲، ص ۵۸۷)

هجویری نیز اصل شهود حقیقت جمال در مظاهر صوری را نشانه کفر و حلولی‌گری دانسته و نوشته است: «نظاره کردن اندر احداث و صحبت با ایشان محذور است و مجوز آن کافر و هر اثر که اندرین آرند بطالت و جهالت بود و من دیدم از جهال گروهی به تهمت آن با اهل این طریقت منکر شدند و من دیدم که از آن مذهبی ساختند و مشایخ بجمله مر این را آفت دانسته‌اند و این اثر از حلولیان مانده است لعنهم الله» (هجویری، ۱۳۵۸، ص ۵۴۲)

مولانا نیز که پرورده مکتب شمس است، بمانند وی رویت جمال الهی یا ماه را در طشت آب روا نمیدارد و خطاب به آنان که جمال کل را در جزو میجویند می‌گوید:

«ور تو گویی جزو پیوسته کلست خار میخور خار مقرون گلست
جزو یکرو نیست پیوسته بکل ورنه خود باطل بدی بعث رسل»

(دفتر ۱، ابیات ۲۸۱۱/۲۸۱۲)

مولانا صوفیان شاهد بازی چون اوحالدین کرمانی را بنیانگذاران شر میدانست و میگفت «شیخ اوحالدین در عالم میراث بذ گذاشت، فله وزرها و وزر من عمل بها» (افلاکی، ۱۹۵۹، ج ۲، ص ۴۴۰)

رسواتر از رفتار مشایخی که سعی میکردند با عشق به جوانان زیبایی خداوند و عشق به حق تعالی را تجربه کنند، رفتار دراویش گمنام خانقاه‌نشین است که مولانا به زیبایی و دقت آن را در داستان اقامت شبانه کوسه وامرد در خانقاه مجسم ساخته است. چنانکه میدانیم با رونق‌گرفتن خانقاه‌ها افرادی از طبقات مختلف جامعه و سنین متفاوت بصورت شبانه‌روزی در خانقاه ساکن شدند. این افراد معمولاً بسبب فقر و گاهی نیز ممانعت مشایخ فاقد زن و فرزند بودند و زندگی خود را در خانقاه یا بقول مولانا عذبخانه سپری میکردند. در چنین شرایطی ظهور امردبارگی و فساد جنسی در محیط خانقاه امری دور از انتظار نیست. مولانا در داستان مذکور ضمن انتقاد از صوفیه این نکته را نیز متذکر میشود که در روزگار وی فساد اخلاقی منحصر به خانقاه و دراویش نیست، بلکه کل جامعه به این بیماری دچار شده است. وقتی که صوفی لوطی که به کودکی رنجور و زشت‌چهره ترخم نیاورده او را سرزنش میکند که چرا بجای دارالشفاء به خانقاه آمده است؛ کودک مفلوک پاسخ میدهد:

«گفت آخر من کجا دانم شدن	که به هر جا میروم من ممتحن
چون تو زندیقی پلیدی ملحدی	می‌برآرد سر به پیشم چون ددی
خانقاهی که بود بهتر مکان	من ندیدم یک دمی در وی امان...
خانقاه چون این بود بازار عام	چون بود خرگله و دیوان خام»

(دفتر ۶، ابیات ۳۸۵۴/۳۸۵۹)

مولانا برای مقابله با چنین فسادی مریدان را در دفتر پنجم مثنوی به نکاح و کمخوری تشویق میکند و میگوید:

شهوَت از خوردن بود کم کن زخور یا نکاحی کن گریز از شور و شر

علم‌ستیزی صوفیه

مخالفت صوفیه با علم ظاهر از دلایل همیشگی دشمنی فقها با ایشان بوده است. در بین صوفیه بزرگانی همچون غزالی که خود از بزرگترین عالمان روزگار بوده‌اند، علم را حجاب

