

به هر کار این سخن را دار مقیاس

نقد و بررسی کتاب تصوف عصر صفوی و ادبیات آن دوره

● سعید مهری

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد sam.mehri@yahoo.com

چکیده

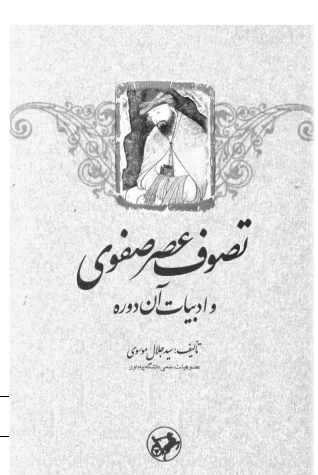
سرچشمه اصلی تصوف اسلامی، قرآن و سیره پیامبر (ص) است که در هر دوره‌ای، رنگ و جلوه خاصی به خود گرفته است. ادبیات نیز همواره بستر مناسبی برای پرداختن به مفاهیم صوفیانه بوده است و از قرن ششم به بعد، شاهد گسترش چشمگیر ادبیات صوفیانه هستیم. صوفیان که عقبه صوفیانه پررنگی داشتند، توانستند با اتکا به نیروی صوفیان قزلباش، سلسله‌ای قدرتمند تأسیس نمایند. از این رو، در دوره حکومت صفویان، پیوند تصوف و ادبیات وثیق‌تر می‌شود و در آمیختن مضامین صوفیانه با ادبیات سبک هندی، جلوه‌ای خاص به ادب دوره صفوی می‌بخشد. کتاب تصوف عصر صفوی و ادبیات آن دوره، از معدود آثاری است که به بررسی تصوف و ادبیات صوفیانه دوره صفوی پرداخته است. این نوشتار، به نقد و بررسی این کتاب می‌پردازد و کیفیت روند این پژوهش و استنتاج آن را مورد تأمل قرار می‌دهد و به موارد خطا و لغزش آن اشاره می‌کند.

کلیدواژه: ادبیات، تصوف، دوره صفوی، نقد و بررسی

نظری اجمالی بر کتاب

کتاب تصوف عصر صفوی و ادبیات آن دوره نوشته سید جلال موسوی است. این کتاب، رساله دکتری نویسنده در رشته زبان و ادبیات فارسی است که در سال ۱۳۹۲، در دانشگاه تربیت مدرس از آن دفاع کرده است.

کتاب دارای سه فصل است: فصل اول «تحولات تصوف پیش از دوره صفویه (از عصر مغول تا تشکیل صفویه)» نام دارد. عمده مطالب این فصل عبارت است از: شرح



■ موسوی، سید جلال (۱۳۹۶). *تصوف عصر صفوی و ادبیات آن دوره*. تهران: امیر کبیر.

فصلنامه نقد کتاب

ادبیات و هنر

سال دوم، شماره ۵
بهار ۱۳۹۸

۳۴

وضعیت تصوف در دوره مغول و ایلخانان و بررسی تأثیرات حمله مغول بر تصوف. همچنین از وضعیت تشیع و گسترش آن در این دوره و پیوند آن با تصوف نیز مطالبی آمده است.

فصل دوم کتاب، «بررسی و تحلیل تحولات تصوف در عصر صفوی» نام دارد. این فصل به بررسی وضعیت برخی سلاسل صوفیه در عصر صفوی و تعامل آنان با دولت صفوی پرداخته است. در بخش اول این فصل، رابطه شاه اسماعیل و شاه طهماسب با صوفیان، مطرح و در بخش دوم، وضعیت صوفیان از دوره شاه عباس تا پایان عصر صفوی بررسی می‌شود. سپس، از نقدها و ردیه‌هایی که عالمان این دوره بر تصوف وارد کرده‌اند، سخن به میان می‌آید.

فصل سوم و نهایی کتاب، «تأثیر تحولات تصوف عصر صفویه در ادبیات آن دوره» نام دارد. در این فصل، تأثیرات تصوف بر ادبیات عصر صفوی بررسی می‌شود. لازم به ذکر است، خود مؤلف قیدهایی بر مفهوم ادبیات در این مقال زده است؛ مراد او از ادبیات، فقط ادبیات صوفیانه، آن هم در ماده شعر است که تنها قالب غزل را در نظر دارد. این تأثیرگذاری در شعر ده شاعر منتخب، بررسی شده است. در پایان، در طی چند صفحه، درباره نتایج تحقیق سخن گفته شده است.

