

Malamatiyya from Hujwiri's Point of View: Review and Criticism¹

Nematollah Chogani^{*}

Ali Agha Nuri^{**} **Yusof Ghazbani**^{***}

(Received on: 2019-02-16; Accepted on: 2021-08-17)

Abstract

In the second half of the third century of Hijri, a new movement in Sufism of that time emerged in Neyshabur, which later became known as "Malamatiyya" and their followers were called "Malamatis". Using the descriptive-analytical method and library sources, this research investigates Malamatiyya, the reason for its naming, the date of its emergence, and the causes of its spread, as well as its relationship with Sufism, especially the school of Baghdad. The article also examines and criticizes Malamatiyya from Hujwiri's point of view and shows that it was a reaction against the hypocrisy of the Sufis in that era, which spread to Baghdad in a short time. With their sincere conduct, Malamatis were not afraid of reprimanding those who rebuked them, but little by little, in order to avoid hypocrisy, they moved away from observing the appearance of the Sharia and provided the ground for their decline and the emergence of Qalandariyya. Hujwiri, who was himself influenced by the Sufism of Baghdad, while praising the first Sheikhs of Malamatiyya, complained about the Malamatis of his time and criticized them. However, his criticisms sometimes require more reflection. In the first part, this paper deals with the general introduction of Malamatiyya, and in the second part, it examines and criticizes Malamatiyya from Hujwiri's point of view, and in the final part, it makes some comments on Hujwiri's criticisms.

Keywords: Malamatiyya, Malamatis, Hujwiri, Kashf al-Mahjub, Baghdad School, Abu Hafz Haddad, Hamdoun Ghassar, Abu Othman Heyri.

1. This article is taken from: Nematollah Chogani, "Malamatiyya from the Perspective of Sufi Sheikhs until the End of the 5th Century: Review and Criticism", 2018, PhD Thesis, Supervisor: Ali Agha Nuri, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.

* PhD Student in Sufism and Islamic Mysticism, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (Corresponding Author), nchogani@yahoo.com.

** Associate Professor, Department of Shiite History, University of Religions and Denominations, Qom, Iran, aliaghanore@yahoo.com.

*** Assistant Professor, Department of Sufism and Islamic Mysticism, University of Religions and Denominations, Qom, Iran, yughazbani@yahoo.com.

ملامتیه و بازخوانی و نقد آن از نگاه هجویری^۱

نعمت‌الله چوگانی*

علی آقانوری**، یوسف غضبانی***

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۲۶]

چکیده

در نیمه دوم قرن سوم هجری در نیشابور جنبشی نو در تصوف آن روزگار پدید آمد که بعدها به «ملامتیه» مشهور شد و پیروانشان را «ملامتیان» می‌نامیدند. این پژوهش با رویکرد توصیفی تحلیلی و روش کتابخانه‌ای به بررسی ملامتیه، دلیل نام‌گذاری‌شان به این اسم و تاریخ پیدایش و علل گسترش آنها و نیز رابطه ایشان با تصوف، به‌خصوص مکتب بغداد می‌پردازد و از دیدگاه هجویری آنها را بازخوانی و نقد می‌کند و نشان می‌دهد ملامتیه واکنشی در برابر ریاکاری صوفیان در آن عصر بوده و در اندک‌زمانی تا بغداد نیز گسترش یافته است. ملامتیان با سلوک خالصانه‌شان از ملامت ملامتگران هراسی نداشتند، اما اندک‌اندک در پرهیز از ریا، از رعایت ظاهر شریعت دور شدند و زمینه افول خود و ظهور قلندریه را فراهم کردند. هجویری، که خود متأثر از تصوف بغداد است، ضمن تمجید از مشایخ نخستین ملامتیه، از ملامتیان عصرش شکوه دارد و آنها را نقد می‌کند، هرچند نقدهایش گاه جای تأمل دارد. این پژوهش در بخش نخست به معرفی کلی ملامتیه و در بخش دوم به بازخوانی و نقد آن از نگاه هجویری می‌پردازد و در بخش پایانی تأملاتی بر نقدهای هجویری دارد.

کلیدواژه‌ها: ملامتیه، ملامتیان، هجویری، کشف‌المحجوب، مکتب بغداد، ابوحفص حداد، حمدون قصار، ابوعثمان حیری.

۱. برگرفته از: نعمت‌الله چوگانی، بازخوانی و نقد طریقه ملامتیه از منظر مشایخ صوفیه تا پایان قرن پنجم، رساله دکتری، استاد راهنما: علی آقانوری، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران، ۱۳۹۷.

* دانشجوی دکتری تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول)
nchogani@yahoo.com

** دانشیار گروه تاریخ تشیع، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران aliaghanore@yahoo.com
*** استادیار گروه تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران yughazbani@yahoo.com

مقدمه

دنیای روشن عرفان، که سراسر پاکی، آزادگی، جوان‌مردی و صفا است، در بستر تاریخ تحولات بسیار یافته و تاریخ تصوف گواه این ماجرا است. در هر عصر و مصر، مردانی بوده‌اند که وضع موجود نمی‌توانسته رضایت خاطرشان را فراهم آورد یا مصداق‌های موجود نمی‌توانسته جهان‌بینی ذهنی‌شان را توجیه و تفسیر کند. همین‌ها بودند که مبدأ تحولات اجتماعی و فرهنگی شدند. سرزمین و فرهنگ ما به دلایل تاریخی، اجتماعی و انسانی همواره قابلیت رشد ریا را داشته و هر کجا هم نهضتی یا فعالیتی با صداقت و اخلاص آغاز شد به همان دلایل پیش‌گفته پس از اندک‌زمانی به دامن ریا درگلتید و اسیر خودآرایی شد. عرفان نیز از این ویژگی جامعه ما برکنار نمانده است. عرفانی که با زهد و سادگی آغاز شده بود و پیشروانش زاهدان دنیاگریز و عابدان آخرت‌جویی بودند که در اوان هیچ‌گونه سامان و سازمان‌دهی نداشتند و هیچ نامی بر خود نمی‌بستند، دیری نپایید که در فاصله‌ای کوتاه اسیر تصنع و خودآرایی شد و مقدس‌مآبی برخی صوفیان، زهد را به آفت بسیار ریشه‌سوز ریا آلود. این آفت، که فراوان ریشه در خودنمایی داشت، بر چهره «اخلاص»، که شعار صوفیان سلف بود، خدشه و خراش می‌انداخت. بسیاری از زهاد و صوفیه بیماری دهشت‌آور ریا را گسترش دادند و از میان همین فرقه، گروهی پاک‌نهاد نخستین گام‌های مبارزه با این آفت مدهش و موحش را برداشتند تا اینکه در نیمه دوم سده سوم هجری در مکتب خراسان، به‌ویژه شهر نیشابور، گروهی تحت عنوان «ملاطیه» با عنصر «ریا» رسماً به مخالفت برخاستند و این طبیعی می‌نمود که دینداری و پارسایی به‌آسانی می‌تواند به خطری بزرگ برای حیات معنوی تبدیل شود. آری بر این پایه بایسته می‌آمد که تصوف بار دیگر به اصول نخستینش بازگردانده شود و ملامتیان در پی همین بودند. آنها جریان‌هایی علیه تصوف نبودند، بلکه می‌خواستند تصوف به اصول اولیه‌اش بازگردد و از پیرایه‌ها و

آراستن‌ها رهایی یابد؛ عرفان نیامده بود تا بازار خرّقه‌پوشی، سؤال، اظهار کرامت، و احساس برتری بر خلق را ترویج کند، آمده بود تا اخلاص، تواضع و محبت را بپراکند و ملامتیان همین را می‌خواستند.

طریق و مسلک ملامتی عمدتاً عملی است، نه نظری. روش ملامتیان مجموعه‌ای از آداب و رسوم نظیر مبارزه با نفس و رعونات آن، ریاضت و مجاهده مداوم است و سالک می‌کوشد در مسیر سلوک علائم و آثار غرور را از خود دور کند و سایه ریا و تزویر را از دل بزدايد. از مشخصات ممتاز این طریقت مبارزه بی‌امان با تعالیم ظاهری تصوف پیشین و بازگشت به زهد و پارسایی ساده اولیه در صدر اسلام است. به طور کلی، طریقت ملامتیه را می‌توان روشی برای دست‌یابی به خلوص و پاکی نیت درونی دانست که موجب حفظ اخلاص با خدای والا، به دست آوردن رضایت و خشنودی وجدان و صیانت نفس از رذائلی مانند کبر، غرور و خودبینی می‌شود.

نقد طریقت‌های جنجال‌برانگیز صوفیه، مانند ملامتیه و متمایز کردن طریقت حقیقی‌شان از شیوه‌های غلط منسوبان به ایشان از مسائلی است که از آغاز شکل‌گیری تصوف، مشایخ صوفیه به آن اهتمام داشته‌اند. اکنون با توجه به اینکه ملامتیان اهل نگارش و نوشتن نبوده‌اند و تألیف و تدوین کتب و نگاشتن احوال پیرانشان را ریا قلمداد می‌کرده‌اند (سلمی، ۱۳۶۹: ۴۰۲/۲) و نوشته‌ای مدوّن که خودشان گرد آورده باشند در دست نیست، پرسش اصلی این است که: طریقت ملامتیه چگونه طریقتی است و ابوالحسن هجویری، از مشایخ و مشاهیر صوفیه در قرن پنجم، چگونه آن را بازخوانی و نقد کرده است؟ برای پاسخ به این پرسش از رویکرد توصیفی تحلیلی استفاده خواهد شد. این پژوهش در سه بخش تنظیم شده است: بخش اول به معرفی ملامتیه و بخش دوم به بازخوانی و نقد ملامتیه از نگاه هجویری می‌پردازد و بخش پایانی تأملاتی بر نقدهای هجویری است.

۱. ملاّمیّه و ملاّمیان

این بخش از پژوهش به معنا و تعریف «ملاّمیّه»، بنیان‌گذاران نخستین ملاّمیّه، علت شکل‌گیری و خاستگاه ملاّمیّه، چگونگی گسترش تفکر ملاّمی و نیز چگونگی افول آن می‌پردازد.