حق دانسته و گفته‌اند: «همانا شنوده باشی از صوفیان که گویند علم حجاب است از این راه و انکار کرده باشی. این سخن را انکار مکن که این حق است.» (غزالی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۶) نقد صوفیه از علوم ظاهری، گاه در میان برخی از ایشان بدشمنی با علوم و تحقیر علما انجامیده است، بگونه‌ای که ابوسعید کندی میگوید: «در رباط صوفیه منزل داشتیم و پنهان از ایشان در طلب حدیث هم بودم روزی دوات از آستینم افتاد، یکی از صوفیه گفت عورتت را پنهان کن!» (ابن جوزی، ۱۳۶۸، ص ۲۳۰) مولانا نیز که خود زمانی از سرآمدان علوم روزگار بوده است، در مثنوی گاه به شدیدترین وجهی اصحاب علوم ظاهری را به نقد میگیرد و میسراید:

«صد هزاران فضل داند از علوم	جان خود را مینداند آن ظلموم
داند او خاصیت هر جوهری	در بیان جوهر خود چون خری
که همی دانم یجوز ولایجوز	خود ندانی تو یجوزی یا عجوز
این روا وان ناروا دانی ولیک	تو روا یا ناروایی بین تو نیک
سعداها و نحسها دانسته‌ای	نگری سعدی تو یا ناشسته‌ای
جان جمله علمها این است این	که بدانی من کیم در یوم دین»

(دفتر ۳، ابیات ۲۶۴۸/۲۶۵۴)

همانگونه که مؤلف کتاب ابن قیم‌الجوزیه اشاره کرده است، علت بی‌اعتنایی صوفیه به علوم ظاهر و به تبع آن دشمنی فقها با ایشان به تقسیم دین بدو بخش حقیقت و شریعت بازمیگردد. صوفیه علوم کسبی از جمله فقهات را مبین احکام اعمال ظاهری شریعت از قبیل عبادات و معاملات و جنایات و احوال شخصی و غیر آن میدانستند و در برابر تصوف را علم ریاضات نفسانی و مواجید قلبی و اعمال باطنی می‌شمردند. طبیعی است که با داشتن چنین دیدگاهی صوفیه در خود که ارباب بواطنند با نظر انف و کبریا و در فقها و اصحاب دیگر علوم که ارباب ظواهرند با نظر تحقیر بنگرند. (رک عبدالعظیم عبدالسلام شرف‌الدین، ۱۹۵۶، ص ۳۵۰)

در برابر این نوع دیدگاه درباره علم ظاهر و باطن، فقها نیز بیکار نشستند و در مقام دفاع از خود و تحقیر صوفیه برآمدند تا جایی که شافعی تصوف را زایل‌کننده عقل دانست و گفت: «لو ان رجلاً تصوف اول النهار لایاتی الظهر حتی یصیر احمق.» (همان، ص ۳۷۲) ابن قیم

الجوزیه نیز در پاسخ صوفیه منکر «اخبارنا» و «حدثنا»، انکار علم مبتنی بر «اخبارنا» و «حدثنا» را طریق جهنم مینامد. (رک ابن قیم الجوزیه، ۱۹۹۱، ص ۵۲۸)

بجز فقها و اهل حدیث، در میان خود صوفیه نیز بسیاری از ایشان در مقام دفاع از علم برآمده و با علم‌ستیزان به مخالفت برخاسته‌اند؛ بطور مثال جنید در مورد ارزش علم حدیث و حفظ قرآن معتقد بود که «من لم یحفظ القرآن و یکتب الحدیث لایقتدی به فی هذا الامر لان علمنا مقید بالکتاب و السنه» (همان، ص ۵۲۴) یا مولانا که آنهمه به نکوهش علوم کسبی و ظاهری پرداخته است، در جایی نیز علم را درخت مثمر حیات جاودان معرفی میکند. (رک دفتر ۲، ابیات ۳۶۶۵/۳۶۶۹)

در کل میتوان گفت که صوفیان علم‌ستیز بدو گروه تقسیم میشوند. گروهی از آنها صوفی‌نمایی هستند که نه از علم قال بهره‌ای دارند و نه از علم حال، ایشان مردان دونی هستند که از سر حسادت یا جهل و لابیالگیری با دزدیدن حرف درویشان به انکار علم و عالم برخاسته‌اند. در واقع وجود همین افراد است که باعث شده گروهی از نزدیکترین افراد بمشایخ، از جمله همسر ابوالحسن خرقانی در حق صوفیه بدگمان شوند و بگویند:

