

روش‌های خلسگی شمنیسم در برخی از فرقه‌های تصوف

ناصر نیکوبخت*

سید علی قاسم‌زاده**

چکیده:

چگونگی اقتباس و تأثیرپذیری فرقه‌های مختلف تصوف، از برخی آداب، اعمال و عقاید مشارب و مکاتب غیر اسلامی، همواره در کانون توجه محققانی بوده است که در پی تحلیل و تشریح ریشه‌ها و خاستگاه رفتار و افکار موجود در بین برخی از صوفیان و عرفای ایرانی و اسلامی‌اند. غالب این محققان، بر این موضوع اتفاق نظر دارند که برخی از مشابهت‌های موجود در افکار و اعمال صوفیان با مکاتب عرفانی دیگر چون عرفان بودایی، گنوستیک و... نشانه‌ای از تأثیر عقاید و اعمال مکاتب غیر بومی در حوزه تصوف ایرانی- اسلامی است. با وجود آنکه بسیاری از عقاید یا اعمال اقتباسی را نمی‌توان منفی و مانع سلوک دانست، بی‌گمان پاره‌ای از دیدگاه‌ها و رفتارها- به دلیل الگوپذیری مردم از کلام و رفتار صوفیان- می‌تواند آثار بسیار منفی و ویرانگر به پیکره جامعه وارد کند. یکی از اقتباس‌های مخرب و خطرناک در سلوک صوفیانه، الگوپردازی پاره‌ای از فرقه‌های صوفیه و صوفی‌نماها از روش‌های شمنی در رسیدن به خلسه و نشئگی است؛ مسئله‌ای که تاکنون با جدیت به آن توجهی نشده و یا به صورت کاملاً سطحی بدان اشاره شده است. این پژوهش، ضمن بررسی مرام فکری شمنیسم، به مسائلی مانند چرایی و چگونگی اقتباس برخی از صوفیان از روش‌های شمنیسمی برای ایجاد خلسه و توهم و رسیدن به استغراق و فنا پاسخ داده است.

کلیدواژه‌ها:

تصوف ایرانی، اسلامی، شمنیسم، خلسگی، آسیب‌شناسی تصوف.

* دانشیار دانشگاه تربیت مدرس / n_nikoubakht@modares.ac.ir

** استادیار دانشگاه ولیعصر رفسنجان / s.ali.ghasem@gmail.com

مقدمه

عرفان و تصوف به دلیل توجه عمیق به عالم معنا، و بی‌اعتنایی به امور حسی و ظاهری، همواره از محوری‌ترین مکاتب فکری بشر محسوب شده است. کشش و جاذبه اندیشه‌های عرفانی و صداقت، صمیمیت و سادگی اهل سلوک در زندگی فردی و اجتماعی، از دلایل دیگر محبوبیت این طرز تفکر است. اهمیت عرفان از مناظر یاد شده و توجه و استقبال طبقاتی از مردم به آن- که زمینه‌های شکل اجتماعی خاصی را به نام صوفیه ایجاد کرد- سبب شد که همواره این مکتب فکری در معرض نقد و رد و قبول طبقات مختلف فکری چون فقها، متکلمان و... قرار گیرد.

از آنجا که افکار و عقاید بشری همواره در معرض تحول و تطور و گاه انحراف و گرفتاری در بند عادات یا آفات مخرب قرار دارد، اندیشه‌های صوفیانه را نمی‌توان از این قاعده مستثنا کرد. گرچه تعیین تاریخ دقیق گرفتاری تصوف به آن ممکن نیست، با دور شدن تدریجی برخی صوفیان از اصول اولیه عرفای حقیقی، و دل بستن به مریدپروری، انزواطلبی، خلوت‌گزینی، دست شستن از خلق و ترک دنیا- که منجر به تن‌پروری، طبل‌خواری و طفیلی‌گری و تکدی‌شده- بسترهای آسیب‌زدگی را مهیا ساخت. نکته‌ای که در اغلب کتب عرفانی مهم صوفیه بدان اشاره شده است، چنان‌که قشیری (متوفی ۴۶۵) گوید: «و اندر زمانه ما از آن طایفه نماند مگر اثر ایشان. و اندر این معنی شاعر می‌گوید:

اما الخيام فانها كخيامهم و اری نساء الحی غیر نساها
و اندر طریقت فترت پیدا آمد بلکه یکسره مندرس گشت به حقیقت. و پیران که این طریقت دانستند، برفتند و اندکی اند برنایان که به سیرت و طریقت ایشان اقتدا کنند. ورع برفت و بساط او برنوشته آمد و طمع اندر دل‌ها قوی شد و بیخ فروبرد. و حرمت شریعت از دل‌ها بیرون شد و ناباکی اندر دین قوی‌ترین سببی دانند، و دست برداشتند تمیز کردن میان حلال و حرام...» (رساله قشیری، ص ۱۱)

سخنان هجویری (متوفی ۴۷۰) در کشف‌المحجوب نیز دلیل دیگری بر مدعای مذکور است: «و خداوند- عزّ و جلّ- ما را اندر زمانه‌ای پدید آورده است که اهل آن،

هوا را شریعت نام کرده‌اند و طلب جاه و ریاست و تکبر را عز و علم، و ریای خلق را خشیت، و نهان داشتن کینه را اندر دلّ حلم، و مجادله را مناظره، و محاربت و سفاهت را عظمت، و نفاق را زهد، و الحاد را فقر، و جحود را صفوت، و زندقه را فنا، و ترک شریعت پیغمبر را - صلی الله علیه و آله و سلم - طریقت و آفت اهل زمانه را معاملات نام کرده‌اند تا ارباب معانی اندر میان ایشان مهجور گشته‌اند و ایشان غلبه گرفته...» (کشف المحجوب، ص ۱۲) صوفیانی که به تعبیر صاحب کتاب تبصرة العوام (قرن ششم و هفتم) «همت ایشان جز شکم نبود... از حرام احتراز نکنند و ایشان را نه علم باشد و نه دیانت... هیچ کس دون همت تر از ایشان نباشد.» (ص ۱۳۲-۱۳۳)

بنابراین، «همان گونه که تجربه‌های هنری و خلاقیت‌های ذوقی جامعه دارای پست و بلند تاریخی است، عرفان موجود در آن فرهنگ نیز، می‌تواند تعالی و انحطاط داشته باشد.» (دفتر روشنایی، ص ۱۶) بی‌گمان اندیشه‌های صوفیانه نیز همچون همه مکاتب فکری بشر در طول تاریخ، فراز و نشیب‌های بسیاری دیده و به اعتراف بزرگان تصوف، به انحراف و انحطاط کشیده شده است. یکی از زمینه‌های انحطاط فکری در تصوف ایرانی - اسلامی، اقتباس‌های ناشیانه و مخرب از پندار و کردار شمنیسم است.

با توجه به تلاش و جهت‌گیری برخی از مطالعات شرق‌شناسی، کانون‌های استعماری در تحقیق و اثبات و حتی ترویج بودیسم، هندویسم، شمنیسم و اندیشه‌های مسیحیت به عنوان روش‌های معنوی خنثی در کشورهای اسلامی، ضرورت پژوهش‌هایی از این دست - که در پی تحلیل آسیب‌شناسانه است - بیش از پیش نمایان می‌شود، مسئله‌ای که ذهن برخی از روشنفکران ایرانی را نیز به خود معطوف کرده است.

سعید نفیسی معتقد است، خاورشناسان در فرآیند دستیابی به مقاصد خویش از دو نکته اساسی بیگانه بوده‌اند: «نخست آنکه، همه تعلیمات تصوف آسیا و ملل آسیایی را یکسان پنداشته و سرچشمه همه آن‌ها را یکی دانسته‌اند... دوم آنکه متوجه نبودند که پس از ظهور تصوف ابن عربی در مغرب و نزدیک شدن پیروان آن به ایران، افکار ابن عربی که آمیخته با اسرائیلیات و افکار مغرب زمین است، روزافزون در تصوف ایران راه یافته و آن را قلب کرده است.» (سرچشمه تصوف در ایران، ص ۵۴)

بنابراین، در دوره ما که معنویت‌گرایی افراطی در تقابل با ماده‌گرایی افراطی در سراسر جهان رواج یافته و عرفان‌زدگی با الفاظی چون یوگا، ذن، عرفان سرخ‌پوستی، زردپوستی و هندی به جامعه سرایت کرده و جامعه انسانی را با بحران معنویت و هویت مواجه کرده است، شناخت سره از ناسره و شناساندن عرفان دروغین از عرفان برخاسته از شریعت ناب محمدی و اندیشه‌های اصیل ایرانی - که همواره با معنویت عجین بوده - کاری بس ضرور می‌نماید. این پژوهش با روشی توصیفی - تحلیلی در تلاش است، ضمن آسیب‌شناسی برخی از افکار و اعمال صوفیان، برای تمیز مرز حقیقت و مجاز در عرفان و تصوف، به برخی از شیوه‌های نادرست در بین صوفی‌نمایان و تعدادی از فرقه‌های صوفیه برای دست‌یابی آسان به خلسگی و نشئگی و در نتیجه فنای عارفانه بپردازد.

۱. ریشه و چیستی شمنیسم

گرچه اولین نشانه‌های شناخته شده گرایش انسان به عرفان (میستی‌سیزم) را بایست در اندیشه‌ها و عقاید شمن‌ها جست‌وجو کرد، بررسی تاریخ پیدایش یک عقیده و یا مذهب، و تحلیل اصول عقیدتی و رفتاری آن، چون آینه‌ای است که اساس واقعی یا ساختگی آن را نمایان می‌کند.

برخی از محققان بر این باورند که «شمن» یا «سمن» اصطلاحی است برآمده از فرهنگ بودایی که به مرور زمان، از طریق برهمنانی که پیش از ورود اسلام برای ترویج دین خویش به ایران رفت و آمد داشته‌اند، وارد زبان فارسی شده است. سعید نفیسی ضمن تأکید بر مطلب بالا کلمه «شمن» را واژه‌ای دانسته که به طور قطع از «سرمنه» زبان سنسکریت به معنای زاهد و مرتاض اخذ شده است. (ر.ک: همان، ص ۲۱) در فرهنگ دهخدا نیز در ذیل واژه «شمن» تصریح شده است که این لغت از واژه «سرمن» سنسکریت مشتق شده و اصطلاحی است برای خطاب به روحانیان و به معنی کسی که خانه و کسان را ترک گوید و در خلوت به عبادت و ریاضت گذراند. (ص ۱۴۵۰۱) اغلب فرهنگ‌نویسان فارسی، معنای لغوی این واژه را «بت‌پرست» دانسته‌اند و غالباً زهاد

و روحانیان هندی و چینی را شامل آن. (ر.ک: دائرة المعارف فارسی، ص ۱۳۳۸) در برهان قاطع نیز ذیل واژه «شمن» و «شمنان» آمده است: «شمن بر وزن چمن، بت پرست را گویند و شمنان به فتح اول و ثانی بر وزن سرطان، جمع شمن است که بت پرستان باشد و کسی را نیز گویند که به سبب دویدن یا تشنگی یا برداشتن باری، نفس تند پی در پی می‌زده باشد.» (ص ۱۲۹۶) اما تحقیقات برخی دیگر از پژوهشگران در مورد خاستگاه شمنیسم، نکات دیگری را به اثبات می‌رساند.