۱.۱. معنا و تعریف «ملاّمیّه»

«ملاّمیّه» یا «ملاّمیّه» از ریشه «ملاّم» به معنای سرزنش و نکوهش است و «ملاّمیان» یا «ملاّمیان» کسانی بودند که از سرزنش و ملاّم ملامتگران ترسی نداشتند (همان: ۴۰۶/۲؛ خرگوشی، ۱۹۹۹: ۲۵) و روابط باطنی‌شان را با خدا ظاهر نمی‌کردند و می‌کوشیدند کمال اخلاص را داشته باشند. چنان‌که مردم عادی گناهان خویش را کتمان می‌کنند آنها عبادات خویش را برای پرهیز از ریا کتمان می‌کردند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲۸)، اظهار نیکی نمی‌کردند و بدی‌هایشان را نمی‌پوشاندند. از نیک و بد خلق غافل و سر در کار خویش بودند، به اقبال خلق، شاد، و از اعراضشان ناراحت نمی‌شدند، پیوسته از جلب توجه مردم به خود پرهیز داشتند (زرین‌کوب، ۱۳۵۷: ۳۳۵). از این فراتر، ملاّمیان از اینکه مبادا اسرار و احوالشان بر مردم هویدا شود و نیز برای آنکه محاسن‌شان سبب مدح و ستایش دیگران و در نتیجه تسرّی غرور به نفس ایشان نشود به عمد دست به کارهایی می‌زدند که باعث خشم و نفرت مردم شود و مردم آنها را تحقیر و سرزنش کنند. هرچند تابع شرع بودند اما اظهار نمی‌کردند. همه این رفتارها برای این بود که نفس هر چه بیشتر تحقیر شود و در نهایت از ریا و تزویر در امان بماند (عفیفی، ۱۳۷۶: ۱۶).

در باور برخی پژوهشگران معاصر (همان: ۳۲-۳۳) کامل‌ترین تعریف «ملاّمیّه» این سخن ابوحنیفه حداد است که وقتی از وی درباره مذهب ملاّمی پرسیدند گفت اهل ملاّم قوم‌اند که با خداوند به حفظ اوقات و مراعات اسرار خود قیام می‌کنند و نفس خویش را راجع به آنچه از عبادات و اعمالشان آشکار کنند سرزنش می‌کنند، و برای مردم زشتی‌هایی را که بدان دچارند ظاهر می‌سازند و نیکویی‌هایشان را پوشیده

می‌دارند، تا مردم به سبب آنچه از ظواهر ایشان می‌بینند آنها را سرزنش کنند و خودشان نیز به واسطه آنچه از درون خویش می‌دانند نفسشان را نکوهش کنند (خرگوشی، ۱۹۹۹: ۲۴؛ سلمی، ۱۳۶۹: ۲/۳۴۵-۳۴۶).

نام ملامتیان برگرفته از آیه ۵۴ سوره مائده است، همان آیه‌ای که عشق و محبت در ادب عرفانی نیز بر پایه آن نهاده شده است: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ»؛ و نیز از آیه دوم سوره قیامت: «وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ» گرفته شده است. آیه نخست اوصاف بندگان خوب خدا را یاد می‌کند که خدا آنها را دوست دارد و ایشان نیز او را دوست دارند. خود را نزد مؤمنان خوار می‌دارند و در برابر کافران سخت و رام‌نشدنی و در کار جهاد در راه خداوند و اخلاص در آن از سرزنش هیچ‌کس نمی‌هراسند. آیه دوم نیز جایگاه نفس سرزنش‌کننده را مشخص کرده است که صاحب خود را به محاسبه می‌کشد و او را نسبت به کردارش سرزنش می‌کند و از نظرگاه ملامتیان نفس کامل همین است. برخی معتقدند اگر جهاد را به معنای صوفیانه و ملامتی‌اش، یعنی جهاد با نفس، در نظر بگیریم، درخواهیم یافت که این دو آیه به اختصاصی‌ترین صفات ملامتیان اشاره دارد و می‌تواند سرچشمه اصلی باورهای ایشان قرار گیرد (عفیفی، ۱۳۷۶: ۳۰).

تذکار این نکته بایسته است که بر اساس قواعد دستوری زبان عربی اگر به کلماتی که به تاء مصدری یا تأنیث ختم می‌شوند، «یاء» نسبت ملحق شود تاء آخر آن حذف می‌شود. از این‌رو کاربست «لامتی» و «لامتیّه» کاربردی کاملاً فارسی و ایرانی است. در نسبت به ملامت «لامی» باید گفت، نه ملامتی. ابن عربی در همه جای فتوحات واژه «لامیه» و «لامیان» را به کار می‌گیرد و از کاربست یادشده ایراد گرفته است: «فمنهم رضی الله عنهم الملامیة و قد یقولون الملامتیة و هی لغة ضعیفة» (ابن عربی، بی‌تا: ۱۶/۲).

گولپینارلی هم به این واژه ایراد می‌گیرد و می‌گوید نام کتاب من در اصل ملاطیه و ملاطیان است، نه ملامت و ملاطیان (گولپینارلی، ۱۳۷۸: ۲).

۱. ۲. بنیان‌گذاران ملاطیه

در بین پیران ملاطی نام سه نفر به ترتیب از همه پُررنگ‌تر است و اصول اولیه این مکتب از طریق آنها رشد و گسترش یافته است: حمدون قصّار، ابوحفص حدّاد و ابوعثمان حیری. شهرت ابوحفص و حمدون در کتب عربی، «الحدّاد» و «القصّار» است. در خود نیشابور به ایشان آهنگر و گازر (رخت‌شوی) می‌گفتند. در منابع قدیم فارسی هم گاه شهرت اصلی‌شان ضبط شده است. مثلاً خواجه عبدالله انصاری در *طبقات الصوفیه* حمدون قصّار را حمدون گازر می‌خواند (انصاری، بی‌تا: ۲۶، ۵۴، ۷۰، ۹۱). البته حمدون پیش از همه با طریق ملامت پیوند خورده و شیخ این طایفه شمرده می‌شود. بیشتر منابع او را «شیخ اهل ملامت» شناسانده‌اند، برخی قید به نیشابور (= در نیشابور) را نیز بر آن افزوده‌اند (سلمی، ۱۴۱۴: ۱۲۳؛ انصاری، بی‌تا: ۱۰۳). از او به «قدوه اهل ملامت» (هجویری، ۱۳۷۵: ۱۵۶)، «ابوصالح ملاطی» (زرین‌کوب، ۱۳۵۷: ۳۳۷)، «نشانه ملامت»، «مبتلا به ملامت خلق» (عطار، ۱۹۰۵: ۳۳۱/۱)، «شیخ و امام اهل ملامت» (جامی، ۱۳۷۰: ۶۷)، «نماینده اظهار و نشر ملامت» (هجویری، ۱۳۷۵: ۷۳) و از پیروان او در عصر وی به «حمدونیان یا حمدونیه»، «قصّاریه یا قصّاریان» یاد می‌شده است. با این همه، برخی منابع گفته‌اند نمی‌توان حمدون قصّار را پایه‌گذار ملاطیه دانست، چراکه با صرف نظر از سابقه این طرز تفکر در بین متقدمان، بعضی مشایخ او در این باب بر وی سبقت داشته‌اند (زرین‌کوب: ۱۳۵۷: ۳۳۷). گولپینارلی به مشایخ پیش از حمدون که اشاعه‌گر ملامت بوده‌اند اشاره کرده است (گولپینارلی، ۱۳۷۸: ۸-۹).

درباره ابوحفص حدّاد نیز با اینکه ملاطیان نامدار نیشابور مانند ابوعثمان حیری (متوفای ۲۹۰ ه.ق.)، شاه‌شجاع کرمانی (متوفای حدود ۳۰۰ ه.ق.)، محفوظ بن محمود نیشابوری (متوفای ۳۰۳ ه.ق.) و عبدالله بن محمد مرتعش (متوفای ۲۹۸ ه.ق.) پیشوای ملاطیان بغداد و

جز ایشان همگی از پرورش‌یافتگان وی‌اند، با این حال، چنان‌که در برخی منابع متأخر آمده است، باز هم نمی‌توان ابوحفص را پایه‌گذار ملامتیه دانست. عقیقی می‌گوید اگرچه سلمی و بعضی دیگر از مورخان صوفی خواسته‌اند پیدایش ملامتیه را به ابوحفص حداد یا حمدون قصار یا به هر دوی آنان نسبت دهند و آنها را بنیان‌گذاران این مکتب معرفی کنند، عقیده من آن است که به رغم آنچه سلمی به ایشان نسبت داده یا اقوال و تعلیماتی که مورخان دیگر در کتاب‌هایشان به این دو نسبت داده‌اند، بازگرداندن همه اصول ملامتیه به طور انحصاری به این دو درست نیست؛ چنان‌که نسبت دادن تمامی اصول و افکار ملامتیه به این دو یا شاگردانشان درست نیست، بلکه ایشان اصل آن عناصر را گرفته و در پرتو اندیشه و اعتقاد خود بازسازی و تفسیر کرده‌اند (سلمی، ۱۳۶۹: ۳۶۰/۲-۳۶۱).

برخی برای مشایخ ملامتیه طبقه‌بندی ویژه‌ای ترسیم کرده‌اند:

الف. ابوحفص حداد، حمدون قصار و ابوعثمان حیری رجال طبقه اول‌اند که زمانش تا حدود سال ۳۰۰ ه.ق. امتداد دارد.

ب. اصحاب یا پیروان یکی از سه نفر طبقه اول یا پیروان هر سه نفر، طبقه دوم‌اند. در میان مردان این طبقه شخصیت شایان ذکری نیست، مگر محفوظ بن محمود نیشابوری (از اصحاب ابوحفص، حمدون و ابوعثمان)؛ ابو محمد مرتعش (از اصحاب ابوحفص و ابوعثمان) که پس از ابوحفص به بغداد رفت و به صحبت جنید پیوست؛ ابوعلی ثقفی (از اصحاب ابوحفص و حمدون)؛ ابوالحسین محمد بن سعد الوراق و ابو عبدالله محمد بن منازل نیشابوری. «محمد منازل» از مشهورترین مردان این طبقه است. او شاگرد و مرید خاص حمدون قصار بود و در نشر مسلک ملامتی و مکتب استادش، که مطالبی به قصد تکمیل نیز بر آن افزود، بر دیگران تقدم داشته است. سلمی نقل می‌کند وی طریق روحانی ویژه خود را داشت (همو، ۱۴۱۴: ۳۶۶).