نقد و بررسی کتاب

در این پژوهش نقدهای استخراج شده، متناسب با تعداد فصول کتاب ارائه می‌شود و مطالب مربوط به هر فصل، در ذیل آن خواهد آمد.

آنچه از عنوان کتاب (*تصوف عصر صفوی و ادبیات آن دوره*) برمی‌آید، این است که نویسنده قصد دارد، تحولات صوفیانه دوره صفوی را واکاوی کند و جریان‌های ادبی دوره صفوی را بررسی نماید، اما در جایی از کتاب اذعان کرده است: «این بررسی و

تحلیل، به ادبیاتی که شامل مفاهیم صوفیانه و عرفانی این دوره است، معطوف است و انواع دیگر ادبی، موضوع اصلی بحث نخواهد بود» (موسوی، ۱۳۹۶، ص. ۱۷۹). در حالی که چنین مفهومی از عنوان کتاب بر نمی آید شایسته بود، مؤلف عنوان کتاب را به نحوی برگزیند که با مقصود و محتوای کتاب همخوانی داشته باشد. پیش از بررسی های محتوایی، ذکر این نکته ضروری است که در این کتاب، غلط های نگارشی و خطا در علائم سجاوندی و نیز ضبط غلط اشعار، بسیار به چشم می خورد که چند مورد به عنوان نمونه ذکر می شود:

- «بعد از درگذشت خواجه علی سیاهپوش در سال ۸۳ ه.ق.» (همان: ۶۱). صحیح آن ۸۳۰ ه.ق است.

- شعری را که یکی از شاعران عثمانی سروده، چنین ضبط کرده است:

ز هفت و هفتادساله به نام بی‌آورد به دیوان عالی مقام
شد اعداد این کشته های دیار فزون از حساب قلم چهل هزار
(همان)

کاملاً روشن است که وزن شعر به هم ریخته است. صورت صحیح کلمات مشخص شده، چنین است:

زهفتاد ساله - بیارد - چل (فلسفی، ۱۳۴۲، ص. ۲۰)

در این کتاب، صفحه ۲۹ کتاب چند مقاله تاریخی و ادبی اثر نصرالله فلسفی به عنوان منبع این اشعار ذکر شده است، اما نگارنده این سطور با مراجعه به کتاب مذکور در همان چاپ، این ابیات را در صفحه ۲۰ یافته است!

الف) نقد فصل اول

۱- در صفحه یازده کتاب آمده است: «لازم به یادآوری است، آنچه از عرفان و تصوف در این نوشتار مطرح شده است، بیشتر ناظر به مقولات تصوف است تا مباحث عرفانی» (موسوی، ۱۳۹۶، ص. ۱۷۹). نویسنده در ادامه اشاره می کند که در این کتاب، به بررسی تحولات اجتماعی مرتبط با صوفیه خواهد پرداخت. «بنابراین، مباحثی مثل نوع خداشناسی، هستی شناسی و معرفت شناسی عرفای این عصر که مربوط به حوزه عرفان است، مطرح نشده است» (همان: ۱۱-۱۲). نکته ای که درخور تأمل است، تمایزی است که مؤلف کتاب میان «تصوف» و «عرفان» قابل شده است. به طور کلی، این سؤال که آیا «عرفان» و «تصوف» یک مقوله هستند یا خیر؟ از سؤال هایی است که برخی پژوهندگان این حوزه را به خود مشغول داشته است. حقیقت این است که از همان ادوار آغازین پیدایش تصوف/عرفان اسلامی، این دو لفظ مترادف بوده اند و این دو واژه به طور یکسان، بر افراد این طایفه اطلاق می شده است. به تعبیر شفيعی کدکنی، قایل شدن به این تمایز، حاکی از آشنا نبودن با الفبای تاریخ تصوف است (شفيعی کدکنی، ۱۳۹۲، ص. ۱۸). همچنین با بررسی متون صوفیانه مشخص می شود

