Urmia University

Journal of Interdisciplinary Studies of Persian Language and Literature

Vol. 1, No. 1, Spring 2025

Online ISSN: 3060-7515

https://jispll.urmia.ac.ir/

Interdisciplinary Studies of Persian Language and Literature

Cynicism and Islamic Sufism

Alireza Mozaffari [1]

1- Professor of the Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Human Sciences, Urmia University, Urmia, Iran

ARTICLE INFO

Article type:
Research Article

Received:
2022/11/23
Accepted:
2024/09/22
pp:
11- 27

Keywords:
Cynisims,
Sufism,
Wearing Xergheh,
Diogenes,
Dog.

ABSTRACT

Many researchers on the philosophical foundation of Islamic mysticism, when examining the impact of the Greek philosopher on Islamic Sufism, discussed in a way that suggests that they are aware of some affinities of the cynics with the ethical and theoretical views of the Sufists, yet for some reasons such as the lack of reliable documents they avoided in elaborating the scale of the influence of that Greek trend upon Islamic Sufism; especially trends such as Malamatieh. This article glances at the history and ideas of cynicism without discussing its impact on Islamic Sufism. Then, it examines the shared beliefs of cynicism and Islamic Sufism, providing necessary evidence to prove these commonalities. It should be noted that more than having an ordered philosophical structure, cynics hold dogmatic ethical beliefs that were in open conflict with the ethics of their time. Considering the enormous similarities between Sufism and cynicism, it is probable that the theoretical and ethical traditions of the cynics have found their way into Islamic Sufism. Still, since the existing evidence does not prove these impacts, this article deals with some probable ways to prove this.

Citation: Mozaffari, A. (2025). Cynicism and Islamic Sufism. *Journal of Interdisciplinary Studies of Persian Language and Literature*, 1(1), 11-27.

© The Author(s).

Publisher: Urmia Univertsity.

DOI: https://doi.org/10.30466/jispll.2024.121538

DOR: https://dorl.net/dor/20.1001.1.30607515.1403.1.1.2.7

[1] **Corresponding author:** Alireza Mozaffari, **Email:** a.mozaffari@urmia.ac.ir

نشریه مطالعات میان رشته‌ای زبان و ادبیات فارسی

دوره ۱، شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

شاپا الکترونیکی: ۷۵۱۵-۳۰۶۰

https://jispll.urmia.ac.ir/

کلبیّون و تصوف اسلامی

علیرضا مظفری [۱]

۱- استاد گروه آموزشی زبان و ادبیّات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

دریافت:
۱۴۰۱/۰۹/۰۲

پذیرش:
۱۴۰۳/۰۷/۰۱

صص:
۱۱ -۲۷

واژگان کلیدی:
کلبیّون،
تصوف،
خرقه‌پوشی،
دیوجانس،
سگ.

چکیده

غالب پژوهندگان بنیادهای فسلفی عرفان اسلامی، آنگاه که به بررسی نفوذ دستگاه فلسفی یونان در تصوف اسلامی پرداخته‌اند به نحوی چنان نموده‌اند که از همانندی برخی باورهای کلبیّون با آرای اخلاقی و فکری متصوفه غافل نیستند اما بنا به ملاحظاتی از جمله فقدان اسناد معتبر از دقت و بررسی ابعاد نفوذ عقاید آن نحلهٔ یونانی در تصوف اسلامی به ویژه نحله‌هایی چون ملامتیه طفره رفته‌اند. در این مقاله بعد از نگاهی اجمالی به تاریخ و عقاید کلبیّون فارغ از اثبات تأثیر آنان در تصوف اسلامی به بررسی مشترکات باورهای کلبیّون و تصوف اسلامی و ارائهٔ شواهد ضروری برای اثبات این مشترکات خواهیم پرداخت. ناگفته نماند که کلبیون بیش از آنکه صاحب دستگاه منظم فسلفی باشند صاحب باورهای جزمی در اخلاقیّاتند که برخی از آن باورها در تناقض آشکار با معیارهای اخلاقی روزگارشان بود. با توجه به مشابهت‌های زیاد تصوب و کلبیّون، احتمال آن می‌رود که سنن فکری و اخلاقی کلبیون به طرقی در تصوف اسلامی راه جسته باشد اما از آنجا که منابع موجود این طرق نفوذ را مستند و تأیید نمی‌کند، برخی از طرق احتمالی در ضمن مقاله مورد بررسی قرار گرفته است.

استناد: مظفری، علرضا. (۱۴۰۴). کلبیّون و تصوف اسلامی. *نشریه مطالعات میان رشته‌ای زبان و ادبیات فارسی*، ۱(۱)، ۲۷-۱۱.

© نویسندگان

ناشر: دانشگاه ارومیه.

DOI: https://doi.org/10.30466/jispll.2024.121538

DOR: https://dorl.net/dor/20.1001.1.30607515.1403.1.1.2.7

[۱] **نویسنده مسئول:** علیرضا مظفری، **پست الکترونیکی:** a.mozaffari@urmia.ac.ir

۱– مقدمه

۱-۱- آشنایی با کلبیّون

معادل انگلیسی این مکتب Cynicism است؛ این اصطلاح از ریشهٔ واژهٔ یونانی Kuon به معنی« سگ» مشتق شده است. در مورد اشتهار این گروه با این عنوان حرف و حدیث‌های زیادی مطرح شده است. برخی بر این باورند که چون آنتیس‌تنس (Antisthenese) پایه‌گذار این مکتب در ورزشگاهی به نام کینوس آرگس (Cynosarges= Kynosarges) سکنی گزیده بود. مکتب پیروان او به این نام شهرت یافت. دائرةالمعارف Americana، ریشهٔ آن را kinoks و معنیی آن را (سگ‌سان=doglike) معرفی کرده و اعلام نموده است که شاید انتساب این عنوان برای پیروان این مکتب اشاره‌ای باشد به شیوهٔ زندگی آنها (Encyclopedia Americana, V.8: 374).

در ترجمه‌های فارسی وحدت نظری در مورد معنی Kynosarges وجود ندارد؛ محمد علی فروغی آن را «سگ سفید» معنی کرده است (فروغی، ۱۳۷۵: ۵۴). منوچهر صانعی در ترجمهٔ کتاب فرهنگ فلسفی آن را «سگ سریع» ترجمه کرده است. (صلیبا، ۱۳۶۶: ۵۳۴) علی اصغر حلبی آن را«خوابگاه سگ» معنی کرده است (حلبی، ۱/ ۱۳۸۳: ۱۱۰). برخی علت این نام‌گذاری را این دانسته‌اند که آنها ادعا می‌کردند که «کارشان مانند سگ‌های پاسبان و چون محافظانِ اخلاق، ترسانیدن تبهکاران و بدکاران است» (همان: ۱۱۰). «آنتیس تنس به سراپا سگ ملقب بود» (دیوگنس لائرتیوس، ۱۳۹۳: ۲۳۳). دیو ژن یا دیو جانس که از بزرگان این مکتب است، آشکارا خود را «سگ» نامید، روش زندگانی جانوران را برگزید و آن را نمونهٔ زندگانی انسان پنداشت. (کاپلستون، ۱۳۹۳: ۱۴۳) «وقتی افلاطون اورا سگ خواند، گفت: کاملاً صحیح است زیرا من بارها و بارها نزد کسانی بازگشتم که مرا فروخته بودند» (دیوگنس لائرتیوس، ۱۳۹۳: ۲۴۴). وقتی از دیوژن پرسیدند « به چه سبب وی را سگ می‌خوانند؟ جواب داد: برای کسانی که به من چیزی می‌دهند دم می‌جنبانم و برای کسانی که چیزی نمی‌دهند پارس می‌کنم و زوزه می‌کشم و به اراذل دندان نشان می‌دهم» (همان: ۲۵۱). در هر حال نام این مکتب با نام سگ ارتباط رازآلودی دارد؛ این پیوند می‌تواند با اصل «رجعت به طبیعت» که از اصول اخلاقی کلبیّون است قابل تعبیر و تأویل باشد: سگ با اینکه در جامعهٔ متمدّن انسانی زندگی می‌کند اما همچنان سرشتِ طبیعی خود را پاس می‌دارد.

آن گونه که گفته شد نخستین اندیشمندی که نمونه‌های ابتدایی عقاید کلبی را می‌توان در آثار و اقوالش یافت، آنتیس‌تنس است که از تاریخ ولادت و مرگش اطلاع درستی در دست نیست اما بنا به شواهد موجود در سال۳۶۶ پیش از میلاد در شهر آتن در قید حیات بوده است؛ بزرگترین نمایندهٔ این مکتب دیوژن سینوپی (Diogenes of Sinope) است. او از معاصران اسکندر مقدونی است. مرگ او را به سال ۳۲۰ پیش از میلاد ثبت کرده‌اند (واینر، ۱۳۸۵، ج۳: ۲۱۰۷).

با عنایت به زمان حیات آنان احتمال می‌رود که نفوذ باورها و آموزه‌های زاهدانه و تحقیر سنت‌ها و مخالفت با قوانین موضوعه که از اصول تعالیم کلبیّون است به طرق مختلفی که بررسی خواهد شد در جامعهٔ ایرانی وارد شده باشد. اگر این فرضیه به اثبات برسد می‌توان احتمال داد که ایرانیان به تأسّی از کلبیون برای تحقیر قوانین و قراردادهای اجتماعی وضع شده از سوی نظام الیگارشی، شیوه‌ای از مشی اجتماعی را که بعدها در رفتار فِرَق مزدکی، ملامتی و قلندری نمودار شد، در پیش گرفته بودند.

۱- ۲- بنیادهای اخلاقی و فکری کلبیّون

اساس نظام اخلاقی کلبیّون بر تناقض طبیعت (physis) و قانون یا عرف (nomos) نهاده شده است. آنتیس‌تنس، بنیان‌گذار این مکتب بر مبنای آموخته‌هایی که از فلاسفهٔ متقدم یونانی به ویژه سقراط آموخته بود با رواج زیاده‌روی در وجه دنیاگریزی و نوعی زهد و ریاضت که در تعالیم سقراط قابل تشخیص است، قشرهایی از جامعهٔ باورمندان فرهنگ فکری یونان روزگار خود و آینده‌اش را به بی‌اعتنایی نسبت به بسیاری از مقررات اجتماعی و اخلاقی جامعه فراخواند. این وجه از تعالیم او در اقوال و احوال خلف او یعنی دیوژن سینوپی غالی‌تر و برجسته‌تر شد. از نظر او حکومت تنها از آنِ اهل فضیلت است و اگر غیر آنها تصدی حکومت کنند برای بقای خود و سودمندی‌هایشان مقرراتی خلاف مصلحت نوع انسانی وضع خواهند کرد و رفته رفته تن دادن به این

مقررات و قوانین، انسان را از آن «طبیعت» انسانی که انسانیّت بشر در گرو آن است دور خواهد کرد. آنتیس‌تنس «علم و ثروت و مقام را تحقیر می‌کرد و مردم را به فضیلت می‌خواند و آنان را به دوری از تمایلات و شهوات دعوت می‌کرد. کلبیان، عموماً معتقدند: سعادت در فضیلت است و فضیلت در خیر است. به باور آنتیس تنس «فضیلت آزادی کامل از همهٔ مالکیت‌ها و لذّتهای زمینی است...فضیلت به تنهایی برای رسیدن به سعادت و شادمانی کافی است و اکتساب چیز دیگری ضرور نیست. فضیلت غیبت خواهش نفس و آزادی از هوسها و استقلال کامل است» (حلبی، ۱۳۷۷: ۳۸).

