

تبارشناسی باورهای ملامتیان نخستین در متون صوفیانه

پیمان ابوالبشری*

هادی وکیلی**، علی ناظمیان فرد***

چکیده

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

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

۱. مقدمه

زهدگرایی کمی پس از توسعه‌طلبی نظامی اعراب، در سده اول هجری، و رواج دنیاگرایی در عراق رواج یافت. تندروی‌های دنیامدارانه حاکمان بنی‌امیه در جهان اسلام از سوی عده‌ای بازتاب منفی در پی داشت و زهد جبهه تازه‌ای در برابر مادی‌گرایی

* دانشجوی دکتری تاریخ ایران دوره اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)، pe_ab231@stu.um.ac.ir

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

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

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۷/۰۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۹/۲۵

گشود که براساس دوری از دنیاخواهی بنا شده بود. در این زمان، گروهی شکل گرفتند که همواره نماز می‌خواندند و از زندگی دنیایی به‌شکلی افراطی فاصله گرفتند. در سدهٔ دوم هجری بود که زهاد مسلمان به «صوفی» مشهور شدند. در همین زمان، جنبش زهاد از بین‌النهرین به خراسان انتقال یافت و در بلخ، مرکز فعالیت ابراهیم ادهم و شقیق بلخی، متمرکز شد. ابراهیم ادهم نخستین مکتب عرفانی خراسان را بنیان نهاد. غالب سخنان ادهم زاهدانه‌اند. او در زهد، تسلیم، و تأکیدی که بر ترک دنیا دارد به‌طور کامل نمایندهٔ تصوف زاهدانه است؛ همان هدفی که انقطاع از دنیا به‌خاطر آن انجام می‌گرفت. از عطار نیشابوری دربارهٔ ابراهیم ادهم نقل شده است که وی در نیشابور به‌دنبال عزلتی بود و نه سال در غاری به‌تنهایی زیست. ادهم بر این باور بود که «تا عیال خود را چون بیوگان نکنی و فرزندان خود را چون یتیمان نکنی و در شب در خاک‌دان سگان نخسبی، طمع مدار که در صف مردان راه دهند» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۴: ۱۵۵). یا آن‌جا که دربارهٔ حرفه‌اش پرسیدند:

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

بزرگان این دوره در خراسان توکل نامحدودی به خداوند داشتند و فقط به رحمت او امیدوار بودند. زهد و ورع، دوری از مردم، عزلت‌گزینی، بی‌خانمانی، عدم کسب‌وکار، و سؤال از جمله ویژگی‌های زهدورزی ایشان بود. چنین نگرشی عبّاد را به انزوا و گوشه‌نشینی در برابر ارادهٔ الهی سوق داد. تصوف در خراسان اعصار نخستین اسلامی باوجود حضور افرادی هم‌چون ابراهیم ادهم و شقیق بلخی چندان موردتوجه مردم و زمانهٔ آن روزگار نبود. قرن سوم هجری نیز باوجود برپایی خانقاه‌های صوفیان و به‌ویژه فعالیت‌های ابوحنفص عمرو بن سلم نیشابوری (سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۵، ۵۴۰)، گفتمان مسلط در جامعهٔ آن روزگار، انگیزه‌ای برای حمایت از برجسته‌سازی شیوخ صوفی نداشت. در نتیجه‌گیری اولیه می‌توان گفت: باوجود تساهل و رواداری سرزمین خراسان در سده‌های سوم و چهارم در حوزهٔ اندیشه، تصوف در معنای بغدادی آن نتوانست در بین مردم خراسان، به‌ویژه نیشابوریان، جایگاهی کسب کند. به‌عبارت‌دیگر، آموزه‌های صوفیانه با گزاره‌های قدرت در جامعهٔ سامانی آن روزگار در تضاد بود و جایی برای رشد نداشت. تعلیمات صوفیان چرخهٔ

پرونیق زندگی شهری و روستایی را مختل می‌کرد؛ بنابراین، به‌رغم حضور صوفیه صدای ذکرشان در جامعه شنیده نمی‌شد و هواخواه زیادی نداشت. باین‌حال، در همین زمان بود که گسستی شکل گرفت. شهر نیشابور به‌عنوان مرکز ایالت خراسان شاهد شکل‌گیری مکتبی زهدگرا به‌نام «لامتیان» شد که مانند صوفیان اجتماع‌گریز و برپاکننده خانقاه نبود، افراط دینی کرامیان را نمی‌پذیرفت، و برای تبلیغ اندیشه‌اش دست به کتابت نمی‌زد. تفاوت این دو آشکار بود. از حمدون قصار ملامتی روایت شده است:

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

حال، باید دید اصول و ارزش‌های ملامتی چگونه با شرایط اجتماعی و مقوله قدرت هم‌سو شد، در فضای فکری آن روزگار رشد کرد، و درمقابل تصوف بغداد پرچم خود را با‌عنوان «لامتیان خراسان» (به‌اذعان دستینه‌نویسان سده‌های پنجم و ششم هجری) برافراشت؟ به‌عبارت‌دیگر، زهد ملامتی چه ویژگی‌هایی داشت که آن را در تناسب با گفتمان جامعه سامانی و درتقابل با تصوف و کرامیان قرار می‌داد یا، به‌سخن‌دیگر، قدرت چه امکانی برای افراد خلق می‌کرد که به گفتمان جدید علاقه‌مند شوند؟ متأسفانه هنوز باستان‌شناسی دقیقی از فرقه‌های عرفانی اسلام صورت نگرفته است.

