



10.22059/jis.2022.347403.1146

Research Paper

## Dervish Study of the Qajar Era from the Perspective of Travelogues of European Travelers

Amir Pourrastegar<sup>1✉</sup>

1. PhD in Persian Language and Literature, Shiraz University, Shiraz, Iran. Email: [am.po90@yahoo.com](mailto:am.po90@yahoo.com)

### Article Info.

### Abstract

**Received:**  
2022/08/25

**Accepted:**  
2022/10/07

**Keywords:**  
*Travelogue,  
Qajar era,  
Dervishes and  
Sufism,  
European  
travelers.*

European's travelogues are important in understanding "another view", in anthropology and cultural-social history studies area. Sufism and Dervishes are one of the prominent topics in European travelogues, especially in the Qajar era. From this perspective, the present research is based on the analysis of the travelogues of the European travelers of the Qajar era, who have described and sometimes analyzed dervishes in their reports. It's obviously clear that issues such as: Sufi dynasties considering Dervishes as a class, Sufism lineages, and Dervishes' behavior and worldview are often associated with ignorance of Sufism, prejudice, superficial, and incognito. The approach of this research shows the four components of "Oral Dervish Literature", "Beliefs", "Beggary and Unemployment", "External journey", "Spells and Magic". "Using intoxicants and hypnotic substances" are more prominent in western travelogues. A few of these travel writers, including Polak, Browne, and Gobineau, have an Orientalist approach in its research-following sense towards Sufism and have combined it with their observations; Among other things, they have presented reports about the Sufi dynasties of the Qajar era, especially Ahl al-Haq, the origin of Sufism, and Iranian Enlightenment thought. Apart from this, in other travelogues, the spirit of Sufism is often not mentioned. In most of these travelogues, Sufism and mysticism have been relegated to the school of laziness and unrestrainedness, and wandering dervishes and storytellers have been portrayed as addicted to weed and marijuana. The results of the description and analysis of the aforementioned travelogues show that the reports of these travelers about Sufism in the Qajar era has only been narrated in the form of "affected dervishism", along with "generalization", "defects", "strangeness" and "Magnification".

**How To Cite:** Pourrastegar, Amir (2023). Dervish Study of the Qajar Era from the Perspective of Travelogues of European Travelers. *Journal of Iranian Studies*, 13 (1), 57-74.

**Publisher:** University of Tehran Press.





## فصلنامه پژوهش‌های ایران‌شناسی

دوره ۱۳، شماره ۱، بهار ۱۴۰۲، ۵۷-۷۴



مقاله علمی - پژوهشی

### سیمای درویشان و صوفیان در سفرنامه‌های سیاحان اروپایی عصر قاجار

امیر پوررستگار<sup>۱</sup>

۱. دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. رایانامه: [am.po90@yahoo.com](mailto:am.po90@yahoo.com)

#### چکیده

#### اطلاعات مقاله

سفرنامه‌های فرنگیان در فهم «نگاه دیگری»، حوزه مردم‌شناسی و مطالعات تاریخ فرهنگی - اجتماعی پراهمیت است. یکی از موضوعات برجسته در سفرنامه‌های اروپایی، به ویژه در عصر قاجاریه، تصوف و درویشی است. بر این اساس، مبنای جستار حاضر، واکاوی و تحلیل آن دسته از سفرنامه‌های سیاحان اروپایی عصر قاجار است که در گزارش، توصیف - و گاه تحلیل - خود به درویشان پرداخته‌اند. مواردی چون سلسله‌های تصوف، درویشان به مثابه یک طبقه، و سلوک و جهان‌بینی آنان در نوشته‌های این سیاحان به وضوح مشهود است که اغلب، با تصوف‌ناشناسی، پیش‌داوری، ظاهر‌بینی و جعل همراه شده است. رهیافت این پژوهش نشان می‌دهد چهار مؤلفه «ادب شفاهی درویشان»، «اعتقادات و باورها»، «دربوزگی و بیکارگی»، «استعمال مسکرات و مواد خلسه‌آور» در سفرنامه‌های غربی نمود بیشتری دارد. تعداد اندکی از این سفرنامه‌نویسان از جمله پولاک، براون و گوینو، رویکردی شرق‌شناسانه در معنای تحقیقی - تتبعی آن نسبت به تصوف دارند و آن را با مشاهدات خود، تلفیق کرده‌اند؛ از جمله این که درباره سلسله‌های صوفیانه عصر قاجار، به ویژه اهل حق، خاستگاه تصوف، و اندیشه اشراقی ایرانی، گزارش‌هایی ارائه کرده‌اند. جدا از این، در دیگر سفرنامه‌ها، غالباً به روح تصوف اشاره‌ای نمی‌شود. در اغلب این سیاحت‌نامه‌ها تصوف و عرفان، به مکتب سستی و بی‌قیدی تنزل یافته است و درویشان دوره‌گرد و قصه‌گو گرفتار چرس و بنگ تصویر شده‌اند. نتایج تشریح و تحلیل سفرنامه‌های مذکور نشان می‌دهد که گزارش این سیاحان از تصوف عصر قاجار، در قالب «درویش‌نگری ظاهری»، همراه با «تعمیم‌دهی»، «عیب‌نمایی»، «عجیب و غریب‌نگری» و «بزرگ‌نمایی» روایت شده است.

#### تاریخ دریافت:

۱۴۰۱/۰۶/۰۳

#### تاریخ پذیرش:

۱۴۰۱/۰۷/۱۵

#### واژه‌های کلیدی:

سفرنامه، عصر قاجار، درویشان و صوفیان، سیاحان اروپایی.

**استناد به این مقاله:** پوررستگار، امیر (۱۴۰۲). سیمای درویشان و صوفیان در سفرنامه‌های سیاحان اروپایی عصر قاجار. فصلنامه پژوهش‌های ایران‌شناسی، ۱۳ (۱)، ۵۷-۷۴.



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

## مقدمه

متخصصان فرهنگ و ادب ایران معتقدند شناخت جامع و دقیق هویت فرهنگی ایران، با توجه به دو نگرش و رویکرد «نگاه بومی» و «نگاه دیگری» امکان‌پذیر است و خلأ مطالعاتی و افراط و تفریط در هر یک از آن دو، زیان بار خواهد بود. یکی از آشکارترین جلوه‌گاه‌های نگاه دیگری، سفرنامه‌های سیاحان اروپایی است که گاه، اندیشه و خلیقات و رفتار ایرانی را از زاویه غیریت‌سازی و در چهارچوب برتری غرب بر شرق، و گاه با نگاهی همراه با تحسین و تقدیس گزارش کرده‌اند.

سفرنامه‌ها از مهم‌ترین اسناد در حوزه مردم‌شناسی و به طور کلی، در حوزه مطالعات فرهنگی و تاریخ اجتماعی به شمار می‌آیند؛ لذا سهم مهمی از پژوهش‌های شرق‌شناسی و ایران‌پژوهی، بر مبنای مآخذ سفرنامه‌نویسی و بهره‌مندی از شمار فراوانی از سفرنامه‌های غربی است. با شناخت بهتر شرق، «سفرنامه‌ها در کنار دانش‌های کلاسیک، منابع دینی، کتاب‌های مقدس و اسطوره‌ها، آرشیبوی اصلی برای بازنمایی "دیگری" و شکل‌گیری گفتمان غرب و "دیگری" شد» (هال، ۱۳۸۶: ۵-۶).

سفرنامه‌های اروپایی دوره قاجار، دارای داده‌هایی از تاریخ اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، مذهبی، فرهنگی و منابع دست اول، برای شناخت ایران آن روزگار به شمار می‌آیند؛ برای نمونه، عباسی در مقدمه *افسانه‌های آسیایی* به نقل از علامه دهخدا آورده‌است که این اثر کنت دو گوینو<sup>۱</sup> (۱۸۱۶-۱۸۸۲) در معرفی ایران به جامعه مغرب‌زمین حائز اهمیت بوده، و از لحاظ شناساندن ذکاوت و شهامت و کفایت ایرانیان با کتاب *تاریخ ادبیات ادوارد براون* هم‌تراز است (گوینو، ۱۳۳۳: ۱). در باب ارزشمندی سفرنامه‌ها، به این نکته نیز باید اشاره کرد که درباره خلیقات و جهان‌بینی و رفتارهای اجتماعی ایرانیان، منابع قابل توجهی از گذشته در دسترس نیست؛ بنابراین یکی از مهم‌ترین و در دسترس‌ترین منابع جایگزین، سفرنامه‌ها هستند (برای نمونه: کاری<sup>۲</sup>، ۱۳۴۸: ۷۴-۹۰ و گزارش‌های نایاب او درباره بی‌کفایتی دربار شاه سلیمان و شاه سلطان حسین و نحوه انقراض صفویان).