«هشته‌اند این قوم صد علم و کمال مکر و تزویری گرفته کینست حال»
(دفتر ۶، بیت ۲۰۶۳)

گروه دیگر بزرگان تصوفند که علم‌ستیزی آنها با علم‌ستیزی گروه نخست بالکل متفاوت است. این گروه هرگز اقوال و افعال گروه اول را نپسندیده‌اند. بطور مثال غزالی که خود علوم حسی را مکدرکننده دل میدانست، در مورد علم‌ستیزانی که از حال مکاشفه نیز بی‌بهره‌اند میگوید: «اما این اباحتیان و این مطوقان بی‌حاصل که در این روزگار پدید آمده‌اند و هرگز خود این حال ایشان را نبوده است، ولکن عبارتی چند مزیف از طامات صوفیان بگرفته‌اند و شغل ایشان آن باشد که خویشان را همه‌روزه می‌شویند و به فوطه و مرقع و سجاده می‌آریند و آنگه علم و علما را مذمت میکنند. ایشان کشتنید و شیاطین خلقند و دشمن خدای و رسولند؛ که خدای و رسول علم و علما را مدح گفته‌اند» (غزالی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۸)

امثال غزالی و مولانا هرگز علم را به جهت خود علم مورد نکوهش قرار نداده‌اند، بلکه غرور حاصل از علم، و علم را بت وقت خویش ساختن بوده است که گاه ایشان را به نقد

علم و عالم وادار ساخته است. در داستان نحوی و کشتیان مولانا واقعاً قصد انتقاد از علم نحو یا سایر علوم را ندارد «بلکه مولانا با نقل این لطیفه نشان میدهد که غرور و فضول مدعیان دانش موجب هلاک جان آنهاست.» (زرین کوب، ۱۳۶۸، ص ۳۲۹)

دسته دیگری از علما که در مثنوی مورد طعن واقع شده‌اند، کسانی هستند که چنان در علم غرق شده‌اند که هدف از علم - که رسیدن بمعشوق است - را فراموش کرده و خود علم را جایگزین معشوق کرده‌اند:

نامہ بیرون کرد و پیش یار خواند	«آن یکی را یار پیش خود نشاند
زاری و مسکینی و بس لابه‌ها	بیتها در نامہ و مدح و ثنا
گاه وصل این عمر ضایع کردندست	گفت معشوق این اگر بهر منست
نیست باری این نشان عاشقان»	من به پیش حاضر و تو نامہ خوان

(دفتر ۳، ابیات ۱۴۰۶/۱۴۰۹)

نقد خرقه‌پوشی صوفیان

میتوان تصور کرد که صحابی و صوفیه نخستین بسبب ساده‌زیستی و فقر بصورت طبیعی از لباسهای ارزان و بی‌تکلفی چون پشمینه‌های وصله‌دار استفاده میکردند تا اینکه با گذشت زمان این نوع لباس تبدیل به شعار رسمی صوفیه شد. با آیینی شدن خرقه، افراط‌کارها و بدعت‌هایی در استفاده از این جامه وارد تصوف شد.

از جمله بدعت‌های صوفیه در امر جامه، عدم توجه به نظافت خرقه و پشمینه بوده است. در مورد منصور حلاج نقل شده است که «در ابتدا که ریاضت میکشید دلقی داشت که بیست سال بیرون نکرده بود. روزی به ستم از وی بیرون کردند. گزنده بسیار در وی افتاده بود یکی از آن وزن کردند نیم دانگ بود.» (عطار، ۱۳۷۵، ص ۵۱۲) اصولاً بی‌تکلفی صوفیه در زندگی، گاه تبدیل به نوعی دشمنی با بهداشت و نظافت شده است، چنانکه شیخ احمد رفاعی که جبهه صوف را لباس انبیا مینامید، میگوید که «اکره للفقراء دخول الحمام». (شعرانی، ۱۳۱۶، ص ۱۱۲) ابوسلیمان دارانی نیز به صوفیه سفارش مینمود که «لاینبغی أن یزید فی نظافۃ ثیابه علی نظافۃ قلبه» (همان، ص ۶۳)

