

## تبارشناسی باورهای ملامتیان نخستین در متون صوفیانه

پیمان ابوالبشری\*

هادی وکیلی\*\*، علی ناظمیان\*\*\*

### چکیده

در سده سوم هجری، مقارن با روی کار آمدن حکومت سامانی در خراسان بزرگ، جریان زهدگرا به نام ملامتیه در نیشابور شکل گرفت که به دلیل تفاوت‌های بنیادین با صوفیه و کرامیه در آداب و رسوم، مشهور شد. مخالفت ملامتیان با خرقه‌پوشی، تأسیس خانقاه، سماع و تشویق به فعالیت‌های اقتصادی، آن‌ها را از صوفیه و کرامیه تمایز بخشید و گسست معرفتی را نشان داد که پیش از آن در عرفان اسلامی سابقه نداشت. آموزه‌های کانونی ملامتیان در زمینه کسب و کار و همچنین اجتماع‌گرایی، زمینه را برای رشد و شکوفایی ایشان در بستر فضای شهری و تجارت‌پیشه و پویای نیشابور آن روزگار، فراهم کرد. این مقاله با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و رویکرد تبارشناسانه قصد دارد تعارض این آموزه‌ها را با صوفیه آشکار و مهمتر از آن، همسویی خواست‌دانی در ملامتیه را با خواست قدرت در معنای فوکویی، بررسی کند.

**کلیدواژه‌ها:** ملامتیان، سامانیان، نیشابور، متون صوفیانه، تبارشناسی.

### ۱. مقدمه

کمی پس از توسعه‌طلبی نظامی اعراب در سده اول هجری و رواج دنیاگرایی در عراق، زهدگرایی رواج یافت. تندروی‌های دنیامدارانه حاکمان بنی‌امیه در جهان اسلام، بازتاب

\* دانشجوی دکتری تاریخ ایران دوره اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)

pe\_ab231@stu.um.ac.ir

\*\* دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه فردوسی مشهد، vakili@um.ac.ir

\*\*\* دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه فردوسی مشهد، nazemian@um.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۵/۷/۲، تاریخ پذیرش: ۹۵/۹/۲۵

منفی از سوی عده‌ای در پی داشت و زهد، جبهه تازه‌ای در برابر مادی‌گرایی گشود که براساس دوری از دنیاخواهی بنا شده بود. در این زمان گروهی شکل گرفتند که همواره نماز می‌خواندند و از زندگی دنیایی به شکلی افراطی، فاصله گرفتند. در سده دوم هجری بود که زهاد مسلمان، به صوفی مشهور شدند. در همین زمان، جنبش زهاد از بین‌النهرین به خراسان انتقال یافت و در بلخ، مرکز فعالیت ابراهیم ادهم و شقیق بلخی متمرکز شد. ابراهیم ادهم، نخستین مکتب عرفانی خراسان را بنیان نهاد. غالب سخنان ادهم زاهدانه هستند. او در زهد و تسلیم و تأکیدی که بر ترک دنیا دارد، به طور کامل نماینده تصوف زاهدانه است؛ همان هدفی که انقطاع از دنیا به خاطر آن انجام می‌گرفت. از عطار نیشابوری درباره ابراهیم ادهم نقل شده است که وی در نیشابور به دنبال عزلتی بود و نه سال در غاری به تهایی زیست. ادهم بر این باور بود که: «تا عیال خود را چون بیوگان نکنی و فرزندان خود را چون یتیمان نکنی و در شب در خاکدان سگان نخسبی، طمع مدار که در صف مردان راه دهندت.» آنجا که درباره حرفه‌اش پرسیدند:

... معتمد پرسید از ابراهیم که چه پیشه داری؟ گفت دنیا را به طالبان دنیا و عقبی را به طالبان عقبی رها کرده‌ام و بگزیدم در جهان ذکر خدای و در آن جهان لقای خدای. دیگری از او پرسید که پیشه تو چیست؟ گفت: تو ندانسته‌ای که کارکنان خدای را به پیشه حاجت نیست (عطار، ۱۳۹۴: ۱۵۵ و ۱۵۸).

بزرگان این دوره در خراسان، توکل نامحدودی به خداوند داشتند و تنها به رحمت او امیدوار بودند. زهد و ورع، دوری از مردم و عزلت‌گزینی بی‌خانمانی، عدم کسب و کار و سؤال از جمله ویژگی‌های زهدورزی ایشان بود. چنین نگرشی، عباد را به انزوا و گوشه‌نشینی در برابر اراده الهی سوق داد. تصوف در خراسان اعصار نخستین اسلامی، با وجود حضور افرادی همچون ابراهیم ادهم و شقیق بلخی چندان مورد توجه مردم و زمانه آن روزگار نبود. قرن سوم هجری نیز با وجود برپایی خانقاه‌های صوفیان و به ویژه فعالیت‌های ابوحنیفه عمرو بن سلم نیشابوری (سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۵، ۵۴۰)، گفتمان مسلط در جامعه آن روزگار، انگیزه‌ای برای حمایت از برجسته‌سازی شیوخ صوفی نداشت. در یک نتیجه‌گیری اولیه می‌توان گفت: با وجود تساهل و رواداری سرزمین خراسان در سده‌های سوم و چهارم در حوزه اندیشه، تصوف در معنای بغدادی آن نتوانست در بین مردم خراسان و به ویژه نیشابوریان، جایگاهی کسب کند. به عبارت دیگر آموزه‌های صوفیانه با گزاره‌های قدرت در جامعه سامانی آن روزگار در تضاد بود و جایی برای رشد نداشت.

تعلیمات صوفیان، چرخه پر رونق زندگی شهری و روستایی را مختل می‌کرد. بنابراین به رغم حضور صوفیه، صدای ذکرشان در جامعه شنیده نمی‌شد و هواخواه زیادی نداشت. با این حال در همین زمان بود که گسستی شکل گرفت. شهر نیشابور به عنوان مرکز ایالت خراسان شاهد شکل‌گیری مکتبی زهدگرا به نام ملامتیان شد که مانند صوفیان، اجتماع‌گریز و برپاکنده خانقاه نبود و افراط دینی کرامیان را نمی‌پذیرفت و برای تبلیغ اندیشه‌اش دست به کتابت نمی‌زد. تفاوت این دو آشکار بود. از حمدون قصار ملامتی روایت شده است:

گفت: روزی در جویبار حیره نیشابور می‌رفتم. عیاری بود به فتوت معروف... گفتم: یا نوح جوانمردی چیست؟ گفت: جوانمردی من یا تو؟ گفتم هر دو. گفت: جوانمردی من آن است که قبا بیرون کنم و مرقع درپوشم و معاملت مرقع پیش گیرم تا صوفی شوم و از شرم خلق در آن جامه از معصیت پرهیز کنم؛ و جوانمردی تو آن است که مرقع بیرون کنی تا تو به خلق و خلق به تو فریفته نگردند. پس جوانمردی من حفظ شریعت بود و آن تو حفظ حقیقت بر اسرار و این اصلی عظیم است (عطار، ۱۳۹۴: ۴۱۷)

حال باید دید اصول و ارزش‌های ملامتی چگونه با شرایط اجتماعی و مقوله قدرت همسو شد؛ در فضای فکری آن روزگار رشد کرد و در مقابل تصوف بغداد، پرچم خود را به عنوان ملامتیان خراسان (به اذعان دستینه‌نویسان سده‌های پنجم و ششم هجری) برافراشت؟ به عبارت دیگر، زهد ملامتی چه ویژگی‌هایی داشت که آن را در تناسب با گفتمان جامعه سامانی و در تقابل با تصوف و کرامیان قرار می‌داد یا به سخن دیگر، قدرت چه امکانی برای افراد خلق می‌کرد که به گفتمان جدید علاقمند شوند؟ متأسفانه هنوز باستانشناسی دقیقی از فرقه‌های عرفانی اسلام صورت نگرفته است.

دانسته است، گفتن اینکه یک شکل‌گیری گفتمانی با یک شکل‌گیری گفتمانی دیگر جایگزین می‌شود، به معنای آن نیست که کل یک جهان از ابژه‌ها، گزاره‌پردازی‌ها و مفاهیم و انتخاب‌های نظری کاملاً جدید ظهور می‌کند؛ جهانی کاملاً سازمان‌یافته در متنی که این جهان را یکبار برای همیشه نظم و ترتیب داده بلکه به معنای آن است که یک دگرگونی عمومی نسبت‌ها روی داده است.

این دگرگونی لزوماً همه عناصر را تغییر نمی‌دهد و در معنای دقیق‌تر آن است که گزاره‌ها از قواعد جدید شکل‌گیری تبعیت می‌کنند اما به معنای آن نیست که همه ابژه‌ها یا مفاهیم یا همه انتخاب‌های نظری ناپدید می‌شوند (فوکو، ۱۳۹۲: ۲۵۰).

به عبارت دیگر، تبارشناس در پژوهش بر روی گفتمان جدید می‌کوشد، تفاوت‌ها را جدی بگیرد و به بازتوزیع گسست‌ها، غیبت‌ها و برش‌ها بپردازد. بنابراین می‌توان از تفاوت بین دو شکل دانش برای صوفیه و ملامتیه، پرده برداشت و از تاریخ‌های متعدد و نه روح وحدت‌بخش یک عصر در این زمینه سخن گفت. شفیع‌کدکنی نیز به این مسئله توجه جدی دارد. او بر این باور است که اگر چه خط‌مشی‌های زهدآمیز خراسان در سده‌های نخستین، وجوه اشتراکی و صبغه‌ای از تصوف در خود دارند اما باید به تفاوت‌های ریشه‌ای آن‌ها توجه کرد (شفیع‌کدکنی، ۱۳۸۶: ۲۴-۲۳ و ۲۷). صحبت از عقاید ملامتیان زمانی ممکن شد که مقدمات خاموشی این فکر با جایگزینی دانش کرامیه و صوفیه فراهم شده بود.

جریان فکری ملامتیه در نیمه دوم سده سوم هجری در شهر نیشابور و مقارن با حکومت سامانیان ظهور کرد و در دو سده بعد توانست در خراسان و ماوراءالنهر گسترده شود (گولپینارلی، ۱۳۷۸: ۱۹). مسلک مزبور از ابتدا تا انتها عملی بود و بُعد نظری نداشت. به همین دلیل است که از زندگی و سلوک شیوخ ایشان، رساله مستقلی در دست نیست. بعدها ابو‌عبدالرحمن سلمی عقاید ایشان را مکتوب کرد. غالب محققان معتقدند که گروه مزبور را حمدون قصار تأسیس کرد. (سلمی، ۱۹۹۷: ۱۲۳) وی مبنای سلوکش را «اخلاص» در زهد گذاشت (محقق نیشابوری، ۱۳۸۴: ۱۰۷-۹۹) و جنید بغدادی، مؤسس مکتب بغداد در توصیف بزرگی ملامتیان گفت: «اگر روا بودی که پس از احمد مرسل پیغمبر بودی، از ایشان بودی...» (جامی، ۱۳۷۰: ۵۹). گولپینارلی معتقد است که ظهور ملامتیان، واکنشی علیه فقها و متشرعان است؛ اما به نظر می‌رسد ملامتیه، نوعی واکنش علیه زهد کرامیه و تا اندازه کم‌رنگ‌تری برضد مناسک سُکرآمیز صوفیه بوده است (زرین‌کوب، ۱۳۸۵: ۳۳۸). آنچه جای شگفتی دارد، اینکه برخی از محققان حوزه تصوف، تقسیم‌بندی مشخصی از صوفیه و ملامتیه ارائه نداده و به باستان‌شناسی این مقوله نپرداخته‌اند. به عنوان نمونه غنی یا سجادی در توضیحات مربوط به تصوف قرن سوم در آثارشان به ظهور ملامتیه در خراسان اشاره‌ای نمی‌کنند (غنی، ۱۳۸۳: ۵۳، سجادی، ۱۳۷۹: ۲۴۰-۲۳۶) که البته نشان از پذیرش اشتراک در اصول نظری و مبادی عملی این دو جریان از سوی نویسندگان مزبور دارد. به عبارت دیگر، ایشان ملامتیه را درون نظام گسترده تصوف بررسی کرده‌اند. آنماری شیمل، طبقه‌بندی عرفان به صوفیه و ملامتیه را ذکر می‌کند، اما موضع‌گیری ندارد (شیمل، ۱۳۸۱: ۱۶۲). عبدالحسین زرین‌کوب بود که برای اولین بار، ملامتیه را طایفه‌ای معرفی کرد که عنوان ایشان در خراسان در تقابل با عنوان صوفی به کار رفت (زرین‌کوب، بی‌تا: ۸۶) اما شفیع‌کدکنی نظریه وی را

ادامه داد و در نگاهی دقیق‌تر تپش‌های دینی سده سوم هجری در خراسان بزرگ را به صوفیه، ملامتیه، کرامیه و جوانمردان تقسیم کرد (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۲۳-۲۲) و از آن نگاه کلی فاصله گرفت که تصوف را به یک واحد فکری و روانی، تقلیل می‌دهد.

تقریباً در تمامی منابع و دستینه‌ها به تفاوت صوفیه و ملامتیه به گونه‌ای آشکار اشاره شده است. سلمی، در اثر خود که در سده چهارم تألیف کرده است، ارباب علوم را سه دسته می‌داند: ۱. فقها ۲. صوفیه ۳. ملامتیه و البته گروه آخر را به دلیل اصل و نسب ملامتی‌اش و سکونت در نیشابور، و همچنین نفوذ خودِ ملامتیه برتری می‌دهد (سلمی، ۱۳۸۹: ۲۷-۳۳). چندین سال بعد، امام قشیری، از استاد خود، سلمی که تمایلات ملامتی داشته، در رساله سخنی نمی‌گوید و دلیل آن را ایجاز می‌داند، در صورتی که احتمالاً اینجا بحث جایگزینی گزاره‌های معرفتی، مطرح است. او حتی در فصلی که به تعریف مفهوم اخلاص [بنیادی‌ترین مفهوم دینی در میان ملامتیه] اختصاص داده است، روایات و داستان‌های ملامتیه را در این زمینه نادیده می‌گیرد و از بزرگان صوفی مثال می‌آورد. به نظر می‌رسد گاهی باید روی کوچکترین و آشکارترین غیبت‌ها در متن، دقت بسیار کرد. رساله قشیری به عنوان دستینه‌ای که در ۴۳۸ هجری و در سده پنجم نگارش یافته، از ایدئولوژی ملامتیه فاصله گرفته و از تصوف جانبداری می‌کند که با تغییر گزاره‌های قدرت نیز همسو است. ۳۰ سال بعد یعنی در ۴۶۹ هجری، هجویری، با وجود اینکه عقاید ملامتیان را در کشف‌المحجوب تحسین کرده اما صوفیه را بالاتر از ایشان می‌داند، چون ملامتیه هنوز به وحدت دست نیافته و با خلق مشغول‌اند. در سده هفتم نیز شهاب‌الدین سهروردی در درنخستین صفحات اثرش، ملامتیه را برتر از متصوفه و نه البته صوفی می‌داند و به ویژگی‌های تحسین‌برانگیز ملامتیان مانند دستینه‌نویسان متقدم، اقرار نمی‌کند (سهروردی، ۱۳۸۶: ۲۷-۳۲) که نشان از افول اندیشه‌های ملامتی در عرفان اسلامی دارد. عبدالرحمان جامی نیز در سده نهم هجری در *نفحات‌الانس* به تفاوت‌های صوفیه و ملامتیان اشاره کرده و معایب اندیشه ملامتیان را ذکر می‌کند (جامی، ۱۳۷۰: ۸-۶). هرچه زمان به جلو می‌رود، زبان نقد علیه ملامتیه گشوده‌تر و نقش ایشان در حوزه اجتماع کم‌رنگ‌تر می‌شود. هجویری یا قشیری در آثارشان، در واقع به عنوان نماینده دانش صوفیه علیه معرفت ملامتی انتقاد می‌کنند. با این توضیحات احتمالاً باید بازنگری دوباره‌ای صورت گیرد؛ چون هیچگاه در آثار صوفیانه، اصطلاح جعلی «صوفی ملامتی» به کار نرفته که حکایت از تفاوت‌های بنیادین و جدال پنهانی بین این دو گفتمان است. (هجویری، ۱۳۹۲:

۹۱-۲۷۷، ۲۶۴، ۸۵، ۹۰). بنابراین باید گفت: پیدایش ملامتیه، با جنبش‌های فکری تصوف مربوط نیست و نباید آن را زیرمجموعه تصوف اسلامی قلمداد کرد. مهمتر از همه آنکه باید پذیرفت مناسبات قدرت در خراسان سده‌های سوم و چهارم، نوع خاصی از اخلاقیات را می‌آفریند که در برابر صوفیه و کرامیه قرار گرفته و به نام ملامتیه مشهور می‌شود. بدون شک اخلاق ملامتی با سنت باستانی فتوت و جوانمردی در خراسان بزرگ، پیوند ناگسستنی تری داشت که با لایه‌برداری از متون عرفانی، این موضوع آشکار می‌شود. فریدالدین عطار در تذکره *الاولیا* به مناسبت معرفی ابوحفص حداد ملامتی می‌نویسد: «پادشاه مشایخ بود و در... فتوت بی‌نظیر». در جایی دیگر نیز روایتی درباره پرسش جماعتی از مردم بغداد درباره فتوت از ابوحفص حداد نقل می‌کند (عطار، ۱۳۹۴: ۷ و ۸۱۰). عقیقی، محقق حوزه ملامتیه نیز معتقد است که جنبش ملامتی در پیوند با جوانمردان و فاقد رنگ صوفیانه است (عقیقی، ۱۳۷۶: ۵۶). شیوخ صوفی نیز درباره سیره ملامتیان، بدبین بودند؛ چنانچه وقتی واسطی صوفی وارد نیشابور شد از ملامتیه پرسید: شیخ شما به چه امر می‌کند؟ پس از شنیدن پاسخ ایشان گفت که «شما را به مجوسی‌گری محض امر می‌کند، چرا به غیبت از طاعات و مشاهده صاحب طاعات یا منشأ آن امر نمی‌کند؟» (قشیری، ۱۳۸۵: ۴۳).

این نوشته به بررسی محض اندیشه ملامتیان نخواهد پرداخت و نقش سوره‌ها را بررسی نخواهد کرد؛ بلکه قصد دارد با استفاده از روش تبارشناسی (Genealogy)، رابطه قدرت را با دانش (Acknowledge) ملامتی در فضای فکری و اجتماعی خراسان، مورد کاوش قرار دهد و مشخصاً از میان منابع محدود در سده‌های نخستین اسلامی و روایات تکراری که از صوفیان در دستینه‌ها و تذکره‌ها به‌جا مانده است تا حد امکان به معرفی دانش ملامتی و نقش قدرت در تأسیس اخلاق ملامتی بپردازد. برای پاسخ به پرسش‌های تحقیق در این نوشته به نظر می‌رسد، روش تبارشناسی تا اندازه‌ای راهگشا است. تبارشناسی توضیح می‌دهد که در این موارد چگونه خواست دانایی ملامتی با خواست قدرت همسو می‌شود. دانسته است که هیچ اندیشه‌ای در خلأ و به دور از بستری اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی در جوامع بشری شکل نمی‌گیرد. ملامتیان خراسان نیز از این موضوع، مستثنی نیستند. اخلاقیاتی که آن‌ها در نیشابور تبلیغ کردند، نوعی عملگرایی را در رویکرد مؤمنان نسبت به امور دنیوی ایجاد کرد که از فضای مجمع‌الجزایری قدرت در آن عصر سرچشمه می‌گرفت

و از سوی شرایط اقتصادی و اجتماعی بر این اخلاقیات تحمیل می‌شد و با هنجارهای تشویق شده از سوی قدرت تطابق داشت.

به طور خلاصه باید گفت: در این روش که میشل فوکو آن را در تحقیقات مربوط به علوم انسانی به کار گرفت، به جای تعبیر خطی از تاریخ به طور پیوسته بر گسست‌های بین بلوک‌های تاریخی تکیه می‌شود و از طریق آن می‌توان به عنوان مثال، یک نظام صوفیانه را در شبکه‌ای از قدرت‌دانش توصیف کرد. مفهوم قدرت در روش تبارشناسانه، به این معنی است که جامعه مجمع‌الجزایری از قدرت‌های متفاوت است (فوکو، ۱۳۹۰، ۱۸۳) و هیچکس مسئول ظهور و حدوث تاریخی نیست؛ قدرتی که فاقد فاعل شناسنده است و یک ساختار نبوده و به نهادهای سیاسی محدود نیست (دریفوس و رایینو، ۱۳۸۲، ۳۱۵) و ویژگی اساسی آن در پراکنده بودن است. شبکه‌ای در هم تنیده از قدرت وجود دارد که هدفش عملکرد بهتر در قالب انضباط سازی است. قدرت از طریق هر دو عنصر حق و انضباط اعمال می‌شود (فوکو، ۱۳۸۹، ۸۱). «قدرت صرفاً سرکوب، سانسور یا طرد نمی‌کند، بلکه تولید می‌کند؛ قدرت، آیین‌های حقیقت و قلمرو ابژه‌ها را تولید می‌کند» (گیلیرمه، ۱۳۸۹: ۱۵۶). بنابراین در خصوص اصطلاح معرفت، می‌توان گفت: هیچ دانشی وجود ندارد که رابطه قدرت را مفروض نداشته باشد (فوکو، ۱۳۸۵: ۶۱). شرایط امکان هر گونه دانش به بنیان معرفتی دوره‌ای خاص در هر فرهنگی وابسته است و قدرت روی امکان‌های فردی تأثیر می‌گذارد و تأثیر آن مستقیم نیست. در اینجا باید نشان داد که چگونه متصدیان گوناگون سلطه از یکدیگر پشتیبانی می‌کنند. از دیدگاه فوکو قدرت و دانش، وحدتی تجزیه‌ناپذیر دارد که حاکی از پیوند این دو در علوم انسانی جدید است. آنچه در نهایت به دست می‌آید اینکه دانش، قدرت است و بیانگر رابطه قدرت و اساساً درون رابطه قدرت است که دانش پدید می‌آید.

## ۲. تغییر گزاره‌ها

شیوخ ملامتی، چه خصیصه‌های متفاوتی در برابر صوفیه و کرامیه به اذعان دستینه‌نویسان داشتند که با وجود حضوری قاطع در خراسان از حملات حکیم سمرقندی مصون ماندند و در نیشابور شهرت یافتند؟ نویسنده اثر *سوادالاعظم* به ندرت از زهاد و اولیاء ذکری به میان می‌آورد؛ با این حال آنجاهایی که اشاره‌ای نیز می‌کند، لحن و مخاطبش متوجه بزرگان ملامتی و عناصر جوانمردی در خراسان است. در این بین مشخصاً به احمد حرب

نیشابوری، فضیل عیاض و احمد خضرویه اشاره دارد. که به جوانمردی و ملامتی‌گری در متون صوفیه شهرت داشتند (سمرقندی، بی‌تا: ۱۰۴ و ۱۵۲-۱۴۳). اکنون به برخی از این ویژگی‌ها اشاره می‌شود:

## ۱.۲ اجتماع‌گرایی

بدون تردید باورهای دینی ملامتیان، اجتماع‌گرایی را تقویت می‌کرد. آن‌ها در خفا عبادات و مناسک خود را انجام می‌دادند اما در جامعه تفاوت‌هایشان را پنهان می‌کردند و ظاهرشان همسان و هم‌رنگ مردم بود. بایزید بسطامی در تعریف ملامتی می‌نویسد: «لامتی کسی است که حال خود را از مردم، تماما پنهان دارد، هرچند با آن‌ها در خوردن و نوشیدن و شوخی کردن و خرید و فروش، همراهی دارد؛ اما قلب وی متعلق به ملکوت قدس است» (عقیقی، ۱۳۷۶: ۱۰۷). در جایی دیگر سلمی روایت می‌کند که از برخی مشایخ پرسیدند: طریق ملامت چیست؟ گفتند: «فروهستن نام‌جویی در هر آنچه آدمی را از خلق جدا می‌کند؛ در پوشش و رفتار و نشست و برخاست با ایشان بر ظاهر احکام» (سلمی، ۱۳۸۹: ۳۳-۲۷). از این رو گفته‌اند که طریق ملامت، نمایش مقام تفرقه است برای خلق و پنهان داشتن مقام جمع است با حق (همان). ملامتیان با تبلیغ پوشیده داشتن احوال و پرهیز از جلب نظر مردم، برخلاف صوفیه و کرامیه، جریان خاصی از زهدگرایی را در جامعه پی‌ریزی کردند که رشد فکری و اقتصادی جامعه را سد نمی‌کرد و ضد اجتماع نبود. آن‌ها مبلغ نبرد با خودبینی در همه سطوح بودند. ملامتیان در کوچه و بازار با مردم در تماس بودند، واجبات شرع را انجام می‌دادند و با همسایگان‌شان معاشرت داشتند. از شهرت گریختن و حفظ اسرار، از پایه‌های اصلی طریقت مزبور بود. آن‌ها حتی برای جذب سالک و تبلیغات فرقه‌ای، دست به تألیف کتاب نمی‌زدند. در واقع این نظم و قاعده اجتماعی در عصر سامانی به گفتار و زبان ملامتیان در نیشابور شکل می‌داد و آن‌ها را از تبلیغات علنی در حوزه زهدگرایی باز می‌داشت. به همین دلیل بود که ابوحنفص نیشابوری در پاسخ به سوال رهروی که گفته بود چرا سکوت را برای خود انتخاب کرده‌اید؟ جواب داد: مشایخ ما با داشتن علم، ساکت بوده‌اند (عقیقی، ۱۳۷۶: ۱۱۰). نام مشایخ ملامتی برای نخستین بار در آثار ابو عبدالرحمن سلمی نیشابوری، صوفی سده چهارم و پنجم هجری دیده می‌شود (برتلز، ۱۳۷۶: ۳۰۹) و هموست که سیره این فرقه را در این برهه زمانی توضیح و شرح داده و نوشته است که از ملامتیان، متنی مدون موجود نیست (عقیقی، ۱۳۷۶: ۱۶). یکی از



اصول ملامتیه بر رابطه مستقیم هر فردی با خداوند و پرهیز از قضاوت درباره ظاهر افراد مبتنی بود. آن‌ها حتی در مقوله امر به معروف و نهی از منکر، نتیجه‌گرایانه برخورد می‌کردند و سعی داشتند بر عیوب نفس خویش متمرکز شوند. پیامد این نوع اندیشه، تقویت هنجارهای اجتماعی و دوری از هرگونه تعارض و اصطکاک بود و مهمتر از آن نوع سلوک مذهبی‌شان، شرایط پویای تجاری و اقتصادی خراسان بزرگ را در سده‌های سه و چهار هجری، حفظ می‌کرد.

### ۱.۱.۲ نهی از سرزنش دنیا

نکته حیرت‌انگیز دیگر این بود که در نظام اندیشگی ملامتیان، سرزنش دنیا وجود نداشت. ملامتیان در راستای همسویی با جامعه‌ای کارآمد، حتی ملامت دنیا را بر پیروان خود نهی کردند. در جایی از ابوحفص نیشابوری روایت کرده‌اند که بعضی از یاران خود را دید که دنیا را سرزنش می‌کنند، پس گفت: «شما آنچه راه و طریق شما است و باید مخفی می‌کردید، ظاهر کردید، از این پس با من مصاحبت و مجالست نکنید» (عقیقی، ۱۳۷۶: ۳۱). در جایی دیگر عبدالله منازل به حمدون قصار می‌گوید: «مرا وصیتی کن، گفت: تا توانی از بهر دنیا خشم مگیر» (قشیری، ۱۳۸۵: ۵۰). ملامتیان در راستای نهی از سرزنش دنیا، با وجود بخشش دارایی‌شان به مستمندان، خود را در چشم جامعه ثروتمند نشان می‌دادند تا کسی از فقر آن‌ها مطلع نشود (اکبری و نجفی، ۱۳۸۵: ۱۱۲-۹۵). آموزه‌های آن‌ها شالوده‌های اجتماع‌گرایی را حفظ می‌کرد. به همین دلیل بود که سالم باروسی، استاد ملامتی حمدون قصار در پاسخ به پرسش محمدبن کرام درباره مریدان وی، گفت: اگر رغبتی که در باطن دارند در ظاهرشان و زهدی که در ظاهرشان است در باطنشان بود، هر آینه از رجال محسوب می‌شدند، نماز بسیار می‌بینم و روزه فراوان اما از نور ایمان هیچ چیز بر ایشان نیست. (جامی، ۱۳۷۰: ۶۰).

### ۲.۱.۲ جلوگیری از پشمینه‌پوشی

به دنبال پرهیز از ریاکاری و پیروی از سیاست اجتماع‌گرایی، ملامتیان، خرقه و پشمینه نمی‌پوشیدند و در جامه اهل بازار در جامعه ظاهر می‌شدند و از این حیث با صوفیان تفاوت داشتند. فعالیت بسیاری از ملامتیان، از جمله ابومحمد حجام و خراز رازی در عرصه اقتصادی، در ترجیح لباس عادی از سوی ایشان بر مرقع صوفیانه مؤثر بود (همان، ۱۳۷۶: ۵۷). در مقابل، صوفیه برای خرقه‌پوشی، آدابی داشتند که ایشان را از توده مردم کاملاً مشخص و

متمایز می‌کرد. شیخ نجم‌الدین کبری، صوفی بزرگ قرن هفتم هجری در اثر خود شرحی دقیق از مناسک مزبور ارائه داده است (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۳: ۲۸).

### ۳.۱.۲ دوری‌گزینی از دعوی کرامات

به دنبال همین سیاست اجتماع‌گرایی بود که ملامتیان، ادعای کرامت و دعوی نداشتند و انجام چنین اعمالی را دلالت بر جهل و همچنین غیبت از قوت کرامات را نشانه «ولی» می‌دانستند (عطار، ۱۳۹۴: ۴۱۴). چنانچه سلمی در جایی می‌نویسد: یکی از عیوب نفس، بازگو کردن بسیاری کرامات است و مداومت بر آن، انسان را فاسد می‌کند و... لطف خداوند بر اولیاءش این است که آن‌ها را خارج از این امر و سبکسری‌ها قرار می‌دهد (سلمی، ۱۳۶۹: ۴۴۵). ملامتیان هیچگونه هنجارستیزی و نام‌جویی را تبلیغ نمی‌کردند و به دنبال هم‌رنگی در ظاهر با خلق بودند.

### ۴.۱.۲ دوری از مراسم سماع

سماع در تصوف به معنی تجربه خاصی است همراه با وجد که ممکن است در نتیجه شنیدن آواز خوش، تلاوت قرآن، یا موسیقی در سالک پیدا شود (پورجوادی، ۱۳۶۷: ۷۸-۳). یکی دیگر از نکات متضاد ملامتیه و صوفیه، این بود که ملامتیان در مراسم سماع حاضر نمی‌شدند. آن‌ها دلایل اعتقادی خودشان را داشتند که به عنوان مثال، این عمل باعث فاش شدن حالاتی است که ما (لامتیان) آن را پنهان می‌کنیم، اما کاملاً مشخص بود که از متفاوت بودن در جامعه، به شدت احتراز می‌کردند. ابوحنیف، بزرگ ملامتی نیز نسبت به این عمل، روی خوش نشان نمی‌داد (قشیری، ۱۳۸۵: ۴۶).

### ۵.۱.۲ فقدان اصطلاحات آرمانی در زبان شیوخ ملامتی

تعارض‌های عملی بین صوفیه و ملامتیه، تنها به آداب و رسوم محدود نماند، بلکه حوزه اصطلاحات را هم تاحدی در بر گرفت. مقام‌های آرمانی صوفیان مانند: فناء فی‌الله، حلول، وصول، وحدت وجود و... در زبان ملامتیان جایگاهی نداشت. عقیفی نیز معتقد است: «لامتیه اهل صحو و ادراک بودند و غایت اخلاص را در اعمالی می‌دانستند که از هرگونه شائبه ریا و تزویر آزاد بوده باشد» (عقیفی، ۱۳۷۶: ۴۳). تمرکز بر روی معنای اخلاص و نبرد همیشه با نفس، ایشان را مبدل به سلاطین دین در چشمان عوام نمی‌کرد و منجر به خلق ادعاهای صوفیانه در خصوص یکی شدن با معبود نمی‌شد. هدف ملامتیه رسیدن به مقامی بود که در آن تمامی مکتسبات روان‌شناختی و فضائل معنوی کاملاً حالت باطنی پیدا کند.

در مقابل ملامتیان، کرامیه و صوفیه قرار داشتند که از سوی حکیم سمرقندی به ریاکاری و عدم اخلاص در زندگی دینی متهم بودند (سمرقندی، بی تا: ۱۸۶). حکیم سمرقندی، کلید رسیدن به خدا را دوری از ریا و اخلاص می دانست (سمرقندی، بی تا: ۷۷) که همان شعار ملامتیه است. او بر این باور است که گذر مؤمن از صراط با اخلاص امکان پذیر می شود (سمرقندی، بی تا: ۸۰ و ۱۲۸).

### ۶.۱.۲ قدرت انضباطی

سیاست دیگری که شیوخ ملامتی در برابر مریدان پیگیری کردند، استفاده از قدرت انضباطی بود. این شبکه انضباطی و آموزش سختگیرانه ملامتیان که جنید بغدادی در اولین برخورد در شهر بغداد به آن اشاره دارد (قشیری، ۱۳۸۵: ۵۰۷ و ۴۰۷) بر کنترلی دائمی و مراقبت از نفس در تمامی لحظه‌ها برای رهروان حکایت دارد و مهم‌تر اینکه زهد ملامتی با چنین انضباطی دشوار، قرار نبود به نحوی در جامعه رشد کند که منجر به گوشه‌نشینی یا تأسیس خانقاه و خلق سپاه بیکارگانی از زهاد در آن شود و اقتصاد جامعه را از پا درآورد. مهمترین ویژگی قدرت انضباطی این بود که تأمین امکان کاربرد قدرت جامعه سامانی را با نیروی کار محدود و با کمترین هزینه تضمین کند. در واقع شبکه انضباطی ملامتیه، رهروانی مطیع و فعال در عرصه‌های اجتماعی و اقتصادی خلق می کرد که جامعه عقلانی و کارآمد و فنی به آن نیاز داشت. به همین دلیل بود که ملامتیان، فعالیت دینی خود را از بازارها شروع می کردند.

### ۲.۲ فضیلت کسب و کار

در تصوف و اندیشه کرامی، ترک تلاش برای روزی و کناره‌گرفتن از دنیا امری مهم بود که با مفهوم توکل مرتبط می شد. آن‌ها، بازارها را مناطقی مسموم تلقی می کردند و البته مورد شماتت اهل سنت نیز قرار می گرفتند (ابن جوزی، ۱۳۶۸: ۱۲۹، ۱۴۶-۱۴۵، ۱۵۱ و ۱۴۹). پیشتر نمونه‌هایی از عقاید حکیم سمرقندی درباره کسب و کار و حمله وی به کرامیان در واکنش به انزوای اجتماعی ایشان ذکر شد.

در زهد ملامتی مبتنی بر اخلاص در عهد سامانی، اوضاع قدری متفاوت بود. در طریقت ملامتی، «کار» مفهومی کانونی به شمار می رفت و افراط در توکل [در معنای صوفیانه] و گرفتن صدقات، جایگاهی بنیادی در طریقت مزبور نداشت، اگر چه گهگاه مرید را به آن وا

می‌داشتند. از نظر ملامتیان، انتخاب پیشه‌ای در بازار و تهیه وسایل معیشت از مهمترین فرایض دینی بود. اینگونه بود که مناسبات قدرت در خراسان سده‌های سوم و چهارم هجری، نوع خاصی از اخلاق زاهدانه را تأسیس می‌کند که به اخلاق ملامتی مشهور می‌شود. حکیم سمرقندی، به نحو پر رنگی در سراسر کتابش به ارزش کانونی کار در جامعه پرداخته و با ذکر آیاتی از قرآن و روایاتی از پیامبر اکرم (ص) آن را توجیه کرده است. حکیم سمرقندی در روایتی از رسول اکرم (ص) نقل می‌کند که فرمود: «هر که حلال خورد و کار به سنت کند... هر آینه در بهشت شود» (سمرقندی، بی تا: ۲۰۴).

ملامتیان به لحاظ گرایش نسبت به ایثار با جوانمردان در بازار، احساس ارتباط نزدیکی داشتند و زندگی عرفانی خود را زیر پوشش فتوت اجتماعی و در میان اصناف شهری، مخفی می‌کردند. بسیاری از معلمان و شاگردان ملامتی عناوینی داشتند که شغل آن‌ها را نشان می‌داد. ابوحفص حداد نیشابوری، شیخ ملامتی معتقد بود که سالک همواره باید افعال و احوال خود را با کتاب و سنت بسنجد. بنابراین اعتقاد داشت: «همواره در کسب و بازار باش و زنهار تا از دسترنج خویش نخوری و آن را به مستمندان دهی» (سلمی، ۱۳۸۹: ۳۳-۲۷). ابوحفص حداد، نخستین آزمونی که برای مرید قرار می‌داد، انتخاب پیشه‌ای در بازار بود. به نحوی که وقتی مریدی به نزد وی آمد، وی را گفت: «اگر قصد این طریق داری، اول برو و حجامی بیاموز تا نام حجامی بر تو نهند نه از ابتدا تو را عارف خوانند.» (نفحات الانس، ۱۳۷۰: ۵۷). سیره ابوحفص، کاملاً عملی بود. وی دوازده سال در دکان آهنگری در بازار، فعالیت اقتصادی داشت و معتقد بود: «نیکوترین وسیلتی که بنده بدو تقرب کند به خدای، دوام فقرست بدو اندر همه حال‌ها و ملازم گرفتن سنت اندر همه فعل‌ها و طلب قوت حلال کردن است» (قشیری، ۱۳۸۵: ۴۵۸) بنابراین حکایت متضادی از وی که شغلش را رها کرد و دست از کسب برداشت، دور از واقعیت به نظر می‌رسد (همان: ۱۱۰ و ۱۳۹؛ عطار، ۱۳۹۴: ۴۱۴). حمدون قصار، بزرگ ملامتیان نیز، پیوسته دیگران را به داشتن شغل تشویق می‌کرد. به باور وی، از انسان بی‌مبالاتی که هم طلب روزی حلال نداشته باشد، دست زدن به هر کاری دور از انتظار نیست (ابونعیم اصفهانی، ج ۱۰، ۱۹۸۸: ۲۳۱). عبدالرحمن سلمی نیز در تأیید کسب و کار می‌نویسد: از آداب کسب، رعایت عقل معاش، سعی و کوشش و داشتن آرامش معنوی و التزام به حق است و مهمتر از همه اینکه خدا را روزی‌دهنده بدانی (پورجوادی، ۱۳۶۹: ۳۷۷-۳۷۶) و هشدار می‌دهد در صورت ترک کسب، روزی شما کم شده و به مرور، روزی پاک را از دست خواهید داد. او پاکیزه‌ترین رزق، را

نشأت گرفته از توکل به رزاق می‌داند و راه اخلاص [ملامتیان] و مخلصان را اینگونه معرفی می‌کند. در همان حال تعریف خود را از توکل ارائه می‌دهد. او توکل به خدا را منافی کسب و کار نمی‌داند (همان: ۴۴۱) و مانند بسیاری از صوفیه به رها کردن کار تشویق نمی‌کند و در باب کراهت سؤال می‌گوید: «در کراهت گدایی همین بس که چیزی بدتر از خودش نیست» (همان، ۳۳۶۰). آموزه کار در اندیشه ملامتیان، با جامعه عقلانی و تجارت پیشه عصر سامانی منطبق بود و اخلاقی در زندگی توده مردم ایجاد نمی‌کرد. چرایی تغییر این گزاره‌ها با توجه به آرشو محدود این عصر از خلال بررسی کتاب *سوادالاعظم* از حکیم سمرقندی قابل ردیابی است.

### ۳. کرامیه و صوفیه؛ خرده گفتمان‌های کناره و خاموش<sup>۱</sup>

با شروع عهد سامانی، حکیم سمرقندی به عنوان نماینده عصر سامانی و به دستور امیر اسماعیل کتابی به نام *سوادالاعظم* نوشت که در حکم اعتقادنامه دینی جامعه آن روزگار بود و از خلال آن می‌توان به مسائل بسیاری پی برد. کتاب با این جمله شروع می‌شود: «اما بدانک سبب تصنیف این کتاب آن بود که بی‌راهان و مبتدعان و هواداران به سمرقند و بخارا و ماوراءالنهر بسیار شدند» (سمرقندی، بی‌تا: ۱۷). هدف نگارش اثر مزبور از سوی حکیم، همین شناسایی اهل بدعت عنوان شده است. او معتقد است که پشت سر زانی و لوطی می‌توان نماز گزارد اما مبتدع را شامل نمی‌شود. نویسنده با بیان این جمله چارچوب عقاید پذیرفته شده از سوی قدرت را در حوزه دین ترسیم می‌کند و وقتی از هفتاد و دو فرقه ضاله اسلامی نام می‌برد، کرامیه را از تمام فرق اسلامی بدتر و جاهل‌تر و مؤسس فرقه را در کفر همانند فرعون می‌داند و صفحات بیشتری از اثرش را به وصف این گروه اختصاص می‌دهد (همان، ۱۸۶). به اعتقاد وی سبب بدترین بدعت‌ها، همین کرامیه‌اند.

پرسش اینجاست که حکیم چرا کرامیه را نشانه گرفته و فتنه آنان را صعب‌تر از فتنه دجال می‌داند؟ در توضیحات بعدی که بلافاصله بعد از تشریح عقاید کرامیه می‌آید به شکلی پنهان پاسخ این پرسش را در بی‌عملی و عدم کسب و کار ایشان و برپایی خانقاه‌ها می‌داند. او می‌نویسد:

عالمان مدینه جمع شدند و اتفاق کردند که امتان به دوازده مسئله کافر شدند...، دوازدهم: کسب را حق نبیند... و رسول علیه السلام گفت: هر که دنیا طلب کند از

حلال، از بهر آنکه تا بر عیال خود نفقه کند و بر همسایه مهربانی نماید و از بهر آن تا از کسی سؤال نباید کردن حق تعالی از وی خشنود باشد (همان: ۱۸۹-۱۸۸).

و برای اینکه ضربه نهایی را بزند، احادیثی از پیامبر اکرم نقل می‌کند که ایشان ظهور چنین فرقه ضاله‌ای را پیش‌بینی کردند. حکیم سمرقندی، با تأکید بر کسب و کار بر مبنای روایات اسلامی، مناسک کرامیان را به طور مستقیم زیر سؤال می‌برد. او بر این باور است: «بنده را قوت کار کردن داده‌اند» (سمرقندی، بی‌تا: ۱۲۰) و گدایی و سؤال در جامعه اسلامی، بدعت است. درجایی دیگر، ذیل مسئله چهلم می‌نویسد:

آن است که کسب کردن به حال ضرورت، فریضه بینی... و کسب کردن به قول بعضی فقهای ما سنت است و کسب ناکردن و نادیدن، هوا و بدعت است... و بعضی گفتند: حق تعالی کسب فرمود تا بنده به فساد مشغول نشود. حق تعالی تندرستِ فارغ را دشمن دارد، که نه کار این جهان کند و نه کار آن جهان. (همان: ۱۲۷-۱۲۶).

نویسنده اثر سوادالاحکام با ذکر روایات مذکور، فساد انسان را نتیجه بیکاری می‌داند و به این طریق نوک پیکان حمله‌اش را بیش از هر گروه ظاله دیگری در جهان اسلام متوجه کرامیان می‌کند. باید گفت: جامعه پروتق ماوراءالنهر و خراسان در عصر سامانی از زبان حکیم سمرقندی از فرد فرد اجتماع، فعالیت اقتصادی طلب می‌کند. حکیم، توانگران و بازاریان را همانند زهاد، «دوستان خدا» لقب می‌دهد و می‌نویسد: صلاح بعضی دوستان خدا به توانگری است (سمرقندی، بی‌تا: ۱۱۲).

دانسته است که فرقه کرامیه با تأسیس خانقاه برای نخستین بار در جهان اسلام، گوشه‌نشینی و انزوای اجتماعی را نظم جدیدی بخشید و کسب و کار را به شدت نهی کرد (مالامود، ۱۳۷۸: ۷۰-۵۵). بنابراین می‌توان گفت: بنیان‌های معرفتی فرقه کرامیه که مبتنی بر منع تلاش و کوشش اقتصادی و زندگی دسته‌جمعی و عبادت در خانقاه‌ها و عزلت‌گزینی بود و در یک کلام، اقتصاد پروتق را تضعیف می‌کرد، جایگاهی در گفتمان عصر سامانی نداشت و برخورد با آن از سوی علما و بخش مهمی از جامعه یعنی بازرگانان که دشمن سرسخت کرامیان بودند، ضروری و لازم می‌نمود. حکیم سمرقندی در عصر خود، هر فرقه‌ای که از مردم فاصله و عزلت‌گزیده‌اند، دوزخی می‌داند (سمرقندی، بی‌تا: ۱۸۴). بنابراین می‌توان ادعا کرد که تار و پود کتاب سوادالاعظم بیش از آنکه اثری دینی محسوب شود، از شعار حمایت از کار و کسب و تقدس آن تشکیل شده و به هر گروهی می‌تازد که

مخالفت آن را تبلیغ کند. به همین دلیل است که بیشترین صفحات این اثر به عقاید کرامیان و حمله به ایشان اختصاص یافته است. او در این راستا با بحثی کلامی، مقوله «نیت» و نه «عمل» را در ایمان مهم می‌داند و معتقد است: کردار بر تن وارد می‌شود و از ایمان نیست (سمرقندی، بی تا: ۱۲۲). نتیجه چنین باوری قطعا به بیهوده شمردن آموزه‌های سختگیرانه و افراطی کرامیه و صوفیه منجر می‌شد. نهضت کرامیان به رغم فعالیت‌های گسترده و پیام‌های اجتماع‌گريزانه، از زمان حکومت طاهریان (وکیلی، حسینی شریف، ۱۳۹۰: ۱۵۴-۱۳۳)، به جز جذب عده‌ای روستایی و افراد کم درآمد، بخت و اقبالی برای رشد و شکوفایی در مراکز تمدنی همچون نیشابور نداشت و باید تا زمان روی کار آمدن سلسله تُرک غزنوی، شکیبایی نشان می‌داد. جرفادقانی چگونگی رشد این فرقه را تشریح کرده است (جرفادقانی، ۱۳۴۵: ۳۹۲). گسترش آموزه‌های کرامیه در عصر غزنوی، همسو با اضمحلال گفتمان جامعه سامانی، انتشار آثار مکتوبشان را امکان‌پذیر کرد (رحمتی، ۱۳۸۳: ۶۵-۱۸) و در نیشابور بر سریر قدرت نشانید.

دشمنی حکیم سمرقندی با صوفیان پنهانی‌تر، کم‌رنگ‌تر و غیرمستقیم بود. به عنوان نمونه آنجا که از حسن بصری سخن می‌گوید، وی را اهل حدیث معرفی می‌کند و اشاره‌ای به اینکه وی جزو نخستین زهاد تاریخ جهان اسلام است، ندارد (سمرقندی، بی تا: ۲۰۲). در جایی دیگر برای مؤمن مسلمان، فضای ایده‌آل یک زندگی فردی را در اجتماع، سنت و سیره معتدل پیامبر اکرم (ص) می‌داند و از ایشان نقل می‌فرماید که: «من باری نماز می‌گزارم و می‌خسپم و روزه می‌دارم و می‌گشایم و با عیالان صحبت می‌کنم. این سنت من است». در واقع حکیم سمرقندی با ذکر این گزاره‌ها، مؤلفه‌های هویتی صوفیه مانند عزلت‌گزینی، تجرد و افراط در اعمال دینی را نیز به چالش می‌کشد اما آشکارا به آن حمله نمی‌کند. بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که تصوف نیز مانند فرقه کرامیه، با وجود تک‌ستاره‌هایی درخشان، اقبالی در جامعه عصر سامانی نداشت. مؤلفان صوفی به‌رغم به‌کارگیری زبان فلسفی در دستینه‌هایی همچون *التعرف کلابادی* و شرح کتاب مزبور از مستملی بخاری (شعردوست و سلیمانی، ۱۳۷۸: ۹۱۶ و ۹۱۸)، به علت اینکه می‌کوشیدند حوزه فعالیت عقل را محدود کنند، در عرصه فرهنگی نقشی کم‌رنگ در جامعه خردگرای آن روزگار داشتند. ابوالحسن عامری، فیلسوف بزرگ عصر سامانی علائق مردم زمانه خود را به خوبی ترسیم می‌کند. وی می‌نویسد: «عامه مردم، شیفته و آمخته گفتار بزرگان و سیاستمداران‌شانند، زیرا زندگی راحت و آسوده و مال گشاده و منافع فراوان و کسب پیوسته و رونق بازار و فزونی

سود را امید می‌دارند» (ابوحیان توحید، ۱۹۳۹: ۸۰). معنای دیگرش این است که اغلب مردم، خرقة پوسیده و گوشه دویره‌ها را طلب نمی‌کنند. در یک نتیجه‌گیری اولیه می‌توان گفت: اندیشه صوفیانه و آموزه‌های کرامیان جایگاهی در گفتمان نخبگان و توده عصر سامانی نداشت. به عبارت دیگر، دو گروه مزبور به رغم حضور و برپایی خانقاه، مورد تأیید جامعه نبوده و معرفتی غیررسمی به شمار می‌رفتند با نگاهی به کتاب *مفاتیح‌العلوم* خوارزمی که به عتبی وزیر آل سامان تقدیم شده است، این نکته آشکار می‌شود که تصوف جایگاهی در میان علوم دینی، نداشت و در قرون پنجم و ششم بود که آثاری در حوزه علوم صوفیه به نگارش درآمد و از دانش تصوف سخن به میان آمد (سمعانی، ۱۹۶۲: الانساب، ج ۲: ۱۲۹). پس می‌توان گفت: با وجود بزرگانی در این عرصه، دانش صوفی، معرفتی خاموش و کم شرح و بسط، به عنوان معرفتی که پایین‌تر از سطح مطلوب علمیت قرار دارد، تا اواخر دوره سامانی باقی ماند اما مسیر آرمانی فرقه زاهدانه ملامتیان برای رسیدن به رستگاری آخری، از میان بازارهای نیشابور، رفاه و ثبات و امنیت اقتصادی، تندرستی مردم و خوشباشی جامعه می‌گذشت و با فرهنگ نیشابور و خواست قدرت در عصر سامانی همسو بود.