نمونه دیگر، آن‌گونه که حدیدی (۱۳۴۸: ۶۲) در *ایران در ادبیات فرانسه* نشان می‌دهد، لافونتن<sup>۳</sup> در خلق شخصیت‌های شعرش، متأثر از سفرنامه تاورنیه بوده‌است. او معتقد است لافونتن، سفرنامه تاورنیه را می‌شناخته و برخی از داستان‌های خود مثل *چوپان و پادشاه* را از سفرنامه تاورنیه اقتباس کرده‌است. در همین باره، حدیدی (۱۳۷۹: ۲۸-۳۰) اشاره کرده‌است که ارمان رنو<sup>۴</sup> (۱۸۳۶-۱۸۹۵)، شاعر نامدار فرانسوی، از سفرنامه گوینو تأثیر پذیرفته‌است. رحیم‌لو در مقدمه کتاب *سرگذشت حاجی بابای اصفهانی*

1. Joseph Arthur de Gobineau
2. Giovanni Francesco Gemelli Carer
3. Jean de La Fontaine
4. Armand Renaud

در ایران اشاره کرده که آرتور گوینو خود نیز در پژوهش‌های ایرانی‌اش از سرگذشت حاجی‌بابای اصفهانی در ایران وام گرفته‌است (موریه، ۱۳۵۴: ۴).

### پیشینه تحقیق

در باب سیمای درویشان و صوفیان عصر قاجار در سفرنامه‌های اروپاییان، پژوهش مستقلی نگاشته نشده‌است و تحقیقات مشابه نیز توصیف‌وار و در لفاف موضوعاتی چون فرهنگ و مذهب به این امر پرداخته‌اند. برای نمونه، اویس (۱۳۷۹) در فرهنگ ایران در سفرنامه‌های اروپایی دوره قاجار و شکاریان (۱۳۹۷) در رساله «تحلیل اوضاع ادبی ایران در سفرنامه‌های خارجی عصر قاجار» در کنار دیگر پدیده‌های فرهنگی و ادبی - به اجمال و نه تحلیل - به بازتاب درویشی و تصوف نیز در سفرنامه‌های فرنگی اشاره کرده‌اند. ثواقب و دیگران (۱۳۹۶) هم در میان گوناگونی موضوعات مرتبط با تصوف که در این سیاحت‌نامه‌ها آمده‌است، در مقاله «ملاحظات انتقادی در باب نگرش سیاحان خارجی دوره قاجار به آیین یارسان»، دیدگاه‌های سیاحان اروپایی را درباره آیین علی‌اللهی نقد کرده‌اند؛ بنابراین خلأ مطالعاتی در این زمینه، پژوهش حاضر را الزام می‌بخشد.

### چهارچوب نظری

جستار حاضر به شیوه توصیفی - تحلیلی با رویکردی نقادانه، در پی آن است که نخست، با کندوکاو سفرنامه‌های ترجمه‌شده سیاحان فرنگی عصر قاجار، تصویر و تصور آنان را از درویشی و تصوف، استخراج کند و سپس آن‌ها را در بوتة نقد و داوری نهد. بر این اساس، مبنای پژوهش حاضر، بررسی و واکاوی هر موضوعی است که به نحوی از انحاء، با تصوف مرتبط باشد و در دیدگاه سیاحان اروپایی نمود و بسامد بیشتری داشته باشد؛ چه آنان که رویکردی محققانه و تصویری واقع‌بینانه به درویشان دارند مانند پولاک و براون و گوینو، و چه سیاحانی که صرفاً بر مشاهدات و شنیده‌های خود اتکا کرده‌اند مانند جیمز موریه، کارلا سرنه، اسپاروی، اوئیلز، ویلز، بروگش، دروویل.

### بحث و بررسی

اگر قائل به این امر باشیم که تصوف دو بعد نخبه‌گرا و عام دارد و درویشان و قلندران همان وجه توده‌ای تصوف هستند، شایسته است بر وجه دوم تصوف نیز تأمل کنیم. برای این امر ناچار باید دوره قاجار را واکاوی کنیم؛ زیرا در این روزگار، تصوف عامه بنا به مقتضیات اقتصادی، سیاسی، فقهی، اجتماعی، بیش از اعصار دیگر نمود دارد. همچنان که لئونارد لویزن (۱۳۸۴: ۶۸۴) گفته‌است: «یک قرن و نیم گرفتاری

تصوف در پرتو تعصب قزلباش، اعتبار معنوی تصوف را از جلا انداخته و شهرت خصلت درویشی ایرانی را آلوده کرده بود؛ تصور مردم از "فقر" عارف، معنای دوگانه بدیمنی پیدا کرده بود و عارف "درویش" اکنون فرد فاقد شعور و بی فرهنگی نیز به شمار می‌رفت». به همین سبب، تصوف عصر قاجار، شبه‌تصوفی با آرای انحرافی، در یوزگی، معرکه‌آرایی، مناقب‌خوانی، ادعای احاطه بر علوم غریبه و حضور افیون و دیگر مکئی‌ها بود که مبلغان آن عمدتاً از هند به ایران می‌آمدند. تمام این حالات در سیاحت‌نامه‌های فرنگی روایت شده و پژوهش حاضر، کندوکاو این سفرنامه‌ها از این منظر است.

درویشان و صوفیان از مشهورترین طبقات اجتماعی در عصر قاجار به شمار می‌روند که سیمای آنان بنا بر کارکردها و نقش‌های مختلف، در سفرنامه‌های سیاحان اروپایی بسیار بازتاب داشته‌است. برخی از این مسافران شرق، به فراخور نوع سفر و مأموریت و اهداف خود، در کنار دیگر پدیده‌های ایران قاجاریه، به تصوف و درویشی نیز پرداخته‌اند؛ لذا یکی از منابع قابل تأمل، سفرنامه‌های اروپاییان دوره قاجاریه است که می‌توان با اتکا به نقد و تحلیل این منابع، کارکردهای مختلف اجتماعی درویشان را تبیین کرد. چهره درویشان در غالب این سفرنامه‌ها، ناظر بر جماعتی است با هیبتی آواره و ژنده، کشکولی در دست و تبرزینی بر دوش که با سیمای صوفیان صاحب مکتب پیشین ایران تفاوت دارد؛ لذا مبنای این جستار، واکاوی تصوف و درویشی در سفرنامه‌های سیاحان اروپایی عصر قاجار است. مهم‌ترین و برجسته‌ترین مؤلفه‌هایی که در خلال بررسی این سفرنامه‌ها به چشم می‌آید، عبارت‌اند از:

### ۱. ادب شفاهی درویشان

ادب شفاهی نمایانگر فرهنگ و آداب و اخلاق و اندیشه و تخیلات یک قوم است. بسیاری از بزرگان تصوف، مقامات خود را شفاهی بیان می‌کرده‌اند. در این میان، داستان‌گویی نقشی اساسی در انتقال تعلیم صوفیه در میان توده مردم داشته‌است. از نخستین مجالس صوفیه تا درویشان عصر قاجار، به خوبی به اهمیت قصه‌گویی واقف بوده‌اند. در فتوت‌نامه سلطانی، قصه‌گویان و افسانه‌سرایان جزو فتیان دانسته شده‌اند (کاشفی، ۱۳۵۰: ۳۰۲-۳۰۴).

