

عرفان و صوفیگری ابزار تحکیم حاکمیت و جلوگیری از واگرایی در ایران (با تکیه بر متون منظوم ادبی از قرن ششم تا قرن نهم هجری)

فاطمه معنوی*

حسین دانا**

چکیده

علل پیدایش و رواج صوفیگری و عرفان همواره مورد توجه ادب‌پژوهان و تاریخ‌نگاران بوده است؛ به گونه‌ای که اندیشمندان، از نظرگاه عقیدتی و علمی خود به این مقوله نگریسته‌اند. از جمله برخی از ایشان بر این عقیده‌اند که از قرن پنجم به بعد، با توجه به شروع هجوم اقوام همسایه و سرخوردگی و یأس حاصل از انفعال مردم، صوفیگری و عرفان در این سرزمین رواج و گسترش یافته است که دلایل این گرایش خودجوش مردمی با توجه به صدمات روحی و روانی حاصل از هجوم همسایگان شرقی و حمله مغولان قابل بررسی است؛ اما دلیل اینکه چرا جریان فرهنگی مذکور از سوی اقوام مهاجم نه تنها سرکوب نشده بلکه مورد تشویق و حمایت قرار گرفت، باید در اندیشه‌هایی عرفانی چون جهان‌وطن‌گرایی، انسان‌مداری، همدلی به جای هم‌زبانی، اندیشه جبر، رضا، تسلیم، صبر و مفاهیمی از این قبیل دانست که نه تنها حکومت ایشان را تهدید نمی‌کرد، بلکه باعث پذیرش مسالمت‌آمیز ایشان با وجود عدم سنجیت فرهنگی و ملی در جامعه ایرانی گردیده بود. به همین منظور حکام غالب، باعث گسترش اندیشه‌های جبرگرایانه و صلح‌مدارانه عرفانی در جامعه شده، مانع واگرایی مردم این سرزمین شدند و زمینه‌های همانندسازی فرهنگی و اجتماعی مد نظر خویش را در جامعه فراهم آوردند. بر همین اساس، در این پژوهش بررسی نحوه تعاملات متقابل عرفان و حاکمیت در ادب منظوم فارسی، مد نظر بوده است که در سه بخش مورد بررسی قرار گرفته و در نهایت، بسامد فراوانی اندیشه‌های مورد مطالعه در هر کدام از ادوار مورد بررسی به صورت نموداری نشان داده شده است.

کلیدواژه‌ها: عرفان و تصوف، جهان‌وطنی، همانندسازی، هم‌گرایی، واگرایی.

* دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دبیر و استادیار مدعو دانشگاه فرهنگیان، کاشان، ایران، (نویسنده مسئول)/

Fatemehtmanavi68@gmail.com

** دانش‌آموخته دکتری جغرافیای سیاسی دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران / Fatemehtmanavi68@gmail.com

۱. مقدمه

قرن ششم تا نهم (دوره حکومت‌های سلجوقی، مغول و تیموری) از ادوار درخور توجه، پر چالش و پیچیده در زمینه تحولات فرهنگی، ایدئولوژیک و اجتماعی در ایران است؛ زیرا دودمان‌های مذکور با چالش‌ها و موانع فرهنگی- اجتماعی زیادی مواجه بودند که با تدبیر و کاردانی هوشمندانه توانستند به‌خوبی از عهده این مهم برآیند. ایشان به‌منظور اقتاع، پذیرش بدون نزاع و بی‌دغدغه خویش در بین عموم مردم این سرزمین، از نقطه‌ضعف ایدئولوژیک و مذهبی ایرانیان سود جستند و از الگوهای همانندسازی و هم‌گرایی (البته نه به‌معنای آنچه امروزه در علوم سیاسی و اجتماعی مطرح است)، برای ایجاد وحدت و همبستگی و جلوگیری از واگرایی بین اقشار مختلف مردم و ایجاد صلح و برابری میان خود و ملت مغلوب استفاده کردند؛ بدین صورت که در ابتدا به دین متوسل شدند و شعار برابری نژادی را مطرح کردند و با کمک به تسریع گسترش جریان صوفیگری و عرفان، به یک صلح عمومی با اقشار مختلف مردم و جلوگیری از هر نوع حرکت‌های ملی‌گرایانه و وطن‌پرستانه در جامعه رسیدند. اما چرا جریان صوفیگری و عرفان که تا قرن پنجم هجری فروغ چندانی نداشت، از دوره سلجوقیان تا پایان دوره تیموری در کانون توجه سردمداران حکومتی قرار گرفت؟ یکی از دلایل این توجه «همبستگی و جلوگیری از واگرایی به‌وسیله اندیشه جهان‌وطن‌گرایی در عرفان» است. حُکام وقت به‌خوبی دریافته بودند که افراد با گرایش به این برداشت از حیات اجتماعی خود می‌توانند خصومت‌های بین قومی را پشت‌سر گذاشته و با تمرکز بر انسان‌گرایی به تعادل بین قومی برسند (بهرامیان و بهرامیان، ۱۳۹۱: ۱۱). دلیل دیگر این امر، «هم‌گرایی به‌وسیله ایجاد همدلی به‌جای هم‌زبانی» است؛ عرفان با ترجیح همدلی بر هم‌زبانی، اصالت را به باطن آدمی می‌دهد؛ در واقع تعینات وجود آدمی همچون زبان، نژاد و ملیت که ملاک تمایز و مرزبندی‌های دنیوی است، در بینش معرفتی عرفان رنگ می‌بازد (عابدی، ۱۳۹۱: ۶۶)؛ که جریان‌های سیاسی حاکم با علم به این مسائل با حمایت مادی و معنوی از عرفا و صوفیه و تأمین برخی از هزینه‌های خانقاه‌ها، زمینه را برای گسترش

عقاید مذکور هموار کرده بودند. اما برجسته‌ترین دلیل حمایت ایشان از اندیشه‌های صوفی‌گرایانه و عرفانی را می‌توان در وجود اندیشه خردگریزی و خردستیزی در عرفان سراغ گرفت که باعث رواج جبرگرایی، انفعال و اندیشه قضا و قدر در جامعه گردید. آغاز این حرکت به دوران سلجوقیان بازمی‌گردد که در قرون بعد توسط پادشاهان دوره مغول و تیموری با جدیت تمام دنبال می‌شود. باید گفت هرچند سلجوقیان وسیع‌ترین امپراتوری ایران بعد از اسلام را در قلمرو شرقی جهان اسلام به وجود آوردند، نیاز به کسب مشروعیت در میان مردم داشتند و این مشروعیت از نظر ملی نمی‌توانست محقق شود؛ بنابراین برای کسب مشروعیت سیاسی - مذهبی، به خلیفه عباسی متمایل شدند و برای اینکه خود را پایبند و ملتزم به دستگاه خلافت نشان دهند، هم‌سو با خلفا به تعصب مذهبی خود و حمایت از حرکت‌های خردستیزانه و مخالفت با دانش‌های عقلی که منافع سیاسی آن‌ها را به خطر می‌انداخت، کمر همت بستند. از آنجاکه اهداف حکومت سلجوقیان با سیاست استبدادی خلفا هم‌سو بود، دستگاه حکومتی سلجوقی با فعالیت‌های فرهنگی، زمینه‌های افول جریان‌های خردگرا همچون کلام معتزلی و علوم عقلی را در سرزمین‌های محروم خویشتن فراهم کردند. بدین ترتیب فلسفه و علوم عقلی در این عهد با مقاومت شدید اهل شرایع و ادیان و خاصه فقهای اسلامی مواجه گردید و آن آزادی که تا اواخر قرن چهارم و تا حدودی اوایل قرن پنجم برای علوم عقلی و حکما در اظهار عقاید خود وجود داشت، از میان رفت تا جایی که صاحبان آرای فلسفی ناچار شدند فلسفه را در همان طریقی به کار برند که علم کلام را به کار می‌بردند (صفا، ۱۳۸۳: ۱۳۶؛ مشتاق‌مهر و همکاران، ۱۳۹۷: ۳)، بدین ترتیب توجه حاکمان و خلفا به علوم نقلی و نفی هرگونه خردگرایی باعث رشد گروه‌های خردگرایز و خردستیز چون عرفان و تصوف مبتنی بر کلام اشعری شد که در پژوهش حاضر بر آنیم تا به تشریح و بیان چگونگی همراهی پادشاهان و امرا با جریان عرفان و تصوف بپردازیم و برجسته‌ترین نمودهای اندیشه‌های عرفانی را که از قضا مطلوب جریان‌های سیاسی حاکم نیز بوده‌اند، در دواوین برجسته‌ترین شاعران ادب فارسی از قرن ششم تا اوایل قرن دهم (دوره‌های

سلجوقی، مغول و تیموری) بررسی و بیان کنیم. اما پیش از پرداختن به بحث اصلی، لازم است توضیحاتی در مورد مفاهیمی چون عرفان و تصوف، جهان‌وطنی، همانندسازی، هم‌گرایی و واگرایی داده شود تا درک بهتری از موضوع مورد پژوهش برای مخاطب حاصل شود.

