

تطبیق تصوف اسلامی و هندو در اشعار جامی

رؤیا احمد امرجی*

تاریخ دریافت: ۹۵/۱/۱۸

علی عشقی سردهی**

تاریخ پذیرش: ۹۵/۵/۵

چکیده

اگرچه تصوف خود از ابتدا منشأ ادبیات انتقادی بوده، اما اشعار منتقدانه جامی در قرن نهم، مسیر ادبیات انتقادی را متوجه خاستگاه آن و جامعه صوفیان کرد. در این تحقیق، آنچه که از بررسی منابع مطالعاتی و هم‌چنین اشعار جامی به دست آمده این است که نگاه منتقدانه جامی محصول تلاقی واقع‌گرایی صوفیه نسبت به امر حکومت و علاقه‌مندی حکومت به تصوف برای کسب مشروعیت می‌باشد و هدف ادبیات انتقادی بر خلاف گذشته، درگیر موضوعاتی نظیر انتقادات نهضت شعوبیه و شیعیان به حکومت و یا تفکر کلامی معتزله و اسماعیلیه در برابر کلام اشاعره یا درگیر تعصبات مذهبی و فرقه‌ای با نگرش‌های کلامی و یا نقد ناهنجاری‌های روابط اجتماعی نبود، بلکه این بار هدف، انتقاد از صوفی‌نمایانی بود که برای کسب قدرت سیاسی، با ابزار تظاهرات صوفیانه قصد ورود به دربار را داشتند.

کلیدواژگان: جامی، تصوف، ادبیات انتقادی، تظاهرات صوفیانه.

royaamraji@yahoo.com

eshghi@iaus.ac.ir

* عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد یادگار امام (شهرری) (مربی).

** عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد سبزوار، سبزوار، ایران (استادیار).

نویسنده مسئول: رؤیا احمد امرجی

مقدمه

جامی را می‌توان به خاطر روش‌ها و بینش‌هایش، مجموعه‌ای از سلايق و پسندها و شئونات مختلف زندگی انسان و تصویری از تفکر عمومی و تمدن در قرن نهم هجری قمری دانست. او بزرگ‌مردی خانقاهی از فرقه نقشبندیّه است که از یک طرف تمام شئونات صوفیانه و از طرف دیگر، سلیقه ادبی غالب دوران‌ش را به طور اکمل در آثارش ارائه نموده است. او منتقدی اجتماعی است که هم با شاه و هم با مردم تعاملات بارزی داشته و این انتقادات در قالب ادبیات انتقادی که از قرون اولیه اسلامی در ادبیات دربار به وجود آمد، در آثار او بازتاب عمیقی پیدا کرده است. نه ادبیات او را درگیر قبض و بسط ادیبانه نمود و نه خانقاه او را در تنگنای انزوای خانقاه محدود کرد. او منتقدی است که بسیاری از معضلات و ناهنجاری‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی را در قالب آثارش به نقد کشیده است. پیش از قرن نهم، صوفیان گاه به دربارها پیوسته و مقرب سلاطین شده و گاه هم از حکومت‌ها بریده‌اند.

«آشکار است که در تاریخ تفکر خانقاهی، عارفان "سوته دل" نه صوفیان کوتاه فکر، با اهالی دربار و با صاحبان زر و زور نساخته‌اند، اگر همیشه به مخالفتشان نخاسته‌اند، همیشه به موافقتشان هم نرفته‌اند» (مایل هروی، ۱۳۸۹: ۶۴)؛ اما در قرن نهم و در عصری که جامی می‌زیست، رویکرد صوفیه به دربار و امر حکومت تغییر یافت. مایل هروی در ضمن باور به وابستگی مقطعی صوفیان و یا دوری آنان از دربارها مبتنی بر نظریه سیاسی صوفیان و خانقاهیان ایران پیش از مغول می‌گوید: «در حوالی عصر جامی، نظریه مذکور در حوزه تفکر عرفانی نقشبندیه دگرگون شده و عموماً صوفیان نقشبندی به جهت دست یافتن به ثروت و مکنّت یا به جهت فراخواندن حاکمان به عدل، روی به دربار می‌برده‌اند و فتوح و نذور دربار را می‌پذیرفته‌اند و کلیت سلطنت را به حیث ضرورتی اجتماعی تلقی می‌کرده‌اند» (همان: ۶۵).

بنابراین نمایش تظاهرات صوفیانه در قرن نهم به دلیل همین رویکرد جدید سیاسی متصوّفه به امر حکومت، نمود بیش‌تری پیدا کرد. تظاهرات صوفیانه مانند خرّقه، کشکول، خانقاه و دیگر لوازم صوفی‌گری غالباً تحت عنوان بدعت "استحسانات" شناخته می‌شوند. این بدعت از سوی متفکران و اندیشمندان عرفان اسلامی، گاه مذموم و گاه محمود

شمرده شده است. از آنجا که ادبیات انتقادی، خود به نحو عمیقی تحت تأثیر آرای متصوفه قرار داشت، در ادبیات دوران پیش از جامی نیز بر مفهوم واقعی صوفی‌گری تأکید می‌شد، اما جامی به شیوه‌ای نو، صوفیان ظاهر‌گرای را مورد انتقاد شدید خود قرار داد.

حال این سؤال مطرح می‌شود که رویکرد ادبیات انتقادی از بدو پیدایش تا قرن نهم، چه تفاوتی با رویکرد آن در شعر جامی داشته است؟ و چرا این تغییر در شعر جامی اتفاق افتاد و منجر به نفی تظاهرات صوفیانه در اشعارش گردید. این مقاله به صورت توصیفی - تحلیلی با استفاده از منابع کتابخانه‌ای بر این ضرورت تکیه دارد که تغییر در رویکرد سیاسی به دولت و امر حکومت، نگاه صوفیه تأثیرات عمیقی بر ادبیات انتقادی پس از قرن نهم هجری قمری نهاده است. ذبیح‌الله صفا در کتاب «گنج سخن» (انتشارات ققنوس) به اندیشه‌های انتقادی در نثر و شعر پارسی اشاراتی نموده است، در کتاب «تاریخ ادبیات در ایران» (جلد چهارم، انتشارات فردوس) نیز مفصلاً به شرح زندگی و افکار جامی پرداخته است. «کشف‌المحجوب» هجویری (۱۳۷۱) کتابخانه طهوری، «دنباله جست‌وجو در تصوف ایران» (انتشارات امیرکبیر (۱۳۶۶)) نوشته عبدالحسین زرین‌کوب، «شیخ عبدالرحمن جامی» (انتشارات طرح (۱۳۸۹)) از نجیب مایل‌هروی و نیز «شناخت عرفان و عارفان ایرانی» از علی‌اصغر حلبی (۱۳۶۷) انتشارات زوآر) نیز از دیگر منابع این تحقیق بوده است.

پیشینه تحقیق

جامی شاعری است با مجموعه‌ای از پسندهای سیاسی و مذهبی و عرفانی که به وسیله آثار بی‌شماری که در قالب نظم و نثر نگاشته، تأثیرات شگرفی بر عرفان و ادب شرق و غرب بر جای نهاده است. اما با وجود این در مورد آثار و دیدگاه‌های این شاعر توانمند عرصه ادب فارسی کم‌تر تحقیق و پژوهش صورت گرفته است.

عبدالواسع نظامی باخرزی در کتاب «مقامات جامی» با مقدمه و تصحیح و تعلیقات نجیب مایل‌هروی، به نقد و نظرهای جامی درباره حوزه درس و پایه علمی برخی دانشمندان عصر وی و نیز نقد و نظر درباره صدرنشینین علما و مشایخ روزگار/بوسعید

گورکان و نقد و نظر درباره اصالت انسان پرداخته؛ و نجیب مایل هروی در کتاب «شیخ عبدالرحمن جامی»، به جامی و نظام‌های حکومتی و سیاسی عصر وی و پسندهای عام فرهنگی و اجتماعی وی پرداخته است؛ و هم‌چنین، سوسن آل رسول در کتاب «عرفان جامی» دیدگاه‌های عرفانی جامی را در مثنوی «هفت اورنگ» مطرح نموده است. با این اوصاف، نوع نگرش خاص جامی به تصوف در اشعارش تا کنون بدین صورت مورد پژوهش واقع نشده بود. با توجه به اهمیت این نوع نگرش، ضرورت ایجاب می‌کرد تا در تحقیقی مستقل به بررسی این دیدگاه‌ها هم در دیوان اشعار و هم در مثنوی «هفت اورنگ» پردازیم.

تأثیرپذیری تصوف اسلامی از تصوف هندو

مکتب‌های صوفیانه هندی در پیدایش تصوف اسلامی نقشی بارز داشته‌اند و به همین مناسبت میان عقاید صوفیانه اسلامی و بعضی از مذاهب هندی شباهتی فاحش وجود دارد. «هم‌زمان با کشورگشایی‌های مسلمانان که در زمان حکومت امویان تا سر حد چین گسترش یافته بود، مناسبات تجاری و اقتصادی و فرهنگی میان مسلمانان و هندیان را موجب گردید. نقل کتب سایر ملل توسط مسلمان‌ها و وسعت دایره علوم، و ترجمه آثار بودایی و هندی به عربی تأثیر عقاید آیین هندو بر تصوف اسلامی را می‌رساند» (غنی، ۱۳۸۶/۲: ۷۱۳).

سلوک هندی از راه‌های معاشرت و اختلاط و ترجمه کتاب‌های هندی درباره ادبیات و معارف هندی در ذهن مسلمانان رسوخ کرد. «در نیمه اول قرن دوم، خصوصاً در زمان حکومت خلفای عباسی، برگزاری مجالس مناظره و گفت‌وگوهای علمی و مذهبی موجب گرد هم آمدن ارباب مذاهب و پیروان ادیان مختلف می‌شد؛ که عده‌ای از پیروان مذاهب و ادیان هندی و بودایی نیز در آن میان شرکت می‌کردند و افکار و عقاید دینی خویش را برای دیگران بازگو می‌نمودند و از این طریق برخی از مسلمانان را با عقاید خویش آشنا ساختند و بدین‌وسیله افکار صوفیان رواج پیدا کرد و در میان مسلمانان گسترش و نفوذ یافت» (کیایی‌نژاد، ۱۳۶۶: ۴۶). میرآخوندی بازگشت حسین بن منصور حلاج از سفر هند به ایران را سبب‌ساز تحولی شگرف در تصوف اسلامی دانسته و به عنوان شاهد دیگری بر تأثیر تعالیم هندیان بر تصوف اسلامی می‌داند (میرآخوندی، ۱۳۸۹: ۲۳).

مروری بر ساختار تصوف اسلامی در قرن نهم و پیش از آن

در قرن‌های پنجم و ششم سلاطین سلجوقی به دلیل جایگاه ویژه‌ای که صوفیان در میان مردم پیدا کرده بودند، با توسل به آن‌ها در پی کسب مشروعیت و وجهه قانونی برای خویش بودند، اما اکثریت صوفیان مراودت و مصاحبت با آنان را قبیح می‌شمردند و بیش‌تر با مردم عادی هم‌نشین بودند (دباشی، ۱۳۸۴، ج ۱: نقل به مضمون ۱۹۴-۱۹۸). البته عده‌ی قلیلی هم بودند که به دلایل مختلف به دربارها روی می‌آوردند، مانند سهروردی، که اگرچه مدتی را در کنار پادشاهان سلاجقه روم گذراند، اما سرانجام، تفکر فلسفی او و سخنان بی‌پروایش در کنار نبوغ و قدرت منطق، حساسیت و حسادت علمای حلب را برانگیخت، تا اینکه حکم تکفیر و قتل او، در ظاهر به دلیل فساد عقیده، اما شاید در واقع به خاطر اغراض سیاسی، صادر گردید و سرانجام، در سال ۵۸۷ق به دستور صلاح‌الدین در زندان حلب به نحو نامعلومی به قتل رسید (فناپی اشکوری، ۱۳۸۴: ۴۶). عده دیگری هم مانند نجم‌الدین رازی به دلیل اوضاع آشفته و نابسامان حاکم بر جامعه ایرانی عصر مغول، از کشور می‌گریختند و به دربار سلاجقه روم پناهنده می‌شدند.

ذبیح‌الله صفا در این باره چنین می‌گوید: «هجوم و ایلغارهای اقوام بیابانگرد مغول به سرزمین ایران در سال ۶۱۶ ق مناطق بسیار وسیعی از این سرزمین را درگیر خود نمود؛ و تمامی آثار علمی و مدنی که در طی چندین قرن پس از حمله اعراب و بر اثر کوشش‌های متمادی چندین نسل فراهم آمد بود، در گیر و دار حمله مغول به یکباره از دست رفت. مدارس و مراکز علمی بی‌شماری از میان رفت؛ دانشمندان و عارفان زیادی چون شیخ نجم‌الدین کبری و شیخ فریدالدین عطار به قتل رسیدند و یا درگذشتند، و یا بعضی همچون شیخ نجم‌الدین رازی گریختند» (صفا، ۱۳۶۶: ۳/۱: ۱۶۶). «و بدین ترتیب آنچه از تمدن و هنر ایران در طی قرن‌ها باقی مانده بود، همه به دست این بیدادگران به دور از تمدن به خاک رفت» (آژند، ۱۳۵۶: ۲۱).

در قرن هفتم و هشتم، نفوذ و کثرت خانقاه‌ها روزافزون شد و این مکان‌ها که در قرن‌های پیشین برای صوفیان شکل ساده‌ای داشت، به اوج تکامل و ترقی خود رسید و اهمیت ویژه‌ای پیدا کرد. این خانقاه‌ها علاوه بر اینکه از مراکز مهم و مؤثر اجتماعی بود، وظایف مهم دیگری را از قبیل تربیت و تهذیب مرید و تهیه مرشد، برای راهنمایی و

هدایت طالبان راه طریق و ارشاد سالکان به عهده داشت و بعدها نیز هم‌چنان اهمیت خود را حفظ کرد. «بی‌تردید دلایل عمده و مهم رشد چشم‌گیر تصوّف و گرایش توده مردم و روشنفکران و دانشوران جامعه به اندیشه‌های صوفیانه، عنایت ویژه ایلخانان مغول و وزرای‌شان به خانقاه و خانقاهیان بوده است که زمینه را برای گسترش روزافزن تصوّف و کثرت تعداد صوفیان مهیا ساخت» (صفا، ۱۳۶۶، ۳/۱: ۱۶۵-۱۶۶). اما در عوض، علما و مشایخ صوفیه قرن نهم خواهان تقرّب و نزدیکی به دربار بودند. «در قرن نهم، به علت اقبال و توجه تیموریان به صوفیه، عدّه صوفیان پیوسته در حال افزایش بود، اما از کیفیت آن کاسته می‌شد به طوری که تصوّف در این قرن، نفس‌های آخر خود را می‌کشید و دیگر صوفی قابل توجّه‌ی پا به عرصه حیات نگذاشت.

در این قرن، تشیّع به تصوّف بیش‌تر نزدیک شد؛ و از سوی دیگر هم، علما و فقها نیز نظر مثبتی نسبت به صوفیه پیدا کردند، و به همین دلیل، مشایخ بزرگ صوفیه، متصدیان امور شرع نیز بودند. قرن نهم بر خلاف قرن هشتم که عرفای برجسته و صاحب‌نامی را در دامان خود پرورانده بود، نه‌تنها عرفای برجسته و مشهوری نداشت، بلکه زمینه نابودی و تباهی عرفان و تصوّف را نیز فراهم آورده بود. نزدیکی فقها و زهاد با امرا و حکما و مشارکت آنان در امر حکومت‌داری، امر را بر امرا و حکما مشتبه ساخت که ادّعای تصوّف و عرفان نمایند و همین مسأله، موجب منزوی شدن عارفان واقعی گردید و در سایه تقرّب و نزدیکی دین و سیاست، تفکّرات عرفانی ناب رنگ باخت» (صفا، ۱۳۶۸: ۶۹ نقل به مضمون).

همان‌طور که گفته شد، در قرن نهم، تصوّف از لحاظ کمیّت افزایش چشمگیری داشت که علت اصلی آن اختلاط سیاست با آن بود. بدین ترتیب دغدغه‌ها و خاستگاه‌های راستین تصوّف در میان صوفیان کم‌رنگ شد و هواهای نفسانی و رسیدن به مطامع درباری و حکومتی با استفاده از ابزار و تظاهرات صوفیانه، افزایش یافت. «همین تظاهر به دین یا اعتقاد واقعی به آن، و هم‌چنین دعویّ تجدید دین بود که به تیموریان فرصت ادّعای خلافت می‌داد» (صفا، ۱۳۶۸، ج ۴: ۵۱). بی‌شک این تمایلات و خواسته‌های نفسانی، در زندگی توده مردم و چگونگی معیشت و اندیشه‌ها و کردارهای آنان بی‌تأثیر نبوده است؛ و حتی عدّه‌ای از خانقاهیان را که قاعدتاً بایستی بی‌اعتنا به عوالم مادی بوده

باشند تحت تأثیر خود قرار داده است و در میان آنان بودند کسانی که در لباس اهل فتوت و جوانمردی و صاحبان علم و دانش و فقیهان و قضات و غیره... که راه دغل‌بازی را در پیش گرفته بودند. «باری، در میان صوفیان نیز مردمان ناباب و بی بند و بار و "شارلاتان" زیاد بوده‌اند، و صوفیان راستین همه جا به زبان و بیان و اشارت و کنایت این صوفی‌نمایان را استهزا و ریشخند می‌کرده‌اند و توده مردم را از مصاحبت و هم‌نشینی آنان بر حذر می‌داشته‌اند. گروهی بوده‌اند که با انتساب خود به صوفی‌گری، همه نوع بدکاری‌ها و زشتی‌ها و نامردمی‌ها را انجام می‌دادند» (حلبی، ۱۳۶۷: ۸۸-۸۹). مایل هروری می‌گوید: «تصوف عصر جامی نیز، با اخلاق مدرسی و تشریحی آمیختگی تام داشت و پر بود از قیل و قال اهل مدرسه. این که بیش‌ترین خانقاه‌های این دوره در هرات، در کنار و گاه دیوار به دیوار مدرسه‌ها احداث شده‌اند، ظاهراً بر اثر پیوستگی اخلاق اهالی مدرسه و خانقاه بوده است» (مایل هروری، ۱۳۸۹: ۲۳).

صوفی از منظر جامی

کاشانی به نقل از قرآن کریم بیان می‌دارد که صوفیان، واصلان و کاملان هستند که از آن‌ها به عنوان مقربان و سابقان یاد شده است، نه اینکه صرفاً به خاطر نام و گروه‌بندی‌های خاص اجتماعی از دیگران متمایز شده باشند. تعریف او از صوفی چنین است که آنان کسانی‌اند که به درجه مقربان خداوند و سابقان صفِ کمال (خواه مترسم به رسم صوفیه باشند یا نه) رسیده‌اند.

بر این اساس، وی به وجود دو نوع صوفی معتقد است: ۱- صوفیانی که به حقیقت، صوفی هستند. ۲- صوفیانی که فقط در ظاهر، صوفی هستند. او می‌گوید: «اهل خصوص از متصوفه، بیش‌تر مترسمان را صوفی نمی‌خوانند بلکه متشبه به صوفیان می‌خوانند. او در توصیف صوفیان حقیقی می‌گوید که بیش‌تر آن‌ها به درویشی و به اندک روزی قناعت دارند و در دنیا زهد می‌ورزند و با اقتدا به انبیا، لباسِ صوف پوشیده‌اند و اسم صوفی فقط زیبنده این گروه است» (کاشانی، ۱۳۲۳: ۴-۶).

جامی به دلیل گرایش به مکتب و تفکرات ابن عربی، از پیروان و حامیان سرسخت اندیشه‌های وحدت وجودی او به شمار می‌رود. تأثیر مستقیم ابن عربی و تفکراتش تقریباً

در تمامی آثار جامی به خصوص در دیوان اشعار و مثنوی‌های هفت‌گانه‌اش هویداست. در دفتر دوم «سلسله الذهب»، به صراحت از ابن عربی یاد می‌کند و او را "پیر توحید" و "آفتاب سپهر کشف و یقین" می‌نامد (جامی، ۱۳۸۹: ۲۲۲).

زرین‌کوب و شفیع‌ی کدکنی هر دو معتقدند که جامی در تصوف، پیرو محی‌الدین ابن عربی بود و شرح‌هایی بر بعضی آثار او نوشت؛ و چون به طریقه مشایخ خواجگان نقشبندی ماوراءالنهر در تاریخ ایران منتسب است، از معدود افرادی بود که برای تبلیغ عقاید ابن عربی زحمت کشید (زرین‌کوب، ۱۳۶۶: ۱۵۲؛ کدکنی، ۱۳۸۷: ۴۰۸). بنابراین بررسی و پژوهش‌های جامی در آثار ابن عربی و نیز شروحاتی که بر آن‌ها نگاشت، آنچنان تأثیرات شگرف و خاصی در او به جای گذاشت، که "وحدت وجود" را پایه و اساس تفکر و بینش عرفانی خویش قرار داد. جامی معتقد است که معشوق ازلی همواره در جوار آدمی است، اما چون زنگار کدورت و حجاب‌های ظلمانی، آئینه دل آدمی را مکدر نموده است، نور معشوق در آن متجلی نمی‌شود؛ لذا برای شهود آن نور، به غیر از زدودن زنگار کدورت از آئینه دل، راهی دیگر برایش متصور نیست. (جامی، ۱۳۹۰: ۶۳۰). بنابراین «هر کس را که ادعای مشاهدات و مکاشفات صوفیه را دارد، نمی‌توان صوفی واقعی دانست؛ و نیز کسانی را که از معارف ارباب توحید دم می‌زنند، نمی‌توان عارف موحد به حساب آورد» (جامی، ۱۳۵۶: ۷۶).

با وجود اینکه عرفان، طریقتی است ذوقی و شوقی نه نقلی و عقلی، بر سالک و رهرو طریقت است که پس از استماع اقوال بزرگان، حتی با وجود ایجاد حال شوق و تقویت داعیه طلب در وجود خویش، به این احوال مغرور نگردد و به آن بسنده نکند، بلکه باید کمر همت بسته، عزمش را جزم نماید و در کسب این مطلوب، سستی و اهمال ننماید (جامی، ۱۳۷۹: ۴۸۸). او به پیر خویش، شیخ/احمد جام، اقتدا می‌کند که برای صوفیان و درویشان سه ویژگی مهم «۱- دست تهی ۲- دل تهی ۳- تن تهی» (جامی نامقی، ۱۳۶۸: ۱۱۰) را قایل شده است.

جامی از این مسأله که تصوف و عرفان، دستخوش دگرگونی‌های بسیار شده و از مسیر اصلی و حقیقی خویش فرسنگ‌ها فاصله گرفته است اظهار تأسف می‌کند و از اینکه گروهی ابله و بی‌خرد و جوقی تن‌پرور و مدعیانی دروغین، تصوف را آلت دست

خویش ساخته‌اند تا در لوای آن به نان و نوا و شهرت و نام برسند به شدت انتقاد می‌کند. از منظر جامی صوفیان وارسته و راستین کسانی هستند که دل‌هایشان چون آینه صاف است و غلّ و غشی در آن راه ندارد، لذا اسرار غیب در آن متجلی می‌شود. آنان کسانی هستند که به مقامی رسیده‌اند که دریابند، توجه به اسباب و واسطه فیض، نمودار مهلکات است و بنابراین به علم و عمل خود مغرور نخواهند شد. در کتاب «شناخت عرفان» آمده است: «صوفیان راستین، صفا و دل‌سپردگی به اصول تصوف را از همه چیز مهم‌تر می‌دانستند و چون افق فکرشان نسبت به مردم قشری و متعصب بازتر بود، و در آدمی زاده نخست این نکته را می‌جستند که " آیا انسان است یا نه؟" و به دین و مذهب و اعتقاد باطنی‌اش کاری نداشتند، حتی در میان مردم اوباش نیز اشخاص شگفتی می‌یافتند و از رفتار و کردار او برای پیروان و شاگردان خود سرمشق و نمونه می‌ساختند» (حلبی، ۱۳۶۷: ۸۸). از منظر جامی «نشان صوفیان بی‌نشانی است و زندگانی ایشان در جانفشانی» (جامی، ۱۳۸۹: ۴۱۸).

او از واژه صوفی، ترکیبات اضافی و وصفی فراوانی ساخته است که برخی از این ترکیب‌ها دارای بار معنایی مثبت است نظیر «صوفیان صافی دل» (قصیده ۳۹)، «صوفی صافی» (غزل ۸۰۴)، «صوفیان صومعه» (غزل ۵۵۷)؛ و برخی دیگر از بار معنایی منفی برخوردار است مانند «صوفیان طاماتی» (غزل ۱۴۶۹)، «صوفی خانقاهی» (غزل ۱۱۷۴)، «صوفی شهر» (غزل‌های ۲۵۳ و ۷۰۲ و ۷۱۸ و ۸۲۳ و ۹۰۳)، «صوفی خودبین» (غزل ۱۵۷۵)، «صوفی پرخوار» (غزل ۲۹۴)، «صوفی در یوزه‌گر» (غزل ۴۸ و ۳۹۹)، «مرقع صوفی» (غزل ۸۳۸) و غیره... .

تظاهرات صوفیانه

صوفیه از دیرباز به صورت جمعیتی مجزاً از عارفان درآمده‌اند که به وسیله ایجاد ظواهری مانند شعائر و علائم مخصوص (خرقه، تسبیح و سجاده و...)، به صورت قشری در ساختار اجتماعی سرزمین‌های مختلف شناخته می‌شوند.

منتقدان صوفیه، این ظواهر و علائم و شعائر را که صوفیه آن را استحسانات نامیده‌اند، بدعت دانسته و آن را به واسطه استناد به برخی احادیث (مانند شرّ الامور محدثاتها وکل

محدثه بدعه وکل بدعه ضالّه) باطل شمرده‌اند. استدلال این منتقدان، بر محتوای اصلی عرفان اسلامی مانند کنترل نفس، تهذیب درون، عبودیت و ریاضت‌های درونی و اجتناب از ارائه شکل‌ها و رفتارهای برونی مبتنی بر تظاهرات، متکی است. اینان عارف را نه بر اساس هیأت ظاهری و فرم عارفانه، بلکه بر اساس درونیات، تهذیب نفس و اصول باطنی عرفانی تعریف می‌نمایند.

عزالدین کاشانی در «مصباح الهدایة ومفتاح الکفایة» بدعت را به دو نوع مذموم و محمود تقسیم کرده و استحسانات را بدعت محمود به شمار آورده است. او می‌گوید: «پس اگر هر بدعتی ضلالت بود بایست این امور (برخی عادات پسندیده مانند قیام کردن به جهت داخل شدن کسی و یا علوم مستنبطه مانند اصول فقه و اصول کلام و مسائل اجتهادی (در فقه)) ضلالت بودند در حالی که شکی نیست احداث و ابداع این علوم و امور پسندیده و محمود است. حال که چنین است چرا شایسته نیست صوفیه رسمی احداث کنند و مرادشان از آن تزکیه نفوس طالبان و تصفیه قلوب راغبان طریق حقیقت باشد» (کاشانی، ۱۳۲۳: ۱۱۶).

هجویری میان صوفیان واقعی و غیر واقعی فرق قائل شده است. او صوفیان واقعی را «اهل صفا» می‌نامد و صوفیان غیر واقعی را چون «مگسی حقیر» می‌شمارد و آنان را هوسبازانی می‌داند که در پی بهره‌مندی از حظوظ دنیوی، خود را به لباس صوفیان ملبس می‌سازند، و آنان را «مُستصوف» می‌نامد و در این باره چنین می‌گوید: «و اهل تصوف اندر این درجه، بر سه قسمت‌اند: یکی، صوفی و دیگر، متصوف و سه دیگر، مُستصوف؛ پس، صوفی آن بود که از خود فانی بود و به حق باقی، از قبضه طبایع رسته و به حق پیوسته؛ و متصوف، آن که به مجاهدت این درجه را می‌طلبد و اندر طلب، خود را بر معاملت ایشان درست همی‌کند؛ و مُستصوف، آن که از برای منال و جاه و حظّ دنیا خود را مانند ایشان کرده باشد» (هجویری، ۱۳۷۱: ۴۰).

مهم‌ترین تظاهرات صوفیه عبارت‌اند از خرقه، سجاده، خانقاه، سماع، چله‌نشینی و ذکر؛ و از دیگر تظاهراتی که صوفیان را از سایر عرفا مجزا می‌کرد، می‌توان کشکول و عصا، میان‌بند و غیره را نیز نام برد.

جامی و تغییر نظریه سیاسی صوفیه

همان‌طور که گفته شد، پیش از جامی، یعنی در قرون هفتم و هشتم هجری قمری، انتقاد از صوفیان کاذب توسط شاخه‌ای از ملامتیه شکل گرفته و به صورت انتقاد از اوضاع حاکم زمان و نقد فساد صوفیه در ادبیات تجلی پیدا کرده بود، اما همین انتقادهای دوران جامی به شکل دیگری بروز کرد. علت این تفاوت را باید در تغییر نظریه سیاسی صوفیه نسبت به حکومت قبل از حمله مغول و پس از آن جست‌وجو کرد. رویکرد سیاسی صوفیه قبل از حمله مغول با رد پیوند تفکر خانقاهی با حکومت‌های دوران هم‌نوا بوده است. مجموعه آدابی تحت عنوان "رخصت" نیز خود یک دلیل بر ردّ تقرب سلاطین و حاکمان بوده است. «ادب آن بود که پشتوانی ایشان (=سلاطین) نکند و تا تواند ایشان را به عدل فرماید و از ظلم منع کند» (سهروردی، ۱۳۶۳: ۱۸۴).

شرط طریقت این بوده است که «درویش از تقرب به دربار اجتناب نموده، سعی کند خود را از صحبت دنیا داران و حاکمان بر حذر دارد و اگر ناچار شد، بسیار محتاطانه عمل کند. چراکه معمولاً حاکمان بر مردم ظلم و ستم می‌کنند و اگر کسی بیان حقی را به ایشان ارائه دهد، قبول نمی‌کنند» (محمود اصفهانی و مایل هروی، ۱۳۹۳، ۱۹۵-۱۹۶).

اما در حوالی عصر جامی در حوزه اندیشگی عرفانی صوفیه، این نظریه سیاسی تغییر نمود. به طوری که صوفیان نقشبندی، ارتباط تنگاتنگی با دربار برقرار نمودند. این ارتباط مشتمل بر یافتن ثروت و مکنت و یا فراخوانی حکام به عدالت بوده است. تفکر آنان نسبت به حکومت، ثروت و تقرب به سلاطین بسیار واقع‌بینانه بود. توجه آن‌ها به حکومت و تقرب به سلاطین به دلیل کم کردن بار ظلم و تعدی آن‌ها بر جامعه صورت می‌گرفت و ثروت نیز عامل مهمی برای انقیاد و خشوع مریدان نسبت به مشایخ صوفیه بود. «به این جهت در عصر جامی، پیر او- خواجه احرار- آموزه سیاسی نقشبندی را به این صورت در میان عامه مردم تبلیغ می‌کرده است که طایفه‌ای به سبب عدم معرفت، مذمت دنیا می‌کشند و سلطنت را نیز مذموم می‌شمارند و این هر دو مطلقاً مذموم نیست، زیرا که آدمی به حسب فطرت محتاج است به طعام و بی آن قدرت بر طاعت میسر نی. و هم‌چنین به لباس و مسکن نیز. جامی دقیقاً با این آموزه سیاسی نقشبندی موافقت داشت و همچنان که خواجه احرار آموزه سیاسی مذکور را برای جامی و پیروان

نقشبندی بیان می‌کرد، او نیز نظریه مزبور را برای یاران و مریدان خود در خور اقبال می‌ساخت» (مایل هروی، ۱۳۸۹: ۶۴-۶۶).

در واقع جامی پس از بازگشت از حجاز همراه با سلطان حسین میرزا و امیر علیشیر نوبی، مثلث حکومتی آفرید که دو ضلع آن در دربار و یک ضلعش در خانقاه صوفیه قرار داشت. این تفکر جامی بر پایه دو عامل فلسفه سیاسی/بوحنیفه و پیروان او و دیگری نظریه سیاسی پیروان نقشبندیّه در قرن نهم استوار بود.

ادبیات انتقادی

ادبیات انتقادی از شاخه‌های مهم ادب فارسی است که از نظام‌های سیاسی و اجتماعی خاصی حمایت می‌کند و با نظام‌های دیگری می‌ستیزد و از معایب و نارسایی‌های اخلاقی و رفتاری فردی و اجتماعی انتقاد می‌کند. در این نوع ادبیات، تفکرات دینی، فلسفی و اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی ویژه‌ای مطرح می‌شود که بزرگداشت آزادی، وطن دوستی، مبارزه با استبداد، مبارزه با فساد اجتماعی و ... از جمله مضامین این شاخه از ادبیات می‌باشد (رزمجو، ۱۳۷۲: نقل به مضمون ۸۲-۸۹).

منشأ پیدایش این نوع نگرش در ادبیات را می‌توان مقارن با دوره‌های آشفتگی اجتماعی و سیاسی تاریخ ایران زمین به شمار آورد. بازتاب‌های انتقادات نهضت شعوبیه، نارضایتی‌های شیعیان در برابر دستگاه خلافت و نیز تفکر کلامی معتزله و اسماعیلیه در برابر کلام اشاعره، خصوصاً در قرن‌های پنجم و ششم هجری قمری و هم‌چنین هجوم قبایل ترک و تسلط آنان بر کشور، در ادبیات فارسی همگی حاصل این نوع نگرش ستیهنده تحت عنوان ادبیات انتقادی می‌باشد. رواج فساد در جامعه در دوران حمله مغول (قرن هفتم و هشتم هجری قمری) سبب‌ساز رواج هرچه بیش‌تر ادبیات انتقادی شده و بسیاری از شاعران و ادیبان خانقاهی و غیر خانقاهی زبان به انتقاد از این اوضاع و احوال نابسامان گشودند. یکی از علل مهم نفوذ نگرش انتقادی در ادبیات فارسی، نهضت تصوّف است که حرکتی برخاسته از زهد و پرهیزگاری دینی و نیز اهداف سیاسی به صورتی تشکیلاتی در دو جهت تمایلات شیعی و نیز سر برتافتن از آرای حکام عرب بود. «تصوّف از آغاز، بینشی انتقادی داشت و عکس‌العملی روحانی بود در برابر اوضاع

نامقبول اجتماعی بدین علت، صوفیه به عنوان واکنش در مقابل فقدان عدالت اجتماعی به هجرت روحانی دست می‌زد؛ صوف پوشیدن آن‌ها چون اعتراضی بود در برابر تکلف و خودنمایی دیگران، و گرایش آن‌ها به معرفت قلبی نیز عصیانی بوده است بر دو طریقه معرفت نقلی و عقلی که میان اهل سنت و معتزله رایج بود» (زرین کوب، ۱۳۶۷: ۲۹).

در قرون چهارم و پنجم هجری قمری عامل اصلی مؤثر بر ادبیات انتقادی، تعصبات مذهبی و فرقه‌ای با نگرش‌های کلامی مختلف بود که بیش‌تر با عدم دخالت حکومت در این نوع نزاع‌ها، دامنه اختلافات به ادبیات کشیده شد. به طوری که متفکران اسماعیلی شعر و ادبیات و کتب و رسالات به زبان فارسی را به عنوان ابزار تبلیغ دینی و مذهبی در نظر داشتند (صفا، ۱۳۶۸، ج ۱، نقل به مضمون ۲۴۹)؛ که نمونه‌های آن را می‌توان در اشعار ناصر خسرو ملاحظه نمود. «در قرن ششم نیز سنایی نیز با تمسک به هجا، در آشفته‌گی‌های بازار تعصبات مذهبی، روابط ناهنجار اجتماعی را تحت لوای ادبیات انتقادی به چالش می‌کشد» (کاسب، ۱۳۶۹: ۵۳).

از قرن هفتم به بعد بود که بخش مهم ادبیات انتقادی فارسی بعد از حمله مغول به شکل جامع و فراگیر شکل گرفت. به همین دلیل بود که شعر انتقادی - که در قرن ششم رواج داشت - بر اساس رواج فساد اجتماعی و آشفته‌گی سیاسی دوران مغول در قرون هفتم و هشتم هجری قمری، به میدان آمد و به صورتی روزافزون رواج یافت. همان‌گونه که گفته شد از قرن نهم و بعد از آن نیز دو نهضت که از تصوّف شکل گرفته بودند: اولی، نهضت سربداران که برای برقراری عدالت اجتماعی و مساوات اسلامی تلاش می‌کرد و دوم، نهضت حروفیه که با بینش خاص خود در جهت پیشبرد ادبیات انتقادی بر ادبیات فارسی تأثیرات بسزایی نهادند.

تلاقی ادبیات انتقادی و صوفی‌گری در شعر جامی

صفا را اعتقاد بر این است که اندیشه انتقادی در شعر و نثر پارسی در قرن هفتم و هشتم شدت بیش‌تری یافت. «در این دو قرن که دوره استیلای مغولان و حکومت‌های غیر صالح دیگر بر ایران بود، مفساد اجتماعی رواج شگفت‌انگیزی یافت و به همان درجه هم انتقادات اجتماعی شدیدتر و سخت‌تر شد» (صفا، ۱۳۷۴: ۶۸). جامی که نماینده تمام

عیار رندان عصر خویش است، از ملاحظه اوضاع نابهنجار زمان خویش به عوض نصایح دلسوزانه، به نقد و نقادی رفتارها و کردارهای زشت و مذموم آنان می‌پردازد و تزویر و ستم و دروغ آنان را افشا می‌نماید و از آنجایی که از هدایت آنان به کلی مأیوس است، در اشعارش بسیاری از اقشار مردم نظیر صوفیان متزور، عالمان بی‌عمل، زاهدنمایان و عابدان ریاکار، واعظان و ناصحان، فقیهان و محتسبان و شاعران مدیحه‌پرداز و غیره... را با لحنی بسیار گزنده و نیش‌دار و گاهی توهین‌آمیز به باد استهزا و انتقاد می‌گیرد. جامی طبقات اجتماعی دوران خود را اینگونه به تصویر می‌کشد: علما و دانشمندان روزگارش "صدرنشینی" را مایه دانشوری می‌دانسته‌اند؛ و در رفتار و کردار دانشوران عصر وی نشانی از فرزاتگی و فرهیختگی دیده نمی‌شود. واعظان به دور از تهذیب نفس بوده و تنها "زجر اصحاب" و "لگد زدن به منبر" هنرشان بوده و فقیهان عصر نیز "سینه‌ای پرکینه و دلی پر از وسواس" داشته‌اند. شاعران را نیز به عنوان ارزان‌فروشان هنر که در نزد اصحاب زر و زور، هنرهای دزدیده‌شان را می‌فروشدند معرفی کرده است. شیوخ صوفیه نیز تصوف را بهانه شکم‌بارگی و مفت‌خوارگی و مرید بازی و مرید بازاری قرار داده و برای خود دکانی بر ساخته و به گسترش عرض و طول زندگی مادی خود مشغول بودند. عده‌ای صوفی نیز به حالتی منفعل، از خلق بریده و خلوت‌نشین گشته و صرفاً اصطلاحات صوفیه را لقلقه زبان خود کرده بودند. این دسته نیز از نگاه جامی، مانند "جوز تهی از مغز" بوده، نه عارف محسوب می‌شدند و نه صوفی (مایل هروی، ۱۳۸۹: ۸۹-۱۰۰ نقل به مضمون).

مایل هروی می‌گوید: «آنگونه که آثار جامی حکایت دارد، او در میانسالی و هم تا اوان کهنسالی دقیقاً در سیمای منتقدی اجتماعی ظاهر شده و بسیاری از کژتابی‌های اجتماعی و فرهنگی و سیاسی را مورد نقد و تعریض قرار داده است. دفتر نخست «سلسله الذّهب» بی‌گمان سندی معتبر در تاریخ اجتماعی عصر تیموریان محسوب تواند بود. که متأسفانه تا کنون معاصران ما از ارزش‌های انتقادی آن کاملاً غفلت کرده‌اند» (مایل هروی، ۱۳۸۹: ۸۹).

به طور کلی این انتقادهای او در اشعار جامی می‌تواند به چند دسته، تقسیم‌بندی کرد: انتقاد از عالمان بی‌عمل (جامی، ۱۳۸۹: ۴۲۰)، انتقاد از فلسفه و فیلسوفان (جامی،

۱۳۹۰: ۴۷۳ و ۸۸)، انتقاد از واعظان و ناصحان (همان: ۶۵۳، ۵۳۶، ۱۸۵، ۶۲۲، ۴۹۱، ۳۶۹، ۶۳۰)، انتقاد از زاهدان و عابدان (همان: ۶۳، ۴۴۲، ۱۱۴، ۶۹)، انتقاد از فقیهان و محتسبان (همان: ۶۶۴، ۲۸۸، ۶۲۲، ۱۷۲، ۵۹۸، ۶۶۹)، انتقاد از شاعران مدیحه‌پرداز (جامی، ۱۳۸۹: ۳۰۰). جامی به طور مفصل و مشروح از صوفیان متزور انتقاد نموده است. نقد اعمال ریاکارانه و عوام‌فریبانه صوفیان و شیوخی که با اتکا به تظاهرات صوفیانه مانند پوشیدن دلق مرقع و بر زبان راندن اوراد و اذکار، این اعمال را دستاویزی جهت محقق‌ساختن مطامع و امیال نفسانی خویش ساخته بودند، از دغدغه‌های فکری جامی بوده است؛ که هم در دیوان اشعار و هم در «هفت اورنگ» از آنان به بدی یاد می‌کند. گاه آنان را «ریاپیشگان ازرق‌پوش» (غزل ۸۳۰) می‌نامد، و گاه «صوفیان طاماتی» (غزل ۱۴۶۹)، و گاه هم «دریوزه‌گر و پرخوار» (غزل‌های ۴۸ و ۳۹۹ و ۲۹۴) لقبشان می‌نهد. گاه هم، به اعتبار آیه «**أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ**» (الإعراف / ۱۵۹) آنان را همچون چهارپایان می‌بیند. «دسته صوفیان ملامتی هم متشبهاتی داشتند که جامی آن‌ها را زندیق و بی‌دین می‌شمارد، زیرا در اظهار فسق و فجور مبالغت می‌کردند و مدعی بودند که این بی‌بند و باری را برای جلب ملامت خلق مرتکب می‌شوند» (صفا، ۱۳۶۸: ۷۰).

بخوری خواه گدر خواه صفی	گاو و خر نیست بدین خوش‌علفی
دلق و دراعه همی آرایی	عطر تزویر بر آن می‌سایی
سبحه با شانه همی پیوندی	عقد تلبیس بر آن می‌بندی
می‌کشی خرقه پشمینه به دوش	می‌نهی گوشه فش در بن گوش
باشد این‌ها همه دعوی، یعنی	صوفی وقتیم و صاحب معنی
تُف بر این صورت و سیرت که تو راست	تُف بر این عقل و بصیرت که تو راست

(جامی، ۱۳۹۰: ۵۶۴)

طبل خوبی چه زند پیش تو خورشید آخر	طشت رسوایی او خواهد از این بام افتاد
دلق صد پاره و سجاده صدرنگ به دوش	شیخ ما بین که اعجوبه ایام افتاد

(همان: ۳۲۷)

آداب و رسوم ظاهری تصوّف، هرگز جامی را شیفته و مجذوب خود نساخته بود، بلکه او پیوسته به روح و معنای بلند و فاخر آن توجه داشته است و همواره در اشعارش، صوفی‌نمایانِ ظاهرگرا و متزوّری را که در روزگار او در کنج هر صومعه و خانقاهی، خرقة سالوس و ربا به تن کرده بودند، مورد نکوهش و سرزنش قرار می‌داد و از رویارویی و مصاحبت با آنان پرهیز می‌کرد.

این بغض‌های در گلو فشرده جامی، گاه به صورت شکوه و گلایه و گاه به صورت انتقاد از زبان او جاری شده است.

جامی‌ام و مرا لقب، خاک نشینِ مصطبه مفتی شهر گو مخوان، صوفی خانقاهی‌ام
(همان: ۵۵۲)

یا مثلاً چنین می‌گوید:

ای به صوفی‌گری آوازه بلند کرده زین شغل، به آوازه پسند
نیست صوفی از این نام چه سود دعوی پختگی از خام، چه سود
(جامی، ۱۳۸۹: ۴۷۹-۴۷۸)

در جایی دیگر مردم را از صوفیانی که ذکر را وسیله و ابزاری برای رسیدن به آرزوها و شهوات و صدرنشینی و کسب عنوان قرار می‌دهند بر حذر می‌دارد. از منظر او، اینان مشتی هواپرستاند که از مرگ نمی‌هراسند و به غیر خوردن و خفتن به چیزی نمی‌اندیشند و فکر و ذکرشان صرف وجوه معاش است (همان: ۱۲۷-۱۲۶).

هم‌چنین شیوخی که ذکر را ابزاری جهت مریدسازی امرا و خواجگان برای خویش ساخته بودند، نکوهش می‌کند:

می‌زند شیخ ما ز شور و شغب صیحه صبحگاه و هی هی شب
حزبِ اورادِ صبح می‌خواند خویش را حزب حق همی داند
(همان: ۲۳-۲۲)

در اینجا ذکر نمونه‌هایی از انتقادهایی که جامی به برخی مصادیق تظاهرات صوفیانه داشته است، ضروری به نظر می‌رسد.

خرقه (دلِق، پشمینه)، خرقه پوشان دروغین

خرقه فرمی دارای مشخصات فرسودگی، پشمینه و وصله دار بودن است. خرقه از نظر صوفیه دارای کارکردهایی مانند تغییر عادات، دفع مجالست اقران السوء و شیاطین انسانی است. معنای ظاهری این فرم در واقع بشارت مرید به قبول حق تعالی به خاطر پذیرش از طرف شیخ و مراد است و هم‌چنین این فرم نشان می‌دهد که باطن مرید نیز مانند ظاهرش به تصرف در آمده است.

اما در نقد خرقه پوشان دروغین و متزور، جامی گوید:

سررشته تعلق، نگسسته صوفی از خود بخیه زدن چه سودش بر دلِق پاره پاره
(جامی، ۱۳۹۰: ۶۵۳)

هر کس از قسام فطرت، قسمت خود یافتند زهد ورزان، جامه سالوس و جامی جام را
(همان: ۱۳۲)

خانقاه

مکان بودن درویشان و مشایخ، معرب خانگاه و مرگب از خانه و گاه است نظیر منزلگاه (لغتنامه: ذیل خانقاه). این نکته از بدیهیات است که خانقاه از ابتکارات متصوفه ایران بوده است. تردیدی نیست که صوفیه ایران این مراسم و آیین را از مانویان گرفته‌اند و این کلمه در زبان تازی حتما معرب خانگاه فارسی است؛ و اینکه آن را "خوانق" جمع بسته‌اند، جمع جعلی است (نفیسی، ۱۳۴۳: ۱۰۷).

فرمی است که صوفیه برای انجام مراسم و اعمال ویژه خود در آنجا اجتماع می‌کنند. در خانقاه دو گروه زندگی می‌کردند، مقیمان که سه دسته‌اند: اهل خدمت، اهل صحبت و اهل خلوت. و گروه دوم نیز مسافران و فقرای بدون مسکن.

خانقاه نیز از جمله ظواهری است که جامی بر نوعی از آن نقد وارد نموده است.

در مسجد و خانقه بسی گردیدم بس شیخ و مراد را که پا بوسیدم
نی یک ساعت ز هستی خود رستم نی آنکه ز خویش رسته باشد دیدم
(جامی، ۱۳۹۰: ۷۷۹)

چله‌نشینی

چله‌نشینی نیز یکی دیگر از ظواهر تصوّف است که صوفی با رعایت آدابی خاص چهل روز را به ریاضت می‌پردازد. شرایط چله‌نشینی عبارت است از «اجازه شیخ به چله‌نشینی هر ده روز و نیز تداوم ملاقات شیخ و سالک، انتخاب زمان و مکان مناسب، تداوم وضو و بجای آوردن نماز شکر، روزه‌دار بودن در تمام مدت چهل روز، قلّة الطعام، قلّة الکلام و قلّة المنام بودن، تمیز دادن خواطر رحمانی، مَلکی، شیطانی و نفسانی از یکدیگر و پرداختن به خواطر رحمانی و همواره در حال ذکر لا اله الا الله بودن» (نسفی، ۱۹۴۱م: ۱۰۴). جامی خود نیز اهل چله‌نشینی است، اما از صوفیان خودبین و شیوخ ریاکاری که برای عوام فریبی و گول‌زدن مردم، چله‌نشینی اختیار می‌کنند، به شدت پرهیز می‌کند و چون چله آنان را تهی از بار معنایی و معرفتی می‌بیند، به دیگران نیز توصیه می‌کند که از تقرّب و مصاحبت با آنان بپرهیزند. او معتقد است که انسان عاقل، دو بار از یک سوراخ گزیده نمی‌شود.

ز شیخ چله حذر جامیا، که می‌نگزد دو بار مار، خردمند را ز یک سوراخ
(جامی، ۱۳۹۰: ۲۶۸)

شیخ خمیده پشت که آرد به چله از بهر صیدِ عام، کمان می‌کند چله
(همان: ۶۴۲)

سماع

آدابی مربوط به موسیقی و حرکات موزون است که به سرور و وجد و رقص و آوازخوانی صوفیه گفته می‌شود. سماع عموماً به شکل آوازخواندن یک نفر و گوش‌دادن بقیه، سرودخوانی دسته‌جمعی با همراهی دف و نی و یا بدون ساز، که همراه با رقص و حرکات بدنی در وجد و سرور بوده است اجرا می‌شود. این فرم، نشانه طنین‌انداز بودن آواز الهی بر تمامی عالم و وسیله‌ای برای تهییج معنوی و تشدید شعله‌های عشق الهی بوده است. «نیز مجلس انس را گویند و به معنی ماجرای گذشته را یاد دهانیدن نیز آمده است» (تهانوی، بی‌تا: ۶۷۵). در مجلس سماع که دعوتی همگانی بود افراد بسیاری حضور پیدا می‌کردند و صاحب مجلس که خود اهل فن بود، از حالات سماع‌کننده پی به حق

بودن یا نبودن او می‌برد. «صاحب مجلس با توجه به تعداد خاصان حاضر در مجلس، با شیوه‌ای رمزآلود و اشاره‌وار به بیان نکات و دقایق و رموز خاص خود در لابه‌لای اصوات و معانی می‌پرداخت، بی‌آنکه بیان آن خطری را متوجه کسی نماید، زیرا حین انجام سماع و زمانی که ناهلان به ظواهر می‌پرداختند، اهلان در حال انجام دقایق و رموز در سماع بودند و این خود بهترین شیوه برای بیان افکار و عقایدشان بوده است» (موسوی سیرجانی، ۱۳۸۶: ۶).

گر به خون غلطم چه باک او را، که طفل خردسال

رقص داند اضطرابِ مرغِ بسمَل کرده را

نیست وقت توبه جامی خیز، تا بر یاد دوست

جام می‌گیریم، رگم زاهدِ افسرده را

(جامی، ۱۳۹۰: ۱۳۵)

ذکر

به کسرِ ذال، در لغت به معنی یاد کردن و بیان کردن و بر زبان آوردن و مقابلِ صُمّت است (لغتنامه: ذیل ذکر). در عرفان و تصوّف، ذکر اهمیتِ بسیاری دارد، می‌توان گفت که یکی از پایه‌های طریقت بر آن بنا شده است؛ زیرا سالک، پس از خلوت گزیدن و تلقین ذکر می‌تواند مدارج سلوک را یکی پس از دیگری پشت سر بگذارد و به سبب کشف و شهودی که از این ذکر نصیبش می‌شود، دلداده حق گردد و به فضای مشاهدت وارد شود. چون به وسیله چنین ذکرِ مبتدی، عملاً با مسایل سلوک آشنا می‌شود، به همین جهت مشایخ طریقت به آن اهمیت بسیار می‌دهند، و آن را معراجِ ترقّی سالک می‌دانند. جامی ذکر بدون فکر را نمی‌پسندد و معتقد است که ملازمت فکر و ذکر، حجابِ مکونات را کنار زده، انسان سالک را به شهود حقیقت می‌رساند.

زدم قدم به صف صوفیانِ صافی‌دل	که نیست مقصدشان از علوم جز اعمال
صفیرِ ذکرِ زدم بِالْعَشَى و الإِشْرَاقِ	ندیمِ فکرِ شدم بِالْغُدُوِّ وِ الْأَصَالِ
ز ذکر و فکر رسیدم به مشهدی که گرفت	حجابِ کون ز وجهِ حقیقتِ اضمحلال
وجودِ واحد و نورِ بسیط را دیدم	عیان به صورتِ اضواء و هیبتِ اظلال

(جامی، ۱۳۹۰: ۷۸)

ذکر ریایی، مقبول خاطر او نیست، زیرا ذوق و شوق عشق را که منجر به شهود می‌شود مضمحل می‌کند.

صدای ذکر ریایی نمی‌دهد ذوقی خوشا نوای نی و نعره‌های مستانه
(همان: ۶۲۹)
ذاکر بی لهجه گو، بس کن که ذکر چهر او می‌برد ذوقی که در گوشم ز آواز نی است
(همان: ۲۴۵)

نتیجه بحث

اشعار جامی حاوی انتقادهایی تلخ و گزنده پیرامون برخی طبقات و گروه‌های اجتماعی است، که به طرز عمیقی تحت تأثیر جهان‌بینی عارفانه او قرار دارد. او آخرین گوینده کلاسیک زبان فارسی است که اندیشه‌های صوفیانه/بن‌عربی در اشعارش متجلی شده است. او معتقد بود هر آن کس که ادعای مکاشفات صوفیانه را داشته، نمی‌توان عارف و موحد به شمار آورد. او برای صوفی واقعی سه ویژگی مهم دست‌تهی، دل‌تهی و تن‌تهی را قائل بود که همگی گویای عدم تعلق و وابستگی صوفی به دنیا و مافیها بوده است. جامی با استفاده از شعر به عنوان یک ابزار انتقادی، انحراف تصوف و دگرگونی‌های آن را از مسیر حقیقی خود در قرن نهم مورد انتقاد قرار می‌داد. در واقع جامی در اشعارش بر تصوف دروغینی می‌تازد که با اتکا بر تظاهرات صوفیانه بنا شده بود. چراکه در این عصر، به دلیل فقدان مفتیان شرعی که اغلب به دست مغولان کشته شده بودند، سیاست و تصوف با یکدیگر التقاط و امتزاج یافت و شیوخ صوفیه، متصدی امور شرعی مردم نیز گردیدند. از طرف دیگر در عصر جامی، رویکرد سیاسی صوفیه درباره رابطه صوفی و حکومت و حکومت‌داری تغییر کرد. اگرچه تفکر صوفیان عصر سلجوقی، بر اجتناب از تقرب به حکام مبتنی بود،

اما سلاطین سلجوقی به دلیل جایگاه ویژه صوفیان در میان مردم، با توسل به آنان در پی کسب مشروعیت و وجهه قانونی برای خویش بودند. به هر حال با وجود این که اکثریت صوفیان، مراودت و مصاحبت با آنان را امری قبیح می‌شمردند و بیش‌تر با مردم عادی هم‌نشین بودند، اما عده‌قلیلی هم نظیر سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ق) و یا نجم‌الدین

رازی به دربار سلاجقه روم، پناهنده شدند که در این میان سهروردی جاننش را از دست داد. در عصر جامی، صوفیه با واقع‌بینی خاصی، ارتباط تنگاتنگی با حکومت برقرار نمود؛ لذا تصوف ابزاری شد در دست برخی افراد که تمایلات سیاسی و نفسانی داشتند. این اختلاط سیاست و تصوف، سبب افول تصوف واقعی و ایجاد صوفی‌نمایی شد که از تظاهرات صوفیانه، جهت عوام‌فریبی و راهیابی به دربار و حکومت، استفاده می‌کردند. با توجه به اینکه پیش از عصر جامی، نظریه سیاسی متصوفه بر پایه دوری از صحبت دنیاداران و اجتناب از حکومت استوار بود، ادبیات انتقادی متوجه نقد تمایلات نفسانی هم‌بسته با تظاهرات صوفیانه می‌شد؛ در حالی که در عصر جامی دو عامل تغییر رویکرد صوفیه به سیاست و هم‌چنین تلاش حاکمان این دوره برای کسب مشروعیت در میان مردم، به وسیله تقرب به صوفیه، سبب شد که صوفی‌گری با هدف کسب قدرت، رشد فزاینده‌ای نماید؛ و بدین سبب، تعداد صوفیان ظاهر آرای افزایش یافت و جامی که خود عارفی بزرگ و صوفی‌ای خانقاهی بود به عنوان منتقدی اجتماعی، چنین وضعیت نابسامانی را که تا آن زمان در روابط صوفی و صوفی‌گری با حکومت و نظام حاکمه بی‌سابقه بود، بر نمی‌تابد و با شعرهای انتقادی خود، نسبت به چنین تظاهرات صوفیانه‌ای واکنش نشان می‌دهد و در پی آن، به نقادی و روشنگری و به نوعی اعتراض به فضای حاکم اجتماعی می‌پردازد. بنابراین بنیان انتقادی شعر جامی در مورد تظاهرات صوفیانه در چنین بستر اجتماعی - سیاسی شکل می‌گیرد. نقدهای وی بر تظاهرات صوفیانه به ترتیب فراوانی، متعلق به دیوان اشعار و پس از آن در دفتر اوّل «سلسله الذهب» و سپس عقد هفتم از «سبحة الأبرار» می‌باشد.

کتابنامه

- آزند، یعقوب. ۱۳۵۶ش، **قیام‌های مردمی در قرن هفتم و هشتم هجری**، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- تهانوی، علی بن علی. بی تا، **کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ترجمه جورج زینانی و عبدالله خالدی، تحقیق علی فرید دحروج، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- جامی نامقی، شیخ الاسلام احمد. ۱۳۶۸ش، **أنس التأیین**، تصحیح علی فاضل، چ ۱، تهران: انتشارات توس.
- جامی، عبدالرحمن ابن احمد. ۱۳۵۶ش، **نقد النصوص فی شرح الفصوص**، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک، تهران: انتشارات انجمن فلسفه ایران.
- جامی، عبدالرحمن ابن احمد. ۱۳۷۹ش، **بهارستان و رسائل (مشمتمل بر رساله‌های موسیقی، عروض، قافیه، چهل حدیث، تائیه، لوامع، شرح تائیه، لویح و سررشته)**، تهران: نشر میراث مکتوب.
- جامی، عبدالرحمن ابن احمد. ۱۳۸۹ش، **مثنوی هفت اورنگ**، تصحیح مرتضی مدرس گیلانی، چ ۹، تهران: انتشارات مهتاب.
- جامی، عبدالرحمن ابن احمد. ۱۳۹۰ش، **دیوان جامی**، با مقدمه و تصحیح محمد روشن، چ ۲، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.
- حلی، علی اصغر. ۱۳۶۷ش، **شناخت عرفان و عارفان ایرانی**، چ ۳، تهران: انتشارات زوآر.
- دباشی، حمید. ۱۳۸۴ش، **شرایط تاریخ تصوف ایرانی در عصر سلجوقی**، از کتاب میراث تصوف، ترجمه مجدالدین کیوانی، ج ۱، تهران: مرکز.
- دهخدا، علی اکبر. ۱۳۷۷ش، **لغتنامه**، چ ۶، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- رزمجو، حسین. ۱۳۷۲ش، **انواع ادبی و آثار آن در زبان فارسی**، چ ۲، تهران: انتشارات آستان قدس رضوی.
- زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۶۶ش، **دنباله جست‌وجو در تصوف ایران**، چ ۲، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- سهروردی، ضیاءالدین ابونجیب عبدالقاهر. ۱۳۶۳ش، **آداب المریدین**، ترجمه عمر بن محمد بن احمد شیرکانی، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: نشر مولی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۳۸۷ش، **قلندریه در تاریخ**، چ ۳، انتشارات سخن.
- صفا، ذبیح‌الله. ۱۳۶۸ش، **تاریخ ادبیات در ایران**، ج ۳ و ۴، چ ۶، تهران: انتشارات فردوس.
- صفا، ذبیح‌الله. ۱۳۷۴ش، **گنج سخن**، تهران: انتشارات ققنوس.
- غنی، قاسم. ۱۳۸۶ش، **تاریخ تصوف در اسلام، و تطورات و وتحولات مختلفه آن از صدر اسلام تا عصر حافظ**، چ ۲، چاپ اول، نشر هرمس
- کاسب، عزیزالله. ۱۳۶۹ش، **چشم انداز تاریخی هجو**، چ ۲. تهران: نشر بهارستان.

کاشانی، عزالدین محمود. ۱۳۲۳ش، **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة**، تصحیح جلال‌الدین همایی. تهران: چاپخانه مجلس.

کیایی‌نژاد، زین‌الدین. ۱۳۶۶ش، **سیر عرفان در اسلام**، تهران: انتشارات اشراقی.

مایل هروی، نجیب. ۱۳۸۹ش، **شیخ عبدالرحمن جامی**، چ ۲، تهران: انتشارات طرح نو.

محمود بن سعدالدین اصفهانی، نجم‌الدین و مایل هروی، نجیب. ۱۳۹۳ش، **مناهج الطالبین و مسالك الصادقین**، تهران: نشر مولی.

معین، محمد. ۱۳۷۱ش، **فرهنگ فارسی**، چ ۸، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.

میرآخوندی، قاسم. ۱۳۸۹ش، **تراژدی حلاج در متون کهن**، چاپ سوم، انتشارات شفیعی.

نسفی، عزیزالدین بن محمد. ۱۹۴۱م، **انسان کامل**، به اهتمام موله، تهران: انتشارات کتابفروشی طهوری.

نفیسی، سعید. ۱۳۴۳ش، **سرچشمه تصوف در ایران**، کتابفروشی فروغی.

الهجویری الغزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی. ۱۳۷۱ش، **کشف المحجوب**، تصحیح د.ژوکوفسکی، با مقدمه قاسم انصاری، چ ۱ و ۲، تهران: کتابخانه طهوری.

مقالات

فناپی اشکوری، محمد. ۱۳۸۴، «**سهروردی و مسأله معرفت**»، مجله معرفت فلسفی، ش ۹.

موسوی سیرجانی، سهیلا. تابستان ۱۳۸۶، «**از سماع تا وجد**»، ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، س ۳، ش ۷.