ج. به مرور زمان طبقه سوم از رجال و مشایخ آن از شاگردان پیشروان طبقه دوم روی کار آمدند. به همت مردان این طبقه، اندیشه و آداب و اصول ملاطیه شکل نهایی خود را یافت و تعاریفی که از ملاطیه کرده‌اند غالباً با این شکل نهایی انطباق دارد نه با صورت‌های اولیه آن. اندیشه ملاطی در اصل بنا بر تصریح حمدون قصار و شاگردش ابن منازل، نبرد دائمی با نفس و رعونات و ریاکاری‌های آن و کوشش در پنهان‌داشتن نیکویی‌های آن بود. تا آنکه پیروان متأخر ایشان، از جمله محمد بن احمد بن حمدون فرآء (متوفای ۳۷۰ ه.ق.) که از شاگردان ابوعلی ثقفی و از پیروان ابن منازل و از بزرگان صوفیه در نیشابور بود، در تفسیر این اصول ساده اولیه غلو کردند و مذهب ملاطیه، که ابتدا جنبه سلبی صرف داشت و به پنهان‌داشتن نیکویی‌ها دعوت می‌کرد، به دست این اشخاص جنبه ایجابی یافت و از آن پس اهل ملاطت مریدانشان را به مخالفت عمدی با عادات اجتماعی و ابراز اطوار و اعمالی که نکوهش مردم را برانگیزد و خشم و نفرت را جلب کند دعوت کردند. این روش در نظر ملاطیه تنها طریقه به راه آوردن نفس و تأدیپ آن شناخته شد و به صورت رکنی از ارکان مذهب ملاطی درآمد.

عقیقی اسامی ملاطیان طبقه سوم و نقش آنان در گسترش ملاطیه، و نیز تفاوت اساسی اندیشه آنان با مشایخ طبقه اول و دوم را یادآوری کرده است (سلمی، ۱۳۶۹: ۳۶۸/۲-۳۶۹).

۱.۳. علت شکل‌گیری ملاطیه

جریان انتقادی و اصلاح‌گرایانه ملاطیه در واقع نهضتی بوده است علیه مقدس‌مآبی برخی از صوفیان که زهد را به آفت ریا آلوده بودند. تصوف، که خود در آغاز نهضتی علیه مرفهان بی‌درد بود و راه زهد و ساده‌زیستی و ریاضت‌کشی را پیش گرفته بود و بنای کارش را بر «صمت، صوم، زهد، عزلت و ذکر مدام» استوار کرده بود، به مرور دچار افراط شد، به گونه‌ای که در نیمه اول قرن سوم هجری در بغداد بازار پشمینه‌پوشی، زهدفروشی، اظهار کرامات، انجام‌دادن خوارق عادات، جلب نظر خلق و افزودن بر جمع

میریدان رونق گرفت و تصوف به قشری‌گری و ریاکاری دچار شد. کم‌کم این روند بر تصوف خراسان نیز تأثیر گذاشت و به‌مرور مخالفانی پیدا شدند که خواستار بازگشت به زهد خالصانه قرون اولیه و دوری‌گزیدن از ظاهرسازی‌های صوفیانه بودند. اینان، که در نیمه دوم همین قرن به جریان و نهضتی تبدیل شدند، «ملامیه» یا «ملامتیه» نام گرفتند. در حقیقت، جنبش ملامتیه فوران دغدغه‌ها و حرف‌های فروخورده عارفان صادق و مخلصی بود که از این بازار ریا و تزویر ظاهرپرستان و صوفیان مزور به تنگ آمده بوده‌اند. از این‌رو تلاش ایشان همه در تخریب آداب و رسوم و عادت‌های ظاهری و بازگرداندن تصوف به خلوص و بی‌پیرایگی آغازین بود. بر این پایه، در وهله نخست، بنا را بیشتر بر تزکیه و تهذیب نفس خویش گذاشتند و کوشیدند دست‌کم خود در دام این گونه تظاهرهای تقدس‌آمیز و غرور نفس و شهرت‌طلبی‌ها گرفتار نشوند؛ و در پی این مقصود از هر گونه رفتار و سخنی که در چشم دیگران باعث تمایز ایشان شود و نمایانگر پاکی و زهد باشد، پرهیزند و در کتمان و پوشیدن عبادت‌ها و اعمال دینی‌شان بکوشند. ملامتیه در حقیقت می‌خواستند تصوف را از قالب‌های ساختگی بپیرایند و آن را از صورت کارخانه کرامات‌سازی و دستگاه مریدپروری بیرون بیاورند. حتی برخی از اعتراضاتی که آنها بر صوفیه وارد می‌کردند، همان‌هایی بود که غالب اهل حدیث، به‌ویژه حنابله، بر آنها داشتند (زرین‌کوب، ۱۳۵۷: ۳۳۰).

در باور آنان، عبودیت را باید به خدا اختصاص داد. از این‌رو در این مقام باید سالک نه عمل خود را پیش چشم آورد، نه عمل و نظر مخلوق را ملاحظه کند. باید در اعمالش اخلاص بورزد و از هر گونه ریا دوری‌گزیند و بدگمانی در حق نفس را اول قدم حسن ظن به حق بداند. از این جهت ملامتیه در اخلاق و معاملات اغلب می‌کوشیدند برخلاف زاهدان و پشمینه‌پوشان روزگارشان در لباس و رفتار و احوال ظاهری با سایر مردم تفاوت نداشته باشند تا به ریا و خودنمایی گرفتار نشوند. به‌خصوص بر آن بودند که هرگز در «اظهار خیر و اخفاء شرّ نکوشند» و عبادات را اسرار بین عبد و حق تلقی

کرده، خویش را از اظهار آن ملامت کنند. حتی ملاطیه برای آنکه به ریا و خودفروشی دچار نشوند ابایی از اظهار قبیح و معایب نفس نزد عامه نداشتند و نفس را همواره متهم و ملوم می‌خواستند: «خویشتن را به عمد معروض ملامت خلق می‌کرده‌اند تا به خویشتن مغرور و فریفته نشوند و عبادت را وسیله‌ای جهت معبودشدن خویش نسازند» (همو، ۱۳۵۳: ۸۷).

در هر حال، شاید بتوان گفت طریقت ملاطیه نقطه انعطافی است که زهد آشکار صوفیه را به نوعی زهد پنهانی تبدیل کرده و از این حیث در تاریخ تصوف، در تحول جریان تصوف از «زهد و فقر توأم با خودنمایی» به «خشوع باطنی و عاری از تظاهر» تأثیر قوی داشته است.

۱.۴. خاستگاه ملاطیه و پیشینه اندیشه ملاطی

تصوف پژوهان آغاز اندیشه‌های ملاطی را قرن سوم، و مکان و مرکز اصلی ملاطیه را نیشابور دانسته‌اند؛ اما درباره منشأ آغازین این تفکر اتفاق نظر ندارند. برخی نخستین نطفه ملامت را نزد صوفیان عراق، به‌ویژه در آموزه‌های فضیل عیاض (متوفای ۱۸۰ ه.ق.) دیده‌اند (برتلس، ۱۳۷۶: ۳۱۳)؛ عده‌ای کوفه را موطن ملاطیان اولیه شمرده‌اند (شیبی، ۱۹۸۲: ۵۴۵/۱)؛ بعضی نیز با بیان شواهدی طریقت ملاطیه را متمایز از طریقه عراق، به‌ویژه بغداد، شناسانده‌اند که در قرن سوم هجری در نیشابور شکل گرفته و کم و بیش تا میانه قرن پنجم در خراسان به عنوان طریقه ادامه داشته و سپس اصولش در تصوف جذب شده است (پورجوادی، ۱۳۸۵: ۱۵). زرین‌کوب هم شبیه به همین مطلب را مطرح کرده است (زرین‌کوب، ۱۳۵۷: ۳۳۷).

ظهور ملاطیه در نیمه دوم قرن سوم در نیشابور به این معنا نیست که این گونه اندیشه‌ها نزد صوفیان سابقه نداشته و ناگهانی و بی‌زمینه قبلی و جدا از حرکت تصوف، در قرن سوم پدید آمده است، چراکه تحولات فکری، اجتماعی و فرهنگی، اصل تغییرناپذیری دارد و آن پیدایی مرحله به مرحله و تدریجی آن در بستر زمان است.

رگه‌هایی از اندیشه فکری ملامتیان در دوره‌های پیشین و جاهای دیگری چون بغداد، بصره، کوفه، مصر و مرو در بیان زاهدان و صوفیانی همچون حسن بصری (متوفای ۱۱۰ ه.ق.)، رابعه عدویه (متوفای ۱۳۵ ه.ق.)، ابراهیم ادهم (متوفای ۱۶۰ ه.ق.)، ابوهاشم صوفی (متوفای ۱۵۶ ه.ق.) و شاگردش سفیان ثوری (متوفای ۱۶۱ ه.ق.)، ذوالنون مصری (متوفای ۲۴۸ ه.ق.) و بایزید بسطامی (متوفای ۲۶۱ ه.ق.) آمده است (عطار، ۱۹۰۵: ۲۸/۱، ۳۳، ۳۶، ۶۵، ۹۸، ۱۶۱، ۱۶۸؛ هجویری، ۱۳۷۵: ۷۲، ۷۶؛ نیکلسون، ۱۳۵۷: ۹۴؛ شعرانی، ۱۳۷۴: ۴۰/۱؛ شرف، ۱۹۷۲: ۸۷). جز این، می‌شود بخشی از سابقه اندیشه ملامت را در تعریف «تصوف»، که مشایخ در آن آرزوهایشان را بیان کرده‌اند، نیز به تماشا نشست، مانند: ۱. تصوف گرفتن حقایق و گفتن به دقایق و نومیدشدن از آنچه هست در دست خلاق (عطار، ۱۹۰۵: ۲۷۲/۱)؛ ۲. تصوف توانگری نمودن است و مجهولی‌گزیدن که خلق نداند (همان: ۱۵۹/۲)؛ ۳. تصوف ترک دعوی و پنهان‌داشتن معنا است (همان: ۲۸۴/۲) و

بر پایه مطالب پیش‌گفته می‌توان چنین فهمید که جنبش اصلاحی ملامتیه در اعتراض به روند رو به رشد ریاکاری و بازار گرم مریدپروری تا چه حد حرکتی طبیعی بوده و از بستر اوضاع و احوال اجتماعی آن زمان برخاسته است، به طوری که همه جا افرادی معترض به روند تصوف پیدا شده‌اند اما این فقط نیشابور بود که با تکیه بر غنای فرهنگی و علمی‌اش توانست به این اعتراض‌ها شکل دهد و برای آنها اصولی تعریف کند و آن را به جنبشی اصلاحی در درون تصوف تبدیل کند و طرحی نو دراندازد و مکتبی جدید تأسیس کند. شاید بیان سخن هانس هینریچ اسپیدر نیز در اینجا بی‌وجه نباشد که می‌گوید: «ایرانیان مانند ژرمن‌ها در جذب فرهنگ و بازآفرینی آن قوی‌تر بوده‌اند تا در ابداع خالص فرهنگی» (اشپولر، ۱۳۶۵: ۱/۲). برتلس نیز که نخستین نطفه ملامت را نزد صوفیه عراق می‌بیند، جذب، تکمیل و پرورش آن را در نیشابور می‌داند: «مکتب بغداد که تعلیمات مربوط به ریا را بسیار بسط داده بود، در قبال بهره‌گیری از تقدس، جبهه‌گیری کرد. بسط و گسترش این تعلیمات در سده سوم هجری به پیدایش

مکتب ویژه‌ای منجر گردید که نام آن «ملامتیه» بود و مرکز اصلی آن در نیشابور قرار داشت» (برتلس، ۱۳۷۶: ۳۱۳).