« آنتیس‌تنس نیز همچون آنتیفون، در برابر اصول سنتیِ مربوط به اخلاقیّات و قوانین آن علَم مخالفت بر می‌افرازد و تضاد nomos در برابر physis (سنت یا عرف در برابر طبیعت) را علَم می‌کند. او در یکی از پاره‌های مذهبی از این تضاد بهره می‌جوید و نشان می‌دهد که آیین چند خدایی فقط مطابق قانون وجود دارد؛ مطابق طبیعت جز اله واحد نیست. در پارهٔ سیاسی نیز همین تضاد مکرر می‌شود: شخص حکیم لازم نیست مطابق قوانین مستقر زندگی کند بلکه با قانون فضیلت... برتری اخلاقی مرد حکیم بر دیگران به تضاد دیگری با عواقب سیاسی منجر می‌شود، یعنی تضاد نیکان با بدان. لازم است که بَدان از حکومت جدا شوند چنان چون جدا کردن علفهای هرز از غلات یا بزدلان از رزم. نیکان باید متحد شوند و در عرصهٔ نبرد اخلاقی دوست و هم پیمان شوند. سلاحشان فضیلت است و امکان ندارد که هرگز از بین بروند. این فضیلت که خود قانونی است در تناقض با قوانین جامعه، قابل تعلیم است...پیوندهای خانوادگی و تفاوت مذکر و مؤنث در اینجا به کار نمی‌آید. امکان ندارد که اخوّت بشری جز بر صفات معنویِ یکسان ـ بی‌توجه به هرچه عرف ـ مبتنی باشد. این اخوّت جز در میان حکیمان نمی‌تواند وجود داشته باشد...» (واینر، ۱۳۸۵/۳: ۲۱۰۷).

نکتهٔ مبهم در این بحث، ماهیّت «فضیلت» و برداشتی است که کلبیون از آن داشته‌اند هرچند که به نظر می‌رسد مراد آنها از فضیلت، فضیلتِ دانایی عملگرایانه است، اما صرف فضیلتی از این نوع نمی‌تواند نشان دهندهٔ کفایت سیاسی برای ادارهٔ امور یک جامعهٔ متراکم و انبوه باشد؛ از سوی دیگر حاصل باورمندی به چنین فضیلتی حتی در میان حکیمان و فلاسفهٔ یک قوم نیز می‌تواند در معرض اختلاف باشد، مانند اختلافی که در ایام اشاعهٔ اندیشه‌های کلبیون با اندیشه‌های دیگر فلاسفه مطرح بود. به عبارت بهتر پاشنهٔ آشیل تفکرات سیاسی کلبیون درست همین نقطه است: چگونه می‌توان حکیمانِ مختلف‌الرأی را برای ادارهٔ یک جامعه به اتحاد و اخوت رساند؟ اگر بنا به آرمان آنها فلاسفه و حکیمان تدبیر سیاسی جامعه‌ای را به دست گیرند آیا اختلاف نظر آن گروه، جامعه را به سوی اختلاف و تناقض نخواهد کشاند؟ هرچند که اصل سخن آنان در حد نظر و تئوری دست کم برای فلاسفه و حکیمان اغوا کننده است!

کلبیّون، پادشاهان روزگار خود را به علت عدم تهذیب و تربیت حکمی، سزاوار حکومت نمی‌دانستند. از نظر آنان پادشاهان تهذیب نایافته، گدایانِ در کسوت شاهی هستند و حکیمان و فلاسفه پادشاهان در کسوت فقیران.[۱] به عبارت بهتر فقر و زهد خود خواسته‌ای که کلبیّون تبلیغ می‌کردند خدشه‌ای به شخصیت حکیمان و فلاسفه نمی‌رساند و آنها در هر حال پادشاهانند. آنان برای تمثیل این ایده از داستان کوروش و هراکلس بارها مدد جسته بودند. آنان حتی برای پادشاهان نیز ریاضت و تن دادن به سختی‌های زندگی از جمله بردگی را بایسته می‌دانستند. ریاضت و تحمل سختی در هر حال سودمند است. رنج کشیدن و شکوه و شکایت نکردن از تحمل رنجها و سختی‌ها جزو اصول تعلیمات کلبیّون بود[۲] حتی در مورد حاکمان و پادشاهان. استغنایی که دیوژن در قبال اسکندر از خود نشان می‌داد نمونهٔ بی‌اعتنایی آنها به سنتهای حکومتی روزگارشان بود که افراد را حسب اقتضای نظام الیگارشی بدون تجهیز به تعلیمات حکمی و تهذیب و ریاضت‌های سخت به مسند پادشاهی می‌رساند.

---

[۱] تعبیر عرفا از این عبارت «ملوک تحت اطمار» است.

[۲] آیا نمی توان بیت زیر از حافظ را بازماندهٔ چنین باوری دانست؟

وفا کنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم که در طریقت ما کافری است رنجیدن

(حافظ، ۱۳۶۷: ۳۰۸)

در یک نگاه پیروان آنتیس‌تنس، معارضان سرسخت قوانین و مقررات اجتماعی و سیاسی روزگار خود بودند؛ قوانینی که گاه فلاسفه و حکیمان مهذّبی چون افلاطون (با تحریر کتاب قوانین) و ارسطو (به عنوان معلم اسکندر)در تدوین و وضع آنها مدخلیّتی داشته‌اند. نکتهٔ بسیار جالب، تناقضی است که در ذات رفتارهای اجتماعی کلبیان قابل تشخیص است، آنها از یک سو پادشاهی را شأن حکیمان می‌دانند اما حکیمان و فلاسفه را مستغنی از مناصب حکومتی می‌پندارند. گویا مضمون بیت زیر از سعدی انعکاس تمنیّات متناقض کلبیّون است:

پندی اگر بشنوی ای پادشاه در همه عالم به از این پند نیست
جز به خـردمند مفرما عمل گرچه عمل کار خـردمند نیست[1]
(مصلح‌الدین سعدی، ۱۳۶۵: ۱۷۲).

«در مفهوم پردازی کلبی مسلکان در باب سبک زندگی چهار فورمول اهمیت دارند: رد و انکار رسوماتِ به ارث رسیده (نوموس Nomos)، زیستن مطابق طبیعت (فوسیسPhysis)، پرورش خود بسندگی (اوتارکیا Autarkeia) و سخن گفتن با صداقتی بی گذشت و آشتی ناپذیر(پارهسیا Parrhesia). هریک از این جنبه‌های زندگی کلبی مسلک دیگر جنبه‌ها را روشن می‌سازند و به چیزی اشاره می‌کنند که چه بسا والاترین هدف کلبی مسلکانه باشد: آزادی لحظه‌ای یا توانایی برای زیستن در لحظهٔ حال با پذیرش بی‌قید و شرط خود و شرایط خود» (لیچ و تارتالیا، ۱۳۹۹: ۷۴).

آن گونه که گذشت، مکتب کلبی، اساساً مکتبی اخلاقی است که تهذیب و ریاضت و تحمل سختی جزو اصول مسلّم آن بوده است. آنان خود و پیروانشان را وا می‌داشتند تا به نحو خود خواسته تن به فقر و بردگی و کارهای طاقت‌فرسا بدهند تا در بوتهٔ این ریاضت‌ها وجود خود را از هر گونه پلشتی و ناپاکی تهذیب کنند.

بی‌نیازی و خود بسندگی غایت سلوک کلبی مسلکان بود، هدف آنان از بی‌نیازی، از یک سو بی‌تفاوتی در برابر ثروت و آداب و رسوم و از سوی دیگر معارضه با اغنیا و واضعان آن آداب و رسوم بود؛ به باور آنان، زندگیِ بی‌نیاز تنها از طریق زیستن بر وفق طبیعت به دست می‌آید. سعادت در گرو چنین زندگی است؛ پس سعادت یعنی بی‌نیازی. (هالینگ دیل، ۱۳۸۷: ۱۲۶) به زعم کلبیّون «حیات بر وفق طبیعت» معنایی جز تسلیم ارادهٔ الهی شدن، همکاری با تمام نیروهای یزدانی و نیکی و داشتن حس اتکا به یک قدرت مافوق بشری نداشت. (پازارگاد، ۱۳۵۹: ۲۲۰).

کلبیّون معتقد بودند که «عالم اساساً شر است و آدمی باید برای شایسته زیستن از شرکت در آن کناره‌گیری کند. اگر کسی در عالم در پی رستگاری باشد باید آن را در درون خود جستجو کند_ فضیلت همین است» (پاپکین و استروم، ۱۳۷۷: ۲۸). همین نگرش به دنیا، خواه ناخواه باورمندان کلبی را از یک سو به زندگی زهدآمیز و فقر و تنگدستی خود خواسته و از سوی دیگر به مرگی خود خواسته سوق می‌داد. دیوژن می‌گفت حتی در مرگ نیز مرد بایستی استقلال خود را حفظ کند و زمان و مکان مرگ را تعیین کند، خودکشی مشروع است. گفته‌اند که وی با حبس نفَس در سینه خودکشی کرد. (ویل دورانت، ۱۳۸۷: ۷۱). متروکلس هم با دست خودش، خود را خفه کرد. دموناکس کلبی اهل قبرس نیز با نخوردن غذا به زندگی خود پایان داد و پروتوس در المپیا خود را سوزاند تا نمونه‌ای از تحقیر مرگ ارائه دهد.

بزرگ کلبیّون، دیوژن از کار کردن و امرار معاش از طریق کسب وجه معاش اعراض می کرد و«بر کنار جوی آب تره می‌چید و می‌شست و می‌خورد» (شهرزوری، ۱۳۶۵: ۲۳). آنان همواره مردم توانگر و مال‌اندوز را تحقیر می‌کردند و می‌کوشیدند تا با آنان نشست و برخاستی نداشته باشند. «سوء ظن فوق العادهٔ کلبیان نسبت به توانگران و اشراف را می‌توان ناشی از تبار نیمه پرولتاریایی و زندگی کاملاً پرولتاریایی آنان دانست. گفتند او را(دیوژن) که پادشاه تو را دوست نمی‌دارد، گفت: بزرگتر از خود را چگونه دوست

[1] «عمل» در این بیت درست به معنی کار دیوانی و حکومتی است. (رک. سعدی، ۱۳۸۹)

دارد؟» (همان: ۲۲۱) «اسکندر به طلب او کس فرستاد، او پیغام داد که آنچه مانع است تو را از آمدن پیش ما، همان مانع است مرا از آمدن پیش تو» (همان: ۲۲۴).

اساس تعالیم اخلاقی کلبیون حول محور «فردانیّت» می‌گردد. به زعم آنها هر فرد انسانی بیش از آنکه به فکر نجات ورستگاری جامعه باشد باید به فکر صلاح و فلاح خود باشد. مشغله‌های جمعی می‌تواند انسان را از دل‌مشغولی به کمال و سعادت خود باز دارد. همین توجه به فردانیّت، سبب بی اعتنایی آنها به رد و قبول خلق شد. نوع و سبک زندگی آنها به گونه‌ای بود که نشان از بی‌اعتنایی به نظر خلق داشت. جامهٔ ژنده و پشمینه به تن کردن، در کوچه و معابر خوابیدن، اعراض از کسب و کار، همخوابگی در ملاء عام و بی مبالاتی به پاکیزگی و پاکی خود، همه و همه آشکارا نشان می‌دهد که آنان عامداً می‌خواستند خودشان را تحت تأثیر نظر مردم قرار ندهند. کلبیون آشکارا علَم مخالفت با موضوعات و مقررات اجتماعی و سیاسی برافراشته بودند و می‌کوشیدند برای حفظ آزادی خود آن‌گونه که می‌خواهند زندگی کنند نه آن گونه که جامعه از آنها انتظار دارد.

