

تقابل ادبیات اعتراضی با ادبیات عرفانی

علی آسمند جونقانی^{1b}

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی واحد اسلامشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، اسلامشهر، ایران

چکیده

در طبقه‌بندی‌های موضوعی شعر فارسی با نوع ادبی خاصی که به مبارزه علیه ظلم و بیداد حاکمان و صاحبان قدرت می‌پردازد روبه‌رو می‌شویم. این نوع در موضوعات و گونه‌های مختلف ادبی نمود و بروز دارد و در دوره اخیر از آن با عنوان ادبیات اعتراضی - انتقادی یاد می‌کنیم. ادبیات اعتراضی - انتقادی در شعر عرفانی به شکل متمایز از دیگر گونه‌های ادبی مشاهده می‌شود و تاکنون به چگونگی ارتباط آن با ادبیات عرفانی پرداخته نشده است. بنابراین، هدف از این جستار با رویکرد توصیفی - تحلیلی نخست دسته‌بندی شاعران عارف و صوفی از منظر اعتراضی و سپس بیان علل تقابل ادبیات اعتراضی با شعر عرفانی و نمود و بروز ریشه‌های آن در دوره‌های مختلف است. در نهایت این نتیجه به دست آمد که شعر عرفانی به علت روح درون‌گرایی، تسامح و تساهل عمیق عرفانی، زمینه مناسبی برای عرضه اعتراض و انتقاد نبوده و علی‌رغم وجود نمونه‌های انگشت‌شمار، بیشتر شاعران عرفانی تمایلی به پرداختن به مضامین اعتراضی نداشته‌اند. همچنین نتیجه تحقیق بیانگر آن است که ادبیات عرفانی به سبب مبانی فکری و نگاه جبرگرایانه و توکل صرف و روحیه تسلیم، رضا و گاه ترس از سخت‌گیری های حاکمان و یا تعامل با اهل قدرت، در تقابل با اعتراض بوده است.

کلیدواژه: اشعار عرفانی، عرفان، تصوف، ادبیات اعتراضی، تقابل و تعامل.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۱۲/۲۲

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۰۴/۰۲

Email: aliasmand@yahoo.com

مقدمه

یکی از مهم‌ترین موضوعاتی که امروزه در زیرمجموعه ادبیات متعهد و واقع‌گرا مورد توجه است، ادبیات اعتراضی و انتقادی است که به علت برخوردارگی از خیل عظیم عواطف مخاطبان در کنار سایر گونه‌های ادبی یا در دل انواع ادبی دیگر چهره نموده است. موضوع مخالفت با حکام مستبد و ستیز با نابرابری‌های زمامداران فاسد در طول تاریخ ادبی ایران پیوسته مورد توجه شاعران و نویسندگان بوده است. شاعرانی همچون رودکی، فردوسی، ناصر خسرو، کسایی، سنایی در دوره سبک خراسانی، نظامی، سیف فرغانی، حافظ و سعدی در سبک عراقی و اغلب شاعران معاصر به این موضوع اهتمام داشته‌اند. اگرچه یکی از بسترهای پرداختن به اعتراض‌های اجتماعی، ادبیات عرفانی است و عرفا و صوفیه با اعتراض به ناهنجاری‌های اجتماعی، مخاطب را به عرفان و اخلاق انسانی دعوت کرده‌اند، اما آنچه در این تحقیق در جست‌وجوی آن هستیم واقعیت بی‌رغبتی شاعران عارف در انعکاس زندگی مشقت‌بار عامه مردم و بی‌توجهی آنان به مظاهر ظلم پادشاهان، بلکه به نوعی تسلی و دعوت به تحمل رنج‌های مقلد است. با وجود اینکه در چند نمونه محدود شاعران عارف‌پیشه و صوفی‌مسلك به این موضوع پرداخته‌اند، ولی اغلب شاعران با رویکرد عرفانی، اقبالی به موضوع اعتراض و انتقاد به حاکمان از خود بروز نداده‌اند. برخلاف آنچه برخی معتقدند آثار شاعران و نویسندگان از گذشته تا امروز آینه تمام‌نمای محیط و روزگار آنان بوده است (ر.ک. سجادی راد؛ ذاکری ۱۳۹۸: ۱۰۵) باید گفت بسیاری از شاعران و نویسندگان تعهدی به مردم خود نداشته و وظیفه خود نمی‌دانستند در قبال ظلم حاکمان اعتراضی نمایند، چراکه شاعران درباری خود را وامدار صاحبان قدرت دانسته و تعهدی به عوام نداشتند. این موضوع را در شعر شاعران قرون اولیه و دوران شعر مدحی از جمله اشعار عنصری، فرخی، امیرمعزی، عثمان مختاری و صدها شاعر دیگر که نان‌خور دربار

بوده‌اند می‌توان دریافت. جریان دیگر شعری که به نام عرفان و تصوف از قرن پنجم با مبنای درون‌گرایی در شعر فارسی ظهور یافت، اگرچه تحولی بزرگ در عرصه ادبی به وجود آورد و شعر گفتن را به خاطر امیال دنیوی و صلّه ممدوح، ناپسند می‌دانست و وقعی به سلاطین و اصحاب قدرت نمی‌نهاد، ولی عارفان و صوفیان به علت اعتقادات و باورهای صوفیانه و درون‌گرایانه از در ستیز با ظالمان و حاکمان جور هم وارد نمی‌شدند و یا در این خصوص مماشات کرده و با تسامح و تساهل با این موضوع برخورد می‌کردند. آنان بر پایه بی‌توجهی به امور دنیوی، در برابر ظلم حاکمان عموماً سکوت اختیار کرده و جایگاه شعر را برتر از آن می‌دانستند که امور اجتماعی و دنیوی در آن مطرح گردد.

با توجه به اینکه تاکنون اهمیت ادبیات اعتراضی و جایگاه آن در ادبیات عرفانی تبیین نشده است، در این جستار می‌خواهیم دلایل دوری از اعتراض و انتقاد از حاکمان و امرا را در ادبیات عرفانی مورد بررسی قرار دهیم. از آنجاکه بررسی مضامین و محتوای اعتراضی در ادبیات عرفانی می‌تواند کمک بسیاری به شناخت این موضوع نماید، تحقیق در این زمینه راهنمایی برای پژوهشگران این نوع ادبی است تا معلوم شود چرا شاعران عرفانی کمتر گرد اندیشه‌های اعتراضی گردیده‌اند؟ و ادبیات اعتراضی به چه میزان در شعر عرفانی نمود و بروز دارد و مضامین و محتوای آن در شعر عرفانی چگونه است؟

پیشینه پژوهش

درباره ادبیات اعتراضی در ادبیات عرفانی تاکنون تحقیقات زیادی انجام نشده است، تنها عبدالحسین زرین‌کوب در مجموعه مقالاتش (۱۳۵۳) که به نام *نه شرقی نه غربی/ انسانی* چاپ شد، به اجمال به شعر سیاسی انتقادی صوفیه اشاره کرده است. در مورد ادبیات اعتراضی چند کتاب و مقاله به چاپ رسیده است. شفیع کدکنی

در مقدمه تازیانه‌های سلوک (۱۳۸۰) به اندیشه‌های انتقادی سنایی اشاره کرده است. مریم محمدزاده (۱۳۸۲) در بررسی انتقادات اجتماعی و سیاسی در قصاید سنایی تحلیلی از انتقادات اجتماعی سنایی را ارائه کرده است. محمود درگاهی (۱۳۷۳) در مقدمه *طلایه‌دار طریقت* به معرفی مختصر اندیشه‌های سیاسی - اجتماعی و انتقادی در شعر سنایی پرداخته است. آقایاری و نوری (۱۳۹۸) در مقاله «بررسی ادب اعتراض در شعر سنایی و مولوی با تأکید بر اعتراض‌های اجتماعی» اوضاع نابهنجار زمانه شاعر را منعکس کرده‌اند. همچنین سجادی راد و ذاکری در مقاله «اعتراض در مثنوی مولانا» (۱۳۹۸) از انعکاس سیاست‌های حاکمان در مثنوی مواردی را بیان کرده‌اند. آقای سید محمود سجادی در سال ۱۳۸۰ در *کیهان فرهنگی* در مورد تعارض شاعران عرفانی از جمله سنایی، عطار، مولوی و سیف فرغانی با جباران، مطالبی ذکر کرده است، اما هیچ‌یک به دلایل بی‌توجهی به شعر اعتراضی - انتقادی در ادبیات عرفانی و نوع مضامین و محتوای اعتراض در ادبیات عرفانی نپرداخته‌اند.