هینریش بروگش<sup>۱</sup>، سفیر و سیاح آلمانی روزگار ناصرالدین شاه، نقالی درویشان را در بحث ادبیات شفاهی ایران مطرح و اشاره می‌کند که شاخه‌ای از ادب شفاهی و فولکلور ایران متعلق به درویشان است. اینان برای مردم کوچه و بازار و حاضر در قهوه‌خانه، داستان‌هایی تعریف می‌کنند که موضوع آن‌ها یا مانند شاهنامه تاریخی است، یا از داستان‌های هزار و یک شب است، یا آنکه ماجراهایی است که خود ابداع کرده‌اند. درویشان، داستان‌های کوچک و ساده را چنان شاخ و برگ می‌دهند که با آن ساعت‌ها

1. Heinrich Karl Brugsch

مردم را سرگرم می‌کنند. حکایات این نقالان متأسفانه در هیچ نوشته و کتابی جمع‌آوری نشده و فقط در ذهن و دهان خود این درویش‌ها نهفته‌است (بروگش، ۱۳۶۷: ۷۱۸). توصیفات بروگش جزو نخستین اشارات به فولکلور ایرانی و گنجاندن درویشان و اسلوب داستان‌گویی آنان در این ساحت است. چارلز ویلز، مأمور و سیاح انگلیسی عصر ناصری، به صحنه‌آرایی معرکه درویشان توجه کرده و نوشته‌است که برخی از درویشان در عین قلندری، قصه‌گو و راوی قصه‌های جالب و شیرین بوده‌اند. یکی از آن‌ها درویشی به نام «آقانصرالله شیرازی» بود که ضمن برپا کردن معرکه، مرتباً در وسط حلقه تشکیل شده از جمعیت قدم می‌زد. گام‌های بلندی برمی‌داشت و کف هر دو دست را محکم به هم می‌کوبید و تبرزینش را به دور سر می‌چرخاند. او به نام قصه‌گوی، گاه در قالب قهرمانان داستان‌های خود درمی‌آمد، صدایش را تغییر می‌داد، دلاورانه نعره می‌کشید و بدین طریق، توجه مردم را به خود جلب می‌کرد (ویلز، ۱۳۶۸: ۸۳). در واقع، چارلز ویلز به فن نمایش و مهارت و کاردانی درویشان برای اثرگذاری بر مخاطب تأکید کرده‌است.

ژوانس فووریه<sup>۱</sup>، پزشک ناصرالدین شاه، نیز به موضوعات نقالی صوفیان پرداخته و آورده‌است که آنان هر دو طیف قصص ایرانی و اسلامی را در نظر داشتند و غالباً داستان رستم یا شرح حال علی بن ابی‌طالب<sup>(ع)</sup> و امام حسن<sup>(ع)</sup> و امام حسین<sup>(ع)</sup> یا سرگذشت خود را با نقالی روایت می‌کنند (فووریه، ۱۳۶۶: ۱۳۶۹). چارلز اوئیلز روسی نیز همچون ویلز به شگرد خاص دیگری اشاره کرده و آورده‌است که حافظه و مهارتی که درویشان در نقالی به کار می‌برند، انسان را متحیر می‌سازد. طایفه دیگری از درویشان به واسطه اشارات با دست و پا و «حرف زدن در شکم»، تحصیل روزی می‌کنند. «حرف زدن در شکم» گویا حالتی است که درویشان صدای خود را در گلو می‌اندازند (اوئیلز، ۱۳۰۷: ۱۶۱-۱۶۲). جیمز موریه هم در سفرنامه خود از زبان شخصیت اصلی داستان، پیشبرد اهداف خویش را به سخنوری و قصه‌سرایی وابسته می‌داند و می‌گوید که بعد از استماع درویشان، از حکایات مطلوب ایشان بهره‌مند شدم، «درویش صفر» به من افسانه و افسون، و نقال نیز قدری از نقل و افسانه‌های خود از طریق معرکه‌گیری و سخنوری و جیب تهی کردن را آموخت (موریه، ۱۳۵۴: ۱۴۲-۱۴۳).

## ۲. اعتقادات و باورها

بخشی از نوشته‌های سیاحان غربی، به اعتقادات درویشان اختصاص یافته‌است. باورهای درویشان این دوره، از آرمان‌های معنوی صوفیان پیش از صفویه فاصله می‌گیرد و طبیعی است که ظهور و رواج فرقه‌های شبه‌صوفی که گاه عقاید الحادی و انحرافی داشته‌اند، ذهنیت سیاحان غربی را درباره تصوف تغییر داده باشد.

ادوارد براون (۱۳۸۱: ۱۵۱) در سفرنامه خود، یک سال در میان ایرانیان، به رسوخ مابعدالطبیعه در ذهنیت ایرانیان اشاره می‌کند و می‌گوید بی‌اعتنایی به واقعیت تصوف موجب می‌شود که خواننده، درک صحیحی از روحيات ایرانیان پیدا نکند. او بر این باور است که باوجودی که اسلام با آیین‌های باطنی، ناسازگاری نشان داده، ایران محل ظهور فرقه‌ها و مذاهب گوناگون فلسفی و باطنی بوده‌است؛ از زمان مانی و مزدک تا عصر حاضر که فرقه‌های شیخی و بابی ظهور کرده‌اند (همان: ۱۵۱-۱۵۲).

براون برخلاف دیدگاه پیشین خود، بر جنبه‌های وحدت وجودی تصوف ایرانی تأکید و اشاره می‌کند در قرآن آیاتی وجود دارد که قابلیت تفسیر و تأویل باطنی و عرفانی دارند؛ مانند آیه ۱۷ از سوره انفال: «فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم و مارمیت اذا رمیت و لكن الله رمی» که صوفیان ایرانی، این آیه را یکی از پایه‌های عقاید وحدت وجودی خود می‌دانند (همان: ۱۵). او معتقد است اصل و اساس عرفان، تصور خداوند به صورت «جمال مطلق» است. وی برای تبیین این جمال مطلق و تجلی او، به منظومه یوسف و زلیخای جامی استناد می‌کند و او را در میان شاعران ایرانی، بیش از همه، روایتگر این اندیشه ژرف می‌داند (همان: ۱۵۵). برخلاف براون، زرین کوب (۱۳۸۳: ۶۵) معتقد است آثار جامی را نباید به هیچ وجه عرفانی صرف شمرد؛ زیرا آثار او در زمره آثار نظامی و امیرخسرو جای دارد که آثارشان گرچه دنیوی و غیرمذهبی است، از حال و هوای عرفانی نیز بی‌بهره نیست.

براون، عرفان را اندیشه‌ای آریایی در مقابل اعراب می‌داند و معتقد است که پس از گذشت روزگاری از حمله اعراب، ایرانیان مجموعه عقاید مختلفی از قبیل شیعی، صوفی، اسماعیلی و آرای فلاسفه اختراع کردند. ایرانیان با عقاید و آرای خویش، اسلام را به ذوق خود تعبیر و تفسیر کرده‌اند (براون، ۱۳۸۱: ۱۵۲-۱۵۳).

در نقد دیدگاه براون باید اشاره کرد که خاستگاه برون‌دینی تصوف که او و بیشتر شرق‌شناسان بر آن تأکید می‌کنند، پذیرفتنی نیست. آنان نگاهی تک‌بعدی به تصوف دارند و از ابعاد معرفتی اسلام دور مانده‌اند. تصوف در بعد نظری و عملی خود، ریشه در کتاب و سنت و تاریخ اسلام دارد؛ هر چند تصوف در معنای عام خود، در همه آیین‌ها مشترک است و در بستر تاریخی، دستخوش تعامل با اندیشه‌های گوناگون قرار گرفته‌است. زرین کوب (۱۳۸۵: ۱۲-۱۳) بر این باور است که اندیشه‌های فلسفی و دینی گوناگون، در جریان تصوف اسلامی وارد و حل شده‌است، لیکن فرض آنکه تصوف به ناچار باید منشأ غیراسلامی داشته باشد، موجه و معقول نیست؛ همچنان که فرضیه‌هایی از این قبیل که تصوف، واکنش دماغ آریایی است در مقابل مذاهب و عقاید سامی نیز قابل دفاع نیست. قاسم غنی (۱۳۸۳: ۲۴-۲۵) معتقد است می‌توان در تصوف، نشانه‌های غیردینی یافت، اما این نشانه‌ها که به ظاهر، از دیگر سنت‌ها وام گرفته شده‌اند، در درون مکتب اسلامی هضم، و سپس شده‌اند. هانری کربن (۱۳۸۸: ۲۶۶) و ویلیام چیتیک (۱۳۷۳: ۵) نیز بر خاستگاه نبوی و قرآنی تصوف تأکید کرده‌اند.