۱. ۵. گسترش ملامتیه

اشاره شد که پیدایش ملامتیه در نیمه دوم قرن سوم در نیشابور بوده است. چه بسا در آغاز این قرن نیز ملامتیانی بوده‌اند ولی نامشان در جایی ثبت نشده است. فقط این نکته مسلم است که ابوحفص یا حمدون قصار نخستین ملامتی نیستند. با این همه می‌بینیم که ملامتیه در سده سوم کاملاً گسترده شده است. به باور برخی، با سفر حمدون به عراق و ملاقات با سهل بن عبدالله تستری (متوفای ۲۸۳ ه.ق.) و جنید بغدادی (متوفای ۲۹۷ ه.ق.) و تأیید باورهای حمدون از طرف این دو، عقاید ملامتیه به عراق منتقل شد (نفیسی، ۱۳۴۳: ۱۶۶). نویسنده ملامت و ملامتیان حتی جنید را ملامتی معرفی می‌کند و شواهدی در این باره می‌آورد (گولپینارلی، ۱۳۷۸: ۱۰-۱۱). گرچه اثبات این مطلب بسیار مشکل است و این رویداد فقط نشان از نگاه مثبت جنید به ملامتیه دارد اما همین اندازه برای اثبات نفوذ ملامتیه در نیمه دوم قرن سوم به عراق، به‌ویژه بغداد، کافی است. البته سکونت عبدالله مرتعش، از اصحاب ابوحفص حداد، در بغداد و مصاحبت او با جنید نیز بیانگر نشر این روش در اواخر قرن سوم و ابتدای قرن چهارم در بغداد است.

عفیفی درباره گسترش ملامتیه در اواخر قرن سوم و همچنین قرن چهارم ه.ق. معتقد است در سیر و حرکت تاریخ پس از پایان قرن سوم، تعالیم ملامتیه منحصر و محصور در مدرسه نیشابور نماند، بلکه به مناطق دیگر عالم اسلام نفوذ کرد و با تلاش پیروان فاضل ملامتیه اولیه در بیشتر شهرهای اسلامی انتشار یافت. زیرا بسیاری از شیوخ خراسان که با ملامتیه ارتباط داشتند یا ملامتی بودند در بلاد مختلف اقامت گزیدند و از خراسان رخت سفر بستند و به‌خصوص در بغداد در حلقه درس جنید بغدادی جمع آمدند. در این زمان نیشابور از بزرگ‌ترین مراکز تصوف در عالم اسلام به شمار می‌رفت و بزرگان این مرکز به قصد زیارت بزرگان بغداد یا زیارت کعبه یا مجاورت کعبه

مسافرت می‌کردند و متصوفه از همه شهرها، خواه آنهایی که از ملامتیه بودند یا ارتباطی با ملامتیه نداشتند، با شوق و علاقه فراوان به این مکان‌ها می‌شتافتند (عفی‌فی، ۱۳۷۶: ۳۸).

زرین‌کوب نیز درباره گسترش ملامتیه می‌گوید طریقه ملامتیه، که با تلاش ابوحنیفه نیشابوری، حمدون قصار و ابوعثمان حیری در نیشابور رواج داشت، بعد از پایان قرن سوم هجری با تلاش عده‌ای از مریدان و تربیت‌یافتگان‌شان مانند ابو عبدالله محمد بن منازل نیشابوری، ابو محمد مرتعش، ابوعلی ثقفی و محفوظ بن محمود نیشابوری همچنان تعلیم شده و بعد از چندی از نیشابور به دیگر بلاد خراسان و همچنین به بغداد و شام رفته است. وی معتقد است هر چه از ملامتیه طبقه اول و دوم فاصله می‌گیریم، طبقه سوم، که از شاگردان ملامتیه طبقه دوم‌اند، تعالیمی مطرح می‌کنند که با شکل و صورت اولیه تعالیم ملامتی کمتر مطابقت دارد و همین سبب شد مردم از اسم «لامتیه» مفهوم دیگری درک کنند و این اسم را مقرون با بی‌توجهی به امور دینی و سستی در عبادات و مفهوم افتخارکردن به معاصی و گناهان در نظر بگیرند؛ همچنان که درباره کلیان در یونان چنین پنداری وجود داشت و پیروان فلسفه کلبی را به انحطاط اخلاقی و استغراق در رذایل اخلاقی متهم می‌کردند و افکار و نظریات پیشروان آنها را، که دارای دقت نظر و باریک‌بینی در مسائل فلسفی بودند، به فراموشی می‌سپردند و پیروانشان را به ارتکاب اعمال ناروا منسوب می‌کردند (زرین‌کوب، ۱۳۵۳: ۸۹). ملامتیه روزبه‌روز گسترده‌تر شد، به طوری که در قرن پنجم هجری در خراسان و سراسر ترکستان شخصیت‌های متعددی ملامتی بودند (گولپینارلی، ۱۳۷۸: ۱۹).

۱. ۶. پایان اندیشه ملامتی

همچنان که گفته شد، هدف ملامتیه در واقع اصلاح در تصوف و کوششی برای پیراستن از قیود و ظواهر آن بود و چون فتوت نیز تا حدی بر اصل اخلاص در عمل و اجتناب از ریا مبتنی بود، طریقه اهل ملامت با سنت‌های اهل فتوت به هم درآمیخت. اما هم طریقه آنها و هم طریقه اهل فتوت اندک‌اندک شکل و قالب معین گرفت و لباس و

شکل و آداب و رسوم به آن افزوده شد و این مقدمه ایستایی و انحراف ملامتیه شد، که اساس کارشان بر پیروی نکردن قالبی و آزادی اندیشه بود. در کنار این، افراط در لزوم پرهیز از ریا، گاه اهل ملامت را آنچنان از ظاهر شریعت دور می‌کرد، که حتی موجب می‌شد احوال شیوخ ملامتیه با احوال عقلاءالمجانین ملتبس شود. بنابراین، ملامت و ملامتیه چیزی از نوع اباحیه شد و تنها نشانه‌هایی که از ملامتیه باقی ماند، خاطره‌ای احترام‌آمیز و حسن تکریم راجع به اصول قدیم آنها در برخی آثار بود.

از دیگر مضرات اندیشه‌ها و اعمال این فرقه، ایجاد نظریه اقطاب بود. نظر به اینکه، اساس فکرشان مبتنی بر این بود که «اولیای خدا ممکن‌اند در اوباش»، موجبات پیدایش و رواج نظریه رجال و مراتب اوتاد و ابدال شد، به گونه‌ای که بعدها کسانی پیدا شدند که مدعی آن مراتب شدند و سراسر دنیای تصوف پر شد از کسانی که خود را قطب و غوث می‌دانستند (زرین‌کوب، ۱۳۵۷: ۳۳۹).

بر این پایه، آنگاه که زهد عاری از شائبه و ریای ابوحنفص حدّاد، حمدون قصّار و ابوعثمان حیری و برخی از شاگردانشان به طاق نسیان سپرده شد ملامتیه عنوانی شد برای عده‌ای از صوفیان دروغین یا ملامتیان دروغ‌زن که بی‌اعتنایی به ردّ خلق یا قبول عامّه را بهانه‌ای برای عدول از حدود شریعت قرار می‌دادند. پی‌گیری چنین تفکری منجر به شکل‌گیری بزرگ‌ترین و جامع‌ترین آفت تاریخ تصوف شد و آن ایجاد فرقه «قلندریه» بود؛ فرقه‌ای که آثار تخریبی بسیار عمیقی بر پیکره صوفیه نهاد. قلندریان، در واقع، جماعتی از صوفیان ملامتی بودند که در قرن هفتم در خراسان و هند و حتی شام و برخی بلاد دیگر شهرت و فعالیت داشتند. آنها غالباً «چهار ضرب» می‌کردند؛ یعنی موی ریش و سبلت و سر و صورت را می‌تراشیدند و دلّقی از پشم سبز بر تن می‌کردند. «اینان شهر به شهر و دیار به دیار را درمی‌نوردیدند و در میان مردم معرکه می‌گرفتند و عقاید خود را تبلیغ می‌کردند. اینان به شاهدبازی، باده‌گساری و استعمال بنگ و حشیش زبانزد بودند» (همو، ۱۳۵۳: ۸۶).

افراط ملامتیه در تخریب ظواهر و ارتکاب اعمال خلاف عرف و شرع، که به منظور تخطئه ریاکاری‌های صوفی‌نمایان انجام می‌شد، به ایجاد تشکلی مخرب و منحرف به نام «قلندریه» انجامید.

۲. راه ملامت به گزارش هجویری

ابوالحسن علی بن عثمان بن علی غزنوی جلّابی هجویری از بزرگ‌ترین مشایخ صوفی قرن پنجم است. وی در غزنین به دنیا آمد. تاریخ ولادتش روشن نیست. نیکلسون تولد او را مقارن دهه پایانی قرن چهارم و درگذشتش را میانه سال‌های ۴۶۵-۴۶۹ دانسته است. هجویری معاصر ابوسعید ابوالخیر و ابوالقاسم قشیری است. نیز در تصوف از تعالیم محمد بن حسن ختلی، ابوالعباس احمد بن محمد اشقانی، ابوالقاسم گرگانی و خواجه مظفر برخوردار شده است. علاوه بر این، چنان‌که خود اشاره می‌کند، در طول سفرهایش به سوریه، ترکستان، عراق، خراسان، ماوراءالنهر، گرگان، شام و آذربایجان شمار بسیاری از صوفیان را دیده و با آنها صحبت داشته است (قشیری، ۱۳۷۴: ۹). کشف‌المحجوب از نخستین منابعی است که در آن به تفصیل درباره ملامتیه سخن گفته شده است. هجویری در این اثر فاخر، فصل مشبع و مبسوطی ذیل عنوان «باب بیان الملامة» به ملامتیه اختصاص داده است.