مبانی نظری

ادبیات اعتراضی^۱ یا انتقادی یا «ادب ستیز به آن دسته از آثار ادبی (نظم یا نثر) در ادبیات جهان اطلاق می‌شود که به‌نوعی روح انتقاد یا اعتراض یا مقاومت شاعر یا نویسنده را در برابر عوامل تحمیلی اجتماعی و سیاسی حاکم منعکس کرده است.» (پشت‌دار ۱۳۸۹: ۲۹۸) به عبارتی «ادبیات اعتراض، ادبیاتی پویا، آرمان‌گرا و مدافع ارزش‌های والا و راستین انسانی است، ادبیاتی که نابرابری را برنمی‌تابد و هرگز نمی‌تواند از کنار تفاوت‌های ناروا، بی‌تفاوت بگذرد، حتی اگر این بی‌تفاوت بودن و برنتابیدن ناروایی‌ها، جز از راه جان‌افشانی‌ها و از خودگذشتگی‌ها، مقدور نباشد.» (سلطانی‌فرگی ۱۳۸۸: ۲۴) «هدف از انتشار آنها اعتراض نسبت به چیزی، معمولاً

1. protest literature

اعتراض به اوضاع سیاسی است.» (پورممتاز ۱۳۷۲: ۳۹۵) چراکه مهم‌ترین نوع اعتراض که ادب اعتراض بدان مصطلح شده، معمولاً اعتراض‌های سیاسی - اجتماعی است. بر اساس منابع عرفانی، سرچشمه‌های ادبیات اعتراضی را می‌توان به شرح زیر تقسیم‌بندی کرد.

بر اساس آموزه‌های دینی که عمل به معروف و نهی از منکرات را توصیه می‌کند، وظیفه هر مسلمان ایجاب می‌کند تا در برابر بی‌عدالتی‌ها ایستادگی کند. چنانچه در حدیث آمده است: «مَنْ سَمِعَ رَجُلًا يُنَادِي يَا لَلْمُسْلِمِينَ فَلَمْ يُجِبْهُ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ.» (کلینی ۱۴۰۷: ۱۶۴) لازم است اهل علم و شاعران و نویسندگان بر اساس وظیفه ذاتی خود در مقابل ظالمان بایستند و از مظلومان دفاع نمایند. به‌اجمال می‌توان دریافت، اصول و مبانی اخلاقی مستخرج از قرآن، پایه و اساس تولد مضامین اعتراضی در شعر شاعران که خود را مسلمان می‌دانستند نیز شده باشد.

اگرچه ادبیات اعتراضی «از آن انواع ادبی نیست که در تقسیم‌بندی کلاسیک، موضوعات شعر و ادب فارسی از آن یاد شده باشد» (همان: ۱۵۸) اما انواع اعتراض‌ها را در طول ادب فارسی در انواع ادبی همچون ادبیات حماسی، ادبیات تعلیمی و... می‌توان دید. در خصوص طرح موضوع اعتراض در ادبیات عرفانی که از قرن پنجم آغاز شده است، وضع متفاوتی را شاهد بوده‌ایم. آغازگر ادب اعتراض در حوزه عرفانی به‌طور برجسته در قرن پنجم سنایی است. به عقیده نگارنده این رویکرد سنایی نیز از باب حکیم بودن اوست نه از باب عارف بودنش و به قولی «شعر سنایی نیز در قلمرو «زهد و مثل» غالباً شعر اعتراض است.» (شفیعی کدکنی ۱۳۸۰: ۳۹) همان‌گونه که شفیعی کدکنی یادآوری کرده است، این اعتراض در قلمرو زهد و مثل است پس نمی‌توان آن را در حوزه حاکمیتی و سیاسی خواند. این عرصه اعتراض در شعر سنایی متفاوت‌تر از دیگر شاعران عرفانی است. او «مسیر اصالت شعر و شاعری ممدوح را بنیادی استوار نهاد که در ذهن و زبان شاعران بزرگ بعدی بی‌اغراق تا امروز تأثیراتی آشکار و ارزشمند به‌جای گذاشت.» (آقایاری و نوری ۱۳۹۸: ۴) پس از او عطار نیشابوری و جلال‌الدین محمد بلخی، نیز رویکرد

روشنی به ادب اعتراضی نداشته‌اند و عموماً در قالب تمثیل و داستان و حکایت به بیان موضوع بیداد پادشاهان پرداخته‌اند. شعر حافظ هم در حوزه اعتراض بیشتر «اعتراض است به کارگاه خلقت و کار محتسب.» (شفیعی کدکنی ۱۳۸۰: ۳۹) اوج توجه به موضوع اعتراض در اشعار عرفانی در قرن هفتم و هشتم است، شعر انتقادی که در قرن ششم در ادبیات فارسی رواج فراوان یافته بود، در قرن‌های هفتم و هشتم به علت آشفته‌گی اوضاع زمان، میدان مساعدی برای توسعه پیدا کرد. در این دو قرن که دوره استیلای مغولان و حکومت‌های غیر صالح بر ایران بود، مفسد اجتماعی رواج روزافزون یافت و به همان نسبت هم انتقادات اجتماعی، شدیدتر و سخت‌تر شد. باین‌همه سهم شاعران عرفانی در این حوزه ناچیز است. در قرن هشتم ادبیات اعتراضی با شعر حافظ به اوج زیبایی و شاعرانگی‌اش رسید. او رندانه با بهره‌گیری از تعریض، کنایه و ایهام به ادبیات اعتراضی پرداخته به‌خصوص در دوره امیر مبارزالدین که به نام دین با ریاکاری، ظلم‌ها می‌رفت او با روحیه آزادمنشی فریاد اعتراض برمی‌آورد، ولی بعد از حافظ، شعر اعتراضی از حالت اجتماعی خارج شد و به حاشیه رفت. این سکوت ادامه داشت تا اینکه با وقوع مشروطه بار دیگر ادب اعتراض موردتوجه قرار گرفت.

بحث و بررسی

بسترهای مضامین اعتراضی در ادبیات عرفانی

از همان آغاز نشو و نمای ادبیات صوفیانه در ایران برجسته‌ترین آموزه‌های آنان خوار شمردن دنیا و عدم تعلقات دنیوی بوده است. از دیدگاه عرفانی شاعران با بریدن از دربارها خود را مجبور نمی‌دیدند که به مدح و ثنای پادشاهان و صاحبان قدرت بپردازند و موضوعات شعری خود را در موضوعات زهد و ورع و عشق و معرفت و... انتخاب می‌کردند و نسبت به مسائل اجتماعی بی‌تفاوت بودند. به همین

دلیل سعی کردند زبان و محتوای اشعار خود را با مبانی تصوف متناسب سازند و به تبع آن موضوعات صوفیانه و اصطلاحات عرفانی در شعر راه یافت و کمتر دغدغه آنان موضوع رفتار پادشاهان با رعایا و مردم بود. اگرچه عمده آنان نان خور حکومت نبودند، ولی به هرگونه ظلم و ستم حاکمان هم عکس‌العملی نشان نمی دادند و در موارد محدود هم اعتراض آنها عمدتاً با تمثیل یا حکایت و به‌طور کنایی یا همراه تلمیح، طنز یا ایهام به‌کار رفته است.

شاعران عارف‌مسلك در دوره‌های مختلف از دیدگاه ادبیات اعتراضی به چند دسته تقسیم می‌شوند:

شاعران صوفی و عارف مداح: این دسته از شاعران که تحت حمایت حکومت‌های محلی بودند با نزدیک شدن به رجال و امرای درباری به مدح پادشاهان می‌پرداختند و از آنان صله دریافت می‌کردند و از سوی دربار حمایت می‌شدند. از آغاز رونق تصوف، یعنی اواخر قرن چهارم به بعد تمام همت صوفیه صرف زهد و ورع و پرهیز از دنیا می‌شد و به امور دنیوی توجهی نداشتند. در دوره مغولان و ایلخانان که انواع ستم‌ها بر ایرانیان رفت، این گروه از متصوفه خود را با طبقات فاسد حاکم هم‌رنگ کرده و همراه با آنها می‌شدند حتی در دوره ترکان و تاتار و مغولان که انواع ستم‌ها را در حق ایرانیان روا داشتند، به علت سکوت و بیشتر اوقات همراهی صوفیه و اهل عرفان با زورمداران، حاکمان تحت تأثیر این دسته از مشایخ قرار می‌گرفتند و صلاح خود را در رعایت حال اهل خانقاه و تأیید آنان می‌دانستند و در ساخت خانقاه‌ها هم همت می‌گماشتند. از قرن هفتم به بعد که تصوف ادبیات فارسی را تسخیر کرد و تحت سیطره خود درآورد، مخارج خانقاه‌ها از محل اوقاف و نظرهای اشراف و هدایای ایلخانان فراهم می‌آمد و بین اهل خانقاه تقسیم می‌شد. از شاعرانی عارفی که ثناخوانی و مدح حاکمان را می‌کردند می‌توان به همام تبریزی، امیرحسینی غوری هروی، اوحدی مراغی، حسن متکلم، امین بلیانی، خواجوی کرمانی، عماد فقیه و ... و حتی جامی اشاره کرد.