الیاده، محقق رومانی الاصل آمریکایی و اسطوره‌شناس برجسته، شمنیسم را به معنای دقیق آن، عمدتاً پدیده‌ای دینی مربوط به سبیری و آسیای مرکزی، و واژه شمن را از اصطلاح تونگوزی (tunguse) - اسکیموهای مغول نژاد سبیری - از کلمه «پالی سامانا» یا «سمنه» که سانسکریت آن، «شرامانا» یا «سرمنه» است، دانسته است. (شمنیسم، ص ۴۰) وی معتقد است که روحانیان بودایی نیز در قدیم «سمن» خوانده می‌شدند و در بین مغولان و ترک‌زبانان سبیری، به «قام» یا «کام» شهرت داشتند. (عرفان، ص ۲۰) عطا ملک جوینی نیز آن‌ها را تحت عنوان «قام» معرفی کرده است. (تاریخ جهانگشای جوینی، ص ۴۳-۴۴)

ویلبرت (Johannes Wilbert) برخلاف الیاده، نطفه‌های اولیه شکل‌گیری شمنیسم را در قاره آمریکای لاتین می‌داند و با یافتن مشابهت‌های فکری و تجربی بین شمن‌های ونزوئلا با نقاط دیگر جهان، به این نتیجه می‌رسد که شمن‌های ونزوئلا مدام از طریق اقیانوس به استرالیا سفر می‌کردند و همین، عاملی برای گسترش افکار شمنیستی گردید. «فرانسین تیسو» از محققان غربی، خاستگاه عقاید شمنیستی را در میان مهاجران هند و ایرانی آسیای شمالی و غربی چون گروه‌های سکایی و ماساژتی و سارماتی - که همگی سفیدپوست و از مردم بیابانگرد هند و ایرانی بودند - می‌جوید که در حدود ۹۰۰ ق. م. از راه قفقاز به سوی آسیای غربی و آسیای میانه تاختند و در آنجا ساکن شدند. وی معتقد است که تاریخ ایشان به سده‌های ششم، پنجم و چهارم ق. م. می‌رسد که دین آنان حاصل اعتقاد به روح زمین و آسمان بود و چند تن از ایشان ظاهراً قدرت دست یافتن به علوم خفیه و ساحری و تسخیر ارواح داشتند. هر قبیله، توتمی داشت که بیشتر گوزن بود. شاید همین دین باشد که بعدها مبدل به شمنیسم یا آیین شمنی گشته است. (آثار

هنری آسیای میانه و افغانستان، ص ۵۰ - ۵۹) زرین کوب نیز معتقد است: «تا این اواخر در میان ساکنان آسیای شمال شرقی، شمن، نوعی جادو-پزشک بود که ترکیبی از وظایف کاهن و پزشک را برعهده داشت و مردم بر این عقیده بودند که وی می‌تواند ارواح را به کار گیرد یا وادار کند تا منویات او را به جای آورند، مثلاً از بدن فرد بیمار بیرون روند.» (تصوف در منظر تاریخی آن، ص ۲۰)

به هر حال، فارغ از اینکه شمنیسم از آسیای شمالی یا مرکزی نشئت گرفته باشند یا آمریکای مرکزی و جنوبی، آن را باید «نوعی سحر و جادو ابتدایی و روش بدوی مداوای بیماران و تأثیرگذاری در حوادث به کمک اجنه و ارواح و موجودات غیر عادی ذهنی بیان کرد که در جوامع آرکائیک معمول بوده است و هنوز هم در اقوامی که فرهنگ بدوی خود را حفظ کرده‌اند و یا در وضعیت ابتدایی به سر می‌برند، دیده می‌شود، اوضاع اولیه حیات اجتماعی که انسان هنوز با بررسی‌های نظام‌مند به هیچ وجه آشنایی نیافته و شناخت و دانایی او بر معرفت باطنی و ذهنی متکی بود. به همین دلیل، شمنیسم نیز به یک نوع روشن‌بینی و معرفت ساحرانه و رازگویی ابتدایی وابسته بود.» (عرفان، ص ۱۷) شاید بر همین اساس باشد که عده‌ای سحر و جادو را مقدم بر عصر دین دانسته‌اند. (ر.ک: شاخه زرین، ص ۱۲۶) در حقیقت، شمنیسم، نخستین واکنش‌های انسان ابتدایی برای غلبه بر طبیعت بود، انسانی که به کمک جادو و سحر در پی تقویت اعتماد به نفس در خود می‌گشت. شاید توجه بیش از اندازه به سحر و جادو را - که باعث یکی دانستن ساحری و شمنیسم شده است - باید مقدمه تشکیل مذهب آنیمیسم نیز دانست، مذهبی که جادو را علمی برای دور ساختن ارواح شرور و اجنه، و مطیع و رام نمودن آن‌ها می‌دانست. (گونه‌های سحر و...، ص ۱۸۴) «مذهب شمنی، علم یا شکلی از سحر و جادو بوده است که پیروان آن معتقد بودند که بدان وسیله، می‌توان طبیعت را تحت قدرت و اختیار انسان در آورد... شمن‌ها که همان ساحران، پزشکان و کاهنان‌اند، با قوای فوق طبیعت مرتبط و در احوال عالم متصرف شمرده می‌شوند و در علاج امراض و دفع ارواح مودی به کهنات و سحر متشبث می‌شوند. مذهب شمنی، مبتنی است بر اعتقاد به اینکه نیروها یا نفوس نامرئی در جهان مادی، ساری و در زندگی

موجودات زنده مؤثرند.» (دائرة المعارف فارسی، ص ۱۳۳۸) در شاهنامه فردوسی از نقش شمن‌ها در کهنات و تعبیر خواب انوشیروان سخن به میان آمده است:

گزارنده گفت این نه اندر خور است غلامی میان زنان اندر است
شمن گفت رفتن به افزون کنید رخ از چادر شرم بیرون کنید
دگر باره بر پیشش بگذاشتند همه خواب را خیره پنداشتند
(داستان پادشاهی کسری انوشیروانی، ابیات ۱۰۳۳-۱۰۳۵)

۲. جذبه و خلسه، لازمه اعمال شمن‌ها

یکی از قابلیت‌های اساسی و عمومی برای رسیدن به مقام شمنی و تصرف در عالم ماده و ارتباط با عالم ماورا و درمانگری و ساحری، ورود به عرصه خلسه است. قابلیت که از مرزهای اصلی تمییز شمن و جادوگر محسوب می‌شود، به این معنا که گرچه شمن، علاوه بر توانایی‌های دیگر، جادوگر است، هر جادوگری به معنای دقیق کلمه نمی‌تواند شمن نامیده شود. (شمنیسم، ص ۴۲) شمن با ورود به عالم خلسه و جذبه می‌کوشد عقاید اسطوره‌ای و سنتی خویش را به دیگران نشان دهد یا آن را ترویج کند، زیرا «شمن، شخصیت و قدرت خود را از اساطیر می‌گیرد و این اساطیر را نیز به وسیله خلسه و نشئه و رؤیا در وهم و ذهن خود محقق می‌سازد. او بدین وسیله نه تنها اعتقاد هم‌نوعان خود را جلب می‌کند، قدرت و اعتقاد خود را نیز تقویت و تأیید می‌نماید.» (عرفان، ص ۹۴)

در حقیقت، مقام معنوی و اقتدار اجتماعی هر شمن به توانمندی‌های جذبه‌آور او بستگی دارد، زیرا توانایی‌های یاد شده «وی را قادر می‌سازد تا افزون بر حق ویژه درمانگری و سلوک عرفانی، در آسمان مستقیماً به دیدار ارباب انواع نایل آید و نیایش بشر را به آن‌ها برساند.» (معرفی آیین شمنی در آمریکای جنوبی، ص ۱۵۷) شمنیسم به واسطه جذبه می‌خواهد به معرفت برسد و آن را به دیگران بیاموزد، غافل از اینکه بصیرتی که از آن‌ها به دست می‌آورد، چیزی فراتر از توهم نیست.

۳. تفاوت‌ها و شباهت‌های دستیابی به خلسه و جذب در آیین شمنیسم و مکتب تصوف

بی‌گمان با مطالعه آیین‌ها و عقاید صوفیان و شمن‌ها، نقاط مشابه فراوانی یافت می‌شود که هر کدام، ظرفیت بررسی جداگانه‌ای دارد. از اصول مشترک و اساسی بین تفکرات شمنیستی و تصوف، تلاش برای رسیدن به خلسه و نشئه است. خلسه که در عرفان و تصوف، گاه هم‌پایه مکاشفه و واقعه دانسته شده است، در اصل به حالتی بین خواب و بیداری اشاره دارد که منجر به کشف حقایق معنوی می‌گردد. ایجاد خلسه، گاه مورد توجه و علاقه صوفیه بوده است، اما اهل طریقت به ایجاد آن، از راه‌های انحرافی و ریاضت‌های مرتاض گونه و شمن‌وار هشدار داده‌اند، چنان‌که عزالدین محمود کاشانی در این باره آورده است: «مرید صادق، آن است که خلوت او به طلب امثال این کشف و کرامات معلول و مدخول نبود و همت و نیت او بر نیل آن مقصور نه، چه این نوع کشف از براهمه و رهایی که نه بر جاده شریعت و سنن اسلام‌اند، ممنوع نیست و ظهور امثال این چیزها در حق ایشان محقق است که جز مکر و استدراج نیست.» (مصباح الهدایه، ص ۱۷۹) گاه برخی از صوفی‌نماها- به زعم خویش برای رسیدن به فنا و کشف حجاب‌ها و مشاهده حقایق- با اقتباس از روش‌های متکلفانه، به‌ویژه آیین شمنی، به ایجاد خلسه در خود روی آوردند، که از منظر عرفای حقیقی مطرود و مذموم است.