مشکل دیگری که خرقه‌پوشی وارد تصوف ساخت رواج ریا و تظاهر بود. با اشتها خرقه به لباس تقوا، شیادانی خرقه را وسیله اظهار تقدس و شکار خلق قرار دادند. ابن جوزی در

مورد این صوفی نمایان می‌گوید که «آورده‌اند که به صوفیی گفتند این جبه پشمینت را می‌فروشی؟ گفت: اگر صیاد دام و تله‌اش را بفروشد پس با چه شکار کند؟» (ابن جوزی، ۱۳۶۸، ص ۱۵۶)

در میان خود صوفیه نیز کسانی چون بشر بن حارث، هجویری و مولانا خرقه‌پوشی و تلبس به لباس شهرت را به نقد گرفته‌اند. زمانی که عده‌ای مرقع‌پوش به دیدار بشر بن حارث می‌روند، وی خطاب به آنها می‌گوید: «یا قوم اتقوا الله و لاتظهروا هذا الزی فانکم تعرفون به و تکرمون له.» (ابو نصر سراج الطوسی، ۱۹۶۰، ص ۲۴۸) هجویری نیز خرقه‌پوشی را نپسندیده و نوشته است: «اگر این لباس از برای آنست کی تا خداوند ترا بشناسد کی تو خاص اوئی او بی‌لباس بشناسد و اگر از بهر آنست کی به خلق نمائی کی من ازان اویم اگر هستی ریا و اگر نیستی نفاق و این راهی صعب پرخطرست و اهل حق اجل آنند کی بجایه معروف گردند.» (هجویری، ۱۳۵۸، ص ۵۳) او بجز خودنمایی اشکال دیگر خرقه‌پوشی را ایجاد عادت و بدنبال آن حجاب میدانند و می‌گوید: «نفس آدمی معتادست و با عادات مر آنرا الفتی بود و چون چیزی ویرا عادت شد چون طبیعتی شود و چون طبع شد حجاب گردد.» (همان، ص ۵۳) مولانا نیز در مثنوی با لحنی تند و شکوه‌آمیز صوفیان نادان عصر خویش را که تصوف را بظاهر و لباس میدانستند، چنین مینکوهد:

«هست صوفی آنکه شد صفوت‌طلب نه لباس صوف و خیاطی و دب
صوفیی گشته به پیش این لئام الخیاطه و اللواطه و السلام»
(دفتر ۵، ابیات ۳۶۴/۳۶۳)

نقد دنیاطلبی و عوام‌فریبی صوفیان در مثنوی

در ابتدا تصوف راهی بود برای گریز از آلودگی‌های دنیای مادی تا آنکه گذشت روزگار و خانقاهی‌شدن تصوف، سرانجام گروهی از رنود را بر آن داشت که با استمداد از خلاف آمد عادت وسیله دوری از دنیا را دام صید دنیا قرار دهند. توجه و احترام روزافزون عامه مردم و همچنین دولتمردان و بزرگان به صوفیه که در بسیاری مواقع با نذورات و هدایای ارزشمندی نیز همراه بوده است، تصوف را برای بسیاری از دنیادوستان ابله فریب جذاب ساخت. امتیازی که تصوف برای این افراد داشت آن بود که علاوه بر مال، با افزایش تعداد مریدان و نزدیکی به ارباب قدرت می‌توانستند به جاه و جبروتی شاهانه نیز دست یابند. از

جمله این عوامفریبان میتوان به فردی به نام بابا رتن هندی اشاره کرد که بعد از حدود ششصد هجری در هند ظاهر شد و ادعا کرد که ششصد سال قبل از آن تاریخ سفری به حجاز نموده و بخدمت حضرت رسول رسیده و بدست آن حضرت اسلام آورده است و در عروسی حضرت فاطمه (س) با حضرت امیر (ع) نیز حاضر بوده است. جالب آن است که دعاوی این مرد مورد قبول مردم ساده لوح نیز واقع شد و همانگونه که در حواشی شدالآزار نوشته شده است، اکاذیب و خرافات او در تمام قرن هفتم هجری در غالب بلاد اسلامی موضوع صحبت عوام الناس بود و حتی جمعی از محدثین و حفاظ احادیث او را با آب و تاب تمام به اسم «رتنیات» جمع کرده اند. (رک جنید شیرازی، ۱۳۲۸، حواشی صفحات ۲۳۰/۲۳۱)