که در ادوار نخستین تصوف، لفظ «صوفی» و «تصوف» نسبت به واژه‌های «عارف» و «عرفان» کاربرد بیشتری داشته است. به عنوان نمونه، می‌توان به نام چند کتاب از آثار متقدم صوفیان اشاره کرد: *التعرف لمذهب اهل التصوف*، *طبقات الصوفیه* و ... شایسته بود که برای این تقسیم و جداسازی، مبنایی ذکر شود و استدلال آورده شود که چرا نویسندگان قایل به دوگانگی «تصوف» و «عرفان» است؟ سپس، با تعریفی از عرفان و تصوف، وجوه تمایز آن‌ها مشخص شود. به عنوان نمونه، آیا مقصود از «تصوف»، جنبه عملی امر است و مقصود از «عرفان»، جنبه نظری آن؟ یا مقصود از «تصوف»، جنبه منفی و اعمال ناهنجار برخی از افراد این طایفه است و مقصود از «عرفان»، جنبه‌های مثبت و بهنجار رفتار صوفیان؟ جای آن بود که نویسنده با توضیح این موارد، مانع ایجاد ابهام در ذهن مخاطبان شود.

فصلنامه نقد کتاب

ادبیات و هنر

سال دوم، شماره ۵
بهار ۱۳۹۸

۲۶

۲- در صفحه پانزده کتاب، ذیل عنوان «علل گسترش تصوف در عصر مغول» عبارتی با عنوان «باور به تقدیر» ذکر شده و آمده است: «در پی چنین الزامی، حادثه در تلقی مردم آن روزگار منسوب به تقدیر و خواست الهی شد». نویسنده سپس برای تأیید سخن خود، جمله معروف رکن الدین امامزاده را نقل می‌کند که در جریان تسخیر بخارا و بی‌رسمی‌های چنگیز، چنین گفت: «در این حالت، امیر امام جلال الدین علی بن الحسن الرندی روی به امام عالم رکن الدین امامزاده آورد و گفت: مولانا چه حالت است؟ این که می‌بینم به بیداریست یا رب یا به خواب؟ مولانا امامزاده گفت: خاموش باش! باد بی‌نیازی خداوند است که می‌وزد. سامان سخن گفتن نیست» (جوینی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص. ۲۸۱؛ موسوی، ۱۳۹۶، ص. ۱۶) و در ادامه چنین نتیجه می‌گیرد: «چنین تلقی‌هایی همانطور که گفته شد، حاکی از آن بود که توجیه و تفسیر ماورائی از حادثه پیش آمده، رواجی داشته است» (موسوی، ۱۳۹۶، ص. ۱۷۹).

سؤالی که به ذهن می‌رسد، این است که آیا باور به تقدیر، تنها در دوره حمله مغولان وجود داشته است؟ هرکسی که در حوزه کلام اسلامی مطالعاتی داشته باشد، می‌داند که سابقه این بحث، به قرون اولیه اسلامی باز می‌گردد و از همان دوران، بازار بحث‌های جبر و اختیار و قضا و قدر داغ بوده است. البته، نگارنده این سطور قصد بیان دیدگاه‌های متکلمان را در این زمینه ندارد، اما شایسته بود نویسنده به این نکته توجه می‌کرد که حواله امور به تقدیر، سابقه‌ای بس کهن‌تر از آنچه او ذکر کرده است، دارد و حتی در متون تاریخی قدیم هم که روایت‌گر حوادث تاریخی هستند، بسیار به چشم می‌خورد. به عنوان نمونه، بیهقی در ابتدای مجلد پنجم تاریخ بیهقی و در بیان نامه حشم تگیناباد، می‌گوید: «قضای ایزد عزّ و جلّ چنان رود که وی خواهد و گوید و فرماید، نه چنان که مراد آدمی در آن باشد، که به فرمان وی است، سبحانه و تعالی، گردش اقدار و حکم او راست در راندن منحت و محنت و نمودن انواع کامکاری و قدرت، و در هر چه کند عدل است» (بیهقی، ۱۳۹۰، ص. ۴۵). همان گونه که مشاهده

می‌شود، بیهقی تمام امور را منتسب به خدا و تحقق آن را عین عدل می‌داند و از نظر او، در برابر عدل خداوند، هیچ سخن و شکوه‌ای نمی‌توان ابراز کرد. نکته درخور توجه این است که بیان جمله‌هایی نظیر سخن رکن‌الدین امام‌زاده، می‌تواند بیانگر وضعیت قوم مغلوب باشد که چون اقدامی عملی از او بر نمی‌آید، ناچار برای تسکین دل، پدید آمدن این حوادث و رفع و رجوع آن‌ها را خارج از دایره قدرت بشری قلمداد می‌کند. بهتر آن بود که بیشتر این موضوع مورد تأمل قرار می‌گرفت که: آیا تقدیرگرایی علت حمله مغولان بوده که در نتیجه، باعث گسترش تصوف شده‌است؟ یا رواج صوفی‌گری معلول و پیامد حمله مغولان بوده‌است؟