در آیین شمنی، دستیابی به حالت یاد شده- که گاه از آن به «مشاهده» تعبیر می‌شود- همانند عقیده صوفیه، کاملاً شخصی و متفاوت از تجربه دیگری دانسته شده است. «کارلوس کاستاندا»، مردم‌شناس پرویی- که توجه به آیین شمنیستی و افکار و اعمال آنان در عصر حاضر را باید بیشتر حاصل تلاش وی در شناسایی و معرفی تعلیمات شمنیستی سرخ‌پوستان مکزیکی به‌ویژه استاد و مراد خود، دون خوان بدانیم- از زبان دون خوان می‌نویسد: «شرح این معرفت ممکن نیست، زیرا برای هر کس به گونه‌ای است... این نکته‌ای است که فقط خود او می‌تواند دریابد و این دریافت، همان معرفتی است که تا به حال درباره‌اش حرف زده‌ام.» (تعلیمات دون خوان، ص ۷۸) شمن‌ها نیز تجارب شخصی و حاصل مشاهدات خود را همچون صوفیه، توصیف‌ناپذیر و غیر قابل فهم

می‌دانند. این نکته‌ای است که از گفتگوهای «دون خوان» و «کاستاندا» به وضوح آشکار می‌شود: «تو از من می‌خواهی که این را برای توضیح دهم تا بتوانی به فکر کردن در این باره پردازی، درست به همان طریق که درباره هر چیز دیگر فکر می‌کنی. در باب دیدن، اما اندیشیدن مطرح نیست. و از این روست که نمی‌توانم برای بگویم که دیدن چگونه چیزی است...» (همان، ص ۹۸)

نکته مورد توجه و مهم، نحوه دست‌یابی شمن‌ها به این حالت، یعنی خلسه است که مورد اقتباس صوفی‌نمایان و گاه توجه برخی از صوفیان به آن شده است. شمن‌ها همچون اغلب اقوام ابتدایی از دو راه به خلسه و نشنگی - که به زعم آن‌ها مقدمه معرفت و بصیرت است - دست می‌یابند: یکی رقص و موسیقی است و دیگری بهره‌گیری از مواد وهم‌آور و مخدر و مشروبات مسکر. در هر دوی این موارد پس از ورود به عالم خلسه، حرکاتی از آنان بروز می‌کند که شباهت به نوعی هیستر و اپی لپسی (Epilepsy و Hysteria = بیماری‌های روانی، غش و صرع) دارد. (عرفان، ص ۹۵-۹۶) شاید اقتباس برخی از صوفیان متأخر به‌ویژه برخی از پیروان فرقه‌های ملامتیه و قلندریه از شمن‌ها برای ایجاد جذبه و خلسه باعث گردید که این دو گروه از دیدگاه اغلب مردم، مجنون و از نظر برخی محققان، بیمارانی روانی محسوب شوند. البته الیاده، نه تنها با توجه به تحقیقات خود، این مسئله را رد می‌کند، از قول نادل (nadel) - که به تحقیق در میان شمن‌های قبایل سودانی پرداخته - می‌آورد: «شمنی وجود ندارد که در زندگی روزمره اش فردی نابهنجار، بیمار نورآستنی یا پارانوی باشد، در غیر این صورت، در میان ابلهان جای می‌گرفت و به عنوان یک عالم روحانی مورد احترام واقع نمی‌شد.» (اسطوره، رؤیا، راز، ص ۷۶)

۳-۱. خلسگی از طریق موسیقی و رقص

گرچه راه‌های خلسه‌آفرینی در میان شمن‌های مناطق مختلف جهان اندکی متفاوت است، در اغلب موارد اعتقاد بر این است که دل سپردن به حرکات یکنواخت و گوش دادن به آهنگ‌های ریتمیک موجب وجد و خلسه می‌شود (نمایش‌های آیینی، ص ۵۳۲) موضوعی که در تصوف نیز سابقه دارد.

از نظر اغلب مشایخ صوفیه، به جز مشایخ فرقه‌های خرازیه و نقشبندیه و برخی صوفیان شیعه‌مذهب، سماع از مستحسنان تلقی می‌گردد، چنان‌که گویند: «ابوسعید چنان به وجد و سماع اعتقاد داشت که مریدان را گفته بود، اگر صدای مؤذن بشنوید، هم از رقص باز نایستید.» (ر.ک: ابوسعیدنامه، ص ۶۳) باورداشت درویشان مولویه (چرخ‌زن) و در رأس آنان مولانا، نمونه دیگری از توجه عرفا به وجد و بیخودی حاصل از موسیقی است. البته افراط برخی از صوفیه در رقص و سماع به قبل از فرقه مولویه برمی‌گردد، چنان‌که هجویری در کشف المحجوب آورده: «و من دیدم از عوام گروهی می‌پنداشتند که مذهب تصوف جز این (رقص) نیست، آن بر دست گرفتند، و گروهی اصل آن را منکر شدند.» (ص ۶۰۵)

نگرش صوفیان نسبت به سماع یکسان و هماهنگ نیست. دسته‌ای، خلسگی حاصل از سماع موسیقی را مطرود و محظور و آن را مقدمه یا محرک فعل حرام دانسته‌اند، چنان‌که فضیل عیاض گفته است: «الغنا رقیة الزنا» (اوراد الاحباب، ص ۲۲۹) و دسته‌ای دیگر مانند صوفیان عشق‌مسلک، سماع را مقدمه وجد و تواجد و وسیله رفع قبض و ملال تلقی نموده‌اند:

پس غذای عاشقان آمد سماع که در او باشد خیال اجتماع
قوتی گیرد خیالات ضمیر بلکه صورت گردد از بانگ و صفر
(مثنوی، ۴/ ۷۴۲-۷۴۳)

و گروهی اعتقادی میانه به آن دارند، چنان‌که ذوالنون مصری گفته: «سماع وارد حق است بر دل‌ها که بدو برانگیزد و بر طلب وی حریص کند. هر که آن را به حق شنود، به حق راه یابد، و هر که به نفس شنود، اندر زندقه افتد...» (کشف المحجوب، ص ۵۸۹)
سخنان خواجه عبدالله انصاری، گواه خوبی برای نمایش عقیده برخی از صوفیان، در باب فواید سماع است: «بنده سماع همی کند تا وقت وی خوش گردد، جان وی فرا سماع آید، دل وی فرا نشاط آید، سروری فرا کار آید، از تن زبان ماند و بس، از دل نشان ماند و بس، از جان عیان ماند و بس. تن در وجد واله شود، دل در شهود مستهلک شود، جان در وجود مستغرق گردد، دیده آرزوی دیدار ذوالجلال کند، دل آرزوی

شراب طهور کند، جان آرزوی سماع حق کند.» (جلوه‌های تصوف و عرفان در ایران و جهان، ص ۵۹۱-۵۹۲)

با همه این اوصاف، توصیفات گوناگون و مختلف مشایخ صوفیه درباره سماع، اختلاف آرا و تشتت در نظر مشایخ، منتقدان و نظریه‌پردازان تصوف در کنار مخالفت‌های شدید متشرعان و فقها به عقاید و اعمال برخی از صوفیان در حلال بودن سماع و برگزاری مراسم سماع- که غالباً آن را با رقص یکی می‌پنداشتند- اغلب مشایخ صوفیه را به موضع‌گیری محتاطانه درباره سماع کشاند. لذا خود مشایخ صوفیه به عنوان نخستین منتقدان این اعمال، از همان آغاز با ایجاد شروطی برای سماع و سماع‌کننده، و تفاوت قائل شدن بین سماع و رقص با عنوان «سماع راست» و «سماع کژ»، در برابر هرگونه انحراف از اصول و قواعد هشدار دادند. سخنان جامی به عنوان یکی از میراث‌داران اندیشه مشایخ گذشته، می‌تواند گواه چنین دغدغه‌ای باشد:

رقص ناقص به سوی نقص بود	جنبش کاملان نه رقص بود
می‌زند مرغ جان‌شان پر و بال	تا رهد باز از این حسیض و بال
گرچه هر دو ز یک صدا و ندا	به هوای سماع جسته ز جا
آن یکی بر فلک کشیده ردی	و آن دگر رفته تا تحت ثری

(هفت اورنگ، مثنوی سبحة الابرار، ص ۵۵۲)

در نظرگاه صوفیه، سماع معطوف به آدابی است که می‌توان سخنان سیف فرغانی را مبین آن دانست: «و ادب در سماع آن است که به هیئت سکینه و وقار باشند و هیچ نگویند و باد نزنند و نخورند و نیاشامند و به شغلی برنخیزند. مادام که قوال در گفتن باشد و باید که چنان بنشینند که در تشهد نماز، و دل را با حق جمع کنند، منتظر حصول جمعیت باشند از حضرت حق تعالی. در مجلس سماع، هیچ لهو و آلت خنده و بازی نباشد و مغنی، زن یا امرد نبود و ابتدا و انتهای سماع به قرائت قرآن کنند...» (ر.ک: اندر غزل خویش نمان خواهم گشتن، ص ۲۷۱-۲۷۲)

همان‌گونه که در سخنان سیف فرغانی دیده می‌شود، سماع صوفیه موقوف به رعایت آداب خاصی بوده است. اما بی‌توجهی و گریز از آداب فوق، برخی صوفیه را

به اهمال و تسامح در سماع کشانند و درست اینجاست که می‌توان یکی از نشانه‌های تأثیر آیین شمنیسم را در تصوف دید. خوردن و آشامیدن اعم از مسکرات یا غیر آن، دل‌سپاری به امردان و زنان مغنی، وارد نمودن دف و ساز در سماع و بی‌تابی و غش کردن در حال سماع، از نشانه‌های انحراف از آداب صوفیه است که در مراسم سماع به خوبی مشهود است. امام محمد غزالی، در این باب اشاره کرده است: «آن‌که با سرود و رباب و چنگ و بریط بود... به سبب آنکه این عادت شراب‌خوارگان است و هرچه به ایشان مخصوص باشد، حرام کرده‌اند به تبعیت شراب.» (ر.ک: سماع در تصوف، ص ۳۸) و این مطلب بیش از هر مسلکی از آیین شمنیسمی متأثر است، زیرا «جلسات شمنی عموماً از موضوعات زیر تشکیل می‌شود: ابتدا روی آوردن به روح‌های امدادگر که بیشتر روح‌های جانوران هستند و گفت‌وگو با آن‌ها به زبان سری، دوم نواختن طبل و اجرای رقص به عنوان مقدمات سفر روحانی و سوم حالت خلسه (واقعی یا کاذب) که گمان می‌رود، طی آن شمن، جسمش را ترک می‌کند.» (اسطوره، رؤیا، راز، ص ۵۹) از منظر شمن‌ها، رقصیدن و آوازخوانی‌های یکنواخت، مکرر و بی‌وقفه گونه‌ای از تمرینات شمن‌ها برای رسیدن به بی‌حسی و نشنگی است. (ر.ک: همان، ص ۸۳)