۱-۱. مبانی تحقیق

۱-۱-۱. عرفان و تصوف

عرفان، علم به خدای سبحان از حیث اسما و صفت و مظاهر آن و احوال مبدأ و معاد و حقایق عالم و کیفیت بازگشت آن‌ها به حقیقت واحد است یعنی ذات احدیت، و نیز معرفت طریق سلوک و مجاهده برای رهاسازی نفس از تنگناهای قیدوبند جزئیت و پیوستنش به مبدأ خویش و اتصاف به نعت اطلاق و کلیت (یثربی، ۱۳۷۷: ۲۳۲). طایفه عرفا عقیده دارند برای رسیدن به حق و حقیقت باید مراحل را طی کرد تا نفس بتواند از حق و حقیقت بر طبق استعداد خود، آگاهی حاصل کند و تفاوت آن‌ها با حکما در این است که تنها گرد استدلال عقلی نمی‌گردند، بلکه مبنای کار آن‌ها بر شهود و کشف است (سجادی، ۱۳۷۰: ۴۵۶). واژه تصوف، مصدر باب تفاعل از ریشه صوف، به معنی پشمینه پوشیدن، و صوفی به معنی پشمینه‌پوش است (هجویری، ۱۳۵۸: ۳۴-۳۵) و به اصطلاح، نام مذهب طایفه‌ای از اهل حقیقت است که از خواهش‌های نفسانی پاک شده و اشیای عالم را مظهر حق می‌دانند. آمده است که این طایفه در زمان سابق این صوف می‌پوشیدند؛ از این رو کلمه تصوف را بر افعال و اعمال آنان اطلاق نموده‌اند و یا آنکه آن کلمه می‌تواند مشتق از صوف باشد که به معنای یک‌سو شدن و رو گردانیدن باشد، چه آنان از ماسوی‌الله یک‌سو شده و رو گردانیده‌اند (رامپوری، ۱۳۶۳).

۱-۱-۲. جهان‌وطنی

جهان‌وطنی به گرایشی گفته می‌شود که با اتکا به مفهوم انسان و انسان‌گرایی و با نفی هرگونه تعلق قومی، هدف خود را آمیزش عمومی، فرهنگی و بیولوژیک اعلام می‌کند تا بتواند تمام تقسیم‌بندی‌های جهانی را از میان بردارد؛ لذا کسانی که گرایش‌های جهان‌وطنی دارند، نسبت به تیره، قومیت و زبان و فرهنگ خویش تعصب و تعلق خاطر

بسیار ضعیف و شکننده‌ای دارند. برای عملیاتی کردن این مفهوم از سه سنجه استفاده شده که شامل بیزاری از مرز، وطن‌انگاری هرجای دنیا و در اولویت بودن انسان‌گرایی است (بهرامیان و بهرامیان، ۱۳۹۱: ۱۴۴). گفتنی است که سرمنشأ این نگرش در فرهنگ ایرانی، به صدر اسلام و قبول آیین وحدت‌گرا و جهان‌شمول اسلام بازمی‌گردد که به صورت جدی و گسترده در عرفان ایرانی - اسلامی عمق و بسط پیدا کرده است. جهان وطن‌گرایی در «انسان‌شناسی عرفانی، احساس تعلق به یک اصل مشترک الهی و وجه مشترک فطری در بین انسان‌ها، و رای تفاوت‌های ملی و زبانی است. بر این اساس باید برای انسان یک وطن فرامادی قائل شد که خاستگاه نخستین و بازگشتگاه فرجامین اوست» (عابدی، ۱۳۹۱: ۵۱). هرچند این اندیشه چنان مطبوع طرفداران ناسیونالیسم نیست، در قرون مورد بررسی به‌ویژه قرن هفتم که «که دنیا را غبار تعصب و کینه‌توزی تیره‌وتار کرده بود، عارفان برجسته‌ای چون مولانا ترک و تاجیک و ایرانی و هندی و تازی و پارسی و شرقی و غربی را یگانه شمرده و عالم هستی را زاده یک گوهر دانسته‌اند» (دامادی، ۱۳۷۹: ۲۰۳) و بدین طریق علاوه بر افق‌های بلند عالم معنا در سطوح پایین‌تر و افق‌های مادی زندگی بشری باعث رفع بسیاری از منازعات قومی و نژادی و حتی دینی و مذهبی گردیده‌اند، چه افق دید وسیع و سعه صدر حاصل از چنین نگرشی، از تنگ‌نظری‌ها و تعصبات بی‌جا جلوگیری می‌کند و همچنین از جمله نتایج مثبت آن در سطوح عادی زندگی بشر ایجاد تعامل مثبت و هم‌افزا در میان افراد غیر هم‌کیش هم‌وطن و افراد غیر هم‌نژاد هم‌وطن است (عابدی، ۱۳۹۱: ۶۷).

۱-۳. همانندسازی

«همانندسازی، فرایند تقلیل خط تمایز است و زمانی رخ می‌دهد که اعضای دو یا چند جامعه، گروه نژادی یا گروه اجتماعی کوچک با یکدیگر همسان می‌شوند» (Yinger, 1985: 30). در الگوی همانندسازی، برای تحکیم همبستگی ملی و ویژگی‌ها، عادات و رسوم فرهنگی گروه‌های اقلیت در فرهنگ حاکم اکثریت حل می‌شود؛ در جوامعی که این الگو اجرا شود، خطوط تمایز فرهنگی و اجتماعی تقلیل می‌یابند و اعضای جامعه

یکسان می‌شود (یاوری بافقی و همکاران، ۱۳۹۲: ۱۴۰). هدف این سیاست «هماندسازی ترکیب زیست‌شناختی، فرهنگی، اجتماعی و روانی گروه‌های متمایز و منفرد، به‌منظور ایجاد یک جامعه بدون تفاوت‌های قومی است» (Barth & Noel, 1972: 32). انجام این مهم در جامعه به طرق مختلف و به‌وسیله افراد و ابزارهای تأثیرگذار همچون وسایل ارتباط جمعی انجام می‌گیرد؛ زیرا یکی از رسالت‌های مهم وسایل ارتباط جمعی به‌عنوان یکی از قوی‌ترین ابزارهای ارتباطی، نزدیک کردن سلیقه‌ها، خواسته‌ها و انتظارات تمامی ساکنان یک جامعه است که نقش زیادی در همانندسازی اقوام ساکن در یک سرزمین دارد (خرازی آذر و همکاران، ۱۳۹۵: ۷۵).

۱-۱-۴. هم‌گرایی

هم‌گرایی عبارت است از تقریب و نزدیک گردیدن افراد به‌سوی نقطه‌ای مشخص که معمولاً به‌عنوان هدف مشترک آن‌ها شناخته می‌شود (حافظ‌نیا، ۱۳۸۵: ۳۷۳). این گرایش که به «ایجاد احساس اجتماعی واحد در محدوده و قلمرو یک سرزمین» تلقی می‌شود (محمدی، ۱۳۴۴: ۴۶)، فرایندی است که در آن حکومت‌ها به‌منظور دستیابی به اهداف مد نظر خویش از بخشی از اقتدار و اعمال قدرت خود صرف‌نظر کرده و از یک قدرت دیگر کمک می‌گیرند. گفتمانی است انگیزه‌ایشان از چنین اقداماتی دستیابی به منافع و امکاناتی است که قبل از ورود به فرایند هم‌گرایی دست یافتن به آن برایشان ممکن نبود. آنچه از هم‌گرایی در این مجال مد نظر بوده، تلفیقی از چند مؤلفه است: ۱. ساختار و فرهنگ سیاسی مشترک؛ ۲. منافع ناشی از هم‌گرایی؛ ۳. فوق ملی‌گرایی؛ ۴. پیدایش هویت و وفاداری مشترک و روح جمعی. نظریه هم‌گرایی با فرهنگ سیاسی یک جامعه تصور می‌شود که شکل‌گیری نهادهای فوق ملی متأثر از آن است؛ در واقع آنچه هم‌گرایی خوانده می‌شود، ناشی از ضرورت‌های سیاسی و امنیتی نبوده، بلکه نوعی فرهنگ سیاسی نوین، زمینه‌های ایجاد آن را فراهم کرده است. فرهنگ نوین دارای عناصر الزاماتی فراتر از ملی‌گرایی و ناسیونالیسم است و بر اندیشه و آرمان فوق ملی‌گرایی استوار است (کریمی‌پور و همکاران، ۱۳۹۸: ۳۰۹-۳۱۱).

۱-۵. واگرایی

نکته مقابل هم‌گرایی، عدم هم‌گرایی یا واگرایی است که برخلاف هم‌گرایی که گرایش هم‌جهت و در راستای یک هدف و مقصد واحد انسان‌هاست، گرایشی ناهم‌جهت و به سمت خواسته‌هایی متفاوت و مقاصد گوناگون آن‌هاست (صدیقی اورعی و فرزانه، ۱۳۹۸: ۱۴). این اصطلاح در لغت به معنای متباعد، فرایند تغییر و تحول و دور شدن مثل دور شدن گویش‌ها و زبان‌ها از یکدیگر معنا شده است (دهخدا، ۱۳۷۳). گسترش و فاصله‌گیری هویت‌های اجتماعی و در نتیجه از بین رفتن زمینه‌های هم‌زیستی هویت‌هایی است که می‌توانستند از طریق هم‌زیستی، به‌رغم چندگونگی هویتی به اهداف مشترک دست یابند (یعقوبی، ۱۳۹۸: ۱۷۲-۱۷۳). در واقع واگرایی تفرق گروه‌های زبانی، قومی، نژادی و انواع تفکرات و در مخلص کلام ایدئولوژی‌ها به سمت اهداف خود بدون در نظر گرفتن منافع و مصالح جامعه، کشور و در مقیاس کلان جهان است که در نقطه مقابل هم‌گرایی قرار دارد که تمرکز گرایش‌های مختلف فکری، گروه‌های زبانی، نژادی، قومی، مذهبی و اجتماعی به سوی اهداف مشترک است.

۲-۱. روش تحقیق

مقاله حاضر به روش توصیفی تحلیلی به نگارش درآمده و شیوه جمع‌آوری اطلاعات به‌طور کلی بر مبنای روش کتابخانه‌ای بوده است. در این روش بررسی، مطالعه و فیش‌برداری از کتب، مجلات و فصلنامه‌ها مورد تأکید بوده که نگارنده مقاله با مراجعه به دواوین شاعران برجسته ادب پارسی و همچنین کتب تاریخی و عرفانی مرتبط، به گردآوری و تجزیه و تحلیل موضوع مورد مطالعه خویش به ترتیب از دوره سلجوقی تا پایان دوره تیموری بر پایه تعاملات و تأثیرات متقابل عرفان و حاکمیت پرداخته است.

۳-۱. پیشینه تحقیق

درباره تأثیر عرفان و تصوف در شکل‌گیری یا تداوم جریان‌های سیاسی مقالاتی چون «نقش تصوف در تشکیل حکومت صفوی (بازخوانی آراء ابن‌خلدون درباره تشکیل حکومت‌ها)» (سرایی و فتح‌آبادی، ۱۳۹۹)، «ایلات و تصوف (نقش تصوف در

مشروعیت دادن به حاکمیت ایلات در شرق اسلامی» (رازنهان، ۱۳۷۶)، «نگرشی بر تعامل / تقارب تشیع و تصوف در ایران قرن هشتم هجری» (موسوی و پورمحمدی املشی، ۱۴۰۱)، «نقش تصوف در شکل‌گیری حکومت تیموری» (عبداللهی فرد، ۱۳۹۷)، «نقش درویش تصوف در تعالی قدرت حکومت سربهداران» (مشکانی و همکاران، ۱۳۹۴)، «بررسی تاریخ تصوف و تشیع در دوران حکومت تیموریان ایران» (رمضان جماعت و جدیدی، ۱۴۰۰)، «تشیع عرفانی و تأثیر آن بر ظهور صفویه» (جلالی شبیانی ۱۳۹۷) و «کنکاشی پیرامون جایگاه تشیع و تصوف در ساختار سیاسی حکومت صفویه» (متولی حقیقی، ۱۳۸۷) نوشته شده است.

آنچه تحقیق حاضر را از تحقیقات انجام‌شده متمایز می‌کند، این است که در این تحقیق بررسی تعاملات و تأثیرات متقابل تفکرات متصوفه و عرفانی با جریان‌های سیاسی حاکم از آغاز رواج آن، به‌ویژه در شعر فارسی تا اوج و افول جریان تفکرات عرفانی و متصوفه تا ظهور تشیع و روی کار آمدن اولین حکومت مستقل ایرانی بعد از تسلط چهارصدساله همسایگان شرقی مد نظر قرار گرفته است؛ درحالی‌که پژوهش‌های انجام‌گرفته فقط به بخش یا دوره محدودی از تعاملات بین حاکمیت و تصوف پرداخته‌اند.

۲. بحث

۲-۱. قرن ششم: دوره سلجوقیان

همان‌طور که در سطور بالا بیان شد، قرن ششم دوره رواج و گسترش باورهای عرفانی و متصوفه در ایران است. از آنجاکه تصوف در میان عموم مردم جامعه ایرانی مقبول افتاده و رواج یافته بود، حاکمان سلجوقی علاوه بر قدرت کلامی تصوف در مقابله با دشمنان اسماعیلی و فاطمی، از این نهاد برای متحد کردن مردم برای امور نظامی نیز یاری جستند؛ چراکه در اوایل دوره سلجوقی «صوفیان و زهاد به جا آوردن مراسم غزوه با کفار را جزء لوازم عبادت تلقی می‌کردند و برخی از آن‌ها ایام خود را در رباط‌ها برای این منظور صرف می‌کردند» (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۴۱۰۱). در میزان توجه پادشاهان و

امرای سلجوقی به این طبقه، ابن اسفندیار در *تاریخ طبرستان* می نویسد: «سنجر خرقه قطب الدین شالوسی را می پوشید و عادت داشت به صومعه او بیاید» (ابن اسفندیار کاتب، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۳۱) یا در *سرار التوحید* می خوانیم که طغرل بیک و چغری بیک قبل از نبرد دندانقان در میهنه به دیدار شیخ ابوسعید ابی الخیر رفتند و «بعد از دست بوسی، شیخ ملک خراسان و عراق را به آنان واگذار کرد» (منور، ۱۳۵۴: ۱۷۰). در آن روزگار توجه به این قشر از جامعه آن قدر زیاد بود که حتی امیرالشعرای دربار ملکشاه، امیرمعزی، زبان به شکوه گشوده بود که خواجه بزرگ در حق شعرا اعتقادی نداشته و از ائمه و متصوفه به هیچ کار نمی پردازد (نظامی عروضی سمرقندی، ۱۳۶۴: ۶۶). ولی با وجود بی توجهی به شعر درباری و مدحی به سبب گسترش همه جانبه عرفان و تصوف و تحصیل علوم اسلامی و عرفانی در محیط خانقاه ها، شاعران به تدریج به آن اقبال نشان داده، به انعکاس باورهای عرفانی در دواوین خود پرداختند و از طریق اشعار خویش به نشر افکار عرفانی در میان مردم روی آوردند. بدین طریق شعر و ادبیات به عنوان مؤثرترین وسیله ارتباط جمعی آن روزگار با همگانی شدن و رواج در میان عامه مردم به عنوان برترین ابزار برای جلوگیری از واگرایی و وسیله ای برای همگن سازی در جامعه گردید و باعث شد تا بینش عرفانی به عنوان بینش و تفکر غالب در جامعه مطرح شود و در نزدیک گردانیدن طرز فکر و نگرش مخاطبان واحد اما متعلق به قومیت های مختلف ساکن این سرزمین مؤثر باشد. از این رو در جامعه چند قومیتی ایران ادبا و عرفا به عنوان تأثیرگذارترین افراد جامعه - رسانه های ارتباط جمعی آن روزگار - نقش بسزایی در هم گرایی بین مردم این سرزمین در سطوح فرهنگی و اجتماعی ایفا کردند (خرازی و همکاران، ۱۳۹۵: ۷۵). بنابراین با توجه به گفتمان سیاسی کلامی رایج در جامعه عصر سلجوقی، عرفان و تصوف باعث بازتاب اندیشه ها و تعالیمی چون صبر، تسلیم، رضا، دنیاگریزی، درون پروری، آزادی، جهان وطن گرایی و... در متون ادب پارسی به ویژه آثار منظوم عرفانی گردید و در دواوین شاعران انعکاس یافت.

گفتنی است مهم‌ترین موضوعی که در شعر این دوره ورود پیدا می‌کند، اندیشه جبر و انفعال‌گرایی است که تا به امروز دامن‌گیر فرهنگ و جامعه ایرانی بوده است. در این بینش چون «معتقد به جبر، رابطه سبب و مسببی را در اشیا، بالخصوص میان انسان و اعمال و شخصیت روحی و اخلاقی او از یک طرف و میان آینده سعادت‌بار و شقاوت‌بارش از طرف دیگر منکر است، هرگز در فکر تقویت شخصیت و اصلاح اخلاق و کنترل اعمال خود نمی‌افتد و همه چیز را به تقدیر حواله می‌کند» (مطهری، ۱۳۸۵: ۴۳-۴۴) و این همان مطلوبی بود که حکومت‌های استبدادی حاکم بر ایران همواره سعی در القای آن داشته‌اند؛ به همین سبب برای اینکه مردم را مطیع خود سازند، به گونه‌ای که کسی جرئت سؤال و چالش‌گری نداشته باشد و موقعیت سیاسی و حکومتی آنان را در معرض آسیب قرار ندهد، از جنبش کلامی اشعری و مهم‌ترین جریان وابسته به آن، عرفان و تصوف، حمایت همه‌جانبه کردند؛ چراکه براساس عقاید اشعری قضا و قدر حتمی بر جهان حاکم است و بشر یکسره محکوم این تقدیر تغییرناپذیر است و شعرا، به‌ویژه عارفان شاعر، به سبب گرایش‌های اشعری به دلیل آنکه بعضی از مقامات سلوک ایشان چون توکل، تسلیم و رضا غالباً مبتنی بر اعتقاد قضا و قدر است، در اکثر تعالیم خویش این مسئله را به انحای مختلف مطرح کرده‌اند (مشتاق مهر و همکاران، ۱۳۹۷: ۹)؛ چنان‌که سنایی می‌گوید:

جز به فضلش به راه او نرسی و رچه در طاعتش قوی نفسی
(سنایی، ۱۳۲۹: ۹۱)

یا در مقام خرسندی و رضا به قضا چنین می‌سراید:

ای پسر شکر کن و باش قضا را خرسند هرچه آید به تو از قسمت یزدان پسند
(همان: ۱۵۸)

و در مقام تسلیم چنین می‌آورد:

بندگی نیست جز ره تسلیم و ر ندانی بخوان تو قلب سلیم
(همان: ۱۶۶)

(نیز ر.ک: خاقانی، ۱۳۶۲: ۲۷، ۵۷، ۲۲۵، ۲۴۹، ۲۵۲، ۲۶۷، ۳۴۲، ۳۵۹؛ انوری، ۱۳۷۶: ۲۹، ۵۰، ۵۲؛ سنایی، ۱۳۲۹: ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۷۳، ۷۴، ۸۴، ۸۹، ۱۰۲، ۱۲۸، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۵۸، ۱۷۷، ۲۰۴، ۲۳۶، ۲۷۱، ۳۱۲، ۴۴۳، ۴۹۷، ۵۵۷، ۱۱۱۷، ۱۱۲۸، ۱۱۷۲؛ بیلقانی، ۱۳۵۸: ۵، ۲۴، ۱۳۸، ۱۳۹).

دیگر مسئله مهمی که در این عصر به صورت گسترده مورد مخالفت عرفا و شاعران قرار گرفته، مخالفت با علوم عقلی به ویژه فلسفه است؛ چنان که عطار با وجود احاطه به علوم عقلی و برهانی، مبادی فلسفه و بحث و استدلال را منکر شده و در رد آن می گوید: مرد دین شو، محرم اسرار گرد / وز خیال فلسفی بیزار گرد نیست از شرع نبی هاشمی / دورتر از فلسفی یک آدمی شرع فرمان پیمبر کردن است / فلسفی را خاک بر سر کردن است علم جز بهر حیات خود مدان / وز شفا خواندن نجات خود مدان (عطار، ۱۳۹۵: ۵۴)

یا جمال الدین اصفهانی از حکمت یونانی به عنوان هرزه یونانیان یاد می کند و این چنین بر عقل و فلسفه می تازد:

ره به قرآن است، کم خوان هرزه یونانیان / اصل اخبار است مشنو، قصه اسفندیار (جمال الدین اصفهانی، ۱۳۷۹: ۱۷۹)

(نیز ر.ک: همان: ۱۱۱۷، ۱۱۲۸، ۱۳۵۸؛ خاقانی، ۱۳۶۲: ۲۲۵، ۲۶۷، ۵۸۹، ۶۰۴، ۶۹۴، ۷۲۵، ۷۲۷، ۷۳۵؛ نظامی، ۱۳۸۷: ۱۰۵، ۳۱۳، ۴۰۴).

بنابراین همان طور که می بینیم، با نظر به اینکه اندیشه های عرفانی و صوفیانه در میان مردم از جمله شاعران و عرفا طرفداران زیادی پیدا کرده، باعث شده تا اندیشه های ضد عقلانی و جبری در تاروپود جامعه ریشه دوانده، منجر به این گردد که بخش بزرگی از نیروهای جامعه از عرصه فعالیت های علمی، اجتماعی و وطن پرستانه عقب بمانند؛ درست آن گونه که حکومت استبدادی حاکم بر جامعه خواستار آن بود.

۲-۲. قرن هفتم و هشتم: دوره مغول

بعد از سلجوقیان، مغولان بر اریکه قدرت تکیه می‌زنند. از ویژگی‌های برجسته ادبیات ایران در این دوره، همانند عصر سلجوقیان گرایش به تصوف و عرفان است؛ به گونه‌ای که بزرگ‌ترین آثار عرفانی ادب فارسی در این عهد خلق می‌شود. همچنین در این عصر ما شاهد ظهور بزرگ‌ترین عارفان ایرانی چون مولانا، حافظ، عراقی، عطار و... هستیم. دلیل رونق جریان عرفان و تصوف در این دوره نیز همچون عهد سلجوقی حمایت جریان سیاسی حاکم بر جامعه بوده، مضاف بر اینکه مغول‌ها به‌خاطر باورهای عقیدتی و خرافی رایج در فرهنگ مغولی خود نیز بر تسریع گسترش عرفان و به تبع آن همگون‌سازی فرهنگی جامعه و جلوگیری از واگرایی قومیتی در سرزمین‌های محروسة خویش یاری رسانده‌اند؛ بدین صورت که شاهان مغول، به‌خاطر اعتقاد و ترسی که از قامان - روحانیان مغولی - و اعمال خارق‌العاده آن‌ها داشتند، با ورود به ایران و آشنا شدن با پیران تصوف، اعتقاد توأم با ترس از قامان به «پیر» در عرفان و تصوف منتقل گردید. شاهان مغول از خشم و عصبانیت عارفان می‌ترسیدند و گمان می‌کردند که آن‌ها نیز با ارواح و اجنه سروکار دارند؛ بنابراین احترام پیران صوفیه را بر خود واجب می‌دانستند (محقق، لاریجانی، ۱۳۹۰: ۱۶۲). علاوه‌بر حکام، وزیران این دوره چون خواجه نصیرالدین طوسی و شیخ فضل‌الله همدانی نیز بسیار به صوفیه توجه می‌کردند. این ارتباط احترام‌آمیز حکومت با صوفیان و عرفا بر قدرت آن‌ها در این دوره افزود؛ حتی ازسوی حکومت در شهرهای مختلف خانقاه‌های متعددی ساخته شد. برای نمونه در دوره حکومت غازان خان در تبریز و همدان خانقاه‌هایی بنا شد که دارای موقوفات فراوان بودند (ر.ک: خواندمیر، ۱۳۳۳، ج ۳: ۱۸۸-۱۸۹). در این دوران به‌علت مدرسه‌ای شدن تصوف آثاری فراوانی برای بیان اندیشه‌های عرفانی و تشریح زندگی و اقوال عارفان تألیف شد که از میان آن‌ها می‌توان به *فیه مافیه* و *عوارف المعارف*، مناقب *العارفین افلاکی* یا *صفوة الصفا* اشاره کرد. همچنین شروح و تفاسیر عرفانی درباره تألیفات صوفیان پدید آمد که از جمله آن‌ها می‌توان به شروح متعدد *فصوص الحکم*

ابن عربی اشاره کرد. حتی برخی از آثار در قالب حکایات و قصص منظوم یا مشهور برای تبیین اندیشه‌های عرفانی نگاشته شدند که از زمره مهم‌ترین آن‌ها مثنوی معنوی است. ازجمله شاعران عارف و عارفان شاعر این دوران نیز که اندیشه‌های عرفانی را در دواوین خود بازتاب دادند، می‌توان به مولوی، عراقی، اوحدی، عماد فقیه، خواجوی کرمانی، حافظ و شیخ محمود شبستری اشاره کرد که در قالب شعر به بیان اندیشه‌های عرفانی و تعلیم مردمان عصر خود پرداختند که نقش زیادی در گسترش اندیشه‌های عرفانی همچون، عقیده قضا و قدر، تواضع و خاکساری، جبرگرایی، آزادگی، وحدت وجودی، انسان‌گرایی، نفی تفاوت‌های نژادی، فراملی‌گرایی، جهان‌وطنی، دنیاگریزی، رضا، تسلیم و مضامین دیگری از این قبیل داشته است که همچون دوره سلجوقی مطبوع حکومت وقت بوده است؛ ازجمله حافظ در مقام انفعال و تسلیم می‌گوید:

در دایره قسمت ما نکته تسلیمیم لطف آنچه تو اندیشی، حکم آنچه تو فرمایی
(حافظ، ۱۳۸۵: ۵۴۵)

یا در مقام رضا می‌گوید:

رضا به داده بده وز جبین گره بگشا که بر من تو در اختیار نگشادست
(همان: ۲۲۰)

یا مولانا همگان را به صبر فراخوانده، می‌گوید:

صبر کردن جان تسبیحات توست صبر کن کان است تسبیح درست
هیچ تسبیحی ندارد آن درج صبر کن الصبر مفتاح الفرج
(مولوی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۳۰۸)

(نیز ر.ک: همان: ۲۲۴، ۲۷۶، ۸۶۴، ۱۵۹۱؛ سعدی، ۱۳۸۵: ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۷، ۴۱۶، ۴۲۴، ۴۲۹، ۴۵۳، ۶۱۰، ۹۴۲، ۹۴۵، ۹۴۷، ۹۵۳، ۹۵۸، ۹۶۱؛ ابن‌یمین، ۱۳۴۴: ۱۳۴۴، ۲۳، ۳۶۴، ۵۱۷، ۵۱۸).

باید گفت هرچند که مقاماتی چون تسلیم، صبر و رضا، جزء مقامات عالی عرفانی هستند، رواج گسترده این مفاهیم در عصر مغول درخور تأمل است؛ چراکه از نظر اجتماعی رضا، تسلیم و صبر و انتظار منفعلانه، حربه انسان منفعل و ناکارآمد در اجتماع

است. در اجتماعی که تمامی حرکت‌ها و جنبش‌ها در آن با شکست مواجه شده باشد، به تدریج این باور بر اذهان سایه می‌افکند که از هیچ‌کس کاری ساخته نیست؛ لذا باید تسلیم وضع موجود بود و صبر کرد، باشد که تقدیر اوضاع را دگرگون سازد! به هر صورت این امر بیانگر انفعال اجتماعی و سلب مسئولیت از خویشان است (طهماسبی، ۱۳۸۸: ۱۱۱-۱۱۲) که به صورت گسترده و همه‌گیر در جامعه عصر مغول دیده می‌شود. از آنجاکه حاکمیت چنین رفتارهایی را به نفع خود می‌دیده است، از بدو ورود به این سرزمین نه تنها به مخالفت با جریان عرفان و تصوف نپرداخته‌اند، بلکه به انحای مختلف چون دادن نذورات، موقوفات و ساختن خانقاه به گسترش آن کمک کرده‌اند تا صدای جامعه را در نطفه خفه کنند تا کسی اندیشه سؤال و چالش‌گری نداشته باشد و موقعیت سیاسی و حکومتی ایشان در معرض آسیب قرار نگیرد.

در کنار مضامین فوق، دیگر مفاهیم برجسته‌ای که در این دوره رواج یافته و روحیه ملی‌گرایانه را به‌طور کلی به حاشیه رانده بود. تفکر فراملی‌گرایی و همدلی به جای هم‌زبانی بود که در اندیشه شاعرانی چون مولانا، حافظ، سعدی و... جلوه‌گر شده بود؛ از جمله مولانا در ترجیح همدلی بر هم‌زبانی می‌گوید:

هم‌زبانی خویشی و پیوندی است مرد با نامحرمان چون بندی است
ای بسا هندو و ترک هم‌زبان ای بسا دو ترک چون بیگانگان
پس زبان محرمی خود دیگر است همدلی از هم‌زبانی بهتر است
(مولوی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۲۰۵)

یا در مقام نفی ملی‌گرایی و وطن‌مادی تفسیری متفاوت از حدیث مشهور «حب الوطن من الایمان» (فروزانفر، ۱۳۶۶، ج ۴: ۹۷) از حضرت رسول اکرم (ص) داشته می‌گوید:

از دم حب الوطن بگذر مایست که وطن آن سوست جان زین سوی نیست
گر وطن خواهی گذر ز آن سوی شط این حدیث راست را کم خوان غلط
(همان، ج ۴: ۲۲۱۱)

باید گفت که «برای عارفان وطن و ملت مفهوم خاصی نداشته و درویش هر جا که شب آید سرای اوست و به طور کلی در نظر عرفان، وطن یعنی ابدیت و جایی که روح پس از خلاصی از تن، به آنجا خواه رفت» (مقدم، ۱۳۵۴: ۸۲).

مولانا همچنین با نفی قومیت و نژاد در پیشگاه حضرت حق، درک ندای وحدت بخش حق را در میان تمام انسان‌ها برابر دانسته، می‌گوید:

آن ندایی کاصل هر بانگ و نواست خود ندا آن است و آن باقی صداست
ترک و کرد و پارسی‌گو و عرب فهم کرده آن ندا بی‌گوش و لب
خود چه جای ترک و تاجیک است و زنگ فهم کرده است آن ندا را چوب و سنگ
(مولوی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۲۱۰۸)

دیگر از حافظ:

یکیست ترکی و تازی در این معامله حافظ حدیث عشق بیان کن بدان زبان که تو دانی
(حافظ، ۱۳۸۵: ۴۷۵)

نیز سعدی در شعر معروف ذیل فارغ از هر نژاد، زبان و مسلکی بر انسان دوستی و همدلی انسان‌ها تأکید کرده و همه را تن واحده دانسته، می‌گوید:

بنی آدم اعضای یک پیکرند که در آفرینش ز یک گوهرند
چو عضوی به درد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار
(سعدی، ۱۳۸۵: ۲۸)

از دیگر عوامل حکومتی که باعث پیشرفت تصوف و عرفان در عصر مغول شد و مانع از واگرایی مردم سرزمین‌های مغلوب گردید، آزادی دین و فعالیت‌های دینی بود که طبق قانون یاسای چنگیزی شعار فرهنگی مغولان بود؛ چنان‌که عطاملک جوینی در تاریخ جهانگشا آورده است: «یاسا و آیین مغول آن است که هر کس ایل و مطیع ایشان شد، از سطوت و معرفت باس ایشان ایمن و فارغ است و متعرض ادیان و ملل نیز نه‌اند» (جوینی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۲۱، با تصرف). این قانون باعث شد که فرصت مناسبی برای توسعه عرفان و تصوف به عنوان یک اندیشه روحانی به دست آید و عرفا و متصوفه با

بهره‌مندی از سرخوردگی مردم از اوضاع ناهنجار جامعه و فساد روحانیون دروغین و متشرع، آن‌ها را به تصوف سوق دهند و با به دست آوردن پیروانی ازسوی مردم و نیز قدرتمندان حکومتی، به توسعه اندیشه‌های خود مشغول شوند. ازجمله برجسته‌ترین نتایج این امر در عرفان اسلامی که پیش از آن مسبوق به سابقه نبود و این دوره را نسبت به دوره گذشته متمایز می‌کرد و رنگ جدیدی به آن می‌داد، نفوذ اندیشه‌های تشیع در عرفان اسلامی است، تا جایی که سید حیدر آملی با تألیف کتاب شرح فصوص الحکم ابن عربی مناسبات تشیع و تصوف را بیان می‌کند (فضل‌الله، ۱۳۶۲: ۲۶-۲۷). بدین صورت در این دوره، برخلاف دوره غزنوی و سلجوقی که به شدت بر اعتقادات مذهبی پافشاری می‌کردند و به دشمنان مذهبی خویش با تعصب و قساوت می‌تاختند، مغولان اعتقادات مستحکم دینی نداشتند و با ادیان سرزمین‌های متصرفه با تساهل و مدارا رفتار می‌کردند؛ حتی در یاسای چنگیزی نیز بر برابری ادیان و فرقه‌های مذهبی تأکید شده بود. بدین طریق مغولان ازطریق عرفان و ایجاد صلح و آشتی در میان ادیان و مذاهب مختلف هر نوع واگرایی را در دوره حکومت خویش واپس زده و زمینه اتحاد و دوستی عقیدتی و ایدئولوژیک را در جامعه فراهم کردند و بر استحکام پایه‌های حکومتی خود افزودند و نزدیک به دو قرن بر گستره سرزمینی ایران حکومت کردند. ازجمله مضامین شیعی که در این دوره در عرفان رسوخ کرد و باعث شد حتی عارفان و شاعرانی که اهل تسنن بودند به بازتاب اندیشه‌های تشیع در متون ادبی و عرفانی خود بپردازند و به تأثیرپذیری از تعالیم شیعه اقبال نشان دادند، می‌توان به مضامینی و احادیثی چون مدینه العلم، لافتی، حدیث سفینه از رسول اکرم (ص) و آیاتی چون آیه ولایت، تطهیر، هل اتی و اشاره گسترده به واقعه کربلا و دیگر روایات اهل بیت (ع) اشاره کرد؛ مانند ابیات زیر از حافظ که در ستایش حضرت علی (ع) سروده شده است:

مردی ز کننده در خیبر پرس	اسرار کرم ز خواجه قنبر پرس
گر طالب فیض حق به صدقی حافظ	سرچشمه آن ز ساقی کوثر پرس
(حافظ، ۱۳۸۵: ۳۸۱؛ نیز ر.ک: ۶۵، ۲۰۱)	

حتی در این دوره، سلسله‌ها و فرق صوفیه متمایل به تشیع همچون شیخیه و جوریه شکل گرفت و باعث شد که تصوف با اندیشه‌های تشیع پیوند برقرار کند (میرباقری، ۱۳۸۴: ۱۶۵-۱۶۶) و روزه‌روز بر علاقه‌مندان این تفکر در میان شیعیان افزوده شود؛ تفکری که البته زمینه‌ساز حرکت‌های ملی در ایران آن روزگار گردیده، پایه‌های حکومتی اغیار را در این سرزمین سست گرداند. در واقع هرچند جریان‌های سیاسی حاکم در آن روزگاران با گسترش صوفی‌گری و عرفان و تفویض آزادی‌های مذهبی در جامعه سعی در جلوگیری از واگرایی ملت این سرزمین داشتند، در سایه همین آزادی‌ها بود که حرکت به‌سوی خویشن‌خویش و بیداری ملی آغاز گردید. این گرایش‌ها در دوره تیموری به اعتلا رسید.

۲-۳. قرن نهم: دوره تیموری

تیمور نیز از همان ابتدا، از سرِ ارادت یا تزویر به‌سبب نفوذ گسترده تصوف در ممالک اسلامی، ارادت زیادی نسبت به مشایخ و اهل تصوف از خود نشان داد. این رویه در میان جانشینان او نیز دنبال شد؛ به همین دلیل در دوران حکومت تیموریان یعنی از اواخر قرن هشتم تا دهه اول قرن دهم بازار دیانت و کار خانقاه‌ها همانند گذشته رونق تمام داشت. مهم‌ترین مضمونی که این دوره را نسبت به دوره‌های قبل متمایز کرده بود، تأکید بر مسئله وحدت وجودی بود. عرفای این دوره، به‌ویژه بعد از آشنایی با مکتب ابن عربی و شخصیت وی، در حصار اندیشه وحدت وجودی وی محصور شدند. چنان‌که اگر وحدت وجود و مضامین متفرع از آن را از غزل مغربی و شاه نعمت‌الله ولی و... بردارند، معنی قابل‌نخواهد ماند (پارشاطر، ۱۳۳۴: ۱۶۴)؛ به قول هدایت که درباره شمس مغربی می‌گوید و می‌توان آن را، به تمام اشعار عرفانی عصر تیموری تعمیم داد: «مذهباش وحدت وجود است، شعرش لذت شهود و به‌جز یک معنی در همه گفتارش نتوان یافت» (هدایت، ۱۳۴۴: ۵۸). ازجمله جامی گوید:

واحد همه در احد عدد می‌بیند	در ضمن عدد نیز احد می‌بیند
یعنی به کمال ذاتی و اسمائی	در خود همه و در همه خود می‌بیند

(جامی، ۱۳۶۹: ۳۵)

یا اهلی چنین می‌سراید:

درحقیقت دیده‌ حق‌بین نبیند غیر حق پیش ارباب نظر غیر از یکی منظور نیست
خلق در کثرت بسی اما به وحدت یک کس‌اند کثرت و وحدت اگر حق دانی الحق دور نیست
رشته‌های شمع دور از هم بود صد نور خاص چون به هم واصل شدند آن جمله جز یک نور نیست
(اهلی شیرازی، ۱۳۴۴: ۵۴۰)

(نیز ر.ک: شاه نعمت‌الله، ۱۳۶۲: ۱۴، ۳۶، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۶، ۵۲، ۵۴، ۶۴، ۲۱۹، ۲۲۷، ۲۷۳، ۳۲۹، ۴۴۱، ۶۴۱، ۷۱۱؛ اهلی، ۱۳۴۴: ۱۶۶، ۲۷۵، ۳۱۴، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۶، ۳۶۸، ۴۰۳، ۴۰۹، ۴۰۵؛ جامی، بی‌تا: ۲۱، ۶۰، ۷۰، ۷۳، ۷۵، ۱۱۳، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۲۲، ۲۲۶، ۲۶۷، ۲۲۷، ۲۸۱).

در دیگر مضامین نیز شعر شاعران این دوره یکسره بر مدار تقلید از مضامین شاعران مغول و سلجوقی چرخید و شعرا و عرفای این عصر هرگز نتوانستند خود را از قید سنت‌های شعری پیشینیان رها سازند؛ ازجمله جامی در ترک عالم مادی و گرایش به عالم معنا می‌گوید:

هوای عشق کنی همت از دو کون ببر که این عروج نیاید ز همتی که دنی است
(جامی، ۱۳۶۹: ۲۲۴)

(نیز ر.ک: شاه نعمت‌الله، ۱۳۶۲: ۶، ۸، ۱۱-۱۴، ۱۶؛ جامی، ۱۳۶۹: ۲۰۹، ۲۳۴؛ اهلی شیرازی، ۱۳۴۴: ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۷-۵۴۹، ۵۵۲، ۵۵۳).

برایند کلام اینکه جریان شعر عرفانی که از سنایی آغاز شده بود و در مولانا به نهایت اوج و اعتلای خود رسیده بود. بعد از وی، به‌ویژه در قرن نهم با وجود شاعران برجسته‌ای چون شاه نعمت‌الله ولی، محمد شیرین مغربی، شاه قاسم انوار و جامی که در آن روزگار، خود و سروده‌هایشان سخت مورد توجه و اقبال مردم بودند، در سرایش سقوت افتاد؛ به‌گونه‌ای که امروزه، با وجود گسترش عام این جریان در دوره تیموری و مسلط بودن این نوع ادبی در آن عصر، چندان توجهی به آن نمی‌شود و جریان حاشیه‌ای تلقی می‌گردد. شاید دلیل از دست دادن پایگاه مردمی عرفان و صوفی‌گری در این عصر

توجه بیش از اندازه به عرفان نظری و کاربرد فراوان اصطلاحات و تعبیرات صوفیانه و عرفانی در شعر این دوره باشد که باعث تعقید گردید و موجب شد مردم عادی روزبه‌روز از آن فاصله بگیرند. دلیل دیگر این امر را می‌توان در گرایش مردم به تشیع دانست. در این عصر برخلاف جریان معمول تصوف که بر محوریت اهل تسنن استوار بود، با اندیشه‌های تشیع پیوند برقرار کرد و بیش از پیش مابین این دو ارتباط و تعامل برقرار گردید (میرباقری، ۱۳۸۴: ۱۶۵-۱۶۶) که این امر نیز در سایه سیاست آزادی مذهبی تیموریان و در راستای اهداف آنان بود. مشایخ صوفیه این عصر یا سنی‌های کم‌تعصب مانند جامی بودند که برای ائمه اطهار احترامی بسیار قائل بودند؛ چنان‌که وی در سفر کربلا غزلی بدیع با این مطلع سروده است:

کردم ز دیده پای سوی مشهد حسین هست این سفر به مذهب عشاق فرض عین
(جامی، بی‌تا: ۲۰۹)

یا بزرگان صوفیه شیعه بودند و اساس کار خود را بر پایه تعالیم تشیع استقرار کرده بودند که از زمره آن‌ها می‌توان به شاه قاسم انوار تبریزی، اسیری لاهیجی، سید محمد نوربخش و شاه نعمت‌الله ولی اشاره کرد. برای نمونه اگر بخواهیم از تأثیر اندیشه‌های شیعی در شعر عرفانی این دوره یاد کنیم، ابیات زیر از محمد نوربخش است که در آن اندیشه وحدت وجود با مهدویت همراه گردیده است:

اگر هادیم و اگر مهدیم بر جنب قدم طفلکی مهدیم
یکی قطره‌ایم از محیط وجود اگر چند داریم کشف و شهود
(کیائی‌نژاد، ۱۳۸۹: ۲۳۱)

به‌طور کلی فرقه‌های صوفیه این عصر از نظر تعلیمات و نگرش به دو دسته تقسیم می‌شوند: الف) فرقه‌هایی که در جهت انزوا و اعتزال و ترک دنیا و مافیها سیر می‌کردند و به‌شکل تصوف عابدانه ظهور و نمود یافته بودند که این فرق مطلوب حاکمان و تأمین‌کننده اهداف ایشان بود؛ ب) فرقه‌هایی که به دفاع از مظلومان و ستم‌دیدگان پرداخته و به مبارزه با طبقه حاکمه برخاسته بودند (خیای، ۱۳۷۹: ۱۵۶). بر این اساس و

با گسترش چشمگیر تشیع در دوره تیموری می‌توان گفت علت برجسته کم‌رنگ شدن تصوف و اندیشه‌های جبرگرایانه و منفعلانه این طریقه علاوه بر تعقید، در روحیه ظلم‌ستیزی و آزادی‌خواهی تشیع است که با ورود پیدا کردن در عرفان به تدریج باعث بیداری ایرانیان، از خواب حدود چهارصدساله زندگی منفعلانه و متکی بر قضا و قدر گردیده و در نهایت به تشکیل حکومتی ایرانی با نام صفویه با تکیه بر اندیشه‌های تشیع گرایید که مؤید این مطلب قیام‌های صوفیان سربداری در خراسان و سادات مرعشی در شمال است. در واقع در کنار گرایش به تشیع که تصوف و عرفان این دوره را از دوره‌های قبل متمایز می‌کرد، سپاهی‌گری نیز در کانون توجه جریان عرفان و تصوف قرار گرفت که با توجه به تحولات مذهبی و عقیدتی آن روزگار برگرفته از خصلت ظلم‌ستیزی و سازش‌ناپذیری تشیع در دفاع از مظلومان و ستم‌دیدگان بود. علاوه بر سربداران و قیام‌مرعشیان، از دیگر فرقه‌های صوفیه که به صورت جدی نظامی‌گری را وارد تصوف کردند، می‌توان به فرقه بکتاشیه که پیروان سید محمد رضوی نیشابوری بودند، اشاره کرد. طریقه این شیخ به صورت گسترده در بین مسیحیان تازه‌مسلمان آسیای صغیر نیز رواج یافته بود، که از نظر اعتقادی به غلات شیعه نزدیک‌اند. آن‌ها با تعدادی حدود ۵۰۰ هزار نفر که ینگ‌چری (قشون جدید) نامیده می‌شدند، با مسیحیان می‌جنگیدند. ابیات زیر شاهی بر این مدعا است:

روم را اسلام و ایمان فاش شد این همه از سید بکتاش شد
 شد تشیع فاش اندر ملک روم شیعه مؤمن شدند آن مرزوبوم
 (همان: ۲۵۳)

۳. نتیجه‌گیری

۱. مطالعه جریان صوفی‌گری و عرفان از قرن ششم تا آغاز قرن دهم، در وهله اول نمایانگر این است که ادبیات عرفانی نیز همچون دیگر جلوه‌های هنر و ادبیات محصول محتوای اجتماعی بوده و در ادوار رواج خود، واقعیات و مناسبات رفتاری حاکم بر آن دوره‌ها را انعکاس داده است و نشان می‌دهد که رواج تعالیم صوفیانه و عرفانی در

فرهنگ ایران آن روزگاران، بیش از هر عامل دیگری، برخاسته از ضرورت‌هایی روحی و روانی مردم زخم‌خورده از تاخت‌وتاز همسایگان و ایلغار مغول بوده و مرهمی بر داغ و رنج حاصل از ناکامی‌ها و یأس ناشی از تحقیر روحیه ملی و حماسی ایشان است.

۲. گرایش به عرفان و انفعال و تقدیرگرایی مردم شکست‌خورده و به درون‌گرایی روی آورده دوره‌های مورد بررسی، ابزاری مؤثر برای استحکام پایه‌های حاکمیتی از طریق همگن‌سازی و جلوگیری از واگرایی مردم و اقوام مختلف این سرزمین بوده است؛ بدین صورت که حاکمان برای ایجاد نوعی هم‌گرایی، از تفکر عرفانی، عرفا و شعرا برای نزدیک کردن عقاید، خواسته‌ها و انتظارات مردم این سرزمین بهره گرفتند و از این طریق توانستند اندیشه‌های فراملی‌گرایانه، جبر‌گرایانه، دنیاگریزی و وحدت وجودی را در میان عموم مردم رواج دهند و با وجود عدم سنخیت قومیتی و نژادی با مردم مغلوب به صلح‌رسیده، مورد پذیرش واقع شوند و از هر نوع تشّت و پراکندگی اجتماعی و حرکت‌های ملی-مردمی جلوگیری کنند.

۳. بررسی بسامدی عرفان در پژوهش حاضر که بر روی منظومه‌ها و دواوین شاعران برجسته ادب فارسی انجام گرفته است، نشان داد که عرفان در دوره سامانی و غزنوی به سبب شرایط سیاسی-اجتماعی و رواج اندیشه‌های حماسی، خردگرایانه و ملی‌گرایی فروغ چندانی ندارد و بازتاب آن به صورت جدی و هدفمند به عنوان یک بینش و مضمون نو در ادب فارسی به دوره سلجوقی بازمی‌گردد. ادب عرفانی در شعر فارسی از دوره سلجوقی به تدریج رواج می‌یابد و در دوره مغول به واسطه شرایط فرهنگی و اجتماعی و وجود عارفان برجسته‌ای چون مولانا و حافظ اوج می‌گیرد و در نهایت در دوره تیموری به سبب تعقید و آغاز حرکت‌های ملی‌گرایانه منبعت از عقاید شیعی چون قیام سربداران و همچنین قرار گرفتن در دور تقلید، به تدریج رو به افول می‌گذارد.

منابع

ابن اسفندیار کاتب، بهاءالدین محمد بن حسن. (۱۳۶۶). تاریخ طبرستان. تصحیح عباس اقبال. ج ۲. تهران: کلاله خاور.

انوری، علی بن محمد. (۱۳۷۶). دیوان. تصحیح محمدتقی مدرس رضوی. ج ۳. تهران: نشر علمی و فرهنگی.

اهلی شیرازی، محمد بن یوسف. (۱۳۴۴). دیوان. به کوشش حامد ربانی. چ ۴. تهران: نشر کتابخانه سنایی. بهرامیان، شفیق و بهرامیان، امید. (۱۳۹۱). بررسی رابطه هم‌گرایی اقوام ترک و کرد و احساس امنیت پایدار و شناخت عوامل مؤثر بر تقویت هم‌گرایی اقوام در استان آذربایجان غربی. فصلنامه پژوهش سیاست نظری، شماره ۱۱، ۱۳۱-۱۵۹.

بیلقانی، مجیرالدین. (۱۳۵۸). دیوان. تصحیح و تعلیق باویل محمدآبادی. تبریز: شفق. جامی، عبدالرحمن بن احمد. (۱۳۶۹). شرح رباعیات. تصحیح و مقدمه و تعلیقات نجیب مایل هروی. تهران: پاژنگ.

جامی، عبدالرحمن بن احمد. (بی‌تا). دیوان. به اهتمام ح. پژمان. تهران: چاپخانه حیدری. جلالی شیبانی، جمشید. (۱۳۹۷). تشیع عرفانی و تأثیر آن بر ظهور صفویه. فصلنامه شیعه‌شناسی، شماره ۶۲، ۷-۳۲.

جمال‌الدین اصفهانی، محمد بن عبدالرزاق. (۱۳۷۹). دیوان. به اهتمام وحید دستجردی. تهران: نگاه. جوینی، عظاملک. (۱۳۹۱). تاریخ جهانگشا. به اهتمام محمد قزوینی. چ ۲. تهران: نگاه. حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۵). دیوان. به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی. تهران: زوار. حافظ‌نیا، محمدرضا. (۱۳۸۵). اصول و مفاهیم ژئوپلیتیک. مشهد: انتشارات پاپلی. خاقانی شروانی، افضل‌الدین علی. (۱۳۶۲). دیوان. تهران: ارسطو.

خرازی آذر، زهرا، مظفری، افسانه، و بهرامیان، شفیق. (۱۳۹۵). تأثیر استفاده از رسانه‌های جمعی و اجتماعی بر هم‌گرایی بین‌قومی در ایران. فصلنامه مطالعات فرهنگ-ارتباطات، شماره ۳۴، ۷۴-۱۰۸. خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین. (۱۳۳۳). تاریخ حبیب‌السیر. تهران: خیام. خیایوی، روشن. (۱۳۷۹). حروفیه. چ ۱. تهران: آتیه. دامادی، سید محمد. (۱۳۷۶). شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت. تهران: دانا. دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۳). لغت‌نامه. تهران: دانشگاه تهران.

رازنهان، محمدحسن. (۱۳۷۶). ایلات و تصوف (نقش تصوف در مشروعیت دادن به حاکمیت ایلات در شرق اسلامی). فصلنامه پژوهش بهار، شماره ۴، ۱۰۷-۱۱۹.

رامپوری، محمدغیاث‌الدین. (۱۳۶۳). غیاث‌اللغات. به کوشش منصور ثروت. تهران: امیرکبیر. رمضان جماعت، پوران‌دخت و جدیدی، ناصر. (۱۴۰۰). بررسی تاریخ تصوف و تشیع در دوران حکومت تیموریان ایران. فصلنامه تاریخ ایران اسلامی، شماره ۲، ۱-۱۷.

زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۳). تصوف و عرفان در اسلام. مجموعه مقالات پژوهشی، تاریخی و فرهنگی. زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. سجادی، سید جعفر. (۱۳۷۰). فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. تهران: طهوری.

سرای، حسن و فتح‌آبادی، ابوالفضل. (۱۳۹۹). نقش تصوف در تشکیل حکومت صفوی (بازخوانی آراء ابن‌خلدون درباره تشکیل حکومت‌ها). فصلنامه علوم/اجتماعی، شماره ۹۰، ۱-۳۲.

سعدی، مشرف‌الدین مصلح بن عبدالله. (۱۳۴۲). گلستان. به اهتمام محمدجواد مشکور. تهران: اقبال سعدی، مشرف‌الدین مصلح بن عبدالله. (۱۳۸۵). کلیات. تصحیح محمدعلی فروغی. تهران: هرمس.

سنایی، مجذوب بن آدم. (۱۳۲۹). حدیقه الحقیقه و طریقه الشریعه. تصحیح محمدتقی مدرس رضوی. ج ۴. تهران: چاپخانه سپهر.

شاه نعمت‌الله ولی ماهانی کرمانی، سید نورالدین. (۱۳۶۲). دیوان. مقدمه سعید نفیسی. حواشی از م. درویش. نشر باران.

صدیقی اورعی، غلامرضا و فرزانه، احمد. (۱۳۹۸). دین و واگرایی اجتماعی. دوفصلنامه اسلام و علوم اجتماعی، ۱۱(۱)، ۵-۲۸.

صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۸۳). تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی. تهران: امیرکبیر.

طهماسبی، فرهاد. (۱۳۸۸). جامعه‌شناسی غزل سنایی. فصلنامه تحقیقات غنایی و تعلیمی ادب فارسی، ۱۱(۲)، ۱۰۱-۱۲۴.

عابدی، محمدرضا. (۱۳۹۱). انترناسیونالیسم عرفانی مبنای نگرش انسان‌شناختی مولانا. فصلنامه انسان‌پژوهی دینی، شماره ۲۹، ۵۱-۶۹.

عبداللهی فرد، مینا. (۱۳۹۷). نقش تصوف در شکل‌گیری حکومت تیموری. دومین همایش بین‌المللی زبان و ادبیات فارسی، ۲۱۹-۲۳۵.

عطارنیشابوری، فریدالدین. (۱۳۹۵). مصیبت‌نامه. مقدمه و تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.

فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۶۶). احادیث مثنوی. تهران: امیرکبیر.

فریومدی، ابن‌یمین. (۱۳۴۴). دیوان. تصحیح حسینعلی باستانی راد. ج ۲. تهران: سنایی.

فضل‌الله، رشیدالدین. (۱۳۶۲). جامع‌التواریخ. تصحیح بهمن کریمی. تهران: اقبال.

کریمی‌پور، یدالله، ربیعی، حسین، و یعقوبی، سید محمد. (۱۳۹۸). بررسی زمینه‌های هم‌گرایی و واگرایی ایران و عربستان در چهارچوب جغرافیای صلح. فصلنامه نگرش نو در جغرافیای انسانی، ۱۱(۴)، ۳۰۷-۳۲۴.

کیائی‌نژاد، زین‌الدین. (۱۳۸۹). سیر عرفان در اسلام. تهران: اشراقی.

متولی حقیقی، یوسف. (۱۳۸۷). کنکاشی پیرامون جایگاه تشیع و تصوف در ساختار سیاسی دولت صفویه. فصلنامه پژوهشنامه تاریخ، شماره ۱۱، ۱۶۹-۱۸۸.

محقق، مهدی و لاریجانی، آرزو. (۱۳۹۰). بررسی تأثیر حکومت مغول و تیموری بر گسترده شدن اندیشه‌های عرفانی. تحقیقات تمثیلی در زبان و ادب فارسی، شماره ۴، ۱۵۹-۱۷۶.

محمدی، یدالله. (۱۳۴۴). هم‌گرایی و سیر تطور و تکامل آن. *درس‌هایی از مکتب اسلام*، شماره ۱، ۴۴-۵۷.

مشتاق‌مهر، رحمان، گلی، احمد، و معنوی، فاطمه. (۱۳۹۷). *نگاهی به تحول مضامین تعلیمی از دوره سلجوقی تا پایان دوره تیموری*. فصلنامه پژوهشنامه ادب تعلیمی، شماره ۳۹، ۱-۲۸.

مشکانی، ام‌البنین، ارشادی مقدم، کاظم، و مشکانی، سارا. (۱۳۹۴). کنگره بین‌المللی سربداران، ۳۸۴-۴۱۲.

مطهری، مرتضی. (۱۳۸۵). *انسان و سرنوشت*. تهران: صدرا.

مقدم، علی. (۱۳۵۴). *مقدمه‌ای بر عرفان مولانا*. تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطایی.

منور، محمد. (۱۳۵۴). *اسرار التوحید*. به اهتمام ذبیح‌الله صفا. چ ۳. تهران: امیرکبیر.

موسوی، سید هاشم و پورمحمدی املشی، نصرالله. (۱۴۰۱). نگرشی بر تعامل/تقارب تشیع و تصوف در ایران قرن هشتم هجری. فصلنامه پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام، شماره ۳۰، ۴۷۲-۵۰۴.

مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد. (۱۳۹۰). *مثنوی معنوی*. تصحیح رینولد ا. نیکلسون، تهران: هرمس.

میرباقری، سید محمدمهدی. (۱۳۸۴). جایگاه ظهور در سیر تکاملی تاریخ. *مجله مکاتبه و اندیشه*، شماره ۲۲، ۷۳-۱۰۰.

نظامی عروضی سمرقندی، احمد بن عمر بن علی. (۱۳۶۴). *چهار مقاله*. به اهتمام محمد معین. چ ۷. تهران: امیرکبیر.

نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف. (۱۳۸۷). *خمسه*، براساس چاپ مسکو/ باکو. تهران: هرمس.

هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۵۸). *کشف المحجوب*. به کوشش والتین ژکوفسکی. تهران: سروش.

هدایت، رضاقلی خان. (۱۳۴۴). *ریاض العارفین*. تهران: چاپ محمودی.

یارشاطر، احسان. (۱۳۳۴). *شعر فارسی در عهد شاهرخ*. تهران: دانشگاه تهران.

یاوری بافقی، امیرحسین، مستجابی سرهنگی، محمد، اسماعیلی، احمدرضا. (۱۳۹۲). تحلیلی بر تأثیر هم‌گرایی ملی اقوام ایرانی بر امنیت عمومی جمهوری اسلامی. *پژوهشنامه نظم و امنیت/انتظامی*، ۱۳۵-۱۵۸، (۲)، ۶.

یثربی، یحیی. (۱۳۷۷). *عرفان نظری*. قم: مؤسسه بوستان کتاب.

یعقوبی، عبدالرسول. (۱۳۹۸). چالش واگرایی‌های هویتی جهان اسلام و راه‌حل‌های هم‌گرایی در تمدن نوین اسلامی. *دوفصلنامه مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی*، (۱)، ۱۷۱-۲۱۰.

Barth, E. A. & Noel, D.L. (1972). Conceptu From eworks Forth Analysis of Race Relations. *Social forces*, 50, 333-48

Yinger, J.M. (1985). *Assimilation in The United states: The Mexican -American W. connor(ed) Mexican-Americansin Comprative*. Washington Dc: Urban Insistute press.