می‌توان پرسش را به نحوی دیگر نیز بیان کرد: آیا حمله مغولان زمینه گسترش تصوف را فراهم آورد؟ یا شیوع تصوف در آن عصر سبب شد که مقاومت‌های مردمی در برابر مغولان صورت بگیرد؟ و یا هر دو عامل در هم تأثیر و تأثر داشته‌اند؟ به عقیده نگارنده، در بررسی وضعیت تصوف دوره مغول، نباید به گزاره‌های کلی، نظیر آنچه در این کتاب آمده‌است، بسنده کرد، بلکه باید با نگاهی روشمند و با در نظر گرفتن شرایط تاریخی و فرهنگی جامعه، تصوف این دوره را بررسی نمود.

۳- در بیان نتایج رشد تصوف، به عبارتی اشاره شده‌است به نام «فساد تصوف». پس از بیان کلیات مختصری در این باب، آمده‌است: «بنا بر این اوضاع، اگر چه اقبال به صوفیه، بسیار و توجه مردم و امرا به تصوف زیاد بود، با وجود این، نمی‌توان تصوف این دوره را تصوف متعالی دانست» (موسوی، ۱۳۹۶، ص. ۲۴).

چنانچه مشهود است، نویسنده گزاره‌ای کلی بیان نموده و طومار تصوف این دوره را یکباره در هم پیچیده‌است. اگر تصوف متعالی داریم، پس تصوف دانی هم باید وجود داشته باشد. پرسش اینجاست که اساساً تصوف متعالی چیست؟ ویژگی‌ها و مؤلفه‌های آن کدام است؟ تفاوت تصوف متعالی و دانی در چیست؟ کدام شخصیت‌ها، سلسله‌ها و آثار صوفیانه در زمره تصوف متعالی و کدام، در زمره تصوف دانی محسوب می‌شود؟ این‌ها پرسش‌هایی است که در این کتاب بدون توجه به آن‌ها، حکمی کلی صادر شده‌است.

در هر دوره‌ای از ادوار تصوف اسلامی - ایرانی، چه از جانب خود صوفیان و چه از جانب دیگر نحله‌های فکری، به تصوف و صوفیان و برخی رفتارهای ایشان انتقادهایی وارد شده‌است. چنان که هجویری اهل این طایفه را به سه دسته تقسیم کرده است: صوفی، متصوف و مستصوف. او درباره گروه سوم می‌گوید: «المستصوف عندالصوفیه کالذباب و عند غیرهم کالذئباب» (هجویری، ۱۳۹۰، ص. ۴۹). بنابر این، در همه ادوار تصوف، افرادی بوده‌اند که خود را در زمره درویشان درآورده‌اند و هرگونه بی‌رسمی و ناهنجاری از خود بروز داده‌اند، اما چنین نبوده‌است که تصوف در دوره‌ای تاریخی، بکلی پست و ناموجه بوده‌باشد. برای صدور این دست حکم‌های بزرگ و کلی، می‌باید دلایل و مستندات متقن و معتبر ارائه شود، وگرنه با بررسی اجمالی این دوره و مقایسه آن با سایر دوره‌ها، کمتر دوره‌ای را

خواهیم یافت که از حیث دارا بودن آثار بزرگ صوفیانه و تعداد صوفیان بلند مرتبه، همانند این دوره (قرن هفتم) باشد. مولانا جلال الدین محمد بلخی، شمس تبریزی، سعدالدین حمویه، نجم رازی، عزیز نسفی، فخرالدین عراقی، برهان الدین محقق ترمذی، صدرالدین قونوی و بسیاری افراد دیگر، از صوفیان بزرگ این عصر محسوب می‌شوند و هر کدام آثار بسیار تأثیرگذاری تألیف نموده‌اند. ضمن این که در همین دوره، اندیشه‌های ابن عربی وارد ایران می‌شود و در بین صوفیان ایرانی هواداران و شارحان زیادی پیدا می‌کند. سخن قاسم غنی تأییدی است بر این مدعا: «تصوف قرن هفتم دنباله همان تصوف قرن پنجم و ششم است که با ظهور بعضی از بزرگان عرفا، مخصوصاً محی الدین ابن عربی و جلال الدین رومی به کمال نضج و پختگی رسیده‌است» (غنی، ۱۳۸۶، ص. ۱۰۵۵). با این تفصیل، چگونه می‌توان با یک حکم کلی تصوف این دوره را دانی دانست؟