از اقتباس‌های کج‌راهانه، برخی صوفیه از آداب و رفتار شمنی، بی‌تابی نمودن، تغاشی و حتی جان دادن در حال سماع است که به سختی از طرف بزرگان صوفی تخطئه شده است: «و معروف است جنید را مریدی بوده است که اندر سماع اضطراب بسیار کردی و درویشان بدان مشغول شدند، پیش شیخ-رضی الله عنه- شکایت کردند. وی را گفت: بعد از این اگر اندر سماع اضطراب کنی، نیز من با تو صحبت نکنم. ابو محمد حریری گوید: در سماعی من اندر وی نگاه می‌کردم، لب بر هم نهاده بود و خاموش می‌بود تا از هر مویی از اندام وی چشمه‌ای بگشاد تا هوش از وی بشد و یک روز بیهوش بود. پس من ندانم وی اندر سماع درست‌تر بود یا حرمت شیخ بر دلش قوی‌تر. و گویند که مریدی اندر سماع نعره‌ای بزد. پیر و را گفت: خاموش. وی سر بر زانو نهاد، چون نگاه کرده بودند، مرده بود.» (کشف‌المحجوب، ص ۵۹۵)

در روش‌های شمنیسمی، زنان نقش فعالی دارند (ر.ک: معرفی آیین شمنی در آمریکای جنوبی، ص ۱۵۹-۱۶۰) چنان‌که در مراسم آیین آموزش اسرار مذهبی در میان

شمن‌های استرالیا، رسم بوده پسران را در هنگام ختنه زیر پتو می‌کردند. که نمایانگر مرگ نمادین و تولد دوباره بود. آنگاه زنان پیرامون آن‌ها به رقص می‌پرداختند تا بیماری از آن‌ها دور شود. (ر.ک: انسان و سمبول‌هایش، ص ۲۰۹) در حالی که مشایخ صوفیه حضور زنان را در سماع حتی برای نظاره ممنوع و موجب مفسده می‌دانستند، امری که گویا از سوی برخی از صوفیه رعایت نمی‌شد و این یکی دیگر از دغدغه‌های مشایخ صوفیه بود. غزالی در این باره معتقد است: «بدان آنجا که سماع مباح گفتیم، به پنج سبب حرام شود، باید که از آن حذر کند: سبب اول آنکه از زنی شنود، یا از کودکی که در محل شهوت است، که این حرام بود...» (ر.ک: اندر غزل خویش نهان خواهم گشتن، ص ۱۷۱) شیخ نجم‌الدین کبری نیز در این باره می‌گوید: «آفت صوفی در سماع سه چیز است: مجالست اضداد و صحبت اضداد و موافقت زنان.» (ر.ک: همان، ص ۲۳۲)

از آسیب‌ها و انحرافات دیگر در حوزه سماع صوفیه که آن نیز بی‌شبهت به روش شمن‌ها نیست، استفاده از سماع برای رسیدن به وجد است، در حالی که بنا بر نظر غالب مشایخ، سماع را باید ثمره وقت و وجد دانست نه وجد و وقت را محصول آن. از این رو مشایخ صوفیه، وجدی را که از سماع برآمده باشد، مقرون به هوا و هوس و مطرود می‌دانند، چنان که احمد جام ژنده‌پیل، استاد جامی، تصریح کرده است: «وقت سلطان قاهر است، و سلطان نه به مراد کسی رود. هر وقت و حالی که آن از سماع خیزد، آن را از هوا خالی نباشد، و هرچه در آن نصیب هوا باشد حق را، بازان کار نیست.» (همان، ص ۱۹۴) علاءالدوله سمنانی نیز به مریدان خود توصیه می‌کرد که «بی‌وجد سماع مکن که در ورطه اظلمیت نیفتی که حق تعالی (انعام / ۲۱) می‌فرماید: "وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ"» (همان، ص ۲۸۴) گرچه برخی از بزرگان صوفیه برای رفع اشتغال ذهنی در موقعیت خاص به برخی از مریدان اجازه سماع می‌دادند (ر.ک: سماع در تصوف، ص ۸۴؛ اندر غزل خویش نهان خواهم گشتن، ص ۵۲) توصیه‌های بزرگان صوفیه در خودداری از سماع بدون وجد و وقت، نشانه تخطی از دستور پیران، در بین برخی از صوفیه است. بی‌گمان، وجد نتیجه طریقت و سیر و سلوک و ریاضت است و

برای صوفی‌ای که به قصد طی طریق به جامهٔ تصوف درنیامده، بهره‌ای از وجد نیست. روشن است چنین کسی برای جلب توجه یا اغراض دیگر، از سماع برای ایجاد وجد بهره گیرد، درست مانند شمن که هدفش از برگزاری جلسات رقص، دست یافتن به وجد و خلسه بود، «زیرا تنها در وجد است که شمن می‌تواند در هوا پرواز کند یا در جهنم فرود آید، یعنی مأموریت درمان بیماری و هدایت جان‌ها را به انجام رساند.» (اسطوره، رؤیا، راز، ص ۵۹)

اساساً برای شمن، عروج به معراج آسمانی (اتصال با خدا) و دست‌یابی به مشاهده و معرفت، لازمهٔ اعمال طبابت و کهنات است و یکی از راه‌های اصلی برای رسیدن به این حالت، رقص مخصوص به خود است تا در غلبهٔ سکر و وجد به جذب و بیخودی برسد و بپندارد با خدا اتصال یافته است. (حقیقتی دیگر، ص ۱۶) هم‌چنان که صوفیه نیز سماع را «نوعی عبادت و وسیلهٔ تزکیهٔ نفس و تطهیر روح و انقطاع از ماسوی‌الله و پیوستن به حق و فنا» می‌دانند. (ابوسعیدنامه، ص ۶۴)

مشابهت دیگر سماع صوفیه با رقص شمنی، حدودی است که برای سماع‌کننده و رقص‌قائل شده‌اند. همان‌گونه که شمن‌ها رقص را از نشانه‌های رسیدن به پختگی و کمال شمنی (مقام پیری) می‌دانند: «تا زمانی که تو طریق اهل معرفت را ندانی، گفتگو دربارهٔ رقصیدن یا دیدن محال است» (حقیقتی دیگر، ص ۱۶) صوفیه نیز سماع را جز برای کسی که از حظ نفس فانی گشته و نفس خود را کشته درست نمی‌دانند. (ر.ک: اندر غزل خویش نهان خواهم گشتن، ص ۲۲۲) بزرگان صوفیه چون باخرزی سماع را برای «مريدانی که در مبادی ارادت‌اند و نفوس ایشان بر صدق مجاهده نیارامیده و علم صفات نفس و احوال قلب در باطنشان به ظهور نیامده و حرکات ایشان به قانون علم مضبوط نشده و آنچه مضر و نافع است، نشناخته» حرام می‌شمزند. (اوراد الاحباب، ص ۲۲۱) بدان سبب کسانی چون هجویری، همواره مبتدیان را از پرداختن به سماع برحذر داشته‌اند: «من که علی ابن عثمان جلابی‌ام، آن دوست‌تر دارم که مبتدیان را به سماع‌ها نگذارند تا طبع ایشان بشولیده نشود که اندر آن خطرهای عظیم است.» (کشف المحجوب، ص ۶۱۰)

همانند شطح‌های کفرآلود صوفیان در حالات وجد و خلسه که پر از دعوی حلول، اتحاد و اتصال آن‌هاست، در خلسه شمن‌ها نیز سخنان و حالات عجیب و غریب فراوان است، با این تفاوت که صوفیه غالباً به روح پیر خود متوسل می‌شوند اما شمن‌ها بیشتر از روح حیوانات (توتم‌های قبیله) استمداد می‌طلبند، زیرا همگی آن‌ها بر این باورند که در حالت یادشده، مانند پرند‌های هستند که بر پشت اسب یا پرنده، یا بر طبلشان پرواز می‌کنند. (اسطوره، رؤیا، راز، ص ۹۸) آنان با سکوت و ادراکشان در بحر تفکر فرو می‌روند و یا فکرشان را بر روی نواهایی موزون، مانند طبل یا خواندن آواز متمرکز می‌کنند تا به زعم خویش پیامی دریافت کنند، پیامی که ممکن است آن را به صورت آواز عبادت و یا اوراد مذهبی بازگو کنند. (اسرار ذهنی، ص ۹۴-۹۵) «مراسم و مناسک این جادو-پزشکان، همان‌طور که «و. راتلو» در اواخر سده نوزدهم وصف کرده است، نشان‌دهنده تلاش پر زحمت شمن برای برقراری ارتباط با مقام الوهیت است. حالات خلسه شمن که به واسطه رقص‌های مذهبی به او دست می‌دهد، بر نوعی تجربه عرفانی دلالت دارد. پس عجیب نیست که در ادبیات صوفیانه و حتی غیرمذهبی و کفرآلود فارسی از شمن یا شامان، بارها و بارها برای نمونه عابد شیفته‌ای در سرزمین‌های غیر اسلامی یاد می‌شود که شاعران ایرانی احتمالاً با او آشنا بوده‌اند.» (تصوف در منظر تاریخی آن، ص ۲۰)

۳-۲. خلسگی و نشگی از راه مصرف مواد مخدر و مشروبات مسکر

راه دیگری که شمن برای نشئه شدن از آن استفاده می‌کند، نوشیدن مشروبات مسکر، خوردن گیاهان مخدر و توهم‌زا یا استنشاق دود آن‌هاست. این مواد از گیاهان مخدر، چون پیوت و تاتوره تا سیگار، تریاک، حشیش، بنگ و مشروبات مسکر چون «هاومه» را شامل می‌شد. سوزاندن دانه‌های شاهدانه (بنگ) و استنشاق دود آن، حل کردن آن در مشروب (هاومه) و نوشیدن آن از راه‌های بسیار معمول برای تخدیر و نشگی در میان شمن‌هاست. کارلوس کاستاندا در شرح اعمال و رفتار مراد خود «دون خوان» به برخی از مواد مخدر مورد استفاده شمن‌ها اشاره می‌کند: «دون خوان، جداگانه