مهمترین وسیله ای که این شیادان صوفی نما برای پیشرفت کار خود داشتند ریا بود. بسیاری از ایشان در ریاکاری حيله های شگفتی بکار میبستند؛ مثلاً مدام لب میجنبانند تا مردم گمان کنند که ایشان دائم الذکرند یا هر لحظه آهی سرد میکشیدند و سر تکان میدادند تا نشان دهند که بسبب غفلت مردم از مسلمانی اندوهگینند. (رک غزالی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۱۴)

این نوع رفتارهای صوفی نمایان خلق فریب، عارف بزرگواری چون مولانا را بشدت آزرد و ساخته و باعث شده است که وی به نقد احوال ایشان پردازد و مریدان را از این نیرنگبازان جاه طلب برحذر دارد و بگوید:

دعویش افزون ز شیث و بوالبشر او همی گوید ز ابدالیم و بیش تا گمان آید که هست او خود کسی ننگ دارد از وجود او یزید پیش او ننداخت حق یک استخوان نایب حقم خلیفه زاده ام تا خورید از خوان جودم هیچ هیچ گرد آن در گشته فردا نارسان آشکارا گردد افزون و کمی خانه مار است و مور و ازدها	«از خدا بویی نه اورا نی اثر دیو نموده ورا هم نقش خویش حرف درویشان بدزدیده بسی خرده گیرد در سخن بر با یزید بینوا از نان و خوان آسمان او ندا کرده که خوان بنهادام الصلا ساده دلان پیچ پیچ سالها بر وعده فردا کسان دیر یابد تا که سر آدمی زیر دیوار بدن گنجی است یا
--	---

چونکه پیدا گشت کو چیزی نبود عمر طالب رفت آگاهی چه سود»
(دفتر ۱، ابیات ۲۲۷۲/۲۲۸۲)

گاه نیز مولانا به این صوفیان افسونگر شکارچی خلق هشدار میدهد که به افسون و نیرنگ خویش غره نشوند، چرا که ممکن است غیرت خداوند همین افسون و نیرنگ را علیه خود ایشان بکار برد. (رک دفتر ۱، ابیات ۲۳۳۳/۲۳۴۰)

نقد اباحیگری و ترک تکلیف صوفیه

همانگونه که استاد زرین‌کوب اشاره کرده‌اند، «خلاصه و زبده تعالیم صوفیه عبارتست از ترک آداب دیانت و شریعت و اعتقاد به امکان اتصال مستقیم با خدا.» (زرین کوب، ۱۳۶۹، ص ۱۷۶) طبیعی است که در چنین اعتقادی سختگیری و تعصب نشان خامی و در عوض میل به تساهل و تسامح پسندیده و مقبول باشد؛ چنانکه مولانا در داستان موسی و شبان، به شبان رخصت میدهد که بدون جستن آداب و ترتیب هر چه را در دل دارد با خدای خویش در میان گذارد. اینگونه رخصتها که از توجه به حقیقت و مغز ایمان ناشی میشد، با گذشت زمان بهانه‌ای برای عده‌ای از جهال شد که یکسره آداب و تکالیف شرعی را ترک کنند. اینان ادعا میکردند که هدف از وضع تکلیف رسیدن بمقام قرب الهیست و چون سالک به این مقام رسید، تکلیف که وسیله رسیدن به هدف بود از او ساقط میگردد. مؤلف تبصره‌العوام درباره این گروه از صوفیه میگوید: «ایشان را واصلیه خوانند، گویند ماواصلیم به حق، نماز و روزه و زکوة و حج و احکام دیگر از بهر آن نهاده‌اند تا شخص اول بدان مشغول شود و تهذیب اخلاق حاصل کند و او را معرفت حق حاصل شود و چون معرفت حاصل شد واصل بود یعنی به حق رسیده باشد و چون واصل شد تکلیف از وی برخاست و هیچ چیز از شرایع دین بر وی واجب نبود و جمله محرمات از خمر و زنا و لواط و مال مردم بر وی حلال بود.» (حسنی رازی، ۱۳۱۳، ص ۱۳۱)

گروهی از صوفی نمایان نیز با استمداد از این قانون فقهی که بر مست و دیوانه تکلیف واجب نیست، ادعا میکردند که آنها نیز مست و واله شراب عشق الهی شده‌اند و بدین سبب تکلیف از آنها ساقط گشته است.