جان ویشارد (۱۳۶۳: ۱۶۷-۱۶۸) معتقد است بعضی نویسندگان یا سیاحان به اشتباه گمان کرده‌اند که

درویشان و قلندران پیشوایان مذهبی مردماند، در صورتی که اینان توجه مختصری به مذهب دارند. او اشاره می‌کند که فرقه علی‌اللهی هر نوع ارتباطی را با مسائل جاری اسلام نادیده می‌گیرد و معتقد است علی<sup>(ع)</sup> ذاتی خارق‌العاده و الهی دارد. مراسم مذهبی آنان هم بیشتر به پارسیان باستان شباهت دارد که مقدس شمردن آتش را نمادی برای عبادات می‌دانستند (همان: ۱۷۳). آنچه ویشارد و دیگر سیاحان فرنگی در باب آیین اهل حق و علی‌اللهی نقل کرده‌اند، مبنی بر این امر است که این فرقه آمیزه‌ای از اعتقادات تصوف، ادیان ایران باستان، هندوییزم، مانوی، مسیحیت و یهودیت است که بعضاً رنگ‌وبوی اسلامی و شیعی گرفته‌است و در مواردی، با برداشت‌های رسمی و متشرعانه اسلامی مطابقت ندارد.

در گزارش کارلا سرنا نیز آمده‌است که درویشان بدون آنکه مأموریت مذهبی داشته باشند، احکام قرآن را به هندوستان می‌برند و افکار هندی‌ها را در قلمرو مسلمانان پخش می‌کنند. بعضی از آنان فقیهانی هستند که مسائل دینی را با زبان ساده بیان می‌کنند و توانایی آن را دارند که در دقیق‌ترین بحث‌ها شرکت کنند. بعضی دیگر بدون آنکه کمترین تعلیماتی ببینند، به شنیدن و یاد گرفتن چند روایت مذهبی بسنده کرده‌اند (سرنا، ۱۳۶۲: ۱۴۶).

در باب آنچه در سفرنامه کارلا سرنا درخصوص نقش درویشان در قرابت اسلام و آیین‌های هندو در عصر قاجار آمده‌است، باید اشاره کرد که اشتراکات فکری تصوف با ادیان و آیین‌های هندی، سلوک انسانی و معنوی صوفیان، دادوستدهای طریقت‌های صوفیانه با ادیان هندی، به‌ویژه دوری گزیدن از روش‌های تحکم‌آمیز، سبب مراوده درویشان مسلمان و پیروان آیین هندو شده‌است (قادری و حاجیان‌پور، ۱۳۹۸: ۴۹-۴۵).

چارلز ویلز اشاره کرده‌است که درویش‌ها غالباً تمایل چندانی به بحث در امور مذهبی و اعتقادات خود ندارند و اصولاً به کارهایی دست می‌زنند که چندان توافقی با اصول اسلام ندارد و به کلی گناه‌آلود است. اغلب رفتار و کارهای آن‌ها شبیه رفتار راهبان صومعه‌های ما در زمان‌های گذشته است. آنچه مسلم است مردم ایران علاقه چندانی به نحوه رفتار و اعتقادات و کارهای اینان ندارند و از طرفی هم، از بیم عواقب، حاضر نیستند با آنان مقابله و مخالفت علنی کنند (ویلز، ۱۳۶۸: ۸۱).

ارنست اورسل، سیاح و اندیشمند بلژیکی، آورده‌است که درویشان دین ظاهری را درخور شأن انسان هوشمند و جست‌وجوگر نمی‌دانند و ضمن نفی آن، به تفکرات فلسفی خود دل می‌بندند. اغلب صوفی‌ها به وحدت وجود و بعضی دیگر، به توحید و گروه‌هایی حتی به شرک یا کفر مطلق اعتقاد دارند. صوفی‌ها نسبت به پیروان مسیح و افکار اروپاییان، نفرت و انزجار از خود نشان نمی‌دهند و حتی تعدادی از آنان به لژهای سنت‌جان وابسته‌اند که شعباتی از گراندلژ انگلستان است. اورسل (۱۳۸۲: ۳۳۱-۳۳۲) می‌گوید قسمتی از آیین آنان، تعلیمات و فلسفه ظاهری است که با اصول دین کاملاً مطابقت دارد، ولی قسمت دیگر، مسائل و تعلیمات سرّی است که کلید رمز آن‌ها فقط در دست معتقدان خاص این آیین است.

آرتور کنت گوبینو، وزیر مختار فرانسه در اوایل سلطنت ناصرالدین شاه، هم به تصوف ایرانی



پرداخته‌است. جز سفرنامه سه سال در میان ایرانیان، کتاب مذاهب و فلسفه در آسیای وسطی او نیز مشهور است. او در سه سال در آسیا به فرهنگ معنوی و تصوف ایرانی عمیق‌تر نگریسته و معتقد است اصل کلی‌ای که درباره تمام ایرانیان صادق است، اعتقاد آنان به ماورا و دوری از جزم‌اندیشی و مادی‌گرایی است. او اشاره می‌کند که اصل اساسی صوفیان، «اتحاد روح با خدا بر اثر سیر در عوالم روحانی» است و حلاج چون این اصل را افشا و برای عوام بیان کرد، به قتل رسید (گوبینو، ۱۳۸۳: ۲۳۳). وی با تمایز قائل شدن میان صوفیان راستین و درویشان عصر قاجار، توضیح می‌دهد که در کنار صوفیان راستین، اشخاصی هستند که از عقاید صوفیان، فقط آزادی در تحقیر تعالیم اسلام را برداشت کرده‌اند. گوبینو اعتقادات آنان را مجموعه‌ای از خرافات مانند ارتباط با اجنه و کف‌بینی می‌داند (همان: ۲۳۳-۲۳۴). او اشاره می‌کند که لزوماً تمام صوفیان، اسلام را نپذیرفته‌اند. صوفیان مؤمن، پیامبر اسلام را نخستین صوفی و قرآن کریم را ریشه اصلی عقاید خودشان می‌دانند و سپس اشاره می‌کند که تصوف، مکتبی است که با ذوق مردم آسیا هماهنگ است. به نظر وی، با آنکه صوفیان خود را مسلمان می‌دانند، در محیط مذهبی، قائل به آزادی هستند و برای تصفیه و تزکیه نفس، اسلام را کافی نمی‌دانند، بلکه دین اسلام را مانند «شیر برای کودک» می‌پندارند. آن‌ها معتقدند چون کودک رشد کند، به غذای مقوی‌تری احتیاج دارد؛ در نتیجه، صوفیه نیز هرگونه عقیده جزمی و هرگونه تعهد اخلاقی را با اصول تصوف بیگانه می‌دانند. گوبینو در اظهارنظری خاص گفته‌است که گروهی از صوفیان ایرانی، نام ولتر را شنیده‌اند و او را بزرگ می‌دانند و دلیل گرایش به او، مخالفت ولتر با کشیشان سنتی اروپاست؛ همچنان که خود صوفیان نیز از ملایان ظاهری‌اندیش نفرت دارند (همان: ۲۳۴). گوبینو (۱۳۲۸: ۵۲) در کتاب مذاهب و فلسفه در آسیای وسطی، به نوعی همین مطالب سفرنامه‌اش را تکرار می‌کند و می‌نویسد «سبب انحطاط اخلاقی اینان، به سبب طبقه اجتماعی آن‌ها بوده‌است. این جماعت، ابتدا به عیسویت گرویده‌اند و از بقایای قبطی‌های مصری یا کلدانیان زارع ایرانی بوده‌اند و چون مذهب فاتحانۀ اسلام، از آن‌ها درخواست فداکاری نمی‌کرده‌است، اسلام را قبول کرده‌اند». به گفته گوبینو، تصوف در تعریف ذات و صفات پیغمبر و طریقه عمل او، مبالغه را به حد جنون رسانیده و به همین مناسبت، در میان مسلک‌هایی که کمتر با آن ضدیت داشته‌است، پسندیده واقع شد و پیروان زیادی یافت. تصوف دارای خصائصی بود که روح آسیایی را می‌فریفت و شیفته خود می‌کرد؛ اینان از تعالیم پیامبر فراتر رفته و در وحدت خدا مبالغه کرده‌اند (همان: ۵۴).