و در مواقع مختلف، سه نوع گیاه توهم‌زا به کار می‌برد: پیوت، علف جیمسون (داتوره یا تاتوره) و هومیتو که یک نوع قارچ اروپایی است. سرخ‌پوستان آمریکایی، ویژگی‌های توهم‌زایی این سه نوع گیاه را شناخته بودند. این گیاهان به دلیل ویژگی‌هایشان به طور گسترده‌ای برای خوشی، مداوا، افسونگری (سحر) و به دست آوردن حالت خلسه مورد استفاده بوده است. «تعلیمات دون خوان، ص ۱۳) این راه، یعنی بهره‌گیری از مواد توهم‌زا و مخدر، گاه تنها راه رسیدن به نشئه بوده است. سخنان دون خوان، شمن مکزیکی، در پاسخ به سؤال «کاستاندا» که «چرا باید آدم از دود استفاده کند؟ چرا انسان نمی‌تواند فقط به کمک خود دیدن را بیاموزد؟» برای اثبات این مسئله بسیار قابل توجه است: «نه این بس نیست. دیدن آسان نیست و تنها دود است که می‌تواند به تو آن شتابی را ارزانی دارد که برای درک لمحهای از این جهان گذران به آن نیازمندی. در غیر این صورت، تو فقط نگاه خواهی کرد.» (حقیقتی دیگر، ص ۱۲۵-۱۲۶)

گویا کاهنان معابد بودایی نیز، از اعمال و افکار شمن‌ها متأثر بوده‌اند، چنان‌که در افسانه‌ها آمده، کاهن معبد دلف قبل از پیشگویی سه روز، روزه می‌گرفت. بعد قدری خرزهره می‌جوید و بالای سه‌پایه‌ای که در زیر آن تدخین می‌شد، قرار می‌گرفت و وقتی هیجان ناشی از دخان بر او چیره می‌شد، بدنش به لرزه می‌افتاد و پاسخ‌های نامفهوم می‌داد که پرسش‌کننده بایست آن‌ها را تأویل می‌کرد. (ر.ک: سلسله‌های صوفیه ایران، ص ۸۸)

در برخی از نقاط، شمن‌ها برای رسیدن به خلسه از ترکیب رقص و مواد مخدر بهره می‌گیرند، مراسمی که بی‌شبهت به سماع برخی از صوفیان و گاه برخی کرامات‌نمایی مانند طی الارض ادعایی و تصنعی برخی صوفی‌نمایان نیست. مثلاً درباره آیین شمنان در آمریکای جنوبی آمده است: «شمنان برای تماس با دنیای فوق طبیعی به خلسه می‌روند و در خلال آن یا روح خود را به آسمان می‌فرستند و یا ارواح را فرا می‌خوانند که در این کار، وی را کمک کنند. شمن‌بانو برای دست‌یابی به عالم خلسه، وسیله‌ای را به کار می‌گیرد. رقص یا در واقع حرکت دست‌ها که با همراهی جفجغه صورت می‌گیرد. وی در حال رقص، شمن‌بانوی سماوی را خطاب قرار می‌دهد و از آن‌ها

می‌خواهد که به او یاری رسانند. وقتی به حالی رسید که نزدیک بود بیهوش بر زمین افتد، دست‌هایش را بلند می‌کند و به دور خود می‌چرخد. مردی جلو می‌رود که نگذارد بر زمین افتد. سرخ‌پوست دیگری نیز شتابان می‌آید و رقصی را اجرا می‌کند که هدفش به خود آوردن شمن است. خلسه، با تاب خوردن در بالای نردبان مقدس به دست می‌آید. در خلال مراسم از تنباکو استفاده فراوانی می‌شود. یکی می‌زند و دودش را به سوی آسمان به سوی پروردگار می‌فرستد و می‌گوید من این دود را به تو پیشکش می‌کنم.» (معرفی آیین شمنی در آمریکای جنوبی، ص ۱۵۹-۱۶۰)

«در میان کاریب‌های گینه هلند، کارآموزان شمنی به شکل فزاینده‌ای با عصا تنباکو و سیگار که تقریباً بی‌وقفه دود کرده می‌شود، مسموم می‌شوند. آموزش‌دهندگان، بدن آنان را هر غروب با مایعی سرخ ماساژ می‌دهند. نوایمانان، در حالی به درس‌های استاد گوش می‌سپارند که چشمانشان با فلفل گینه قبلاً به دقت ماساژ داده شده است، در آخر به نوبت، روی طناب‌های محکمی در ارتفاعات مختلف می‌رقصند یا از آن‌ها با دست آویزان شده، در هوا تاب می‌خورند. سرانجام، روی سکویی که از سقف کلبه‌ای توسط چند طناب به هم پیچیده آویزان است، می‌رقصند و با باز شدن پیچ‌های طناب که با سرعت بیشتری می‌چرخد، به حالت خلسه دست می‌یابند.» (اسطوره، رؤیا، راز، ص ۸۳) این حرکات را نیز می‌توان با برخی ریاضت‌های صوفیان چون «هفت من نمک در چشم کردن برای بیدار ماندن و یا خود را از درخت آویزان کردن» مقایسه کرد. (ر.ک: تذکره الاولیا، ۱۶۴/۲ و ۳۲۹)

خلسگی و نشنگی از منظر شمن‌ها، نشانه‌ای برای تولد دوباره نیز محسوب می‌شود. «ویلبرت از زبان G.dole، محقق آلمانی که خود ناظر یک مرگ شعائری- واقعی در بین شمن‌های تنباکو از قبیله کوئی کور و آمریکای جنوبی بوده است، چنین شرح می‌دهد که شمنی به نام مسته (meste) برای اجرای شعائر مرگ و تولد مجدد در نشستی، با پوک‌های عمیق به کشیدن سیگارهای برگ مخصوص ۲۵ سانتی‌متری می‌پردازد و هنوز یکی تمام نشده، سیگار بعدی را به او تسلیم می‌کنند. کم‌کم حال خمودی به او دست می‌دهد. پس از چند دقیقه، پای راست او شروع به لرزیدن می‌کند و سپس پای

چپش منقبض می‌شود. ناله‌هایی از درد برمی‌آورد و تنفس او سخت می‌گردد. او تا جایی به کشیدن سیگار ادامه می‌دهد که حالتی شبیه سکنه به او دست می‌دهد و ناگهان به حالت مرگ درآمده، دست‌هایش به اطراف آویزان و پاهایش خشک می‌شود. در این لحظه، کنده چوبی را که بر آن نشسته بود از زیرش می‌کشند و سه مرد بدن او را که خشک شده است، افقی نگه می‌دارند. او تقریباً ۱۵ دقیقه در حال غش باقی می‌ماند. بالاخره دوباره اعضایش به آهستگی به حرکت درمی‌آیند و پس از چند دقیقه، مژه‌هایش تکان می‌خورد و به جنباندن اعضای خود می‌پردازد و نفس عمیق می‌کشد. عاقبت چشم‌های خود را می‌مالد و سرش را چند بار می‌خاراند و به نحوی به اطراف می‌نگرد که گویی به چیزی گوش می‌دهد. در این حال کمک‌هایش، دست‌های او را می‌مالند و سیگارهایش را آتش کرده، خود می‌کشند و بر بدن او به آرامی فوت می‌کنند. در برخی از این نشست‌ها، نوآموز به رقصیدن می‌پردازد و مددکاران دائماً دود سیگار بر او می‌دمند تا جایی که بر زمین افتاده و بیهوش می‌شود. در این حال، شمن رهنما و استاد به وسیله قیفی، جامی از عصاره تنباکو در حلق او می‌ریزد که به نوآموز حال قی دست می‌دهد و خون استفراغ می‌کند. این آداب روزها به طول می‌انجامد. گاهی در حال خلسه به وسیله غولی بلعیده می‌شود و در شکم غول به سفر می‌پردازد که آن را سفر میستیک (عرفانی) می‌نامند. نوآموز در این سفر متحول می‌شود و وقتی که به هوش می‌آید، گویند به حیات دوباره دست یافته است. (عرفان، ص ۳۵)

خلسگی از راه مواد مخدر، در عالم صوفیه نیز سابقه طولانی دارد. به دلیل اهمیت تأثر تصوف از روش یاد شده در آیین شمنی، شایسته است به این موضوع با حساسیت ویژه‌ای توجه کرد. اساساً تشرف به عالم عرفان بدون مایه‌های عمیق معرفتی و پشتوانه‌های عظیم شریعتی و ریاضت معنوی (spirituelles disciplines) بس خطرناک و گمراه کننده است. روشن است هر فرقه و نحله‌ای که ادعای عرفان و تصوف دارد، باید با این عیار محک زده شود. اما افسوس که در برابر عرفان اصیل و تصوف ناب، همواره عرفان دروغین و صوفی‌گری حيله‌گرانه مورد توجه بیشتر مردم بوده است. یکی از جلوه‌ها و آفت‌های وارد شده در تصوف، استعمال مواد مخدر برای بروز خلسه‌های به ظاهر عرفانی و

جذبه‌های صوفیانه است. زرین کوب می‌نویسد: «[برخی از] صوفیه برای تحریک اعصاب و نیل به حالی که از آن تعبیر به بیخودی می‌کنند، گاه به مواد تخدیرکننده یا سکرانگیز متوسل می‌شده‌اند. شاذلیه، با قهوه به تحریک اعصاب می‌پرداخته‌اند و گویند شاذلی، مخترع شربت قهوه بوده است. بعضی دیگر، به بنگ و چرس می‌پرداخته‌اند و برخی هم دست به شراب می‌زده‌اند و از این همه، قصدشان رهایی از خود و خودی بوده است با وسایل مصنوعی.» (ارزش میراث صوفیه، ص ۹۴) بعضی دیگر از صوفیان نیز برای رسیدن به بیخودی، همچون شمن‌ها، افیون و یا بنگ و دیگر مخدرات را در مسکرات می‌ریخته و می‌نوشیده‌اند. ایات زیر خود گویای این ادعاست:

ساقی اندر قدح‌م باز می‌گلگون کرد در می‌کهنه دیرینه ما افیون کرد
(دیوان حافظ، ۱۳۴۵، ص ۱۲۵)

از آن افیون که ساقی در می‌افکند حریفان را نه سرمانده دستار
(همان، ص ۱۲۵)

علامه طباطبایی نیز، تلاش صوفی‌نماها برای رسیدن به مقام فنا را این‌گونه توصیف می‌کند: «صوفیه برای سیر و سلوک، آداب و رسوم خاصی را که در شریعت وجود نداشت، به وجود آوردند و راه‌های جدیدی را پیوسته به آن افزودند و شرع را کنار گذاشتند. تا اینکه به جایی رسیدند که شریعت را در یک طرف دیگر قرار دادند و در محرمات غوطه‌ور شدند و واجبات را ترک کردند و در نهایت، به تکدی‌گری و استعمال بنگ و افیون روی آوردند. این حالت، آخرین حالت تصوف است که مقام فنا نامیده می‌شود.» (تفسیر المیزان، ۵/ ۲۸۲)

