

توضیح عبارتی از اسرارالتوحید و نگاهی به مسئله ارتزاق صوفیان

حمیدرضا سلمانی^۱

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران

(از ۲۱۳ تا ۲۳۲)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۱/۲۵، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۵/۶/۳۱

چکیده

در یکی از حکایات اسرارالتوحید، جمله‌ای از زبان قصابی خطاب به ابوسعید دیده می‌شود که متضمن ترکیب «افسوس‌خواره» است. شفیع‌ی کدکنی در تعلیقات کتاب مذکور، این ترکیب را از «افسوس» به معنای «مسخره» دانسته و شرحی بر آن نوشته است؛ اما با استناد به شواهد متنی از منابع دیگر و نیز باتوجه به ساختار معنایی جمله مورد بحث در متن اسرارالتوحید، می‌توان دانست که این ترکیب احتمالاً از افسوس به معنای ستم ساخته شده و مقصود قصاب بیان مفت‌خوری و بیکارگی صوفیان است. در این جستار، علاوه بر اقامه شواهد تأییدکننده این معنا از متون دیگر، بحثی نیز درباره ارتزاق صوفیان از راه فتوحات مطرح و نشان داده شده است که هرچه از دوران نخستین تصوف فاصله می‌گیریم، فتوحات جایگاه مهم‌تری در نظام خانقاه‌ها پیدا می‌کند و پرداختن به مشاغل یدی در میان صوفیه از رونق می‌افتد. ضمن اینکه در این میان، به برخورد مردم عامی با صوفیان و نیز اجبار در دادن فتوحات هم اشاره‌ای شده است.

واژه‌های کلیدی: اسرارالتوحید، افسوس‌خواره، مشاغل صوفیان، ارتزاق صوفیان، فتوحات.

۱. مقدمه

در حکایتی از اسرارالتوحید دربارهٔ برخورد شیخ ابوسعید با مردی قصاب در نیشابور چنین آمده است:

«آورده‌اند که شیخ ما ابوسعید، قدس‌الله روحه العزیز، روزی در نیشابور از جای می‌آمد با جمع صوفیان... به سر کوی عدنی‌کویان رسید. قصابی بودی بر سر کوی. چون شیخ با جمع بدو بگذشتند، آن پیر قصاب با خود گفت: «ای مادر و زن اینها مشتی افسوس‌خواره‌اند. سر و گردن چون دنبهٔ علفی!» و دشنامی زشت بداد. شیخ و صوفیان را هیچ‌کس نشنود. شیخ را از راه فراست بر آن اطلاع بود...» [۱].

و این داستان ادامه می‌یابد تا آنجا که آن پیر قصاب بر دست شیخ توبه می‌کند و مرید شیخ می‌شود و معتقد آن صوفیان (میهنی، ۱۳۹۰: ۱۱۷). شفیع‌کدکنی در تعلیقات مربوط به این بخش نوشته است:

«افسوس‌خواره: مسخره و مسخره‌کننده. افسوس‌کردن: مسخره‌کردن ترجمه شده است (تفسیر کمبریج ۱۰۷/۱ و نیز فهرست لغات همان کتاب)... دنبهٔ علفی: دنبهٔ گوسفندی که در بهار علف می‌خورد. دنبهٔ چنین گوسفندی نرم است و استواری ندارد. قصاب مواد تشبیه را از شغل خویش گرفته است» (همان: ۵۲۹).

ظاهراً غیر از اسرارالتوحید، این ترکیب را، تنها در آثار عطار می‌توان به این شکل مشاهده کرد؛ در اسرارنامه عطار، در وصف نفس می‌خوانیم:

به صد افسوس در لعب و نظاره	جهان خورد این سگ افسوس‌خواره
بین تا استخوان این سگ بافسون	چسان کرد از دهان شیر بیرون... [۲]
	(عطار، ۱۳۸۱: ۶۲)

گوهرین نیز، در تعلیقات اسرارنامه و ذیل بیتِ مورد بحث نوشته است: «افسوس: یکی از معانی افسوس، بازی و ظرافت و سخر و لاغ است (برهان)»؛ او سپس دو شاهد از شاهنامه و مثنوی در تأیید آن معنا برای افسوس آورده است (همان: ۳۰۸). همچنین، شفیع‌کدکنی در تعلیقات/اسرارنامه، تقریباً همان بحث تعلیقات اسرارالتوحید را تکرار و اضافه کرده است: «افسوس‌خواره کلمه‌ای دشنام‌گونه بوده است که در زبان عامهٔ قرن پنجم و ششم تداول داشته است.» و سپس بخشی از حکایت اسرارالتوحید را درج کرده

است (عطار، ۱۳۸۶: ب: ۳۴۴). گذشته از اسرارنامه، عطار نیشابوری، دو بار دیگر این ترکیب را در دیوان آورده است؛ یکبار در وصف یک قلندر از زبان او:

منم اندر قلندری شده فاش در میان جماعتی اوباش
همه افسوس خواره و همه رند همه دردی کش و همه قلاش... [۳]
(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۳۴۸)

و جای دیگر در وصف نفس:

عمری بپرویدی این نفس سگصفت را چه سود چون ز مکرش یکدم امان ندیدی...
افسوس می خورم من کافسوس خواره‌ای را جز هم‌نفس نگفتی جز مهربان ندیدی [۴]
(همان: ۶۲۹-۶۳۰)

باری، تردیدی نیست که یکی از رایج‌ترین معانی افسوس، «مسخره» است؛ همچنین مسلم است که وقتی این واژه با «کردن» همراه می‌شود، چنان‌که شفیع کدکنی نیز از تفسیر کمبریج شاهی از آن نقل کرده است، دقیقاً به معنای «مسخره کردن» استفاده می‌شود؛ اما برای ترکیب افسوس خواره در اینجا، ظاهراً معنای دیگری باید متصور شد، به‌ویژه آنکه فعل همراه آن، «کردن» نیست. از سوی دیگر، این معنا، با بافت حکایت نیز چندان هم خوانی ندارد. ظاهر امر این است که در اینجا باید «خوردن» را در معنای متعارف آن (اکل) در نظر گرفت و بنابراین، مجموع این ترکیب را مثلاً به معنای «مفت‌خور» دانست؛ این پیشنهاد، با تأکید قصاب بر فریبه صوفیان و منطقی‌پر خوری آنها نیز تناسب دارد. کل این ماجرا هم مرتبط با همان زندگی سلطان‌وار ابوسعید است که می‌گویند: گردنش در زه پیراهن نمی‌گنجیده است (میهنی، ۱۳۹۰: ۲۶۴). به‌هر حال، افسوس را در اینجا می‌توان به معنای «ستم» دانست که از معانی پرکاربرد این واژه در زبان قدماست؛ چنان‌که انوری می‌گوید:

ای صدر نایی به ولایت فرست زود معزول کن معینک منحوس دزد را
زرهای بی‌شمار به افسوس می‌برد آخر شمار او بکن از بهر مزد را... [۵]
(انوری، ۱۳۷۶: ۵۱۶)

و شاید هم به معنای «بیهوده»، که آن هم البته از معانی شایع «افسوس» است:

مرا دو دیده به راه و دو گوش بر پیغام تو مستریح و به افسوس می‌رود ایام [۶]
(سعدی، ۱۳۸۵: ۹۶)