کلبیّون، بیش از آنکه به علم بها بدهند به عمل بها می‌دادند. از نظر آنها علمی که از راه تعقل پدید آید نه تنها سبب فضیلت نمی‌شود بلکه راه رسیدن به کمالی را که آنها منادیان آن بودند سد می‌کند. آنتیس‌تنس، می‌گفت: «برای دست یافتن به فضیلت، فقط توانایی سقراطی نیاز است، و این فضیلت از مقولهٔ عمل است و نیازمند کلام و آموزش نیست. (استیس، ۱۳۸۵: ۱۵۶) او نخستین حکیم کلبی بود که هرگونه تربیت عقلی را انکار داشت و گفت: اگر کسی عاقل باشد نباید خواندن بیاموزد تا نگذارد که دیگران اورا تباه سازند (بریه، ۱۳۷۴: ۱۰۳)؛ به باور او فضیلت در افعال است و برای کسب فضیلت به گفتارهای بسیار یا به آموختن دانش نیازی نیست (همان:۱۰۳)؛ اما عالی‌ترین اقسام فضایل در مذهب کلبی فضیلتی است که جنبهٔ عقلی دارد و آن حزم است. دیوژن در اظهار نفرت نسبت به مظاهر تمدن و هنر می‌گفت: «اینکه پرومتئوس (مظهر نبوغ، تمدن، خرد و دانایی انسانی) را به عقوبت رسانیدند حقش بود (حلبی، ۱۳۷۷: ۳۸)؛ زیرا به عقیدهٔ وی، او بود که هنرها را به انسان ارمغان آورد و در نتیجهٔ آن، گرفتاری و بدبختی و تجمّلات زاید و بیهوده به وجود آمد.

سعادت از نظر کلبیّون «بازگشت به طبیعت» بود. از این رو آنها در استناد به آن اصل، اعلام کردند که انسان برای آرامش و حفظ استقلال وآزادی و فرار از سایهٔ مرگبار جنگ و ستیز با یکدیگر باید حیات حیوانی را در جامعهٔ خود ظهور و بروز دهند. شاید شعار «اشتراک زن و اموال» که توسط کلبیون اعلام شد تأثری باشد که آنها از حیات حیوانی یافته بودند. «دیوژن مسکنی معین نداشت، شب هرجا که می‌رسید همان جا بسر می‌برد و به منزلی و جایی انس نمی‌گرفت، و از پوشش همان قدر که عورتش را بپوشد اکتفا کرده بود؛ آنچه می‌رسید می‌خورد خواه در حضور پادشاه خواه در حضور مفالیک و قناعت کرده بود به دو جامهٔ پشمین» (شهرزوری، ۱۳۶۵: ۲۱۷). او چون حیوانات از نشستن در خانهٔ دست‌ساخت ابا کرده در میان خمی زندگی می‌کرد. احتمالاً پوشیدن جامهٔ پشمینه از سوی بزرگان کلبی نوعی تأسی جستن به حیات حیوانی بوده است، چون حیوانات جز آنچه طبیعت حیوانی در اختیارشان قرار داده جامه‌ای دست‌ساخت به تن نمی‌کنند.

کلبیون بزرگترین رذیلت‌های اخلاقی را در نفس خویش جستجو می‌کردند و از این رو جهاد و تلاشی زایدالوصف در مبارزه با امیال نفسانی خود داشتند. «وقتی مردم یونان به سوی تئاتر و مسابقات در حرکت بودند به استهزا از دیوژن پرسیدند: آیا او هم به مبارزه می‌رود؟ جواب داد: بله. من برای گرفتن کُشتی می‌روم. پرسیدند رقیبت کیست؟ گفت: خودم. برای من هیچ کُشتی و ستیزی چون وقتی که با امیال و رنج‌های خود می‌جنگم هیجان‌انگیز نیست» (توماس، ۱۳۸۴: ۱۸۸ـ۱۸۹).

در نهایت باید دانست که ظهور کلبیون و آموزه‌های ساختارشکنانهٔ آنها، نتیجهٔ حیات سیاسی و اجتماعی یونان در دوره‌ای از تاریخ آن کشور بود که پادشاهان و فرماندهان برای ارضای حس تکبر و غرور خود هزینهٔ سنگین لشکرکشی‌ها و زندگی پرتجمل خود را بر دوش مردم طبقات پایین نهاده بودند.

۱- ۳- شرایط اجتماعی ظهور و بروز کلبیّون و تصوف اسلامی

آن گونه که می‌دانیم «مذهب کلبی، مذهبی نبود که هنر و دانش را ترقی بدهد یا در سیاست مایهٔ تعالی بشود یا باعث کوشش و اجتهاد مردم در زندگانی گردد، جز اینکه می توان این مذهب را به عنوان اعتراض بر حکومت بدی یا شرّ و فساد در آن روزگار به شمار آورد» (حلبی، ۱۳۷۷: ۲۳). اگر نهضت کلبیون در اوج کشورگشایی‌های اسکندر و دیگر امپراطوران یونان به عنوان واکنش منفی در برابر جریان لجام گسیختهٔ الیگارشی و هزینه‌های گزافی که زیاده خواهی‌های آنها بر گردهٔ مردم فرودست می‌نهاد، پدید آمد، جریان صوفی‌گری نیز در جهان اسلام با عطش کشورگشایی مسلمانان و تحمیل هزینه و خسارت بر گردهٔ مردم فرودست همراه بود. این اتفاق با روی کار آمدن خلفای بنی‌امیه و بنی‌عباس که نوع جدیدی از اشرافی‌گری خلافتی و زندگی پر تجمل را تبلیغ می‌کرد، تشدید شد. در کنار این جریان، سخت‌گیری فقها و متشرعین که احکامشان ناظر به تبلیغ سیمای قهاری از خدا بود، مردم فرودست جامعه را دچار سرخوردگی و جویای ملجا و مأمنی آرامش‌بخش کرد و متصوفه توانستند آغوش رحمانی خدای خود را به روی آنان بازکنند و آنچه را که سیاستمداران و متشرعان قادر به تأمینش نبودند به آنان بدهند، آن گونه که کلبیون در روی زمین پراکنده شدند و بدون مطالبهٔ چیزی از مردم « آنها را به زهد و قناعت وا می‌داشتند و تعلیم می‌کردند که غیر از فضیلت‌جویی در چیزی خیری نیست و جز در رذیلت شری نه» (همان: ۲۶). صوفیهٔ نخست نیز می‌کوشیدند با پند و اندرز های مستقیم و مجلس خوانی، مخاطبان خود را در دنیای پر آشوب و فتنهٔ روزگارشان به سمت و سوی سبک زاهدانه‌ای از زندگی سوق دهند. اینان در مراحل بعد توانستند به مدد تساهل و تسامح اندیشگی و با بهره‌گیری از منابع مختلف اسلامی و غیر آن، صاحب بنیادهای نظری عمیق و وسیعی شوند تا گروه متکثری از جماعت مسلمانان را به سمت نحله‌های مختلف خود جذب کنند. در این اوضاع و احوال «عجیب می‌نماید که تصوف از یک طرف روح و یا قلب اسلام می‌شود و از دیگر سو بینشی را باز می‌نماید که در جهان اسلام از چارچوب عقلانی جهان فارغ و آزاد است» (بورکهات، ۱۳۷۴ :۱۰). حلقهٔ متصوفه، به راحتی می‌تواند چارچوب خشکی را که متشرعان به گرداگرد دایرهٔ فهم مسلمانان ایجاد کرده بود بشکند و با ترویج و پاسداشت «آزادی اندیشه و بیان» خدمات ارزشمندی به بلوغ اندیشه‌های فلسفی و کلامی نیز بکند. وقتی از دیوژن پرسیدند: «زیباترین چیز در جهان چیست؟ گفت: آزادی بیان» (دیوگنس لائرتیوس، ۱۳۹۳: ۲۵۳). فراموش نمی‌کنیم که حلقهٔ تعلیمات صوفیانهٔ حسن بصری بود که توانست واصل بن عطا را برای طرح دیدگاههای معتزلی بپرورد. از سوی دیگر حلقهٔ تعلیمات حسن بصری توانست بخشی از جامعهٔ اسلامی را که احکام تحدید کنندهٔ متشرعان از آنها گروهی منفعل ساخته بود به تکاپو بیندازد. زنان به راحتی توانستند در این حلقه‌ها وارد شوند و تأثیرات عمیق خود را در تفکرات مسلمانان صوفی بگذارند. رابعهٔ عدویه تنها یکی از این جمع است که نامش در کنار حسن بصری در یاد تاریخ تصوف ثبت است، آن گونه که هیپارشیا نمونه‌ای از بانوانی یونانی بود که به جمع کلبیون پیوست و در کنار کراتس کلبی گامهای بلندی برای اشاعهٔ مرام کلبیون برداشت.

به مدد همین متصوفه بود که شعاع فکری مسلمانان چنان فراخی و آزادگی یافت که آغوش خود را برای هر تفکری فارغ از انتساب آن به این دین و آن مذهب باز کرد. از این رو بسیاری از تفکرات غیر اسلامی از جهان ترسایی و محیط فلسفی یونان در قاموس فکری متصوفه جذب شد. «عارفان و صوفیان هر جا که سخن دلکش و کلام موزون دلپذیر می‌یافتند، برمی‌گزیدند و با گویندهٔ آن کاری نداشتند. در اقوال صوفیان بزرگ، می‌توان عباراتی پیدا کرد با فقرات مختلف از متون منسوب به افلاطون و سقراط و دیگر فیلسوفان یونانی همانندی تام دارد» (بدوی، ۱۳۸۹: ۷۳ـ۷۴). صاحب حدیقةالشیعه[۱] می‌گوید:« باید دانست که سبب تمادی و طغیان ایشان(صوفیان) در کفر آن بود که به مطالعهٔ کتب فلاسفه مشغول شدند و چون بر قول افلاطون قبطی و اتباع او اطلاع یافتند از غایت ضلالت، گفتار غوایت شعار او را اختیار کردند و از جهت آنکه کسی پی نبرد که ایشان دزدان مقالات و اعتقادات قبیحهٔ فلاسفه‌اند این معنی را لباس دیگر پوشیده وحدت وجودش نام کردند...و بدان که علمای صوفیه نه تنها همین معنی را از فلاسفه

[۱] در مورد این کتاب و انتساب آن به مقدس اردبیلی. ر.ک: حسن زاده مراغه‌ای. «بررسی حدیقه الشیعه»، آیینهٔ پژوهش، شمارهٔ ۳۹، ۱۳۷۵

دزدیده‌اند بلکه اکثر مسائل ایشان را از کتاب ایشان اختلاس نموده‌اند و در آن تصرف‌ها کرده‌اند» (مقدس اردبیلی، ۱۳۷۸/۲: ۷۵۲–۷۵۳). ورود این «مقالات و اعتقادات قبیحهٔ فلاسفه» در حوزهٔ فکری متصوفه به روشنی نشان‌دهندهٔ تساهل و تسامح و سعهٔ صدرِ روح آزادیخواه آنان بوده است.

بنا به آنچه گفته شد ظهور تصوف در جهان اسلام مانند ظهور اندیشه‌های کلبیون در جهان یونان و هر نهضت دیگر در پهنهٔ جهان و تاریخ تمدن بشری، واکنش طبیعی گروهی از مردم در برابر هژمونی جریان فکری، اخلاقی و رفتاری غالب روزگار خود بود. اتفاقاً این اصل اثباتِ شده در مورد تصوف هم مصداق دارد که هر نهضتی که تبدیل به نهاد و نظام گردد برای تثبیت خود شروع به چالش و مبارزه با جریان‌های مخالف خود خواهد کرد. همان تصوف آزاد اندیش بعد از چند سده تبدیل به نهادی تنگ خو، ظاهرگرا و کم اندیش شد و از درون خود مخالفان و منتقدانی آزاد اندیش چون حافظ برای خود پیدا کرد. (برای نمونهٔ این تضییقات ر.ک: زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۱۶۱).

پیش از این دربارهٔ اثرپذیری فکری متصوفه از فلاسفهٔ یونان به ویژه افلاطون و فلوطین، کتابها و مقالاتی به رشتهٔ تحریر درآمده است اما ـ تا آنجا که نگارنده سراغ دارد ـ کسی به تأثیر اندیشه‌های کلبیون در تفکرات و رفتارهای متصوفه سخنی نگفته الاّ به اختصار و اشاره. اگرچه اثبات اثرپذیری تصوف اسلامی از کلبیون به گواهی اسناد و مدارک موجود تا حدی غیر ممکن به نظر می‌رسد اما با قید احتیاط می‌توان پذیرفت که چنین تأثیری ولو به صورت ناخودآگاه و ناخواسته وجود داشته است. نگارنده بر این عقیده است که افکار کلبیون در گذر تاریخ با حضور سربازان یونانی در دورهٔ بعد از تغلّب اسکندر در ذهنیت ایرانیان وارد شده بود اما تا زمان مزدک شرایط سیاسی ـ اجتماعی ظهور و بروز آن فراهم نشده بود. بنا به نوشتهٔ هرمان بنگسون، پیش از جهانگشایی اسکندر و بعد از او وارد شدن سربازان مزدور یونانی به عنوان مدافعان و جنگجویان ایرانی امری ثابت شده است. (بنگسون، ۱۳۸۸: ۱۷ـ۲۷ و۳۷۰ـ۳۷۲). از سوی دیگر بنا به گزارش کریستنسن در سال ۵۲۹ میلادی به دنبال تعدیاتی که به حکما و فلاسفه در کشور روم اعمال شد گروهی هفت نفره از آنان به تیسفون پناه آوردند و مورد عنایت تام و پذیرایی خاص شاهنشاه ایران شدند. (کریستنسن، ۱۳۶۷: ۴۵۰). اگر چنین امری به گواهی تاریخ اتفاق افتاده چگونه می‌توان تصور کرد که این جنگجویان، اسیران و بردگان و اندیشمندان یونانی فرهنگ فکری و اخلاقی ـ فلسفی خود را با خود به پهنهٔ فرهنگ ایران زمین و متقابلاً فرهنگ ایرانی را به یونان منتقل نکرده باشند؟ «و مزدک مردم را از مخالفت و دشمنی و جنگ نهی می‌کرد. و چون اکثر آن، به سبب زن و اموال روی می دهد، زن را حلال و اموال را مباح گردانید و مردم را در آنها شریک کرد» (ابوالقاسمی، ۱۳۸۶: ۵۰). اعلام شعار اشتراک اموال و زنان بوسیلهٔ مزدک نمی‌توانست تفکری خلق‌الساعه و بدون پشتوانه باشد. گویا این پشتوانهٔ مبتنی بر تز بنیانگذاران مکتب کلبی‌های یونان به صورت خزنده و نامرئی در فضای ذهنی ایرانیان حرکت می‌کرد.

بنا به گفتهٔ کریستنسن، باورهای مزدکی نخستین بار توسط مردی به نام بوندس (Bundos) از پیروان مانویه پیش از مزدک و در عهد دیوکلسین در روم ظهور کرد. او سپس به ایران آمد وکیش جدیدی را که با باورهای مانوی همراهی نداشت تبلیغ کرد. (همان:۳۶۲) گیلز کیسپل بر این باور است که «مانی زیر تأثیر مشرب زهد و ریاضت فرقه‌ای از مسیحیان آرامی آسیا از ازدواج، می‌گساری و گوشت‌خواری پرهیز می‌کرد (الیاده، ۱۳۷۳: ۳۸)؛ بنابراین بازماندهٔ تفکرات یونانی از عهود پیش از اسلام به ادوار بعد از اسلام منتقل شد و با ظهور نهضت ترجمه از ابتدای دوران خلافت بنی عباس به ویژه فعالیت بیت‌الحکمه در ایام هارون‌الرشید و حضور مترجمان نامداری چون اسحاق بن حنین، حنین این اسحاق، عبدالمسیح حمصی، متی بن یونس، ابن کثیر فرغانی و ابوالحسن عبدالرحمان صوفی رازی فسوی، اندیشه‌های فلسفی و علوم ریاضی و تجربی یونان فضای باز و مساعدی برای ظهور خود در جهان اسلام پیدا کرند. از این رو نمی‌توان منکر نفوذ باورهای یونانیان از جمله باورهای کلبیون در ابعاد فکری متصوفه به ویژه نحله‌هایی چون ملامتیه، قلندریه شد هرچند که اسناد و شواهد موجود اثبات این اثرپذیری را ممکن و مقدور نمی‌سازد. از

سوی دیگر چگونه می‌توان چشم از مشابهت‌های اصحاب صفّه و رواقیون بست. می‌دانیم که رواقیون[۱]نیز همانند کلبیون محل خاصی برای اقامت و اشاعهٔ آموزه‌های خود نداشتند و بنیان‌گذار این نحله یعنی زنون اهل کیتیون، در یکی از رواق‌های آتن به نام «استوآ پوکیلیه» (Stoa Poikile=رواق پرنگار) به این مهم می‌پرداخت، (کاپلستون، ۱۳۹۳: ۴۴۱). آنگونه که در صدر اسلام نیز اهل صفّهٔ بی‌خانمان در رواق مسجد نبی(ص) همین کار را می‌کردند.

۱- ٤- مشترکات کلبیون و تصوف اسلامی

شاید در نگاه اول تلاش برای یافتن وجوه مشترک در نهضتی ضداجتماعی چون کلبیّون و حرکت کاملاً اجتماعی متصوفه در جهان اسلام، کوششی باطل باشد. نگارنده ـ اگر منابع و مآخذ موجود اجازه می‌داد ـ بی‌میل نبود که رد پای مشی کلبیون را در نهضت‌های اجتماعی چون مزدکیان در دوران پیش از اسلام و ملامتیه و قلندریه و تصوف در جهان بعد از اسلام پیدا کند و نفوذ ناخودآگاه و ناخواستهٔ کلبیون را در آن جریانها نشان دهد، اگرچه بنا به گزارش شفیعی کدکنی، پیش از این گلدتسهیر(Iganz Goldziher) معتقد بود که مذهب ملامت ادامهٔ مذهب کلبیّون است اما ابوالعلا عفیفی، دانشمند مصری، نظر اورا رد کرده بود (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۱۱۴)؛ علی ایّ حال چون اسناد و مدارک موجود اجازهٔ اثبات چنین تأثیری را نمی‌دهد، ناگزیر از طرح مشترکات آن جریانها فارغ از اثرپذیری یکی از دیگری هستم:

۱- ٤- ۱- بازگشت به طبیعت یا فطرت

به نظر می‌رسد که «بازگشت به طبیعت» که رکن رکین تعالیم کلبیون بود، از همان ابتدا در معرض قرائت‌های مختلف قرار داشت. بنا به گفتهٔ کاپلستون در نظر کلبیون «طبیعت» بیشتر به معنی اوّلی و غریزی و فطری بود. (کاپلستون، ۱۳۹۳: ۴۵۴)[۲]اگر این قرائت سهمی از واقعیت داشته باشد ـ که به زعم نویسنده دارد ـ بازگشت به طبیعت یعنی بازگشت به فطرت؛ اما چون کلبیون فطرت انسان را حیوانی می‌دانستند از آن، بازگشت به خلق و خوی حیوانی را اراده می‌کردند در حالی که صوفیه با اعتقاد به الهی بودن فطرت بشری، از آن رجعت به فطرت الهی را اراده کردند. از این رو کلبیون و متصوفه در جهان اسلام در «بازگشت به فطرت» اشتراک نظر دارند با این تفاوت که قرائت آنها از فطرت در معرض تفاوت افتاده است. در جهان تصوف اسلامی «بازگشت به فطرت» به اصل «استرجاع» ارتقا یافت. رجوع و بازگشت «نی» به «نیستان» در مقدمهٔ مثنوی یا میل ذره به خورشید و قطره به دریا و سی‌مرغ به سیمرغ و تمثیلات گوناگونی از این دست همه از آن اصل نشئت یافته است. به بیانی دقیق می‌توان گفت عشق از نوعی که عرفای عاشق سرگشتهٔ آنند، تبع همین اصل است. انعقاد عشق و محبت مبداء الهی در دل عارف بعد از آن اتفاق می‌افتد که عارف فطرت الهی خویش را باز شناسد و بدان رجوع کند.

۱- ٤- ۲- اشتراک اموال و زنان

یکی از باورهایی که به کلبیون نسبت داده شده است اشتراک زن و اموال است که تبعی است از اصل بازگشت به طبیعت هر چند که نمی‌توان نقش مخالفت کلبیون با مقررات و موضوعات اجتماعی را در پیدایش چنین نظری نادیده گرفت. دیوژن «طرفدار اشتراک در زنان بود... و به همین سبب گمان می‌کرد که فرزندان نیز باید به صورت اشتراکی نگه‌داری شوند» (دیوگنس لائرتیوس، ۱۳۹۳: ۲۵۵). در جهان اسلام، متصوفه حسب نص احکام اسلامی هرگز نمی‌توانستند چنین ادعایی را مطرح نمایند اما راه برای تغییر جامهٔ آن اصل برایشان مسدود نبود. جماعتی از صوفیه با اعتقاد به نقش مخرّب وابستگی‌های دنیوی از جمله مال و زن، حکم به حرمت آنها دادند و عامداً از اندوختن مال و ثروت و اختیار تأهل ابا کردند. آنان روزی خود را از طریق تکدی‌گری یا از نذورات مردم کسب کرده در عین تجرّد به سر می‌بردند که بنا به گزارش آدام متز این وجه اخیر اساساً گرایشی غیر اسلامی بود. (ذکاوتی قراگوزلو، ۱۳۹۰: ۱۲۴) هجویری در قرن پنجم می‌نویسد «مجتمع‌اند مشایخ این طریق که بهترین و فاضلترین، مجرّدانند که دل

---

[۱] زنون بزرگ رواقیان «عادت داشت در حالی که در میان ستون‌هایی رنگ شده که رواق پیسیاناکس نیز خوانده می شدند پرسه می زد بحث کند...و به همین سبب بود که ایشان به اهل رواق یا رواقیان معروف شدند» (دیوگنس لائرتیوس، ۱۳۹۳: ۲۷۶).

[۲] برای دریافت‌های متفاوت از طبیعت، ر.ک: واینر، ۱۳۸۵.ج۳: ۱۷۹۳ـ۱۸۰۶

ایشان از آفت خالی باشد و طبع‌شان از ارادت معرض» (همان: ۱۲۴). عزالدین کاشانی در توجیه تجرّد متمسک به این حدیث می‌گردد که : «خیرُکُم بعدَ المأتینِ رجلٌ خفیفُ الحاذِ. قیلَ یا رسولَ الله و ما خفیفُ الحاذِ؟ قال: الّذی لا أهلَ له و لا وَلَدَ» (عزالدین کاشانی، ۱۳۶۷: ۲۵۴). هجویری از صوفیانی سخن می‌گوید که برای رعایت سنت رسول اکرم(ص) به ظاهر ازدواج می‌کردند اما با همسر خویش نزدیکی نمی‌جستند؛ من جمله از یکی از مشایخ صوفیه در قرن سوم حکایت می‌کند که شصت و پنج سال با زنش زیست بدون آن که با وی نزدیکی کند. می‌دانیم که خود هجویری متأهل نبود. (همان: ۱۲۵) «ابو احمد قلانسی ـ که اسمش مصعب بن احمد بود ـ با دختری ازدواج کرد سی سال با او بود حال آنکه « دختر هنوز باکره بود» (ابونصر سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۲۳۵) « بشر حارث را گفتند مردم در حق تو سخنها می‌گویند. پرسید که چه می‌گویند؟ گفتند: می‌گویند سنّت نکاح ترک کرده‌ای. گفت: ایشان را بگویید که من هنوز به فرض مشغولم، به سنّت نمی‌پردازم» (عزالدین کاشانی، ۱۳۶۷: ۲۵۵).

از سوی دیگر صوفیه در آثار خود چنان نموده‌اند که هر آنچه دارند از آن همگان است و در اموالی که کسب می کردند برای خودشان اختصاصی نمی‌دیدند. اینان در تعریف فقر بر این باورند که « فقر را اسمی است و رسمی و حقیقتی. اسمش عدم تملّک با وجود رغبت و رسمش عدم تملّک با وجود زهد و حقیقتش عدم امکان تملّک ...اگر تقدیراً مملکت عالم جمله در تصرّف ایشان آید همچنان خود را در تملّک آن بری دانند» (همان: ۳۷۵). «از ابوبکر مصری پرسیدند از فقیر صادق. گفت: لا یَملِکُ و لا یُملَک، معنی آن بود که وی را مِلک نبود و وی ملک کس نبود» (ابوالقاسم قشیری، ۱۳۹۹: ۴۱۳). چه بسیار است گزارش صوفیانی که با چنین باورمندی هر آنچه بدیشان می‌رسید با طیب خاطر به دیگران می‌بخشیدند. یوسف بن اسباط « هزار درم میراث یافت. هیچ چیز برنگرفت. برگ خرما بافتی» (همان: ۴۱۰). «برای بُنان حمال چهارصد درهم فتوح رسید و او در خواب بود. بالای سرش گذاشتند. بُنان در خواب دید که کسی می‌گوید: هرکس که از دنیا جز به مقدار نیاز بردارد خداوند دلش را کور می‌کند. بیدار شد و از آنها دو دانگ برداشت و بقیه را نپذیرفت» (ابونصر سراج، ۱۳۸۲: ۲۳۰). سری سقطی گفت: «راه کوتاهی به بهشت می‌شناسم، و آن این است که چیزی از کسی نخواهی و چیزی از کسی نگیری و چیزی نداشته باشی که بخواهی به دیگری ببخشی» (همان: ۲۳۳).

۱- ٤- ۳- منزلت سگ

آن گونه در آموزه‌ها و اقوال بزرگان کلبیون، «سگ» منزلتی والا و گاه مقامی مثالی یافته است، در متون عرفانی نیز علی رغم نگاه منفی که درآموزه‌های متشرعان اسلامی نسبت به این حیوان وجود دارد، نگاهی محبت‌آمیز و مثالی به آن دیده می‌شود. شاید بتوان در یک استدلال اعلام نمود که متصوفه به عنوان معارضان متشرعان و متفقّهان در اغلب آنچه که آنها آن را نیک و بد پنداشته‌اند تغییر موضع داده و خلاف آنها دربارهٔ آن موضوعات موضع گیری کرده‌اند، آن چنان که در مورد ابلیس نگاه متصوفه‌ای چون حلاج و عین القضات و مولانا کاملاً با آنها متفاوت است[۱] اگر فضای جنت برای اهل شرع منتهای سعادت باشد برای متصوفه جایگاه ابلهان است (أکثرُ اهل الجنهٔ البله) و احتمالاً در مورد استحسان سگ نیز همین اتفاق افتاده باشد ولی در هر صورت امکان اثر گذاری اندیشه‌های کلبیان امری است که نمی‌توان از آن چشم پوشید.

«شبلی گفت: تصوف از سگی آموختم که وقتی بر در سرایی خفته بود، خداوند سرای بیرون آمد و آن سگ را می‌راند و سگ دیگرباره باز می‌آمد. شبلی گفت : چه خسیس باشد این سگ، وی را می‌رانند و همچنان باز می‌آید. ربّ‌العزّه آن سگ را به آواز آورد تا گفت: ای شیخ کجا روم که خداوندم اوست!» (ابوالفضل رشیدالدین میبدی، ۱۳۷۱، ج۱: ۴۴۷). چه بسیار نزدیک است این سخن به این کلام دیوژن کلبی که چون اسکندر خود را به او معرفی کرد، دیوژن گفت: من هم دیوژنِ سگ هستم. یا جمال موصلی وصیت کرد که بر سرخاکش این آیه نویسند: « و کلبهم باسط ذراعیه بالوصید» (فریدالدین عطار نیشابوری، ۱۳۹۸، ج۱: ۸). وقتی بایزید در راهی می‌رفت و سگی با او همراه شد و شیخ دامن خود را فراگرفت، سگ گفت: «اگر خشکم، هیچ خللی نیست و اگر ترم

[۱] برای نمونه ای از این دیدگاه ر.ک: ابوالفضل رشیدالدین المیبدی،۱۳۷۱، ج۱: ۱۶۰ـ۱۶۱

هفت آب و خاکی میان من و تو صلحی اندازد؛ اما گر دامن به خود باز زنی، اگر به هفت دریا غسل کنی پاک نشوی. بایزید گفت: تو پلید ظاهر و من پلید باطن، بیا تا هردو بر هم کنیم تا به سبب جمعیت بود که پاکی از میان ما سر بر کند. سگ گفت: تو همراهی و همبازی مرا نشایی که من ردّ خلقم و تو مقبول خلقی...من هرگز استخوانی فردا را ننهاده‌ام و تو خُمی گندم داری. بایزید گفت: همراهی سگ را نمی‌شایم همراهی لم یزل و لایزال را چون کنم؟! سبحان آن خدای که بهترین خلق به کمترین خلق پرورش دهد» (همان، ج۱: ۱۷۱). « درویشی را دیدند که با خدای رازی داشت، و می‌گفت:...مرا به دوستی بپسند، اگر اهل دوستی نیَم به بندگیم بپسند ور اهل بندگی نیَم به سگیم بپسند تا سگ درگاه تو باشم.

گر می‌ندهی به صدر حشمت بارم باری چو سگان، برون در می‌دارم»

(ابوالفضل رشیدالدین میبدی، ۱۳۷۱، ج۱: ۱۹۷).

۱- ٤- ٤- ژنده‌پوشی

کلبیون در راستای باور دنیاگریزانه و فرونشاندن عصیان نفس و تحقیر الزامات حیات مدنی، در کنار اعراض از لذایذ دنیوی، پوشیدن جامهٔ فاخر را در شأن خود نمی‌دیدند و می‌کوشیدند تا اگر جامه‌ای هم به تن می‌کنند جامه‌ای فقیرانه مبرّا از تکلف باشد. «دیوژن حتی مخالف بود که افراد بشر لباس بر تن کنند. وقتی که یکی ایراد گرفت که بشر مثل حیوان پوست کلفت نیست و پشم ندارد تا از سرما و گرما در امان باشد، دیوژن فوراً قورباغه را مثال آورد و گفت: می‌بینید قورباغه‌ها خیلی کمتر از انسان‌ها مو دارند، بیچاره‌ها کاملاً لختند ولی معذلک در سردترین هواها هم راحت زندگی می‌کنند» (پازارگاد، ۱۳۷۵: ۷۵). شی‌شیو معروف به کلبی ناپلی، آنگاه که خود را در مقام الزام به پوشیدن لباس می‌دید به انحای مختلف از پذیرفتن آن طفره می‌رفت و از راه بهانه جویی می‌گفت: «رنگ زرد به من خیلی نمی‌آید... وآنگهی اینجا رنگ آبی (ازرق) برای شبها مد است./ اگر هم می‌پذیرفت مدت زیادی آن را نمی‌پوشید زیرا اشتیاقی به مالکیت نداشت، یا دورش می‌انداخت یا آن را در میخانه با گیلاسی ویسکی مبادله می‌کرد» (کرشنتزو، ۱۳۷۷ :۲۶۲). جالب اینکه ابن فاتک در مورد پوشش دیوژن می‌گوید: «فَقَنَعَ بِثوبین من الصوف» (المبشر بن فاتک، ۱۹۸۰/۱: ۷۳). «زنون کیتیومی در حکایات خود نقل می‌کند که او ـ کراتس کلبی ـ با بی‌اعتنایی کامل پوست گوسفندی را بر ردای خویش دوخته بود» (دیوگنس لائرتیوس، ۱۳۹۳: ۲۶۳). در مورد مندموس کلبی، روایت شده است که « جامهٔ او از این قرار بود: جبّه‌ای کبود که تا پاها می‌رسید» (همان: ۲۷۱). نکتهٔ جالب این است که منتقدان صوفیه عموماً جامهٔ پشمین آنها را منتسب به مسیحیان و غیر مسلمانان می‌دانستند: «حمّاد بن ابی سلیمان به بصره آمد و فرقد سبخی با لباس پشمینه نزد او رفت؛ حماد گفت: این علامت نصرانیّت را از خود بیفکن... و نیز آورده‌اند که عبدالکریم ابوامیه در حالی که پشمینه پوشیده بود نزد ابوالعالیه آمد. ابوالعالیه گفت: این جامهٔ راهبان است که مسلمانان وقتی خیال تزویر داشته باشند می‌پوشند» (عبدالرحمن ابن جوزی، ۱۳۸۹: ۲۲۰) و این را هم می‌دانیم که برای منتقدان صوفیه تفکیک عناصر یونانی از مسیحی تقریباً غیر ممکن بود و ای بسا اگر در میان راهبان نصرانی نیز رسم پشمینه پوشی مرسوم بود تحت تأثیر شیوهٔ زندگی کلبیون بدان تمسک جسته بودند.

اگر چه از دیرباز متصوفه کوشیده‌اند وجه موجهی برای پشمینه‌پوشی خود اقامه کنند اما هر آنچه گفته‌اند راه به دهی نداشته است. نمونه‌ای از این توجیه‌ها را می‌توان در کتاب رسالهٔ قشیریه یافت (ر.ک. ابوالقاسم قشیری، ۱۳۹۹: ۴۱۵ـ۴۲۰). در این میان بیشترین استناد آنها در پشمینه پوشی به حدیث پیامبر اکرم(ص) در مورد ام خالده است. برای نگارنده شگفت می‌نماید که صوفیه با وجود آگاهی از روایت ابن عباس از جامهٔ رسول اکرم(ص) چرا در مورد توجیه پشمینه‌پوشی خود متمسک به روایت ام خالده شده‌اند: «ابن عباس(رض) روایت کند که آن روز که رسول(ع) وفات یافت بر تن مبارک او پیراهنی پشمین بود و بر وی دوازده پیوند دوخته بود، بعضی از آن پیوندها از پوست گوسفند بود...» (میرسید علی همدانی، ۱۳۵۸: ۲۳۷).

همان گونه که گذشت کلبیون به ویژه بزرگ آنها، دیوژن، برای بازگشت به طبیعت و الگوپذیری از حیوانات خصوصاً سگ آنگاه که نه مانند حیوانات خانه‌ای برای خود می‌ساخت و نه قدحی برای آب خوردن به دست می‌گرفت، نمی‌توانست جامه‌ای جز ردای

پشمین و خشن به تن کند و روایتهای متواتری از دیوجانس نقل است که همواره جامهٔ ژندهٔ زبر و خشنی به تن می‌کرد[۱] آیا نمی‌توان تصور کرد که پشمینه‌پوشی صوفیان اقتفای ناخودآگاه آنها از سنت کلبیون باشد؟ بنا به تأیید منابع موجود، اعراب از ادوار بسیار متقدم با سنت فکری و اخلاقی یونان آشنا بودند و از این رو می‌توان دریافت که اعراب پیش از اشاعهٔ تفکرات و منش صوفیانه در الباس خرقهٔ پشمین، به تقلید از کلبیون جامهٔ پشمین به تن می‌کردند. می‌دانیم که اعراب نیز همچون ایرانیان به طرق مختلف از دیر باز با فرهنگ و تمدن یونانی آشنا بودند «اسکندر بعد از گرفتن قلمرو امپراطوری هخامنشی، عربستان را نیز به فرمان خود آورد. عربان در آن هنگام، ناگزیر لباس و نیرو برای ارتش یونان فراهم می‌آوردند و خود در کارهای نظامی یونانیان شرکت می‌کردند. برای نمونه آنان در دفاع از غزه و در نبرد رافیه، در کنار آنتیوخوس سوم بودند» (هالمی، هاینس، ۱۳۸۸: ۱۱۶). بنا به گزارش نویسندهٔ کتاب «المفصّل فی تاریخ العرب قبل الاسلام» جماعتی از یونانیان در سواحل جنوبی جزیرةالعرب در حوالی عدن سکونت داشتند و حتی برخی را گمان بر این است که نام «عدن» مشتق از نام زن ایزد یونانی آتنا (Athene/Athenae/Attenna) است که گروهی از بطالمه آنگاه که برای داد و ستد به آن سامان رفته بودند به نام آن زن ایزد و به عنوان نمودگار شهر آتن بنایش کردند (جواد ۲۰۰۱م.: ۲۵۱ـ۲۶۴). صرف نظر از وجه تسمیهٔ کلبی‌های عرب که حاکی از انتساب آن به سگ است، آیا نمی‌توان تصور کرد که اینان بازماندگان کلبی‌های یونان به ویژه در منطقهٔ یمن باشند؟ می‌دانیم که مردانی که به عنوان «کلبی» شهرت یافته‌اند ریشه در اعراب قحطانی جنوب به ویژه یمن داشتند. سمعانی در کتاب الانساب در مورد نسبت «الکلبی» می‌گوید: «هذه النسبه الی قبائل، منها کلب یمن و زید و جبله» (عبدالکریم بن محمد السمعانی، ۱۹۷۷/۱۱: ۱۳۰). امتیاز جغرافیایی خاص یمن در جنوب عربستان و اسکندریه در شمال مصر، این امکان را به ساکنان آنها می‌داد که در طول تاریخ محل رفت و آمد بازرگانان و مردم غرب و شرق باشد و در آن میان جایگاه آرمانی برای نضج اندیشه‌های فلسفی و حکمت غربی و شرقی از جمله اندیشه‌های کلبیون یونان باشد و ای بسا الباس جامهٔ زبر و خشنِ پشمین کلبیان به عنوان لباس ناسکان و زاهدان از آن طریق در جهان اعراب راه یافته باشد. «در حکایاتی که نویسندگان مسلمان نقل کرده‌اند، دیوجانس، حکیمی پرهیزگار و تارک دنیا معرفی شده است که به رسوم و عادات رایج چون ازدواج، بنای خانه و مال اندوزی مقیّد نبود... و او را انسان کاملی می‌دانستند که دیگران را نیز به طلب حکمت و ترک هوا و هوس دعوت می‌کرد» (محبوبی ارانی، ۱۳۹۹: ۷۱۴). نویسندهٔ کتاب صوان‌الحکمه چنان از کلبیون سخن می‌گوید که گویی آنان حکیمان وارسته‌ای بودند که کوچکترین تعلق خاطری به دنیا و لذایذ آن نداشتند. در گزارش او از جنبه‌های غیر اخلاقی کلبیون ـ البته از دیدگاه جامعهٔ اسلامی ـ هیچ اثری نیست. (سجستانی، ۲۰۰۴: ۱۶۹ـ۱۷۲) ابن فاتک نیز در کتاب مختارالحکم از دیوژن با عنوان «ذیوجانس المتجرّد» یا«ذیوجانس الکلبی الناسک» یاد کرده می‌گوید:« کان ذیوجانس حکیم أهل زمانه. و کان زاهداً متخلیاً لا مسکن له و لا مأوی الّا أجنَّه اللیل...»(المبشر بن فاتک، ۱۹۸۰/۱: ۷۲– ۷۴). ابن مسکویه در سدهٔ چهارم هجری از دیوجانس با چنین عباراتی یاد می‌کند: «دیوجانس مردی حکیم و فاضل بوده است... صاحب حق بود و از خود انصاف می‌داد و راست می‌گفت و به اندکی از خوردنی و پوشیدنی قانع بود...و همین دیوجانس است که یار و مصاحب شیخ یونانی (فلوطین) و معلم او بود» (احمد بن محمد بن مسکویه، ۱۳۷۴: ۴۲۰ـ۴۲۱). احتمال دارد که اخبار کلبیون بعد از پالایش در باورهای رواقیان و منابع نو افلاطونی به دست اعراب مسلمان رسیده باشد و از این رو نشانی از وجوه غیر اجتماعی آنها در متون عربی دیده نمی‌شود. از این رو به احتمال زیاد عنوان «کلبی» برای اعراب تداعی‌کنندهٔ حکیمان و مردان کاملی بود که پای بر سر امیال نفسانی خود نهاده زندگی پاک و بی‌دغدغه را وجههٔ همت خود ساخته بودند، تا حدی که اینان بعد از اسلام آوردن با وجود باور به نجاست سگ همچنان عنوان «کلبی» را حفظ کردند و کسی از بزرگان اسلام نیز متعرّض عنوان آنها نشد تا حدی که پیامبر اکرم (ص)

---

[۱] ر.ک: محبوبی ارانی. حمیدرضا: ۷۱۴

[۲] نمونه ای از تقدیس کلبیون را می‌توان از مولانا آنگاه که دیوجانس فانوس به دست برای جستن «انسان» را شایستهٔ عنوان «شیخ» دانسته و حکایتش را چنین به شعر می‌کشد:

دی شیخ با چراغ همی‌گشت گرد شهر کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست

(مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، ۱۳۹۳، ج۱: ۲۹۷)

جبرئیل را در هیئت «دحیهٔ کلبی» می‌دیدند. مردان بزرگی از جهان اسلام با عنوان «کلبی» شناخته شده‌اند مانند «هشام بن محمد کلبی» عالم انساب و اخبار عرب، «اسد کلبی، عمران کلبی، عبدالاعلی بن یزید کلبی» از شهدای کربلا، «عبدالله بن عمیر کلبی» از اصحاب امام علی(ع) ... با این توضیح به احتمال زیاد پوشیدن جامهٔ خشن پشمینه به عنوان جامهٔ زاهدان یادگار نفوذ عادات کلبیون در میان جامعهٔ اعراب باشد.

۱- ٤- ٥- زهد و ریاضت

شاید یکی از دیرینه‌ترین نحله‌هایی که پیروان خود را به تحمل سختی و ریاضت فرامی‌خواند، کلبیون باشد. تمام بزرگان این نحله، با وجود داشتن امکان زندگی نسبتاً مرفّه، هر کدام به نوعی از آن گریزان بودند و می‌کوشیدند تا عامداً خود را در شرایط دشوار به کورهٔ ابتلا و سختی بیندازند. تحمل سختی‌های اسارت در دست دشمنان یا مشقات بردگی و تن دادن به دریوزه‌گری و زیستن در شرایط سخت، تجربهٔ عام بزرگان این نحله بوده است. «تابعین این فلسفه به طورکلی سعادت و فضیلت را در ترک تمام لذات شمرده سر و پای برهنه با لباس ژنده در میان مردم گردش کرده ایشان را با طعنه و خشونت و متلک گویی پند داده و همه چیز را رد می‌کردند» (پازارگاد، ۱۳۷۵: ۱۲۲). می‌توان گفت که کلبیان همانند اخلاف رواقی خود، باورهای ضد اپیکوری داشتند و علی رغم اپیکوریان که انسان را مجاز به بهره‌مندی از هر لذت خردمندانه می‌دانستند کلبیان و رواقیان اصل خردمندی را بر قاعدهٔ گریز از هر لذتی نهاده بودند. کلبیون که دنیا را به عنوان بودهٔ شرّ می‌نکوهیدند و اعراض از آن را بر خود واجب می‌دانستند در ترک دنیا و متعلقات آن جهد بلیغ می‌ورزیدند. به باور دیوژن «حب مال منشأ تمام پلیدیها است» (دیوگنس لائرتیوس، ۱۳۹۳: ۲۴۷). آنان هر آنچه از دنیا را موافق نفس خویش می‌دیدند در نفی و انکارش می‌کوشیدند برای خود خانه نمی‌ساختند و از کسب مال و دارایی اعراض می‌کردند و به اندک طعامی که آنها را زنده نگه دارد بسنده می‌کردند تا نفس را به عنوان کارگزار دنیا در درون خویش مهار کرده بشکنند.

تصوف نیز در ادوار اولیهٔ ظهور خود، ریاضت و زهد را به عنوان محور و اساس تعلیمات خود قرار داده بود و در برابر اشرافیّت نوظهوری که مقارن خلافت بنی‌امیه آغاز شده بود و با بنی‌عباس ادامهٔ رو به گسترشی پیمود، پیروان خود را به اعراض از دنیا و بی‌تفاوتی در برابر بود و نبود مکنت دنیوی و ریاضت نفس و بسندگی به حداقل روزی فرا می‌خواند. جماعت صوفیه برای شکستن نفس و تعالی روح، تحمل ریاضت را از فرایض طریقت می‌دانستند و باور داشتند که صوفی بعد از گذر از بوتهٔ ریاضت، استحقاق پیمودن مراحل و مراتب دیگر طریقت را خواهد یافت. از این رو در تعالیم مقدماتی مریدان، نخستین مرحله‌ای که مراد بدان سبب عیار اورا برای شایستگی طی طریق تصوف می‌سنجید، تحمل سختی‌ها و شداید انواع ریاضت‌ها بود. ریاضت‌هایی چون بی خوابی، گرسنگی، گدایی، فقر، الباس خرقهٔ مرقع ... سختی‌هایی بودند که مرید برای اثبات استحقاق سلوک ملزم به تحمل آنها بود. نویسندهٔ کتاب کشاف اصطلاحات الفنون در تعریف الریاضه می‌گوید: «قال بعض الحکماء، الریاضه الإعراض عن الأعراض الشهوانیّه و قیل الریاضه ملازمه الصلوة و الصوم و محافظه آناء اللیل و الیوم عن موجبات الإثم و اللوم و سدّ باب النوم و البعد عن صحبه القوم» (محمد بن علی بن علی التهانوی، ۱۴۰۴ق.، ج۱: ۵۶۴). «داوود ابن ابی‌هند، بیست سال روزه داشت در حالی که اهل خانه‌اش خبر نداشتند و او طعام خود را به نیازمندان می‌بخشید. بازاریان می‌پنداشتند که او در خانه طعام می‌خورد و اهل خانه گمان می‌کردند که در بازار غذا می‌خورد» (حلبی، ۱۳۸۴: ۷). «گویند جنید...بیست سال روزه داشت که هفته‌ای یک بار افطار می‌کرد» (ذکاوتی قراگوزلو، ۱۳۹۰: ۱۲۸). «دیوژن، کراتس را متقاعد کرد که مزارع خود را رها سازد تا چراگاه گوسفندان شوند و پولهایی را که دارد به دریا افکند» (دیوگنس لائرتیوس، ۱۳۹۳: ۲۶۲). همین کراتس بود که تمام اموال خود را به وجه نقد تبدیل کرد و آن را در میان همشهریان خود توزیع کرد. همسر او هیپارشیا نیز از اموال و دارایی خود برای زیستن مطابق آیین کلبیان دست شست. رسم متصوفه نیز همانند ایشان، بخشش داشته‌های خود بود تا وابستگی خود را به دنیا به حداقل برسانند؛ از این رو بخشش خود را منّتی بر

---

[۱] چه نزدیک است به این سخن، گفتهٔ ابونصر سراج که گفت: «دوستی دنیا سرآغاز تمامی خطاهاست و دوری از دنیا سرآغاز تمامی نیکی ها و طاعت‌ها» (ابونصر سراج، ۱۳۸۲: ۱۰۰).

دیگری نمی‌دانستند بلکه پذیرش بخشش خود را منّتی بر گردن خود می‌دانستند: «شبلی گفت: اگر همهٔ دنیا مرا باشد، به جهودی دهم؛ منّتی بزرگ دانم اورا بر خویشتم که از من بپذیرد» (عطارنیشابوری، ۱۳۹۸/۱: ۶۸۷) وقتی که از بایزید پرسیدند «به چه یافتی آنچه یافتی؟ گفت: اسباب دنیا را جمع کردم و به زنجیر قناعت بستم و در منجنیق صدق نهادم و به دریای ناامیدی انداختم» (همان: ۱۵۵).

۱- ٤- ٦- تحقیر علم و دانش مکتسب

بزرگ کلبیون آنتیس‌تنس، نخستین حکیم اخلاقی یونان بود که هرگونه تعلیم و پروش عقلی را انکار کرد و مانند سقراط آموختن علومی چون ریاضیات و نجوم را به سخره گرفت. به زعم کلبیون فضیلت هیچ نسبتی به تعالیم عقلی ندارد، چون فضیلت را در عمل می‌دیدند نه در صرف دانستن. در میان متصوفه کم نیستند بزرگانی که آموختن علوم عقلی را نفی می‌کردند و سعادت را در فرا رفتن از حصار معقولات می‌دانستند. غزالی به صراحت می‌گفت «علم، حجاب عظیم است» (غزالی، ۱۳۳۳: ۲۹ و ابوالفرج ابن جوزی: ۳۱۴) بایزید بسطامی گفت: «مردمان علم از مردگان فرا گرفتند و ما علم از زنده‌ای گرفتیم که هرگز نمی‌میرد...هیچ چیز بر من در این راه دشوارتر از متابعت علم نبود یعنی علم تعلیمیِ ظاهر» (عطارنیشابوری، ۱۳۹۸/۱: ۱۹۶). می‌توان بیزاری بسیاری از عرفای جهان اسلام از عقل استدلال‌گر را در شمار چنین رفتاری قلمداد کنیم. غزالی در شکایت از گروهی متصوفه می‌گوید: «و باشد که با چشم حقارت در علم و علما نگرند و شرع در چشم ایشان مختصر گردد» (ذکاوتی گراگوزلو، ۱۳۹۰: ۳۷۸). ابن الجوزی در نقد صوفیه در مورد گریز آنها از فراگرفتن علم می‌گوید: «و اصل فریب ابلیس بر صوفیه از آنجا بود که ایشان را از علم مانع آمد و چنین فرانمود که اصل مقصود عمل است و چون چراغ علم را بکشت در ظلمات سرگردان شدند» (ابن الجوزی: ۱۹۵).

۱- ٤- ۷- جهان وطنی

کلبیون که به دنبال طرد و نفی هرگونه مقررات اجتماعی و سیاسی بودند در کنار انکار بسیاری از آن موضوعات، مرزهای سیاسی را هم فاقد اعتبار اعلام کردند و با تأسی جستن به حیات دیگر حیوانات پایبندی به حریم جغرافیای سیاسی را نفی کردند.«دیوژن، هرگونه کشورداری و سیاست را نادرست می‌پنداشت و خود را تبعهٔ جهان می‌شمرد نه تبعهٔ کشوری مثل یونان» (ر.ک: دیوگنس لایرتیوس، ۱۳۹۳: ۲۹۵ و حلبی، ۱۳۷۷: ۴۷)). «کمی بعد از آنتیس‌تنس، دیوژن شاگرد او اعلام کرد: او شهروند هیچ پولیس و شهری نیست، بلکه شهر او کل عالم است. در اینجا ریشه‌های تفکر جهان وطنی دوران باستان نهفته است؛ عقیده‌ای که به اضمحلال و نابودی روانی نظام دولت شهر در یونان بسیار کمک کرد» (بنگسون، ۱۳۸۸: ۳۶۶). «کلبیون اندیشه‌های ضد ناسیونالیستی داشتند یعنی انترناسیونالیست بودند. به نظر کلبی‌ها جامعهٔ ایده‌آل همان جامعهٔ مدنی است؛ آنها بی‌اعتنا به نژاد خاص بودند. کلبیون اعتقاد داشتند همهٔ مردم جهان برادر یکدیگرند و در حقوق مساوی هستند. همهٔ آنها تبعهٔ کشور جهان هستند بدون توجه به مال و مقام و نژاد و فرهنگ ایشان. قانون یا حقوق طبیعت در اصول لایتغیر است و تمام افراد آدمی اعم از زمامداران یا رعایا مجبور به تبعیّت از آن هستند و این همان قانون الهی است. از دیوژن پرسیدند: چرا برای خود خانه نمی‌کنی؟ گفت: اگر شما دانید خانهٔ مرا و بزرگی و وسعت آن را هرآینه خواهید دانست که خانه‌های شما و خانهٔ همهٔ عالم در آنجا می‌گنجد» (شهرزوری، ۱۳۶۵: ۲۱۸).

کم نیستند از عرفا و متصوفهٔ اسلامی که آنها نیز تقید به یک کشور و ماندگاری دایمی در آن و ابراز تعصب نسبت بدان را انکار کرده‌اند. ظاهراً متصوفهٔ جهان اسلام نیز بیزار از مرزبندی‌های سیاسی میان بلاد مختلف اسلامی، به نوعی تئوریزه‌کنندگان اندیشهٔ «جهان وطنی» بوده‌اند؛ از این رو در آثار و اقوال آنان نمی‌توان دلیلی برای اعلام وابستگی به کشوری را پیدا کرد. شاید علت انتساب هر کدام از صوفیهٔ بزرگ به شهری برای آن بوده است که نشان دهد وابستگی به تصوف مقتضی دل کندن از حدود و ثغور مولد و منشا است. ابن یزدانیار اورموی و جنید نهاوندی شهرتشان را در بغداد یافتند آنچنان که در عهود بعد شمس تبریزی و مولانای بلخی دل از موطن خود کنده مقام ماندگار خود را در قونیه یافتند. متصوفه و عرفای اسلام براساس همین تفکر مانند کلبیون سفر در اطراف و اکناف جهان پیرامونشان را به عنوان اصلی مسلم جهت رشد و تکامل خود اعلام کرده بودند تا در کنار

تجربه‌اندوزی از این سیر و سفرها، عملاً برون آمدن از تنگنای مرزبندی‌های سیاسی را هم نشان دهند و به نوعی آن مرزبندی‌ها را به سخره بگیرند. ابوبکر شبلی گفت :«معرفت سه است: معرفت خدا و معرفت نفس و معرفت وطن... و معرفت وطن را محتاج باشی به رضا به قضا و احکام او» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۸، ج۱: ۶۸۳). یعنی عرفایی مانند شبلی آنجا را وطن خویش می‌دانستند که قضای خدا آنها را بدانجا می‌رساند. گاهی عرفای بزرگی چون مولانا پای خود را از حد و اندازهٔ جهان اسلام فراتر می‌برد تا همانند کلبیون دیدگاههای جهان وطنی خود را تبیین نمایند، دیدگاهی که همهٔ مردم جهان از فارس و ترک و عرب و سیاه و سفید امکان زندگی و حیات مشترک بادیگران پیدا کند و زبان و رنگ ظاهر عامل جدایی و مرزبندی‌های بین آنها نباشد. برای امثال مولانا آنچه موجب وحدت در میان جامعهٔ متکثرِ جهانی است زبان دل و درک متقابل است:

پس زبان محرمی خود دیگر است　　همدلی از همزبانی بهتر است

(مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، ۱۳۷۳، دفتر اول: بیت ۱۲۰۷)

۱- ٤- ۸- آزادی

کلبیون فضیلت را در آزادی و خودبسندگی می‌دانستند. کراتس کلبی می گفت پیروان افکار و اندیشه‌های کلبی تنها یک خدا را می‌پرستند «خدای مرگ‌ناپذیر آزادی» (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۶۸۷). آزادی و استقلال اصلی بود که کلبیون از طریق «بازگشت به طبیعت» دریافته بودند. همان گونه که جانوران در طبیعت آزاد و مستقل هستند نوع بشر نیز بی‌نیاز از هرگونه تقیّد به مقررات اجتماعی است که آزادی و استقلال طبیعی اورا سلب می‌کند. کمال در نگاه کلبیون در اعمال آزادی اندیشه، عمل و گفتار و بیرون آمدن از هرنوع وابستگی است. به باور آنها وابستگی نافی آزادی است. از این رو آنان از خدمت‌گری برای دیگران روی گردان بودند و می‌کوشیدند روزی خود را یا از طبیعت برگیرند یا از طریق داده‌ها و بخشش دیگران. در جهان اسلام نیز کم نبودند شخصیت‌هایی که برای نرفتن به زیر بار منت دیگران و وابستگی بدان‌ها آب از چشمه‌های دور دست و خار از بیابان می‌آوردند و می‌فروختند و از طریق آن امرار معاش می‌کردند هرچند که گاه رنگ فقهی به رفتار آنها زده رفتار آنها را نشانهٔ تقوا از اندوختن مال شبهه‌ناک دانسته‌اند.

صوفیه در جهان اسلام منادیان آزادی بودند؛ اندیشمندانی که نمی‌توانستند افکار غیرمتعارف خود را در دستگاه‌های رسمی دیگر اعلام و نشر کنند ناگزیر از ورود به حریم امن متصوفه بودند و شگفت آنکه با وجود مخالفتی که اصحاب شریعت با اهل طریقت داشتند مجال منع و سلب آزادی‌های جمع صوفیان برایشان نبود یا نمی‌خواستند خودشان را وارد کشمکش با آنها کنند و تنها به صدور حکم و نقد بسنده می‌کردند.

صوفیان و عارفان از آزاده‌ترین و وارسته‌ترین مردم روزگار خود بودند و با چاشنی قناعت و مناعت طبع، بندهٔ چون خودی نمی‌شدند و از کسی توقع و چشم داشتی نداشتند. ابوالقاسم قشیری گوید: «مردی عارفی را دید که در کنار جویباری برگ‌های افتاده درختان را می‌خورد، گفت: اگر سلطان را خدمت می‌کردی به خوردن این گیاه نپرداختی...گفت: تو نیز اگر به همین که من می‌خورم قناعت می‌کردی به خدمت سلطان محتاج نشدی» (حلبی، ۱۳۷۷: ۴۳). چه نزدیک است خورن برگ درختان آن عارف به رفتار دیوژن در خوردن علف! « وقتی سلطان محمود غزنوی به خرقان رسید، ابوالحسن خرقانی را طلب داشت؛ حتی گفت اگر در آمدن تعلل کند بر وی از قرآن بخوانید که: اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم. خرقانی جواب داد که ابوالحسن چنان در اطیعوا الله مشغول است که از اطیعوا الرسول شرم دارد تا به اولی‌الأمر چه رسد (زرین کوب، ۱۳۹۳: ۵۷). سفیان ثوری گفت: «چون درویش گرد توانگر گردد بدان که مرایی است و چون گرد سلطان گردد بدان که دزد است» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۸، ج۱: ۲۷۷).

۱- ٤- ۹- مرگ خودخواسته

آن گونه که گذشت برای کلبیان نهایت استقلال و استغنا آن بود که زمان و مکان مرگ خود را هم خودشان تعیین می‌کردند و بسیاری از پیروان این نحله از طریق خودکشی روی در نقاب خاک کشیدند. اما جماعت صوفیه با علم به حرمت قتل نفس و خودکشی، تعبیری متفاوت از آن ارائه کرده، بریدن از دنیا و تعلقات آن را به مصداق «موتوا قبل أن تموتوا» به عنوان مرگ

خودخواسته تبلیغ کردند. «فاقتلوا أنفسکم ذلکم خیرٌ لکم عند بارئکم، از روی باطن این خطاب با جوانمردان طریقت است که نفس خود را به شمشیر مجاهدت سر برگیرند تا به ما رسند... و نگر تا نگویی که این قتل نفس از روی مجاهدت آسان‌تر است از آن قتل که در بنی اسرائیل رفت. که آن قتل ایشان یکبار بود، و از آن پس همه آسانی و آرام بود و این جوانمردان را هر ساعتی و لحظه‌ای قتلی است» (ابوالفضل رشیدالدین میبدی، ۱۳۷۱، ج۱: ۱۹۷).

۲- نتیجه‌گیری

بنا به آنچه گذشت، مکتب غالباً اخلاقی کلبیون ـ فارغ از تأثیر مستقیم ـ مشترکات آشکاری با گرایش‌های صوفیانهٔ اسلامی دارد؛ اگرچه اسناد و منابع موجود نمی‌تواند فرضیه اثرگذاری آن در مکاتب صوفیانه را به اثبات برساند اما نشانه‌های اندکی از چنین اثرگذاری موجود است. عمده‌ترین مشترکات کلبیون با متصوفه جهان اسلام عبارتند از: باز گشت به فطرت اولیه؛ ژنده و پشمینه‌پوشی، باورمندی به زهد و ریاضت جهت تنزیه ذات و استیفای استغنا و استقلال، مرگ خود خواسته، آزادی، جهان وطنی، موضعگیری تقریبا مشابه در قبال اموال و زن، تحقیر علم و دانش مکتسب، منزلت مثالی سگ. به نظر می‌رسد که جهان ایران و اعراب به طرق مختلفی از سده‌های پیش از میلاد مسیح با دیدگاههای یونانیان از جمله باورهای کلبیان آشنایی داشته‌اند اما شرایط اجتماعی و سیاسی لازم برای فعلیت یافتن آن تأثرات تا عهود اولیهٔ اسلام، در میان مسلمانان فراهم نشده بود تا آنجا که با پدیدار شدن آن شرایط بی‌درنگ گرایش‌های شبه کلبی در میان مسلمانان شروع به ظهور و بروز کرد.

منابع

ابن جوزی، ابوالفرج. (۱۳۸۹). تلبیس ابلیس. ترجمهٔ: علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

ابو سعد، عبدالکریم بن محمد بن منصور التمیمی السمعانی. (۱۹۷۷م.). الأنساب. المحقق: عبدالرحمن بن المعلمی الیمانی و آخرون. حیدرآباد: دائرةالمعارف العثمانیه.

ابوالقاسم عبدالکریم بن هوزان القشیری. (۱۳۹۹). ترجمهٔ: رسالهٔ قشیریه، ترجمهٔ: ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، به تصحیح: مهدی محبتی، چاپ سوم، تهران: انتشارات هرمس.

ابوالقاسمی، محسن. (۱۳۸۳). دین‌ها و کیش‌های ایرانی در دوران باستان به روایت شهرستانی. تهران: هیرمند.

احمد بن محمد بن مسکویه. (۱۳۷۴). جاویدان خرد. ترجمهٔ: تقی‌الدین محمد شوشتری، تصحیح: بهروز ثروتیان، چاپ دوم، قم: مؤسسه فرهنگ کاوش.

اردبیلی، مقدس. (۱۳۷۸). حدیقةالشیعه. تصحیح: صادق حسن‌زاده، ج۲، چاپ دوم، قم: انتشارات انصاریان.

التهانوی، محمد بن علی بن علی. (۱۴۰۴ه.ق.). کشاف اصطلاحات الفنون. استانبول: دار قهرمان.

المبشّر بن فاتک، ابوالوفاء. (۱۹۸۰م.). مختار الحکم و محاسن الکلم. به تصحیح: عبدالرحمن بدوی، ج۱، الطّبعةالثانیة، بیروت: المؤسسة العربیّه بیروت.

المنطقی السجستانی، ابوسلیمان. (۲۰۰۴م.). صوان الحکمه. تحقیق عبدالرحمن بدوی، ج۱، پاریس: دار بیبلیون.

الیاده، میرچا. (۱۳۷۳). آیین گنوسی و مانوی. ترجمهٔ: ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: انتشارات فکر روز.

بدوی، عبدالرحمن. (۱۳۸۹). تاریخ تصوف اسلامی. ترجمهٔ: محمودرضا افتخارزاده، تهران: انتشارات افراز.

بریه، امیل. (۱۳۷۴). تاریخ فلسفه. ترجمهٔ: مرادعلی داودی، ج۱، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

بلخی، مولانا جلال الدین محمد. (۱۳۹۳). غزلیات شمس تبریز. به تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، ۲ج، چاپ هفتم، تهران: انتشارات سخن.

بلخی، مولانا جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۳). مثنوی معنوی. تصحیح: رینولد ا نیکلسون، چاپ دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.

بنگسون، هرمان. (۱۳۳۸). یونانیان و پارسیان. ترجمهٔ: تیمور قادری، تهران: انتشارات مهتاب.

بورکهارت، تیتوس. (۱۳۷۴). درآمدی بر تصوف. ترجمهٔ: یعقوب آژند. تهران: نشر مولی.

پاپکین، ریچارد؛ استرول، آوروم. (۱۳۷۷). کلیات فلسفه، ترجمهٔ: جلال‌الدین مجتبوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

پازارگاد، بهاءالدین. (۱۳۵۷). مکتب‌های سیاسی. چاپ دوم، تهران: نشر اقبال.
توماس، هنری. (۱۳۷۹). بزرگان فلسفه، ترجمهٔ: فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
حافظ. (۱۳۶۷). دیوان، به تصحیح: قزوینی و غنی، با تعلیقات: محمد قزوینی، به کوشش: عبدالکریم جربزه‌دار، تهران: انتشارات اساطیر.
حسن‌زاده مراغه‌ای، صادق. (۱۳۷۵). «بررسی حدیقهٔالشیعه». آیینهٔ پژوهش، شمارهٔ ۳۹، صص ۵۶-۶۷.
حلبی، علی اصغر. (۱۳۷۷). سه فیلسوف(دیوژن، دکارت، ولتر). ویرایش دوم چاپ اول، تهران: انتشارات اساطیر.
دورانت، ویل. (۱۳۸۷). تاریخ فلسفه، ترجمهٔ: عباس زریاب خویی، چاپ بیست و یکم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
دیوگنس، لائرتیوس. (۱۳۹۳). فیلسوفان یونان. ترجمهٔ: بهراد رحمانی، چاپ دوم، تهران: نشر مرکز.
ذکاوتی قراگوزلو، علیرضا. (۱۳۹۰). بازشناسی و نقد تصوف. تهران: انتشارات سخن.
رشیدالدین المیبدی، ابوالفضل. (۱۳۷۱). کشف‌الأسرار و عدّةالأبرار. به سعی و اهتمام: علی اصغر حکمت، تهران: انتشارات امیرکبیر.
زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۹). جستجو در تصوف. چاپ ششم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
سراج طوسی، ابونصر. (۱۳۸۲). اللمع فی التصوف. به تصحیح: رینولد آلن نیکلسون، ترجمهٔ: مهدی محبتی، تهران، انتشارات اساطیر.
سعدی شیرازی، مصلح‌الدین. (۱۳۶۵). کلیات، به تصحیح: محمدعلی فروغی، چاپ پنجم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
سعدی، مصلح بن عبدالله. (۱۳۸۹). گلستان. تصحیح/ توضیح: غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی.
شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۶). قلندریه در تاریخ. تهران: انتشارات سخن.
شهرزوری، شمس‌الدین محمد بن محمود. (۱۳۶۵). نزهةالأرواح و روضةالأفراح(تاریخ الکماء). ترجمهٔ: مقصود علی تبریزی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
صلیبا، جمیل. (۱۳۶۶). فرهنگ فلسفی. ترجمهٔ: منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: نشرحکمت.
عزالدّین کاشانی. (۱۳۶۷). مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه. تصحیح: جلال‌الدین همایی، چاپ سوم، تهران: انتشارات هما.
عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۹۸). تذکرةالأولیا. به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، ۲ج، تهران: انتشارات سخن.
علی، جواد. (۲۰۰۱م.). المفصّل فی تاریخ العرب قبل الإسلام، ج۳، الطّبعة الرّابعة، بیروت: دار الساقی.
غزالی، امام محمد. (۱۳۳۳). کیمیای سعادت. تصحیح: احمد آرام، چاپ دوم، تهران: کتابخانه و چاپخانه مرکزی.
فروغی، محمد علی. (۱۳۷۵). سیر حکمت در اروپا. به تصحیح و تحشیهٔ امیر جلال‌الدین اعلم، تهران: نشر البرز.
کاپلستون، فردریک چارلز، (۱۳۹۳). تاریخ فلسفه. ترجمهٔ سید جلال‌الدین مجتبوی، ج۱، چاپ دهم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
کرشنتزو، لوچانو. (۱۳۷۷). فیلسوفان بزرگ یونان باستان. ترجمهٔ عباس باقری، تهران: نشر نی.
کریستنسن، آرتور. (۱۳۶۷). ایران در زمان ساسانیان. ترجمهٔ: رشید یاسمی، چاپ پنجم، تهران: انتشارات امیر کبیر.
گمپرتس، تئودور. (۱۳۷۵). متفکران یونانی. ترجمهٔ: محمد حسن لطفی، ج۲، تهران: انتشارات خوارزمی.
لیچ، استیفن؛ تارتالیا، جیمز. (۱۳۹۹). معنای زندگی و فلاسفهٔ بزرگ. ترجمه: مجتبی پردل، مشهد: انتشارات ترانه.
محبوبی ارانی، حمیدرضا. (۱۳۹۹). «دیوجانس»، دانشنامهٔ جهان اسلام. نشر بنیاد دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج۱۸، صص۷۱۳ـ۷۱۵.
هالمی، هاینس. (۱۳۸۸). «تاریخ باستانی عربان». ترجمهٔ: عباس برومند اعلم، نامهٔ تاریخ پژوهان، شمارهٔ ۲۰، صص ۱۱۱-۱۳۱.
هالینگ دیل، رجینالد جان. (۱۳۸۷). تاریخ فلسفهٔ غرب. ترجمهٔ: عبدالحسین آذرنگ، چاپ هفتم، تهران: نشر ققنوس.
همدانی، میر سید علی. (۱۳۵۸). ذخیرةالملوک. به تصحیح: سید محمود انواری، تبریز: مؤسسهٔ تاریخ و فرهنگ ایران.
والتر ترنس، استیس. (۱۳۸۵). تاریخ انتقادی فلسفهٔ یونان. ترجمهٔ: یوسف شاقول، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
واینر، فیلیپ. بی. (۱۳۸۵). فرهنگ تاریخ اندیشه‌ها. مطالعاتی دربارهٔ گزیده‌ای از اندیشه‌های سیاسی، ج۳، تهران: انتشارات سعاد.
Encyclopedia Americana.(1918). The Encyclopedia Americana Corporation. Newyork, Chicago.