برای گزاره‌های گوبینو می‌توان مواردی را در تاریخ تصوف سراغ گرفت، اما گفتار او بیشتر یادآور آیین قلندران و درویشان التقاطی مذهب عصر قاجار است که آمیزه‌ای از ادیان ایرانی و اسلامی داشته‌اند. تصوف اصیل باوجودی که از اسلام نشئت گرفته، از مبانی فکری آیین‌های دیگر نیز متأثر شده‌است. گوبینو یکی از مهم‌ترین دلایل وفور کرامات صوفیان را در «روان‌شناسی قوم ایرانی» می‌داند که آمادگی پذیرش مسائل خارق‌العاده را دارد؛ برای نمونه، محمدشاه تردیدی نداشت که صدراعظم او، حاجی میرزا

آقاسی، ارتباط مستقیم و دائمی با عالم ملکوت دارد (همان: ۲۴۱).

## ۱.۲. اهل حق و اعتقادات آنان در گزارش گوینو

گوینو (۱۳۸۳: ۲۴۵-۲۴۶) به درستی درباره‌ی خاستگاه اهل حق اشاره می‌کند که این آیین به سبب وضع روحی فرقه‌های مذهبی تاریخ ایران، از اختلاط برکنار نمانده و از فرقه‌های دیگر اقتباس کرده و بیش از همه از سنت هندی و زردشتی متأثر شده‌است. استدلال گوینو درباره‌ی ایجاد فرقه‌ی اهل حق درخور توجه و تأمل است. او پیدایش و گسترش فرقه‌ی علی‌اللهی را در ایران، معطوف خصوصیت روانی عام ایرانیان، یعنی تملق و چاپلوسی و اغراق در امور می‌داند و اشاره می‌کند که ایرانی، اصولاً درباره‌ی همه چیز، متملق و مبالغه‌گوست. بی‌شک چنین نظری، فروکاست واقعیت به بُعد روان‌شناختی آن است. او اهل حق و علی‌اللهی را دو فرقه‌ی متمایز به شمار می‌آورد و عقاید اهل حق را پیچیده‌تر از علی‌اللهی‌ها می‌داند. این دیدگاه گوینو ممکن است درست باشد؛ زیرا اهل حق با سایر غلات شیعه در این اندیشه‌ی اساسی شریک‌اند که خداوند در صورت انسان ظهور می‌یابد، ولی نزد اهل حق این رأی بسط و گسترش بیشتر یافته‌است، و ایشان مظهریت را فقط در وجود حضرت علی<sup>(ع)</sup> منحصر نمی‌دانند. او اشاره می‌کند که پیروان اهل حق، به ظاهر مسلمان‌اند؛ آنان خوک و سگ را حرام نمی‌دانند، شراب می‌نوشند و مصرف آن را حرام نمی‌دانند، آنان هرگز به مسجد قدم نمی‌گذارند و پیامبر اسلام را قبول ندارند. به زعم گوینو، آنان اسلام را دینی سلطه‌جو و آمرانه می‌دانند. گوینو چنین تساهلی را به کلی مغایر با اصول ادیان می‌شمرد؛ زیرا مبنای شریعت ادیان، براساس تفکیک طبیعت، به اشیای پاک و ناپاک است (همان: ۲۴۳-۲۴۴).

براساس اصول اعتقادی اهل حق، نظرات گوینو چندان درست نیست، چرا که برای مثال، در این آیین، مصرف مسکرات حرام است (نیک‌نژاد، بی‌تا: ۱۳۳)، اما از دیگر سو، غیاب همه یا بسیاری از آموزه‌های عملی اسلام که گوینو بر آن تأکید دارد، در برخی از شاخه‌های اهل حق و تصریحی که نخستین منتقدان مذهب قلندر در این باب داشته‌اند، می‌تواند دلیل بر تأیید این نظر باشد (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۳۳۹).

گوینو اشاره می‌کند که همه‌ی پیروان اهل حق معتقدند خداوند پیش از خلق جهان، در حال سکون و بی‌مرگی و بی‌حرکی بود. آنان این حالت را «سیر» می‌نامند که همان حالت الوهیت است. طبیعت، اشکال مختلف تابش نور الهی است که روزی نابود و به خدای ساکن بی‌تحرك باز می‌گردد. در رأس پدیدار شدن موجودات، چند موجودند و در جوار خداوند، که عبارت‌اند از: پیر پادشام یا پیر بنیامین، پیر داوود، پیر رزق، پیر موسی، پیر پادشام یا جوهر الهی استحاله‌نیافته، قوانین دنیوی را وضع کرد و به آن جان بخشید. پیر بنیامین رهبر معنوی جوهر الهی، تجسم قانونی است که تحت وجود آن، عالم ممکن می‌شود و احکام دینی را صادر می‌کند. پیر داوود، تجسم ایمان است که بدون او هیچ عمل و رستگاری نیست. پیر رزق، راه را نشان می‌دهد و عمل را آموزش می‌دهد. اهل حق، ابراهیم و زردشت و موسی و عیسی و علی را مظاهر الهی

می‌شناسند (گویینو، ۱۳۸۳: ۲۴۸-۲۵۰). هر کس به این فرقه می‌پیوندد، از بدو تولد، یک پیر را برمی‌گزیند که سرسپرده اوست؛ همان طور که جوهر الهی، سرسپرده پیر بنیامین است. در کنار هر پیری، «دلیل»ی وجود دارد که پیروان باید به نصایح او گوش فرادهند (همان: ۲۵۳-۲۵۴).

به باور گویینو، اهل حق مشترکات زیادی با مذهب بودایی دارند. این آیین از دوران پادشاهان اشکانی در ایران وجود داشته و مبلغان مذهبی هندی آن را گسترش داده‌اند. این مذهب تا پیش از ساسانیان بروز و ظهور داشته و نفوذ زیادی هم بر مکتب اسکندریه داشته و در تشکیل فرقه‌های مسیحی در شرق اثرگذار بوده‌است. آنان بسیاری از عقاید خود را به مذاهب گنوسی و مانوی داده و از آن‌ها نیز آموزه‌هایی گرفته‌اند. موبدان زردشتی در برانداختن آن آیین ناتوان بودند، اما دست کم توانستند آنان را مجبور به مخفی شدن کنند (همان: ۲۶۱). گویینو احتمال می‌دهد بیشتر مسیحیانی که در سده‌های نخستین بعد از اسلام به فرقه‌های گنوسی تعلق داشته‌اند، به‌آسانی در اهل حق حل شده باشند (همان: ۲۶۲). آن‌چنان که گویینو به درستی گفته‌است، در طریقه اهل حق، بسیاری از آثار بازمانده از ایران باستان — اعم از وجوه اعتقادی یا عملی — را می‌توان بازیافت. برخی از محققان معتقدند جهان‌شناسی پیچیده و اسطوره‌ای حاکم بر نظام فکری اهل حق، با همه اشتمالش بر عناصری از فرهنگ اسلامی، در مجموع یک نظام اساطیری ایرانی بسیار کهن است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۳۳۹).

ویبرت فون بلوشر، سیاح و مأمور آلمانی در گزارش خود درباره فرقه علی‌اللهی سخن گفته‌است. او اساس این فرقه را از زبان پیرو آن طریقت، چنین بیان می‌کند:

ما علی را خدا نمی‌دانیم  
از خدا هم جدا نمی‌دانیم

بلوشر معتقد است این فرقه، در تکریم حضرت علی<sup>(ع)</sup> غلو کرده‌است. او ادعا می‌کند که اصولاً علی‌اللهی‌ها، همان مسیحیان هستند. او از رئیس فرقه اهل حق شنیده‌است که علی‌اللهی‌ها درحقیقت نه مسلمان، که مسیحی هستند. هنگامی که اعراب ایران را فتح کردند، بعضی از مسیحیان که به ظاهر به اسلام گرویدند، نام حضرت علی را به جای حضرت مسیح نشاندهند (بلوشر، ۱۳۶۹: ۸۸-۸۷). نظر بلوشر معقول و متفن نیست؛ زیرا امکان دارد این آیین متأثر از مسیحیت باشد (ایوانف، ۱۹۵۳: ۴۸-۵۷). در هر صورت، مسیحی دانستن طریقت اهل حق، از مخترعاتی است که با هیچ منطقی جور در نمی‌آید.