۲.۱. یادکرد و ستایش هجویری از مشایخ ملامتیه

اشاره شد که ابوحفص حدّاد، حمدون قصّار و ابوعثمان حیری از مشهورترین مشایخ ملامتی‌اند. هجویری درباره حدّاد می‌نویسد: «و منهم شیخ المشایخ خراسان و نادره کل جهان ابوحفص عمرو بن سالم النیشابوری الحدّاد از بزرگان و سادات قوم بود و ممدوح جمله مشایخ» (هجویری، ۱۳۷۵: ۱۵۴). وی در کشف‌المحجوب یازده بار از ابوحفص حدّاد یاد، و به سخنانش استناد کرده است (همان: ۴۷، ۵۸، ۱۵۰، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۶۷، ۱۶۸، ۳۲۱، ۳۳۰، ۳۸۵).

هجویری ابوعثمان حیری را نیز از قدما و اجله صوفیان، یگانه زمان خود و دارای جایگاه رفیع در دل‌ها می‌شناساند و چگونگی آشنایی وی با ابوحفص حداد را گزارش، و حکایات و سخنانی از وی نقل می‌کند (همان: ۱۶۶-۱۶۹). جز این، مؤلف کشف‌المحجوب در شش جای دیگر از ابوعثمان حیری یاد، و به سخنان وی استناد کرده است (همان: ۱۷۰، ۱۷۴، ۱۷۷، ۲۲۴، ۲۲۵، ۳۸۴).

هجویری در کشف‌المحجوب برخی را «قدوه اهل ملامت» (همان: ۱۵۷)، بعضی را «قدوه اهل رضا» (همان: ۱۵۹)، عده‌ای را «قدوه اهل معاملات» (همان: ۱۷۲) و پاره‌ای را «قدوه اهل صفا» (همان: ۱۸۸) می‌خواند و درباره حمدون قصار می‌نویسد: «و منهم قدوه اهل ملامت و رضا داده به بلا از سلامت ابوصالح حمدون بن احمد بن عمارة القصار (رض) از قدمای مشایخ بود و متورعان ایشان، و اندر فقه و علم به درجه اعلا بود ... و اندر طریقت مرید ابوتراب نخشبی ... و وی را رموز رقیق اندر معاملات و کلام دقیق اندر مجاهدت» (همان: ۱۵۶).

هجویری هنگام طبقه‌بندی جریان‌های تصوف تا پایان قرن چهارم، یک گروه از گروه‌های دوازده‌گانه را «قصاریه» و از پیروان حمدون قصار معرفی می‌کند و وی را «نماینده اظهار و نشر ملامت» می‌شناساند و باز درباره وی چنین لب به سخن می‌گشاید: «اما القصاریه: تولی قصاریان به ابوصالح حمدون بن احمد بن عمارة القصار (رض) کنند و وی از علمای بزرگ بوده است و سادات این طریقت و طریق وی اظهار و نشر ملامت بودست و اندر فنون معاملات او را کلام عالی است» (همان: ۲۲۸).

هجویری سپس سخنانی درباره ملامت از حمدون قصار گزارش، و در پایان به ملاقات وی با نوح عیار در نیشابور اشاره کرده است. وی در جای دیگر درباره حمدون می‌نویسد: «بدان که مذهب ملامت را اندرین طریقت، آن شیخ زمانه خود ابو حمدون قصار نشر کردست و وی را اندر حقیقت ملامت، لطایف بسیار است» (همان: ۷۳-۷۴). بر پایه مطالب یادشده می‌شود گفت از نگاه هجویری، ملامتیان حقیقی همان حلقه حمدون

و شاگردان وی‌اند، چنان‌که در واقع هجویری عنوان «ملامتی» را هم در اصل به حمدون اطلاق کرده و او را «قدوه اهل ملامت» و نماینده نشر و اظهار آن خوانده است. برخی به‌درستی دو حلقه متمایز در چارچوب ملامتیه نیشابور نشان داده‌اند: حلقه حمدون که از لحاظ پیگیری در ملامت نفس، افراطی و سازش‌ناپذیر بودند و ملامتیه حقیقی هم همین‌ها هستند، و دیگری حلقه میانه‌روتر ابوحفص حداد و شاگردش ابوعثمان حیری (لویزن، ۱۳۸۴: ۱۵۷).

هجویری ذوالنون مصری را نیز سالک طریق ملامت می‌خواند که مصریان او را انکار می‌کردند و پس از وفات وی به منزلت روحانی‌اش پی بردند:

و منهم سفینه تحقیق و کرامت و گنجینه شرف اندر ولایت ابوالفیض ذوالنون بن ابراهیم المصری (رض). ... از اختیار قوم و بزرگان و عیاران این طریقت بود راه بلا سپردی و طریق ملامت رفتی و اهل مصر بجمله اندر شأن وی متحیر و به روزگارش منکر بودند و تا وقت مرگ از اهل مصر، کس جمال حال وی را نشناخت و آن شب کی از دنیا بیرون شد هفتاد کس پیغمبر را به خواب دیدند (همان: ۱۲۴-۱۲۵).

اطلاق «ملامتی» به ذوالنون و مانند او از سوی برخی مورخان از باب مشابهت رفتار و سیره آنها در برخی ساحت‌ها با ارباب ملامت بوده است. بهتر است ملامتیان واقعی تاریخ را در محدوده همان یاران ابوحفص حداد، حمدون قصار و ابوعثمان حیری بدانیم و مصادیق دیگری را که در مناطق دیگر و در اطوار دیگر یافته است وابسته به راه و رسم ملامت یا «ملامتی‌گونه» بخوانیم. تصریح ابوسعید خرگوشی که، تصوف، راه اهل عراق است و ملامت شیوه اهل خراسان (خرگوشی، ۱۹۹۹: ۲۴؛ سلمی، ۱۳۶۹: ۷۹/۳) و مجموعه آنچه از شخصیت‌های برجسته و مسلم ملامتی می‌شناسیم، که همه خراسانی و بیشتر نیشابوری‌اند، این اندیشه را نیرو می‌بخشد.

۲.۲. تحلیل نظریه ملامت از نگاه هجویری

هجویری در کشف‌المحجوب پس از ابواب اثبات علم، فقر، تصوف، مرعه‌داشتن، و باب اختلافهم فی الفقر والصفوة، باب ششم را به «بیان ملامت» ویژه کرده و به طور گسترده در این باب سخن گفته است. وی نخست ملامت را می‌ستاید:

گروهی از مشایخ، طریقت ملامت سپرده‌اند و مر ملامت را اندر خلوص محبت تأثیری عظیم است و مشربی تمام و اهل حق مخصوص‌اند به ملامت خلیق از جمله عالم خاصه بزرگان این امت، کترهم الله، و رسول (ص) که مقتدا و امام اهل حقایق بود و پیشرو محبان، تا برهان حق بر وی پیدا نیامده بود و وحی بدو نیوسته به نزدیک همه نیک‌نام بود و بزرگ، و چون خلعت دوستی در سر وی افکندند خلیق زبان ملامت بدو دراز کردند: گروهی گفتند کاهن است، گروهی گفتند شاعر است، گروهی گفتند کاذب است و گروهی گفتند مجنون است و مانند این (همان: ۶۹).

هجویری سپس مانند خرگوشی (خرگوشی، ۱۹۹۹: ۲۴) پایه فکری ملامتیان را به آیه «و لایخافون لومة لائم ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء والله واسع علیم» (مائده: ۵۴) وصل می‌کند و می‌گوید: «اهل حق همواره آماج ملامت خلیق بوده‌اند و سنت الاهی بر آن رفته که هر که حدیث وی کند عالم را جمله ملامت‌کننده وی گرداند» (هجویری، ۱۳۷۵: ۷۹).

مؤلف کشف‌المحجوب مهم‌ترین اصل اخلاقی تصوف را نداشتن کبر و رهایی از رعونت و خودپسندی می‌داند و تصریح می‌کند که هیچ آفت و حجابی در طریقت سخت‌تر و خطرناک‌تر از عجب نیست: «این اصلی قوی است اندر راه خدای عز و جلّ کی هیچ آفت و حجاب نیست اندرین طریق صعّب‌تر از آنکه کسی به خود معجب گردد» (هجویری، ۱۳۷۵: ۷۸). از منظر وی، این آفت و حجاب بزرگ، بیش از هر چیز ناشی از اعتنا به مردم و رد از سوی خلیق، و هوس کسب اعتبار و آبرو نزد آنان است، بدین سبب «این غیرت حق باشد که دوستان خود را از ملاحظه غیر نگاه دارد تا چشم کس بر جمال حال ایشان نیفتد و از رؤیت ایشان مر ایشان را نگاه دارد تا جمال خود

نبینند و به خود معجب نشوند و به آفت عجب و تکبر اندر نیفتند. پس خلق را بر ایشان گماشتند تا زبان ملامت بر ایشان دراز کردند و نفس لوّامه را اندر ایشان مرکب گردانیده تا مر ایشان را بر هر چه می‌کنند ملامت می‌کنند ... این عجب بود که ابلیس را از درگاه حق راند و این ندای «ربنا ظلمنا أنفسنا» ی آدم بود که او را مقرب درگاه الاهی ساخت» (هجویری، ۱۳۷۵: ۶۹). در پایان، ملامت خلق را غذای دوستان الاهی برمی‌شمرد و از حق تعالی نقل می‌کند «که خلق عالم بدانند کی مقبول ما مهجور خلق باشد و مقبول خلق مهجور ما؛ نیز «اولیائی تحت قبایی لا یعرفهم غیری إلّا اولیائی» (همان: ۷۰).

۳.۲. گونه‌های ملامت از منظر هجویری

هجویری پس از ستایش زایدالوصف ملامت، آن را به سه وجه تقسیم کرده که نوع اول و دوم بیانی دیگر از ملامت خلق است که آن را «غذای دوستان حق» می‌داند: «ملامت بر سه وجه است؛ یکی راست‌رفتن، دیگری قصدکردن و دیگر ترک‌کردن» (همان: ۷۱).

الف. وجه اول ملامت (راست‌رفتن) با تبیین هجویری یعنی سالک دین‌ورزی کرده، اخلاق و احکام را مراعات می‌کند ولی خلق او را بر اعمال و کردار نیکش ملامت و سرزنش می‌کنند. در این حال، ملامتی از سرزنش ابایی ندارد و از آن فارغ است (همان).

ب. قسم دوم ملامت (قصدکردن) هنگامی است که سالک در نیکی و کارهای خیر به شهرت می‌رسد و میل به جاه پیدا می‌کند. از این‌رو ملامتی برای اینکه فارغ از خلق شود و به حق مشغول، با انجام‌دادن کارهایی که خلق از آن کراهت دارد (به استثنای آنچه به شرع ضرر می‌رساند) ملامت خلق را به جان می‌خرد تا از این راه (در معرض نفرت خلق قرار گرفتن) جاه و نیک‌نامی، او را دست‌خوش وسوسه نکند.