هجویری در پاسخ صوفیانی که با ادعای رسیدن بمقام ولایت ترک تکلیف کرده‌اند میگوید: «گروهی از ملاحده لعنهم الله تعلق بدین طریقت خطیر کردند و گفتند خدمت چندان باید

کی بنده ولی شود چون ولی شد خدمت برخاست و این ضلالتست و هیچ مقام نیست اندر راه حق و هیچ رکن از ارکان خدمت برنخیزد.» (هجویری، ۱۳۵۸، ص ۲۷۵)

جنید نیز در مورد کسی که بگوید بسبب معرفت به حق تعالی تکلیف برمیخیزد، میگوید: «آنک دزدی کند و زنا کند نکو حالتی به نزدیک من از آنک این گوید.» (قشیری، ۱۳۷۴، ص ۵۱) مولانا در انکار اباحیگری صوفیه با احتیاط بیشتری نسبت بمشایخ یاد شده گام برداشته است. در داستان طعنه زدن بیگانه در حق شیخ، مولانا متذکر میشود که آنچه در نظر ما اباحه و لغزش است، ممکن است برای مشایخ کامل روا و مایه هدایت باشد، زیرا خداوند به برکت وجود این افراد، آنچه را که برای دیگران آلوده است طهور میسازد؛ همانگونه که پیامبر بی مصلی در هر جا نماز میخواند و آن مکان پاک میشد. در داستان مذکور وقتی بیگانه ای در حق شیخ طعنه میزند که وی شراب خوارست، مرید شیخ در پاسخ میگوید:

«این نباشد و بود ای مرغ خاک بحر قلزم را ز مرداری چه باک
نیست دون القلتین و حوض خرد کی تواند قطره ایش از کاربرد»
(دفتر ۲، ابیات ۳۳۰۸/۳۳۰۹)

البته مولانا چنین حالی را فقط شایسته مشایخ کامل میدانند. وی در داستان «فریفتن روستایی شهری را»، متذکر میشود که آنان که بدروغ خود را واله عشق الهی نشان میدهند و به این بهانه از تکالیف و وظایف خود شانه خالی میکنند، در دنیا و آخرت به بدترین شکلی رسوا خواهند شد. (رک دفتر ۳، ابیات ۶۷۷/۶۸۱)

نقد تکدیگری صوفیه

از جمله ایراداتی که بر صوفیه گرفته اند گدایی و تکدیگری ایشان است، چرا که بسیاری از بزرگان تصوف یا خود تجربه این کار را داشته اند و یا آنکه مریدان را به جهت ذلیل ساختن نفس و شکستن غرور به گدایی تشویق کرده اند. برای مثال ابونصر سراج در اللمع بابی را به آداب سؤال اختصاص داده است و در آنجا مینویسد که چون ابوعبدالله مفری در جوانی حاضر نشد که بدرخواست ابوعبدالله سجزی تن به گدایی دهد، بناچار در پیروی نیازمند شد و به گدایی افتاد. (رک ابو نصر سراج طوسی، ۱۹۶۰، ص ۲۵۳) مولانا نیز در دفتر پنجم سرگذشت شیخ محمد سرزی را بیان میکند که به امر خدا دو سال طریق عباس دبس و نرگدایان را در پیش میگیرد و روزی چهار بار برای کدیه به خانه امیری خسیس

میرود تا آنکه عاقبت الامر امیر مذکور توبه میکند و از خدا به شیخ محمد سرزی وحی میرسد که بعد از این میده ولی از کس مخواه. مولانا در این داستان گدایی مشایخ را به عمل انبیا تشبیه میکند و میگوید:

«انبیا هر یک همین فن میزنند خلق مفلس، کدیه ایشان میکنند
أقرضوا الله أقرضوا الله میزنند بازگون بر أنصروا الله میتنند»
(دفتر ۵، ابیات ۲۷۰۰/۲۷۰۱)

با اینحال مولانا خود هرگز گدایی را برای ذل نفس مناسب نمیدانسته و مریدان را از آن برحذر میداشته، چنانکه افلاکی حکایت کرده است که: «روزی حضرت مولانا به یاران عزیر فرمود که الله الله که جمیع اولیا در توقع و سؤال را جهت ذل نفس و قهر مرید گشاده کرده بوذند و رفع قنديل و تحمل زنبیل را واداشته و از مردم منعم بر موجب وأقرضوا الله قرضاً حسناً مال زکوة و صدقه و هدیه و هبه هم قبول میکردند؛ ما آن در سؤال را بر یاران خود در بسته ایم و اشارت رسول را برجای آورده که استعفف عن السؤال ما استطعت، تا هر یکی به کد یمین و عرق جبین خود اما بکسب و اما بتجارت و اما بکتابت مشغول باشند و هر که از یاران ما این طریقه را نورزد پولی نیرزد.» (افلاکی، ۱۹۵۹، ج ۱، ص ۲۴۵) در مثنوی نیز مولانا دراویش نان را که بوهم خویش گمان میکنند فقرای حقند، چنین نکوهش میکند:

«پس گدایان آینه جود حقند و آنک با حقند جود مطلقند
و آنک جز این دوست او خود مرده ایست او برین در نیست نقش پرده ایست
نقش درویشست اونی اهل نان نقش سگ را تو مینداز استخوان
فقر لقمه دارد او نی فقر حق پیش نقش مرده کم مینه طبق
ماهی خاکی بود درویش نان شکل ماهی لیک از دریا رمان»
(دفتر ۱، ابیات ۲۷۵۰/۲۷۵۴)

نتیجه:

کسانی که به آسیب شناسی رفتار صوفی پرداخته اند، بیشتر بر روی خوراک، پوشاک، سماع، شاهدبازی، ترک تکلیف، ریاکاری برای کسب دنیا، تکدیگری و علم ستیزی صوفیان تمرکز کرده اند. این منتقدان در ریشه یابی ناهنجاریهای رفتاری صوفیان عمدتاً به دو گروه

تقسیم میشوند. گروه نخست متشرعانی چون ابن جوزی هستند که بین این ناهنجاریها با باورها و اعتقادات صوفیانه و عارفانه ارتباطی تنگاتنگ قائل هستند و گروه دیگر صوفیان زاهدمنشی چون هجویری و قشیری هستند که بیشتر وسوسه نفس و قلت زهد و ایمان مترسمان به تصوف را عامل کج رفتاری صوفیان میدانند. مولانا در برابر این منتقدان در تقبیح ناهنجاریهای رفتاری صوفیان با احتیاط بیشتری عمل میکند، بدین معنا که در نقد فعل بیش از آنکه به خود فعل نظر کند به فاعل فعل توجه میکند. برای مثال دزدی از کودکان که قبح آن بدیهیست یا تکدیگری که مولانا خود مریدان را از آن باز میداشته، چون توسط کاملانی چون شیخ احمد خضرویه یا شیخ محمد سرزی انجام گیرد، دیگر قبیح نیست و ناشی از حکمتی است که عام آن را درک نمیکند. البته مولانا همواره متذکر میشود که کار مبتدیان و صوفی نمایان خلق فریب را نباید با کار پاکان و کاملان قیاس کرد و در نقد رفتار شیادان و عامان کوتاهی نمیکند. همچنین مولانا در ریشه‌یابی علل رفتار غیر متعارف صوفیان، همانگونه که در بحث خوراک و شاهدبازی صوفیان بیان کردیم، اشاراتی کوتاه بشرایط و علل اجتماعی بوجود آمدن این ناهنجاریها میکند.

