

تاریخ دریافت: ۹۳/۱/۱۹

تاریخ پذیرش: ۹۳/۳/۲۶

بررسی سیر تاریخی رواج تصوف در دوران اولیه و میانی اسلام و گسترش ادبیات صوفیانه در ایران

شهربانو صحابی^۱

خلیل حدیدی^۲

سعیدالله قره‌بیگلو^۳

چکیده:

آیا پیدایش تصوف و عرفان اسلامی در ادبیات صوفیانه، یک پدیده ناگهانی بود، یا تحت تاثیر سیر تاریخی تحولات اجتماعی و سیاسی ملل مختلف دنیای باستان و جهان اسلام بوده است؟

گرچه اندیشه‌های عرفانی و تصوف به مفهوم عام در تاریخ جوامع بشری قدمت دارد، اما جز تعداد معدودی تصویرهای مبهم بر دیواره کوه‌ها و یا اساطیر که بعد از اختراع خط به پیشینیان نسبت داده شده، از اندیشه مردمان گذشته، چیز دیگری در دست نداریم. حتی پس از اختراع خط که اندیشه‌ها بر روی سنگ‌ها و چرم حیوانات و پوست درختان نقش بست، بخش بسیار ناچیزی از آن آثار توانست از گزند حوادث روزگار جان سالم به در برد و به دست ما برسد. شناخت پدیده تصوف و تاثیر آن بر جوامع اسلامی و تمدن‌های غیراسلامی، همین محدودیت‌ها را دارد. تلاش نگارنده بر این است که از خلال کتاب‌ها و منابع به بررسی سیر تاریخی رواج صوفیگری و ادبیات مربوط به آن در دوران اولیه و میانی اسلامی بپردازد و به این سوال اساسی پاسخ داده شود که چه عوامل سیاسی در بستر واقعیات جامعه اسلامی منجر به گسترش صوفیگری و انزوای آن در میان برخی از پارسایان شد.

کلید واژه‌ها: پیدایش تصوف، اختلافات فرقه‌ای، جوامع اسلامی، ادبیات عرفانی.

^۱ - دانشجوی دکترای زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تبریز.

^۲ - دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تبریز، گروه علوم انسانی - نویسنده مسئول:

kh.hadidi@yahoo.com

^۳ - استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تبریز، گروه علوم انسانی.

پیشگفتار

آن‌گاه که از تصوف سخن به میان می‌آید، معمولاً همه آن را مترادف با عرفان و تزهد می‌دانند و برای هر سه اصطلاح، معنی و تعریف واحدی در نظر می‌گیرند. گرچه عمدتاً تصوف و عرفان را مترادف همدیگر می‌دانند و بر این عقیده‌اند که هر صوفی باید عارف باشد و زهد را پیشه خود سازد تا بتواند به کسوت صوفیان درآید و همانند ایشان با داشتن باورهای خاص، زندگی متفاوتی از دیگران پیش بگیرد، اما در واقع هر عارفی اهل تصوف و تزهد در معنی واقعی آن نیست.

معمولاً در کتاب‌های فرهنگ و لغت، از جمله لغت‌نامه دهخدا، عرفان را، هم در معنی عام شناختن و دانستن و هم در مفهوم خاص شناخت و معرفت حق تعالی می‌گیرند؛ به این معنی که شخصی با توجه به حقایق اشیا و عامل اصلی خلق‌کننده تمامی موجودات، بتواند از راه کشف و شهود به وجود نیروی ناپیدایی پی ببرد که با اراده خویش عالم را ایجاد کرده است. بنابراین عرفان دارای معنی عام‌تری است و می‌تواند دربردارنده هر نوع شناخت، به خصوص شناخت باری تعالی باشد.

به جرات می‌توان گفت که عرفان نه تنها ریشه در سرشت انسانی دارد، بلکه مطابق نص صریح قرآن مجید، همه موجودات دنیای مرئی و نامرئی از شناخت الهی برخوردارند و به ستایش پروردگار مشغول‌اند: «...وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا لَا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ...» (اسراء/ ۴۴)

(...هر موجودی تسبیح و حمد خدا را می‌گوید، ولی شما تسبیح آن‌ها را نمی‌فهمید...)
دقت در باورها و آیین‌های کهن تعداد زیادی از اقوام باستانی که امروزه جز آثار مبهم، چیز دیگری از آن‌ها برجای نمانده است، ما را متوجه این حقیقت می‌کند که بشر در هر شرایطی و

با هر تمدنی کوشیده است، خالق خویش را بشناسد و با انجام اعمال و نیایش‌های خاص و با ایجاد ارتباط با او، توجه خالق را به خود جلب کند تا شرایط زندگی مساعد نصیب او شود و بعد از مرگ به آسایش برسد. یکی از تفاوت‌هایی که عرفان ملت‌های مختلف با هم دارند، در کیفیت و کمیت ایجاد ارتباط با نیروهای رمزآلود و ناشناخته ایجادکننده عالم است.