راولینسون<sup>۱</sup> در سفرنامه خود آورده‌است که فرقه علی‌اللهی، ترکیبی از اسلام و صابئین و مسیحیت است. علی‌اللهی‌ها معتقد به تناسخ و حلول خداوند در هزار و یک تن‌اند که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: بنیامین، موسی، الیاس، داوود، عیسی، علی بن ابی‌طالب، سلمان، حسین بن علی، و هفت تن دیگر. هفت تن یا هفت پیر که در اوایل اسلام می‌زیسته‌اند که از پیشوایان مهم علی‌اللهی‌ها به شمار می‌آیند و در گوشه و کنار

1. Sir Henry Rawlinson

کردستان پرستش و تقدیس شده‌اند که «بابا یادگار» یکی از آن‌هاست (راولینسون، ۱۳۶۲: ۲۴). آنچه می‌توان نتیجه گرفت این است که دیدگاه غالب سیاحان درباره‌ی اهل حق، از این واقعیت سرچشمه گرفته‌است که این آیین، در مبادی فرقه‌ای عرفانی بوده که غیر از تصوف و حکمت اشراقی، عناصری از عقاید یهودی و مجوس و مانوی را با بعضی از اجزای افکار و تعلیم شیعه و غلات به هم آمیخته و رفته‌رفته رنگ‌وبوی تصوف در آیین آن‌ها قوی‌تر شده‌است. زرین‌کوب (۱۳۴۴: ۱۱۸-۱۱۹) می‌گوید لزوم اجتماع اهل حق در «جمخانه»، تقدیم نذر و نیاز، اشتغال به ذکر خفی و جلی، توجه به سماع و ضرورت سرسپردن به پیر، آداب و مناسک ایشان را به نوعی تصوف مخصوص تبدیل کرده‌است.

### ۳. دربوزگی و بیکارگی

در اواخر صفویه و طول عصر قاجار، درویشی با قلندری و گدایی، وحدتی استوار یافت. تأمین معاش صوفیان در دوران پیش از صفویه، عمدتاً از طریق کار و فعالیت یا نهاد خانقاه و از راه‌هایی چون وقف و زکات و صدقات و فتوح و نذور و هدایا بود، اما کم‌کم به سبب برچیده شدن نهاد خانقاه و حذف حمایت‌های سازمانی و حکومتی، راه‌های کسب معیشت درویشان تغییر یافت و همچنان که با غوررسی سفرنامه‌های حاضر آمده‌است، عمدتاً از طریق دربوزگی فراهم می‌شده‌است (درباره‌ی بیکارگی و گدایی درویشان، نک: کسروی، ۱۳۹۳: ۵۲-۵۳ و ۹۵-۹۶).

سرهنگ گاسپار دروویل (۱۳۸۸: ۱۳۷-۱۳۹) آورده‌است که درویشان در منازل اشراف مدت‌های طولانی همانند مهمانانی محترم اقامت می‌کنند. بهترین راه از سر باز کردن این مهمانان ناخوانده آن است که مستمری لایق مورد نظرشان را بدانان بپردازند. درویشان ارزش زیادی برای تقاضای خود قائل‌اند و اگر کسی از برآوردن حاجتشان خودداری کند، آنان همان‌جا رحل اقامت می‌افکنند. موریه چنین نوشته‌است که درویشی از مالنسکی، نماینده انگلیس در بصره، مبلغ یکصد لیره پول خواست و برای تحقق تمنای خویش، دو سال تمام بر در خانه وی نشست و پیش از آنکه حاجتش برآورده نشد، آن مکان را ترک نکرد.

مادام سرنا (۱۳۶۲: ۱۴۸) نیز جزئیاتی از سبک دربوزگی را گزارش کرده‌است که هنگام نوروز، سردسته درویشان برای هر درویش، کنار خانه یکی از ثروتمندان جایی معین می‌کند که باید او آنجا را اشغال کند. درویش هم خیمه خود را در مقابل آن خانه علم می‌کند و شبانه‌روز، آن قدر قصیده و داستان می‌خواند و گریه می‌کند تا مالک خانه از شنیدن صدای او به ستوه آید و تحفه کریمانه‌ای نثارش کند؛ در غیر این صورت، درویش با دمیدن مکرر در آلت موسیقی یا «هو هو» سر دادن یا برافروختن آتش، آنان را وادار به پرداخت صدقه می‌کند.

چارلز ویلز (۱۳۶۸: ۸۱-۸۵) اشاره کرده‌است که مرشد درویشان، طبق معمول، برای اموال به‌دست‌آمده از دربوزگی، طرح مناسبی فراهم می‌کرد؛ بدین گونه که همه ثروتمندان شهر تهران، هر

کدام درویش مخصوص به خود داشتند و حتی سفارتخانه‌های خارجه هم از این بابت معاف نبودند. به محض خروج و ورود هر تازه‌وارد به سفارت، درویش با فریاد بلند «هو حق» تقاضای کمک می‌کرد. ویلفرد اسپاروی (۱۳۶۹: ۶) آورده‌است که قلندری آشفته، خود را از میان کاسبان و ملاهایی که به سوی بازارها و مساجد می‌رفتند، بیرون کشید و کالسکه را تعقیب کرد و «من تشاء» در هوا تاب می‌داد و چند بار نیز طبق عادت فریاد زد: «هو حق، هو حق». این فریاد بیشتر ستیزه‌جو بود تا تقاضای صدقه. چالرز اوئیلز (۱۳۰۷: ۱۵۹-۱۶۱) می‌گوید احدی ندیده‌است که درویش‌ها مشغول عملگی یا شغل معینی باشند. درویشان هیچ فصلی از فصول، مانند عید نوروز نمی‌توانند کسب درآمد کنند. هر یک از درویش‌ها عادت دارند که در ایام نوروز، یکی از رجال و متمولان را انتخاب کنند و در کنار عمارت او، چادر محقری برپا دارند. اغلب ایرانیان، توقف درویش را در جلوی عمارت خود، اسباب افتخار می‌دانند و چنین می‌پندارند که شخص محترم و متمولی هستند و به همین سبب است که درویش بدبخت را تا مدت یک هفته یا بیشتر بر در عمارت خود نگاه می‌دارند.

با توجه به بسامد فراوان گزارش‌گذاری در این سفرنامه‌ها، باید اشاره کرد که وجه غالب تمام مجموعه رسالات قلندری این عصر، در یوزه و گدایی است. شفیع کدکنی (۱۳۸۷: ۸۳) معتقد است اگر نمادپردازی شیوه‌گذاری را رمزگشایی کنیم، چه در تقابل با دیگر اجزای سازنده ساخت و چه در پیوند عناصر کوچک‌تری که آن عنصر معین را شکل داده‌اند، در تمام این چشم‌اندازها، مجموعه بسیار سنجیده‌ای از تقابل‌های فرهنگی و تاریخی را ملاحظه خواهیم کرد.

رابرت واتسن (۱۳۵۴: ۳۲-۳۳) در کتاب *تاریخ ایران* گزارشی چون چالرز اوئیلز به دست داده‌است و چنین می‌نویسد که بازار درویشان در کشور رونق دارد. التماس کمک آنان نه به دلایل مادی، بلکه به مناسبت ثواب دینی آن است. صدها تن از این درویشان دم‌غنیمتی در سراسر ایران پراکنده‌اند و بسیاری از ایشان در تهران آن‌چنان کار پردرآمدی دارند که می‌توانند در خانه‌ای آبرومند سکونت گزینند. اینان رئیسی دارند که قسمتی از عایدات درویشان به او می‌رسد. تعیین نفقات درویشان برای مراسم هر ساله جلوخان ثروتمندان تهران، بر عهده مرشدشان است. اگر صاحبخانه اهمیتی ندهد، درویش در دل شب، بوق خود را به صدا درمی‌آورد، بدان معنی که در پرداخت انعام تأخیر نشود.

در دوره‌های نخست تصوف، در یوزگی و گدایی نوعی شکستن نفس و تمرین توکل و رضا و ریاضت به شمار می‌رفت، همچنان که در *تذکره الاولیا* آمده‌است، شبلی برای رام کردن نفس جنید، او را به در یوزگی دستور داد (عطار نیشابوری، ۱۳۷۴: ۶۱۵)، اما در دوره قاجار و طبق سفرنامه‌های فرنگی که شرح آن رفت، مسئله گدایی دیگر کارکرد پیشین خود را از دست داده و صرفاً به پدیده‌ای اجتماعی بدل شده‌است. گدایی صوفیان به تدریج و در این عصر، به آفاتی از قبیل تن‌پروری و بیکارگی برخی صوفیان منجر شد و تربیت و تزکیه نفس که هدف غایی تصوف بود، از بین رفت و درویشان شکم‌باره و تنبل، به

گدایی همیشگی با زنبیل و کشکول مشغول شدند.