در هر کدام از این دو حالت نیز می‌توان معنای مجازی «خوردن بدون کار و تلاش»، «مال دیگران به زور و حیف گرفتن» و به تعبیر عطار «از دسترنج دیگران خوردن» (← شاهد ۹) را استنباط کرد، به‌ویژه معنای نخست که تناسب بیشتری دارد و با شواهد بعدی از تذکرةالاولیاء نیز تأیید می‌شود (← شاهد ۹ و ۱۴). در این شواهد به‌صراحت تأکید می‌شود که مرکز اصلی انتقاد گوینده، اشاره به ارتزاق بدون کار و تلاش صوفیان است. فردوسی نیز در پادشاهی لهراسپ و ذیل «نامه قیصر به الیاس و باژ خواستن از او» می‌گوید:

به الیاس قیصر یکی نامه کرد تو گفستی که خون بر سر خامه کرد
که چندین به افسوس خوردی خزر کنون روز آسایش آمد به سر
کنون ساو بفرست و باژ گران گروگان از آن مررز چندی سران... [۷]
(فردوسی، ۱۳۸۹: ۶۳۹)

«افسوس»، در اینجا نیز همان معنای «به زور و ستم» برداشت می‌شود، هرچند برای سایر برداشت‌ها هم محمل صدق متصور است.^۲

باری، از ظاهر شواهد چنان استنباط می‌شود که معنای پیشنهادی شفیعی‌کدکنی، هرچند درباره افسوس درست است، در باب افسوس‌خواره چندان مستند نیست؛ آن معنا، با ترکیب «افسوس‌باره» هماهنگ‌تر است. چنان‌که گفتیم، به‌نظر می‌رسد در ترکیب مورد بحث، «خواره» از همان خوردن (اکل) باشد؛ چنان‌که در بیت زیر از حافظ نیز چنین اشاره‌ای می‌توان دریافت. ضمناً تعبیر «حیوان خوش علف» در باب صوفی، می‌تواند یادآور «دنبه علفی» در عبارت اسرارالتوحید نیز باشد.

صوفی شهر بین که چون لقمه شبهه می‌خورد پاردمش دراز باد آن حیوان خوش علف [۸]
(حافظ، ۱۳۶۹: ۲۰۱)

ما تعمداً در تمام شواهد، فعل «خوردن» را برجسته کردیم تا تأکید کنیم که در همه شواهد، نشانی از این فعل (عموماً به معنای متعارف) دیده می‌شود. درباره اینکه چرا در

ترکیب افسوس‌خواره، «ها»ی غیر ملفوظ پایانی آمده و به صورت «افسوس‌خوار» بیان نشده است، می‌توان به «میخواره»، «غمخواره»، «خونخواره» و موارد مشابه استناد کرد.^۳

۲. ارتزاق در میان اهل تصوف و برخورد مردم عادی با صوفیان

از دقت در فضای حکایت محل بحث، می‌توان به نشانه‌هایی از برخورد مردم عادی با صوفیان رسید؛ این بحث، بسیار مفصل است، اما در حد نمایش خطوط اصلی این برخورد غیرمعمول مردم عادی با تصوف، آن را در همین مجال می‌توان مطرح کرد. این برخورد همراه با انکار عوام، گویا محصول یکی از دو نگاه عمده صوفیان به نحوه ارتزاق است؛ نگاهی که عنصر غالب آن ارتزاق بدون تلاش است.

۲-۱. تأملی در زمینه‌های نظری ارتزاق صوفیان

در نگاهی کلی، گویا می‌توان عرفا را از نظر تأمین معاش، به دو گروه کلان دسته‌بندی کرد: گروهی که رزق خود را از راه فتوحات تأمین می‌کنند و گروهی معتقدند باید با دسترنج خود رزق روزانه را تحصیل کنند. قدر متیقن این است که گروه نخست، دست کم هر چه از دوران اولیة تصوف فاصله بگیریم، بیشتر می‌شوند (بخش ۳، بحثی در القاب مشایخ). نمونه‌هایی مانند ابوالحسن خرقانی، که مخارج خانقاه را از دسترنج خود تأمین می‌کند و حتی در اقوال عرفانیش نیز، بیل و دشت و زمین و کار، جایی برای خود دارد،^۴ بسیار کمتر از گروهی‌اند که با توسل به احادیث و توجیهات ویژه گفتمان تصوف، رزق را در جاهای دیگر جست‌وجو می‌کردند.^۵ خرقانی را به‌ویژه می‌توان با دوست و معاصر وی، ابوسعید ابوالخیر مقایسه کرد؛ جایی که سلطنت معنوی ابوسعید که با زندگی سلطان‌وار همراه شده است،^۶ همواره مورد توجه و گاه، حتی محل اعتراض صوفیه بوده است.^۷ البته این قیاس مطلقاً مربوط به عوالم فکری و روحانی این دو شخصیت نیست؛ غرض، تنها مقایسه تظاهرات زندگی ایشان در قالب حکایات منقول از آنهاست. ضمن اینکه خود ابوسعید، در قیاس با صوفیانی که فصول و آدابی در سؤال دارند، نمونه خوبی برای قرارگیری در برابر خرقانی نیست.

علاوه بر آنچه در فصول مختص ارتزاق و سؤال در کتب نظری خاص صوفیه آمده است، در برخی متون تفسیری نیز زمینه این نگاه‌ها وجود دارد؛ مثلاً سورآبادی در ذکر ماجرای روز الست، به عرضه هزار حرفت به ابنای بشر و گزینش‌های ایشان اشاره می‌کند و سپس می‌گوید که گروهی از انسان‌ها حرفه‌ای اختیار نکردند و در جواب خدا که از سبب این امر پرسید، گفتند: «بار خدایا ما به طاعت تو مشغول خواهیم بودن...» و پاسخ شنیدند: «لاجرم... من هفت آسمان و هفت زمین را در ضمان شما کردم تا از آسمان می‌بارد و می‌روید و دیگر آدمیان می‌سازند و رنج می‌برند و شما به عافیت و راحت نشست، روزی شما به شما می‌رسد و من از شما خشنود» (سورآبادی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۸۲۸-۸۲۹).^۸ این قبیل مطالب و مستندات، مقدمات همین تسلط اقتصادی صوفیان را فراهم می‌کند. همین مسئله رنج‌بردن دیگر آدمیان و راحت نشستن صوفیان، مرکز نگاه انتقادی مردم عادی است که در بخش بعدی به آن پرداخته خواهد شد.