فهرست منابع:

- ۱- ابن جوزی، ابوالفرج (۱۳۶۸)، تلخیص / ابلیس، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۲- ابن قیم الجوزیه، ابی‌عبدالله محمد بن ابی‌بکر بن ایوب (۱۹۹۱-۱۳۷۰)، مدارج السالکین بین منازل / یاک نعبد و / یاک نستعین ج ۲، تصحیح و تعلیق احمد فخری الرفاعی و عصام فارس الحارستانی، بیروت: دارالجلیل.
- ۳- ابونصر سراج طوسی (۱۳۳۹-۱۹۶۰)، اللمع فی التصوف، بغداد: دارالکتب الحدیثه مکتبه المثنی.
- ۴- افلاکی، شمس‌الدین احمد (۱۹۵۹)، مناقب العارفین ج ۱ و ۲، تصحیح تحسین یازجی، آنقره، انجمن تاریخ ترک.
- ۵- اوحدالدین کرمانی، حامد بن ابی‌الفخر (۱۳۶۶)، دیوان رباعیات اوحدالدین کرمانی، تصحیح احمد ابومحبوب، تهران: سروش.
- ۶- باخرزی، ابوالمفاخر یحیی (۱۳۴۵)، اوراد الاحباب و فصوص الآداب ج ۲، تصحیح ایرج افشار، تهران: دانشگاه تهران.

- ۷- ثعالبی، ابونصر عبدالملک بن محمد (۱۹۰۸)، *ثمارالقلوب فی المضاف و المنسوب*، قاهره: (بی‌نا).
- ۸- جامی، نورالدین عبدالرحمان، *نفحات الانس من حضرات القدس*، تصحیح محمود عابدی، تهران: اطلاعات، ۱۳۸۲ ش.
- ۹- جنید شیرازی، معین‌الدین ابوالقاسم (۱۳۲۸)، *شدالازار فی حط الاوزار عن زوار المزار*، تصحیح و تحشیه محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران: (بی‌نا).
- ۱۰- حسنی رازی، سید مرتضی بن داعی (۱۳۱۳)، *تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام*، تصحیح عباس اقبال، تهران: مطبعة مجلس.
- ۱۱- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹)، *ارزش میراث صوفیه*، تهران: امیرکبیر.
- ۱۲- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۸)، *بحر در کوزه*، تهران: علمی.
- ۱۳- سهروردی، ضیاءالدین ابوالنجیب (۱۳۶۳)، *آداب المريدين*، ترجمه عمر بن محمد بن احمد شیرکان، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- ۱۴- شعرانی، عبدالوهاب بن احمد (۱۳۱۶)، *طبقات الکبری المسماه بلواقح الانوار فی طبقات الاختیار ج ۱*، مصر: مطبعة العامر العثمانیه.
- ۱۵- شمس‌الدین محمد تبریزی (۱۳۷۸)، *مقالات شمس*، ویرایش جعفر مدرس صادقی، تهران: نشر مرکز.
- ۱۶- عبدالعظیم عبدالسلام شرف‌الدین (۱۳۷۶ق-۱۹۵۶) *ابن قیم الجوزیه عصره و منهجه و آراؤه فی الفقه و العقائد و التصوف*، قاهره: مکتبه نهضة مصر.
- ۱۷- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۷۵) *تذکرة الاولیا*، تصحیح رینولد آلن نیکلسون، تهران: صفی‌علیشاه.
- ۱۸- عراقی، فخرالدین ابراهیم همدانی (۱۳۳۸)، *کلیات عراقی*، تصحیح سعید نفیسی، تهران: سنایی.
- ۱۹- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۴۱۲ق-۱۹۹۲)، *احیاء علوم‌الدین ج ۲*، بیروت: دارالکتاب العلمیه.
- ۲۰- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۳۸۳)، *کیمیای سعادت ج ۱ و ۲*، تصحیح حسین خدیوچم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۱- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۴۸)، *شرح مثنوی شریف ج ۱ و ۳*، تهران: دانشگاه تهران.
- ۲۲- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۷۴)، *ترجمة رساله قشیریه*، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۳- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد (۱۳۷۵)، *مثنوی معنوی دفتر ۱ تا ۶*، تصحیح رینولد آلن نیکلسون، تهران: توس.
- ۲۴- هجویری غزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی (۱۳۵۸)، *کشف‌المحجوب*، تصحیح ژوکوفسکی، تهران: طهوری.