#### ۴. مصرف مسکرات و مواد خلسه‌آور

براساس گزارش و توصیف سیاحان، مواد مخدر و مسکرات از ملزومات زندگی گروهی از درویشان عصر قاجار بوده‌است. در میان سفرنامه‌نویسان اروپایی، ادوارد براون بیش از همه، با صوفیان، به‌خصوص با محیط قلندری کرمان، در ارتباط بوده‌است، تاجایی که تریاک و افیون را ملازم تصوف و عرفان می‌داند و در دیدگاه منفی او درباره تصوف مؤثر بوده‌است؛ البته او خود در مقدمه سفرنامه‌اش به اهمیت و ارزشمندی تصوف راستین اذعان دارد و می‌نویسد

به مدت سه سال (۱۸۸۴-۱۸۸۷) که به تحصیل طب اشتغال داشتم، در موزه بریتانیا ارتباطی با نویسندگان صوفی ایرانی برقرار کرده بودم و افکار و عقاید عرفانی، اندیشه و ذهنم را تسخیر کرده بود و این، در واقع، پادزهری بود برای مقابله با افکار یأس‌آلود و بدبینانه‌ای که به علت برخورد دائم و روزانه‌ام با مظاهر درد و ضعف بشری به وجود می‌آمد. از طریق آن آثار توانستم به روشنی، جاودانگی، عظمت و فضیلت روح انسانی و همچنین نکبت و پستی مادی را درک کنم (براون، ۱۳۸۱: ۳۹).

او گزارش کرده‌است که تجربه تریاک برای تکمیل دیدگاهم از زندگی درویشی لازم بود، اما اگر بیشتر مراقب نباشم، واقعاً درویش می‌شوم و تمام وقتم را به تریاک کشیدن و عرفان‌بافی می‌گذرانم و کار امروز را به فردا می‌اندازم (همان: ۵۳۲). وی در جای دیگری اشاره می‌کند که اندیشه‌ام به سبب تسخیر فضای مرموز و عرفانی و دود تاریکی، دچار وقفه و سکون شده‌است.

من حتی حاضر نبودم به زبان انگلیسی فکر کنم و به نظرم، هیچ چیز بهتر از ادامه زندگی باطنی، خیالی و معنوی که در آن وقت داشتم، نبود؛ داشتن تریاک به‌عنوان مسکن و آرام‌بخش و درویشانی برای دوستی و معاشرت. مجموع این چیزها به من نشان می‌داد که فشار و آزارهای بیرونی و حالت درویشی و تسلیم درونی، کاملاً با یکدیگر در تضاد و کشمکش هستند (همان: ۵۳۸-۵۳۷).

ناگفته نماند که براون در آن زمان، با سلسله شیخیه در ارتباط بوده‌است، و حکایت گفته‌شده متعلق به مریدان این فرقه است، ولی دیگر فرق صوفیه، از جمله درویشان نعمت‌اللهمی، هم از این‌گونه اظهار نظر او بی‌نصیب نمانده‌اند و از تریاک کشیدن آن‌ها نیز گزارش‌هایی داده‌است (همان: ۴۷۷-۴۶۹).

به نظر می‌رسد نگاه براون در دیگر آثار تحقیقی‌اش، با نگاه سفرنامه‌ای او از محیط درویشی کرمان کاملاً متفاوت است. او با همه وحشتی که از درویش شدن و افیون درویشی دارد، افکار شاعران و متفکران عرفان ایرانی را می‌ستاید و غایت آن را نیل به رستگاری می‌داند. او اشاره کرده‌است که «کتاب‌های عرفانی، روح بشری را در نظر من بزرگ جلوه می‌داد و دل سپردن به آن‌ها را سبب ترقیات عظیم خود می‌دیدم» (همان: ۳۹).

چارلز ویلز (۱۳۶۸: ۸۵-۸۱) نیز آورده است که در شیراز شایعه‌ای وجود دارد مبنی بر اینکه درویشان شب‌ها در خانه‌های خود مشغول هرزگی هستند و مجموعاً، بیشتر آن‌ها جز منحرف کردن مردم و به صورت انگل زندگی کردن، کار دیگری ندارند. جان ویشارد (۱۳۶۳: ۱۶۷-۱۶۸) و اوئیلز (۱۳۰۷: ۱۵۶-۱۶۷) هم به مصرف تریاک و بنگ و مسکرات در میان قلندران اشاره کرده‌اند.

#### ۴. دیدگاه پولاک، بر ایند دیدگاه دیگر سفرنامه‌نویسان

تفاوت نگاه یاکوب ادوارد پولاک (۱۸۱۸-۱۸۹۱)، سیاح اتریشی و پزشک مخصوص ناصرالدین شاه، با دیگر سیاحان اروپایی این است که او تمایز و اختلاف میان تصوف و عرفان اصیل و درویشان دوره‌گرد را برمی‌شمرد. وی با ارزشمند دانستن تصوف ایرانی، اشاره می‌کند که در روزگاران قدیم، از این طایفه، برجسته‌ترین اندیشمندان و مستعدترین شاعران، همچون سعدی و حافظ برخاستند، اما اکنون طبقه‌ای از ولگردان و قوالان و قصه‌گویان را تشکیل می‌دهند، بدون اینکه تعلیم و تربیت خاصی دیده باشند. اینان به کسب‌وکار و مالکیت پشت و پا زده‌اند. بسیاری از آنان هندو هستند و بقیه ایرانی. اینان در دل خود، فقط خدا را می‌پرستند یا «وحدت وجودی» هستند؛ باین حال هر جا پا بگذارند به آنان عنایت و توجه دارند. بهره‌گیری درویشان از شعر و ادبیات، بسیار هنرمندانه و با توجه به درک شعور مخاطبان است و از این نظر، به نسبت نمایش‌های روستایی اروپایی که در آن‌ها، زبان و ادبیات رنگ می‌بازد و کم‌اعتبار می‌شود، پیشرفته‌تر است (پولاک: ۱۳۶۸: ۳۹). او اشاره می‌کند که تمام درویشان، بدون استثنا، به کشیدن چرس راغب‌اند و بسیاری از آداب و تفکرات آنان، مانند کلبی بودن و بدبینی، را باید محصول چرس و بنگ دانست؛ همچنین هیجان غیرعادی اطاعت کورکورانهٔ مرید از مراد که حتی مرید، آب دهان مراد را مقدس می‌داند، از نتایج همان مواد مخدر است (همان: ۴۳۳).

#### نتیجه

در جستار حاضر، سیمای درویشان عصر قاجار و سلوک و رسوم آنان در سفرنامه‌های فرنگی بررسی و آشکار شد که آنان نمود پررنگی در مشاهدات سیاحان اروپایی عصر قاجار دارند. با واری این سفرنامه‌ها، به چهار مؤلفهٔ اصلی رسیدیم که عبارت بودند از: «ادب شفاهی درویشان»، «اعتقادات و باورها»، «دریوزگی و بیکارگی»، «مصرف مسکرات و مواد خلسه‌آور». سیاحان اروپایی در باب مؤلفهٔ نخست اشاره کرده‌اند که بخشی از ادب شفاهی ایران، متعلق به درویشان است و فرهنگ قصه‌گویی و نقالی، زمینه‌ساز محبوبیت اجتماعی درویشان شده است. فن نمایش و سخنوری صوفیان، و کسب درآمد از این راه، در گزارش‌های آنان بارز است. در بحث باورهای درویشان، آنان به رسوخ مابعدالطبیعه در روحیهٔ ایرانی و