۲-۲. برخورد مردم با صوفیان

در اینجا نیز ظاهراً دو منظومه فکری در برابر تفکر صوفیانه می‌توان نشان داد: یکی جریان مخالفت ایدئولوژیک و کلامی و فلسفی که پیشروان آن، طبعا طبقه روشنفکر و اهل قلم‌اند و بسته به تعلقات فکری‌شان، با استناد به مباحث عقلی و نقلی به صوفیان می‌تازند و در احتجاجات خود، ترتیب ویژه‌ای را رعایت می‌کنند. این گروه همیشه افراد نیرومندی پرورش داده‌اند؛ فقط برای نمونه، از ابوالفرج ابن جوزی و تلبیس/تلبیس او می‌توان یاد کرد.^۹ در برابر این دسته پرهیاهو و نیرومند، باید عوامی را قرار داد که چنان‌که شواهد نشان می‌دهد، صدایشان در های‌وهوی موافقان و مخالفان تصوف گم شده است. این گروه، امکان ثبت نظرهای خود را نداشته‌اند و آنچه از برخورد ایشان با جریان تصوف در کتب صوفیه ثبت شده است، همه نشانه‌های ارادت به صوفیان است. حتی اگر تمام ارقام اغراق‌آمیز کتب صوفیه را در باب شمار ارادتمندان تصوف در میان عوام بپذیریم، باز هم منطقی است که بگوییم گروهی، هرچند کوچک، در کنار این جریان‌های تاریخی بوده‌اند که مخالفت آنها با صوفیه، نه از گونه مخالفت‌های ابن جوزی

و اقرار او، بلکه از نوع مخالفت همان قصاب اسرارالتوحید بوده است؛ به بیان دیگر، درحالی که در صف مبارزه قلمی با تصوف، مخالفت‌ها حول مباحث «عقلی و نقلی» جریان تصوف نظام یافته است، در طرف دیگر، یعنی در سمت مردم عادی، نشانی از احتجاجات کلامی و منطقی وجود ندارد و مخالفت این گروه، بیشتر از نوع تشکیک در مسئله ارتزاق صوفیان و عوارض اقتصادی آن است (← شواهد ۸ و ۱۳ و نیز ← بحثی در باب فتوحات). ضمناً نباید چنین تصور کرد که تمام مخالفت‌های روشنفکران و ارباب قلم با تصوف، لزوماً ایدئولوژیک است؛ مثلاً این جوزی به جنبه اقتصادی این جریان نیز توجه داشته (← شاهد ۲۰) و جاحظ در کتاب *الحيوان* و در بحث از نسک صوفیان، تحریم مکاسب را از ویژگی‌های ایشان شمرده است. (۱۳۵۷هـ.ق، ج ۱: ۲۱۹-۲۲۰)؛ فقیه بلخی نیز در *بیان‌الادیان* (نوشته ۴۸۵ هـ) در پایان ذکر مذاهب الصوفیه، گفته است: «و در جمله کسب کردن نکنند و کاهل پیشه باشند...» (۱۳۹۰: ۲۵۱). در این چشم‌انداز، تعبیری از نوع «لقمه سلامی» و «گدایی سیاه پایی» در کتاب *النقض* (تالیف حدود ۵۶۰) نیز، مصداق بحث حاضر است (نک. قزوینی رازی، ۱۳۳۱: ۳۴۱، ۴۵۶، ۵۷۵ و ۶۷۹).

باری، علاوه بر آن عبارت *اسرارالتوحید*، از برخی نمونه‌های دیگر نیز می‌توان قرآینی دال بر نگاه ملامت‌گرانه مردم عامی به مسئله ارتزاق صوفیان پیدا کرد:

«یکی شقیق را گفت: «مردمان ملامت می‌کنند تو را و می‌گویند از دسترنج مردمان نان می‌خورد. بیا تا من تو را اجرا کنم». گفت: «اگر تو را پنج عیب نبود، چنین کردمی...» [۹] (عطار، ۱۳۸۳: ۲۷۹)

«سعدبن محمدالرازی گوید: چند سال حاتم [اصم] را شاگردی کردم، هرگز ندیدم که او در خشم شد، مگر وقتی به بازار آمده بود؛ یکی را دید که شاگردی را از آن او گرفته بود و بانگ می‌کرد که «چندین گاه است که کالای من گرفته است و خورده، و بهای آن به من نمی‌دهد...» [۱۰] (همان: ۳۳۴)

«چون به کوه در آمدیم، مردی با ما همراه بود، مگر آن مرد با خود اندیشه کرد که «این چه مردمان‌اند؟ کلیچه و حلوا و طعام‌های خوش می‌خورند و می‌گویند ما صوفییم» شیخ بر آن اندیشه او ... مطلع گشت.» [۱۱] (میهنی، ۱۳۹۰: ۱۵۰)^۹

«بقالی که او را چند درم بر صوفیان گرد آمده بود در واسط، و او هر روز با سخن‌های درشت مطالبت قرض خود می‌کرد...» (۱۲) (سعدی، ۱۳۸۹: ۱۱۲). شاید سخن‌های درشت بقال از نوع دشنام‌های قصاب اسرارالتوحید بوده باشد.^{۱۰}

گذشته از این نمونه‌ها که گاه محل تردیدند، ما یک نمونه استثنایی و خاص، باز هم از عطار داریم که هم‌زمان، هم نگاه مردم عادی را به ارتزاق صوفیه نشان می‌دهد و هم تأییدی بر معنای پیشنهادی ما در عبارت *اسرار/التوحید* است؛ در مطاوی ذکر حاتم اصم و در گفت‌وگوی طولانی‌ای که میان وی و مردی در باب رزق صورت گرفته می‌خوانیم:

«مردی حاتم را گفت: «از کجا می‌خوری؟»، گفت: «از خرمنگاه خدای که آن نه زیادت و نه نقصان پذیرد». آن مرد گفت: «مال مردمان به فسوس می‌خوری!»، حاتم گفت: «از مال تو هیچ می‌خورم؟»، گفت: «نی...» [۱۳] (عطار، ۱۳۸۳: ۳۳۵)

ادامه این گفت‌وگوی طولانی، تا آنجا که «آن مرد خاموش گشت و توبه کرد» (همان: ۳۳۶) با وجود آنکه در مسئله تلقی حاتم اصم از رزق، در کمال اهمیت است، با بحث ما ارتباط ندارد. سخن درباره همان «مال مردمان به فسوس خوردن» است که شباهت تام به نمونه *اسرار/التوحید* دارد (نیز ر. ک: ابن‌ابی سعد، ۱۳۸۴: ۱۳۷).

عبید نیز در *اخلاق‌الاشراف* درباره فتح بغداد حکایتی آورده که دلالت بر همین «مفت‌خوری» صوفیان است؛ او می‌گوید هلاکو پس از تصرف بغداد و اسیرکردن مردمان، آنها را که به درد کار می‌خورده‌اند (محترفه و تجار) رها می‌کند و دستور می‌دهد بقیه (از جمله صوفیان) را بکشند؛ با این استدلال که «ایشان در آفرینش زیادت‌اند و نعمت خدای به زیان می‌برند...» (زاکانی، ۱۹۹۹: ۲۴۳).^{۱۱} از سوی دیگر، قرآینی نیز در دست داریم که نشان می‌دهد حلقه‌های منسجم صوفیان، گاه مشکلاتی نیز برای مردم ایجاد می‌کرده‌اند؛ بنابراین، کاربرد «افسوس» به معنای زور و ستم، درباره ایشان چندان هم بی‌وجه نیست:

«پیرزنی بود در نیشابور، پهلوی خانقاه شیخ ما حجرگی داشت. پیوسته هاون می‌کوفتی... تا درویشان را خاطر می‌بشولیدی. درویشان با شیخ گله می‌کردند و شیخ هیچ نمی‌گفت. یک روز پیرزن غایب شد. درویشان گفتند: «ای شیخ! بشویم و سر حجرتش بازکنیم تا بدان مشغول شود و ما را نرنجاند». شیخ هیچ چیز نگفت. ایشان برفتند و سر حجره پیرزن بازکردند...» [۱۴] (میهنی، ۱۳۹۰: ۲۱۱)

باری که شیخ در میهنه مجلس می‌گفته و جمعی بی‌حد و وقتی خوش پدید آمده بوده است، ناگهان هیاهوی گروهی که در همسایگی شیخ به کار باطل مشغول بوده و صبح کرده بودند، برمی‌خیزد: «...صوفیان و عامه خلق بر فریاد آورند و برآشفتنند و غلبه در مردمان افتاد که «برویم و سرای بر سر ایشان فروگذاریم...» [۱۵] (همان: ۸-۲۱۷).