اگر عرفان یکی از وجوه مشترک ادیان باشد، باید جایگاه تصوف و تزهّد را در برخی از ادیان و باورها جستجو کرد. پشمینه پوشی و دوری از هواها و خواهش‌های نفسانی و همه چیز عالم را مظهر حق دانستن، در ادیان یکتا پرست بیشتر نمود دارد. در آیین یهود، خود را محروم کردن از همه خوشی‌های دنیوی و حتی نپختن غذا در روزهای شنبه، جزو باورهای دینی پیروان این آیین است. در مسیحیت و بخصوص مذهب کاتولیک، پیشوایان مذهبی باید خود را از لذت‌های دنیوی بازدارند و مانند آیین مانویت، ازدواج برای رهبران مذهبی کاملاً نهی شده است. زهد و انزواجویی جزو باورهای اصلی پیروان مسیحیت است و... اگر متون انجیل‌های چهارگانه را در نظر بگیریم و علاوه بر نوشته‌های خود مسیحیان به مطالب مسلمانان آشنا با مسیحیت هم توجه کنیم، در خواهیم یافت که گوشه‌گیری و عبادت صرف تا چه اندازه در آیین مسیحیت مهم دانسته شده است. قصیده ترسائیۀ خاقانی به وضوح نشان می‌دهد که عرفای مسیحی در گوشه‌ای دور افتاده ساکن می‌شدند و در سخت‌ترین شرایط به عبادت می‌پرداختند و عرفان و تصوف و تزهّد را یکجا در اعمال خود جای می‌دادند.

فلک کزرو تر است از خط ترسا مرا دارد مسلسل راهب آسا
مرا بینند در سوراخ غاری شده مولو زن و پوشیده چو خا
به جای صدرۀ خارا چو بطریق پلاسی پوشم اندر سنگ خارا...

(خاقانی/دیوان)

کتاب «نرگس و زرین دهن» نوشته نویسنده نامدار آلمانی، هرمان هسنه، ضمن داستان بسیار جالبی که در بردارنده سرگذشت «گلد موند» قهرمان اصلی داستان است، در بخش اصلی، زندگی آمیخته به زهد و پارسایی نوآموزان دیر نشین را شرح می‌دهد که با تحمل چه سختی‌هایی خود را برای کشیش شدن آماده می‌کردند: «اینک نارسیس باز، پس از آنکه در این واپسین ساعت دیدار، بار دیگر به او نشان داد که تا چه اندازه باهم متفاوت‌اند... اینک

نارتسیس در پیش قربانگاه بر زانوان خسته و فرسوده خود نشسته بود و برای شبی سراسر نماز و مراقبه، که در آن جز دو ساعت آرام و خواب برایش نبود، پالوده و مهیا می‌شد...». (هرمان هسه، ۱۳۵۰: ۱۰۸) در کتاب «کشیش دهکده» نوشته «اونوره دو بالزاک» از زندگی مرتاض وار زنی به نام «ورونیک» سخن می‌رود: «وی را جزو قدیسین به حساب می‌آوریم. از موقعی که به اینجا آمده، هیچ کس غذا خوردن او را به چشم ندیده است، خدمتکار هر روز یک قطعه نان خشک را در یک پاتیل و مقداری سبزی پخته را در یک تیله سفالین قرمز رنگ... برای او می‌آورد. او نماز خود را بر روی پیراهنش می‌گارد، زیرا عقیده دارد که بدون این ریاضت‌ها و سختگیری‌ها خنده به لبانش نخواهد آمد.» (بالزاک، ۱۳۶۹: ۲۵۴) و باز در جای دیگر دکتر به خدمتکار دستور می‌دهد که لباس‌های زن مریض را از تنش در آورد اما خدمتکار می‌گوید: «این کار دشواری است، چون او زیر لباسهایش، لباس مویین مخصوص مرتاضان را به تن دارد.» (همان: ۲۶۴)

در دین اسلام اگرچه تجمل‌گرایی برای عموم مردم مورد نکوهش قرار گرفته و به سادگی زندگی توصیه شده است، اما مومنان پاکدل و صادقی وجود دارند که از هرگونه لذت طلبی خود را محروم می‌سازند. در شرح حال عبدالله خفیف شیرازی آورده‌اند: «شیخ گفت قدس الله روحه کی: مدتی در مزبل‌ها می‌گشتم تا خرقه‌ای چند فراهم کردم و از آن پیراهنی بدو ختم. یک روز درویشی در آمد کی جامه‌ای سخت مندرس پوشیده بود، من آن بالا پوش به وی ایثار کردم و جمله زمستان در خانه بماندم از غایت برهنگی...». (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۹)

در این مقاله بحث بر سر این است که کدام یک از اندیشه‌ها و شرایط اجتماعی به ویژه در میان مسلمانان، رویگردانی از خوشی‌های دنیوی را به مؤمنان مسلمان آموخت و سبب شد که آن‌ها به جای زندگی در بطن جامعه، به گوشه‌ای دور دست از آبادی‌ها پناه ببرند و در انزوا به دنیای فراتر از عالم مادی، خود را نزدیک سازند و تزهّد و تصوف و عرفان را در هم بیامیزند.

تاثیر عوامل سیاسی در ترویج تصوف در دوران اولیه و میانی اسلام

گرچه اغلب تصوف را هم معنی تزهّد می‌دانند، این دو را نباید یکسان تعریف کرد. گرچه تصوف باید با پارسایی و زهد همراه باشد، اما تزهّد همواره نیازمند تصوف نیست. زهد بستر جداگانه و آبشخور دیگری دارد و بی‌نیاز از تصوف، می‌تواند به مسیر خود ادامه دهد. حال آنکه ریشه‌های تصوف را باید در تزهّد و پارسایی جستجو کرد. (ر.ک. لغت‌نامه دهخدا، ذیل

واژه تزهّد و تصوف؛ زندگی پارسایانه و رفتار زاهدانه‌ای که رسول اکرم (ص) برگزیده بودند و مسلمین را به انتخاب آن فرا می‌خواندند، ریشه در تعالیم آسمانی و الهی داشت که بر حمایت از محرومان و مستضعفان و نفی فقر تأکید می‌کرد.

تعالیم مقدس اسلام و شیوه زندگی پیامبر بزرگوار با زندگی طبقات پایین اجتماع، در همسویی و همنوایی بسیار نزدیک بود. با آنکه اصحاب صفّه با فقر و زهد کامل می‌زیستند، باز نمی‌توان این نوع زندگی را منطبق با شیوه‌ای دانست که در سالهای بعد به تصوف موسوم شد. علاوه بر سنت‌های کهنی که از دیرباز به یادگار مانده بود، یکی از دلایل گسترش تصوف را باید در نخستین رویداد سیاسی اسلام که بعد از رحلت پیامبر اکرم (ص) در «سقیفه بنی ساعده» روی داد، جستجو کرد. پیروزی تشکیل دهندگان گرد همایی «سقیفه» که از سوی برگزیدگان و بزرگان عرب حمایت می‌شد و مبتنی بر دسیسه‌های اشراف و قدرت‌طلبان بود، به مثابه شکست آرمان‌هایی بود که عامه مردم عرب به آنها دل بسته بودند و رستگاری دینی و دنیوی خود را در پابرجایی آن آرمانها می‌یافتند. نخستین عکس العمل مسلمانان اصول‌گرا در مخالفت با تصمیم‌گیری‌های بزرگان قریش که مطابق صلاح‌دید خود، برای ادامه حیات جامعه نو پای اسلامی، جانشینی برای پیامبر در نظر گرفته بودند، روی گردانی از بیعت خلیفه نخستین بود. این گروه حاضر به پذیرفتن تصمیم اشراف و بزرگان قریش و تصدیق عمل برگزیدگان عرب نشدند و با روی آوردن به تزهّد و اعتزال سیاسی و ندادن زکات به ابوبکر، خود را از فعالیت‌های اجتماعی کنار کشیدند، تا بحران روحی حاصل از شکست و دگرگونی ناگهانی آرمان‌های اسلامی را به آرامش نیايش و عبادت تبدیل کنند و دین و ایمان خود را از گزند آفات انحراف از سنت پیامبر، در امان نگه دارند.

ابوالفتح محمد ابن عبدالکریم شهرستانی، در کتاب «الملل والنحل» نکته بسیار جالبی در زمینه انتخاب جانشین پیامبر اکرم (ص) دارد و می‌نویسد: «... آن هر دو سروران شرع و هدایت، ابوبکر و عمر رضی الله عنهما، در سقیفه بنی ساعده حاضر شدند تا در دفع این فتنه ساعی شوند. در راه فاروق دین پرور در نفس مطهر و در ذهن شرع گستر کلامی مرتب فرموده بود و مقدماتی منتظم داشته که قانون صواب مستدعی آن می‌شد که کافه اهل اسلام را صدیق هدایت و رفیق امامت نصب فرمودن لایق است و به تقدم او اجماع نمودن امت، موافق قانون صواب خواهد بود... بعد از اتمام کلام صدیق، پیشتر از آنکه از انصار کسی سخن پردازد شود، من با صدیق مبايعت کردن را دست انقياد دراز کردم و بیعت کردم و بعد از آن افواج

اهل اسلام بیعت کردند... به غیر از طایفه بنی هاشم و بنی امیه و...» (شهرستانی، ۱۳۵۰: ۱۳) و باز شهرستانی در مورد زکات ندادن معترضین به انتخاب خلیفه اول، می‌آورد: «صدیق رضی الله عنه فرمود: اگر بازگیرند از من یک بچه گوسفند از آن جمله که در زمان حضرت رسالت پناه می‌دادند، با ایشان مقاتله کنم و به مقاتله ایشان مشغول شد.» (همان: ۱۴) و حسن ابن موسی نوبختی در کتاب «فرق شیعه» در این مورد چنین می‌نویسد: «وقد کانت فرقه اعتزلت عن ابی بکر فقلت: لانیؤدی الزکوه الیه حتی یصبح عندنا لمن الامر و من استخلفه رسول الله.» (شهرستانی به نقل از نوبختی، ۱۳۵۰: ۸) و در باره گروه اعتزالیون می‌نویسد: «فرقه منهم اعتزلت مع سعد ابن مالک و سعد ابن ابی وقاص و عبدالله ابن عمر خطاب و محمد ابن مسلمه الانصاری و اسامه زید ابن حارثه الکلبی و... اعتزل بعد ذلک فی خاصه قومه.» (همان: ۹) برگزیدگان قدرت طلب عرب نمی‌توانستند شاهد رشد مخالفت‌ها باشند. در روزگار خلفای سه‌گانه، اقدامات تند سرکوبگرانه علیه مخالفان و اعتزالیون شدت یافت که تبعید «ابوذر غفاری» را می‌توان نمونه بارز این قبیل اقدامات دانست.

پس از آغاز خلافت علی (ع) و شروع بازگشت به سنت و سیره نبوی از سوی گروه‌های مختلف جامعه، باز اعتزال دینی و سیاسی، به گونه دیگری شکل گرفت که «غلات» و «خوارج» متزهده و «بنی امیه» از آن جمله‌اند. به قدرت رسیدن امویان و تاسیس امپراطوری موروثی به ظاهر مذهبی، بر بحران‌های سیاسی اجتماعی افزود. با از بین رفتن سنت‌های نبوی و دگرگون شدن ارزش‌های اسلامی و تبدیل زندگی پارسایانه به زندگی اشرافی، بحث‌های مذهبی و کلامی میان مسلمین شدت یافت که اگر در ابتدا، ریشه در جستجوی حقیقت داشت، در فرجام به شکل‌گیری فرقه‌های متعددی منجر شد که این فرقه‌ها با تأویل آیه و یا حدیثی راه خود را از دیگر مسلمانان جدا کردند. در کتاب‌های کلامی، از جمله «الفرق بین الفرق»، «الملل و النحل»، «الفرق اسلامی» و «فرق شیعه» نام و باورهای مذهبی حدود هزار فرقه مختلف را که همگی از آیین مقدس اسلام منشعب شده‌اند، می‌توان خواند و در کتاب «فرهنگ فرق اسلامی» که در سال‌های اخیر به وسیله «سیدحسن خمینی»، نواده بزرگوار امام راحل، نوشته شده است، به نام ۲۵۲۳ فرقه مختلفی بر می‌خوریم که هر کدام با استناد به آیه شریفه و یا روایتی، راه دیگری در پیش گرفته‌اند که ریشه بیشتر این فرقه‌ها را در همان اختلاف نظرهای روزگار رحلت پیامبر بزرگوار می‌توان یافت.

«امویان برای تثبیت قدرت خود، به حمایت از فرقه‌هایی مانند «جبریه» و «مشبهه» برخاستند

تا با ترساندن مردم از عذاب خداوند جبار و سرنوشت دردناک افراد مخالف خلیفه اموی - و بعدها عباسی - مسلمین را به اطاعت از خلفایی وادار کنند که خود را وارث پیغمبر و جانشین الهی می‌دانستند. در این مکتب فکری وابسته به حاکمان قدرت‌گرا، خلیفه، خدای روی زمین تصور می‌شد که می‌تواند با خود کامگی و استبداد و جباریت مطلق و بیرحمی، بر تخت قدرت تکیه زند و خواست و اراده خود را برابر با مشیت پروردگار و ستمگری خود را عین عدالت الهی جلوه دهد.» (خشکباری، ۱۳۴۷: ۱۲)

شدت یافتن بازار بحث‌های کلامی و به وجود آمدن فرقه‌های متعدد اسلامی که هر کدام خود را پیرو راستین رسول الله و مسلمان اصول‌گرا می‌نامیدند، بر انزوای آن عده از مسلمین که به شیوه پیامبر وفادار مانده بودند، افزود. پارسایی و کنار کشیدن از هر گونه فرقه‌گرایی، خود فرقه مستقلی شد که پس از سقوط بنی امیه و استقرار عباسیان نه تنها رو به کاستی نهاد، بلکه به سبب ستمگری و سبعت خلفای عباسی در کشتار بیرحمانه مخالفان خود، روز به روز بیشتر گسترش یافت. عباسیان که با دست یافتن بر قدرت، بر تصمیمات نابجای «سقیفه» صحه نهاده بودند، به نوبه خود کوشیدند که از فرقه‌هایی مانند «معتزله» به صورت ابزار دولتی، در تثبیت مقام و موقعیت خود سود جویند. در چنین آشفته بازار کلامی بود که پارسایی و کناره‌گیری از دستگاه قدرت و پرداختن به پروردگار بخشنده و جاوید، نظم و اصول مشخصی پیدا کرد که هسته نخستین گروه اهل تصوف را تشکیل داد. البته در این میان نباید سابقه انزواجویی مومنان ادیان مختلف را که از دیرباز به شکل سنت‌هایی در میان اقوام مختلف صدر اسلام جایگاه بزرگی داشت، نادیده گرفت. صوفیه به تعارض با هر نوع فرقه‌گرایی و بحث و استدلال‌های کلامی برخاستند و آخرت‌گرایی را در عشق به خدای یگانه، پیروی از قرآن و سنت رسول الله دانستند و برای اثبات نظریه خود، هرگاه شاهد روشنی از قرآن و سنت نیافتند، به تأویل روی آوردند.

تمایل به گوشه‌گیری و انزوا جویی در میان پارسایان دیروز و صوفیان امروز مدت طولانی پایدار نماند. اهل تصوف با احساس مسئولیت اجتماعی، لازم دیدند تا به یاری انبوه مردمانی بشتابند که به سبب سلطه جویی خلفا، دین را ابزار دست قدرت‌گرایان می‌دانستند و دافعه‌های دین را بر جاذبه‌های آن ترجیح می‌دادند. ایجاد ارتباط با مردم عامی و راهنمایی آنها به سوی پروردگار مهربان، زبان و گفتاری می‌طلبید که برای همگان قابل فهم باشد. همین نیاز، سبب پیدایش شیوه بیانی خاصی شد که به ادبیات تصوف شهرت یافت و هدف آن تکیه بر اصالت

وجود انسانی، زدودن آثار ستایش خلفا به جای ستایش پروردگار، تکیه بر مهربانی و بخشندگی خدا، دوری گزیدن از هر گونه مجادله‌های کلامی و تبدیل جهان بینی تیره و یاس آمیز «مجبره» به جهان بینی روشن و سرشار از عشق انسانی بود که چهره خدای قهار و منتقم «مجبره» را به صورت خدای رحمان و غفار عرفا نشان می‌داد. (نقل به مفهوم و تلخیص، همان)

ترک انزوا و روی آوردن به تبلیغ عقاید توسط صوفیه، نمی‌توانست خوشایند امرا و علمای کلامی باشد که خلفا را مظهر خدا می‌دانستند و از پرستش خدای یگانه روی‌گردان می‌شدند، تا با ستایش خلفای ستمگری که خود را جانشینان راستین پیامبر (ص) می‌دانستند، سهم بیشتر از مقام و ثروت دنیوی به دست آورند.

«قتل منصور حلاج» و «عین القضاء همدانی» به منزله سرآغاز سرکوب این نهضت فکری بود که مردم عامی را از خلیفه پرستی به خداپرستی رهنمایی می‌کرد. اگر شهرهای نزدیک به مرکز خلافت جایگاه امنی برای صوفیه شمرده نمی‌شد، در مقابل سرزمین‌های دور از حوزه نفوذ علمای وابسته به خلفا، و در رأس آنها خراسان، مکان امنی بود که می‌توانست به صوفیان پناه دهد و اندیشه‌های ایشان را باورتر کند. تصوف در ایران رواج پیدا کرد. و با فرهنگ و جهان بینی خاص ایرانیان در هم آمیخت. مهم‌ترین ثمره این درهم آمیختگی تبدیل خوف به عشق و اشک و آه به رقص و سماع بود که در آغاز مورد مخالفت مشایخ قرار گرفت، اما اندکی بعد، یعنی از نیمه دوم قرن سوم، بخش لازم و ضروری آیین تصوف شد تا جایی که بنا به نوشته عبدالرحمن بدوی در کتاب «تاریخ تصوف اسلامی» خلیفه عباسی «المستنجد» هم به رقص و سماع تمایل یافت. (بدوی، ۱۳۵۷: ۱۶)

پیدایش ادبیات عرفانی در ایران

صوفیه اهل «حال» بودند؛ یعنی می‌خواستند میزان عشق و علاقه و وابستگی عمیق قلبی و همیشگی خود به پروردگار را نه با عبادت‌های مداوم و طولانی و گریه و ندبه، بلکه با وجد و شادی و شور و شیفستگی نشان دهند. کتاب‌های ارزشمند «سماع در تصوف»، «سماع عارفان»، «تاریخ تصوف» و... در بردارنده شرایط اجتماعی و روحی انبوه عارفانی است که آرامش روحی و رستگاری دنیوی و اخروی را در روی آوردن به دوستی خدا می‌دانستند نه در هراس از مجازات اخروی: «چون زبان قاصر از بیان شور و هیجان مهار نشدنی درونی بود، از حرکات

و رقص برای نشان دادن احساس خود بهره می‌گرفتند. این بی‌خویشی و شوریدگی یک حالت فطری انسانی بود، نه یک حالت برای جلب توجه دیگران. آنگونه که امروز هم خنده و گریه و حرکات دست و بدن خیلی گویاتراز سخن گفتن در بیان حال درونی است.» (حیدرخانی، ۱۳۷۶: ۱۲)

از دیدگاه روان‌شناسی اگر شور و هیجان - از هر نوعی که می‌خواهد باشد - از حد تحمل دل انسان فراتر رود، دیگر کلمات متداول که در زبان عمومی به کار می‌رود، هرگز نخواهد توانست بیانگر عمق احساسات و شوریدگی باطنی شود. در چنین حالتی حرکات ناخود آگاه اعضای بدن و نیز صداهای نامفهومی که بی‌اختیار از دهان خارج می‌شود، جای کلمات و عبارات معنی‌دار را می‌گیرد.

ریشه رقص و دست‌افشانی و نعره‌های مستانه عرفا را باید زائیده همین ناتوانی عرفا در بیان میزان عواطف خود نسبت به محبوب جاودانه خویش، یعنی خداوند، دانست که عارفی با این حرکات احساسات درونی خود را با زبان بی‌زبانی بیان می‌کرد و پس از تخلیه هیجان درونی، به آرامشی دست می‌یافت که آن را حال و این نوع بیان عواطف را «سماع» می‌گفتند. (به تلخیص از گوهرین، ۱۳۷۶، ج. ۶: ۳۱۲ تا ۳۵۰)

«حال»، که صوفی را به دنیای سکر و بی‌خویشی می‌برد و آرامش عمیق درونی را بر دلش راه می‌داد، نشانی از نزول رحمت الهی شمرده می‌شد و صوفیه در حلقه‌ها و مجالس و عظم و ذکر خود، پیوسته در جستجوی شرایطی بودند که در نزول «حال» مؤثرتر باشد. هر آنگاه که نوای موسیقی و آواز دلنشین مقریان با کلمات مهراگین و عشق‌آمیز در هم می‌آمیخت، صوفی را زودتر به عالم شوریدگی می‌کشاند و لذت آرامش درونی، پس از آن همه مستی و بی‌خویشی، پاداش سکر انگیزی بود که عارف نمی‌توانست از آن دل بکند، بلکه با آرزومندی تمام خواستار تجدید آن بود. (به تلخیص از همان، ج. ۴: ۱۲۱ تا ۱۲۳)

روی آوردن عرفا به ساز و آواز و بیان عواطف درونی به شکل در خود فرو رفتن و گرد خود چرخیدن و در عالم خیال، محبوب را در دل خود «حاضر و ناظر» دانستن، لذتی نبود که صوفیه بتوانند به سادگی از آن چشم‌پوشی کنند و نیز علمای علوم دینی هرگز نمی‌توانستند از این امر که در نظر ایشان بدعتی بیش نبود و خلاف اصول شرعی شمرده می‌شد، چشم‌پوشی کنند و آن را نادیده بگیرند. روی همین نگرش دوگانه به ارتباط خالق و مخلوق، مجالس وجد و حال عرفا با مخالفت متشرعه رو به رو شد.

صوفیان که سماع را روزنه‌ای به دنیای معنی می‌دانستند با شور فراوانی به دفاع از آیین خود برخاستند و رساله‌های متعددی در جایز بودن «سماع» نوشتند. مثلاً امام محمد غزالی در تألیفات خود واز جمله اصل هشتم رکن دوم کتاب «کیمیای سعادت» با استناد اخبار و روایات منتسب به رسول اکرم(ص) و آوردن حکایاتی از زندگی خصوصی پیامبر، بر حلال و روا بودن قول و غزل تأکید می‌کند و از هر جهت سماع را شور انگیزتر از هر کلام دیگری می‌داند: «بدان که ایزد تعالی را سرّی است در دل آدمی که آن در وی همچنان پوشیده است که آتش در آهن. و چنانکه به زخم سنگ بر آهن آن سرّ آتش آشکارا گردد و به صحرا افتد، همچنین سماع خوش و آواز موزون، آن گوهر دل را بجنباند و در وی چیزی پیدا آید بی آنکه آدمی را اندر آن اختیاری باشد و سبب آن مناسبتی است که گوهر آدمی را با عالم علوی که آن را عالم ارواح گویند، هست. و عالم علوی عالم حسن و جمال است... هر حسن و جمال که در این عالم محسوس است، همه ثمره حسن و جمال متناسب آن عالم است. پس آواز خوش موزون متناسب، مشابهتی دارد از عجایب آن عالم...» (غزالی، ۱۳۸۰، ج. ۱: ۴۷۳ و ۴۷۴) و نیز از زبان «عایشه»، همسر پیامبر(ص)، نقل می‌کند: «روز عید، زنگیان در مسجد بازی می‌کردند؛ رسول (ص) مرا گفت: خواهی که بینی؟ گفتم: خواهم. بر در بایستاد و دست فرا پیش داشت تا من زنخدان بر دست وی نهادم و چندان نظاره کردم که چند بار بگفت که بس نباشد؟ و من گفتم: نه». (همان: ۴۷۵) غزالی با آوردن اخبار و حکایت‌های متعدد دیگر، نتیجه می‌گیرد که اگر دف و زنگ و مزمار و سرود حرام بود، هرگز رسول خدا عایشه را به دیدن آن دعوت نمی‌کرد و خود به نظاره نمی‌ایستاد. بنا بر این مخالفت متعصبان ظاهرپرست با سماع صوفیان مورد پذیرش اغلب متفکران اسلامی و عرفا نبود؛ چون دل آن‌ها با شور وجد و سماع بیگانه بود، بدین جهت یارای درک خوشی سماع را نداشتند.

صوفیه که بر عشق و انسان دوستی، برادری و برابری، آزاداگی و وارستگی، و بی‌نیازی از ابنای زمان تأکید داشتند و مروج قناعت، زندگی عاری از تجمل‌گرایی و فزون طلبی بودند، طرف خطابشان عامه مردم بود و در مجالس و خانقاه‌های صوفیه، پیشه‌وران و گروه‌های کم‌درآمد، که بیشتر افراد اجتماع را تشکیل می‌دادند، گرد می‌آمدند و زبان این عده نمی‌توانست مطابق با ادبیات رسمی و درباری باشد که از ذهن و زبان ادیبان فرهیخته و فاضل‌مایه می‌گرفت. صوفیه مجبور بودند برای جذب مشتاقان علاقه‌مند و کم‌دانش خود، زبانی برگزینند و مفاهیمی به کار برند که در خور فهم و اندیشه ایشان باشد.

«مرور زندگی» شیخ ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷ - ۴۴۱) که همه اهل تحقیق، او را آغازگر راه ارتباط عرفا و مردم عامی می‌دانند و توجه به کلام و بیان او، از یک سو، سادگی کلام و زبان، و از سوی دیگر، بهره‌گیری شیخ از اشعار عاشقانه دو بیتی را نشان می‌دهد. (نفیسی، ۱۳۷۱: ۳۵)

این نوع شعر ساختار ویژه‌ای دارد. درست است که عاطفی و عاشقانه به نظر می‌رسد، اما در آن هیجان روحی، جای انگیزه‌های جسمی را گرفته است و از نوعی نظم ادبی پیروی می‌کند که همه مفاهیم عاطفی را قابل تفسیر و تعبیر می‌سازد و یا می‌توان گفت نوعی شعر عاشقانه استعاری است که بسته به شرایط زمانی و مکانی، معنای گوناگونی را از آن می‌توان دریافت کرد.

بررسی ادبیات ایران و عرب نشان می‌دهد که چنین اشعاری در زبان عربی هم وجود داشت. اشعاری که به «رابعه» نسبت می‌دهند و نیز شعرهای برجای مانده از «منصور حلاج» و «جنید بغدادی» و «ابراهیم خواص» و «یحیی بن معاذ رازی» و دیگران، در بردارنده شور و سودا زدگی سرشار عاشقانه‌ای است که دلها را به هیجان می‌آورد و معشوق ستایی را به معشوق پرستی تبدیل می‌کند.

به نظر می‌رسد که هنگام شکوفایی تصوف در ایران، عرفا در مجالس خود، بیشتر از شعر عربی استفاده می‌کردند. غزالی در کیمیای سعادت به همین نکته اشاره می‌کند و می‌نویسد: «کسانی که تازی ندانند، ایشان را بر بیت‌های تازی سماع افتد و ابلهان می‌خندند که وی این را نداند، سماع چرا کند؟ ابله این مقدار نداند که شتر نیز تازی نداند و باشد که به سبب خدای عرب، در ماندگی، چنان بدود به قوت سماع و نشاط با آن بار گران، که چون به منزل برسد و از سماع دست بدارند و در حال بیفتد و هلاک شود. باید این ابله، با شتر جنگ و مناظره کند که تو تازی نمی‌دانی و این چه نشاط است که در تو پیدا می‌آید؟» (غزالی، ۱۳۸۰: ۴۸۵)

با قاطعیت نمی‌توان گفت که چه کسی اشعار عاطفی فارسی را جایگزین اشعار عربی رایج در مجالس عرفا کرده است. اگر چه همه به «ابو سعید ابوالخیر» اشاره دارند، اما در «اسرار التوحید» نشانه چندانی وجود ندارد که «ابوسعید» را سراینده این دو بیتی‌ها معرفی کند. مؤلف کتاب «اسرار التوحید» شیخ را بیشتر راوی شعرها می‌داند: «شیخ ابوسعید ... الا این یک بیت که بر ظهر رقعہ «حمزه» نیش و این دو بیت دیگر (که) درست گشته است که شیخ گفته است:

جانا به زمین خاوران خاری نیست کش با من و روزگار من کاری نیست

بالطف و نوازش جمال تو مرا در دادن صد هزار جان عاری نیست

بیت دیگری نگفته است. دیگر همه آن بوده است که از پیران یاد داشته است.»
(نفیسی، ۱۳۷۱: ۳۵)

همین حکایت در کتاب «حالات و سخنان شیخ ابوسعید ابوالخیر میهنی» نوشته یکی از نوادگان او تکرار شده: «درویشی حمزه نام، به شیخ نامه فرستاد. بر سر نامه نبشته «بوحمزه التراب»؛ شیخ بر پشت نامه نبشت این بیت، و بفرستاد:

چون خاک شدی، خاک ترا خاک شدم چون خاک ترا خاک شدم، پاک شدم

پس روی به جمع کرد و گفت ما هرگز شعر نگفته ایم؛ آنچه بر زبان ما رود گفته عزیزان بود و بیشتر از آن «پیر ابوالقاسم بشر (ابن یاسین)» بود. و این بر اندیشه آن درویش رفت.»
(افشار، ۱۳۴۹: ۹۲)

بی‌آنکه با گویندگان واقعی اشعار کاری داشته باشیم، این قبیل شعرها را نشانگر گسترش اندیشه‌های عرفانی در میان مردم و اقبال مردم از این مکتب می‌دانیم.

روی آوردن به شعر و نثر ساده و منحصر به روزگار «ابوسعید» نیست. کسانی هم که در سال‌ها و قرن‌های بعد، در زمینه ترویج اندیشه‌های عرفانی، دست به قلم بردند، هم در زمینه شعر و هم در مقوله نثر، به ساده‌نویسی گرایش یافتند. صوفیان و خطیبان، به هنگام وعظ و «مجلس گفتن»، اندیشه‌های خود را در قالب گفتار پند آمیز ریختند و با چاشنی حکایات عامه پسند در آمیختند و برای تاثیر گذاری بیشتر، چند بیت شعر ساده و پر هیجان را بر گفتار خود افزودند. چنین ادبیاتی تاثیر شگرفی در مردم داشت. در «اسرار توحید»، «رسالات خواجه عبدالله انصاری»، سروده‌های «شیخ عطار» و «فیه مافیه»، «مجالس سبعه» و بخصوص «مثنوی» مولوی به روایت‌هایی بر می‌خوریم که نشانگر تاثیر پذیری همگانی از گفتار یک عارف و دگرگون شدن مسیر اجتماعی یک کشور است. متأثر شدن «معین‌الدین پروانه» از بیانات مولانا و کشته شدن او به دست مغولان، نمونه‌ای از این تاثیرپذیریست که در «فیه مافیه» به آن اشاره شده است.

ادبیات عرفانی برای گروه گسترده‌ای از مردم عامی به وجود آمد که با زبان ادبیات رسمی و درباری آشنایی نداشتند، بنابراین در بردارنده بخش‌هایی از ادبیات عامیانه است که در کتاب‌های رسمی و درباری هیچ گونه اشاره‌ای به آن‌ها نشده است. می‌توان این نوع ادبیات را

دریچه‌ای برای شناختن ادبیات عامیانه مردم در قرن‌های گذشته دانست. چند مورد تاثیر بسیار مهم ادبیات عرفانی را نباید فراموش کرد. خداپرستی صادقانه و انسان دوستی بی‌ریای عرفا، نه تنها انبوه مردم عامی را به خائنه کشاند، بلکه گروه بزرگی از ادیبان صاحب نام را هم تحت تاثیر قرار داد. «خاقانی»، «سعدی»، «صائب تبریزی» و عده زیادی از شعرا، صوفی نبودند، اما نشانه‌های اندیشه‌های عارفانه در اشعار ایشان به عیان موج می‌زند. محبوبیت و تقدس عرفا، باورهای آنان را چنان در دل و جان مردم رسوخ داده است که امروزه، پس از گذشت صدها سال از دوران اوج تصوف، باز می‌توان تاثیر آن را در گفتار و زندگی همه مردمان مشاهده کرد.

آنگاه که طوفان ویرانگر مغولان ساختار حکومت برگزیدگان و تخت شاهان را در نوردید، آفرینش ادبیات رسمی تقریباً متوقف شد. زیرا دیگر شاهی باقی نمانده بود که به حمایت از شعرا و نویسندگان برخیزد و با بخشیدن صله‌های گران، آن‌ها را به دربار خود بکشاند. مغول‌ها هم ناآگاه‌تر از آن بودند که به ادبیات فارسی توجهی داشته باشند. در این سال‌های پر آشوب و پر از درد و رنج، این ادبیات عرفانی بود که هم چراغ آفرینش‌های ادبی را فروزان نگه داشت و هم با درک درست و آگاهانه از نیاز روحی مردم غارت زده و ستم‌دیده، به آن‌ها آرامش بخشید؛ به جای در فکر جان خود بودن، مردم را به برادری و یگانگی و موافقت و همراهی برای رسیدن به حقیقت فرا خواند؛ سنت‌های ادبی را برای نسل آینده حفظ کرد و زمینه ساز آفرینش شاهکارهایی شد که مانند غزلیات «حافظ» و سروده‌های «جامی» زینت افزای درخت تناور ادبیات کلاسیک و رسمی فارسی شمرده شد. (به تلخیص از مرتضوی، ۱۳۷۰، مقدمه: ۹ و ۱۰)

نتیجه‌گیری

یکی از علل مهم رواج صوفیگری در دوران اولیه و میانی اسلامی تعارض حاکمان جامعه اسلامی با دیدگاه برخی از پارسایان در مورد حق حاکمیت و قدرت نظام سیاسی بوده است که منجر به رواج فرقه‌های کلامی و فقهی موافق نظام‌های سیاسی موجود در آن دوران و انتقاد و اعتراض زاهدان و (کسانی که بعدها در زمره صوفیان قرار گرفتند)، به گسترش این فرقه‌ها و روابط آن‌ها با ارکان حکومت بوده است. بخشی از این انتقاد در قالب ادبیات عرفانی و رویگردانی از تمام لذات و آمال زمینی تجلی پیدا کرد. حاکمان دوره‌های اولیه و میانی اسلام که

میراث دار تغییر خلافت به سلطنت بودند، باعث گسترش اشرافی گرایی و فاصله طبقاتی در جامعه اسلامی شدند که این امر با اعتراض مخالفان و گرایش برخی از آنها به سمت انزواطلبی و گوشه نشینی زمینه را برای ایجاد و رواج صوفی گری فراهم کرد که در دوره های بعد با حمله مغول با عرفان و تزهد آمیختگی بیشتری حاصل کرد و بعدها آثار ادبی این عرفا به عنوان یکی از برجسته ترین مکاتب عرفانی در ادبیات دنیای اسلام از جمله ایران شد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن و سیره نبوی.
- ۲- لغت‌نامه دهخدا.
- ۳- افشار، ایرج، ۱۳۴۹، حالات و سخنان شیخ ابوسعید ابی‌الخیر، تهران، انتشارات فروغی.
- ۴- بالزاک، انوره، ۱۳۶۹، کشیش دهکده، ترجمه: هوشیار رزم آزما، چ. اول، تهران، انتشارات جامی.
- ۵- بدوی، عبدالرحمان، ۱۳۷۵، تاریخ تصوف اسلامی، قم، انتشارات (؟).
- ۶- حیدرخانی، حسین، ۱۳۷۶، سماع عارفان، چ. دوم، تهران، انتشارات سنایی.
- ۷- خاقانی، افضل‌الدین، ۱۳۷۳، دیوان خاقانی شروانی، تصحیح: ضیاء‌الدین سجادی، چ. چهارم، تهران، انتشارات خوارزمی.
- ۸- خشکباری، حسین، ۱۳۴۷، نگاهی به تصوف، مجله آذر، ش. ۲، صص: ۱۴-۱۰.
- ۹- دیلمی، ابوالحسن، ۱۳۶۳، سیرت شیخ کبیر، ابو عبدالله بن خفیف شیرازی، ترجمه: رکن‌الدین بن جنید شیرازی، به کوشش: طارمی و آن ماری شمیل، چ. اول، تهران، انتشارات بابک.
- ۱۰- شهرستانی، ابوالفتح محمد ابن عبدالکریم، ۱۳۵۰، الملو والنحل، به تصحیح: سیدمحمد رضا جلالی نائینی، تهران، اقبال.
- ۱۱- غزالی طوسی، محمد، ۱۳۸۰، کیمیای سعادت، چ. نهم، به کوشش: حسین خدیو جم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۲- گوهرین، سید صادق، ۱۳۷۶، شرح اصطلاحات تصوف، ۱۰ ج، تهران، انتشارات زوار.
- ۱۳- محمد منور، ابی سعید، ۱۳۴۸، اسرار التوحید، به اهتمام: ذبیح‌الله صفا، چ. دوم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۱۴- مرتضوی، منوچهر، ۱۳۷۰، مسایل عصر ایلخانان، تهران، انتشارات آگاه.
- ۱۵- نفیسی، سعید، ۱۳۷۱، سرچشمه تصوف در ایران، چ. هفتم، تهران، انتشارات فروغی.
- ۱۶- هسه، هرمان، ۱۳۵۰، نرگس و زرین دهن، ترجمه: سروش حبیبی، تهران، انتشارات رز.