در وجه نخست هجویری داستان شیخ ابوطاهر حرمی را شاهد می‌آورد و در وجه دوم روایتی از عثمان بن عفان، حکایتی از ابوحنیفه و غذاخوردن بایزید در ماه رمضان شواهدی بر سخنان هجویری است (همان). پیر هجویر، دو دسته یادشده را که ملامت تن را به قصد سلامت دل اختیار کرده‌اند بسیار نادر برمی‌شمرد.

ج. صورت سوم ملامت (ترک کردن) که هجویری از آن سخن می‌گوید از نشانه‌های انحطاط در اندیشه ملامتی است، هر چند اندیشه‌های زاهدانه و تا حدی خشک نویسنده نیز بر غلظتش افزوده است. صورت سوم ملامت هنگامی است که فرد به اسم «ملامتی» احکام دین را وانهد و از انجام دادن واجبات سرزند. هجویری کسانی را که با ترک اوامر شرع، ملامتشان را اظهار می‌کنند نکوهش می‌کند و درباره نوع سوم ملامت می‌نویسد: «و صورت ملامت ترک کردن آن بود که یکی را کفر و ضلالت طبیعی گریبان‌گیر شود تا به ترک شریعت و متابعت آن بگوید که این ملامت است که من می‌کنم و این راه او بود» (همان). وی این دسته از ملامتیان را «مدعیان مبطل» می‌خواند. در باور او، آنها از ملامت فقط معنای سرزنش و انکار دیگران را دریافته‌اند (همان: ۷۳).

۲.۴. شکوه هجویری از ملامتیان هم‌روزگارش

تقسیم‌بندی مؤلف کشف‌المحجوب از ملامت و گنجاندن آنها در سه گروه، و ستایش دو دسته و نکوهش دسته دیگر از خود او است. بی‌تردید آنچه وی را به تقسیم یادشده واداشته شیوه رفتار ملامتیان روزگارش بوده است. خواجه عبدالله انصاری (انصاری، بی‌تا: ۲۵)، غزالی (غزالی، ۱۳۸۳: ۱۹۹/۲) و ابن‌القیسرانی (ابن‌القیسرانی، ۱۹۹۵: ۴۷۲-۴۸۰) هم به نوعی از ملامتیان هم‌عصرشان اظهار گله‌مندی کرده‌اند. نیز در همین دوره، علاوه بر متصوفه، علمای رسمی هم به ملامتیان با دیده تردید می‌نگرند (گولپینارلی، ۱۳۷۸: ۲۴). از خلال سخنان مشایخ قرن پنجم به خوبی می‌توان برداشت کرد که ملامتیه در این قرن، به‌ویژه در نیمه دومش، از اصول نخستین‌شان فاصله گرفتند و دچار افراط و کجروی شدند (برای مطالعه بیشتر نک.: رساله دکتری نویسنده مسئول، ص ۱۴۵-۱۸۰). به هر تقدیر، هجویری ضمن پذیرش اصل ملامت و آثارش، به‌ویژه برای رهایی از کبر، رعونت و خودپسندی به آسیب‌شناسی گروهی از ملامتیان هم‌روزگارش می‌پردازد و می‌گوید:

من که علی بن عثمان الجلابی‌ام وفقنی الله می‌گویم کی اندر آن زمانه مر ملامت را فعلی می‌بایست مستنکر و پدیدآمدن به چیزی به خلاف عادت، اکنون اگر

کسی خواهد که مر او را ملامت کنند گو دو رکعت نماز کن درازتر یا دین را به تمامی ببرز همه خلق به یکبار ورا منافق و مرائی خوانند، اما آنکه طریفش ترک بود (گروه سوم) و به خلاف شریعت چیزی بر دست گیرد و گوید که طریق ملامت می‌برزم آن ضلالتی واضح بود و آفتی ظاهر و هوسی صادق، چنان‌که اندرین زمانه بسیار هستند و مقصود ایشان از ردّ خلق قبول ایشان است (همان: ۷۳).

وی سپس از هم‌صحبتی‌اش با یکی از ملامتیان دسته سوم، که او را «مدعی مبطل» می‌خواند یاد کرده، رفتار وی را نقد، و در پایان چنین موعظه‌اش می‌کند: «و وقتی مرا با یکی از این مدعیان مبطل صحبت افتاد ... بدو گفتم این قصه تو به دعوت مانده‌تر از ملامت است ... چون از تو ترک فریضه ظاهر می‌بینم و تو خلق را دعوت می‌کنی. این کار از دایره اسلام بیرون باشد» (همان: ۷۳). هجویری آنگاه از ابو‌حمدون قصار یاد می‌کند، فراوان او را می‌ستاید، او را منتشرکننده مذهب ملامت می‌خواند و دربردارنده لطایف بسیار اندر حقیقت ملامت می‌شناساند و در پایان به نقل و شرح کوتاه دو گفتار از حمدون می‌پردازد. سپس، در پایان، نظر و تلقی نهایی‌اش درباره ملامت را اظهار می‌کند که در ادامه بدان اشاره می‌کنیم.

۲.۵. نقد ملامتیه به روش مشایخ مکتب بغداد

می‌دانیم که هجویری در طریقت از مسلک جنیدیه پیروی می‌کرده است: «شیخ من گفتی و وی جنیدی مذهب بود که: سکر، بازیگاه کودکان است و صحو، فناگاه مردان است. من که علی بن عثمان جلابی‌ام می‌گویم بر موافقت شیخم» (همان: ۲۳۲)؛ «اما الجنیدیه، تولی جنیدیان به ابوالقاسم الجنید ... و معروف‌ترین مذاهب و مشهورترین، مذهب وی است و مشایخ من جمله جنیدی بوده‌اند» (همان: ۳۳۵). بر این پایه (جنیدی‌مسلک‌بودن هجویری) با آنکه هجویری «لامت را اندر خلوص محبت» دارای «تأثیر عظیم» می‌داند، ختمی مرتبت (ص) و اهل حق را «مخصوص ملامت» می‌خواند، ملامت را داروی

عجب و تکبر برمی‌شمرد، همان که «هیچ آفت و حجاب نیست اندرین طریق صعب‌تر از آنکه کسی به خود معجب گردد»، آن را «غذای دوستان حق» تلقی می‌کند و جای دیگر ملامت را «روضه عاشقان»، «نزهت محبّان»، «راحت مشتاقان» و «سُرور مریدان» می‌شناساند (همان: ۷۵)، اما در پایان به شیوه صوفیان و مشایخ مکتب بغداد، نقدی متوجه ملامت می‌کند که پیش از او برخی پیران مکتب یادشده بر آن روا داشتند (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۲۸۶/۳؛ زرین‌کوب، ۱۳۵۷: ۳۳۱).

هجویری می‌گوید با اینکه این طایفه (ملاّمیّه)، ملامت را برای سلامت دل برگزیده و اینان صاحب درجه‌ای فراتر از مقربان، کرّوبیان و روحانیان‌اند اما گروهی از این امت (صوفیه) هستند که وی آنها را در تقابل با ملاّمیّه قرار می‌دهد و از آنها به «سالکان طریق انقطاع دل» یاد می‌کند که گام سبقت را از آنها (ملاّمیّه) ربوده‌اند. در نگاه وی، ملامتی همان اندازه بر خطا است که ریاکاران؛ چراکه ریاکاران هم خود را بر قبول و تحسین دیگران به کار بسته‌اند و ملامتیان کوشش خود را بر رد ایشان مصروف داشته‌اند. در حقیقت، هر دو دسته دل در گرو رد و قبول خلق بسته و از رأی و نظر مردم فارغ نشده‌اند. در حالی که درویش صوفی دل از خلق بریده است و بر خاطرش جز ذکر حق نمی‌گذرد:

اما به نزدیک من طلب ملامت، عین ریا بود و ریا عین نفاق از آنچه مرانی راهی رود که خلق ورا قبول کند و ملامتی به تکلف راهی رود که خلق ورا رد کند و هر دو گروه اندر خلق مانده‌اند و از ایشان برون گذر ندارند تا یکی بدین معامله برون آمده است و یکی بدان معامله و درویش را جز حدیث حق بر دل نگذرد و چون از خلق دل گسسته بود از این هر دو معنا فارغ بود و هیچ چیز پای‌بند وی نیاید (همان: ۷۵).

هجویری در پایان حکایتی را از ملاقاتش با یکی از ملامتیان ماوراءالنهر بیان می‌کند. او می‌گوید از فردی ملامتی پرسیدم مراد تو از این شوریده‌حالی چیست؟ گفت از سر گذرانیدن خلق. به او گفتم خلق بسیارند و فرصت از سر گذراندن همه خلایق بر تو

فراخ نیست. آن قدر که تو به خلق مشغولی، خلق به تو مشغول نیست. هیچ کس آن قدر که تو بدانها می‌نگری به تو نمی‌نگرد، پس «تو خود را مبین، آفت روزگار تو از دیده توست، تو را با غیر چه کار» (همان: ۷۶).

۳. نقد دیدگاه هجویری

اینکه هجویری در پایان بحث از ملامت، مقام «درویشِ صوفی» را فراتر از ملامتیه دانسته و صوفیه را در تقابل با ملامتیه قرار داده است مسبوق است به:

۱. دیدگاه مشایخ مکتب بغداد: از همان روزهای آغازین شکل‌گیری جریان ملامتیه، مشایخ مکتب بغداد به جلوداری جنید، با توجه به دقت ملامتیان در کسب اخلاص که از طریق دقت در نفس و ملامت آن از درون و بیرون انجام می‌شد، این نقد را متوجه ارباب ملامت دانستند که آنها هنوز از رؤیت خلق آزاد نشده و به مقام «فناء فی الله» بار نیافته‌اند. به بیان دیگر، آنها هنوز در بند اخلاص‌اند و از رؤیت آن فارغ نگشته و به «مخالصه اخلاص» که مقام صوفیان است بار نیافته‌اند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲۸-۲۹). این نقد را در ادامه مشایخی همچون هجویری که به مکتب بغداد تعلق خاطر داشتند و جنیدی مسلک بودند ادامه دادند و دیگران نیز بدان دامن زدند (مستملی بخاری ۱۳۶۳: ۱۲۸۶/۳؛ کاشانی، بی‌تا: ۱۱۴-۱۱۷؛ جامی، ۱۳۷۰: ۶-۹؛ کربلایی تبریزی، ۱۳۴۴: ۲۰۹-۲۱۰).

۲. برای نخستین بار ابو‌عبدالرحمن سلمی در رساله ملامتیه سالکان علوم و احوال را به سه دسته تقسیم کرد: فقها، صوفیه و ملامتیه. سلمی پس از تعریف هر سه دسته و تمایزاتشان از یکدیگر، ملامتیه را در جایگاهی بس فراتر از صوفیه نشانده است (سلمی، ۱۳۶۹: ۴۰۲/۲). این دوگانه‌پنداری و دوگانه‌انگاری تصوف و راه ملامت محل نزاع و معرکه آرا در بین نویسندگان صوفی پس از سلمی شده است: کسانی مانند هجویری، شهاب‌الدین عمر سهروردی، ابن عربی، جامی و عزالدین محمود کاشانی تحت تأثیر وی این دسته‌بندی را ادامه داده، برخی ملامتیه و بعضی صوفیه را فراتر و بالاتر از دیگری قرار داده‌اند.

در این باره یادآوری چند نکته بایسته است:

الف. به نظر می‌رسد نقد مشایخ مکتب بغداد به ملامتیان، که هجویری نیز آن را متوجه ملامتیان دانست: «اندر خلق مانده‌اند و از ایشان برون گذر ندارند»، نوعی بی‌انصافی در حق آنها است. پیش از این اشاره کردیم که ملاطیه به سبب انحطاط تصوف از اصول نخستین پدید آمد؛ آنگاه که زهد و تواضع و بلندطبعی و خدمت، جایش را به سؤال، کبر و عجب و اظهار کرامت و دیدن طاعت داده بود. پذیرفتنی است که اخلاص مقامی است که صوفی باید از آن بگذرد، اما آنان که راه ملامت را بنا نهاده و ترویج داده‌اند هر چه از صوفیه دیدند، گرفتاری در بند ظواهر بود، از خرقة پوشی و ذکر و کرامت و مانند آن. ملاطیه از این همه تعلق به ظواهر که در نظر آنان همه برای خلق و متمایز شدن از آنها و نهایتاً ریا بود به تنگ آمدند و فریاد برآوردند که گم شده ما و تصوف عصر ما اخلاص است، هرچند بعد از آن مقامات و حالات بسیار باشد. این در حالی است که ابوعثمان حیری، یکی از پیران مشهور ملاطیه که از جهت کثرت پیروان و گستردگی آثار از همه مشایخ این طریقت مشهورتر است، اخلاص را به گونه‌ای تعریف کرده که به هیچ وجه نقد مشایخ و پیروان مکتب بغداد را بر نمی‌تابد: «ابوعثمان گوید اخلاص، نسیان رؤیت خلق بود به دوام نظر به خالق» (قشیری، ۱۳۷۴: ۳۲۵).

ب. این را که سلمی تصوف و ملامت را از یکدیگر متمایز کرده و ملاطیه را بر صوفیه برتری داده و در جای دیگر تصوف را به عراقیان و ملامت را به خراسانیان اسناد داده است باید در اوضاع و احوال تصوف قرن سوم و چهارم سنجید و ارزیابی کرد؛ روزگاری که به‌تازگی نخستین گرایش‌های تصوف خراسان و بنیادهای عرفان و تصوف ایران شکل می‌گرفته و وجوه تمایز خود را از تصوف زاهدانه پیشین بازمی‌یافته است. پس باید پذیرفت که سلمی در این اوضاع و با درک این وجوه تمایز، بنای مکتب تازه‌ای از تصوف به سبک و سیاق ملامتیان را در نیشابور اعلام کند. بزرگان و مشایخ

ملاطیه همگی از بزرگ‌ترین پیشوایان تصوف بوده‌اند و مطالعه در کتاب‌های شرح حال صوفیان و مانند آن شاهدهی است بر اینکه بسیاری از بزرگان متصوفه، نظریه‌پردازان راه ملامت بوده‌اند: کسانی نظیر ابوصالح حمدون قسّار، ابوحفص حداد، ابوعثمان حیری، شاه‌شجاع کرمانی، محفوظ بن محمود نیشابوری، عبدالله بن منازل، ابوعلی محمد بن عبدالوهاب ثقفی و محمد بن فراء که همگی به نحوی در ارتباط با جنبش ملاطیه نیشابور بوده‌اند. بر این اساس، می‌توان پذیرفت که ملاطیه هیچ‌گاه مکتبی خاص از تصوف نبوده و تاریخ واقعی تصوف خود گواه این مدعا است، که حتی نخستین باورمندان و نشردهندگان اندیشه ملامتی نیز هیچ‌گاه داعیه بنیان‌نهادن فرقه‌ای تازه را در سر نمی‌پرورانده‌اند، بلکه فقط در پی آن بوده‌اند که بسیاری از تظاهرهای رسمی را از چهره تصوف پیش از خود بزدایند. همچنین، هیچ سند یا سخن و عبارتی که نشان‌دهنده این باشد که ایشان خود را ملامتی نامیده‌اند وجود ندارد. چنان‌که روشن است این نامی است که دیگران برای ایشان در نظر گرفته‌اند و از جمله ابو عبدالرحمن سلمی با نگاشتن اثر مشهورش رساله ملاطیه نقش مهمی در این باره داشته است.

ج. دقت در آثار کسی همچون سلمی، که هم در باب صوفیه و هم در باب ملاطیه دارای تألیف است، مطالب پیش‌گفته را تأیید می‌کند. سلمی با آنکه از مدافعان برتری ملاطیه بر صوفیه است، آنگاه که از صوفیان سخن می‌گوید، تمام فضایل و محاسنی را که برای ملاطیه آورده بود، برای صوفیه نیز ذکر می‌کند. مثلاً در جوامع آداب الصوفیه (سلمی، ۱۳۶۹: ۳۱۳/۱)، ۱۷۰ ادب از آداب صوفیه را برمی‌شمرد. بسیاری از آنچه پیش از این برای ملاطیه و از ویژگی‌ها و اخلاق و احوال آنها می‌دانست، اینک به صوفی نسبت می‌دهد و در مقام کمال و پایان راه هر دو را یکی می‌داند. مصحح کتاب یادشده (اتان کولبرگ) نیز به این نکته توجه کرده و در مقدمه‌اش، هنگامی که از ترک دعوی به وسیله صوفی سخن می‌گوید، یادآوری می‌کند که این وضع را که «ترک دعوی» می‌خوانند سلمی در رساله ملاطیه به ملامتین نسبت می‌دهد، در حالی که صوفیان را اهل

آشکارکردن احوال و دعاوی می‌داند (همان: ۴۰۲/۲-۴۰۴). این تناقض آشکار در سخن سلمی در رساله ملاطیه و جوامع از اینجا ناشی می‌شود که سلمی لفظ «صوفی» را در یک کتاب به یک معنا و در کتاب دیگر به معنای دیگر استعمال کرده است. در جوامع، صوفی کسی است که همه مقامات ارادت را با موفقیت پشت سر گذاشته و همه آداب را به جا می‌آورد؛ چنین شخصی به آخرین مرحله سلوک رسیده است. اما در رساله ملاطیه «صوفی» کسی است که یک پله پایین‌تر از آخرین مرتبه است. آخرین مرتبه مقام ملاطی است. پس لفظ «صوفی» در جوامع مترادف لفظ «ملاطی» در رساله ملاطیه است. از این رو جای تعجب نیست اگر می‌بینیم که آدابی که در جوامع برای صوفی شرح داده شده با اصول ملاطیان در رساله ملاطیه شباهت دارد (همان: ۳۱۹/۱-۳۲۰).

برای نمونه می‌شود ادب شماره ۱۰: «و من آدابهم رؤیة عیوب أنفسهم...» با اصل ۷، ۱۳ و ۱۹؛ ادب ۵۱: «و من آدابهم کراهیة السؤل» را با اصل ۲ و ۴۴؛ ادب ۶۲: «و قال رجل لابی حفص...» با اصل ۱۴؛ ادب ۸۸: «و من آدابهم اشتغالهم بعیوب أنفسهم عن عیوب الخلق» با اصل ۲۵ نیز ۲۸؛ ادب ۱۰۲: «و من آدابهم قلة المقال و ملازمة الافعال» با اصل ۲۱ و ۳۷؛ ادب ۱۱۳: «و من آدابهم کتم ما یمکن من افعالهم و احوالهم...» با اصل ۱؛ ادب ۱۱۴: «و من آدابهم العمل فی اسقاط رؤیتهم عن افعالهم و عبادتهم» با اصل ۵، ۱۵، ۲۰؛ ادب ۱۳۹: «و من آدابهم حفظ الاوقات و ملازمة الآداب فی الاحوال» با اصل ۱۷؛ ادب ۱۴۷: «و من آدابهم کتمان کراماتهم و النظر الیها بعین الاستدراج» با اصل ۳۹؛ ادب ۱۶۳: «و من آدابهم قطع القلوب عن الاسباب بمشاهدة المسبب» را با اصل ۴۱ رساله ملاطیه تطبیق داد و مقایسه کرد.

د. بر پایه مطالب پیش‌گفته به نظر می‌رسد اینکه پس از سلمی در بین مشایخی مانند هجویری، سهروردی، ابن عربی، جامی، عزالدین محمود کاشانی و مانند آنها این بحث در گرفته که مقام صوفی بالاتر است یا ملاطی پایه درستی ندارد.

نتیجه

ملاطیه جریانی است در تصوف که در نیمه دوم قرن سوم شکل گرفت. آنها جریانی علیه تصوف نبودند، بلکه می‌خواستند تصوف به اصول اولیه‌اش بازگردد و از پیرایه‌ها و آراستن‌ها رهایی یابد. ابوالحسن هجویری، از مشایخ و مشاهیر تصوف در قرن پنجم، در اثر مشهورش *کشف‌المحجوب*، به خوبی نظریه ملامت را تحلیل و ارزیابی، و مشایخ نخستین ملاطیه را ستایش کرده است. از گفته‌هایش به خوبی می‌توان برداشت کرد که برخی ملامتیان در دوره وی از مسیر اصلی خود خارج و دچار کج‌روی و افراط شده‌اند. با اینکه هجویری به طور کلی نظریه ملامت را می‌ستاید و به اهمیت و نقش آن در سلوک اشاره می‌کند، ولی چون وی جنیدی مسلک است و پیرو مکتب بغداد، همان نقدی را متوجه اصحاب ملامت می‌کند که پیش از وی برخی مشایخ این مکتب به ملامتیان وارد کردند. در حالی که نقد مشایخ مکتب بغداد و کسانی که به این مکتب تعلق خاطر داشته‌اند به ملامتیان وارد نیست و سیره و سخنان پیران ملاطیه نقد یادشده را بر نمی‌تابد.