«...روزی شیخ ما...در نیشابور به محله‌ای فرو می‌شد و جمع متصوفه، بیش از صد و پنجاه کس بازو بهم. ناگاه زنی پاره‌ای خاکستر از بام بینداخت... از آن خاکستر بعضی به جامه شیخ رسید... جمع در اضطراب آمدند و گفتند: «این سرای بازکنیم.» و خواستند که حرکتی کنند، شیخ ما گفت: «آرام گیرید؛ کسی که مستوجب آتش بود، به خاکستر بازو قناعت کنند، بسیار شکر واجب آید...» [۱۶] (همان: ۲۰۹).^{۱۲}

چنان‌که از این شواهد می‌توان دریافت، قدرت صوفیه مطلقاً محدود به حوزه شأن اجتماعی یا جذابیت فردی (کاریزما) نبوده و گاه وجوهی از این قدرت‌نمایی‌ها، جنبه‌هایی کاملاً بیرونی پیدا می‌کرده و حتی به مرز ظلم نزدیک می‌شده است؛ مسئله‌ای که برخی ابیات حافظ نیز می‌تواند آن را تأیید کند؛ برای مثال، تعبیر «درازدستی»، آن هم در بوطیقای پیچیده ارتباطات معنایی شعر حافظ، مطلقاً نمی‌تواند کاربردی تصادفی تلقی شود:

صوفی پیاله‌پیما، حافظ قرابه پرهیز ای کوتاه‌آستینان تا کی درازدستی؟ [۱۷]
بزیر دلّ ملمع کمندها دارند درازدستی این کوتاه‌آستینان بین^{۱۳} [۱۸]
(حافظ، ۱۳۶۹: ۳۰۲ و ۲۷۸)

۳. بحثی در القاب مشایخ

«و گفته‌اند وقتی مریدی به وی [ابومحمد حداد (م؟)]، از مریدان ابوحفص حداد (م) [۲۶۴] آمد، وی را گفت: «اگر قصد این طریق داری، اول برو حجامی بیاموز تا نام حجامی بر تو نهند، نه از ابتدا تو را عارف خوانند. آنگاه اگر خواهی، بکن و اگر خواهی، مکن» [۱۹] (جامی، ۱۳۸۶: ۵۷).

با دقت در نام و القاب اهل تصوف و مشاغلی که در نام آنها دیده می‌شود و با پذیرفتن برخی پیش‌شرطها، می‌توان به نتایجی رسید که نمایی کلی از وضعیت کار و شیوه‌های کسب روزی ایشان را نشان می‌دهد؛ این بررسی، هم‌چنین نشانگر وجه غالب دیدگاه‌های هر

دوره در مسئله رزق نیز خواهد بود. مناسب‌ترین منبع برای چنین پژوهشی *نفحات‌الانس* جامی است؛ این منبع، هم به دلیل تعدد مشایخ صاحب ترجمه و هم به دلیل اشمال بر ذکر دوره‌های متأخرتر، می‌تواند جامعه آماری مناسبی باشد و نتایج منطقی‌تری به دست دهد. از بررسی فهرست افرادی که ترجمه آنها در *نفحات* آمده است، با تذر چند نکته ضروری، نتایج ذیل به دست آمده است:

۱. درباره بسیاری از این صوفیان، ما از طریق منابع دیگر می‌توانیم مطمئن شویم که مطلقاً اعتقادی به فتوحات نداشته‌اند و به سختی کار می‌کرده‌اند، اما در نام و نسبت مشهور آنها هیچ شغلی وجود ندارد؛ مثل ابوالحسن خرقانی که پیش‌تر ذکرش آمد یا شمس تبریزی که مثلاً از طریق *مقالات شمس و مناقب‌العارفین* خطوط اصلی دیدگاه‌های او را در این باره می‌توانیم دریابیم و مطمئن شویم وی نیز سخت کار می‌کرده است. همچنین ابن خفیف شیرازی و مشایخ و دوستان وی (ر. ک: دیلمی، ۱۳۶۹: ۱۸، ۲۰، ۲۴ و ۱۵ مقدمه) و بسیاری دیگر از مشایخ.

۲. درباره برخی دیگر از این افراد نیز می‌دانیم که ممکن است انتساب آنها به شغل پدرانشان باشد؛ مثلاً ابوالعباس قصاب، مراد و پیر ابوسعید و خرقانی و ... که به تصریح خودش پسر قصاب (میهنی، ۱۳۹۱: ۴۹) و پسر بُرگُش (همان: ۲۸۱) ^۴ بوده است؛ یا اسمعیلک دقاق، پسر ابوعلی دقاق (همان: ۸۱) که باز هم نشان می‌دهد این نسبت شغلی از پدر به پسر منتقل شده است. به هر روی، این مسئله با نکته مذکور در بند ۱ باید جمع شود تا نتیجه به دست آمده منطقی باشد.

۳. در برخی موارد نیز، در ترجمه مشایخ، بر شغل آنها تصریح شده، اما این عنوان شغلی، در صورت مشهور نام آنها وارد شده و در فهرست اعلام *نفحات* نیز، طبعاً وجود ندارد؛ مثلاً ابوالعباس ابن عطا (مق. ۳۰۹)، که به قول جامی، نام وی احمد بن محمد بن سهل بن عطاء الأدمی است (جامی، ۱۳۸۶: ۱۴۳) که گفته شده است «أدمی»، منسوب به آدم (پوست) و پرداختن و فروختن آن است (همان: ۷۳۵ تعلیقات) یا جنید بغدادی که لقب قواریری و زجاج و خزاز داشته است؛ هرچند نسبت قواریری و زجاج را از شغل آبگینه‌فروشی پدر وی دانسته‌اند، اما درباره خزازی، *تاریخ الیافعی* تصریح کرده است که

«...انما قيل له الخزاز لانه كان يعمل الخبز» (به نقل از همان: ۷۹) یا ابوالعباس نهبانندی که از راه کلاه‌دوزی کسب معاش می‌کرده است (عطار، ۱۳۸۳: ۸۲۷)، اما در نام و نشان وی اثری از این شغل نیست. همچنین سهل تستری که بنا به تصریح رافعی در *التدوین* لقب «خیاط» داشته است (رافعی، ۱۳۹۱، ج ۳: ۴۷۳).

۴. توضیحات شاعرانه نویسندگان کتب عرفانی را در توجیه القاب مشایخ نباید جدی تلقی کرد؛ برای مثال، درباره حسین ابن منصور حلاج (مق. ۳۰۹) گفته‌اند: «وی نه حلاج بود. روزی به دکان حلاجی بود که دوست وی بود، وی را به کاری فرستاد. گفت: من روزگار وی را ببردم. به انگشت اشارت کرد، پنبه از یک سو و پنبه دانه از یک سو. وی را حلاج نام کردند.» (جامی، ۱۳۸۶: ۵۷) یا: «و از اسرار خلق سخن می‌گفت، او را حلاج‌الاسرار گفتند» (عطار، ۱۳۸۳: ۶۱۲).