۴- مؤلف در بیان مذهب شیخ نجم الدین کبری می‌گوید: «اما قرائنی وجود دارد که حکایت از گرایش شخص شیخ به تشیع دارد. از جمله این که او کربلا را زیارت کرده است. همچنین این که حمدالله مستوفی تعداد مریدان شیخ را دوازده نفر می‌داند. بعید نیست ناشی از تعلق خاطر او به دوازده امام باشد» (موسوی، ۱۳۹۶، ص. ۴۳).

اول این که زیارت قبر امامان شیعه و یا مدح کردن آن‌ها دلیل بر شیعه بودن نیست. به عنوان نمونه، شیخ فریدالدین عطار نیشابوری در آثار خود، به اهل بیت پیامبر و امامان شیعه ارادت بسیار نشان می‌دهد و تذکرة الاولیا را با ذکر امام جعفر صادق (ع) آغاز می‌کند و در این باره می‌گوید: «به سبب تبرک به صادق رضی الله عنه ابتدا کنیم» (عطار، ۱۳۹۱، ص. ۱۱). در حالی که محققان، مذهب وی را شیعه ندانسته‌اند (همان: ۲۲). ضمن این که آوردن لفظ «رضی الله عنه» برای امامان شیعه، در میان شیعیان مرسوم نیست. همچنین، در این کتاب مطلبی درباره عبدالرحمن جامی نقل شده است که مضمون آن می‌تواند، این اظهار نظر وی را نقض کند: «جامی... با این که با شیعیان روزگار سازگاری همه‌جانبه نداشت و در نفحات/الانس، شاه نعمت الله ولی، شیخ صفی الدین اردبیلی، سید محمد نوربخش و جمعی از فضلاء عرفای شیعه را نام نبرده و مباحثی بر خلاف معتقدات شیعه درباره ابوطالب، پدر حضرت علی (ع) ایراد کرده است، از سر تولای مذکور به حضرت ارادت ورزیده و به زیارت مزار امام حسین نایل شده» (موسوی، ۱۳۹۶، ص. ۴۹-۵۰).

اما در خصوص تعداد مریدان نجم کبری که با استناد به گفته حمدالله مستوفی، دوازده نفر شمرده شده‌اند و در متون تاریخی هم، یکی از این دوازده مرید نجم کبری را فریدالدین عطار نیشابوری دانسته‌اند (محسنی، ۱۳۴۶، ص. ۹۹)، باید گفت که فروزانفر با دلایل متقن، انتساب عطار به نجم کبری را رد کرده‌است (فروزانفر، ۱۳۵۳، ص. ۲۸-۳۰). از این رو، باید تعداد مریدان نجم الدین کبری را یازده نفر بدانیم و اگر بخواهیم نجم کبری را منسوب به یکی از فرق شیعه بدانیم، باید بگوییم، گویا او به مذهبی از تشیع معتقد بوده که یازده امامی بوده‌اند!

واقع امر این است که از پیش از حمله مغول به ایران، گرایشی در بین اهل سنت، خاصه سنیان خراسان، به تشیع دیده می‌شود که پس از سقوط خلافت بغداد، این گرایش شدیدتر و فراگیرتر هم شده‌است، تا جایی که می‌توان از تسنن دوازده امامی سخن گفت. (امینی زاده، ۱۳۹۶، ص.ص. ۶۶-۸۹). این گرایش در بین صوفیان که تعصبات مذهبی کمتری دارند، شایع‌تر بوده‌است.