شاعران صوفی و عارف بی تفاوت به موضوع اعتراض: دسته دیگر از شاعران و نویسندگان عارف کسانی هستند که اگرچه نزدیک به دربار نشده و شعر مدحی هم نداشتند، ولی شعر اعتراضی هم نداشته و فقط در حد سخن به بیان و اندرز همراه مطالب عرفانی و عاشقانه می‌پرداختند. این دسته نه خطری برای دربار داشتند و نه دربار از آنان حمایتی می‌کرد. از آثار نثر مشهور تصوف در این حوزه از جمله: ترجمه رساله قشیریه تا رسائل خواجه عبدالله انصاری و طبقات الصوفیه و آثار غزالی تا کشف الاسرار و آثار عین القضاة همدانی و حالات و سخنان شیخ ابوسعید ابوالخیر و اسرار التوحید و رسائل نجم‌الدین کبرا و مجدالدین بغدادی که عمدتاً به حالات و رفتار صوفیه اشاره دارند را می‌توان نام برد که کمترین اشاره‌ای به مباحث اعتراضی را در این آثار نمی‌توان دریافت.

در قرن چهارم و آغاز قرن پنجم صوفیان بزرگی در خراسان می‌زیسته‌اند، از جمله بایزید بسطامی، احمد بن خضرویه بلخی، حمدون قصار نیشابوری، ابوعبدالله محمد بن خفیف شیرازی، شیخ ابوالفضل حسن سرخسی، شیخ ابوسعید ابوالخیر، ابوسعید فضل‌الله بن ابوالخیر میهنی و شیخ ابوعلی عبدالرحمان سلمی نیشابوری که هر یک در مشرب خاصی در تصوف بودند. اینان فارغ از اوضاع اجتماعی، غرق در تبیین علم طریقت و حقیقت بودند و اگر وقایعی همچون قتل حسین بن منصور حلاج در این دوره اتفاق افتاد، نه سیاسی و ضدیت با حکومت که با فتوای علما ناشی از تکفیر و خدشه بر اعتقادات شرعی او بوده است. به جرأت می‌توان گفت هیچ‌یک از صوفیه و عرفا تا پایان قرن پنجم شعر اعتراضی و مخالف با حکام جائر نداشتند.

این دوره آغاز تألیف کتب صوفیه است و منابع معتبری در تصوف در این دوره تألیف شد. ابوسعید ابوالخیر «گویا در خصوص شعر، نخستین کسی از مشایخ صوفیه باشد که اندیشه خود را جامه شعر می‌پوشیده و از این حیث پیش‌قدم سنایی و عطار بوده است.» (صفا ۱۳۶۹، ج ۱: ۶۰۴) ولی در اشعار او تعریضی به حاکمان دیده نمی‌شود. پس از قرن ششم آنچه از دوران مغول هم در آثار و نوشته‌ها و اشعار

دیده می‌شود غارت و چپاول وحشیان، درهم ریختن حیات و انحطاط و ضعف و زبونی جامعه و فقر روزافزون و خرابی پیاپی، انحطاط تمدن ایرانی، از بین رفتن طبقات حاکم، اسیر شدن دسته‌های بزرگ و بی‌خانمان گردیدن آنان و انحطاط عقلی و فکری و از بین رفتن کتابخانه‌های بزرگ بوده است. این فتور و سستی به صورت شکایت‌های دردانگیز در نوشته‌های شاعران و نویسندگان دیده می‌شود. باین‌همه شاعران صوفی و عارف به جز یکی دو مورد بقیه در این خصوص سکوت کرده‌اند. یکی از عرفای قرن هشتم عصار تبریزی است که در دوره ایلخانان بزرگ زندگی می‌کرده است. او در آغاز منظومه مهر و مشتری مدعی است اگرچه صد قصیده در مدح ساخته همه آنها را بر سلاطین ناخوانده گذاشته و همچنان بی‌آنکه به کسی تقدیم کرده باشد در دیوان خود وارد کرده. (ر.ک. عصار تبریزی ۱۳۷۵: ۲۴)

او شاعری گوشه‌گیر بوده و به ممدوحان مجازی اعتنائی نداشته و قصاید خود را به کسی تقدیم نکرده است. شاعر دیگر معینی جوینی شاعر قرن هشتم از مشایخ خراسان است که هیچ اثر سیاسی در شعر او دیده نمی‌شود. علاوه بر او جنید شیرازی از شاعران قرن هشتم و نعمت‌الله ولی را می‌توان نام برد.

شاعران عارف گریزان از وطن: بخشی از شاعران صوفی به علت ناملایمات و یا عوامل مختلفی همانند بسیاری از مشایخ عهد مغول ایران را به سبب هجوم مغول و تاتار، بی‌اعتنایی دربار و... ترک کرده و به کشورهای همسایه گریختند و بساط زهد فروشی و صحو و سکر خود را آنجا پهن کردند. علی‌رغم اینکه «صوفیه در قرن هفتم و هشتم قوتی بسیار داشتند و تصوف توسعه و رواجی روزافزون می‌پذیرفت» (صفا ۱۳۶۹، ج ۳/۱: ۱۶۵) در گیرودار حمله مغول برخی از مشایخ صوفیه موفق شدند «خود را از معرکه نجات داده به پناهگاه‌های فرهنگی جدید مانند آسیای صغیر و شام و فارس و کرمان و بلاد سند و هند و نظایر این نواحی برسانند و بساط ارشاد در ناحیه‌های جدید بگسترانند.» (همان: ۱۶۶)

شاعران درون نظام سیاسی و درباری: برخی دیگر از شاعران خود از رجال درباری بوده و نان‌خور و مواجب‌بگیر در دستگاه حکومت بودند، مانند شیخ محمود

شبستری که در عهد ایلخانان متصدی امور دیوانی بوده و تا آخر عمر با دربار ایلخانی ارتباط داشته و مورد اعتماد آنان بوده است.

شاعران دور از دربار: برخی دیگر از شاعران در بلاد دور از دسترس حکومت و در ولایات دور از تصرف قدرت زندگی می‌کردند. بدیهی است که این دسته با دوری از مرکز ظلم و ستم اهل اعتراض به دربار نبودند. آنان در محل امنی به دور از حوادث زندگی می‌کردند.

شاعران صوفی و عارف متفاوت: چند شاعر عارف و صوفی خاص که دارای منش و رفتار متفاوت از دیگران بوده‌اند را نیز می‌توان نام برد.

سنایی

زمانه زندگی سنایی با ناهنجاری‌های سیاسی - اجتماعی و دینی وسیعی روبه‌روست. در بین عرفا سنایی را باید آغازگر ادبیات اعتراضی دانست. سنایی به عادت زمان روی به دربار سلاطین نهاد و به دستگاه غزنویان راه جست. قدیم‌ترین سلطانی که نام او در دیوان سنایی به چشم می‌خورد، مسعود بن ابراهیم است و پس از او یمین الدوله بهرام شاه مسعود. سنایی در آغاز کار به مداحی اشتغال داشت و زندگی درباری را می‌گذراند. او قبل از اینکه به مسلک عرفان و فرقه تصوف وارد شود، روی از مدح دربار برگرداند و به حلقه اهل تحقیق پیوست، چراکه از اشعار خود نصیبی نمی‌گرفت و ممدوحان موجبات رضایی وی را چنان‌که باید فراهم نمی‌کردند. افسانه‌هایی که اهل تصوف در خصوص رویگردانی سنایی از دربار طرح کرده‌اند از جمله داستان دیوانه لای‌خوار و داستان‌های دیگر قابل‌اعتنا نیست و ساخته و پرداخته اهل سلوک است. بلوغ علمی و دانش و فضل و طبع لطیف سنایی باعث گرایش او به عالم حقیقت و دوری او از تحمل جاه و مقام شد و او را از دربار گریزان کرد. البته نظر به اینکه «تغییر حال ارباب طریقت همواره

از تأثیر نفس یا نظر یکی از مشایخ و اقطاب بوده است» (صفا ۱۳۶۹، ج ۲: ۵۵۴) پس از گرایش به حکمت و عقلانیت، معاشرت سنایی با سالکان راه عرفان که در بلاد مختلف بودند در او تأثیر گذاشت و او به مسلک عرفان گرایش پیدا کرد. به نظر نگارنده این جستار، سنایی دارای سه شخصیت متفاوت از هم بوده است؛ اول دوران جوانی و زندگی درباری و منتسب بودن او به حکومت که همه نوع رفتار از حکومتیان را دیده است. دوم شخصیت حکمی که او را به علت خردگرایی و تحقیق به حکیم ملقب کرده‌اند. سومین بُعد شخصیت عارفانه و صوفیانه اوست. ویژگی‌های سخن اعتراضی او چنین است:

شعر اعتراضی سنایی پس از دوره درباری از روی حکمت و سرمشق شعر تحقیقی است که خاقانی آن را ادامه داده است. این شعر که با کشش‌های معنوی و تعاملات عقلی برای یک شاعر حکیم روی داده است از مقوله تصوف اهل خانقاه هم نیست و می‌توان آن را نوع خاصی از شعر تعلیمی دانست که در این زمینه او سرآمد و پیشرو همه است و بعد از او خاقانی، اشعاری که در تقلید و تتبع از سنایی سروده، تحقیق خوانده است.