۵. ممکن است برخی نسبت‌ها نیز نام شغلی باشد و ما از آنها غفلت کرده باشیم؛ مثلاً «حصری» که به قول سمعانی نسبت است به حُصر، جمع حَصیر (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل حصری)؛ یا غزالی که برخی وجه انتساب او را به دیه غزّاله یا غزّاله از مضافات طوس مشکوک دانسته و آن را به غزّال (پشم‌ریس) منسوب کرده‌اند (جامی، ۱۳۸۶: ۸۲۷ و غزالی، ۱۳۸۴: ده)، اما مسلماً تعداد مواردی از این دست، به اندازه‌ای نیست که بتوان در کل مسئله تردید کرد.

۶. در مطاوی داستان‌های نفحات‌الانس نیز نام‌هایی از مصاحبان و پیران مشایخ آمده است که چون ترجمه حال ایشان در این کتاب نیست، طبعاً نشانی هم از نام آنها در فهرست نخواهد بود؛ کسانی مانند محمد بن یوسف بنا (ق ۳ و ۴)، ابوعمرو مزین رازی (ق ۳ و ۴)، ابراهیم قصار رقی (ق ۳ و ۴).^{۱۵}

باتوجه به نکات مذکور، طرح کلی مشاغل در فهرست رجال *نفحات‌الانس* چنین است:

- جمع افراد صاحب ترجمه: ۶۱۸ نفر (۵۸۴ نفر مرد و ۳۴ نفر زن).
 - تعداد افرادی که در نام خود به شغلی منتسب هستند: ۸۸ نفر.
- از ۸۸ لقب مذکور، مجموعاً ۵۹ شغل مختلف استخراج می‌شود که تنها چهارده مورد آنها از نظر لغوی فارسی هستند؛ مانند واژه‌های گازر، بوته‌گر، زرگر، فالیزبان و... که

معادل عربی اغلب آنها نیز وجود دارد. طبعاً بیشتر نام‌های فارسی مشاغل مربوط به جغرافیای ایران و خراسان‌اند. این آمار، طبعاً به این معنا نیست که تنها ۱۴ تن از این افراد ایرانی هستند؛ چون نام بسیاری از مشاغل، حتی در مناطق خراسان و ماوراءالنهر و طبرستان هم عربی است. به‌هرحال، پراکندگی مشاغل به این صورت است:

حداد (۴ بار):^{۱۶} عطار، سقا، آجری، حلاج، خباز، خواص (زنبیل‌دوز و حصیرباف) و قصار (هرکدام ۳ بار): خراز (کفاش)، وراق (کاغذفروش، کاتب)، مزین (آرایشگر)، اسکاف (کفاش یا نجار)، زجاجی (شیشه‌فروش)، سگاک (آهنگر، سکه‌زن)، دراج (؟)، زقاق (خیک‌فروش)، دباس (شیره‌خرمافروش)، قصاب، نجار و گازر (هرکدام ۲ بار)؛ دقاق (آرد فروش)، زرکوب، حجام، کتال، مورهن (رنگ‌زدا)، صیرفی، جوهری، خراط، حمال، جمال (شتربان)، حقار، سفال‌فروش، جوال‌گر، آگار (کشاورز)، شقاق (هیزم‌شکن)، فرآء (پوستین‌دوز)، اشنانی (اشنان‌فروش)، فالیزبان، خفاف (کفش‌گر)، جصاص (گچ‌پز)، سراج، سماک (ماهی‌فروش)، سوهان‌آژن، صیدلانی (داروفروش و عطار) و... (هرکدام ۱ بار)^{۱۷}.

۴. پراکندگی تاریخی مشاغل

اگر از پراکندگی جغرافیایی این مشاغل، که اظهار نظر در باب آن، در حوزه اطلاعات ما نیست، بگذریم، می‌توانیم پراکندگی تاریخی این آمار را در قالب چند دوره زمانی نشان دهیم. اگر محدوده کلی بررسی را به چند بازه زمانی کوچک تقسیم کنیم، آمار پراکندگی این مشاغل در این دوره‌های زمانی، بدین شکل خواهد بود:

بازه تاریخی	سده‌های ۱ و ۲	سده‌های ۳ و ۴	سده‌های ۵ و پیش از آن	سده‌های ۶-۹
تعداد مشاغل	۱۸۳	۱۹۷۰	۲۰۸	۷

بسامد این مشاغل طی قرون سوم و چهارم، در قیاس با مجموع تمام دوره‌ها نیز بسیار چشمگیر است؛ این موضوع، ظاهراً می‌تواند نشانی از این نکته باشد که هر چه از ادوار نخستین تصوف فاصله می‌گیریم، آمار صوفیان شاغل بسیار کمتر می‌شود و در آن سو، تعداد کسانی که از راه فتوحات ارتزاق می‌کنند، افزایش می‌یابد.

برخی از پژوهشگران معاصر، افزایش گرایش مردم به خانقاه‌ها را با هجوم مغول و شکست‌های اقتصادی متعاقب آن و نیز ارادت ظاهری سلاطین مغول به جریان تصوف مرتبط دانسته‌اند (مایلهروی، ۱۳۸۴: ۵۴)، اما باید توجه کرد که بسیاری از اسناد مربوط به این جریان که پیش‌تر نقل کردیم، به پیش از حمله مغول و قرون سوم تا ششم تعلق دارند و این نکته، قطعیت چنان حکمی را متزلزل می‌کند. علاوه بر شواهد مذکور، حمله‌های بسیار تند سنایی نیز به صوفیان، متوجه وجوه اقتصادی ماجرا و شکم‌بارگی ایشان است (ر. ک: شفیع‌کدکنی، ۱۳۹۱: ۹۶ و ۱۰۲).

این نکته نیز قابل‌یادآوری است که در صفحات ۳۴۷-۳۴۸ *نفحات‌الانس*، نام هفت تن از مشایخ آمده است که کتال، زرگر، بوته‌گر، قبتانی (کیانی و قپانی)، گازر، دباس و معلم هستند. شیخ‌الاسلام انصاری، به تصریح خودش، هر هفت تن را (البته ابوعلی کتال را در زمان خردی) دیده است و حتی سه، چهار تن از ایشان از مشایخ وی بوده‌اند؛ بنابراین، می‌توان گفت آنها بیشتر یا تمام عمر خود را در قرن چهارم گذرانده‌اند. این نکته نشان می‌دهد که در این دوره اشتغال صوفیان شیوع داشته است، درحالی‌که در دوره‌های بعد، عجیب به‌نظر می‌رسد. مشابه همین وضعیت را درباره ابوحفص حداد می‌توان دید که استادش عبدالله آهنگر، رفیقش حمدون قصار و شاگردش ابومحمد حداد است (همان: ۵۸-۵۹). این حکایت *مناقب‌العارفین* هم به‌صراحت موضع‌گیری مردم را در برابر حضور اهل بازار و اصحاب جوارح در خانقاه‌ها نشان می‌دهد:

«چون سماع شروع کردند... مگر کمال‌الدین امیر محفل... به خبث یاران مشغول شد که مریدان مولانا عجایب مردم‌اند؛ اغلب عامی و محترفه و اعیان شهرند. مردم فضلا و دانا گرد ایشان کمتر می‌گردند؛ هر کجا خیاطی و بزازی و بقالی که هست، او را به مریدی قبول می‌کند. از ناگاه حضرت آن سلطان آگاه، در میان سماع چنان نعره‌ای زد که همگان بی‌خود گشتند. فرمود که ای غر خواهر! منصور ما نه حلاج بود؟ شیخ ابوبکر بخارا نه نساج بود؟ و... نه آن کامل دیگر، زجاج؟ حرفتشان به معرفتشان چه زیان کرد؟» [۲۰] (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۵۱).