#### ۴. نتیجه‌گیری

خراسان بزرگ در سده‌های سوم و چهارم هجری، به حد اعلای پویایی در تجارت و فرهنگ رسید و رواداری موجود، امکان فعالیت فرقه‌های دینی بسیاری را امکان‌پذیر کرد. با این همه صوفیه و کرامیه نتوانستند در این دوره رشد چشمگیری کنند. در این زمان مکتبی زهدگرا در نیشابور شکل گرفت که توانست با اتخاذ رویکردی متفاوت در این سرزمین بی‌الد و به اذعان دستینه‌نویسان صوفی مشرب، تبدیل به نماینده زهدگرایی در شرق جهان اسلام در برابر تصوف بغداد شود. ملامتیان ویژگی‌های هویتی منحصر به فردی در ارتباط با اجتماع داشتند که آن را در تناسب با گفتمان عصر سامانی قرار می‌داد. فضیلت کار، اجتماع‌گرایی، سرزنش نکردن دنیا، دوری از سماع صوفیانه و خرقة‌پوشی، چشم‌پوشی از کتابت، عدم تبلیغ گوشه‌نشینی و اقامت‌نکردن در خانقاه از جمله ویژگی‌هایی بود که دانایی ملامتی را همسو با خواست قدرت در این دو سده قرار می‌داد.



## پی‌نوشت

۱. میشل فوکو معرفت‌کناره و خاموش را برای دانشی به کار می‌گیرد که از سوی قدرت در دوره‌ای خاص به رسمیت شناخته نمی‌شود.

## کتاب‌نامه

- ابن جوزی، ابوالفرج، تلبیس ابلیس، ترجمه علی‌رضا قراگزلو، مرکز نشر دانشگاهی، تهران: ۱۳۶۸.
- ابوحیان توحیدی، علی بن محمد، الامتاع و المؤمنه، به کوشش احمد امین، قاهره، ۱۹۳۹.
- ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۹۸۸.
- اکبری، منوچهر و نجفی، علی، ملامتیه و بازتاب اندیشه‌های ملامتی در شعر عرفانی، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ش ۱۸۰، ۱۳۸۵: ۹۵-۱۱۲.
- پرتلس، آندری یوگینیویچ، تصوف و ادبیات تصوف، ترجمه سیروس ایزدی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۶.
- پورجوادی، نصرالله، مجموعه آثار عبدالرحمن سلمی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۹.
- پورجوادی، نصرالله، دو اثر کهن در سماع، مجله معارف، ش ۱۵، ۱۳۶۷.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن، نفحات الانس، تصحیح محمود عابدی، اطلاعات، ۱۳۷۰.
- جرفادقانی، ابوالشرف، ناصح بن ظفر، ترجمه تاریخ یمینی، تصحیح جعفر شعار، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران: ۱۳۴۵.
- حکیم سمرقندی، السواد الاعظم، به اهتمام عبدالحی حبیبی، بنیاد فرهنگ ایران، بی‌تا.
- دریفوس، هربرت، رابینو، پل، میشل فوکو فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی، ۱۳۸۲.
- رحمتی، محمدکاظم، اندرایی و کتاب الايضاح فی القراءات، آینه میراث، سال دوم، ش ۴، ۱۳۸۳.
- زرین کوب، عبدالحسین، جستجو در تصوف ایران، امیرکبیر، تهران ۱۳۸۵.
- سجادی، ضیاءالدین، مقدمه ای بر مبانی عرفان و تصوف، سمت، تهران، ۱۳۷۹.
- سلمی، ابو عبدالرحمن، اصول ملامت و طریق فتوت، ترجمه رساله ملامتیه، مترجمان: عباس گودرزی و مهری زارع مؤیدی، اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۶۰، ۱۳۸۹.
- سلمی، ابو عبدالرحمن، طبقات الصوفیه، انتشارات مکتب خانجی، قاهره، ۱۹۹۷.
- سهروردی، شهاب‌الدین، عوارف المعارف، ترجمه ابومنصور بن عبدالمؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۶.
- شعردوست، علی اصغر و سلیمانی، قهرمان، نامه آل سامان، ناشر: مجمع علمی تمدن، تاریخ و فرهنگ سامانیان، (تصوف خراسان در عهد سامانیان، کرامت الله عالموف)، ۱۳۷۸.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، قلندریه در تاریخ، سخن، تهران، ۱۳۸۶.

- شیمیل، آنماری، ابعاد عرفانی اسلام. ترجمه عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۱.
- عبدالکریم بن محمد سمعانی، الانساب، ج ۵. حیدرآباد دکن، دائره المعارف العثمانیه. ۱۹۶۲
- عطار، فریدالدین، تذکره الاولیا، تصحیح ر. نیکلسون، مقدمه محمد قزوینی، هرمس، تهران، ۱۳۹۴.
- عفیفی، ابوالعلاء، ملامتیه صوفیه و فتوت، ترجمه نصرت الله فروهر، انتشارات الهام، تهران: ۱۳۷۶.
- غنی، قاسم، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، زوار، تهران: ۱۳۸۳.
- فوکو، میشل، باید از جامعه دفاع کرد، ترجمه رضا نجف زاده، تهران، رخ داد نو، ۱۳۸۹.
- فوکو، میشل، دیرینه‌شناسی دانش، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، نی، ۱۳۹۲.
- فوکو، میشل، تئاتر فلسفه، تهران، نی، ۱۳۹۰/ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده.
- فوکو، میشل، نیچه، فروید، مارکس، ترجمه مهرداد نورایی و دیگران، تهران، هرمس، ۱۳۸۵.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، رساله، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، علمی و فرهنگی، تهران: ۱۳۸۵.
- گولپینارلی، عبدالباقی، ملامت و ملامتیان، توفیق ه. سبحانی، روزنه، بی جا، ۱۳۷۸.
- گیلیرمه، ژوزه، میشل فوکو، ترجمه نازی عظیمی، تهران، نشر کارنامه، ۱۳۸۹.
- مالامود، مارگارت، سیاست بدعت‌گذاری در خراسان، ترجمه لقمان سردی، مجله کیهان اندیشه، ش ۸۴، ۱۳۷۸.
- محقق نیشابوری، جواد، حمدون قصار نیشابوری و اندیشه ملامت، فصلنامه ادبیات فارسی، ش ۶، ۱۳۸۴.
- نجم الدین کبری، آداب الصوفیه، تصحیح و حواشی: مسعود قاسمی، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۳۳.
- وکیلی، هادی و حسینی شریف، انسیه، حیات اجتماعی-فرهنگی کرامیه طی سده های ۷-۴ق، دو فصلنامه تاریخ نامه ایران بعد از اسلام، سال دوم، ش سوم، سال ۱۳۹۰.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی، سروش، تهران: ۱۳۹۲.