در موضوع اعتراض، صراحت لهجه او در اعتراض همچون حکیم ناصر خسرو تابع حکیم بودن اوست و هیچ‌یک از حاکمان جور از تیررس سخن نیش‌دار او در امان نیست. این رفتار حکیم سنایی ناشی از حکیم بودن اوست نه شخصیت عرفانی و صوفی‌منش او. آنچه در حدیقه و دیوان او در این خصوص می‌بینیم بیشتر تحت تأثیر حکیم بودن اوست. او «شاعری است نگران پیرامون خویش و سخت در ستیزه با ناروایی‌های اجتماعی و بیداد حکام و فرمانروایان و همین نقطه است که شعر او را در ردیف بهترین شعرهای اجتماعی و سیاسی زبان فارسی درمی‌آورد و از این لحاظ می‌توان او را بزرگ‌ترین سراینده شعر اجتماعی در تاریخ ادبیات کلاسیک فارسی دانست.» (شفیعی‌کدکنی ۱۳۸۰: ۴۰-۳۹)

عموماً به جای نهیب به جابران و ظالمان، طرف سخن او مردم بودند و آنها را از خدمت به دونان بر حذر می‌داشت.

سنایی می‌گوید:

بامداد «ایاک نعبد» گفته‌ای در فرض حق چاشتگه خود را مکن در خدمت دونان حقیر
(سنایی ۱۳۸۸: ۲۸۹)

او شاعران را از مداحی زورگویان و شعر فروشی و در یوزگی بازمی‌دارد. بعد از جدایی از دربار به مدح ابنای عصر نمی‌پردازد.

سنایی اهل نصیحت و اندرز است. او در حدیقه‌الحقیقه ضمن ستایش بهرام شاه اندرز و انذار خود را برای عدالت‌ورزی پادشاه بیان می‌کند.

عدل کن زآنکه در ولایت دل در پیغمبری زند عادل
در شبانی چو عدل کرد کلیم داد پیغمبرش اله کریم...
عدل در دست آنکه دادگروست ناوک مرگ را قوی سپرست
مرگ را هیچ ناید از عادل زآنکه دارد ز عدل عادل دل
شاه پردل ستیزه‌کار بود شاه بددل همیشه خوار بود
شاه عادل میان نیک و بدست تیز و ظالم هلاک خلق و خود است...
ملک را شاه ظالم پردل به ز سلطان عاجز عادل
(همو ۱۳۸۷: ۴)

در پایان با اعتراض می‌گوید که آه مظلوم شاه ناعادل و ظلم او را ویران می‌کند.

عطار

عطار به حق از شاعران بزرگ عرفانی در تاریخ ادبیات ایران است. علی‌رغم وضعیت نابسامان زمان او، اشعارش در حوزه مبانی سلوک و عرفان نظری و عملی است. او در نوجوانی شاهد حمله غزها به نیشابور و قحطی در آن دوران بوده و آشفته‌گی‌ها و نابسامانی‌های جامعه، فقر و گرسنگی و تنگدستی را دیده، ولی کمتر نگاهی به

اوضاع اجتماعی زمانه خود داشته است و اهل اعتراض هم نبوده است. داستان‌هایی هم که در خصوص کشته شدن عطار به دست مغولی در واقعه ۶۳۲ یا ۶۱۶ نیز گفته‌اند به کلی نادرست است. با این‌همه عطار در همه عمر زبان به مدح نگشود. او می‌گوید:

شکر ایزد را که درباری نیم بسته هر ناسزاواری نیم
من زکس در دل کجا بندی نهم نام هر دون را خداوندی نهم...
همت عالیم ممدوحم بس است قوت جسم قوت روحم بس است
(عطار ۱۳۴۸: ۲۵۳-۲۵۴)

تأثیر عطار در حوزه اعتراض به چند مسئله محدود می‌شود:
به‌وسیله عطار بود که شعر ایران از دنیای محدود اهل دربار و اهل مدرسه بیرون آمد و در میان عامه راه جست.
از ویژگی شعر او آن است که قهرمان قصه‌های خود را تنها از میان شاهان و خلیفه‌ها و امرا برنگزیده، بلکه حتی دیوانگان و گدایان قهرمان حکایت‌های او هستند.

در خصوص شعر مدحی چیزی در آثار او پیدا نمی‌شود.
محتوای آثار او عمدتاً تقریر زهد است و لزوم انقطاع از دنیا و شهوات آن.

مولوی

مولوی بزرگ‌ترین شاعر عارف ایران محسوب می‌شود. در خصوص اعتراض در شعر او نکات زیر قابل بررسی است.

اگرچه دامن خود را به مدح پادشاهان نیالود و معتقد است «می بلرزد عرش از مدح شقی» (مولوی ۲۴۱/۱/۱۳۶۳) ولی در مواجهه با ستمکاران طبق منش صوفیانه اهل صریح‌گویی نیست. شاید صریح‌ترین پیام او همان حدیثی از پیامبر (ص) باشد

که در آغاز فیه مافیه آورده است: که «شرّ العلماء من زار الامراء و خیر الامراء من زار العلماء نعم الامیر علی باب الفقیر و بنس الفقیر علی باب الامیر» (مولوی ۱۳۸۱: ۱۰) او «گاه به زبان نصیحت و گاه با زبان نماد و گاه به زبان تمثیل و داستان با ابراز مخالفت، ناخرسندی خود را از ستمکاران ابراز می‌دارد.» (ر.ک. سجادی راد؛ ذاکری ۱۳۹۸: ۱۱۴-۱۱۱) مولوی نمونه‌های متعدد در قالب داستان آورده است.

بیش از ۹۰ درصد اعتراض مولوی نه به حاکمان که به جامعه بی‌دین است و خطاب به اقشار مختلف اعم از صوفیان ریاکار و شهوت‌پرست و مردمی است که از اخلاق انسانی دور شده‌اند. او سعی دارد با آشنا ساختن انسان به اصل الهی خویش از ناهنجاری‌های اجتماع بکاهد. «ممکن است اعتراض‌ها و تندی‌های مولانا در خطاب به سردمداران خودکامه و متولیان امور مردم، بیشتر منشأ عاطفی و احساسی داشته باشد تا تعلق به مکتب و بیش خاص سیاسی.» (همان: ۱۱۵) او در ضمن حکایت شیر و خرگوش شکوه می‌گشاید و انتقادات خود را بیان می‌دارد.

چاه مظلم گشت ظلم ظالمان
 هرکه ظالم‌تر چش با هول‌تر
 ای که تو از چاه ظلمی می‌کنی
 گرد خود چون کرم پيله بر متن
 این چنین گفتند جمله عالمان
 عدل فرمودست بدتر را بتر
 دان که بهر خویش چاهی می‌کنی
 بهر خود چه می‌کنی اندازه کن
 (مولوی ۱۳۶۳/۱/۱۳۲۲-۱۳۱۸)

او در کمتر جایی حاکم فاسد خاص را به صراحت مورد خطاب قرار داده است. اگرچه دور از وطن و در آرامش در قونیه سکونت داشته، ولی در روزگار خفقان و نابسامانی‌ها و تاخت‌وتازها و ظلم و تعدی‌های دوره مغول دیده یا شنیده که از سویی لگام‌گسیختگی و فساد زورمندان چه بر سر مردم آورده است و از سوی دیگر، تنگدستی، پریشانی و بی‌سروسامانی مردم را نظاره‌گر است، ولی ضمن برگزاری مجالس وعظ و سماع صوفیانه فقط توانسته در خصوص این ظلم بی‌پایان به کنایه، تلویح، تمثیل و تلمیح داستان‌پردازی کند و آن‌هم در قالب بهره‌گیری از

نمادهایی چون فرعون و موسی و... او برای بیان اعتراضی و انتقادی با تلمیح به داستان فرعون که نماد پادشاهان جبّار و سرکش است، اندیشه‌های خود را با نقد قدرت ستمگران طرح می‌کند و اشاره می‌کند که «شاهان فرعون‌صفت و گرگان درنده بر مسند قدرت تکیه زده‌اند و یوسفان در کنج انزوا و خلوت به سر می‌برند.» (سجادی راد؛ ذاکری ۱۳۹۸: ۱۱۸)