به‌هرحال، نکته‌ای هم باید تذکر داده شود و آن اینکه دقت در نمونه ۱۹ گرایش قطعی ابومحمد حداد، یکی از مشایخ قرن سوم را به مسئله کار در میان صوفیان نشان

می‌دهد، اما باید تأکید کرد که این سفارش به کار، به‌هیچ‌وجه نباید از مقوله ریاضات معمول صوفیه که جنبه کاملاً فردی و گاه خودآزارانه داشته است، دانسته شود. بسیاری از ریاضت‌هایی که مشایخ به مریدان تحمیل می‌کردند، در واقع هیچ‌گونه بازدهی بیرونی و اقتصادی نداشته و تنها کارکرد آن پرورش روحی ایشان بوده است. متونی از قبیل *اسرارالتوحید*، *کشف‌المحجوب*، *تذکرة الاولیاء*، *نفحات‌الانس* و... سرشار از حکایاتی است که در آنها درویشان با توکل، سفرهای درازی را در بیابان‌های خشک و بی‌آب طی می‌کنند. خط سیر اصلی و بن‌مایه تمام این داستان‌ها مبارزه ایشان با نفس است و این تلاش و ریاضت، هیچ‌گاه جنبه آفاقی پیدا نمی‌کند. این نیز نکته کوچک، اما بسیار مهمی است که در بررسی اشتغال صوفیان، به‌هیچ‌وجه نباید از کارهای یدی در جریان تصوف غفلت شود.

۵. بحثی در باب فتوحات

یکی از مسائل بنیادی تصوف، بحث فتوحاتی است که در آغاز، بخشی از نیازمندی‌های ارباب تصوف را تأمین می‌کرده است که ظاهراً به تدریج، تمامی نیازهای صوفیان از این محل تأمین می‌شد و اندک‌اندک، ماجرای اشتغال به کارهای یدی را در دایره تصوف کم‌رنگ‌تر کرد. متون صوفیه پر است از حکایاتی که در آنها ارباب مکنت و حتی مردم عادی با کمال رغبت و اعتقاد تام، فتوحاتی به خانقاه‌ها اهدا می‌کنند؛ وقتی در متون صوفیانه به آن همه حکایات در باب ارادت و ایثار مردم عادی در برابر درویشان برمی‌خوریم، بدون اینکه بخواهیم ارادت مردم را به صوفیان، کاملاً مشکوک تلقی کنیم، از خود می‌پرسیم آیا بخشی از این داستان‌ها ساخته صوفیان دوره‌های بعد نیست که می‌خواهند مردم را به چنین کارهایی تحریض کنند؟ هرچند می‌دانیم مردم عادی توجه بسیار ویژه‌ای به برخی عرفا و مثلاً شخص ابوسعید داشته‌اند (میهنی، ۱۳۹۰: شصت‌ودو)، اما این نمی‌تواند به معنای ارادت کامل مردم عادی به جریان تصوف، آن هم در تمام ادوار آن باشد. اصلاً در همان محضری که در ابتدای ورود ابوسعید به نیشابور، مخالفان او ترتیب داده و به غزنین فرستاده‌اند، تصریح شده است که بیشتر عوام (و نه همه ایشان) بر

وی گرد آمده‌اند (همان: ۶۹) و نیز در حالات و سخنان او هرچند گفته است که «خلق روی به وی آورده»، اما افزوده است که «به سبب وی، بسیار کس [و نه همه] گمراه است.» (ابن ابی سعد، ۱۳۸۴: ۹۰)، حتی می‌توان گفت برخی شواهد در دست است که نشان می‌دهد تمام کسانی که فتوحاتی به صوفیه می‌داده‌اند، مطلقاً از روی تمایل به این کار اقدام نمی‌کرده‌اند. علاوه بر برخی شواهد ضعیف، نشانه‌های آشکاری نیز وجود دارد که به‌صراحت تأکید می‌کند گاه در اهدای این فتوحات، اجباری وجود داشته است. این مسئله از سه شاهدی که در ادامه می‌آید، قابل استنباط است:

ابن جوزی ذیل «تلبیس ابلیس بر صوفیان در ترک مال»، می‌گوید شبلی از مردی ثروتمند مخارج صوفیان را درخواست و او اجابت نکرد؛ اما پس از پیغام شبلی، صد دینار برای ایشان فرستاد. ابن جوزی می‌گوید: «راوی گوید: ببینید چگونه آن مرد صد دینار پول آبرو به شبلی داده تا چنان سخنانی نشنود» [۲۱] (۱۳۸۹: ۱۴۹).

در اسرارالتوحید هم حکایتی آمده است که در آن شیخ ابوسعید به حسن مؤدب می‌گوید که نزد منکرترین مردم در حق صوفیان برود و بگوید: «درویشان را بی‌برگیست و چیزی نیست که به‌کاربرند. نیابتی می‌باید داشت». حسن مؤدب هرچند می‌اندیشد، منکرتر از علی صندلی پیدا نمی‌کند؛ بنابراین، به نزد وی می‌رود، اما او با تمسخر حسن مؤدب و استناد به سماع ایشان از دادن فتوح امتناع می‌کند تا آنجا که حسن مؤدب پیش شیخ بازمی‌گردد و به اشارت شیخ بار دیگر پیش وی می‌رود و به کمک تفسیر خاص ابوسعید از شعر محل استناد علی صندلی در انکار یاران شیخ ابوسعید، صد درم سیم از او می‌گیرد. علی صندلی به حسن مؤدب می‌گوید: «نگر به آموختگرم نگیری»^{۲۱} و پس از این باز نیایی» [۲۲] (میهنی، ۱۳۹۰: ۲۷۰-۲۷۱).

عبید زاکانی می‌گوید: «از صوفی و موش، چون راه خانه‌ای را شناختند، به خدای پناه برید» [۲۳] (۱۹۹۹: ۲۷۰).

باری، شواهدی از این دست، روایت متون صوفیه را در باب ارادت کامل مردم به ایشان مشکوک می‌کند؛ مسئله‌ای که می‌توان آن را از عبارت اسرارالتوحید نیز برداشت کرد. چنان‌که پیش‌تر نیز گفتیم، در مواردی از این دست مرکز انتقاد، بیشتر ناظر بر جنبه اقتصادی تصوف و ارتزاق صوفیان است، بدون اینکه لزوماً این مخالفت با پیش‌فرض‌های کلامی و عقلایی، مانند آنچه در زبان ابن جوزی و سایرین می‌بینیم، همراه باشد.