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

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

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

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

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

تقریباً در تمامی منابع و دستینه‌ها به تفاوت صوفیه و ملامتیه به‌گونه‌ای آشکار اشاره شده است. سلمی در اثر خود، که در سده چهارم تألیف کرده است، ارباب علوم را سه دسته می‌داند: ۱. فقها، ۲. صوفیه، و ۳. ملامتیه. البته گروه آخر را به دلیل اصل و نسب ملامتی‌اش، سکونت در نیشابور، و هم‌چنین نفوذ خود ملامتیه برتری می‌دهد (سلمی، ۱۳۸۹: ۲۷-۳۳).

چندین سال بعد، امام قشیری از استاد خود، سلمی، که تمایلات ملامتی داشت، در رساله سخنی نمی‌گوید و دلیل آن را ایجاز می‌داند. در صورتی که احتمالاً این‌جا بحث جای‌گزینی گزاره‌های معرفتی مطرح است. او حتی در فصلی که به تعریف مفهوم اخلاص [بنیادی‌ترین مفهوم دینی در میان ملامتیه] اختصاص داده است، روایات و داستان‌های ملامتیه را در این زمینه نادیده می‌گیرد و از بزرگان صوفی مثال می‌آورد. به نظر می‌رسد گاهی باید روی کوچک‌ترین و آشکارترین غیبت‌ها در متن دقت بسیار کرد. رساله قشیریه به‌مثابه دستینه‌ای که در ۴۳۸ ق و در سده پنجم نگارش یافت از ایدئولوژی ملامتیه فاصله می‌گیرد و از تصوف جانب‌داری می‌کند که با تغییر گزاره‌های قدرت نیز هم‌سوست. سی سال بعد، یعنی در ۶۶۹ ق، هجویری با وجود این که عقاید ملامتیان را در *کشف‌المحجوب* تحسین کرده است، اما صوفیه را بالاتر از ایشان می‌داند؛ چون از نظر او ملامتیه هنوز به وحدت دست نیافته بودند و با خلق مشغول بودند. در سده هفتم نیز شهاب‌الدین سهروردی در نخستین صفحات اثرش ملامتیه را برتر از متصوفه و نه البته صوفی می‌داند و به ویژگی‌های تحسین‌برانگیز ملامتیان مانند دستینه‌نویسان متقدم اقرار نمی‌کند (سهروردی، ۱۳۸۶: ۲۷-۳۲) که نشان از افول اندیشه‌های ملامتی در عرفان اسلامی دارد. عبدالرحمان جامی نیز در سده نهم هجری در *نفحات‌الانس* به تفاوت‌های صوفیه و ملامتیان اشاره می‌کند و معایب اندیشه ملامتیان را ذکر می‌کند (جامی، ۱۳۷۰: ۶-۸). هرچه زمان به جلو می‌رود زبان نقد علیه ملامتیه گشوده‌تر و نقش ایشان در حوزه اجتماع کم‌رنگ‌تر می‌شود. هجویری یا قشیری در آثارشان به‌مثابه نماینده دانش صوفیه علیه معرفت ملامتی انتقاد می‌کنند. با این توضیحات احتمالاً باید بازنگری دوباره‌ای صورت گیرد؛ چون هیچ‌گاه در آثار صوفیانه اصطلاح جعلی «صوفی ملامتی» به کار نرفته است که حکایت از تفاوت‌های بنیادین و جدال پنهانی بین این دو گفتمان است (هجویری، ۱۳۹۲: ۹۰-۹۱، ۸۵، ۲۶۴، ۲۷۷). بنابراین، باید گفت: پیدایش ملامتیه با جنبش‌های فکری تصوف مربوط نیست و نباید آن را زیرمجموعه تصوف اسلامی

قلمداد کرد. مهم‌تر از همه آن‌که باید پذیرفت مناسبات قدرت در خراسان سده‌های سوم و چهارم نوع خاصی از اخلاقیات را می‌آفریند که در برابر صوفیه و کرامیه قرار می‌گیرد و به نام ملامتیه مشهور می‌شود. بی‌شک، اخلاق ملامتی با سنت باستانی فتوت و جوان‌مردی در خراسان بزرگ پیوند ناگسستنی‌تری داشت که با لایه‌برداری از متون عرفانی آشکار می‌شود. فریدالدین عطار در تذکرة‌الاولیا به مناسبت معرفی ابوحفص حداد ملامتی می‌نویسد: «پادشاه مشایخ بود و در ... فتوت بی‌نظیر» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۴: ۴۰۷، ۴۱۰). در جایی دیگر نیز روایتی درباره پرسش جماعتی از مردم بغداد درباره فتوت از ابوحفص حداد نقل می‌کند. عقیفی، محقق حوزه ملامتیه، نیز معتقد است که جنبش ملامتی در پیوند با جوان‌مردان و فاقد رنگ صوفیانه است (عقیفی، ۱۳۷۶: ۵۶). شیوخ صوفی نیز درباره سیره ملامتیان بدبین بودند؛ چنان‌که وقتی واسطی صوفی وارد نیشابور شد از ملامتیه پرسید: «شیخ شما به چه امر می‌کند؟ پس از شنیدن پاسخ ایشان گفت که شما را به مجوسی‌گری محض امر می‌کند، چرا به غیبت از طاعات و مشاهده صاحب طاعات یا منشأ آن امر نمی‌کنند؟» (قشیری، ۱۳۸۵: ۴۳).