۵- در این کتاب، در بیان علل توجه خواجه علی به قدرت مواردی ذکر می‌شود: «آنچه بیش از همه تصوف آن روزگار را به نهضت تبدیل کرد، آمیزش آن با تشیع و مخصوصاً ورود الگوهای ظلم‌ستیز شیعی در آن بود» (موسوی، ۱۳۹۶، ص. ۶۷). در اینجا به چند نکته باید توجه کرد: اول این که در این کتاب از علل گرایش صوفیان به تشیع و چگونگی شرایط اجتماعی و سیاسی جامعه ایران در آن برهه از زمان و تأثیر این شرایط در شدت گرفتن پذیرش تشیع در میان مردم، سخنی به میان نیامده‌است؛ دوم این که در این اثر، درباره کیفیت تشیع اجداد صفویه تحقیقی انجام نشده‌است. در حالی که این موضوع محل بحث محققان است و بسیاری تشیع آنان را اثنی‌عشری نمی‌دانند، بلکه تشیع غالبانه به حساب می‌آورند. عبدالحسین نوایی در این خصوص می‌گوید: «این نکته دقیق و قابل تحقیق است که چرا صفویه برای تبلیغ تشیع، فقط به شبه جزیره آناتولی توجه داشتند و مبلغین خود را به این سرزمین می‌فرستادند، ولی از شیعیان ایران هیچ‌گونه کمکی نخواستند و کسی هم از آنان به دور شیوخ صفوی جمع نشد... صفویان مردم آناتولی را به چه امری تبلیغ می‌کردند و چه وعده‌ای به آنان می‌دادند که از دورترین نقطه آناتولی... به سر تسلیم نزد شیوخ صفوی می‌دویدند. شیعیان آناتولی هنوز هم عقاید و رسوم دینی عجیبی دارند که بازمانده عقاید کهن ایرانی مثل مذاهب مهری و زرتشتی و مانوی است، با روپوش نازک از دیانت اسلام. نکنند این گونه عقاید آنان سنخیتی با دعوت صفویه داشته است؟» (نوایی، ۱۳۶۸، ص. ۱۳۴) رولا جردی ابی‌صعب نیز در کتاب خود، تشیع شیوخ اولیه صفویان و حتی شاه اسماعیل را متفاوت از تشیع فقهاتی و به دور از مفاهیمی چون نص و عصمت می‌داند و از قول ژان اوبن می‌گوید: «اعتقادات دینی شاه اسماعیل مبتنی بر مراسم باستانی آسیایی و فرقه علوی بود، اما مریدان او در آناتولی احتمالاً تفاوت میان درویش و شمن را نمی‌دانستند» (ابی صعب، ۱۳۹۶، ص. ۹۵).

نقد فصل سوم

۱- فصل سوم کتاب نظامی بسیار پریشان دارد و به عقیده نگارنده این سطور، فاقد هرگونه روش و مبنای علمی است. تنها توجه به عناوین این فصل صحت این ادعا را تأیید می‌کند. ابتدا، مختصری در خصوص ادبیات عرفانی سخن گفته شده و پس از آن، منابع ادبیات عرفانی عصر صفوی، مطرح و محدوده متون ادبی مشخص شده‌است. نویسندگان اذعان می‌دارد که تنها قصد دارد، تأثیر تصوف بر شعر این دوره را بررسی کند،

آن هم فقط قالب غزل، اما در ادامه، داستان‌های عامیانه، سفرنامه‌ها و فتوت‌نامه‌ها نیز مطرح می‌شوند! پس از چند سطر در خصوص انتخاب شاعرانی برای بررسی عرفانی شعر آنها، از مباحث سبک‌شناسی زبان عرفانی سخن رفته و به بحث ادبیات عرفانی در عصر صفوی و بررسی شعر صائب پرداخته می‌شود! نکته جالب‌تر این‌که پس از بررسی شعر شاعران منتخب، دوباره از ادبیات عرفانی دوره صفوی و تأثیر ایدئولوژی صفویان بر ادبیات عرفانی آن دوره و نیز رابطه سبک هندی و ادبیات عرفانی سخن به میان آمده‌است، در حالی که نویسنده می‌توانست با حذف مطالب اضافه و سامان دادن به مباحث مطرح شده، از پریشانی و بی‌نظمی این فصل کتاب بکاهد.