گرچه برخی از محققان بر این باورند که اولین بار «خوردن افیون برای کسب لذت و به شکل اعتیاد، ظاهراً از قرون اول هجری با حمله عرب، از مصر و عربستان به ایران آمده و سابق بر آن فقط به عنوان تسکین‌دهنده درد پا و از جمله تریاق و پادزهر بوده است.» (افیون در ادب فارسی، ص ۳۱۵) سابقه استفاده از افیون برای ایجاد نشنگی به قبل از ورود اعراب به ایران و روزگار زرتشت برمی‌گردد که بی‌شک رد پای اعمال و افکار شمن‌ها در آن دیده می‌شود. چنان‌که زرتشت «این مصلح کوشا و جدی به شدت

تمام با آداب مذهب قدیم ایرانیان، چون شعائر پرستش میترا، قربانی خونین و خوردن گوشت قربانی و به خصوص نشئه و خلسه به وسیله مصرف هاومه، به مخالفت پرداخت.» (اسطوره، رؤیا، راز، ص ۱۰۲-۱۰۳) الیاده، ضمن شرحی از ارداویراف و سفر توهمی او به آسمان، بیان می کند که ارداویراف به وسیله خوردن معجون بنگک به خواب رفته و با معراج روح، خدا را ملاقات کرده است. وی با اشاره به انتشار کلمه بنگک در بسیاری از زبان های آسیای مرکزی که شمن ها با آن ها سر و کار دارند، مانند pongo, pango و pang, panga... نتیجه می گیرد که در دین زرتشت آثار مذهب شمنی دیده می شود و در اویش ایران دنباله رو آن ها بوده اند. (همان، ص ۱۰۲ و شمنیسم، ص ۵۸۵-۵۸۸)

نشانه دیگری از رواج مرام شمنیستی در ایران قبل از اسلام، آداب مراسم «نیایش آتش» در آیین زرتشتی است که بی شباهت به استفاده از گیاهان مخدر در آیین شمنیسم نیست.^۲ در این مراسم، مهرپرستان هنگام قربانی برای خدایان، خود را با «هوم» (HOMA) سرمست می کردند و آن مشروبی بود که از فشرده گیاهی به همین نام به دست می آمد و پس از مخلوط شدن با شیر نثار می گشت. در حقیقت، هوم به علت نقشی که در ایجاد جذبه مذهبی داشت، پرستش می شد. (ر.ک: ایران در زمان ساسانیان، ص ۱۱۷)

الیاده، شمن های ایرانی را که قبل از زرتشت در ایران سکونت داشتند، آغازگران استعمال بنگک و حشیش می داند و معتقد است که «اهمیت از خود بیخودشدگی که از بنگک طلب می شود، به واسطه انتشار گسترده این واژه ایرانی در سراسر آسیای مرکزی تأیید می شود. در تعدادی از زبان های اوگری، واژه ایرانی بنگک، بنگا، هم برای نامیدن قارچ «آگاریکوس مسکاریوس»- که به طور بارزی شمنی است و به عنوان طریقه مستی پیش از جلسه احضار ارواح یا در طی آن مورد استفاده قرار می گیرد- و هم برای مستی به کار می رود.» (شمنیسم، ص ۵۸۷) گرچه با ورود اسلام و در ابتدای قرون اسلامی- به ویژه در میان عرفای اولیه- نشانه ای از استعمال این روش دیده نشده است، به مرور و با دور شدن تدریجی صوفیه از اصول اولیه و انحراف از جاده حق و صداقت، به ویژه آنگاه که مستعد دست یافتن به آن (خلسه) از طریق حقیقی نبودند، رواج دگرباره می یابد. الیاده نیز در این باره معتقد است: «نفوذ مواد مخدر (حشیش، شیرۀ خشخاش) در

برخی از فرقه‌های عرفانی ایرانی از قرن دوازدهم میلادی به بعد قابل تشخیص است. (همان، ص ۵۸۹) توصیفاتى که در آثار ادبی فارسی از مخدرات صوفیان شده است، می‌تواند گواه روشنی بر گستره کاربرد آن در مکتب تصوف باشد. (افیون در ادب فارسی، ص ۳۱۳-۳۳۲؛ همچنین لغت‌نامه دهخدا، ذیل واژه شمن)

آن صوفی طبل خواره منگ از بنگ و ساوس و هوی دنگ
بدکاره و پرخور و فضولی شطاح و مباحی و حلولی
همچون خرک علف چربده مستک شده و ز جا پریده
دستک زن و پای کوب و رقصان دعوی بکند ز عشق یزدان

(ر.ک: تمدن ایرانی در قرن چهارم هجری، ص ۳۲۶)

حتی در یکی از رباعیات منسوب به حافظ شیرازی به کنایه و با رندی، به استعمال حشیش (جبه خضرا) در بین صوفیه برای ایجاد مستی و خلسگی، اشاره شده است:

زان جبه خضرا خور، کز روی سبک روحی
هر کو بخورد یک جو، بر سیخ زند سی مرغ
زان لقمه که صوفی را در معرفت اندازد

یک ذره و صد مستی، یک دانه و صد سیمرخ
(دیوان حافظ، ۱۳۸۴، ص ۳۲۸)

دیوان سبیک نیشابوری (متوفی ۸۵۲) نقیضه پرداز برجسته قرن نهم، که دفتر شعرش را حتی به مناسبت حشیش به «دیوان اسراری»^۳ نامگذاری کرده، نیز سرشار از این اشارات است:

گرت خضری شود رهبر به غار عاشقان یارا
به شهر سبز ما بینی سمرقند و بخارا را
بیا تجدید کن صوفی که بی این سبزه برگی نیست
کنار آب رکناباد و گلگشت مصلا را
به کسب اشتها مستعجلان غمزه ساقی
چنان بردند صبر از دل که ترکان خوان یغما را

مکن اسرار خالص را به قند و زعفران معجون
به رنگ و بوی و خال و خط چه حاجت روی زیبا را
نه تنها دختر رز شد ز فکر سبز ما رسوا
که عشق از پرده عصمت برون آرد زلیخا را
چو سبز از سفره بگشادی مترس از امتلا صوفی
که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معمارا
که دندان زدن بیتی بخوان از شعر اسراری

که بر نظم تو افشاند فلک عقد ثریا را
(تاریخ قلندریه، ص ۴۳۵ - ۴۳۶)

گویا تأثیر مخدرگرایی شمنیسم در قرون گذشته به صوفیه ختم نمی‌شد و در برخی از نهادهای اجتماعی یا مشارب فکری جامعه نیز نشانه‌هایی از آن یافت می‌شد. شاید سخنان ابن جوزی در باب فرقه اسماعیلیه برای اثبات این تأثیر کافی باشد: «و شیوه حسن صباغ و داعیانش چنین بود که جز گول نادانی را که دست راست و چپ را هم نمی‌شناسد، دعوت نکنند، و شخصی را که دعوت پذیرفته بود، گردو و عسل و «سیاهدانه» می‌خوراندند تا دماغش منبسط شود. آنگاه مصائب خاندان رسول الله (ص) بر او فرو خواندند. پس می‌گفتند از ارقه و خوارج جانبازی می‌کردند، تو چرا باید در یاری امام، جان دریغ کنی؟ و بدین گونه وی را طعمه شمشیر و آماده فداکاری می‌ساختند.» (تلبیس ابلیس، ص ۸۹)
واقعیت این است که با ورود صوفی‌نماها به جرگه تصوف، کاربرد مخدرات برای دست‌یابی به حال و جذب شدت می‌یابد، برای اینکه به قول مولانا:

تا دمی از هوشیاری وارهند ننگِ خمر و بنگ بر خود می‌نهند
(مثنوی، ۶/ ۲۲۵)

مجوز آن‌ها برای مصرف مخدرات این بود که چون در قرآن از حرام بودن مواد مخدر سخنی به میان نیامده، استعمال آن مباح است. اما اغلب صوفیان راستین با این گونه سوء برداشت‌ها به شدت مخالف بودند. در مقالات شمس تبریزی در این باره آمده است: «یاران ما به سیزک گرم می‌شوند. آن خیال دیو است. خیال فریشته اینجا

خود چیزی نیست، خاصه خیال دیو. عین فریشته را خود راضی نباشیم، خاصه خیال فریشته. دیو خود چه باشد، تا خیال دیو بود؟ چرا خود یاران ما را ذوق نباشد از عالم پاک بی‌نهایت ما؟ آن مردم را چنان کند که هیچ فهم نکند، دنگ باشد. [شخصی] اشکال گفت: حرامی خمر در قرآن هست. حرامی سبزه‌ک نیست. گفتیم: هر آیتی را سببی می‌شد، آنکه وارد می‌شد. این سبزه‌ک را در عهد پیغامبر نمی‌خوردند صحابه و اگر نه، هر آیت به قدر حاجت فرو می‌آمد و به سبب نزول فرو می‌آمد. (مقالات شمس، ص ۱۹۳-۱۹۴) خود مولانا نیز با وجود اشاراتی که به حشیش در مثنوی کرده است، همواره خود و فرزندش (بهاء ولد) را از آن برحذر می‌داشت که: «بهاء‌الدین من حشیش نخورد و هرگز لواطه نکند که عندالله الکریم این هر دو کار، عظیم نامحمود است و ذمیم». (ر.ک: مناقب العارفین، ص ۶۳۲ - ۶۳۳) در دیوان کبیر او نیز استعمال بنگ و حشیش مذموم دانسته شده است:

گفتا نشانه هست ولیکن تو خیره‌ای کان کس که بنگ خورد، دهد مغز او دوار
ز اندیشه و خیال فرو روب سینه را سبزه‌ک بنه ز دست و نظر کن به سبزه‌زار
(دیوان شمس، ترجیع بند ۱۵)

باخرزی در *اوراد الاحباب* به مخدرگرایی صوفی‌نماها این‌گونه اشاره می‌کند: «و اینچه در این وقت به دور و روزگار تباه ما می‌شنوی، از ذکر شاهد و عشاق این سخن پاکان نیست. اینها را قومی فاجر فاسق که به مجرد دعوی درین راه درآمده‌اند، نی صورت طاعت و ادب این طایفه دارند و نی حقیقت. این طایفه به جهت لقمه آماده خانقاه‌ها و رباط‌ها یا به جهت در یوزه درها و بازارها تا چیزیشان بدهند به لباس این قوم درآمدند. همه کاهلان مست‌اند عاجز، که نه دین دارند و نه همت و نه مروت. خود را به زی‌مشایخ و سادات سلوک آراسته‌اند و جامه‌ها کوتاه کرده و سماع و بنگ و زندقه و کلمات هذیان از خود استخراج کرده را عبادت و سلوک و روش تصور کرده و از غایت شرطویت و بدی عقیدت، طالب بی‌ریشان شده و عشاق نام کرده و به جهت صحبت ایشان همه روز با یکدیگر درافتاده... و کسانی که موی‌ها را به قصد، فتیله ساخته‌اند و بر بسته و خود را مؤله نام کرده و در سماع به قصد و اختیار نعره می‌زنند و

شید و دیوانه ساری می‌کنند و خود را به مجانین الهی تشبیه می‌کنند و شب‌ها در خواب بنگ می‌خسبند.» (ص ۱۱۴-۱۱۵)

گرچه آشنایی صوفیه با مخدرات به سال‌های آغازین تصوف برمی‌گردد، استفاده از مواد مخدر برای نشگی و از خود بیخود شدن در میان فرقه‌های تصوف، بیش از همه به قلندریه منسوب است، فرقه‌ای که در اثر افراط در اندیشه‌های ملامتی- که خود جنبشی اصلاح‌طلب برخاسته از نهاد صوفیه بود- ایجاد شد. با وجود اینکه به عقیده نویسندگان صوفی میان ملامتیه و قلندریه تفاوت‌های بسیاری وجود دارد از جمله: «لامتی به جمیع فضایل و نوافل تمسک جوید ولیکن آن را از نظر خلق پنهان دارد و اما قلندریه از حد فرایض درنگذرد و به اخفای اعمال از نظر خلق مقید نبود.» (مصباح الهدایه، ص ۱۲۱-۱۲۲) اما افراط ملامتیه در اصول بنیادین خود و بی‌پروایی در تخریب عادات و تلاش در جهت اخفای خیر و اظهار شر، زمینه‌های تشکیل قلندریه و اضمحلال ملامتیه را ایجاد کرد. تسامح و تساهل (رخصت)^۴ در اجرای آداب شریعت و آیین مذهب، اقدام به هر عملی از جمله استعمال بنگ و حشیش را برای قلندریه آسان کرد.