۱. نتیجه

در حکایتی از *اسرارالتوحید*، تعبیر «افسوس خواره» آمده است که مصحح متن، آن را از «افسوس» به معنای مسخره دانسته است، اما براساس شواهدی از متون دیگر و نیز ساختار همان حکایت، می‌توان گفت معنی ترکیب مذکور در واقع «دسترنج مردمان را به زور خوردن» و از ریشه افسوس به معنای ستم است. از طرف دیگر همین معنا، می‌تواند مدخلی برای بحث درباره نوع خاصی از نگاه آمیخته به انکار مردم عادی، به جریان تصوف باشد؛ نگاهی که ظاهراً در هیاهوی موافقان و مخالفان تصوف فراموش شده است و نشانه‌هایی از قبیل همین حکایت اسرارالتوحید، از اشارات ارزشمند درباره آن باید به‌شمار رود. به‌هرحال، در نگاه ملامت‌گرانه مردم عادی، مرکز انتقاد اغلب شیوه ارتزاق صوفیان و عیال بودن ایشان بر سایر مردم است. بررسی آماری القاب رجال صاحب ترجمه در *نفحات‌الانس جامی*، نشان می‌دهد که بعد از قرون ۴ و ۵ بسامد مشاغل در القاب صوفیان به طرز غریبی کاهش یافته است و در برابر ۷۰ مورد از قرون ۳ و ۴، تنها ۷ مورد از قرن ۶-۹ نام مشاغل در القاب دیده می‌شود. این مسئله با پذیرش پیش‌شرط‌هایی می‌تواند نمایشگر گرایش و وابستگی روز افزون صوفیان به فتوحات و نذورات مردم باشد؛ فتوحاتی که البته شواهد نشان می‌دهد همواره با رغبت کامل، چنان‌که خود ارباب تصوف تلاش دارند نشان دهند، نبوده است.

پی‌نوشت

۱. برای تسهیل در ارجاع به شواهد، شماره شواهد در بین [] و در انتهای عبارات نقل شده، آمده است.
۲. از جمله اینکه می‌توان «خز خوردن» را به همان معنا دانست که حسنک گفت: جهان خوردم و کارها راندم (بیهقی، ۱۳۷۰: ۱۸۴)، اما به‌هرحال معنای افسوس همچنان همان ستم می‌تواند باشد.
۳. به شواهد ذیل هر واژه در لغت‌نامه دهخدا مراجعه شود.
۴. شفیعی‌کدکنی خانقاه خرقانی را تنها خانقاه در قرون ۴ و ۵ می‌داند که از دسترنج صاحبش اداره می‌شده است و در اقوال صاحب آن نیز نشانه‌های جهان‌روستایی وی مشخص است (۱۳۸۸: ۷۳ و مقایسه کنید با قول بایزید در باب خرقانی؛ عطار، ۱۳۸۳: ۶۸۵) ابن خفیف شیرازی نیز کمابیش چنین وضعی داشته و حتی تصریح کرده است که مشایخ وی، همه از دسترنج خود کسب معاش می‌کرده‌اند (دیلمی، ۱۳۶۳: ۲۴)

۵. برای نمونه در باب توجیهات اهل تصوف در کسب رزق از طریق سؤال نک: هجویری، ۱۳۹۰: ۴۵۹ به بعد و به‌ویژه ۴۶۲ (... فی الزکوة) و همان: ۵۲۶ (... فی السؤال و ترکه) و میهنی، ۱۳۹۰: ۲۰۱؛ سهروردی، ۱۳۶۴: ۸۵-۷۹؛ این بخش، از فصول مشترک اغلب کتب نظری صوفیه است.
۶. آن همه مرید که از برکت همان سلطنت معنوی و دنیوی ابوسعید در اطراف خانقاه او بودند، نشانه شیوه زندگی ابوسعید است؛ شیخی که وقتی در نیشابور به محله‌ای فرومی‌شود، ۱۵۰ صوفی با او همراه‌اند (میهنی، ۱۳۹۰: ۱۷۹ و ۲۰۹ و نیز مقایسه شود با عطار، ۱۳۸۳: ۳۵۹ و ۳۸۴). مشابه همین آمار در باب تعداد مریدان ضیاء حاتمی هم دیده می‌شود (مایل‌هروی، ۱۳۸۴: ۴۱، ۴۹، ۵۰ و...).
۷. در این باره نک: حاشیه شفیع‌کدکنی بر یکی از حکایات اسرارالتوحید (میهنی، ۱۳۹۰: ۵۷۶ و افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۲۴۴).
۸. مقایسه کنید با متون تفسیری و تاریخی دیگر که نشانی از این داستان ندارند؛ ترجمه تفسیر طبری، ج ۳: ۵۶۱ و میبدی، ۱۳۶۱، ج ۳: ۸-۷۸۲ و بلعمی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۵-۶۴.
۹. در این چشم‌انداز، غرض ابداً احصای مخالفان تصوف نیست. این مخالفت همیشه وجود داشته است؛ هرچند گاه بسته به شرایط تاریخی و اقتضات زمانی ممکن است چهره بدل کرده باشد یا کم‌رنگ‌تر جلوه کند. در مقاله «رویاری فقیهان و صوفیان در عصر صفویان» (جعفریان، ۱۳۶۹) بحثی نسبتاً مفصل درباره این تضادها و مخالفت‌های ایدئولوژیک دوره‌های متأخر با صوفیه مشاهده می‌شود.
۱۰. قس: ابن‌الخرقانی، ۱۳۸۸: ۲۳۷؛ که ماجرای برخورد بایزید با امامی است که در کیفیت ارتزاق بایزید تشکیک کرده است و بایزید می‌گوید: باید نماز را قضا کنم که «نماز از پس کسی که رزاق خود را نداند، درست نباشد». همین داستان در شرح نهج‌البلاغه ابن‌ابی‌الحدید (۱۶۱/۳) به نام معروف کرخی آمده است (حلبی، ۱۳۷۷: ۹-۱۴۸).
۱۱. نمونه‌های مشابه در متون فراوانی دیده می‌شود؛ از جمله دو نمونه شاخص انوری (نخجوانی، ۱۳۵۵: ۲۵۸) و مولوی (دهخدا، ۱۳۶۱، ج ۴: ۱۷۸۹ ح).
۱۲. یادآور این سخن منسوب به مأمون است: «الحرف اربع: اماره و تجاره و زراعه و صناعه. فمن لم یکن من اهله کان و بالا علی الناس.» که مؤلف اغراض‌السیاسه آن را چنین ترجمه کرده است: «پیشه‌ها چهار است: امیری و بازرگانی و کشاورزی و دست‌کاری؛ و هر که از این چهار فریق نیست وبال است بر مردمان» (ظهیری سمرقندی، ۱۳۴۹: ۳۲۵-۳۲۶).
۱۳. طبیعی است که در ماجرای خانه خراب‌کردن، باری هم بر سر خود صوفیان بیاید؛ چنان‌که در جای دیگر می‌بینیم چاکران سیداجل حسن در پی سروصدای سماع صوفیان «بر بام آمدند و سر خانقاه باز می‌کردند...» (همان: ۲۲۱).

۱۴. مسئله اقتصاد خانقاه‌ها و نیز پیامدهای این روش، از جمله قدرت حاصل از آن، بحث بسیار درازدانی می‌طلبد و در این چشم‌انداز، این بیت حافظ بسیار مهم است: «پیر دردی کش ما گرچه ندارد زر و زور / خوش عطا بخش و خطاپوش خدایی دارد» که یعنی سایر پیران، زر و زور دارند.

۱۵. این تعبیرات از قول ابوالعباس قصاب در حالات و سخنان هم عیناً آمده است (ابن ابی‌سعد، ۱۳۸۴: ۶۹ و ۱۰۵).

۱۶. این لقب باید تفاوتی داشته باشد با «حدادی» که سمعانی در باب آن گفته است: «قریه‌ایست از قُرّای قومس بر جاده ری و نزدیک است به اری و عنوان اری و حداده بر آنها اطلاق می‌شود و آن که بدین ناحیه منسوب است، محمد بن زیاد حدادی قومسی است» (به نقل از: شفیع‌کدکنی، ۱۳۸۸: ۴۹۵)

۱۷. اغلب مریدان بایزید هم از همین القاب دارند. خود بایزید گفته است: «ازین شهر از هر پیشه‌وری یک کس بایستی تا پیش ما بودی...» (ابن الخرقانی، ۱۳۸۸: ۹۲ و سهلگی، ۱۳۸۵: ۱۲۸).