۲- در این کتاب، ذیل عنوان «منابع ادبیات عرفانی عصر صفوی» آمده‌است: «این بخش در پی ذکر تأثیر تحولات تصوف دوره صفوی بر ادبیات آن دوره آمده است» (موسوی، ۱۳۹۶، ص. ۱۸۱). نویسنده سپس قیدی بر کلام خود می‌زند و بیان می‌دارد که مقصود او از ادبیات، همه انواع مکتوب در موضوع تصوف نیست. بلکه، تنها شعر عصر صفوی، آن هم تنها قالب غزل بررسی می‌شود! اما در ادامه، هم به معرفی داستان‌های عامیانه که گاهی تم عرفانی دارند، پرداخته شده و هم سفرنامه‌های این دوره که توسط غیر ایرانیان به نگارش درآمده‌اند، معرفی شده‌است. توجیه نویسنده این است که: «این متون را نمی‌توان به مانند اشعار این دوره مثلاً به لحاظ زبان عرفانی (زبان حال و زبان قال) بررسی کرد، اما به لحاظ مناسبات اجتماعی صوفیه و تغییر و تحول ماهیت آن‌ها در عرصه اجتماع این منابع درخور مطالعه و بررسی هستند» (موسوی، ۱۳۹۶، ص. ۱۸۲). با توجه به قیدی که نویسنده برای ادبیات دوره صفوی ذکر کرده (تنها ادب صوفیانه، آن هم فقط قالب شعری غزل)، دیگر سخن گفتن از قصه‌های عامیانه و سفرنامه‌ها، توجیهی جز فربه کردن فصل سوم کتاب ندارد، زیرا نویسنده می‌توانست از اطلاعات موجود در آن‌ها، در فصل دوم کتاب که مربوط به تحولات تصوف در عصر صفوی است، استفاده کند.

۳- در صفحه ۱۹۵ ذیل عنوان «انتخاب شاعران برای بررسی عرفانی شعر آن‌ها» آمده‌است که به منظور بازنمایی کلیت شعر این دوره، شاعران از حوزه‌های مختلف انتخاب شده‌اند و نویسنده در ادامه، در مقایسه شعر صائب و فیض کاشانی می‌گوید: «فیض، شاگرد ملاصدرای حکیم و متأله، با آموزه‌ها و مباحث نظری عرفان و تصوف آشناست. در حالی که صائب در چنین مقامی نیست و رویکرد او به مباحث عرفانی، باید از طریق دیگر، یعنی از راه تأمل در دیوان شاعران عارف مسلک باشد» (موسوی، ۱۳۹۶، ص. ۱۹۶).

جای آن بود که این نکته در نظر گرفته شود که پرداختن به موضوعات تصوف، از قرن هفتم به بعد، در شعر فارسی رایج بوده است، به گونه‌ای که حتی در دیوان شاعری چون انوری هم این مضامین یافت می‌شود. چنان‌که شفیع کدکنی می‌گوید: «در بعضی از ادوار شعر فارسی، فرهنگ شعری زمانه به گونه‌ای است که حتی اگر شاعری

از مخالفان تصوف بوده باشد، باز ناخودآگاه تحت تأثیر زبان و فرهنگ صوفیه است و بی آن که خود بدانند، در حال و هوای تصوف نفس می زند و شعرش متأثر از زبان و فرهنگ تصوف است. این خصوصیت را از قرن هفتم به تدریج می توان در شعر فارسی مورد بررسی قرار داد و در شعر عصر تیموری و صفوی و قاجاری، این نکته از بدیهیات و محسوسات است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۹، ص. ۱۱۹). نویسنده باز در جای دیگر کتاب، این سخن خود را نقض می کند و می گوید: «صائب در بکارگیری اصطلاحات عرفانی و علم به عرفان عملی و ملزومات آن و همین طور، ایراد مفاهیم عرفان نظری تواناست و شعر او از این حیث، در بین شاعران سبک هندی ممتاز است. میزان علم و آگاهی او از عرفان، به ویژه عرفان عملی، در ابیات متعدد زیر... که درباره احوال و بایدها و نبایدهای سالک است، شاهی است دیگر برای مدعا» (موسوی، ۱۳۹۶، ص. ۲۰۶). (از آوردن ابیات در این مقال خودداری شده است). همان گونه که مشاهده می شود، جایی دانش صائب در حوزه تصوف را تقلیدی و مأخوذ از دیوان شاعران عارف مسلک دانسته و در جایی دیگر، در علم و آگاهی او از تصوف داد سخن داده است.

۴- یکی از ده شاعری که در این اثر، برای بررسی شعر آن دوره برگزیده شده، عرفی شیرازی است. در این کتاب، پس از ارائه مختصری از زندگی نامه و بیان کلیاتی درباره شعر او، آمده است: «عرفان نیز در شعر عرفی، از معروف ترین شعرای عهد صفویه، شبه عرفان می نماید و حتی یافتن مثال های چشمگیر در دیوان او که به صراحت و بی هیچ شایبه ای بر مفاهیم و مضامین عرفانی دلالت کند، چندان میسر نیست» (همان: ۲۱۰).

برای نگارنده این سطور مشخص نشد که منظور از شبه عرفان چیست؟! شگفت آور است که پس از بررسی دیوان عرفی و بدست آمدن چنین نتیجه ای، از تحقیق حذف نگردیده و شاعر دیگری جایگزین او نشده است. حتی خود در خصوص نه بیتی که به عنوان شاهد از مجموع دیوان عرفی آورده است، می گوید: «حمل همه نمونه های گزینش شده بر مقاصد عرفانی، خالی از اشکال و مسامحه نمی تواند باشد» (همان). نظیر این مورد، در خصوص طالب آملی هم اتفاق افتاده است. نویسنده مضامین عرفانی شعر او را حتی کمتر از شعر عرفی می داند و می گوید: «در دیوان حجیم طالب، بسامد مضامین و مفاهیم صریح عرفانی حتی کمتر از شعر عرفی است» (همان: ۲۱۳). نکته دیگر این است که از بسامد و سبک شناسی سخن به میان آمده، اما هیچ آمار کمی و عددی ارائه نشده است. از این رو، مخاطب حق دارد که به استنتاج هایی که در این کتاب آمده است، وثوق و اطمینان نداشته باشد.

نتیجه گیری

اثری را می توان علمی و دقیق دانست که نظرات و استنتاج آن، مبتنی بر پایه های منطقی و علمی باشد. همان گونه که در این نوشتار نشان داده شد، در چند جای

این اثر، حکم‌ها و استنتاج‌های کلی ارائه شده است که پشتوانه علمی و منطقی مستحکمی ندارد. فصل اول و دوم کتاب - فارق از نقد محتوا - ساختار علمی تری نسبت به فصل سوم دارد، اما فصل سوم بغایت بی نظم است و سرفصل‌ها و گزینش نمونه‌های مورد مطالعه و استنتاج آن پایه و اساس متقنی ندارد. همچنین در این فصل کتاب، بی‌نظمی فاحشی به چشم می‌خورد که می‌تواند محصول شتابزدگی برای اتمام اثر باشد و نشان‌دهنده عدم مرور نوشته‌ها توسط نویسنده است. امید که این اثر برای چاپ‌های بعدی مورد بازبینی جدی قرار گیرد.

فصلنامه نقد کتاب

ادبیات و هنر

سال دوم، شماره ۵
بهار ۱۳۹۸



منابع

ابی صعب، رولا جردی (۱۳۹۶). *تغییر مذهب در ایران*، ترجمه منصور صفت گل، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.

امینی‌زاده، علی و محمدعلی رنجبر (۱۳۹۶). «تسنن دوازده امامی خراسان (در سده‌های هشتم و نهم هجری) زمینه‌ها و علل»، *فصلنامه علمی و پژوهشی شیعه شناسی*، سال پانزدهم، شماره ۵۷. بیهقی، ابوالفضل (۱۳۹۰). *تاریخ بیهقی*، تصحیح محمدجعفر یاحقی و مهدی سیدی، تهران: سخن. جوینی، علاءالدین عظاملک (۱۳۹۱). *تاریخ جهانگشا*، ج ۱، به اهتمام احمد خاتمی، چاپ سوم، تهران: نشر علم.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲). *زبان شعر در نثر صوفیه*، چاپ چهارم، تهران: سخن.

_____ (۱۳۸۹). *مفلس کیمیا فروش*، چاپ چهارم، تهران: سخن.

عطار، فریدالدین (۱۳۹۱). *تذکره الاولیا*، تصحیح محمد استعلامی، چاپ بیست و سوم، تهران: زوار.

غنی، قاسم (۱۳۸۶). *بحث در آثار و افکار و احوال حافظ*، تهران: هرمس.

فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۵۳). *شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمدعطار نیشابوری*، چاپ دوم، تهران: کتابفروشی دهخدا.

فلسفی، نصرالله (۱۳۴۲). *چند مقاله تاریخی و ادبی*، تهران: دانشگاه تهران.

محسنی، منوچهر (۱۳۴۶). *تحقیق در احوال و آثار نجم‌الدین کبری*، تهران: شرکت سهامی چاپ و انتشارات کتب ایران.

موسوی، سیدجلال (۱۳۹۶). *تصوف عصر صفوی و ادبیات آن دوره*، تهران: امیرکبیر.

نوایی، عبدالحسین (۱۳۶۸). *شاه اسماعیل*، چاپ دوم، تهران: ارغوان.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۹۰). *کشف‌المحجوب*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، چاپ هفتم، تهران: سروش.