«نکته عمده‌ای که در آثار او به‌ویژه در مثنوی و در غزلیات کاملاً مشهود است مربوط است به تجارب خاص وی از مسائل اجتماعی و ادراک و احساسی عمیق از آنچه مربوط به مردم روزگار و اجتماع دورانش می‌باشد.» (مباشری ۱۳۸۹: ۱۰۷) زبان اعتراض او به تلویح و طنز است. از زبان شوریده‌ای ستم‌دیده، بیداد و ظلم حاکم عصر را بیان می‌کند و می‌گوید که صاحبان زر و زور هر کاری بکنند به ضرر مردم است حتی داد آنان نیز بیداد است. او جز در برابر پروردگار خویش قامت خم نکرده است و در حکایت اعرابی‌ای که سگش از گرسنگی جان می‌داد و او با انبانی پر از نان از دادن نان به سگش امتناع می‌کرد، در اعتراض به حاکمان خودخواه دنیاپرست می‌فرماید:

من غلام آنکه نفروشد وجود جز بدان سلطان با افضال و جود
(مولوی ۱۳۶۳/۵/ ۴۹۱)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

حافظ

شاعر دیگری که متفاوت با دیگران بوده حافظ است. او از شاعرانی است که در عرصه اجتماعی و اعتراضی فعال بوده است، اگرچه «او صوفی خانقاه‌نشین نبوده و با آنکه مشرب عرفان داشت در حقیقت از زمره علمای عصر و مخصوصاً در شمار علمای علوم شرعی بوده.» (صفا ۱۳۶۹، ج ۳/۲: ۱۰۸۲) به نظر نگارنده حافظ را نمی‌توان به هیچ فرقه و منش و مذهبی خاص منتسب کرد و علی‌رغم اینکه او یک

عارف است، ولی در مسلک عرفان نیست و علی‌رغم اینکه او یک متشرع است، ولی جزو علمای علوم شرعی هم نیست و شخصیتی مجزا برای خود دارد. او هم با ابواسحاق اینجو و شاه شجاع و شاه منصور و پادشاهان ایلکانی جلایریان در بغداد همچون شیخ اویس ارتباط داشته و آنها را ستوده است و هم علیه امیران ریاکاری چون امیر مبارزالدین به مبارزه برخاسته است.

علل بی‌توجهی به مضمون اعتراض در ادبیات عرفانی

الف) ارتباط و تعامل صوفیه با حاکمان

۱) در طول تاریخ ادبی ایران اکثر صوفیان و عرفا پیوسته با دربار و حکومتیان در تعامل بوده‌اند و مورد احترام ارباب حکومت بوده‌اند، برای نمونه «سلطان احمد تگودار، مرید شیخ حسن منگلی بود و غازان خان و الجایتو مرید شیخ زاهد گیلانی بودند و به شیخ صفی‌الدین اردبیلی احترام می‌گذاشتند.» (حقیقت ۱۳۷۷، ج ۳: ۱۰۱۹) «سلطان ابوسعید بهادر مرید شیخ صفی‌الدین اردبیلی بود و پیوسته به دیدارش می‌رفت و با دو زانوی ادب در خدمتش می‌نشست.» (محقق و لاریجانی ۱۳۹۰: ۱۶۳)

۲) دادن مناصب حکومتی به صوفیان و عرفا: برخی از آنان دارای منصب حکومتی هم بوده‌اند و با انواع مواهب و صلوات در تنعم زندگی می‌کردند. به همین دلیل «آنها چنان در مادیات و مقامات حکومتی غرق بودند که به خود اجازه نمی‌دادند در مقابل حاکمان زورگو بایستند.» (محقق و لاریجانی ۱۳۹۰: ۱۶۵)

۳) نان به نرخ روز خوری عرفا و صوفیه: ملاسلطان گنابادی معروف به سلطان علیشاه که نوشته‌هایش مملو از ادعای خدایی اولوالأمری نیابت خاصه مهدویت نوعی است، وقتی از او دربارهٔ مشروطیت یا استبداد سؤال می‌کنند، می‌گوید: «ما یک نفر زارع دهاتی درویشیم و نمی‌دانیم مشروطیت یا استبداد چه معنی دارد و این چنین کاری نداریم و مطیع امر دولت می‌باشیم خواه مشروطه باشد و خواه

استبداد.» (تابنده ۱۳۸۴: ۱۰۳-۱۰۴) در این دوره صوفیان از اصول اولیه تصوف منحرف شدند و آن عدم تقیه‌های ابتدایی به وابستگی به حکومت‌ها انجامید. اگر تصوف در دوره‌های نخستین رشد خود ریشه در شهریان خرده‌پا داشت، بعدها حامیانی از فئودال‌ها و حکام می‌یابد. خانقاه‌ها جیره‌خوار ثروتمندان می‌شود و از اوقاف که به ظلم و تعدی فراهم آمده ارتزاق می‌کند. حکام با خریدن صوفیان بزرگ سعی می‌کردند که از طریق آنها اعتراض ستمدیدگان را منکوب نمایند و به همین لحاظ صوفیان بزرگ جز انگشت‌شماری چون نجم‌الدین کبرا و رکن‌الدین علاءالدوله سمنانی و نظایر اینها که بسیار اندک‌اند و به تعداد انگشتان دست هم نمی‌رسند، همه و همه به کارمندان جیره‌خوار حکومت‌ها تبدیل شدند. (ر.ک. واحدی ۱۳۷۵: ۲۱۱-۲۱۲)

۴) دریافت جیره و مواجب از حکومت‌ها: «در میان گیر و دارهای سیاسی حاج شیخ عبدالله حائری که بعدها در فرقه گنابادی به‌طور استثنا لقب شاهی می‌گیرد درحالی‌که ماهانه ۵۰۰ روپیه از سفارت انگلیس در بغداد حقوق می‌گرفته است، عازم ایران می‌شود» (رائین ۱۳۴۷: ۱۰۶) و به‌طور محترمانه وارد مشهد شده سپس به گناباد رفته در بازگشت به عراق به جست‌وجوی ملاعلی گنابادی فراری پرداخت که به قول اتباع گنابادی برای تحقیق رفته. (حقیقت ۱۳۸۸: ۷۲۴) در صورتی‌که فرار کرده و به گفته دیگران «در مورد اصالت و حقانیت این طریقه (پدرش) به شک افتاد و مخالفت خود را آشکارا نمود و به بدگویی از تصوف اصرار ورزید و کتابی نیز بر ضد آن نوشت.» (حقیقت ۱۳۸۸: ۷۲۴) در این موضوع چه راز فراموش‌خانه‌ای وجود دارد که شیخ عبدالله مازندرانی معروف به حائری، حقوق‌بگیر از انگلیس ارادتمند ملاسلطان گنابادی از راه می‌رسد و به جست‌وجوی ملاعلی مخالفت پدر و رویه صوفیانه او می‌پردازد؟ (واحدی ۱۳۷۵: ۲۱۲)

۵) پشتیبانی و حمایت مالی از صوفیان و عرفا: در کنار ساخت خانقاه‌ها وقف کردن مراکز مالی چون وقف دیه‌ها و املاک به خانقاه‌ها و نیز قرار دادن مقرری و نذورات دائمی برای صوفیان به منظور بهره‌مندی از دعای خیر و برکات انفاس آنها بر قدرت مالی صوفیان افزود. (آملی ۱۳۷۷: ۲۵۸-۲۵۷) امین‌الدین کازرونی صوفی مشهور برای توجیه این ارتباط می‌گفت به خاطر گره‌گشایی از کار فروبسته خلق و رفع ظلم و ستم‌دیدگان با حکام و امرا آمدوشد دارد. اینان مظالم دولتی آنها را نادیده می‌گرفتند و آنها هم موقوفات زوایا و خانقاه‌ها را از مالیات دیوان معاف می‌داشتند. (حافظ ۱۳۸۲: ۸۱) در این راه خانقاه‌نشینان از برکت معاشرت با حکام ظالم، ثروتی به هم زدند. صفی‌الدین اردبیلی که در آغاز کار یک جفت زراعت بیش نداشت، (پتروشفسکی ۱۳۵۷، ج ۲: ۱۱۷) در چند ایالت صاحب بیش از ۲۰ قریه بود که از طرف فئودال‌ها به وی اهدا شده بود. (پتروشفسکی ۱۳۶۳: ۳۸۴) خواجه رشیدالدین فضل‌الله برای او پیشکش‌های پربها می‌فرستد که تصادفاً نمونه‌ای از آن در مکاتبات رشیدی ثبت شده و ۱۰۰۰۰ دینار نقد به علاوه مقداری عنبر و مشک و عود، ۱۵۰ خروار گندم، ۳۰۰ خروار برنج، ۴۰۰ من روغن گاو، ۸۰۰ من عسل، ۱۰۰ من شیرۀ انگور، ۳۰ شیشه گلاب، ۳۰ رأس گوسفند، ۱۹۰ غاز، ۶۰۰ ماکیان است. (همو ۱۳۵۷، ج ۲: ۱۱۷) شاه نعمت‌الله ولی با سلاطین هند ارتباط داشته است. احمدشاه نیز هدایایی برای وی می‌فرستد که مالیات یک‌بار هدیه‌اش ۷۰ هزار تومان بوده است که با وساطت گوهرشاد آغا، شاهرخ از اخذ آن درمی‌گذرد. این همان شاه نعمت‌الله است که می‌گوید: نه مرد است آنکه دنیا دوست دارد. یا شیخ بهاء‌الدین محمد نقشبند، مؤسس فرقه نقشبندیه، که در روزهای نخست ریاستش ثروتش منحصر به حصیری کهنه و کوزه‌ای شکسته بود و نان خود را از راه حرفه‌ی خویش کسب می‌کرد؛ ولی یکی از جانشینان او خواجه عبیدالله دارای ۱۳۰۰ ملک متصرفی بوده است. یا عبدالرحمان جامی که سالیانه حدود یک‌صد هزار دینار برای مصارف عادی روزمره