نگارندگان این نوشته به بررسی محض اندیشه ملامتیان نخواهند پرداخت و نقش سوژه‌ها را بررسی نخواهند کرد، بلکه قصد دارند با استفاده از روش تبارشناسی (genealogy) رابطه قدرت را با دانش (acknowledge) ملامتی در فضای فکری و اجتماعی خراسان موردکاوش قرار دهند و مشخصاً از میان منابع محدود در سده‌های نخستین اسلامی و روایات تکراری، که از صوفیان در دستینه‌ها و تذکره‌ها به‌جا مانده است، تا حد امکان به معرفی دانش ملامتی و نقش قدرت در تأسیس اخلاق ملامتی بپردازند. برای پاسخ به پرسش‌های تحقیق در این نوشته به‌نظر می‌رسد روش تبارشناسی تاندازه‌ای راه‌گشاست. تبارشناسی توضیح می‌دهد که در این موارد چگونه خواست دانایی ملامتی با خواست قدرت هم‌سو می‌شود. دانسته است که هیچ اندیشه‌ای در خلأ و به دور از بسترهای اجتماعی، اقتصادی، و فرهنگی در جوامع بشری شکل نمی‌گیرد. ملامتیان خراسان نیز از این موضوع مستثنی نیستند. اخلاقیاتی که آن‌ها در نیشابور تبلیغ کردند نوعی عمل‌گرایی را در رویکرد مؤمنان نسبت به امور دنیوی ایجاد کرد که از فضای مجمع‌الجزایری قدرت در آن عصر سرچشمه می‌گرفت، از سوی شرایط اقتصادی و اجتماعی بر این اخلاقیات تحمیل می‌شد، و با هنجارهای تشویق‌شده از سوی قدرت تطابق داشت.

به‌طور خلاصه باید گفت در این روش، که میشل فوکو آن را در تحقیقات مربوط به علوم انسانی به‌کار گرفت، به‌جای تعبیر خطی از تاریخ به‌طور پیوسته بر

گسست‌های بین بلوک‌های تاریخی تکیه می‌شود و از طریق آن می‌توان، برای مثال، یک نظام صوفیانه را در شبکه‌ای از قدرت دانش توصیف کرد. مفهوم قدرت در روش تبارشناسانه این معنی را می‌دهد که جامعه مجتمع‌الجزایری از قدرت‌های متفاوت است (فوکو، ۱۳۹۰: ۱۸۳) و هیچ کس مسئول ظهور و حدوث تاریخی نیست؛ قدرتی که فاقد فاعل شناسنده است، یک ساختار نبوده است، به نهادهای سیاسی محدود نیست (دریفوس و دیگران، ۱۳۸۲: ۳۱۵)، و ویژگی اساسی آن در پراکنده‌بودن است. شبکه‌ای درهم‌تنیده از قدرت وجود دارد که هدفش عملکرد بهتر در قالب انضباط‌سازی است. قدرت از طریق هر دو عنصر حق و انضباط اعمال می‌شود (فوکو، ۱۳۸۹: ۸۱). «قدرت صرفاً سرکوب، سانسور، یا طرد نمی‌کند، بلکه تولید می‌کند. قدرت آیین‌های حقیقت و قلمرو ابژه‌ها را تولید می‌کند» (گیلیرمه، ۱۳۸۹: ۱۵۶). بنابراین، درخصوص اصطلاح معرفت می‌توان گفت: هیچ دانشی وجود ندارد که رابطه قدرت را مفروض نداشته باشد (فوکو، ۱۳۸۵: ۶۱). شرایط امکان هرگونه دانش به بنیان معرفتی دوره‌ای خاص در هر فرهنگی وابسته است و قدرت در امکان‌های فردی تأثیر می‌گذارد و تأثیر آن مستقیم نیست. در این جا باید نشان داد که چگونه متصدیان گوناگون سلطه از یک‌دیگر پشتیبانی می‌کنند. از دیدگاه فوکو قدرت و دانش وحدتی تجزیه‌ناپذیر دارند که حاکی از پیوند این دو در علوم انسانی جدید است. آنچه درنهایت به دست می‌آید این است که دانش قدرت است و بیان‌گر رابطه قدرت و اساساً درون رابطه قدرت است که دانش پدید می‌آید.

۲. تغییر گزاره‌ها

شیوخ ملامتی به اذعان دستینه‌نویسان چه خصیصه‌های متفاوتی در برابر صوفیه و کرامیه داشتند که باوجود حضوری قاطع در خراسان از حملات حکیم سمرقندی مصون ماندند و در نیشابور شهرت یافتند؟ نویسنده اثر *سوادالاعظم* به‌ندرت از زهاد و اولیا ذکری به‌میان می‌آورد. بااین حال، آن‌جایی که اشاره‌ای نیز می‌کند لحن و مخاطبش متوجه بزرگان ملامتی و عناصر جوان‌مردی در خراسان است. دراین‌بین، مشخصاً به احمد حرب نیشابوری، فضیل عیاض، و احمد خضرویه اشاره دارد که به جوان‌مردی و ملامتی‌گری در متون صوفیه شهرت داشتند (سمرقندی، بی‌تا: ۱۰۴، ۱۴۳-۱۵۲). اکنون به برخی از این ویژگی‌ها اشاره می‌شود:

۱.۲ اجتماع‌گرایی

بی‌تردید باورهای دینی ملامتیان اجتماع‌گرایی را تقویت می‌کرد. آن‌ها در خفا عبادات و مناسک خود را انجام می‌دادند؛ اما در جامعه تفاوت‌هایشان را پنهان می‌کردند و ظاهرشان هم‌سان و هم‌رنگ مردم بود. بایزید بسطامی در تعریف ملامتی می‌نویسد: «لامتمی کسی است که حال خود را از مردم، تماماً، پنهان دارد. هرچند با آن‌ها در خوردن و نوشیدن و شوخی کردن و خرید و فروش همراهی دارد؛ اما قلب وی متعلق به ملکوت قدس است» (عفیفی، ۱۳۷۶: ۱۰۷). در جایی دیگر، سلمی روایت می‌کند که از برخی مشایخ پرسیدند: «طریق ملامت چیست؟» گفتند: «فروهستن نام‌جویی در هرآن‌چه آدمی را از خلق جدا می‌کند؛ در پوشش و رفتار و نشست و برخاست با ایشان بر ظاهر احکام» (سلمی، ۱۳۸۹: ۲۷-۳۳). از این رو، گفته‌اند که طریق ملامت نمایش مقام تفرقه است برای خلق و پنهان‌داشتن مقام جمع است با حق (همان). ملامتیان با تبلیغ پوشیده‌داشتن احوال و پرهیز از جلب‌نظر مردم، برخلاف صوفیه و کرامیه، جریان خاصی از زهدگرایی را در جامعه پی‌ریزی کردند که رشد فکری و اقتصادی جامعه را سد نمی‌کرد و ضداجتماع نبود. آن‌ها مبلغ نبرد با خودبینی در همهٔ سطوح بودند. ملامتیان در کوچه و بازار با مردم در تماس بودند، واجبات شرع را انجام می‌دادند، و با همسایگان‌شان معاشرت داشتند. گریختن از شهرت و حفظ اسرار از پایه‌های اصلی طریقت مزبور بود. آن‌ها حتی برای جذب سالک و تبلیغات فرقه‌ای دست به تألیف کتاب نمی‌زدند. در واقع، این نظم و قاعدهٔ اجتماعی در عصر سامانی به گفتار و زبان ملامتیان در نیشابور شکل می‌داد و آن‌ها را از تبلیغات علنی در حوزهٔ زهدگرایی بازمی‌داشت. به‌همین دلیل بود که ابوحنفص نیشابوری در پاسخ به سؤال رهروی که گفته بود: «چرا سکوت را برای خود انتخاب کرده‌اید؟» جواب داد: «مشایخ ما با داشتن علم ساکت بوده‌اند» (عفیفی، ۱۳۷۶: ۱۱۰). نام مشایخ ملامتی برای نخستین بار در آثار ابو‌عبدالرحمن سلمی نیشابوری، صوفی سدهٔ چهارم و پنجم هجری، دیده می‌شود (برتلس، ۱۳۵۶: ۳۰۹) و هموست که سیرهٔ این فرقه را در این برههٔ زمانی توضیح و شرح داده و نوشته است که از ملامتیان متنی مدون موجود نیست (عفیفی، ۱۳۷۶: ۱۶). یکی از اصول ملامتیه بر رابطهٔ مستقیم هر فردی با خداوند و پرهیز از قضاوت دربارهٔ ظاهر افراد مبتنی بود. آن‌ها حتی در مقولهٔ امر به معروف و نهی از منکر نتیجه‌گرایانه برخورد می‌کردند و سعی داشتند بر عیوب نفس خویش متمرکز شوند. پی‌آمد این نوع اندیشه تقویت هنجارهای اجتماعی و دوری از هرگونه تعارض و اصطکاک بود و مهم‌ترازان، نوع سلوک مذهبی‌شان شرایط پویای تجاری و اقتصادی خراسان بزرگ را در سده‌های سوم و چهارم هجری حفظ می‌کرد.

۱.۱.۲ نهی از سرزنش دنیا

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

۲.۱.۲ جلو‌گیری از پشمینه‌پوشی

به‌دنبال پرهیز از ریاکاری و پیروی از سیاست اجتماع‌گرایی، ملامتیان خرقة و پشمینه نمی‌پوشیدند و در جامعهٔ اهل بازار در جامعه ظاهر می‌شدند و از این حیث با صوفیان تفاوت داشتند. فعالیت بسیاری از ملامتیان، از جمله ابو محمد حجام و خراز رازی، در عرصهٔ اقتصادی در ترجیح لباس عادی از سوی ایشان بر مرقع صوفیانه مؤثر بود (همان: ۵۷، ۱۱۴). در مقابل، صوفیه برای خرقة‌پوشی آدابی داشتند که ایشان را از تودهٔ مردم کاملاً مشخص و متمایز می‌کرد. شیخ نجم‌الدین کبری، صوفی بزرگ قرن هفتم هجری، در اثر خود شرحی دقیق از مناسک مزبور ارائه داده است (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۳: ۲۸).

۳.۱.۲ دوری‌گزینی از دعوی کرامات

به‌دنبال همین سیاست اجتماع‌گرایی بود که ملامتیان ادعای کرامت و دعوی نداشتند و انجام چنین اعمالی را دلالت بر جهل و هم‌چنین غیبت از قوت کرامات را نشانهٔ «ولی» می‌دانستند (عطار نیشابوری، ۱۳۹۴: ۴۱۴)؛ چنان‌که سلمی می‌نویسد: «یکی از عیوب نفس بازگو کردن بسیاری کرامات است و مداومت بر آن انسان را فاسد می‌کند و ... لطف خداوند بر اولیایش

این است که آن‌ها را خارج از این امر و سبک‌سری‌ها قرار می‌دهد» (سلمی، ۱۹۹۷: ۴۴۵). ملامتیان هیچ‌گونه هنجارستیزی و نام‌جویی را تبلیغ نمی‌کردند و به‌دنبال هم‌رنگی در ظاهر با خَلق بودند.