گرایش به مصرف مواد مخدر در میان قلندریه، همزمان با تأسیس آن فرقه به دست «سید جمال‌الدین ساوجی» است.^۵ شفیع کدکنی در پیوست کتاب تاریخ قلندریه به نقل از کتاب فسطاط العداله بخش «آیین مزدک و قمرطیان»، به داستانی اشاره می‌کند که گواه این ادعاست: «بدان که مردی بود او را جمال‌الساوی گفتندی. او از شهر ساوه بود از حدود عراق. این جمال در شیوه فقر و درویشی روی به دمشق نهاد به خدمت شیخ عثمان رومی، رفت و از او خرقة پوشید و مدتی در صحبت او بود... این جمال نتوانست تحمل این روش کردن و با این قوم صحبت داشتن. خاطر او میل به فراغت داشت و زندقه می‌کرد. روزی از ناگاه، راه به گورستان بلال حبشی گرفت و سر و ریش بتراشید و گلیم پاره‌ای را جولاخی کرد و در گردن انداخت و آنجا منزوی گشت. بعد یک دو روز کودکی امرد شیرازی «گروبد» نام با او پیوست و صحبت اختیار کرد. سر بتراشید و ریش نداشت. به موافقت جمال، ابروی خود بتراشید و آن

جایگاه با یکدیگر می‌بودند و لقمه‌ای چند به دست می‌آوردند و سبزک می‌خوردند و با یکدیگر چنان که ایشان را دل می‌خواست، می‌بودند...» (ص ۵۲۰)

با گسترش فرقه قلندریه، گستره کاربرد مخدرات نیز رشد قابل توجهی یافت، به گونه‌ای که زبانزد عام و خاص و از شاخصه‌های شناخت قلندریان گردید:

ماییم بعد از این و غذای قلندری هر شام جام باده و هر بامداد بنگ (جامع الالحان، ص ۱۴۹)

به زعم قلندران، بنگ، وسیله تقرب و جذب الهی بود، چنان که در این باره آمده است: «ایشان رسوم شریعت ندانند و شریعت را از جمله مقیدات خوانند، طاعت و عبادت به جا نیارند و نماز و روزه نگیرند. نکاح را حرام دانند و تجرد صوری را واجب و لازم شمارند، اوراد و اذکار را منکر باشند، بنگ بسیار خورند و چرس بسیار کشند، خویش را دیوانه خدا می‌دانند.» (ریاض السیاحه، ص ۴۸۲) شیخ بهایی درباره آن‌ها آورده است: «چون قلندری و جاهلی بنگ کشیده و اشتها بر او مستولی شده و چیز بسیار خورده و عقل و دانش از او زایل شده و از جاده خیالات مختلفه او را به هندوستان برد و بر تخت و پیل سوار شده، بزرگی و شوکت‌های خیالیه بیند و در اثر بخار معده و تأثیر کیف بنگ، و سوسه شیطان از قبیل مکر و تزویر و چیزهای دیگر در خیال او صورت می‌بندد. چون قلندران نادان جاهل چنان دیده‌اند، لهذا تخم شجره ملعون را جزء اعظم و حب الاسرار نامیده‌اند.» (دیوان شیخ بهایی، ص ۲۳۴-۲۳۵)

این ویژگی در زمان صفویه و سپس دوره قاجاریه به اوج خود می‌رسد، چنان که درویش مسلکاتی چون صائب تبریزی را نیز اسیر خود نمود:

صائب، آن فیضی که مخموران نیابند از شراب

در طلوع نشئت تریاک می‌یابیم ما
(دیوان صائب، ص ۹۷)

در دبستان مذاهب نیز از گروهی شبه قلندر نام برده شده که در هند به سر می‌بردند و خود را مسلمان و صوفی معرفی می‌کردند با این اوصاف که «زنجیر در سر و گردن خود پیچند و علم سیاه و عمامه سیاه با خود دارند و نماز و روزه را ندانند. پیوسته پیش

آتش نشینند و بنگ خورند و کاملان ایشان در سرمای سخت کابل و کشمیر و امثال آن چیزی نپوشند و بنگ بسیار خورند و هنگام ستایش قوم خود گویند: فلان مدار دو یا سه سیر بنگ می خورد.» (آیین قلندران، ص ۳۰۴)

روش قلندران برای تأیید و توجیه تخدیر خود نیز بی شباهت به آیین شمنیسم نیست. جملات کتاب *ریاض السیاحه* (عهد قاجار) مؤید این مطلب است: «گلشاه، درویش مداری بود و به طریق مداریان عمل می کرد. مدت سی سال پابرهنه سیاحت کرد... و در موسم تابستان و زمستان برهنه بودی و به جز لنگوته نداشتی و بنگ بسیار خوردی و حشیش بی حد کشیدی و به چیزی مقید نبودی. روزی فقیری از وی پرسید که چرس چیست؟ گفت: خاموش که از اسرار است و هر که فاش کند، مستوجب دار... نیننی اهل اسرار او را نام نبردند و به کنایه کشم گویند؟ فقیر دگر باره پرسید: بنگ چه باشد؟ در جواب گفت: ارباب ذوق در معرفت او سخنان بسیار گفته اند و دُرّ تحقیقات سفته اند، تو او را ورق الخیال پنداری، اگر از خیر «النظر الی الخضر تزید البصر» خبر داری، بدانی که مراد از خضرا اوست. و زمرد سوده کنایه از اوست...» (ص ۱۸۰-۱۸۱)

همین گرایش افراطی قلندران به استعمال مواد مخدر بهترین بهانه برای تحقیر و تمسخر آنان و در نهایت انحطاط آنان شد:

در تکیه قلندران چو بنگم دادند در کاسه به جای لوت سنگم دادند
گفتم ز چه روی خاست این خواری ما ریشم بگرفتند و به چنگم دادند
(آیین قلندران، ص ۳۰۱)

نتیجه گیری

اندیشه ها و اعمال شمنیستی - که بخش عظیمی از آن از آبخور اسطوره ها مایه می گیرد - از نخستین نشانه های عرفان نظری و عملی در روزگار نخستین است. اعمال خارق العاده و ماورائی، کهانت و طبابت برای مردم به آن ها نقشی هدایت گرانه و رهبری می داد. به همین دلیل در هنگام نقل مکان به مناطق جغرافیایی مختلف، با استقبال روبه رو می شدند و خیلی زود به پایگاه اجتماعی قوی دست می یافتند و غالباً از اعمال و

افکارشان استقبال و اقتباس می‌شد. نفوذ مایه‌های فکری و عملی شمن‌ها در مشارب و مکاتب دیگر چون تصوف ایرانی-اسلامی از قدرت اثرگذاری آیین آن‌ها حکایت می‌کند. الگوبرداری و اقتباس از برخی افکار و اعمال شبه عرفانی آنان برای دست‌یابی به خلسه-به‌عنوان مقدمه کهنات و طبابت-برجسته‌ترین تأثیر شمنیسم در تصوف ایرانی است.

با توجه به مستندات مقاله، به احتمال بسیار قوی، بعضی صوفیه در سماع و رسیدن به حالات بیخودی از آیین و روش شمنیستی، چون وجدآفرینی و خلسه از طریق رقص و سماع، خوردن مسکرات و استعمال مواد مخدر، گوش سپردن به غنا و ساز و آواز زنان و امردان، غش کردن (تغاشی) و... استفاده کرده‌اند که خود مورد نقد صوفیان حقیقی قرار گرفت. توجه و توسل به این کج‌راهه‌ها و انحراف‌ها به‌ویژه آنگاه که رسیدن به واقعه و مشاهده از طریق اعمال شرعی دشوار و ناممکن می‌نمود و یا صوفی خود را مستعد دست‌یابی به آن نمی‌دید، بروز و ظهور بیشتری داشت. لذا این پشمینه‌پوشان صوری به پیروی از شمن‌ها که خلسگی را لازمه اعمال کهنات، طبابت و ساحری، و آن را نماد و نشانه‌ای از تولدی دوباره، کسب معرفت و مشاهده می‌دانستند، به رقاصی و تخدیر متوسل شدند، باشد که به زعم خود در پرتو آن اعمال، به وجد و معرفت و سرانجام، فنای عرفانی دست یابند و یک‌شبه ره صد ساله را طی کنند، اقتباسی که بیشتر موجبات تخریب و انحطاط آنان را فراهم نمود. تأثیر روش‌های شمنیستی محدود به صوفی‌نمایان نماند، بلکه گاه دامن برخی از صوفیان بزرگ را نیز گرفت و آنان را به ریاضت‌هایی کج‌راهانه چون ده من نمک در چشم کردن برای تهجد و خود را از درخت آویختن کشاند، ریاضت‌هایی که شباهت بسیار معناداری با برخی از رفتارهای شمنیستی در آیین خلسه دارد. آسانی روش‌های شمنی برای دست‌یابی به جذب و خلسه در برابر روش‌های شرعی که «صمت و صوم و سهر و عزلت و ذکر به دوام» می‌طلبد و طبیعتاً در درازمدت به دست می‌آید، بیش از همه، صوفی‌نمایان و پیروان برخی از فرقه‌های صوفیه چون صوفیان قلندریه را گرفتار و معتاد کرد، به گونه‌ای که نه تنها آن روش‌ها را مذموم نمی‌دانستند، بلکه آن‌ها را مایه بقا و کسب معرفت و فنا می‌شمردند و بدان افتخار می‌کردند.

پی‌نوشت‌ها:

۱. سابقه حضور شمن‌ها در بین انسان‌های نخستین و تلاش آنان در دست‌یابی به خلسه برای درمان بیماری‌ها و همچنین افکار اسطوره‌ای آنان، خود مؤید این نظریه است که اولین نشانه‌های عقاید عرفانی و ماورایی در اندیشه‌های شمن‌ها یافت می‌شود. همچنان که الیاده نیز تأکید دارد: «در جوامعی که هنوز در مرحله قومی قرار دارند، تجربه عرفانی عموماً امتیاز مخصوص طبقه‌ای از افراد است که صرف نظر از نامی که بر آن‌ها نهاده می‌شود، کارشناس خلسه‌اند، چون شمن‌ها.» (ر.ک: اسطوره، رؤیا، راز، ص ۷۱)
۲. برای اطلاعات بیشتر از گیاهان مخدری که شمن‌ها از آن برای به خلسه رفتن استفاده می‌کنند، ر.ک: عرفان، ص ۱۴۰-۱۶۶.
۳. اسرار، کنایه از حشیش و مواد وابسته به آن است.
۴. به اتساع در انجام مباحث شرعی به گونه‌ای که مخالف شرع نباشد، رخصت می‌گویند و آن را در برابر عزیمت می‌دانند. اغلب صوفیه و زهاد با رخصت مخالف‌اند. (برای اطلاعات بیشتر، ر.ک: تازیانه‌های سلوک، ص ۴۱۹)
۵. خطیب دمشقی در مثنوی قلندرنامه خود (قرن هشتم) نیز به این موضوع اشاره کرده است. (ر.ک: قلندرنامه، ابیات ۵۴۶-۶۲۰)

منابع

- آثار هنری آسیای میانه و افغانستان؛ فرانسن تیسو، ترجمه مسعود رجب‌نیا، مجله تصویر، دوره ۱۱، شماره ۱۲۶ (فروردین ۵۲).
- آیین قلندران؛ جواد برومند سعید، چاپ اول، دانشگاه شهید باهنر، کرمان ۱۳۸۴.
- آیین قلندری؛ ابوطالب میرعابدینی و مهران افشاری، چاپ اول، فراروان، تهران ۱۳۷۴.
- آیین‌های شمنی در شاهنامه؛ سید مسعود عدنانی، مجله نامه پارسی، شماره اول، بهار ۱۳۸۴.
- اوراد الاحباب و فصوص الآداب؛ ابوالمفاخر یحیی باخرزی، به کوشش ایرج افشار، چاپ اول، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۴۵.
- ابوسعیدنامه؛ سید محمد دامادی، چاپ اول، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۶۷.
- ارزش میراث صوفیه؛ عبدالحسین زرین کوب، چاپ دهم، امیرکبیر، تهران ۱۳۸۰.
- اسرار ذهنی؛ تایم لایف بوکس، ترجمه عظیم رخشنده، چاپ اول، نسل نواندیش، تهران ۱۳۷۹.
- اسطوره، رؤیا، راز؛ میرچا الیاده، ترجمه رؤیا منجم، چاپ سوم، علم، تهران ۱۳۸۲.
- افیون در ادب فارسی؛ محمد سیاسی، مجله پردگیان خیال (ارجمه محمد قهرمان)، چاپ اول، دانشگاه فردوسی، مشهد ۱۳۸۴.
- اندر غزل خویش نهران خواهم گشتن (سماع‌نامه‌های فارسی)؛ نجیب مایل هروی، چاپ اول، نی، تهران ۱۳۷۲.
- انسان و سمبول‌هایش؛ کارل گوستاو یونگ، ترجمه محمود سلطانی، چاپ ششم، جامی، تهران ۱۳۸۷.
- ایران در زمان ساسانیان؛ آرتور کریستین سن، ترجمه رشید یاسمی، امیرکبیر، تهران ۱۳۸۴.
- برداشت‌های ملاگونه از روش‌های صوفیه در ایران اواخر سده یازدهم، میراث تصوف؛ اندرو ج. نیومن، چاپ اول، نشر مرکز، تهران ۱۳۸۴.

- برهان قاطع؛ محمدحسین خلف تبریزی، به اهتمام محمد معین، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۱.
- بستان السیاحه؛ زین العابدین شیروانی، کتابخانه سنایی، تهران، بی تا.
- تاریخ قلندریه؛ محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ اول، سخن، تهران ۱۳۸۶.
- تاریخ جهانگشای جوینی؛ عطا ملک جوینی، به تصحیح محمد فروزینی، چاپ دوم، دنیای کتاب، تهران ۱۳۷۸.
- تازیانه‌های سلوک؛ محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ دوم، آگه، تهران ۱۳۷۶.
- تبصرة العوام فی معرفة المقالات الانام؛ سید مرتضی داعی حسنی رازی، تصحیح عباس اقبال، چاپ دوم، اساطیر، تهران ۱۳۶۴.
- تذکرة الاولیا؛ فریدالدین عطار نیشابوری، چاپ دوم، اساطیر، تهران ۱۳۸۳.
- تصوف در منظر تاریخی آن؛ عبدالحسین زرین کوب، ترجمه مجدالدین کیوانی، چاپ اول، سخن، تهران ۱۳۸۳.
- تعلیمات دون خوان؛ ترجمه حسین نیر، چاپ سوم، فردوس، تهران ۱۳۶۸.
- تفسیر المیزان؛ محمدحسین طباطبایی، ترجمه ناصر مکارم شیرازی و دیگران، دارالعلم، قم ۱۳۴۵.
- تلبیس ابلیس؛ ابوالفرج ابن جوزی، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۸۱.
- تمدن ایرانی در قرن چهارم هجری؛ آدام متز، ترجمه علیرضا ذکاوتی، چاپ دوم، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۴.
- جامع الالحن؛ عبدالقادر غیبی، به کوشش تقی بینش، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۷۲.
- جلوه‌های تصوف و عرفان در ایران و جهان؛ عطاءالله تدین، چاپ اول، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.
- حقیقتی دیگر؛ کارلوس کاستاندا، ترجمه ابراهیم مکلا، چاپ چهارم، دیدار، تهران ۱۳۷۴.

- خط سوم؛ ناصرالدین صاحب‌الزمانی، چاپ هفدهم، عطایی، تهران ۱۳۸۰.
- دائرة المعارف فارسی؛ غلامحسین مصاحب، فراکلین، تهران ۱۳۴۵.
- دبستان مذاهب؛ کیخسرو اسفندیار، به اهتمام رحیم رضازاده، طهوری، تهران ۱۳۶۲.
- دفتر روشنائی؛ محمد ابن علی سهلگی، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ اول، سخن، تهران ۱۳۸۴.
- دیوان حافظ؛ به اهتمام ابوالقاسم انجوی شیرازی، جاویدان، تهران ۱۳۴۵.
- دیوان حافظ؛ تصحیح بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ اول، دوستان، تهران ۱۳۸۴.
- دیوان شمس تبریزی؛ جلال‌الدین محمد بلخی مولوی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۳۶-۱۳۴۲.
- دیوان شیخ بهایی؛ شیخ بهایی، تصحیح محمدحسین جواهری، کتابخانه محمودی، تهران، بی‌تا.
- دیوان صائب تبریزی؛ با مقدمه امیری فیروز کوهی، انجمن آثار ملی، تهران، بی‌تا.
- رساله قشیریه؛ ابوالقاسم قشیری، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ ششم، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۹.
- ریاض‌السیاحه؛ زین‌العابدین شیروانی، تصحیح حامد ربانی، سعدی، تهران ۱۳۶۱.
- سرچشمه تصوف در ایران؛ سعید نفیسی، چاپ هفتم، مروی، تهران ۱۳۶۸.
- سلسله‌های صوفیه ایران؛ نورالدین مدرس چهاردهی، چاپ اول، بتونک، بی‌جا ۱۳۶۰.
- سماع در تصوف؛ اسماعیل حاکمی، چاپ پنجم، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۷۳.
- شاخه زرین؛ جیمز جرج فریزر، ترجمه کاظم فیروزمند، چاپ دوم، آگاه، تهران ۱۳۸۴.
- شاهنامه؛ ابوالقاسم فردوسی، بر اساس نسخه مسکو، چاپ اول، ققنوس، تهران ۱۳۷۸.
- شمنیسم؛ میرچا الیاده، ترجمه محمد کاظم مهاجری، چاپ اول، ادیان، تهران ۱۳۸۷.
- عرفان (بخش اول شمنیسم)؛ جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، شرکت سهامی انتشار، تهران ۱۳۷۶.

– فرهنگ دهخدا؛ علی اکبر دهخدا، چاپ دوم (ویرایش جدید)، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۷۷.

– قلندرنامه؛ خطیب فارسی، تصحیح حمید زرین کوب، چاپ اول، توس، تهران ۱۳۶۲.
– کشف المحجوب؛ علی ابن عثمان هجویری، مقدمه و تصحیح محمود عابدی، چاپ دوم، سروش، تهران ۱۳۸۴.

– گونه‌های سحر و جادوی اولیه در میان بشر ابتدایی؛ یوسف فضایی، مجله چیستا، سال هشتم، شماره ۲، آبان ۱۳۶۹.

– مثنوی معنوی؛ جلال‌الدین محمد بلخی مولوی، تصحیح رینولد ا. نیکلسون، چاپ هشتم، مولی، تهران ۱۳۶۸.

– مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه؛ عزالدین محمود کاشانی، مقدمه و تصحیح جلال‌الدین همایی، چاپ ششم، هما، تهران ۱۳۸۱.

– معرفی آیین شمنی در آمریکای جنوبی؛ مهران کندری، مجله نامه فرهنگ، سال هشتم، شماره اول، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، بهار ۱۳۷۷.

– مقالات شمس؛ شمس‌الدین محمد تبریزی، ویرایش جعفر مدرس صادقی، چاپ هشتم، مرکز، تهران ۱۳۸۶.

– مناقب العارفین؛ شمس‌الدین احمد افلاکی، تصحیح تحسین بازیجی، دنیای کتاب، تهران ۱۳۶۲.

– نمایش‌های آیینی؛ رکن‌الدین خسروی، مجله چیستا، سال پنجم، شماره ۵ و ۶، دی و بهمن ۱۳۶۶.

– هفت اورنگ؛ عبدالرحمن جامی، به کوشش مدرس رضوی، چاپ پنجم، سعدی، بی‌جا، ۱۳۶۸.