باور ایشان به وحدت وجود اشاره کرده‌اند. غالب سیاحان، درویشان را برخلاف ظاهرشان، بی‌اعتقاد و مذهب آنان را ناسازگار با اسلام می‌دانند و به نوعی، آیین آنان را التقاطی و آمیزه‌ای از اسلام و هندو می‌پندارند. تأکید و تمرکز آنان بیش از همه، بر آیین علی‌اللهی است؛ زیرا به تشابه میان عیسی (ع) و علی (ع) قائل هستند. سیر آفاق، مبحث پرتکرار دیگر این سیاحت‌نامه‌هاست که غالباً با درپوزگی و بیکاری - که شاخصه اصلی زندگانی درویشان این عصر است - گره خورده‌است. پدیده عام دیگری که در این گزارش‌ها آمده و در سلوک درویشان بسیار پررنگ است، مصرف مواد مخدر و مسکرات است. برخی از سیاحان اروپایی میان مصرف افیون و چرس با وحدت وجود و اطاعت کورکورانه مرید از مرشد ارتباط قائل هستند. در کمتر گزارش و توصیفی، پیشینه درخشان تصوف اصیل ایرانی به چشم می‌آید و غالباً از عرفان ناب پیش از صفویه، در برابر پدیده درویش‌نمایی عصر قجری دفاع نمی‌شود. در بسیاری از موارد، دیده‌ها و نوشته‌های این سیاحان، تقلیل واقعیت و با پیش‌داوری و نادرست‌انگاری تصوف اصیل و جعل و وارونه‌سازی همراه است. گروه دیگری از سفرنامه‌نویسان این عصر، مانند گوینو و براون و پولاک، صاحب تمایزند و تا حدودی از تعمیم‌گرایی دیگر سیاحان به دورند. اینان نظرات تحقیقی و علمی شرق‌شناسان را با مشاهدات سفر خود تلفیق کرده‌اند. چهره صوفیان و درویشان در گزارش‌های سیاحان اروپایی عصر قاجار فقط در قالب محدود «درویش‌نگری ظاهری» و همراه با «تعمیم‌دهی» و «عیب‌نمایی» و «عجیب و غریب‌نمایی» و «بزرگ‌نمایی» روایت شده‌است.

## منابع

- اسپاروی، ویلفرید (۱۳۶۹)، *فرزندان درباری ایران*، ترجمه محمدحسین آریا لرستانی، تهران، قلم.
- اورسل، ارنست (۱۳۸۲)، *سفرنامه قفقاز و ایران*، ترجمه علی‌اصغر سعیدی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- اوئیلز، چالرز جیمز ویلز (۱۳۰۷)، *سفرنامه دکتر اوئیلز به ممالک ایران*، ترجمه میرزا سیدعبدالله، بی‌جا، بی‌نا.
- اویس، مهین (۱۳۷۹)، *فرهنگ ایران در سفرنامه‌های خارجی عصر قاجار*، شیراز، نوید شیراز.
- براون، ادوارد گرانویل (۱۳۸۱)، *یک سال در میان ایرانیان*، ترجمه مانی صالحی علامه، تهران، ماهریز.
- بروگش، هنریش (۱۳۶۷)، *سفرنامه ایلچی پروس در ایران*، سفری به دربار صاحبقران، ترجمه محمدحسین کردبچه، جلد ۲، تهران، اطلاعات.
- بلوش، ویپرت فون (۱۳۶۹)، *سفرنامه بلوش*، ترجمه کیکاووس جهاننداری، تهران، خوارزمی.
- پولاک، یاکوب ادوارد (۱۳۶۸)، *سفرنامه پولاک (ایران و ایرانیان)*، ترجمه کیکاووس جهاننداری، تهران، خوارزمی.
- ثواقب، جهانبخش و دیگران (۱۳۹۶)، «ملاحظات انتقادی در باب نگرش سیاحان دوره قاجار به آیین یارسان»، *پژوهش‌های ایران‌شناسی*، سال ۷، شماره ۲، صفحات ۱۵-۳۲.



- چیتیک، ویلیام (۱۳۷۳)، «عرفان و تمدن»، کیهان فرهنگی، شماره ۱۱۱، صفحات ۹-۴.
- حدیدی، جواد (۱۳۴۸)، *ایران در ادبیات فرانسه*، مشهد، دانشگاه فردوسی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، *شاعران فرانسوی در مکتب عرفان ایرانی*، تهران، بقیه.
- دروویل، گاسپار (۱۳۸۸)، *سفرنامه دروویل*، ترجمه جواد محیی، تهران، نیکفرجام.
- راولینسون، سر هنری (۱۳۶۲)، *سفرنامه راولینسون (گذر از زهاب به خوزستان)*، ترجمه سکندر امان‌اللهی بهاروند، تهران، آگاه.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۴۴)، *ارزش میراث صوفیه*، تهران، امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)، *تصوف ایرانی از منظر تاریخی آن*، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، سخن.
- سرنا، مادام کارلا (۱۳۶۲)، *سفرنامه مادام کارلا سرنا: آدم‌ها و آیین‌ها در ایران*، ترجمه علی‌اصغر سیدی، جلد ۱، تهران، زوار.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۷)، *قلندریه در تاریخ؛ دگردیسی‌های یک ایدئولوژی*، تهران، سخن.
- شکاریان، محمدعلی (۱۳۹۷)، «تحلیل اوضاع ادبی ایران در سفرنامه‌های خارجی عصر قاجار»، رساله دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه لرستان.
- عطار نیشابوری، فریدالدین ابوحامد محمد (۱۳۷۴)، *تذکره الاولیا*، به تصحیح محمد استعلامی، تهران، زوار.
- غنی، قاسم (۱۳۸۳)، *تاریخ تصوف در اسلام*، تهران، زوار.
- فووریه، ژوانس (۱۳۶۶)، *سه سال در ایران*، ترجمه عباس اقبال آشتیانی، به کوشش همایون شهیدی، تهران، دنیای کتاب.
- قادری، اسماعیل؛ حاجیان‌پور، حمید (۱۳۹۸)، «سهم صوفیان در اسلام‌پذیری بومیان در هند عصر ترکان»، *پژوهش‌های تاریخی*، دوره ۱۱، شماره ۴، صفحات ۵۲-۳۷.
- کارری، جملی (۱۳۴۸)، *سفرنامه کارری*، ترجمه عباس نخجوانی و عبدالعلی کارنگ، تبریز، اداره کل فرهنگ و هنر آذربایجان شرقی.
- کاشفی سبزواری، ملاحسین (۱۳۵۰)، *فتوت‌نامه سلطانی*، به تصحیح محمدجواد محجوب، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- کربن، هانری (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه سیدجواد طباطبایی، تهران، کویر.
- کسروی، احمد (۱۳۹۳)، *صوفی‌گری*، به کوشش و بازبینی و ویراستاری محمد امینی، لس‌آنجلس، شرکت کتاب.
- گویینو، ژوزف آرتور (۱۳۳۳)، *افسانه‌های آسیایی*، ترجمه محمد عباسی، بی‌جا، بی‌نا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)، *سه سال در ایران*، ترجمه ذبیح‌الله منصوری، تهران، نگارستان کتاب.
- گویینو، کنت (۱۳۲۸)، *مذاهب و فلسفه در آسیای وسطی*، ترجمه همایون فره‌وشی، بی‌جا، بی‌نا.
- لویزن، لئونارد (۱۳۸۴)، *میراث تصوف*، ترجمه مجدالدین کیوانی، جلد ۱، تهران، مرکز.
- موریه، جیمز (۱۳۵۴)، *سرگذشت حاجی بابای اصفهانی در ایران*، ترجمه میرزا حبیب اصفهانی (دستان)، از روی ترجمه فرانسوی، به کوشش دکتر یوسف رحیم‌لو، تبریز، حقیقت.
- نیک‌نژاد، کاظم (بی‌تا)، *گنجینه یاری*، تهران: نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، به شماره

ثبت ۱۱۸۵۷۴.

واتسن، رابرت گرانت (۱۳۵۴)، *تاریخ ایران دوره قاجاریه*، ترجمه ع. وحید مازندرانی، تهران، سیمرغ (وابسته به مؤسسه انتشارات امیرکبیر).

ویشارد، جان (۱۳۶۳)، *بیست سال در ایران*، ترجمه علی پیرنیا، تهران، نوین.

ویلز، چارلز جیمز (۱۳۶۸)، *ایران در یک قرن پیش (سفرنامه دکتر ویلز)*، ترجمه غلامحسین قراگزلو، تهران، اقبال.

هال، استوارت (۱۳۸۶)، *غرب و بقیه، گفتمان و قدرت*، ترجمه محمود متحد، تهران، آگه.

Ivanow, W (1953), *The Truth-Worshippers of Kurdistan*, Ahl-i Haqq Texts, Leiden, E.j.Brill.