۱۸. دو تن از این سه تن، بخشی از قرن سوم را نیز درک کرده‌اند.

۱۹. درباره یکی از افراد این گروه، یعنی اسحاق بن ابراهیم الجمّال تذکری لازم است؛ ما به تاریخ دقیق حیات وی دست نیافتیم. قراین ترجمه هم نشان نمی‌دهد که آیا شیخ‌الاسلام انصاری در باب او حرف می‌زند یا از متأخران و افزوده جامی است. ما به دلیل قرارگیری نام او در بخشی از کتاب که عموماً ذکر مشایخ قرون ۳ و ۴ است، نام او را فعلاً در این گروه ذکر کردیم؛ در صورت نیاز و هرگاه تاریخ زندگی او از منابع دیگر به دست آید، باید از این گروه حذف شود.

۲۰. در این گروه، تاریخ دقیق زندگی مشایخ، گاه روشن نیست؛ اما چون شیخ‌الاسلام انصاری درباره آنها نکاتی گفته است، مسلماً پیش از سده ۵ یا نیمه اول آن باید باشند.

۲۱. باموختگارگرفتن: عادت گرفتن و عادت کردن، یعنی بار دیگر به اینجا نیایی و این کار را عادت خویش نسازی (میهنی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۶۰۱).

منابع

ابن ابی‌سعد، جمال‌الدین ابی‌روح لطف‌الله (۱۳۸۴) *حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر*، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیع‌کدکنی، چاپ ششم، تهران، سخن.

ابن جوزی، ابوالفرج (۱۳۸۹) *تلبیس ابلیس*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، چاپ سوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

افلاکی، شمس‌الدین احمد (۱۳۶۲) *مناقب‌العارفین*، به کوشش تحسین یازیجی، چاپ دوم، تهران، دنیای کتاب.

انوری، علی بن محمد (۱۳۷۶)، *دیوان*، تصحیح مدرس رضوی، چاپ پنجم، تهران، علمی و فرهنگی.

بلخی، ابوالمعالی محمد (۱۳۹۰)، *بیان‌الادیان*، تصحیح جعفر واعظی، تهران، اقبال. بلعی، ابوعلی محمد [منسوب] (۱۳۸۹) *تاریخنامه طبری (ترجمه تاریخ طبری)*، تصحیح محمد روشن، چاپ چهارم، تهران، سروش.

بیهقی، ابوالفضل (۱۳۷۰)، *تاریخ بیهقی*، به اهتمام قاسم غنی و علی‌اکبر فیاض، بی‌جا، خواجه. ترجمه تفسیر طبری (۱۳۳۹)، تصحیح حبیب یغمایی، تهران، دانشگاه تهران. جاحظ، ابوعثمان عمرو (۱۳۵۷ هـ.ق)، *الحيوان*، به تحقیق عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دار احیاء تراث عربی.

جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۸۶)، *نفحات‌الانس*، تصحیح محمود عابدی، چاپ پنجم، تهران، سخن. جعفریان، رسول (۱۳۶۹)، «رویارویی فقیهان و صوفیان در عصر صفویان»، *کیهان/اندیشه*، ش ۳۳، آذر و دی، ۱۰۱-۱۲۷.

حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۶۹)، *دیوان*، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، چاپ ششم، تهران: زوار.

حلی، علی‌اصغر (۱۳۷۷)، *خواندنی‌های ادب فارسی*، چاپ اول از ویرایش جدید، تهران، اساطیر. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷)، *لغت‌نامه*، زیر نظر محمد معین و سیدجعفر شهیدی، تهران، دانشگاه تهران. ——— (۱۳۶۱)، *امثال و حکم*، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر.

دیلمی، ابوالحسن (۱۳۶۳)، *سیرت ابن خفیف شیرازی*، تصحیح ا. شیمیل، به کوشش توفیق سبحانی، تهران، بابک.

رافعی قزوینی، عبدالکریم (۱۳۹۱)، *التدوین فی ذکر اخبار قزوین*، تصحیح عزیزالله عطاردی، تهران، عطارد. زاکانی، عبید (۱۹۹۹)، *کلیات*، به کوشش محمدجعفر محبوب، نیویورک، Bibliotheca persica press.

سعدی شیرازی، مصلح‌الدین (۱۳۸۵)، *غزلیات*، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران، سخن. ——— (۱۳۸۹)، *گلستان*، تصحیح غلامحسین یوسفی، چاپ نهم، تهران، خوارزمی.

سورآبادی، ابوبکر (۱۳۸۰)، *تفسیر سورآبادی*، تصحیح سعیدی سیرجانی، تهران، فرهنگ نشر نو. سهوردی، شهاب‌الدین (۱۳۶۴) *عوارف‌المعارف*، ترجمه ابومنصور اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، تهران، علمی و فرهنگی.

سهلگی، محمد (۱۳۸۵) *دفتر روشنائی [کتاب‌النور]*، ترجمه و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ سوم، تهران، سخن.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۱)، *تازیانه‌های سلوک*، چاپ سیزدهم، تهران، آگه. ——— (۱۳۸۸)، *نوشته بر دریا (از میراث ابوالحسن خرقانی)*، چاپ چهارم، تهران، سخن.

ظهیری سمرقندی، محمد (۱۳۴۹)، *اعراض السياسة فی اعراض الریاسة*، تصحیح جعفر شعار، تهران، دانشگاه تهران.

عطاری، فریدالدین (۱۳۸۳)، *تذکره الاولیاء*، تصحیح رینولد نیکلسون، به کوشش ع. روحبخشان، چاپ دوم، تهران، اساطیر.

————— (۱۳۸۱)، *اسرارنامه*، به تصحیح سیدصادق گوهرین، چاپ سوم، تهران، زوار.

————— (۱۳۸۶ الف)، *دیوان*، به اهتمام تقی تفضلی، تهران، علمی و فرهنگی.

————— (۱۳۸۶ ب)، *اسرارنامه*، مقدمه؛ تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران،

سخن.

غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۸۴)، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیوچم، چاپ دوازدهم، تهران، علمی و فرهنگی.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۹) *شاهنامه*، به کوشش سعید حمیدیان، چاپ هفدهم، تهران، قطره.

قزوینی رازی، عبدالجلیل (۱۳۳۱)، *النقض*، تصحیح و تعلیقات سیدجلال الدین حسینی ارموی (محدث)، بی جا، سپهر.

مایلهروی، نجیب (۱۳۸۴)، *در شبستان عرفان (مجموعه رسائل فارسی از پیران ایران)*، چاپ دوم، تهران، قطره.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۶۱)، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، به اهتمام علی اصغر حکمت، چاپ چهارم، تهران، امیرکبیر.

میهنی، محمد (۱۳۹۰) *اسرار التوحید*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ دهم، تهران، آگاه.

نخجوانی، محمد (۱۳۵۵)، *صاح الفرس*، تصحیح عبدالعلی طاعتی، چاپ دوم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

هجویری، علی (۱۳۹۰) *کشف المحجوب*، تصحیح محمود عابدی، چاپ هفتم، تهران، سروش.