خویش صرف می‌کرده و تقاضای معافیت سالیانهٔ املاکش را از سلطان حسین بایقرا داشته است. (پتروشفسکی ۱۳۶۳: ۳۶۹)

ب) توصیه به صبر و تسلیم و رضا

برخی از صوفیه با توصیه به صبر و تسلیم در برابر زورگویان خود را از هیاهوی قدرت و ظلم حاکمیت از یک‌سو و فقر و بیچارگی مردم از سوی دیگر رها کرده و به ذکر و وعظ و خانقاه و مرید بازی مشغول بودند. چون این عده صاحب نفوذ و قدرت در دستگاه حکومت نبودند، کاری هم از پیش نمی‌بردند. این عده «ندا دهنده آرامش روحی و دوری از دنیامداری بودند و با توصیه‌های اخلاقی و تعلیم تسلیم و رضا، مردم را برای یک زندگی بدون دغدغه آماده می‌کردند.» (محقق و لاریجانی ۱۳۹۰: ۱۶۵)

ج) مبنای فکری صوفیه

مبنای فکری اعتقادی صوفیه و عرفا تساهل و تسامح دینی و سکوت در برابر ناهنجاری‌های اخلاقی بود. تصوف اگر در روزهای اولیهٔ ورودش به اسلام، تبلیغات خود را بر اساس پرهیز از دنیا قرار داده بود و دم از زندگی اصحاب صفا می‌زد، بعدها که جای پای خویش را در جمع امت اسلامی محکم دید زندگی زاهدانه اولیه خود را که البته هیچ شباهتی به زهد اسلامی هم نداشت، فراموش کرد. متصوفه با سوءاستفاده از احادیث، تمتعات حکومتگران را توجیه می‌کردند و حتی با جعل روایت، طغیان در برابر حکومت ولو آنکه جائز باشد را جایز نمی‌دانستند. اگرچه متصوفه خود را اهل اسلام می‌دانستند، ولی واقعیت این است که در برابر مبانی خلاف شریعت از جمله غلام‌بارگی و شهوت‌رانی و ده‌ها رذیلهٔ اخلاقی حاکمان سکوت می‌کردند و حتی در این امور خلاف عقاید علمای مذهبی و عامه رفتار می‌کردند. آنها برای توجیه رفتارهای ناشایست، «عشق را وسیله قرار گرفتن در سلوک

می‌دانستند و عشق مجازی را که گاه به هوای نفس و شهوت درهم می‌آمیخت به‌مثابه پلی برای وصول به عشق خدا قلمداد می‌کردند.» (زرین‌کوب ۱۳۵۷: ۵۰) حتی برخی از همین شاعران صوفی از جمله «عراقی و اوحدالدین کرمانی در عشق ورزیدن و صفت غلام‌بارگی شهرت داشتند. شراب را وسیله‌ای برای درافتادن به خلسه و نردبانی برای عروج به عالم روحانی می‌دانستند. به کار بردن موسیقی در سماع و رقص صوفیانه نیز بهترین دستاویز برای مباح دانستن موسیقی بوده است.» (مستوفی ۱۳۳۹: ۶۰۸-۶۰۷)

د) نگاه جبرگرایانه و توکل صرف به خدا

با توجه به وجود فسادهای مختلف دستگاه حاکم، توصیه عارفان و متصوفه طبق مبانی فکری‌شان، گوشه‌نشینی و مدارا کردن با ظالمان و حواله و واگذار کردن این ظلم به خداوند بود. «تصوف در مقابل یأس و ناامیدی جامعه، امیدواری و توکل به حق را شعار می‌داد و در مقابل فقر، تسلیم و رضا را تبلیغ می‌کرد.» (افلاکی ۱۳۶۲، ج ۱: ۶۰۱)

۱) ترس از مجازات و عقوبت حکومتیان: حاکمان جور مردم را از قدرت خود می‌ترساندند. کشتار و قتل مردم با کمترین بهانه به وحشیانه‌ترین وجه، جرأت و جسارت مقابله با حاکمان را کم می‌کرد و کمتر کسی حاضر به درافتادن با آنها و مقابله با ظلم و جور آنان بود. کشتار وحشیانه برخی از سیاست‌مداران ترس را در دل هر مخالفی برمی‌انگیخت چه رسد به متصوفه که از جهت فکری اهل رضا و تسلیم بودند.

۲) نبود تشکیلات منسجم ملی در خصوص تصوف: محلی بودن مکاتب و خانقاه‌ها و عدم پیروی صوفیان از صوفیان دیگر و مکاتب مختلف و اختلاف در آراء و افکار متصوفه، سبب می‌شد پشتوانه محکمی برای متصوفه حاصل نشود و به فرض، یک عارف در مقابل پادشاهی قد علم می‌کرد، پایگاه مردمی و منسجمی که دیگر صوفیان پشت سر او قرار گیرند و به فتوای او عمل کنند وجود نداشت.

به همین خاطر رأی یک صوفی به سرعت از سوی صوفی و عارف دیگر شکسته می‌شد.

۳) ضدیت با عقلانیت و خردگرایی: به علت آنکه صوفیه و عرفا وقعی به خرد نمی‌نهادند، وجدان بیدار انسانی و روح عدالت‌طلبی و آرمان‌گرایی آنان را به مقابله با ظلم تهییج نمی‌کرد. آنها در مقابل اوضاع و احوال اجتماع و شرایط سیاسی حاکم بی تفاوت بودند؛ چراکه فضای شعر عرفانی و غنایی ایجاب نمی‌کرد تا شاعران برای اصلاح ناراستی‌های اجتماعی با کمک گرفتن از شمشیر سخن و شعر احساس تکلیف کنند. یکی دیگر از مقابله‌های صوفیان با قرآن و سنت مذمت عقل است که مولوی در مثنوی بیش از هر صوفی دیگر آن را مطرح کرده است.

۴) ریاکاری برخی از عارفان و متصوفه: بسیاری از متصوفه و عرفا در خصوص مبارزه با ظلم و دوری از دربار سخن‌های فراوانی می‌گفتند و درباره بریدن از دنیا و مطامع دنیوی به دیگران نصیحت و اندرز می‌دادند، ولی در مقام عمل مردم جز ریاکاری از آنان چیزی نمی‌دیدند. با گذشت زمان به تدریج زهد صوفیان به دنیاداری گرایش می‌یابد. در آغاز تصوف، صوفیان را لقبی نیست مگر آنکه ابوالعباس قصاب باشد و بشر حافی، ولی بعد از ارتباط با حکومت‌ها القابی مانند بهاء‌الدین، جلال‌الدین، صلاح‌الدین می‌یابند و پس از آن شاه می‌شوند. مثل رونق‌علیشاه، صفی‌علیشاه، سلطان‌علیشاه، محبوب‌علیشاه، نورعلی شاه، مجذوب‌علیشاه و این القاب را مانند القاب انبیا دانسته می‌نویسند. «این القاب در مورد حضرات انبیا به کاررفته چنان‌که موسی به کلیم‌الله، عیسی به روح‌الله ملقب بودند و از القاب پیامبر اسلام حبیب‌الله است.» (تابنده ۱۳۷۷: ۳۹)

۵) تعارض اعتراض با عرفان: برخلاف روش ادبیات عرفانی که با مسامحه با دیگران ارتباط دارد، ادبیات اعتراضی «عموماً با زبانی صریح بیان می‌شود و با توجه به شرایط و مقتضیات هر دوره تاریخی جلوه آن و نحوه ظهور و بروزش می‌تواند متفاوت از دوره دیگر باشد.» (بصری ۱۳۸۷: ۹۴) چنان‌که در دوره‌های مختلف تاریخی نوع ادب اعتراضی، افشاگر و هشداردهنده بوده است. در گفتار صوفیه