منابع

قرآن کریم.

ابن عربی، محیی الدین محمد بن علی (بی تا). *الفتوحات المکیة*، بیروت: دار صادر.
اشپولر، برتولد (۱۳۷۷). *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ترجمه: مریم میراحمدی، تهران: علمی و فرهنگی.

انصاری، خواجه عبدالله (بی تا). *طبقات الصوفیة*، تصحیح: محمد سرور مولایی، تهران: توس.
برتلس، یوگنی ادواردویچ (۱۳۷۶). *تصوف و ادبیات تصوف*، ترجمه: سیروس ایزدی، تهران: امیرکبیر.
پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۵). *پژوهش های عرفانی*، تهران: نی.
جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۷۰). *نفحات الانس من حضرات القدس*، تصحیح: محمود عابدی، تهران: اطلاعات.

خرگوشی، ابو سعد عبد الملک (۱۹۹۹). *تهذیب الاسرار فی اصول التصوف*، تحقیق: بسام محمد بارود، ابوظبی: المجمع الثقافی.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۵۳). *ارزش میراث صوفیه*، تهران: امیرکبیر.
زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۵۷). *جست و جو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.
سلمی، ابو عبد الرحمن (۱۴۱۴). *جوامع آداب الصوفیة*، تصحیح: سلیمان ابراهیم آتش، بی جا: الناشر للطباعة والنشر والتوزیع والاعلان.

سلمی، ابو عبد الرحمن (۱۳۶۹). *مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی*، گردآوری: نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

سهروردی، عمر بن محمد (۱۳۷۵). *عوارف المعارف*، ترجمه: ابومنصور عبدالمؤمن اصفهانی، تصحیح: قاسم انصاری، تهران: علمی و فرهنگی.

شرف، محمد جلال (۱۹۷۲). *التصوف الاسلامی فی مدرسة البغداد*، بیروت: دار المطبوعات الجامعة.
شعرانی، عبد الوهاب بن احمد بن علی (۱۳۷۴). *الطبقات الكبرى*، قاهره: المكتبة الشعبية.
شیبی، کامل مصطفی (۱۹۸۲). *الصلة بین التصوف والتشیع*، بیروت: دار الاندلس.
عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۹۰۵). *تذکرة الاولیاء*، تصحیح: رینولد آبن نیکلسون، لیدن: مطبعه لیدن.
عقیفی، ابوالعلاء (۱۳۷۶). *ملاطیه، صوفیه و فتوت*، ترجمه: نصرالله فروهر، تهران: الهام.

غزالی، ابو حامد محمد (۱۳۸۳). *کیمیای سعادت*، به کوشش: حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.
قشیری، ابوالقاسم (۱۳۷۴). *رساله قشیریة*، ترجمه: حسن بن احمد عثمانی، تصحیح: بدیع الزمان

۴۸۴ / پژوهش‌نامه مذاهب اسلامی، سال نهم، شماره هجدهم

فروزان‌فر، تهران: علمی و فرهنگی.

کاشانی، عزالدین محمود (بی‌تا). *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*، تصحیح: جلال‌الدین همایی، تهران: هما.

کربلایی تبریزی، حافظ حسین (۱۳۴۴). *روضات الجنان و جنات الجنان*، تصحیح: جعفر سلطان‌القرائی، تهران: بی‌تا.

گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۷۸). *ملا مت و ملامتیان*، ترجمه: توفیق سبحانی، تهران: روزنه.

لویزن، لئونارد (۱۳۸۴). *میراث تصوف*، ترجمه: مجدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز.

مستملی بخاری، اسماعیل (۱۳۶۳). *شرح‌التعرف لمذهب التصوف*، تصحیح: محمد روشن، تهران: اساطیر.

ابن‌القیسرانی، محمد بن طاهر (۱۹۹۵). *صفوة التصوف*، تحقیق: غادة المقدم عدرة، بیروت: دار‌المنتخب العربی.

نقیسی، سعید (۱۳۴۳). *سرچشمه تصوف در ایران*، تهران: فروغی.

نیکلسن، رینولد (۱۳۵۷). *بیدایش و سیر تصوف*، ترجمه: محمدباقر معین، تهران: توس.

هجویری، علی بن عثمان (۱۳۷۵). *کشف‌المحجوب*، تصحیح: ژوکوفسکی، تهران: کتاب‌خانه طهوری.

References

The Holy Quran

Afifi, Abu al-Ala. 1997. *Malamatiyeh, Sufiyeh wa Fotowwat (Malamatiyya, Sufism and Chivalry)*, Translated by Nasrollah Foruhar, Tehran: Elham. [in Farsi]

Ansari, Khajeh Abdollah. n.d. *Tabaghat al-Sufiyah (Sufi Classes)*, Edited by Mohammad Sarwar Molayi, Tehran: Tus. [in Arabic]

Attar Neyshaburi, Farid al-Din. 1905. *Tazkerah al-Awliya*, Edited by Reynold Alleyne Nicholson, Leiden: Leiden Press. [in Farsi]

Bertels, Evgenii Eduardovich. 1997. *Tasawwof wa Adabiyat Tasawwof (Sufism and Sufism Literature)*, Translated by Sirus Izadi, Tehran: Amirkabir. [in Farsi]

Ghazali, Mohammad. 1985. *Kimiyay Saadat (The Alchemy of Happiness)*, Prepared by Hosayn Khadiwjam, Tehran: Scientific & Cultural. [in Farsi]

Ghoshayri, Abolghasem. 1995. *Resalah Ghoshayriyah (Treatise of Ghoshayriyah)*, Translated by Hasan ibn Ahmad Othmani, Edited by Badi al-Zaman Foruzanfar, Tehran: Scientific & Cultural. [in Arabic]

Gulpinarli, Abd al-Baghi. 1999. *Malamat wa Malamatiyan*, Translated by Tofigh Sobhani, Tehran: Rozaneh. [in Farsi]

Hujwiri, Ali ibn Othman. 1996. *Kashf al-Mahjub (Discovering the Unseen)*, Edited by Zhukovsky, Tehran: Tahuri Libarary. [in Arabic]

Ibn al-Ghaysarani, Mohammad ibn Taher. 1995. *Safwat al-Tasawwof (The Elite of Sufism)*, Researched by Ghadah al-Moghaddam Adrah, Beirut: Arab Elite House. [in Arabic]

Ibn Arabi, Mohyi al-Din Mohammad ibn Ali. n.d. *Al-Fotuh al-Makkiyah (Meccan Openings)*, Beirut: House of Sader. [in Arabic]

Jami, Nur al-Din Abd al-Rahman. 1991. *Nafahat al-Ons men Hazarat al-Ghods*, Edited by Mahmud Abedi, Tehran: Information. [in Arabic]

Karbalayi Tabrizi, Hafez Hosayn. 1965. *Rawzat al-Jenan wa Jannat al-Janan (Gardens of Heavens)*, Edited by Jafar Soltan al-Gharai, Tehran: n.pub. [in Arabic]

Kashani, Ezz al-Din Mahmud. n.d. *Mesbah al-Hedayah wa Meftah al-Kefayah (Light of Guidance & Key of Sufficiency)*, Edited by Jalal al-Din Homayi, Tehran: Homa. [in Arabic]

- Khargushi, Abu Sad Abd al-Malek. 1999. *Tahzib al-Asrar fi Osul al-Tasawwof (Refinement of Secrets in the Fundamentals of Sufism)*, Researched by Basam Mohammad Barud, Abu Dhabi: The Cultural Complex. [in Arabic]
- Lewisohn, Leonard. 2005. *Mirath Tasawwof (Sufism Heritage)*, Translated by Majd al-Din Keywani, Tehran: Center Publication. [in Farsi]
- Mostamli Bokhari, Ismail. 1984. *Sharh al-Taarrof le Mazhab al-Tasawwof (Commentary of the Book Introduction to Sufism)*, Edited by Mohammad Roshan, Tehran: Asatir. [in Arabic]
- Nafisi, Said. 1964. *Sarcheshmeh Tasawwof dar Iran (The Source of Sufism in Iran)*, Tehran: Foroughi. [in Farsi]
- Nicholson, Reynold. 1978. *Peydayesh wa Seyr Tasawwof (The Origin and Course of Sufism)*, Translated by Mohammad Bagher Moin, Tehran: Tus. [in Farsi]
- Purjawadi, Nasrollah. 2006. *Pajuhesh-hay Erfani (Mystical Researches)*, Tehran: Ney. [in Farsi]
- Sharaf, Mohammad Jalal. 1972. *Al-Tasawwof al-Islami fi Madresah al-Baghdad (Islamic Sufism in al-Baghdad School)*, Beirut: University Press. [in Arabic]
- Sharani, Abd al-Wahhab ibn Ahmad ibn Ali. 1995. *Al-Tabaghat al-Kobra (Major Classes)*, Cairo: People's Library. [in Arabic]
- Sheybi, Kamel Mostafa. 1982. *Al-Selah bayn al-Tasawwof wa al-Tashayyo (The Connection between Sufism and Shiism)*, Beirut: Andalusia House. [in Arabic]
- Sohrewardi, Omar ibn Mohammad. 1996. *Awaref al-Maaref*, Translated by Abu Mansur Abd al-Momen Isfahani, Edited by Ghasem Ansari, Tehran: Scientific & Cultural. [in Arabic]
- Solami, Abu Abd al-Rahman. 1990. *Majmueh Athar Abu Abd al-Rahman Solami (A Collection of Works by Abu Abd al-Rahman Solami)*, Collected by Nasrollah Purjawadi, Tehran: University Publication Center.
- Solami, Abu Abd al-Rahman. 1993. *Jawame Adab al-Sufiyah (A Collection of Sufi Etiquette)*, Edited by Soleyman Ibrahim Atash, n.p: Publisher for Printing, Publishing, Distribution and Advertising. [in Arabic]
- Spuler, Bertold. 1998. *Tarikh Iran dar Ghorun Nokhostin Islami (History of Iran in the Early Islamic Centuries)*, Translated by Maryam Mir Ahmadi, Tehran: Scientific & Cultural. [in Farsi]

ملاّمته و بازخوانی و نقد آن از نگاه هجویری / ۴۸۷

Zarrinkub, Abd al-Hosayn. 1978. *Jostaju dar Tasawwof Iran (Search in Iranian Sufism)*, Tehran: Amirkabir. [in Farsi]

Zarrinkub, Abd al-Hosayn. 1994. *Arzesh Mirath Sufiyeh (The Value of Sofia Heritage)*, Tehran: Amirkabir. [in Farsi]