۴.۱.۲ دوری از مراسم سماع

سماع در تصوف به‌معنی تجربه‌ی خاصی است همراه با وجد که ممکن است در نتیجه‌ی شنیدن آواز خوش، تلاوت قرآن، یا موسیقی در سالک پیدا شود (پورجوادی، ۱۳۶۷: ۳-۷۸). یکی دیگر از نکات متضاد ملامتیه و صوفیه این بود که ملامتیان در مراسم سماع حاضر نمی‌شدند. آن‌ها دلایل اعتقادی خودشان را داشتند؛ برای مثال: این عمل باعث فاش‌شدن حالتی است که ما (ملامتیان) آن را پنهان می‌کنیم؛ اما کاملاً مشخص است که از متفاوت‌بودن در جامعه به‌شدت احتراز می‌کردند. ابوحفص، بزرگ ملامتی، نیز نسبت به این عمل روی خوش نشان نمی‌داد (قشیری، ۱۳۸۵: ۴۶).

۵.۱.۲ فقدان اصطلاحات آرمانی در زبان شیوخ ملامتی

تعارض‌های عملی بین صوفیه و ملامتیه فقط به آداب و رسوم محدود نبود، بلکه حوزه‌ی اصطلاحات را نیز تاحدی دربر می‌گرفت. مقام‌های آرمانی صوفیان مانند فناء فی الله، حلول، وصول، وحدت وجود، و ... در زبان ملامتیان جایگاهی نداشت. عقیفی نیز معتقد است: «ملامتیه اهل صحو و ادراک بودند و غایت اخلاص را در اعمالی می‌دانستند که از هرگونه شائبه‌ی ریا و تزویر آزاد بوده باشد» (عقیفی، ۱۳۷۶: ۴۳). تمرکز بر معنای اخلاص و نبرد همیشه با نفس، ایشان را مبدل به سلاطین دین در چشمان عوام نمی‌کرد و به خلق ادعاهای صوفیانه درخصوص یکی‌شدن با معبود منجر می‌شد. هدف ملامتیه رسیدن به مقامی بود که در آن تمامی مکتسبات روان‌شناختی و فضایل معنوی کاملاً حالت باطنی پیدا کند. درمقابل ملامتیان، کرامیه و صوفیه قرار داشتند که از سوی حکیم سمرقندی به ریاکاری و عدم اخلاص در زندگی دینی متهم بودند (سمرقندی، بی‌تا: ۱۸۶). حکیم سمرقندی کلید رسیدن به خدا را دوری از ریا و اخلاص می‌دانست (همان: ۷۷) که همان شعار ملامتیه است. او بر این باور بود که گذر مؤمن از صراط با اخلاص امکان‌پذیر می‌شود (همان: ۸۰، ۱۲۸).

۶.۱.۲ قدرت انضباطی

سیاست دیگری که شیوخ ملامتی در برابر مریدان پی‌گیری کردند استفاده از قدرت انضباطی بود. این شبکه‌ی انضباطی و آموزش سخت‌گیرانه‌ی ملامتیان، که جنید بغدادی در

شهری مخفی می‌کردند. بسیاری از معلمان و شاگردان ملامتی عناوینی داشتند که شغل آن‌ها را نشان می‌داد. ابوحفص حداد نیشابوری، شیخ ملامتی، معتقد بود که سالک همواره باید افعال و احوال خود را با کتاب و سنت بسنجد. بنابراین، اعتقاد داشت: «همواره در کسب و بازار باش و زنهار تا از دست‌رنج خویش نخوری و آن را به مستمندان دهی» (سلمی، ۱۳۸۹: ۲۷-۳۳). ابوحفص حداد نخستین آزمونی که برای مرید قرار می‌داد انتخاب پیشه‌ای در بازار بود. به‌نحوی که وقتی مریدی به‌نزد وی آمد وی را گفت: «اگر قصد این طریق داری، اول برو و حجّامی بیاموز تا نام حجّامی بر تو نهند، نه از ابتدا تو را عارف خوانند» (جامی، ۱۳۷۰: ۵۷). سیره ابوحفص کاملاً عملی بود. وی دوازده سال در دکان آهن‌گری در بازار فعالیت اقتصادی داشت و معتقد بود: «نیکوترین وسیلتی که بنده بدو تقرب کند به خدای، دوام فقرست بدو اندر همه حال‌ها و ملازم‌گرفتن سنت اندر همه فعل‌ها و طلبِ قوتِ حلال‌کردن است» (قشیری، ۱۳۸۵: ۴۵۸). بنابراین، حکایت متضادی از وی که شغلش را رها کرد و دست از کسب برداشت دور از واقعیت به‌نظر می‌رسد (همان: ۱۱۰، ۱۳۹؛ عطار نیشابوری، ۱۳۹۴: ۴۱۴). حمدون قصار، بزرگ ملامتیان، نیز پیوسته دیگران را به داشتن شغل تشویق می‌کرد. به‌باور وی، از انسان بی‌مبالاتی که هم طلب روزی حلال نداشته باشد دست‌زدن به هر کاری دور از انتظار نیست (ابونعیم اصفهانی، ۱۹۸۸: ج ۱۰، ۲۳۱). عبدالرحمن سلمی نیز در تأیید کسب‌وکار می‌نویسد: «از آداب کسب رعایت عقل معاش، سعی و کوشش، و داشتن آرامش معنوی و التزام به حق است و مهم‌تر از همه این‌که خدا را روزی‌دهنده بدانی» (پورجوادی، ۱۳۶۹: ۳۷۶-۳۷۷) و هشدار می‌دهد: در صورت ترک کسب، روزی شما کم شده و به‌مرور، روزی پاک را از دست خواهید داد. او پاکیزه‌ترین رزق را نشئت‌گرفته از توکل به رزاق می‌داند و راه اخلاص [ملامتیان] و مخلصان را این‌گونه معرفی می‌کند. در همان حال، تعریف خود را از توکل ارائه می‌دهد. او توکل به خدا را منافی کسب‌وکار نمی‌داند (همان: ۴۴۱) و مانند بسیاری از صوفیه به رهاکردن کار تشویق نمی‌کند و در باب کراهت سؤال می‌گوید: «در کراهت گدایی همین بس که چیزی بدتر از خودش نیست» (همان: ۳۶۰). آموزه کار در اندیشه ملامتیان با جامعه عقلانی و تجارت‌پیشه عصر سامانی منطبق بود و اخلاصی در زندگی توده مردم ایجاد نمی‌کرد. چرایی تغییر این گزاره‌ها باتوجه به آرشیو محدود این عصر از خلال بررسی کتاب *سوادالاعظم* از حکیم سمرقندی قابل‌ردیابی است.

۳. کرامیه و صوفیه؛ خرده‌گفتمان‌های کناره و خاموش^۱

با شروع عهد سامانی، حکیم سمرقندی به‌منزله‌نماینده عصر سامانی و به‌دستور امیر اسماعیل کتابی به‌نام *سوادالاعظم* نوشت که در حکم اعتقادنامه دینی جامعه آن روزگار بود و از خلال آن می‌توان به مسائل بسیاری پی برد. کتاب با این جمله شروع می‌شود: «اما بدانک سبب تصنیف این کتاب آن بود که بی‌راهان و مبتدعان و هواداران به سمرقند و بخارا و ماوراءالنهر بسیار شدند» (سمرقندی، بی‌تا: ۱۷). هدف نگارش اثر مزبور از سوی حکیم همین شناسایی اهل بدعت عنوان شده است. او معتقد است که پشت‌سر زائی و لوطی می‌توان نماز گزارد اما مبتدع را شامل نمی‌شود. نویسنده با بیان این جمله چهارچوب عقاید پذیرفته‌شده از سوی قدرت را در حوزه دین ترسیم می‌کند و وقتی از ۷۲ فرقه ضاله اسلامی نام می‌برد، کرامیه را از تمام فرق اسلامی بدتر و جاهل‌تر و مؤسس فرقه را در کفر همانند فرعون می‌داند و صفحات بیش‌تری از اثرش را به وصف این گروه اختصاص می‌دهد (همان: ۱۸۶). به‌اعتقاد وی، سمبل بدترین بدعت‌ها همین کرامیه‌اند.

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

عالمان مدینه جمع شدند و اتفاق کردند که امتان به دوازده مسئله کافر شدند ... دوازدهم: کسب را حق نبیند ... و رسول، علیه‌السلام، گفت: هر که دنیا طلب کند از حلال از بهر آن که تا بر عیال خود نفقه کند و بر همسایه مهربانی نماید و از بهر آن تا از کسی سؤال نباید کردن، حق تعالی از وی خشنود باشد (همان: ۱۸۸-۱۸۹).

و برای این‌که ضربه نهایی را بزند احادیثی از پیامبر اکرم (ص) نقل می‌کند که ایشان ظهور چنین فرقه ضاله‌ای را پیش‌بینی کردند. حکیم سمرقندی با تأکید بر کسب‌وکار برمبنای روایات اسلامی مناسک کرامیان را مستقیماً زیر سؤال می‌برد. او بر این باور است: «بنده را قوت کارکردن داده‌اند» (همان: ۱۲۰) و گدایی و سؤال در جامعه اسلامی بدعت است. در جایی دیگر، ذیل مسئله چهارم می‌نویسد:

آن است که کسب‌کردن به‌حال ضرورت فریضه بینی ... و کسب‌کردن به‌قول بعضی فقهای ما سنت است و کسب‌ناکردن و نادیدن هوا و بدعت است ... و بعضی گفتند:

حق تعالی کسب فرمود تا بنده به فساد مشغول نشود. حق تعالی تندرستِ فارغ را دشمن دارد، که نه کار این جهان کند و نه کار آن جهان (همان: ۱۲۶-۱۲۷).

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

دانسته است که فرقه کرامیه با تأسیس خانقاه برای نخستین بار در جهان اسلام گوشه‌نشینی و انزوای اجتماعی را نظم جدیدی بخشید و کسب‌وکار را به شدت نهی کرد (مالامود، ۱۳۷۸: ۵۵-۷۰). بنابراین، می‌توان گفت: بنیان‌های معرفتی فرقه کرامیه که مبتنی بر منع تلاش و کوشش اقتصادی و زندگی دسته‌جمعی و عبادت در خانقاه‌ها و عزلت‌گزینی بود و در یک کلام، اقتصاد پررونق را تضعیف می‌کرد جایگاهی در گفتمان عصر سامانی نداشت و برخورد با آن از سوی علما و بخش مهمی از جامعه، یعنی بازرگانان، که دشمن سرسخت کرامیان بودند، ضروری و لازم می‌نمود. حکیم سمرقندی در عصر خود هر فرقه‌ای که از مردم فاصله و عزلت‌گزیده‌اند دوزخی می‌داند (سمرقندی، بی‌تا: ۱۸۴). بنابراین، می‌توان ادعا کرد که تاروپود کتاب سواد/لااعظم بیش از آن که اثری دینی محسوب شود، از شعار حمایت از کاروکسب و تقدس آن تشکیل شده است و به هر گروهی می‌تازد که مخالفت آن را تبلیغ کند. به همین دلیل است که بیش‌ترین صفحات این اثر به عقاید کرامیان و حمله به ایشان اختصاص یافته است. او در این زمینه با بحثی کلامی مقوله «نیت» و نه «عمل» را در ایمان مهم می‌داند و معتقد است: «کردار بر تن وارد می‌شود و از ایمان نیست» (همان: ۱۲۲). نتیجه چنین باوری قطعاً به بیهوده‌شمردن آموزه‌های سخت‌گیرانه و افراطی کرامیه و صوفیه منجر می‌شد. نهضت کرامیان به رغم فعالیت‌های گسترده و پیام‌های اجتماع‌گريزانه از زمان حکومت طاهریان (وکیلی و حسینی شریف، ۱۳۹۰: ۱۳۳-۱۵۴)، به جز جذب عده‌ای روستایی و افراد کم‌درآمد، بخت و اقبالی برای رشد و شکوفایی در مراکز تمدنی هم‌چون نیشابور نداشت و باید تا زمان روی کار آمدن سلسله ترک غزنوی شکیبایی نشان می‌داد. جرفادقانی چگونگی رشد این فرقه را تشریح کرده است (جرفادقانی، ۱۳۴۵: ۳۹۲). گسترش آموزه‌های کرامیه در عصر غزنوی هم‌سو با اضمحلال

گفتمان جامعه سامانی انتشار آثار مکتوبشان را امکان‌پذیر کرد (رحمتی، ۱۳۸۳: ۱۸-۶۵) و در نیشابور بر سریر قدرت نشاند.

دشمنی حکیم سمرقندی با صوفیان پنهانی‌تر، کم‌رنگ‌تر، و غیرمستقیم بود. برای نمونه آن‌جا که از حسن بصری سخن می‌گوید وی را اهل حدیث معرفی می‌کند و اشاره‌ای به این‌که وی جزو نخستین زهاد تاریخ جهان اسلام است ندارد (سمرقندی، بی‌تا: ۲۰۲). در جایی دیگر، برای مؤمن مسلمان فضای ایده‌آل یک زندگی فردی را در اجتماع، سنت، و سیره معتدل پیامبر اکرم (ص) می‌داند و از ایشان نقل می‌فرماید که من باری نماز می‌گزارم و می‌خسپم و روزه می‌دارم و می‌گشایم و با عیالان صحبت می‌کنم. این سنت من است. درواقع، حکیم سمرقندی با ذکر این گزاره‌ها مؤلفه‌های هویتی صوفیه مانند عزلت‌گزینی، تجرد، و افراط را در اعمال دینی نیز به‌چالش می‌کشد اما آشکارا به آن حمله نمی‌کند. بنابراین، می‌توان چنین نتیجه گرفت که تصوف نیز مانند فرقه کرامیه با وجود تک‌ستاره‌هایی درخشان اقبالی در جامعه عصر سامانی نداشت. مؤلفان صوفی با وجود به‌کارگیری زبان فلسفی در دستینه‌هایی هم‌چون *التعرف کلابادی* و شرح کتاب مزبور از مستملی بخاری (شعردوست و سلیمانی، ۱۳۷۸: ۹۱۶، ۹۱۸) به‌علت این‌که می‌کوشیدند حوزه فعالیت عقل را محدود کنند، در عرصه فرهنگی نقشی کم‌رنگ در جامعه خردگرای آن روزگار داشتند. ابوالحسن عامری، فیلسوف بزرگ عصر سامانی، علایق مردم زمانه خود را به‌خوبی ترسیم می‌کند. وی می‌نویسد: «عامه مردم شیفته و آمخته گفتار بزرگان و سیاست‌مداران‌شان‌اند، زیرا زندگی راحت و آسوده و مال‌گشاده و منافع فراوان و کسب پیوسته و رونق بازار و فزونی سود را امید می‌دارند» (ابوحیان توحیدی، ۱۹۳۹: ۸۰). معنای دیگرش این است که اغلب مردم خرقة پوسیده و گوشه دویره‌ها را طلب نمی‌کنند. در نتیجه‌گیری اولیه می‌توان گفت: اندیشه صوفیانه و آموزه‌های کرامیان جایگاهی در گفتمان نخبگان و توده عصر سامانی نداشت. به‌عبارت‌دیگر، دو گروه مزبور با وجود حضور و برپایی خانقاه مورد تأیید جامعه نبودند و معرفتی غیررسمی به‌شمار می‌رفتند. با نگاهی به کتاب *مفاتیح‌العلوم خوارزمی* که به عتبی (وزیر آل سامان) تقدیم شده است، این نکته آشکار می‌شود که تصوف جایگاهی در میان علوم دینی نداشت و در قرون پنجم و ششم بود که آثاری در حوزه علوم صوفیه به‌نگارش درآمد و از دانش تصوف سخن به‌میان آمد (سمعانی، ۱۹۶۲، ج ۲: ۱۲۹). پس می‌توان گفت: با وجود بزرگانی در این عرصه دانش صوفی، معرفتی خاموش و کم‌شرح و بسط، به‌مثابه معرفتی که پایین‌تر از سطح مطلوب علمیت قرار دارد، تا اواخر دوره سامانی باقی ماند. اما مسیر آرمانی فرقه زاهدانه ملامتیان برای رسیدن به رستگاری اُخروی

از میان بازارهای نیشابور، رفاه، ثبات، و امنیت اقتصادی، تندرستی مردم، و خوش‌باشی جامعه می‌گذشت و با فرهنگ نیشابور و خواست قدرت در عصر سامانی هم‌سو بود.

۴. نتیجه‌گیری

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

پی‌نوشت

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

کتاب‌نامه

- ابن جوزی، ابوالفرج (۱۳۶۸). *تلبیس ابلیس*، ترجمه علی‌رضا قراگزلو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ابوحیان توحیدی، علی بن محمد (۱۹۳۹). *الامتناع والمؤانسه*، به‌کوشش احمد امین، قاهره: لجنة التألیف والترجمة والنشر.
- ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله (۱۹۸۸). *حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء*، ج ۱۰، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- اکبری، منوچهر و علی نجفی (۱۳۸۵). «ملامتیه و بازتاب اندیشه‌های ملامتی در شعر عرفانی»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، ش ۱۸۰.
- برتلس، آندری یوگینیویچ (۱۳۵۶). *تصوف و ادبیات تصوف*، ترجمه سیروس ایزدی، تهران: امیرکبیر.

- پورجوادی، نصرالله (۱۳۶۷). «دو اثر کهن در سماع»، مجله معارف، ش ۱۵.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۶۹). مجموعه آثار عبدالرحمن سلمی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۷۰). *نفحات الانس*، تصحیح محمود عابدی، تهران: اطلاعات.
- جرفادقانی، ابوالشرف ناصح بن ظفر (۱۳۴۵). *ترجمه تاریخ یمینی*، تصحیح جعفر شعار، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- دریغوس، هربرت و دیگران (۱۳۸۲). *فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- رحمتی، محمدکاظم (۱۳۸۳). «اندرابی و کتاب الايضاح فی القراءات»، آینه میراث، س ۲، ش ۴.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۵). *جست‌وجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.
- سجادی، ضیاءالدین (۱۳۷۹). *مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف*، تهران: سمت.
- سلمی، محمد بن حسین (۱۳۸۹). «اصول ملامت و طریق فتوت»، ترجمه رساله ملامتیه، ترجمه عباس گودرزی و مهری زارع مؤیدی، *اطلاعات حکمت و معرفت*، ش ۶۰.
- سلمی، محمد بن حسین (۱۹۹۷). *طبقات الصوفیه*، قاهره: مکتب خانجی.
- سمرقندی، اسحاق بن محمد (بی‌تا). *السواد الاعظم*، به‌اهتمام عبدالحی حبیبی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۶). *عوارف المعارف*، ترجمه ابومنصور بن عبدالمؤمن اصفهانی، به‌اهتمام قاسم انصاری، تهران: علمی و فرهنگی.
- شعردوست، علی‌اصغر و قهرمان سلیمانی (۱۳۷۸). *نامه آل سامان*، مجموعه مقالات مجمع علمی تمدن، *تاریخ و فرهنگ سامانیان*، تهران: مجمع علمی تمدن، تاریخ و فرهنگ سامانیان.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۶). *قائدریه در تاریخ*، تهران: سخن.
- شیمیل، آناه‌ماری (۱۳۸۱). *ابعاد عرفانی اسلام*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- سمعانی، عبدالکریم بن محمد (۱۹۶۲). *الانساب*، ج ۵، حیدرآباد دکن: دائرةالمعارف العثمانیه.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۹۴). *تذکرة الاولیا*، تصحیح ر. نیکلسون، مقدمه محمد قزوینی، تهران: هرمس.
- عفیفی، ابوالعلاء (۱۳۷۶). *ملامتیه*، صوفیه، و فتوت، ترجمه نصرت‌الله فروهر، تهران: الهام.
- غنی، قاسم (۱۳۸۳). *بحث در آثار و افکار و احوال حافظ*، تهران: زوار.
- فوکو، میشل (۱۳۸۵). *نیچه، فروید، مارکس*، ترجمه مهرداد نورایی و دیگران، تهران: هرمس.
- فوکو، میشل (۱۳۸۹). *باید از جامعه دفاع کرد*، ترجمه رضا نجف‌زاده، تهران: رخداد نو.
- فوکو، میشل (۱۳۹۰). *تئاتر فلسفه*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
- فوکو، میشل (۱۳۹۲). *دیرینه‌شناسی دانش*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۸۵). *رساله*، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.

- گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۷۸). ملامت و ملامت‌یان، ترجمه توفیق ه سبجانی، تهران: روزنه.
- گیلیرمه، ژوزه (۱۳۸۹). میشل فوکو، ترجمه نازی عظیمیا، تهران: کارنامه.
- مالامود، مارگارت (۱۳۷۸). «سیاست بدعت‌گذاری در خراسان»، ترجمه لقمان سرمدی، مجله کیهان اندیشه، ش ۸۴
- محقق نیشابوری، جواد (۱۳۸۴). «حمدون قصار نیشابوری و اندیشه ملامت»، فصل‌نامه ادبیات فارسی، ش ۶.
- نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر (۱۳۶۳). آداب‌الصوفیه، تصحیح و حواشی مسعود قاسمی، تهران: زوار.
- وکیلی، هادی و انسیه حسینی شریف (۱۳۹۰). «حیات اجتماعی - فرهنگی کرامیه طی سده‌های ۴-۷ ق»، دوفصل‌نامه تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام، س ۲، ش ۳.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۹۲). کشف‌المحجوب، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.