مسامحه حتی در برابر ابلیس هم به صراحت به کار گرفته و این ادبیات به حاکمان جور هم تسری داده شده است. نقل است: ذوالنون مصری از طاعات و عبادات بی تزلزل و کمال اخلاص ابلیس در بندگی با تحسین یاد می‌کند. (میبدی ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۶) ابوبکر واسطی صوفی معروف پا را فراتر گذاشته و معتقد است راه رفتن باید از ابلیس آموخت که در راه خود مرد آمد. (عطار ۱۳۸۵: ۲۴۱-۲۴۲) ابوالعباس قصاب سنگ انداختن بر ابلیس را دور از جوانمردی می‌شمارد. (همان: ۵۵۹) ابوالحسن خرقانی نیز از حق‌شناسی و عبرت‌آموزی ابلیس یاد می‌کند. (همان: ۶۰۴) خواجه عبدالله انصاری هم ابلیس را بهتر مهجوران می‌نامد. (میبدی ۱۳۷۱، ج ۷: ۳۳۷) محمد غزالی آخرین حرف را زده و می‌گوید کسی که ابلیس را موحد نداند کافر است. (ابن جوزی ۱۳۶۸: ۸۶)

نتیجه

بر اساس آنچه گفته شد دریافتیم ادبیات اعتراضی از آغاز شعر فارسی در ادبیات عرفانی نمود چندانی نداشته است و بسیاری از شاعران صوفی به دلایل مختلف از جمله ترس از حاکمان و یا وابستگی به حکومت‌ها و دریافت صلح و یا دوری از مراکز قدرت، معترض ظلم و جور قدرت حاکم نمی‌شدند. برای این بی‌عملی، دلایل مختلفی به دست آمد که از جمله می‌توان به تعارض محتوایی عرفان با موضوع اعتراض، مبانی فکری از جمله توصیه به صبر و تسلیم و رضا و برخی تعاملات عرفا و اهل تصوف با حاکمان و گرفتن مناصب حکومتی و دیگر عوامل اشاره کرد. بر اساس دلایلی که ذکر شد ادبیات عرفانی تعامل مناسبی با ادبیات اعتراضی نداشته و به همین روی وضعیت اجتماعی و سیاسی دوران خود را نشان نمی‌دهد، چراکه شاعران عارف و صوفی در اشعار خود از بیان مشکلات جامعه و فقر و بیچارگی مردم خودداری می‌کردند. حکومت‌ها هم از این روی که این شاعران

موی دماغ آنان نمی‌شدند از این موضوع خشنود بوده و حتی به حمایت از این دسته از شاعران هم می‌پرداختند. مضامینی هم که گاه در اشعار این دسته از شاعران به‌کاررفته عموماً توصیه به صبر در برابر ظلم و ناملایمات بوده و تنها آبی به آتش اعتراضات پنهان مردم می‌ریخته است.

کتابنامه

آقایاری، رضا و زهرا نوری. ۱۳۹۸. «بررسی ادب اعتراض در شعر سیاسی مولوی با تأکید بر اعتراض‌های اجتماعی». *دو فصلنامه علمی تخصصی زبان و ادبیات فارسی. شرفای دل*. س ۲. ش ۴. صص ۲۴-۱.

آملی، شمس‌الدین محمد. ۱۳۷۷. *نفائس الفنون فی عرائس العیون*. با مقدمه و تصحیح حاج میرزا ابوالحسن شعرانی. تهران: کتاب‌فروشی اسلامیة.

ابن جوزی، ابوالفرج. ۱۳۶۸. *تلبیس ابلیس*. ترجمه علیرضا ذکاوتی فراگزلو. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

افلاکی، شمس‌الدین احمد. ۱۳۶۲. *مناقب العارفین*. با تصحیح و حواشی و تعلیقات تحسین یازیچی. ج ۱. انقره: انجمن تاریخ ترک.

بصری، محمدصادق. ۱۳۸۷. *نامه پایداری، مجموعه مقالات اولین کنگره ادبیات پایداری*. به کوشش احمد امیری خراسانی. تهران: بنیاد حفظ آثار و نشر ارزش‌های دفاع مقدس.

پتروشفسکی، ایلیا پاولویچ. ۱۳۵۷. *کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول*. ج ۲. ترجمه کریم کشاورز. تهران: نیل.

_____ . ۱۳۶۳. *اسلام در ایران*. ترجمه کریم کشاورز. تهران: پیام.

پشت‌دار، محمدعلی. ۱۳۸۹. «چشم‌انداز آزادگی و ادب اعتراض در شعر فارسی». *دوفصلنامه تخصصی علوم ادبی*. ش ۵. صص ۱۵۶-۱۸۰.

پورممتاز، علیرضا. ۱۳۷۲. *فرهنگ جامع چاپ و نشر*. تهران: مؤسسه نمایشگاه‌های فرهنگی.

تابنده، سلطان حسین. ۱۳۸۴. *تابغه علم و عرفان*. تهران: چاپ تابان.

تابنده، علی. ۱۳۷۷. *خورشید تابنده*. تهران: حقیقت.

- حافظ، شمس‌الدین محمد. ۱۳۸۲. *دیوان*. تصحیح انجوی شیرازی. تهران: شهاب ثاقب.
- حقیقت، عبدالرفیع. ۱۳۷۷. *تاریخ جنبش‌های مذهبی در ایران*. ج ۳. تهران: کومش.
- _____ . ۱۳۸۸. *تاریخ عرفان و عارفان ایرانی*. تهران: کومش.
- درگاهی، محمود. ۱۳۷۳. *طلایه‌دار طریقت*. تهران: تکامل ستارگان.
- رائین، اسماعیل. ۱۳۴۷. *حقوق‌گیران انگلیس در ایران*. تهران: جاویدان.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۵۷. *جستجو در تصوف ایران*. تهران: امیرکبیر.
- _____ . ۱۳۵۳. *نه شرقی نه غربی انسانی*. تهران: امیرکبیر.
- سجادی راد، صدیقه و احمد ذاکری. ۱۳۹۸. «اعتراض در مثنوی مولانا». *فصلنامه علمی تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)*. دوره ۱۱. ش ۴۲. صص ۱۰۵-۱۳۲.
- سجادی، سیدمحمود. ۱۳۸۰. «موج اعتراض در شعر عرفان». *کیهان فرهنگی*. ش ۱۸۱. صص ۶۷-۶۵.
- سلطانی‌فرگی، مرتضی. ۱۳۸۸. *بررسی شعر اعتراض در ادبیات معاصر پارسی از سال ۱۳۳۲ تا ۱۳۵۷*. به راهنمایی ابوالقاسم رحیمی و مشاوره مهیار علوی مقدم. *پایان‌نامه کارشناسی ارشد*. دانشگاه سبزوار.
- سنایی، مجدودابن آدم. ۱۳۸۷. *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*. تصحیح مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
- _____ . ۱۳۸۸. *دیوان قصاید*. تصحیح مدرس رضوی. تهران: کتابخانه سنایی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۳۸۰. *تازیان‌های سلوک؛ نقد و تحلیل چند قصیده از حکیم سنایی*. چ ۳. تهران: آگاه.
- صفا، ذبیح‌الله. ۱۳۶۹. *تاریخ ادبیات در ایران*. تهران: فردوس.
- عصار تبریزی، شمس‌الدین محمد بن احمد. ۱۳۷۵. *مهر و مشتری*. تصحیح رضا مصطفوی. تهران: علامه طباطبایی.
- عطار، فریدالدین. ۱۳۴۸. *منطق‌الطیر*. تصحیح سید صادق گوهرین. چ ۲. تهران: بنگاه ترجمه و نشر.
- _____ . ۱۳۸۵. *تذکره‌الاولیاء*. تصحیح محمد استعلامی. تهران: زوار.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق محقق. ۱۴۰۷. *کافی*. مصحح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. ج ۲. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

س ۱۷ - ش ۶۴ - پاییز ۱۴۰۰ _____ تقابل ادبیات اعتراضی با ادبیات عرفانی / ۳۷

مباشری، محبوبه. ۱۳۸۹. فرهنگ اجتماعی عصر مولانا. تهران: سروش.
محقق، مهدی و لاریجانی، آرزو. ۱۳۹۰. «بررسی تأثیر حکومت‌های مغول و تیموری بر گسترده شدن اندیشه‌های عرفانی». فصلنامه پژوهشی تحقیقات زبان فارسی و ادب فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد بوشهر. ش ۴. پیاپی ۷. صص ۱۷۶-۱۵۹.
محمدزاده، مریم. ۱۳۸۲. بررسی انتقادات اجتماعی و سیاسی در قصاید سنایی. تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.

