

نقد خانقاه از زاویه دید مولانا در مثنوی*

دکتر محمد بهنام فر**

صدیقه احراری***

چکیده

یکی از مقوله‌های اساسی و اجتناب ناپذیر در مطالعات عرفانی، موضوع خانقاه و مسائل مربوط به آن است. لذا این مقاله برآن است تا به شیوه تحلیل محتوا، نقد مولانا از خانقاه را در مثنوی بررسی نماید. نتایج پژوهش، حاکی از این است که مولانا نظر مساعدی نسبت به این مراکز و تصوف رسمی و تشریفاتی ندارد؛ و به پاره‌ای رسوم خانقاهی چون ترک کسب و اتکا به فتوح و نذور، بیکارگی و تکدی‌گری به دید انکار می‌نگرد و بسا که وجود خود خانقاه‌ها را از عوامل اصلی بروز فساد و ناهنجاری بین صوفیان محسوب می‌دارد. البته انتقادهای مولانا از خانقاه و خانقاهیان، جنبه خود انتقادی داشته و با هدف آسیب‌شناسی تصوف و پیراستن آن از انحرافات است که چهره آن را مخدوش نموده است. لذا بررسی و شناخت نقد مولانا بر خانقاه، محکی مطمئن در تشخیص حقیقت از مجاز و تصوف اصیل از تصوفی است که خانقاه‌نشینان خام ناخالص و صوفی‌نمایان، نمایندگان آن هستند. به علاوه با تحلیل جامعه‌شناختی انتقادهای مولانا، او را «روشنفکری اجتماعی» می‌یابیم که به نوعی در صدد شناسایی و اصلاح ناهنجاری‌های جامعه خویش، نیز برآمده است. مولوی، گاه در مثنوی، خانقاه را به عنوان نماد دنیا و جامعه خود به کار می‌برد و در قالب انتقاد از آن، گویی به نقد اجتماعی اهل روزگار خویش می‌پردازد. لذا بررسی انتقادهای او از خانقاه و خانقاه‌نشینان، سوای فواید معرفت‌شناسی، از دیدگاه جامعه‌شناختی نیز حائز اهمیت است.

کلیدواژه‌ها: مولوی، مثنوی، خانقاه، صوفی، نقد تصوف، نقد جامعه‌شناختی، خود انتقادی.

*- تاریخ دریافت مقاله: 90/07/28 تاریخ پذیرش: 91/02/21

** - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بیرجند. Email: m_behnamfar@yahoo.com

*** - دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی Email: mahyaahrari@yahoo.com

مقدمه

عرفان و تصوف از نحله‌های مهم فکری بشر است که دائماً در ترازوی نقد ناقدان سبک- سنگین شده است. منتقدان این مکتب، از طیف‌های مختلف و دارای نیت متفاوت هستند که می‌توان آنان را در دو دسته اصلی جای داد: منتقدان غیرصوفی و منتقدان صوفی.

بخش عظیمی از انتقادهای وارد شده بر تصوف، از ناحیه پیروان این نحله است که در گفتار این طبقه و امهات کتب آنان، بازتابی گسترده دارد. شاخص‌ترین چهره عرصه عرفان و تصوف سرزمین ما، مولانا است که در مثنوی، رویکردی انتقادی نسبت به تصوف دارد. او خود، در دامان این مسلک و در خانواده‌ای صوفی مشرب پرورش یافته و کاملاً به زیر و بم آن وقوف داشته است و از این که می‌دید، طریقت و مراکز وابسته به آن، دکان و دستگاه عده‌ای دغل-پیشه گردیده عذاب می‌کشید و انحرافات آن را بر نمی‌تابید، از این‌رو با نگاهی نافذ و ناقد، دنیای تصوف و اماکن و افراد منتسب به آن را ورنه‌انداز می‌نمود و صوف‌پوشان ناصافی و خانقاه‌نشینان بی‌صفا را با تندترین تعبیر رسوا می‌کرد.

باید توجه داشت که انتقادهای مولانا از صوفیه و مقدسات آنان چون «پیر و خرقة و خانقاه و چله‌نشینی»، از جنس انتقادهایی نیست که اهل شریعت بر پیروان طریقت وارد نموده‌اند؛ او طریقت را مکمل شریعت می‌بیند و نه در برابر آن؛ لذا انتقادهای او در این زمینه، ناشی از درد دین و ناظر به رویکردی تعهدمدارانه و آسیب‌شناسانه و با هدف روشنگری و اصلاح است.

یکی از راههای کسب آگاهی درباره مسلک تصوف، مطالعه و شناخت خانقاه‌هاست، مقاله حاضر، صرفاً به استخراج و بررسی سروده‌های انتقادی مولانا در همین راستا پرداخته و نشان داده‌است که شواهد مثنوی در این باره، حاکی از



آن است که مولانا نظر مساعدی به این مراکز و تصوف رسمی و تشریفاتی و تشکیلاتی نداشته است و پاره‌ای از رسوم خانقاهی چون ترک کسب و اتکا به فتوح و ندور، بیکارگی و تکدی‌گری را به دید انکار می‌نگریسته است و بسا که وجود خود خانقاه‌ها را از عوامل اصلی بروز فساد و ناهنجاری بین صوفیان محسوب داشته است، لذا یکی از گویاترین صحنه‌هایی که مولانا در مثنوی، مفاسد و انحرافات این طبقه را در آن به نمایش و نقد گذاشته، فضای همین خانقاه‌هاست.

البته انتقادهای مولانا از خانقاه و خانقاهیان، جنبه «خودانتقادی» داشته است و با هدف آسیب‌شناسی تصوف از انحرافات بوده که چهره آن را مخدوش نموده است؛ به این منظور، صاحب مثنوی، هر از گاهی، سری به خانقاه‌های عصر، یعنی، محل تجمع طایفه صوفیان زده است و به بیان حکایتی چند از آنان که غالباً با چاشنی طنز نیز همراه است واقعیت خانقاه‌های دوران خویش را چون فیلمی مستند جلوی دیدگان خواننده، به نمایش می‌گذارد. به باور او از زمانی که این مراکز، بر اثر توجه مایه‌داران و صاحب‌منصبان، به صورت یک کانون جاه و ثروت درآمد، پای عده‌ای بطالت‌پیشه بی‌درد به این مراکز، گشوده شد که به جای عشق به عوالم والای روحانی، عشق به نفسانیات، وجودشان را انباشته بود. اینان با حضور خود، از سویی، این مکتب انسان‌ساز را به گونه‌ای اشباع کردند که از درون دچار ازهم‌پاشیدگی گردید و از زایش و بالندگی بازماند؛ و از طرف دیگر، با مخدوش نمودن وجهه آن، دیگران را درباره ماهیت واقعی این مکتب به اشتباه انداختند و به داوری‌های غیرواقعی کشاندند. لذا بررسی و شناخت نقد مولانا بر خانقاه، محکی مطمئن در تشخیص حقیقت از مجاز و تصوف اصیل از تصوفی است که خانقاه‌نشینان خام ناخالص و صوفی‌نمایان، نمایندگان آن بودند.

به‌علاوه، بررسی شواهد مثنوی در نقد خانقاه، بیانگر اهمیت جامعه‌شناختی این انتقادهاست. مثنوی، بر خلاف تصور عموم، که آن را اثری صرفاً عرفانی



می‌شناسند، از بعد مطالعات جامعه‌شناختی نیز اهمیت بسزایی دارد. در لابه‌لای سروده‌های مولانا، در این زمینه، او را سوی عارفی واصل و کمال‌یافته، مبارز و روشنفکری اجتماعی می‌یابیم که ضمن به تصویر کشیدن گوشه‌هایی از واقعیت‌های اجتماعی عصر خویش در اشعار خود، به نوعی در فکر اصلاح ریشه‌ای ناهنجاری‌های فردی و اجتماعی نیز بوده است؛ و به سان پزشکی حاذق در پی خشکاندن سرچشمه‌های امراض و دردهای بشریت است. مولوی، گاه در مثنوی، خانقاه را به عنوان نماد دنیا و جامعه‌ی خویش به کار می‌برد و در قالب انتقاد از آن، گویی به نقد اجتماعی اهل روزگار خویش نظر دارد. لذا بررسی انتقادهای او از خانقاه و خانقاه‌نشینان، سوی فواید معرفت‌شناسی، از دیدگاه جامعه‌شناختی نیز حائز اهمیت است.

تاکنون، درباره‌ی موضوع پژوهش حاضر، کتاب مستقلی نگارش نیافته است؛ کارهای صورت‌گرفته‌ای که اختصاص به مولانا دارد، به شکل پراکنده و مجمل، ضمن سایر مباحث گنجانده شده اند؛ مانند نوشته‌های جلال‌الدین همایی در «مولوی نامه»، بدیع الزمان فروزانفر در «شرح مثنوی شریف»، عبدالحسین زرین‌کوب در «بحر در کوزه» و نوشته‌های مولوی پژوهان غیرایرانی چون نیکلسون (Nicholson)، شیمل (Schimmel)، چیتیک (Chittick)، گولپینارلی (Gulpinarli) و فرانکلین دین لوئیس (Franklin D. Lewis). و اگر اثر مستقلی در این باره نگاشته شده است، اختصاص به مولانا ندارد و به‌طور کلی به نقد خانقاه و تصوف پرداخته است؛ مثل کتاب «تاریخ خانقاه در ایران» اثر محسن کیانی یا کتاب «تلبیس ابلیس» ابن جوزی و یا کتاب «نقد صوفی» از محمد کاظم یوسف‌پور.

لذا همان‌طور که بیان گردید، نگارندگان در جستار حاضر، ضمن بررسی کامل دفاتر شش گانه مثنوی تنها به استخراج و بررسی شواهد مربوط به نقد خانقاه در مثنوی پرداخته و نشان داده‌اند که مولانا، نظر مساعدی نسبت به خانقاه و تصوف



رسمی ندارد و انتقادهای او از این مراکز از سر آسیب‌شناسی و با هدف اصلاح کژی‌ها، پاسخ‌گوی نیاز علاقه‌مندان در تشخیص عرفان اصیل از عرفان‌های کاذب است که غالباً رویکردی جامعه‌شناختی نیز دارد.

نسخه مورد استفاده این جستار، چاپ اول مثنوی معنوی چهار جلدی تصحیح رینولد نیکلسون به کوشش نصرالله پورجوادی است و پژوهش حاضر، به شیوه تحلیل محتوا انجام گردیده است.

مختصری درباره خانقاه

یکی از مقوله‌های اساسی و اجتناب‌ناپذیر در مطالعات عرفانی، موضوع خانقاه و مسائل مربوط به آن است که شناخت آن برای پژوهشگر حوزه عرفان و تصوف، ضروری می‌نماید.

درباره واژه خانقاه و صورت‌های مختلف آن و کانون‌هایی چون رباط، صومعه، دویره، زاویه، تکیه و لنگر - که به‌سان خانقاه مورد استفاده صوفیان قرار می‌گرفت - نظریات مختلفی در کتب مختلف نقل گردیده است که برای پرهیز از اطناب، از باز نمودن آن صرف نظر می‌کنیم.

ادوارد ژوزف (Edward Josef) در تعریف خانقاه می‌نویسد: «خانقاه یا خانگاه، محلی را گویند که صوفیان در آن، جمع شوند و رسوم و آداب تصوف را اجرا کنند و درویشان نیازمند، در آن پناه و مسکن گزینند» (ژوزف، 1371: 105).

در دوره‌های نخستین مسلک تصوف، یعنی قبل از تشکیل خانقاه، برای ورود به گروه صوفیان، نظام پیچیده‌ای وجود نداشت؛ هر فرد علاقه‌مند می‌توانست به حلقه صوفیان - در مساجد، منازل و ... - وارد شود و کسب فیض نماید. پس از تشکیل خانقاه‌ها هم تا اوایل قرن ششم - که این مراکز به شکل بزرگ و رسمی





و دولتی پدید آمد - مشایخ خانقاه، درباره پذیرش و پرورش مریدان، غالباً مقررات خاص خود را داشتند؛ اما پس از این دوره و پس از تشکیل خانقاه‌های دولتی، برای پذیرش مریدان، مقررات و قواعد خاصی که عمومیت داشت و رعایت آن در کلیه این مراکز الزامی بود وضع گردید (کیانی، 1369: 349-345). چنانکه سهروردی در کتاب «عوارف‌المعارف» به نبیین و تدوین نظام خانقاه و بیان خصایص ساکنان آن پرداخت (سهروردی، 1364: 46 به بعد) و ابوالمفاخر باخرزی در «اورادالاحباب» بخشی از کتابش را به آداب و رسوم خانقاه اختصاص داد: «و خدمت رباط چند چیز است: مطبخی کردن و نان پختن و جامه جمع شستن و فراشی کردن و رباط را روفتن و سفره نهادن و بیت الطهاره را پاکیزه کردن... و موذنی و امامت کردن و اوقات نماز درویشان نگاه داشتن و...» (باخرزی، 1345، ج 2: 167).

زرین کوب، علت پیدایش خانقاه را ناشی از دو عامل می‌داند: «تجاذب معنوی و تنها نماندن در برابر هجوم مخالفان» (زرین کوب، 1369: 35). البته علل دیگری نیز وجود دارد که در بررسی عوامل شکل‌گیری خانقاه، نباید آنها را از نظر دورداشت. اهتمام بسیاری از صوفیه به سفر، به منظور دیدار دیگر مشایخ، تهذیب نفس و تمرین بریدن از جهان و جهانیان، نیاز جدی صوفیان مسافر به اقامتگاهی امن را در پی داشت، که این عامل نیز در کنار دیگر عوامل از انگیزه‌های مهم تأسیس خانقاه گردید تا ضمن این که وسیله اقامت و آرامش صوفیان مسافر فراهم گردد، سایر صوفیه هم بتوانند در آن جا برنامه‌ها و مراسم عبادی خویش را برگزار نمایند و به تبلیغ و گسترش اندیشه‌های خود پردازند.

این خانقاه‌ها که هم در داخل و هم در خارج شهرها بنا می‌گردید در قرن هفتم، رواج و رونق بیشتری یافت و موجب تحول عمده‌ای در عالم تصوف

گردید و ضمن دستاوردهای مثبت و ارزنده‌ای - که به همراه داشت - آسیب‌هایی جدی نیز بر پیکره تصوف وارد آورد:

«ظاهراً صوفی‌گری و درویشی منفی، یعنی انزوا و گوشه‌گیری و انقطاع کلی از دنیا در بعضی از صوفیه از همین دوره پیدا شده است» (سجادی، 1385: 106). مضاف بر این، «اقدام برخی از فرمانروایان، به ساختن خانقاه و توجه به پیران خانقاهی و بخشیدن اموال و تعیین اوقاف، برای هزینه‌های جاری آنها، سازمان خانقاه را به صورت یک مرکز ثروت و کانون جاه و مال، درآورد» (کیانی، 1369: 312).

یکی از دستاوردهای اساسی تأسیس خانقاه، شکل‌گیری طریقت‌های گوناگون عرفانی بود که این مسأله نیز هر چند «به یک معنا، پیروزی مسلم تصوف، در مبارزه سرسختانه‌ای بود که مدت‌ها قبل از آن برای به رسمیت شناخته شدن پیش گرفته بود؛ اما سازماندهی به تصوف در چارچوب متعارف طریقت‌ها نیز به خودجوشی و ماهیت وجدی آن پایان داد ... تشکیل طریقت‌های صوفیانه باعث تفرقه‌ها و اختلافاتی شد که تصوف، اصلاً به عنوان واکنشی بر ضد آن سربرآورده بود» (زرین‌کوب، 1385: 47-43).

سرانجام، در عصر صفوی، دوران رونق خانقاه در اثر از دست رفتن بنیة اقتصادی آن، صوفی‌ستیزی فقیهان و مساعد نبودن زمینه‌های اجتماعی، تقریباً به پایان رسید و زوال و فترت آن تا «اواخر قرن سیزدهم» ادامه پیدا کرد و تنها، پس از این زمان بود که از طرف برخی رجال سیاسی عصر قاجار مختصر توجهی به این امر معطوف گردید (کیانی، 1369: 327).

نقد مولوی بر خانقاه همراه با تحلیل جامعه‌شناختی

روزگار مولانا که با هجوم تاتار و مغول مصادف بود، فزونی آلام و بلاها، اقشار مختلف مردم را - که خسته از رنج زمانه در پی آرامش روحی و عصبی بودند - به داروی آرام‌بخش تعالیم صوفیه، نیازمند می‌نمود، لذا در این دوران، نه تنها در ایران که در سایر سرزمین‌های اسلامی، شاهد رشد روز افزون عرفان و تصوف هستیم. «در این روزگاران همه‌جا، خانقاه‌بود و همه جا مجالس وجد و سماع قوم. "ابن بطوطه"، جهان‌گرد نامدار اندلس در این ایام، از مغرب تا مشرق جهان اسلامی در هر جا که می‌رفت رباط‌ها، خانقاه‌ها، تکیه‌ها و لنگرها را از جنب و جوش صوفیه و فتیان و قلندران آگنده می‌یافت» (زرین‌کوب، 1369: 76).

اقبال عمومی به تصوف، در این عصر به گونه‌ای بود که پای برخی از امرا و رجال حکومتی نیز به خانقاه‌ها گشوده شد؛ آنان ضمن زیارت مشایخ و تبرک جستن از «نفس خدایی مردان حق»، از آنها طلب همت و دعا می‌نمودند و خود را ملزم به تأمین مخارج خانقاه‌هایشان می‌دانستند؛ لذا در این دوران، شاهد نفوذ سیاسی و اجتماعی برخی رجال و مشایخ تصوف هستیم (یوسف‌پور، 1380: 334).

مولانا، در توصیف آرایش مجلس پادشاهان در مثنوی چنین می‌گوید:

پادشاهان را چنین عادت بود	این شنیده باشی ار یادت بود
دست چپشان پهلوانان ایستند	ز آن که دل پهلوی چپ باشد به بند
مشرف و اهل قلم بر دست راست	ز آن که علم خط و ثبت این دست راست
صوفیان را پیش رو موضع دهند	کآینه جان‌اندوز آینه بهند

(مولوی، 1363، د: 1: ب 3154-3150)

ابیات فوق، ناظر به مقام و مرتبه‌ای است که به لحاظ اجتماعی، صوفیان در دستگاه‌های حکومتی آسیای صغیر در عصر مولانا داشتند؛ طوری که طبق رسوم و آداب معمول در دربارها، سلاطین، در مجالس خویش آنان را به نشانه اظهار ارادت، مقابل خود می‌نشانند که البته همه این ابراز ارادت‌ها و عنایت‌ها،

خالصانه و از سر باور قلبی نبود؛ بلکه غالباً با نیت سودجویانه از سوی آنان دنبال می‌گردید و گاه در ورای آن اهدافی چون کسب مشروعیت و نیک‌نامی، جلب توجه عوام و استفاده از پایگاه اجتماعی مشایخ، مد نظر بود.

در زمان مولانا در پی هجوم مغولان و برچیده شدن بساط دربارهای شاعرپرور گذشته، ادب صوفیانه قوت یافت؛ اما تصوف ساده و عملی قرون اولیه، به دم و دستگاهی با تشریفات و آداب و کلیشه‌های خاصی، بدل گردید که این امر، زمینه بروز انحرافات را در این عرصه فراهم می‌کرد. به‌علاوه مشکلات اقتصادی خانقاه و کمک ثروتمندان و رجال صاحب‌منصب به این مراکز، آن را به صورت کانون جاه و مالی درآورد و همین امر، باعث جذب صوفی‌نمایان و دغل‌کاران به آن گردید (فروزانفر، 1373، ج 3: 968).

لذا فضای خانقاه‌ها، می‌تواند یکی از گویاترین عرصه‌هایی باشد که مفسد و ناهنجاری‌های راه‌یافته به عالم تصوف را نمایان می‌سازد.

مولانا نیز در موضعی از مثنوی، سری به خانقاه‌های عصر، یعنی محل اجتماع طایفه صوفیان زده است و ضمن بیان حکایتی چند از آنان - که غالباً با چاشنی طنز نیز همراه است - واقعیت خانقاه‌های دوران خویش را چون فیلم مستندی جلو دیدگان خواننده به نمایش می‌گذارد.

بهترین حکایتی که تصویری زنده از خانقاه‌های عصر مولانا را ترسیم می‌کند ماجرای طنزآمیز «فروختن صوفیان بهیمه مسافر را جهت سماع» در دفتر دوم مثنوی است: با این توضیح، که صوفی مسافری، جهت اقامت و استراحت - آن - گونه که بین این طایفه متداول بوده - به خانقاهی وارد می‌شود و مرکب خیلی عزیز خود را به خادم خانقاه - که خدمت به سایر صوفیان را به عهده دارد - می‌سپارد. صوفیان مقیم - که از شدت فقر و گرسنگی به سرحد کفر رسیده بودند - از روی اضطراری که اکل مردار را مباح می‌سازد مخفیانه بهیمه مسافر را

می فروشند و با بهای آن، مقدمات سور و سماع را فراهم می کنند. آن شب به خاطر خبر لوت خواری و سماع و بخوربخور، غوغایی در خانقاه، برپا می شود. صوفیان - که کاسه صبرشان لبریز شده بود - شروع می کنند به شکایت از وضعیت موجود و به طور ضمنی، کار خود را توجیه می نمایند. می گویند چقدر گدایی و دربه دری و روزه سه روزه و تحمل گرسنگی، آخر ما هم آدمیم و جان داریم. امشب، بخت و اقبال به ما رو آورده است. مولانا در اینجا با گریزی که شیوه معمول اوست، به آسیب شناسی کار آنان می پردازد:

تخم باطل را از آن می کاشتند کان که آن جان نیست جان پنداشتند
(مولوی، 1363، د2: ب 525)

اشکال کار این گروه، به باور مولانا، این است که در تشخیص جان حقیقی به خطا رفته بودند؛ چرا که جانی که از آن دم می زدند، جان انسانی نبود، روح حیوانی بود؛ زیرا جان انسانی که از معرفت حقایق قوت می گیرد، خوشی آن در خوردن و تمتعات مادی نیست تا انسان را به چنین کار زشت و ناروایی وادارد. در چنین وضعیتی و خطاب به چنین صوفیانی است که مولانا اعلام می دارد:

نقش صوفی باشد او را نیست جان صوفیان بدنام هم زین صوفیان
(همان، د5: ب 3806)

در ادامه داستان، مولانا به تشریح احوال مسافر خسته تازه وارد می پردازد و می گوید: او وقتی آن همه خوش خدمتی و محبت آنان را به خود دید با خود گفت: اگر امشب شاد نباشم کی شاد خواهم بود؟ بساط لوت خواری و پذیرایی به راه افتاد و به دنبال آن رقص و پایکوبی - که آن هم نشانی از سماع راست⁽¹⁾ (سماع ویژه مولانا)، نداشت و نتیجه شادی لوت خواری و التذاذ همان روح حیوانی بود- برپا گردید و گرد و غبار آن، همراه با دود ناشی از پخت و پز، همه



جای خانقاه را فراگرفت. در این قسمت داستان، نیز مولانا به بیان علت پرخواری صوفیان پرداخته و دلیل این حرص و آز آنان را، محدودیت در دسترسی به خوراک و غذا دانسته است و از این نظر بین صوفیان ناصافی و صوفیان راستین، تفاوت قائل گشته است و معتقد است صوفیان حقیقی، که به لحاظ شمار اندک- اند، کسانی هستند که جان علوی آنان از نور حقایق، اشباع است و از ننگ گدایی آسوده‌اند و سایرین که تنها نام صوفی بر خود نهاده‌اند. به یمن خوش‌نامی و در سایه خوش‌اقبالی همین گروه است که امرار معاش و زندگی می‌کنند.

دیبر یابند صوفی آز از روزگار زان سبب صوفی بود بسیار خوار
جز مگر آن صوفی‌ای کز نور حق سیر خورد او فارغ است از ننگ دق
از هزاران اندکی زین صوفیند باقیان در دولت او می‌زینند

(همان، د: 2: پ 534-532)

مولانا، در ادامه می‌گوید: مطرب با شروع سماع، برای گرم کردن بیشتر مجلس، با آهنگی پر طنین «خر برفت و خر برفت آغاز کرد»⁽²⁾ و سایر صوفیان نیز تا سحرگاهان، با شور و شعف آن را تکرار کردند، صوفی مسافر، نیز از شدت ذوق زدگی، از راه تقلید و حتی پر شورتر از دیگران، بدون این که متوجه مضمون آن باشد، شروع به تکرار این ورد نمود.

در سپیده‌دمان که مراسم سماع به پایان رسید و صوفیان خانقاه، متفرق گشتند و هرکس به راهی رفت؛ صوفی مسافر نیز برای حرکت، سراغ بهیمه‌اش را گرفت، اما آن را نیافت. فکر کرد شاید خادم حیوان را برای نوشاندن آب، به بیرون برده باشد. اما خادم تنها بود. صوفی از بهیمه‌اش پرسید و خادم به تمسخر او پرداخت و بین آن دو نزاعی درگرفت. صوفی مسافر با تأکید بر این که خادم را امین خود قرار داده و بهیمه‌اش را به او سپرده، خواهان استرداد آن بود و تهدید می‌کرد که در غیر این صورت از او به قاضی شهر، شکایت خواهد برد.



خادم پاسخ داد که از بیم جان نتوانسته جلو صوفیان را بگیرد و با تعجب به صوفی مسافر خطاب نمود که اگر تو یک جگر را در جلوی تعدادی گربه بیندازی یا یک گربه بی‌رمق را جلوی صد سگ، چه انتظاری داری؟ اما صوفی به او عتاب کرد که گیرم، حرف تو درست باشد حداقل نباید مرا در جریان این کار می‌گذاشتی تا قبل از متفرق شدنشان به هر شکلی بود خسارت خود را از آنان مطالبه کنم؟

خادم، با تأکید پاسخ داد که بارها به این کار اقدام کرده است اما هر بار که آمد صوفی مسافر را در تکرار آن ورد، با ذوق‌تر از دیگران یافت، به گمان این که او خود بر ماجرا واقف و راضی به آن است، برگشته است. اینجاست که مولانا زشتی تقلید را از زبان صوفی خسران دیده این‌طور بیان می‌نماید:

گفت آن را جمله می‌گفتند خوش	مر مرا هم ذوق آمد گفتنش
مر مرا تقلیدشان بر باد داد	که دو صد لعنت بر آن تقلید باد
خاصه تقلید چنین بی‌حاصلان	خشم ابراهیم با بر آفلان



(همان: ب 564-562)

همان‌طور که ملاحظه می‌گردد، مولانا به بهانه این حکایت، به افشاگری و انتقاد از برخی انحرافات شایع بین اهل خانقاه پرداخته است⁽³⁾ که فهرست‌وار عبارت‌اند از:

- 1 تن پروری و بطالت:** که اگر نه این بود با آن همه فشار گرسنگی و فقر که از سر اختیار و با طیب خاطر نیز نبود، چاره‌ای می‌اندیشیدند تا مجبور نباشند به چنین عمل قبیحی دست بزنند. بدیهی است خانقاهی که چنین افرادی را در خود جای داده است نه یک مرکز تربیت روحی و معنوی که به تعبیر خرمشاهی «طفره‌گاه و تفریح‌گاه صوفیان بی‌صفایی»⁽³⁾ بیش نیست (خرمشاهی، 1373: 173).
- 2 بی‌بند و باری و دست‌درازی به مال دیگران:** هر چند مولانا در آغاز قصه، این صوفیان را به حکم قرار گرفتن در شرایط «اضطرار»، معذور می‌دارد اما

در ادامه، مثل کسی که به قول معروف: «هم به نعل می‌زند و هم به میخ» خود او این ناشکیبایی را ناشی از غلبه روح حیوانی در آنان می‌یابد و تلویحاً عمل آنان را تشنیه می‌نماید.

3) ناجوانمردی و قلاشی: صوفیان این حکایت، نه تنها کمترین بهره‌ای از صفا و معنویت صوفیان حقیقی ندارند، که با نهایت ناجوانمردی - که ممکن است در میان طبقه راهزنان نیز کمتر نظیر داشته باشد - چهارپای کسی را می‌ربایند که اولاً جزو هم‌مسلمانان خودشان است؛ در ثانی در آن شهر، غریب و بی‌کس است؛ ثالثاً وسیله سفر و احتمالاً تنها دارایی وی می‌باشد و این همه در حالی است که سنخیت در مرام و مسلک و آداب خانقاه که برادری بین سالکان آن، یک اصل شمرده می‌شد، آنان را ملزم به رعایت حال صوفی مسافر و غریب - نوازی و دلجویی از او می‌کرد. از این جهت، اقدام اینان یک درازدستی و سرقت عادی محسوب نمی‌شود. بلکه رذالت و پستی محض است.



4) تظاهر و سالوس‌ورزی: اینان اگر در ابتدای ورود صوفی مسافر «نرد خدمت‌های خوش می‌باختند» و با عشق و محبتی که به‌راستی از صوفیان صافی - درون، انتظاری هم جز این نیست، او را تحت تأثیر قرار داده بودند، همه آن اقبال و خوشرویی آنان، جز توطئه‌ای برای به دام انداختن آن صوفی غریب بی‌کس نبود. همین دسته درویشانند که مولانا در مذمت آنان می‌گوید:

حرف درویشان بدزدد مردن دون تا بخواند بر سلیمی زان فسون

(مولوی، 1363، د1: ب 319)

5) شکم بارگی و ذوق لوت و طعام: خواننده این حکایت، خانقاهیان ناصبوری را می‌بیند که اسارت شکم و خواسته‌های جسمانی به قدری آنان را حقیر ساخته و طوری عزت نفس را از آنان سلب نموده است، که برای رسیدن به

لوت و طعام و شکم چرانی، حاضرند به هر عملی دست بزنند. مولانا در جایی دیگر، در توصیف این دسته از صوفیان چنین می‌گوید:

نقش درویش است او نی اهل نان	نقش سگ را تو مینداز استخوان
فقر لقمه دارد او نی فقر حق	پیش نقش مرده‌ای کم نه طبق
ماهی خاکی بود درویش نان	شکل ماهی لیک از دریا رمان
مرغ خانه است او نه سیمرغ هوا	لوت نوشد او ننوشد از خدا
عاشق حق است او بهر نوال	نیست جانش عاشق حسن و جمال

(همان: ب 2756-2752)

6) سماع کژ: سماع واقعی از نظر مولانا، صرفاً در صلاحیت صوفی به وجد آمده از درک حقایق والای معنوی است. اما صوفیان خانقاه این حکایت، تنها در صورتی بر سر وجد و حال می‌آیند که بساط لوت‌خواری و شکم‌چرانی خود را روبه‌راه ببینند. به واقع، آنان، آن قدر مناعت طبع دارند که طمع و چشم‌داشتی به تمتعات روحانی جهت پرداختن به سماع نداشته باشند! وقتی می‌شود با تمتعات جسمانی - که آن هم فقط یک بهیمة صوفی مسافر، خرج آن را کفایت می‌کند - به وجد و پایکوبی پرداخت، چرا باید کار را بر خود سخت کرد و برای تأمین غذای روح، منتظر مسافت طولانی بین عالم ناسوت و ملکوت ماند؟

7) توهم و پندارهای بیمارگونه و توجیحات نامعقول: صوفیان ناشکیبا و خوش‌خوراک این داستان، نه تنها بدون هیچ شرمندگی و عذاب وجدانی، بهیمة صوفی مسافر را نوش جان نمودند که با پیش‌کشیدن دلایلی از این قبیل، که ما هم آدمیزاده‌ایم و جان داریم، سعی در موجه جلوه دادن کار خود کردند. البته توهم آنان به اینجا ختم نمی‌شود، چرا که آنان بهیمة مسافر را دولت و اقبالی می‌پنداشتند که از عالم غیب به آنان رو نموده است!





(8) تقلید ناآگاهانه و کورکورانه: مصداق این انتقاد در حکایت مذکور، صوفی مسافر است که به دلیل تقلید جاهلانه از دیگر جاهلان، نه تنها بهیمه‌ای که بارش را حمل می‌کرد از دست داد که خود از آن پس بارکش خسارت عظیمی گشت که تقلید کورکورانه بر دوشش نهاده بود.

(9) آزمندی و طمع کاری: یکی از انتقادات مولانا بر صوفی مسافر در این حکایت، حرص و شهوت اوست؛ همان عاملی که چشم و گوش و عقلش را از کار انداخت و او را به تقلید واداشت، به طوری که از درک آن چه خود، دایم تکرار می‌کرد، ناتوان بود:

صاف خواهی چشم و عقل و سمع را	بردران تو پرده‌های طمع را
ز آنکه آن تقلید صوفی از طمع	عقل او بر بست از نور و لمع
طمع لوت و طمع آن ذوق و سماع	ممانع آمد عقل او را ز اطلاع
گر طمع در آینه برجاستی	در نفاق آن آینه چون ماستی
گر ترازو را طمع بودی به مال	راست کی گفتی ترازو وصف حال

(همان، د: 2: ب 573-569)

در ابیات پایانی نیز، صحبت از طمع‌ورزی و پیامدهای آن ادامه دارد. مولانا بر این باور است که حرص و آز، چشم عقل را کور، زبان اندیشه را لال و قلب را تیره و تار می‌سازد، با این وصف، چطور ممکن است فردی که در چنگال نیرومند طمع اسیر افتاده است، به درک حقیقت، نایل آید؟ کسی که مفتون حرص و آز است صدها حکایت عبرت‌آموز می‌شنود، اما گوش انباشته از حرص وی، گنجایش یک نکته آن را هم ندارد:

هر که را باشد طمع الکن شود	با طمع کی چشم و دل روشن شود
پیش چشم او خیال و جاه و زر	هم چنان باشد که موی اندر بصر
جز مگر مستی که از حق پر بود	گر چه بدهی گنجه‌ها او حر بود
هر که از دیدار برخوردار شد	این جهان در چشم او مردار شد

لیک آن صوفی زمستی دور بود لاجرم در حرص او شب‌کور بود
صد حکایت بشنود مدهوش حرص در نیاید نکته‌ای در گوش حرص

(همان: ب 579-584)

این حکایت انتقادی که مولانا در قالب آن به طور هم‌زمان، به توصیف و نقد چند نمونه از انحرافات اجتماعی - اخلاقی رایج بین صوفیان پرداخته، آن طور که از حال و هوای آن پیداست مربوط به دوران عسرت خانقاه‌ها و قبل از رونق اقتصادی این مراکز در نتیجه توجه صاحبان ثروت و قدرت به آن است؛ عاملی که خود بعدها زمینه‌ساز بروز فساد و تباهی در آن گردید.

پژوهش‌های جامعه‌شناسی درباره طبقات اجتماعی، مؤید این واقعیت است که رویکرد دور از اعتدال به دنیا و مادیات - خواه از سر افراط باشد و خواه تفریط - غالباً، فسادآور است و باور بر این است که سالم‌ترین قشر جامعه را همان اقشار متوسطی تشکیل می‌دهند که رویکردی معتدل به مادیات دارند. این واقعیت، در خانقاه‌هایی که مولوی به تصویر می‌کشد نیز خود را نشان می‌دهد. مولانا در جایی از مثنوی خانقاه را مکانی معرفی می‌نماید که همه تمتعات از آبرو و اعتبار و جاه و مقام گرفته تا سفره پر نعمت در آن فراهم است:

زن همی خواهد حویج خانقاه یعنی آبرو و نان و خوان و جاه

(همان، د 1: ب 2620)

مسئله این چنین مکانی مورد تأیید مولانا نیست؛ چون زمینه انواع سوء استفاده‌ها و سوء رفتارها در آن فراهم است. از طرف دیگر، فشار و محرومیت اقتصادی نیز، آن طور که در حکایت مورد بحث، نمایش داده شده است، انسان را از آن سوی بام می‌اندازد و مسبب ناهنجاری‌هایی از لونی دیگر می‌شود. مولانا، در این داستان، به توصیف صوفیانی می‌پردازد که در شرایط سخت معیشتی به





بهبانۀ اضطرار، دست‌درازی به دارایی دیگران را بر خود مباح می‌دانند. خواننده در ورای این داستان، گوشه‌ای از اوضاع و احوال جامعه آن روز را به این شکل مشاهده می‌نماید: عده‌ای افراد تشنه معنویت را می‌بیند که عبادات معمول بین سایر هم‌نوعان، عطش روحی آنان را سیراب نمی‌کند؛ لذا تمام وقتشان را در اماکن محدودی از این دست، صرف سیر در عوالم نامحدود معنوی می‌نمایند و به اندک قوتی که از قبیل کمکهای خیر دیگران دریافت می‌دارند قانع هستند. مقام والای روحی و معنوی آنان عده‌ای را به طمع انداخته و در نتیجه، افراد بطالت-پیشه و راحت‌طلب که همواره در پی گریز از مسئولیت‌های اجتماعی و گرفتاری‌های ناشی از آن هستند، درحالی که «حرف درویشان و نکته‌عارفان» را به خود بسته‌اند، راهی این خانقاه‌ها می‌شوند و چهره واقعی خود را در ورای حیثیت والای معنوی مردان خدا، مخفی داشته و این مراکز را به انواع انحرافات می‌آلایند تا جایی که خانقاه که روزی خلوت‌سرای مردانی بود که ایشان را از اشتغال به حق، پروای پختن و ساختن طعام خویش نبود، محل تردد و تجمع کسانی گشت که به قول شمس تبریزی «از غم لوت پروای او نداشتند» (زرین-کوب، 1386: 698).

حکایت مشابه دیگری که به محیط خانقاه برمی‌گردد و رویکردی انتقادی به منش و رفتار خانقاهیان دارد، «اندرز کردن صوفی، خادم را در تیمارداشت بهیمة و لاحول گفتن خادم» است که در همان دفتر دوم و پیش از حکایت «خر برفت و خر برفت» آمده است. این قصه نیز حول محور «صوفی مسافر، بهیمة او و خادم خانقاه» دور می‌خورد. صوفی سیاحی، شب‌هنگام، میهمان خانقاهی می‌شود؛ بهیمة‌اش را به آخور می‌بندد و خود در صفه خانقاه با ساکنان آن می‌نشیند و در نتیجه اشتغال به ذکر و سماع و صحبت صوفیان، از آن حیوان غافل می‌ماند و تازه هنگامی که برای پذیرایی از او سفره می‌گسترند، به یاد بهیمة‌اش می‌افتد؛ از



این‌رو، برای رسیدگی و تیمارش، مرتب توصیه‌هایی به خادم خانقاه می‌نماید، اما هر بار، خادم لاجولی گفته و خاطر نشان می‌سازد که این، شغل و کار اوست و او به آن کاملاً وارد است و نیاز به تأکید و توصیه ندارد. به این ترتیب، خیال مسافر خانقاه را آسوده می‌کند و خود نیز بدون این که یادی از حیوان بینوا بکند، به صحبت او باش سرگرم می‌گردد. صوفی که پس از پذیرایی به خواب می‌رود، درباره بهیمه‌اش، خواب‌های، پریشان می‌بیند، اما به خاطر اطمینان به قول خادم، باز هم سری به آن چهارپای بینوا نمی‌زند و به این ترتیب، حیوان زبان‌بسته تا صبح از شدت و فشار گرسنگی و سایر سختی‌ها آرام و قرار ندارد.

صبح هنگام، که مسافر خانقاه، قصد ترک آنجا را دارد، خادم، پالان را پشت حیوان گذاشته و با نیش تازیانه او را وادار به ایستادن می‌کند اما هنگامی که مسافر، سوارش می‌شود، حیوان بیچاره به سر درآمده، نقش زمین می‌شود و چون این کار چند بار تکرار می‌شود، همراهان صوفی به گمان بیماری بهیمه، دهان و گوش و سم و چشم حیوان را معاینه می‌کنند و با تعجب از صوفی می‌پرسند: این همان حیوانی نیست که دیروز به خاطر نیرومندی‌اش خدا را شکر می‌کردی؟ پس این چه حالی است که امروز دارد؟ صوفی که گویا تازه به واقعیت حال پی برده، با بیانی طنزگونه پاسخ می‌دهد: چیزی نیست، حیوانی که تمام شب فقط لاجول خورده باشد، «جز بدین شیوه نداند راه کرد» و باید همین‌طور سجده‌کنان هم راه بییماید. با اتمام ماجرا، نتیجه‌گیری‌های بلند و بالای تربیتی - عرفانی مولانا آغاز می‌گردد و وی ضمن آن، گریزهایی به انتقاد از شخصیت‌های این داستان می‌زند:

1- انتقاد مولانا در درجه اول، متوجه صوفی مسافر است که از سر تن پرروی و تنبلی، نه تنها وظیفه خود را به عهده دیگران می‌گذارد که به خاطر افراط در بطالت و طفیلی‌گری، توقع و انتظار بیجا از دیگران نیز گویا ملکه وجودش گردیده است که با کمال خونسردی و حالتی کاملاً عادی این همه درخواست از دیگران مطرح می‌کند.

2- نیش تند انتقاد مولانا در این داستان، متوجه خادم است؛ او که حکم نماینده شیخ خانقاه را دارد، طبعاً باید کسی باشد، که در رفتارش بیش از دیگران، ارزش‌های والای معنوی جلوه‌گر باشد، حال آنکه در این ماجرا واقعیت، عکس این است. مولانا در تعریض به اوست که می‌گوید:

آدمی‌خوارند اغلب مردمان از سلام علیکشان کم جو امان
(مولوی، 1363، د: 2، ب: 251)

در جایی دیگر از این حکایت، خادم خانقاه را نماد پستی و رذالت دانسته و بی‌کسی و بدون یار و یاور بودن را بهتر از آن دانسته که انسان، مفتون زرق و سالوس افراد ناکس و زبون گردد:

همچو خادم دان مراعات خسان بی‌کسی بهتر ز عشوه ناکسان
(همان: ب: 262)

واقعیت، این است که صوفی و خانقاهی که مولانا در مثنوی، توصیف و نقد می‌نماید، زائیده شرایط اجتماعی عصر وی است، مولانا در جای‌جای مثنوی به موازات ستایش صوفیان وارسته‌ای که در عصر وی، گاه حتی سبب تعدیل قدرت حاکمه بوده‌اند، پرده از انحرافات و بی‌رسمی‌های منتسبان ناصافی این قوم نیز برمی‌دارد، که در ورای این نقد و وصف‌ها، می‌توانیم به احوال اجتماعی عصر وی نظر افکنیم.

مولانا در این حکایت برداشتی نمادین از خانقاه ارائه می‌دهد؛ یعنی، دنیا و جامعه عصر خویش را چون خانقاهی می‌بیند و ضمن توصیف و انتقاد از آن، به نقد جامعه و هم‌روزگاران‌ش نظر دارد. مولانا در پایان این حکایت که کاملاً به محیط خانقاه مربوط است، این چنین خواننده را اندرز می‌دهد:

آدمی‌خوارند اغلب مردمان از سلام علیکشان کم جو امان
خانه دیو است دل‌های همه کم پذیر از دیو مردم دمدمه



از دم دیو آن که او لاحول خُورد
هر که در دنیا خورد تلبیس دیو
در ره اسلام و بر پول صراط
عشوه‌های یار بد منیوش هیمن
هم چو آن خر درسرآید در نبرد
وز عدو دوست رو تعظیم و ربو
در سرآید همچو آن خر از خباط
دام بین ایمن مرو تو بر زمین

(همان: ب 251-256)

در این ابیات مولانا نگاه خویش را از محیط خانقاه به جهان بیرون هدایت می‌نماید و خادم خانقاه را که دشمن دوست‌نما می‌خواندش، نمادی از ابلیسان آدم‌روی جوامع انسانی محسوب می‌دارد که سلامشان نیز نقض غرض است و عوض همراه داشتن امنیت خاطر، نا امنی و اضطراب، به ارمغان می‌آورد. خانقاه این حکایت، تصویری گویا از جامعه واقعی و واقعیت جامعه مولاناست، به همین قیاس، یک خانقاه سالم با روابط صادقانه انسانی و جوّ برادری، می‌تواند تصویری از جهان آرمانی و مدینه فاضله او ارائه دهد.

زرین کوب در این باره، تحلیل مفصل و زیبایی دارد که بخشی از آن چنین است: در ماجرای «تشیع صوفیان بر آن صوفی که پیش شیخ بسیار» می‌گوید که البته جزو داستان‌های چند منظورهٔ مثنوی است، مولانا به بهانهٔ شکایت صوفیان از یکی از هم‌مسلمانان خود نزد شیخ خانقاه، به تقبیح سه صفت زشت برخی خانقاهیان می‌پردازد که عبارت‌اند از:

- 1- پرگویی: «در سخن بسیارگو همچون جرس» (مولوی، 1363، د: 2، ب 3509)
- 2- پرخوری: «در خورش افزون خورد از بیست کس» (همان)
- 3- پرخوابی و تن‌پروری: «ور بخشبد هست چون اصحاب کهف» (همان: ب 3510).

حکایتی که مولانا ضمن آن، چهرهٔ زشت امردبازی و لواط‌کاری را به نمایش گذاشته، داستان دو برادری است که شب را از بی‌جایی به خانقاه پناه می‌برند که



البته به دلیل رکیک بودن فضای داستان، از ذکر تمامی ماجرا معذوریم؛ برادر بزرگ‌تر که کوسه است چند تار مویی که بر زنخندان دارد، او را از دسترس خانقاه- نشینان بدکاره لوطی، در امان می‌دارد اما آن دیگری با وجود زشتی چهره چون امرد و نابالغ است، در آن خانقاه که قاعدتاً می‌باید محل اجتماع مردان حق باشد، از تجاوز و تعدی خانقاهیان بدکاره تبهکار در امان نمی‌ماند و اعتراف می‌کند:

خانقاهی که بود بهتر مکان من ندیدم یک دمی در وی امان
(همان، د6، ب3856)

و از سر ناباوری می‌پرسد:

خانقه چون این بود بازار عام چون بود خرگله و دیوان خام
(همان، ب3859)



فصلنامه تخصصی

21

نقد خانقاه از زاویه

دید مولانا در مشنوی

«تسری جمال پرستی به پسران زیبا، از یونان سرچشمه گرفته است و نامش را "نظربازی"، "شاهدبازی" یا "عشق پاک" نهاده‌اند، که می‌توان برایش دو تعبیر جست: یکی عدم حضور زن در اجتماع مردان، که این عدم حضور، زن را در متن فکر اجتماعی قرار نمی‌داد، درحالی‌که بر عکس، تماس مردان با همدیگر، یادآور حضور انسانی می‌گردید و وسیله‌ای برای ابراز هیجان‌های عاطفی به دست می‌داد. دوم آن که در جامعه مردسالار هیچ‌گاه زن به عنوان موجود درجه اول شناخته نشده است ... و چون پای‌افزار فکری و فلسفی عشق به میان می‌آمده، تنها مرد به عنوان انسان کامل و انسان جامع متصور می‌شده و او مظهر زیبایی جسمی و معنوی شناخته می‌گردیده است» (اسلامی ندوشن، 1384: 380).

شمیسا علاوه بر تأثیر فرهنگ یونانی به عامل دیگری نیز در این مورد اشاره دارد و می‌گوید: «شاهدبازی در ترکان هم مرسوم بوده است. منتها ترکان، مانند یونانیان برای این کار زمینه‌های فلسفی و معنوی نداشتند و بعد از ورود عنصر

ترک در تاریخ ایران، این امر به صورت وسیعی در ایران هم مرسوم شد» (شمیسا، 1381: 15).

علاوه بر تأثیر فرهنگ‌های بیگانه، عوامل دیگری نیز به این معضل اجتماعی در ایران سده‌های میانه دامن می‌زد، از جمله اعتقاد به تجلی و حلول نزد برخی شاخه‌های انحرافی تصوف و حتی اعتقاد به شاهدبازی مشایخ بزرگی چون اوحدالدین کرمانی و اصل تجرید و تفرید و پرهیز از ازدواج، بین برخی صوفیان که هر چند خود این عوامل جنبی نیز از پیامدهای همان عامل اولیه یعنی تأثیر فرهنگ یونان و ترک، محسوب می‌شوند. البته باید به این عوامل، مساعد بودن محیط مردانه خانقاه را نیز افزود؛ محیطی که به دلیل واخوردگی‌های غریزه جنسی اغلب ساکنان آن از یک طرف و حضور افراد فاسق و بدکاره صوفی‌نما از طرف دیگر، زمینه مساعدی برای شیوع و پیشرفت این بیماری خطرناک، فراهم آورده بود، به گونه‌ای که خود مرشدنمایان این مراکز نیز گاه با مریدان نابالغ سر و سری پیدا می‌کردند. این جاست که مولانا فریاد برمی‌آورد:

صوفی‌ای گشته به پیش این لئام الخیاطه و اللواطه و السلام

(مولوی، 1363، د5، ب364)

در هر صورت، این آفت فراگیر که اختصاص به صوفیه هم نداشت، حاکی از یک فساد اجتماعی گسترده در عصر و جامعه شاعر است و تندی نیش انتقادهای مولانا در برخی موارد، از اوج گرفتن این معضلات و انحرافات اخلاقی-اجتماعی، حکایت دارد که جز با همین زبان تند و گزنده، نمی‌توان به مبارزه و اصلاح آن همه ناهنجاری پرداخت.

بی‌پردگی و رکیک بودن فضای این حکایت نیز نکته‌ای قابل توجه در بررسی‌های جامعه‌شناختی است؛ حکایت‌هایی از این دست، خواننده مشتاق



مثنوی و شیفته صاحبش را در اولین مواجهه، غافل گیر و حیرت زده می کند؛ چرا که توصیف کننده این فضاهاى مستهجن، یک فرد عادى و یاوه سرا نیست که از سر بیهوده گویى و هزالی، اقدام به چنین کارى کرده باشد؛ او بزرگ ترین معلم عرفان و اخلاق و ادب ماست. این جاست که کنار عوامل دیگرى که صاحب نظران برای این امر قائل اند، یک واقعیت دیگر، نیز جلب توجه می کند و آن تأثیر شرایط جامعه آن عصر است که ظاهراً در آن دوران، بیان چنین سخنان مبتدلى، چندان قبیح تلقى نمی گردیده است.

یکى دیگر از حکایت های مثنوی که به محیط خانقاه مربوط می شود، داستان «حلوا خریدن شیخ احمد خضرویه جهت غریمان» است. شیخ مذکور که وام زیادى بابت ساخت خانقاه و هزینه های آن، به گردن دارد، به روزهای آخر عمرش، نزدیک می شود. وامداران برای مطالبه وام خویش در خانقاه جمع می شوند و از سر نگرانی و با چهره هایی عبوس، او را می پایند. اما شیخ که گویا خیالش از همه بابت، جمع است، خم به ابرو نمی آورد و غرق در عوالم روحانى خویش است که در همین هنگام، صدای کودک حلوا فروشى به گوش می رسد. شیخ، از خادم می خواهد همه حلواها را خریدارى کند و از وامداران پذیرایی نماید، باشد که شیرینی حلوا، تلخی نگاه آنان را بکاهد. اما زمانى که کودک، بهای حلوا را مطالبه می کند. طبق معمول، آهى در بساط شیخ نیست و بدین سان، قرضى بر قرض هایش افزوده می گردد؛ اما کودک دست بردار نیست، و گریه و افغان سر می دهد و به گونه ای رقت انگیز گوشزد می کند که در صورت دست خالى برگشتن، استادش او را خواهد کشت. این وضعیت، بستانکاران را به سرزنش شیخ وامى دارد؛ اما شیخ هم چنان با امیدی که به رحمت الهی دارد، آرام و با طمأنینه، غرق در عوالم خویش است. گریه کودک تا عصر آن روز، ادامه دارد؛ در این هنگام است که امداد غیبی رو می نماید و مبلغی که دقیقاً به اندازه وام

طلبکاران و بهای حلواست در طبقی به عنوان پیشکش برای شیخ فرستاده می‌شود که ظاهراً از طرف دربار و مقامات حکومتی بوده است و همان‌طور که در صفحات پیش اشاره شد این کار، گاه از سر خلوص نیت نبوده و صرفاً جنبه سیاسی داشته است و هدف از آن، استفاده از پایگاه اجتماعی مشایخ جهت کسب مشروعیت و جلب توجه مردم بوده است.

با وجود این که در این حکایت، چنین به نظر می‌رسد که مولانا رویکردی خوشبینانه و مثبت به خانقاه و اعمال و رفتار جاری آن، دارد؛ اما باز هم جایی که از قول کودک حلوافروش به تشنیع خانقاهیان می‌پردازد، گویا خود وی را نیز در این قضاوت با آن کودک هم عقیده می‌یابیم:

کاشکی من گرد گلخن گشتمی بر در این خانقه نگذشتمی
صوفیان طبل خوار لقمه جو سگ دلان و همچو گربه روی شو

(همان، د2: ب5-404)



طبل خوارگی، دوری از صفای باطن و تظاهر و ریاکاری در ابیات فوق، صفاتی هستند که به اهل خانقاه نسبت داده شده است.

در داستان «خواندن محتسب مست خراب افتاده را به زندان»، نیز وقتی محتسب از مست می‌خواهد تا همراهش به زندان برود؛ مست می‌گوید:

گر مرا خود قوت رفتن بدی خانه خود رفته‌می وین کی شدی
من اگر با عقل و با امکانمی همچو شیخان بر سردکانمی

(همان: ب 2398-2399)

کاربرد «دکان» برای خانقاه بیانگر نکته‌سنجی مولانا است که با ظرافت خاصی ضمن اینکه به بحث سکر و صحو عرفانی اشاره دارد مشایخی را که با تصوف دکان‌داری می‌کنند نیز به نقد کشیده است.

نتیجه

بررسی شواهد مثنوی در خصوص خانقاه، حاکی از این است که مولانا نظر مساعدی دربارهٔ این مراکز و تصوف رسمی و تشریفاتی و تشکیلاتی، نداشته است و بسا که وجود خانقاه‌ها را از عوامل اصلی بروز فساد و ناهنجاری بین صوفیان، تلقی کرده است. او که خود شاخص‌ترین و دردآشنا‌ترین شاعر عرصهٔ عرفان و تصوف است با رویکردی تعهدمدارانه و آسیب‌شناسانه و با نگاهی نافذ و ناقد، محیط خانقاه و اعمال جاری آن را بررسی نموده و انحرافات و کژیهای آن را آشکار ساخته است؛ انحرافات از قبیل شکم‌بارگی، تن‌پروری و بطالت، تظاهر و ریاکاری، سماع کژ، آزمندی، پندار و توهم، تقلید ناآگاهانه و کورکورانه. البته انتقادهای مولانا از خانقاه و خانقاهیان، از جنس انتقادهایی نیست که از جانب اهل شریعت بر پیروان طریقت وارد است؛ چرا که او طریقت را مکمل شریعت می‌بیند و نه در برابر آن. از این رو، نقد مولانا بر خانقاه که جنبهٔ «خودانتقادی» دارد می‌تواند محکی مطمئن در تشخیص حقیقت از مجاز و عرفان اصیل از عرفان‌های کاذبی باشد که به بهانهٔ پر کردن خلأ معنوی انسان معاصر، ظهور کرده و امر را بر علاقه‌مندان مشتبه ساخته است.

از خلال انتقادهای مولانا از خانقاه، او را «روشنفکری اجتماعی» می‌یابیم که ضمن به تصویر کشیدن گوشه‌هایی از واقعیت‌های اجتماعی عصر در شعر خویش، به نوعی در صدد اصلاح ریشه‌ای ناهنجاری‌های فردی و اجتماعی آن نیز برآمده است و مانند پزشکی حاذق در پی خشکاندن سرچشمه‌های امراض و دردهای بشریت است. مولوی، گاه در مثنوی، خانقاه را به عنوان نماد دنیا و جامعه خویش به کار می‌برد و در قالب انتقاد از آن، گویی به نقد اجتماعی اهل



روزگار خویش نظر دارد. لذا بررسی انتقادهای او از صوفی و خانقاه، سوای فواید معرفت‌شناسی، حائز اهمیت جامعه‌شناسی نیز است.

پی‌نوشت‌ها

1.

بر سماع راست هر کس چیر نیست طعمه هر مرغکی انجیر نیست
(مولوی، 1363، د1: ب 2763)

2. مولانا در بیتی که تنها شاهد مثنوی درباره خانقاه در دفتر پنجم است نیز به این ماجرا اشاره کرده است:

مطرب آن خانقه کو تا که تفت دَف زَنَد که خَر بَرَفَت و خَر بَرَفَت
(همان، د5: ب 2517)

3. بدبینی نسبت به خانقاه و وابستگان به آن، در آثار سایر نویسندگان و گویندگان صوفی و غیرصوفی نیز شواهد فراوانی دارد. سنایی اهل خانقاه را به دلیل جاه‌طلبی شان چنین مورد انتقاد قرار می‌دهد:

من نگویم که خانقاه بد است اندر او طالبان جاه بد است
چون رساند همی به جاه تو را گارگاه است خانقاه تو را
(سنایی، 1348: 119)

سعدی، نیز در بیت زیر، صوفیان خانقاهی را به یک چوب می‌راند و همگی را به بی-بندوباری و مشروب‌خواری منسوب می‌دارد:

بدر نمی‌رود از خانگه یکی هشیار که پیش شحنه بگوید که صوفیان مست‌اند
(سعدی، 1368: 592)

شواهد حافظ در باب خانقاه فراوان است که به دو نمونه اکتفا می‌کنیم:

مرغ زیرک به در خانقه اکنون نپرد که نهاده‌است به هر مجلس وعظی دامی



(حافظ، 1369: 328)

در میخانه‌ام بگشا که هیچ از خانقه نگشود گرت باور بود و نه سخن این بود و ما گفتیم

(همان: 255)

«اندیشمند صوفی ناموری چون عزیز نسفی به صراحت یادآور می‌شود که «داننده‌ای» را که ممکن است در طریقت به وی اعتماد کرد، نه در میان واعظان کتاب‌خوان و نه حتی در میان صوفیان خانقاهی که به خودبینی و خودپرستی موصوف‌اند می‌توان یافت» (زرین‌کوب، 1385: 85).

فهرست منابع



فصلنامه تخصصی

27

نقد خانقاه از زاویه

دید مولانا در مثنوی

- ❖ اسلامی ندوشن، محمد علی؛ (1384)، *باغ سبز عشق*، چاپ دوم، تهران، یزدان.
- ❖ باخرزی، ابوالمفاخر یحیی؛ (1345)، *اوراد الاحباب و فصوص الاداب*، (به کوشش ایرج افشار)، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ❖ حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد؛ (1369)، *دیوان حافظ*، (به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی)، تهران، زوار.
- ❖ خرمشاهی، بهاء‌الدین؛ (1373)، *حافظ*، تهران، طرح نو.
- ❖ زرقانی، مهدی؛ (1381)، *زلف عالم سوز*، تهران، روزگار.
- ❖ زرین‌کوب، عبدالحسین؛ (1369)، *ارزش میراث صوفیه*، چاپ ششم، تهران، امیر کبیر.
- ❖ -----؛ (1373)، *پله پله تا ملاقات خدا*، چاپ ششم، تهران، علمی.
- ❖ -----؛ (1385)، *تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن*، چاپ دوم، تهران، سخن.
- ❖ -----؛ (1386)، *بحر در کوزه*، چاپ دوازدهم، تهران، علمی.
- ❖ ژوزف، ادوارد؛ (1371)، *هفت بند نای در شرح چهار داستان مثنوی معنوی*، تهران، اساطیر.

- ❖ سجادی، ضیاء‌الدین؛ (1385)، *مقدمه‌ای بر عرفان و تصوف*، چاپ دوازدهم، تهران، سمت.
- ❖ سعدی شیرازی، مصلح‌الدین؛ (1368)، *کلیات سعدی*، (با مقدمه اقبال آشتیانی و محمد علی فروغی)، چاپ هفتم، تهران، جاویدان.
- ❖ سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم؛ (1348)، *مثنوی های حکیم سنایی*، (تصحیح مدرس رضوی)، تهران، دانشگاه تهران.
- ❖ سهروردی، شهاب‌الدین عمر؛ (1364). *عوارف المعارف*، (ترجمه ابو منصور عبد امومن اصفهانی. به اهتمام قاسم انصاری)، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ❖ شمیسا، سیروس؛ (1381)، *شاهدبازی در ادبیات فارسی*، تهران، فردوس.
- ❖ فروزانفر، بدیع‌الزمان؛ (1373)، *شرح مثنوی شریف*، 3 جلد، تهران، علمی و فرهنگی.
- ❖ کیانی (میرا) محسن؛ (1369)، *تاریخ خانقاه در ایران*، تهران، طهوری.
- ❖ مولوی، جلال‌الدین محمد؛ (1363)، *مثنوی معنوی*، 4 جلد، (تصحیح نیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی)، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر.
- ❖ یوسف‌پور، محمد کاظم؛ (1380)، *نقد صوفی*، تهران، روزنه.