مستوفی، حمدالله. ۱۳۳۹. تاریخ گزیده. به کوشش عبدالحسین نوایی. تهران: امیرکبیر.
مولوی، جلال الدین محمد. ۱۳۸۱. فیه مافیه. به تصحیح و حواشی فروزانفر. تهران: نگارستان کتاب.

_____ . ۱۳۶۳. مثنوی. بر اساس نسخه تصحیح رینولد نیکلسون. چ ۵. تهران: ققنوس.

میبدی، احمد بن محمد. ۱۳۷۱. کشف الاسرار و عدة الابرار خواجه عبدالله انصاری. ج ۱. تهران: امیرکبیر.

واحدی، سید تقی صالح علیشاه. ۱۳۷۵. از کوی صوفیان تا حضور عارفان. تهران: ناشر مؤلف.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

References

- Aflaki, Shamsodin Ahmad. (1983/1362SH). *Manāqeb al-ārefin*. Edition and Explanation By Tahsin Yaziji. Vol. 1. Ankara: Anjoman-e Tārīx-e Tork.
- Aghayari, Reza and Zahra Noori. (2019/1398SH). “Barresī-ye Adab-e E'terāz dar Še'r-e Siyāsī-ye Molavī bā Ta'kid Šar E'terāzhā-ye Ejtemā'ī”. *Do-fasl-nāme-ye Elmī Taxassosī-ye Zabān va Adabiyāt-e Fārsī. Šafā-ye Del*. Year 2. No. 4. Pp. 1-24.
- Amoli, Shamsodin Mohammad. (1998/1377SH). *Nafā'es al-fonūn fī Arā'es al-oyūn*. Introduction and Edition by Haj Mirza Abolhasan Sharani. Tehran: Ketāb-forūšī-ye Eslāmīye.
- Assar Tabrizi, Shamsodin Mohammad ebn-e Ahmad. (1996/1375SH). *Mehr-o-moštārī*. Ed. By Reza Mostafavi. Tehran: Allāme Tabātabāeīe
- Attar, Fariddodin. (1969/1348SH). *Manteq al-teyr*. Ed By Seyyed Sadegh Goharin. 2nd ed. Tehran: Bongāh-e Tarjome va Našr.7
- _____. (2006/1385SH). *Tazkeratol oliyā*. Ed. By Mohammad Estelami. Tehran: Zavvār.
- Basiri, Mohammad Sadegh. (2008/1387SH). *Nāme-ye Pāydārī, Majmū'e Maqālāt-e Avvalīn Kongere-e Adabiyāte- Pāydārī*. With the Effort of Ahmad Amiri Khorasani. Tehran: Bonyād-e Hefz-e Āsār va Arzešhā-ye Defā'-e Moqaddas.
- Dargahi, Mahmoud. (1994/1373SH). *Talāyedār-e Tarīqat*. Tehran: Takāmol-e Setāregān.
- Ebne Jozi, Abolfaraj. (1988/1368SH). *Tablīs-e Eblīs*. Tr. By Ali Reza Zekavati Gharaghozlo. Tehran: Markaz-e Našr-e Dānešgāhī.
- Hafez, Shamsodin Mohammad. (2003/1382SH). *Dīvān*. Ed By Enjavi Shirazi. Tehran: Šahāb-e Sāqeb.
- Haghighat, Abdolrafi. (1998/1377SH). *Tārīx-e Jonbešhā-e Mazhabī dar īrān*. Vol. 3. Tehran: Kūmeš.
- _____. (2009/1388SH). *Tārīx-e Erfān va Ārefān-e īrānī*. Tehran: Kūmeš.
- Koleyni, Mohammad ebn-e Yaghoub ebn-e Eshagh Mohaghegh. (1986/1365SH). *Kāfī*. Ed. By Aliakbar Ghaffari and Mohammad Akhoundi. Vol. 2. Tehran: Dār al-kotob al-eslāmīye.
- Meybodi, Ahmad ebn-e Mohammad. (1992/1371SH). *Kašf al-asrār va Odat al-abrār-e Xāje Abdollāh Ansārī*. Vol. 1. Tehran: Amirkabir.
- Mobasheri, Mahboube. (2010/1389SH). *Farhang-e Ejtemā'ī-ye Asr-e Molānā*. Tehran: Soroush.

- Mohaghegh, Mahdi and Arezoo Larijani. (2011/1390SH). "Barresī-ye Ta'sīr-e Hokūmathā-ye Moqol va Teymūrī bar Gostarde Šodan-e Andīšehā-ye Erfānī". Fasl-nāme-ye Pažūhešī-ye Tahqīqāt-e Zabān-e Fārsī va Adab-e Fārsī-ye Dānešgāh-e Āzād-e Eslāmī Vāhed-e Bushehr. No. 4. Pp. 159-176.
- Mohammadzade, Maryam. (2003/1382SH). Barresī-ye Enteqādāt-e Ejtemā'ī va Siyāsī dar Qasāyed-e Sanāeī. Tabriz: Tabriz University.
- Molavi, Jalalodin Mohammad. (1984/1363SH). Masnavī. Based on Reynold Nicholson ed. 5th ed. Tehran: Qognoos.
- _____. (2002/1381SH). Fīh-e māfih. Ed. By. Forouzanfar. Tehran: Negārestān-e Adab.
- Mostofi, Hamdollah. (1960/1339SH). Tārīx-e Gozīde. With the Effort of Abdolhossein Navaei. Tehran: Amirkabir.
- Petrushevskiii, Ilya Pavlovich. (1972/1357SH). Kešāvarzī va Monāsebāt-e Arzī dar Irān-e Ahd-e Moqol. Vol. 2. Tr. By Karim Keshavarz. Tehran: Nil.
- _____. (1984/1363SH). Eslām dar Irān. Tr. By Karim Keshavarz. Tehran: Payam.
- Poormontaz, Alireza. (1993/1372SH). Farhang-e Jāme'-e Čāp va Našr. Tehran: Mo'assese-ye Namāyeshgāhā-ye Farhangī.
- Poshtdar, Mohammad Ali. (2010/1389SH). "Češm-andāz-e Āzādegī va Adab-e E'terāz dar Še'r-e Fārsī". Do-fasl-nāme-ye Taxassosī-ye Olūm-e Adabī. No. 5. Pp. 156-180.
- Raein, Esmaeil. (1968/1347SH). Hoqūq-begīrān-e Engelīs dar Irān. Tehran: Javidan.
- Safa, Zabihollah. (1989/1369SH). Tārīx-e Adabiyāt dar Irān. Tehran: Ferdows.
- Sajjadi Rad Sedighe and Ahmad Zakeri. (2019/1398SH). "E'terāz dar Masnavī-ye Molānā". Fasl-nāme-ye Elmī-ye Tafsīr va Tahlīl-e Motūn-e Zabān va Adabiyāt-e Fārsī (Dohxodā). Year 11. No. 42. Pp. 105-132.
- Sajjadi, Seyyes Mahmoud. (2001/1380SH). "Moj-e E'terāz dar Še'r-e Erfān". Keyhān-e Farhangī. No. 181. Pp. 65-67.
- Sanaei, Majdood ebn-e Adam. (2008/1387SH). Hadīqat al-haqīqat va Šarī'at al-tarīqat. Ed By Modarres Razavi. Tehran: Tehran University.
- _____. (2009/1388SH). Dīvān-e Qasāyed. Ed By Modarres Razavi. Tehran: Ketāb-xāne-ye Sanāeī.
- Shafiei Kadkani, Mohammad Reza. (2001/1380SH). Tāziyānehā-ye Solūk; Naqd va Tahlīl-e Čand Qasīde az Hakīm Sanāeī. 3rd ed. Tehran: Āgāh.
- Soltanifargi, Morteza. (2009/1388SH). Barresī-ye Še'r-e E'terāz dar Adabiyāt-e Mo'āser-e Pārsī as Sāl-e 1332 tā 1357. Ma Thesis. Sabzevar University.

- Tabande, Ali. (1998/1377SH). Xoršīd-e Tābande. Tehran: Haqīqat.
- Tabande, Soltan Hossein. (2005/1384SH). Nābeqe-ye Elm va Erfān. Tehran: Čāp-e Tābān.
- Vahedi, Seyyed Taghi Saleh Alishah. (1996/1375SH). Az kū-ye Sūfiyān tā Hozūr-e Ārefān. Tehran: Self-publishing.
- Zarrinkoob, Abdolhossein. (1972/1357SH). Jost-o-jū dar Tasavvof-e Īrān. Tehran: Amirkabir.
- _____ . (1974/1353SH). Na šarqī na Qarbī Ensānī. Tehran: Amirkabir.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی