

بررسی تطبیقی عرفان شمنی و تصوف اسلامی^۱

بهزاد اتونی^۲
مهدی شریفیان^۳
بهروز اتونی^۴

تاریخ دریافت: ۹۸/۰۱/۱۷

تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۴/۰۵

چکیده

بیشتر مکاتب عرفانی جهان سعی بر آن دارند تا با شیوه‌ها و روش‌هایی، سالک و نوآموز را از هستی روزمره و دنیوی جدا سازند و به سرمنشأ نیروی حقیقی عالم و دنیای پرمروراز جهان مینوی هدایت کنند. شمنیسم یکی از آن مکاتب عرفانی است که با آیین‌ها و اعمالی خاص، سالک را به خلستگی و بی‌خویشی می‌کشاند و بدین واسطه و از طریق یاری جستن از دنیای ارواح و عالم خدایان، موجب اعمالی خارق عادت می‌شود. آیین‌ها و آداب شمنی، شباهت بسیار زیادی به آداب متصوفه اسلامی دارد و موجب شده که حتی برخی بر این باور باشند که تصوف اسلامی تحت تأثیر شمنیسم بوده است. نگارندگان در این جستار به بررسی بعضی از این شباهت‌ها، از جمله موضوع خلستگی و بی‌خویشی،

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2019.25258.1728

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آیت‌الله بروجردی، بروجرد، ایران (نویسنده مسئول).

behzad.atooni@abru.ac.ir

۳. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بوعلی‌سینا، همدان، ایران. drsharifian@yahoo.com

۴. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد قم، قم، ایران. behroozatooni@yahoo.com

اهمیت به موسیقی و پایکوبی، عروج و صعود سالک، پرواز جادویی، ریاضت‌های عرفانی، کرامت و موضوع نوزایی می‌پردازند و آنان را واکاوی می‌کنند.

واژه‌های کلیدی: شمنیسم، تصوف اسلامی، خلسگی، کرامت، نوزایی.

مقدمه

برخی بر این باورند که شمن، اصطلاحی است مأخوذ از فرهنگ بودایی که با گذر زمان از طریق برهمنانی که پیش از ورود اسلام برای ترویج دین خویش به ایران رفت و آمد داشتند، وارد زبان فارسی شده است (نفیسی، ۱۳۶۸: ۲۱). برخی نیز شمنیسم را از باورهای اولیه ترکان دانسته‌اند که در پیش از اسلام و در منطقه ماوراءالنهر رواج داشته است. آنان بر این باور بودند که شمن‌ها یا قام‌ها افراد مقدسی هستند که قادر به ارتباط با خدا هستند و به فنون سحر و جادو مسلطند (مخبر دزفولی، ۱۳۸۴: ۵۱). میرچا الیاده، دین‌پژوه رومانیایی، شمنیسم را به معنای دقیق آن عمدتاً پدیده‌ای دینی مربوط به سیبری و آسیای مرکزی می‌داند و بر این عقیده است که این واژه از زبان روسی و از ریشه شمن تونگوزی به ما رسیده است (الیاده، ۱۳۸۴: ۸۰). وی همچنین در جایی دیگر بیان می‌دارد روحانیان بودایی نیز در قدیم «سمن» خوانده می‌شدند (آشتیانی، ۱۳۷۶: ۲۰). برخلاف عقیده الیاده، ویلبرت شمنیسم را برآمده از آمریکای لاتین می‌داند که به واسطه سفر دریایی شان از اقیانوس به استرالیا موجب گسترش اعتقادات شمنی شده‌اند (تیسو، ۱۳۵۲: ۵۰-۵۸).

به نظر می‌رسد تعیین مکان پیدایش شمنیسم امکان‌پذیر نباشد؛ زیرا بسیاری از اقوام و ملل جهان در بخشی از تاریخ کهن خود، مستقل از دیگران، به مرحله‌ای از تکامل رسیده‌اند که به باورها و اعتقادات شمنی روی آورده‌اند (نقوی، ۱۳۹۶: ۵۵). بدین‌روی، اگر از سرمنشأ شمنیسم صرف‌نظر کنیم، در باب چگونگی و چیستی رفتار شمنی می‌توان بر آن بود که شمنی‌گری، رفتار پیچیده و غیرمعمول افراد خاص در میان مردمان جوامع ابتدایی است که نمی‌توان و نباید آن را در قالب موارد روان‌شناختی از قبیل بحران روانی، اختلال و... یا قوم‌شناختی همچون اعمال و رفتارهای آیینی و توت‌پرستی اقوام بدوی قرار داد. شمنی‌گری جادوگری هم نیست؛ زیرا جادوگر با ورد و طلسم سروکار دارد و شمن با روح. شمنی‌گری حتی برگرفته از ادیان ابتدایی هم نیست (غرویان، ۱۳۹۰: ۷۶)؛ زیرا شمن‌ها فقط در زمینه فنون خلسه فعالیت دارند؛ درحالی‌که ادیان ابتدایی طیف گسترده‌ای از اعمال، رفتار و مناسک را دربرمی‌گیرند.

شاید صحیح آن باشد که شمنیسم را در میان نظام‌های عرفانی طبقه‌بندی کنیم تا با آنچه معمولاً دین نامیده می‌شود؛ زیرا شمنیسم را در میان تعداد زیادی از ادیان خواهیم یافت (الیاده،

۱۳۸۸: ۴۶). از آنجا که عرفان، یک مکتب فکری و فلسفی متعالی و ژرف برای شناخت حقایق امور از طریق اشراق و کشف و شهود است (سجادی، ۱۳۷۹: ۸)، شمنیسم که سعی بر ارتباط با عالم مینوی یا ارواح و شناخت آن عوالم به واسطهٔ خلسه و کشف و شهود دارد می‌تواند بهترین نمونهٔ یک مکتب عرفانی باشد.

شمنیسم که مبتنی بر ریاضت و خلسه است، به علت ماهیت عرفانی‌اش، با دیگر مکاتب عرفانی جهان شباهت‌های زیادی دارد. یکی از این مکاتب عرفانی که در برخی جنبه‌ها، با عرفان شمنی قابل قیاس و سنجش است، عرفان و تصوف اسلامی است. در حقیقت، به علت ماهیت عرفانی و اشراقی شمنیسم و تصوف اسلامی، و نه ضرورتاً به علت تأثیرپذیری تصوف اسلامی از آداب و عقاید شمنی، می‌توان نقاط مشترک زیادی را میان این دو مکتب عرفانی مشاهده کرد و یافت؛ هر چند که تأثیرپذیری تصوف اسلامی از شمنیسم، در برخی از آداب و جنبه‌ها، دور از ذهن نیست. نگارندگان در این جستار، با ذکر شواهدی، به برخی از نقاط مشترک عرفان شمنی و تصوف اسلامی می‌پردازند.

پیشینهٔ پژوهش

شاخص‌ترین آثاری که به آداب و مناسک شمن‌ها پرداخته است، برخی آثار میرچا الیاده، دین‌پژوه اهل رومانی است. او در کتاب شمنیسم (۱۳۸۸) به گونه‌ای کاملاً تخصصی، و در بخشی از کتاب اسطوره، رؤیا، راز (۱۳۸۲)، آیین‌ها و اعتقادات شمن‌ها را بررسی کرد. همچنین مهران کندری، در «معرفی آیین شمنی در آمریکای جنوبی» (۱۳۷۷)، جلال‌الدین آشتیانی در بخش اول کتاب عرفان، فهمیه مخبر دزفولی در بررسی «ترکان، از شمنیسم تا اسلام» (۱۳۸۴)، و مینا غرویان در «شمنیسم، فنون کهن خلسه: نقد و بررسی کتاب شمنیسم، ترجمهٔ محمد کاظم مهاجری» (۱۳۹۰)، به آداب و رسوم شمن‌ها از زاویه‌ای پرداختند و آن را تحلیل و واکاوی کردند. حجت‌گودرزی در «تجلی رقص‌های اساطیری در سماع عرفانی» (۱۳۹۳) و فاطمه جهان‌پور در «تحلیل محتوایی معراج‌نامه‌های مزدایی» (۱۳۹۴)، اشاره‌ای بسیار گذرا و مختصر به موضوع شمنیسم داشتند.

در خصوص مبانی و آداب عرفان و تصوف اسلامی نیز مقالات، کتب و رسالات بسیار زیادی تألیف شده است؛ به گونه‌ای که حتی ذکر نام آن‌ها، خود به اندازهٔ صفحات یک کتاب می‌شود، اما دربارهٔ سنجش و مقایسهٔ آداب و رسوم شمنی با تصوف اسلامی، تنها اثری که تدوین شده است، مقاله‌ای است با عنوان «روش‌های خلسگی شمنیسم در برخی از فرقه‌های تصوف»، از ناصر نیکو بخت و سید علی قاسم‌زاده (۱۳۸۸) که در آن به بررسی تطبیقی شیوه‌های خلسگی در میان شمن‌ها و متصوفه پرداخته شده است.

۱. خلسه و بی‌خویشی

از اصول مشترک و اساسی بین عرفان شمنی و تصوف اسلامی، تلاش برای رسیدن به خلسه و بی‌خویشی است. «شمن‌ها به کمک فنونی خاص، سعی بر آن دارند بر فراز شرایط فعلی انسان - شرایط انسان به فساد گراییده - قرار گیرند و دگر بار وارد حالت انسان نخستین که در اسطوره‌های بهشت آغازین و عصر مینوی توصیف شده شوند» (الیاده، ۱۳۸۲: ۵۹). به‌واقع، مقام معنوی و اقتدار اجتماعی هر شمن به توانمندی‌های جذبه‌آور او بستگی دارد؛ زیرا توانایی‌های یادشده وی را قادر می‌سازد تا افزون بر حق ویژه در مانگری و سلوک عرفانی، در آسمان، مستقیماً به دیدار ارباب انواع نائل آید و نیایش بشر را به آن‌ها برساند (کندری، ۱۳۷۷: ۱۵۷).

در عرفان شمنی، دستیابی به حالت خلسه - که گاه از آن به «مشاهده» تعبیر می‌شود - همانند عقیده صوفیه، کاملاً شخصی و متفاوت با تجربه دیگری دانسته شده است. درحقیقت، شمن‌ها، تجارب شخصی و حاصل مشاهدات خود را همچون صوفیه، توصیف‌ناپذیر و غیرقابل فهم می‌دانند و نمی‌توانند برای دیگران توضیح دهند و آن را تفسیر کنند (نیکوبخت و دیگران، ۱۳۸۸: ۱۹۲).

یک شمن در جلسات خود، ابتدا به ارواح امدادگر که بیشتر، ارواح جانوران‌اند روی می‌آورد و با زبانی سرّی با آن‌ها سخن می‌گوید. سپس در مرحله بعد، با نواختن طبل به اجرای رقص می‌پردازد و مقدمات سفر عرفانی خود را آغاز می‌کند و در مرحله آخر به خلسه (واقعی یا کاذب) می‌رود و طی آن، جسمش را ترک می‌کند (الیاده، ۱۳۸۲: ۵۹). «شمن‌ها، همچون اغلب اقوام ابتدایی از دور راه به خلسه و نشنگی - که به‌زعم آنان مقدمه معرفت و بصیرت است - دست می‌یابند: یکی رقص و موسیقی است و دیگری، بهره‌گیری از مواد وهم‌آور. در هر دوی این موارد، پس از ورود به عالم خلسه، حرکاتی از آنان بروز می‌کند که شباهت به‌نوعی غش و صرع دارد» (آشتیانی، ۱۳۷۶: ۹۵-۹۶).

این خلسه و بی‌خویشی که به ترک جسمانیت و رسیدن به عالم معنوی و مینوی منجر می‌شود، در تصوف اسلامی نیز جایگاهی بس ویژه دارد؛ به‌گونه‌ای که بسیاری از اعمال و مراتب عرفانی، بسته به این موضوع است. مراتبی چون وجد، غلبه، مکاشفه، بسط، شهود و سکر نزدیک‌ترین مراتب به مرتبه خلسه و نشنگی است؛ چنانچه مثلاً در باب سکر گفته‌اند: «حالی است که بر بنده پدید آید که از تمییز چیزها، چنان غایب گردد که خیر از شر جدا نداند کردن و منفعت از مضرت باز نتواند شناختن» (مستملی بخاری، ۱۳۶۶: ۱۴۸۸)؛ یا درباره مکاشفه گفته‌اند: «حضور تحیر سرّ اندر حظیره عیان» (هجوری، ۱۳۸۴: ۵۴۷)؛ یا در باب غلبه گفته‌اند: «غلبه حالی باشد که در بنده پدید آید و اسباب نتواند دیدن و ادب نگاه نتواند داشتن. چون بنده را این حال پدید آید در اسبابی که شرعی است مغلوب گردد و او را در آن تقصیر افتد و ادب‌ها که در شریعت نگاه باید داشتن

نتواند نگاه داشتن، لکن بی قصد، چیزها بر او رود که اگر آن به قصد کردی معاتب و ملام گشتی. اما چون در حال غلبه کند معذور باشد» (مستملی بخاری، ۱۳۶۶: ۱۴۷۱)؛ و در باب مکاشفه نیز گفته‌اند: «حقیقت مشاهدت بر دو گونه باشد: یکی از صحت یقین و دیگری از غلبه محبت که چون دوست اندر محل محبت در درجه‌ای رسد که کلیت وی همه حدیث دوست گردد، جز او را نبیند» (هجویری، ۱۳۸۴: ۴۸۵).

در بسیاری از مراتب تصوف اسلامی - که به ذکر برخی از آنان در بالا پرداختیم - سالک به منزلتی می‌رسد که ترک خود و دیگران را می‌گوید و به معشوق حقیقی متوجه می‌شود. در حقیقت، این عمل، نوعی خلسگی و بی‌خویشی است که سالک در آن، از عالم ناسوتی گسسته و در عالم ملکوتی مستغرق می‌شود.

هرچند در بعضی موارد، این رسیدن به خلسگی و نشگی در اختیار و به کوشش سالک نیست و کشتی از طرف عالم ملکوت است، در بسیاری موارد نیز لازم است اعمالی از جانب سالک - مانند شمن‌ها - صورت پذیرد تا این خلسگی و بی‌خویشی رخ دهد. از جمله این اعمال، تکرار اذکار و سماع است.

گاهی عارف به واسطه تکرار ذکر، به نوعی خلسگی و بی‌خویشی می‌رسد؛ به گونه‌ای که از عالم محسوسات جدا و متوجه نام مذکور می‌شود و به حال مشاهده نائل می‌آید. در حقیقت، «از جمله شروط ذکر صوفیه آن است که ذاکر با تلفظ ذکر، مثلاً «الله» یا «حق» یا «هو» یا جمله «سبحان الله» یا «لا اله الا الله» و امثال آن، جمیع قوای روحی خود را متوجه آن کلمه یا آن جمله بدارد، به طوری که هر چه غیر آن است فراموش کند، به این معنی که کلمه یا جمله‌ای را که موضوع ذکر است، در مرکز دایره شعور قرار داده، به تمامه متوجه به آن باشد و همه چیز دیگر را فراموش کند؛ نه چیزی بشنود و نه چیزی ببیند و نه حس کند و نه ادراک نماید» (غنی، ۱۳۸۶: ۳۱۷). عارف واصل در حالت ذکر، چنان مستغرق مذکور می‌شود که گویی من او از میان رفته و چیزی غیر از مذکور (الله) باقی نمی‌ماند. در بیان این خلسگی و بی‌خویشی در میانه ذکر، عطار در کتاب *تذکره الاولیاء*، در حالات سهل تستری می‌نویسد: «مریدی را گفت جهد کن تا همه روز گویی الله. آن مرد می‌گفت تا بر آن خوی کرد. گفت اکنون شب‌ها بر آن پیوند کن. چنان کرد تا چنان شد که اگر خود را به جای خواب دیدی، همان «الله» می‌گفتی در خواب، تا او را گفتند از این بازگرد و به یادداشت مشغول شو تا چنان شد که همه روز گارش مستغرق آن شد. وقتی در خانه بود، چوبی از بالا بیفتاد و بر سر او آمد و بشکست و قطرات خون از سرش بر زمین آمد و همه نقش «الله» «الله» «الله» پدید آمد» (عطار نیشابوری، بی تا: ۲۳۲).

گاهی نیز سالکان صوفی به واسطهٔ سماع، ترک عالم حس می‌کنند و به عالم بی‌خویشی و خلستگی و شهود حق راه می‌یابند. سخنان خواجه عبدالله انصاری، گواه خوبی بر این عقیده است: «بنده سماع همی کند تا وقت وی خوش گردد... دل وی فرا نشاط آید؛ سروری فرا کار آید؛ از تن، زبان ماند و بس؛ از دل، نشان ماند و بس؛ از جان، عیان ماند و بس. تن در وجد واله شود؛ دل در شهود مستهلک شود؛ جان در وجود، مستغرق گردد؛ دیده آرزوی دیدار ذوالجلال کند؛ دل آرزوی شراب طهور کند» (تدین، ۱۳۷۴: ۵۹۱-۵۹۲).

از آنجا که موضوع رقص و پایکوبی یکی از مهم‌ترین موضوعات مشترک عرفان شمنی و تصوف اسلامی است، به شکلی مفصل‌تر، زیر عنوان جداگانه‌ای بدان می‌پردازیم.

۲. موسیقی و پایکوبی

«کمتر رسم و آیین بشری وجود دارد که بدون رقص یا موسیقی یا حداقل آواز یا حرکتی نمادین اجرا شود. حتی در بیشتر مراسم شکار، عزاداری و شیون‌ها هم این حرکات مشاهده می‌گردد» (گودرزی و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۳۰). در میان شمن‌ها نیز رقص و پایکوبی بسیار رایج است؛ به گونه‌ای که در جلسات شمنی، یک شمن ابتدا به ارواح امدادگر روی می‌آورد و سپس در مرحلهٔ بعد، با نواختن طبل به اجرای رقص می‌پردازد و مقدمات سفر عرفانی خود را آغاز می‌کند و در پایان، به خلسه می‌رود و در طی آن، جسمش را ترک می‌کند. در حقیقت، رقصیدن و آوازخوانی‌های یکنواخت و بی‌وقفه، گونه‌ای است از تمرینات شمن‌ها برای رسیدن به بی‌حسی و نشنگی (الیاده، ۱۳۸۲: ۸۳). در مراسم رقص و پایکوبی شمن، طبل‌نوازی، نقشی اساسی و نمادین را برعهده دارد و شمن را برای صعود خلسه‌آمیز آماده می‌کند. طبل‌زدن در آغاز جلسهٔ احضار ارواح که برای فراخواندن ارواح و «زندانی کردن آن‌ها» در طبل شمن انجام می‌شود، اقدامی اولیه برای سفر خلسه‌آمیز است. به همین دلیل است که طبل، «اسب شمن» نام دارد. روی برخی طبل‌ها تصویر اسبی دیده می‌شود؛ زیرا وقتی شمن طبل می‌زند، تصور بر این است که سوار بر اسبش به آسمان می‌رود (الیاده، ۱۳۸۸: ۲۷۸).

در برخی فرقه‌های صوفیه نیز موسیقی و رقص، جایگاهی بسیار والا و مهم در ایجاد خلستگی و بی‌خویشی سالک دارد. به‌واقع، «جذبه و اشراق و از خویش رفتن و فنا، امری غیرارادی است که اختیار عارف تأثیری در ظهور آن ندارد، ولی بزرگان صوفیه، از همان دوره‌های قدیم پی بردند که اضافه بر استمداد صوفی و علل و مقدماتی که او را برای منجذب‌شدن قابل می‌سازد، وسایل عملی دیگری که به اختیار و ارادهٔ سالک است نیز برای ظهور حال فنا و بی‌خویشی مؤثر است؛ از جمله موسیقی و آواز خواندن و رقص که همهٔ آن‌ها تحت عنوان «سماع» درمی‌آید» (غنی، ۱۳۸۶:

۲۴۱-۲۴۲). البته این را نیز باید یادآور شد که هرچند بیشتر مشایخ، «سماع» را همچون کارکردهای اساطیری رقص، برای دستیابی به خلسه و الوهیت و رهایی از خویش و دنیا مفید دانسته‌اند، ولی گاه آن را سبب انحراف مریدان و لذت‌طلبی آنان نیز به حساب آورده‌اند (گودرزی و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۳۰).

با بررسی تاریخ تصوف می‌توان بر آن بود که از نظر اغلب مشایخ صوفیه - به‌جز مشایخ فرقه‌های خرازیه و نقشبندیه و برخی صوفیان شیعه‌مذهب - سماع از مستحسبات تلقی می‌شود؛ چنانکه گویند: «بوسعید چنان به وجد و سماع اعتقاد داشت که مریدان را گفته بود اگر صدای مؤذن بشنوید، هم از رقص باز نایستید» (منور، ۱۳۶۷: ۷۷). یا مولانا جلال‌الدین که اعتقادی وافر به سماع داشت در مثنوی می‌گوید:

پس غذای عاشقان آمد سماع که در او باشد خیال اجتماع
قوتی گیرد خیالات ضمیر بلکه صورت گردد از بانگ و صفر
(دفتر چهارم: ۷۴۳)

از آنجا که یکی از ابزار خلسه، تکرار حرکت یا آوایی واحد است که در اثر آن، کننده، بیننده یا شنونده وارد حالتی بی‌خودوارانه می‌شود، در سماع و رقص صوفیانه، با تکرار الفاظ یا چرخش‌های سالک، خلسه و بی‌خویشی حاصل می‌شود (شاهمیری، ۱۳۸۶: ۲۱۵)؛ همان‌گونه که در میان شمن‌ها، دل‌سپردن به حرکات یکنواخت و گوش‌دادن به آهنگ‌های ریتمیک، موجب وجد و خلسه می‌شود (خسروی، ۱۳۶۶: ۵۳۲).

درخصوص آلات موسیقی جهت سماع در بین متصوفه باید گفت که همان‌گونه که ابزار پایکوبی شمن‌ها غالباً طبل است، در میان متصوفه نیز بیشتر توجه به نای و دف است و آلات دیگر موسیقی را از جمله چنگ و عود و بربط و مزمار، به آلات لهو و لعب ارتباط می‌دهند (سجادی، ۱۳۷۹: ۲۶۲؛ زرین‌کوب، ۱۳۸۸: ۳۳).

در پایان باید گفت که مشایخ صوفیه، جواز هرگونه سماعی را به سالک نمی‌دهند، بلکه آدابی را برای مجالس سماع قائل‌اند و چارچوبی را برای آن در نظر می‌گیرند که می‌توان به برخی از آن‌ها اشاره کرد: «بدان که شرط ادب سماع آن است که تا نیاید نکنی و مر آن را عادت نسازی؛ دیربه‌دیر کنی تا تعظیم آن از دل بنشود. و باید تا چون سماع کنی، پیری آنجا حاضر باشد و جایی از عوام خالی... و دل از شغال خالی، و طبع از لهو نفور، و تکلف از میانه برداشته. و تا قوت سماع پیدا نیاید، شرط نباشد که اندر آن مبالغت کنی و چون قوت گرفت شرط نباشد که آن از خود دفع کنی. مر وقت را متابع باشی بدانچه اقتضا کند. اگر بجنابند، بجنبی و اگر ساکن دارد، ساکن باشی» (هجویری، ۱۳۸۴: ۶۰۹).

۳. عروج

از آنجا که آگاهی از امور ماورایی و اشراف بر جهان پس از مرگ و رسیدن به آسمان - که اقامتگاه خدایان به شمار می‌آید - همواره امری وسوسه‌انگیز برای انسان‌ها بوده، آدمی خواهان آن بوده است تا پیش از آنکه مرگ او را بدان جهان فراخواند، خود به آنجا رفته و اسرار آن را کشف کند (جهان‌پور، ۱۳۹۴: ۸۱-۸۲). در این راستا، انسان‌های برگزیده به برکت آیین‌های «عروج»، سفری آسمانی را در پیش گرفته و به دیدار خدایان، ارواح و موجودات ماورایی نائل می‌آمدند.

در میان شمن‌ها نیز یکی از مهم‌ترین آیین‌ها، آیین «عروج» و «صعود» به آسمان است. شمن به‌واسطه خلسه‌هایش و به کمک ابزارهایی، به آسمان و عالم ملکوت راه می‌یابد و خدا را ملاقات می‌کند و در طی این ملاقات آسمانی، موجودات ماوراءالطبیعی و داروهای ضروری برای معالجات را به او نشان می‌دهند. عروج به آسمان خدایان در بین شمن‌ها به طرق مختلفی صورت می‌پذیرد که می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

الف) گاهی شمن با بالا رفتن از درخت و در حالتی خلسه‌آمیز به آسمان سفر می‌کند؛

ب) بعضی شمن‌ها در تمام طول شب از نردبانی بالا می‌روند و از نردبان دیگری پایین می‌آیند که این آیین، معرف صعود نمادین به آسمان است که با بازگشتن به زمین دنبال می‌شود؛

ج) بسیاری از آنان، رنگین‌کمان را پل ارتباط زمین و آسمان، و خصوصاً پل ارتباط با خدایان تلقی می‌کنند. بدین‌روی شمن‌ها و جادوگران به‌واسطه رنگین‌کمان به آسمان راه می‌یابند، و هفت رنگ رنگین‌کمان نمادی است از هفت آسمان؛

د) در برخی اقوام نیز شمن به‌طور ناگهانی توسط ارواح ربوده و به آسمان برده می‌شود و پس از سه یا چهار روز دوباره به زمین بازگردانده می‌شود (الیاده، ۱۳۸۸: ۲۱۲-۲۳۴).

برای اهل تصوف نیز حالاتی در باب عروج و صعود روحشان به عالم بالا در حالت خلسگی و سکر ذکر شده است که بی‌شبهت به معراج شمن‌ها نیست. درباره عروج اهل تصوف گفته شده است که روح سالک در حال صحت و بیداری، از بدن سالک بیرون می‌آید و احوال پس از مرگ بر وی مکشوف می‌شود و می‌تواند بهشت و دوزخ را مطالعه کند (عزیزالدین نسفی، ۱۳۷۹: ۱۵۵).

مولانا نیز ضمن توصیف جان اولیا، در هر لحظه برای آنان معراجی قائل می‌شود:

هر دمی او را یکی معراج خاص
بر سر تاجش نهد صد تاج خاص
صورتش بر خاک و جان بر لامکان
لامکانی فوق وهم سالکان

(دفتر اول: ۱۵۳۸)

این معراج روح در حقیقت کرامتی است مختص به بزرگان و اولیاء متصوفه که نشان از ارتباط آنان با عالم بالا و توانایی گسستن از عالم جسمانی، قبل از مرگ دارد. یکی از نمونه‌های معراج

مشایخ متصوفه، معراج بایزید بسطامی است. هجویری شرح این معراج را از قول بایزید چنین بیان می‌کند: «سر ما را به آسمان‌ها بردند، به هیچ چیز التفات نکرد و بهشت و دوزخ را بر وی نمودند، به هیچ التفات نکرد، از مکونات و حجب برگذاشتند، فصرت طیراً؛ مرغی گشتم و اندر هوای هویت می‌پریدم تا به میدان احدیت مشرف شدم و درخت ازلیت اندر آن بدیدم. چون نگاه کردم، آن همه من بودم» (هجویری، ۱۳۸۴: ۳۵۵).

نمونه دیگر این گونه عروج، سیر و سیاحت روحانی شبلی در عالم ماوراست. از شبلی نقل شده که گفته است: بر ما لاوراء می‌گذرم، جز وراء نمی‌بینم و چپ و راست به سوی ما لاوراء می‌پویم و جز وراء نمی‌بینم. آنگاه بازمی‌گردم و این همه را در مویی از انگشت کهن خویش می‌بینم (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۱۵۷).

۴. پرواز جادویی

موضوع پرواز جادویی، یکی از کهن‌ترین بن‌مایه‌های فولکلور است که در باستانی‌ترین لایه‌های فرهنگی یافت می‌شود و به اساطیر کهنی مربوط می‌شود که بر این باورند که در زمان آغازین، آسمان و زمین، به قدری به هم نزدیک بودند که انسان‌های نخستین می‌توانستند به راحتی، میان این دو رفت‌وآمد کنند و به دیدار خدایان خود نائل آیند. این بن‌مایه از جمله مشترکات عرفان شمنی و عرفان اسلامی نیز به‌شمار می‌آید که در آن ادعا می‌شود شمن / صوفی در حالت خلستگی و بی‌خویشی قادر به پرواز است.

در میان شمن‌ها، پرواز جادویی در راستای عروج آنان به عالم خدایان قرار دارد. «شمن‌ها و حکیم ساحران، قادرند شبیه پرنده‌گان پرواز کنند و بر جایی بلند بر روی شاخه‌های درختان بنشینند» (الیاده، ۱۳۸۸: ۲۱۴). برخی از آنان نیز بر پشت اسب یا روی طبلشان به پرواز درمی‌آیند. الیاده در کتاب شمنیسم، قدرت پرواز ساحر ماریندی^۱ را این‌گونه توصیف می‌کند: «به‌نوعی کلبه می‌رود که او از برگ‌های نخل در جنگل ساخته است، و بازوها و بالای ساعدهایش را با پرهایی از حواصیل (نوعی پرنده) مجهز می‌کند. سرانجام او کلبه‌اش را به آتش می‌کشد بدون آنکه آن را ترک کند... دود و شعله‌ها او را به هوا بالا می‌برند و شبیه پرنده، او به هر جایی که می‌خواهد پرواز می‌کند» (همان: ۶۹۳).

شمن‌ها در هنگام پرواز، از وضعیت ارواح برخوردار می‌شوند. بدین‌رو می‌توان پرواز شمنی را با «مرگ آیینی» برابر دانست. جان، تن را ترک می‌گوید و به مناطقی پرواز می‌کند که قابل دسترس زندگان نیست (الیاده، ۱۳۸۲: ۱۰۰).

در متون صوفیه نیز یکی از کرامات مشایخ، پرواز در هوا ذکر شده است؛ برای مثال، درباره رفیق ابراهیم ادهم آمده است که هر گاه می خواست طهارت کند، از غرفه‌ای که در آن با ابراهیم ادهم عبادت می کردند، با گفتن «لا حول ولا قوة الا بالله» در هوا پیریدی، همچنان که مرغ تا بر سر آب شدی، و چون از وضو فارغ می شد، با گفتن همان جمله باز به غرفه پیریدی (قشیری، ۱۳۶۱: ۶۵۸ و مشابه آن داستان در منور، ۱۳۶۷، ج ۱: ۲۶-۲۷).

در متون صوفیه، این نوع پروازها، غالباً به عنوان نتیجه و پاداش پانهادن بر هوای نفس و نادیده گرفتن آن ذکر شده است. از ذوالنون حکایت می کنند که گفت: یکی را دیدم که اندر هوا می پرید. گفتم: این درجه به چه یافتی؟ گفت: قدم بر هوا [ی نفس] نهادم تا در هوا شدم (هجوری، ۱۳۸۴: ۳۱۴). همچنین روزبهان بقلی از ابوبکر واسطی نقل می کند که مردی را دید که بر هوا نشسته بود. از او پرسیدم تو چه کسی هستی؟ و او پاسخ داد: «من مردی‌ام که از برای رضای دوست، هوای خود را ترک کرده‌ام؛ مرا بدین هوا نشانند و هوا مسخر کرد» (شرف‌الدین ابراهیم، ۱۳۴۷: ۱۱۶). هرچند پرواز در هوا، یکی از کرامات مهم صوفیه به شمار می آید، برخی مشایخ چندان اعتنایی به آن نمی کنند؛ مثلاً جنید می گوید: «مکر آن است که بر آب می رود و بر هوا می رود و همه او را تصدیق می کنند» (عطار، ۱۹۰۵، ج ۲: ۳۲)؛ یا مثلاً ابومحمد مرتعش وقتی می شنود کسی در هوا می پرد، می گوید: نزدیک من آنک خدای عزوجل توفیق مخالفت هوای خویش داده است؛ بزرگ‌تر از آنک اندر هوا بپرد (سلمی، ۱۹۵۳: ۳۵۱-۳۵۲).

همچنین وقتی مردی به بایزید بسطامی می گوید: به من خبر داده‌اند که تو به هوا پرواز می کنی؟ او در جواب می گوید: در این چه اعجابی هست! «طیر یا کل الميته یمر فی الهوا، و المؤمن اشرف من الطیر» (ابونعیم اصفهانی، ۱۹۶۷، ج ۱۰: ۳۵-۳۶).

۵. ریاضت

ریاضت که در اصطلاح عبارت است از تحمل سختی و دشواری در سیر و سلوک عرفانی و از شرایط تهذیب نفس به شمار می آید (سجادی، ۱۳۸۳: ۴۳۷)، یکی از مهم‌ترین مناسک گذار است. این گونه مناسک، عبور یک شخص را از حالتی، یا از پایگاهی به پایگاهی دیگر فراهم می‌سازد (پانوف و پرن، ۱۳۶۸: ۲۳۲) و سبب می‌شود نوآموز با طی کردن مراحل سخت به خودسازی و تشریف نائل آید.

در میان شمن‌ها، به خصوص نوآموزان، انجام اعمال مرتاضانه برای خودسازی و رسیدن به تشریف، بسیار بااهمیت است و در این کار، شمن می‌کوشد تا ساختارهای توان حسی زمینی خود را بشکند و راه را برای ادراک خارج حسی (روشن‌بینی و روشن‌شنوایی و مانند آن) و همچنین دست‌یافتن

به کنترلی تصورناپذیر بر جسم بگشاید. از جمله این اعمال رازآموزانه، تحمل سرمای سخت و حرارت اخگر است؛ برای نمونه، در میان منچوری‌ها، شمن آینده باید چنین آزمونی را پشت سر نهد: در زمستان، نه سوراخ در یخ تعبیه می‌شود. کارآموز باید به درون یکی از این سوراخ‌ها رود، زیر یخ شنا کند و از سوراخ دیگر بیرون آید و این عمل را تا آنجا تکرار کند که از هر نه سوراخ یک بار گذشته باشد (الیاده، ۱۳۸۲: ۹۰). در میان شمن‌های بتنی نیز نوآموز باید ملاقه خیس را در شبی زمستانی و برفی بر تن برهنه خویش بیچد. برخی شمن‌ها هم آزمون حرارت اخگر را پس پشت می‌نهند؛ بدین طریق که روی آتش راه می‌روند که البته چنین اعمالی گاه به شکل جمعی صورت می‌پذیرد، یعنی مراسم دسته‌جمعی راه‌رفتن بر جاده آتش (الیاده، ۱۳۸۸: ۹۷-۹۸).

در میان متصوفه نیز ریاضت نفس از جایگاهی بس ویژه برخوردار است و برای هر طبقه، ریاضتی خاص مدنظر است. عبدالرزاق کاشانی ریاضت را به سه درجه تقسیم می‌کند: الف) ریاضت عامه، ب) ریاضت خاصه، و ج) ریاضت خاص الخاص (کاشانی، ۱۳۵۴: ۴۳) که برای هر یک، اصولی خاص را باید در پیش گرفت. طبق نظر غزالی، ریاضت در افراد گوناگون، متفاوت با یکدیگر و متناسب با روحیات و خواهش‌ها و آرزوهای آنان است. او در شیوه و طریق ریاضت بر این باور است که ریاضت هر کسی بدان است که آنچه بدان شادتر است به ترک آن بگوید و آنچه بر وی غالب‌تر است، آن را خلاف کند؛ مثلاً آن را که شادی وی به جاه و حشمت بود، به ترک آن گوید و آن را که شادی به مال است، خرج کند و همچنین هر که را سلوت گاهی است به جز خدای تعالی، آن به قهر از خود جدا کند و هر چه وی را وداع خواهد کرد به مرگ، خود به اختیار وداع کند (غزالی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۲۲).

در حقیقت، نقطه مشترک ریاضت در عرفان شمنی و تصوف اسلامی، انجام کارها و اعمالی است که مخالف آسایش تن و نفس آدمی است. به همین دلیل است که در تذکرة الاولیاء آمده است «شبلی سرداب‌های داشتی، در آنجا همی شدی و آغوشی چوب با خود بردی. هرگاه غفلتی به دل او در آمدی، خویشان بدان چوب همی زدی و گاه بودی که همه چوب‌ها که بشکستی، دست و پای خود بر دیوار همی زدی» (عطار، بی‌تا، ج ۲: ۱۳۹) یا همو «به اول که مجاهده بر دست گرفت، سال‌های دراز، شب نمک در چشم کشیدی تا در خواب نشود و گویند هفت من نمک در چشم کرده بود» (همان). یا در حالات شیخ ابوسعید ابی‌الخیر آورده‌اند که در جوانی، شب‌ها پس از آنکه اهل خانه به خواب می‌رفتند، آهسته برخاسته به خانه می‌آمد. در گوشه مسجد چاهی بود. طنابی را به وسط چوبی بسته و سر دیگر طناب را به پای خود می‌بست و سپس چوب را روی دهانه چاه گذارده و خود را در وسط چاه تا نزدیک طلوع صبح معلق می‌ساخت و قرآن می‌خواند (منور، ۱۳۶۷: ۲۲).

۶. کرامت

یکی دیگر از مشترکات عرفان شمنی و تصوف اسلامی، بهره‌گیری بزرگان و مشایخ هر دو گروه از کرامات و خوارق‌عاداتی است که موجب صحنه‌گذاشتن دیگران بر توانایی‌های عرفانی و معنوی آنان است. در حقیقت، کرامت امر خارق‌العاده‌ای است که به سبب عنایت از عالم غیب، از پیر و استاد عرفانی سر می‌زند (سجادی، ۱۳۷۹: ۲۶۷) و این امر موجب پذیرش و احترام استاد می‌شود. در میان شمن‌ها، انجام کارهای خارق‌العاده توسط استاد شمنی امری مهم به‌شمار می‌آید؛ به گونه‌ای که نشانی بر ارتباط او با عالم ارواح است. شمن در حالت گسست از عالم حس و رفتن به عالم روح، دست به کرامات و اعمال فراطبیعی می‌زند که از جمله آن‌ها، پرواز در هوا (که پیش‌تر در این باره توضیح دادیم)، راه رفتن روی آب، نامرئی شدن و ضدآتش شدن است (الیاده، ۱۳۸۲: ۹۲). شاید بتوان گفت مهم‌ترین عمل خارق‌العاده استاد شمنی، تسلط او بر آتش است. او در جلسه ارواح و رفتن به حالت خلصه، برای نشان دادن قدرت مرتاضی خود علاوه بر زخمی کردن خودش با چاقو، آهن گذاخته را لمس می‌کند و در دست می‌گیرد یا زغال‌های مشتعل را می‌بلعد (الیاده، ۱۳۸۸: ۶۹۲).

در فرق صوفیه نیز کرامت، از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است؛ به گونه‌ای که تفاوتش با «معجزه» فقط در انجام‌دهنده آن است؛ یعنی کرامت خارق‌عاداتی است که به دست ولی انجام می‌پذیرد و معجزه خارق‌عاداتی است که از نبی صادر می‌شود (غنی، ۱۳۸۶: ۲۳۳؛ قشیری، ۱۳۶۱: ۶۲۲). هرچند برخی از بزرگان صوفیه به کرامت تکیه نمی‌کنند و به گفته ابونصر سراج، به‌ناچار از کرامت می‌ترسند که مبادا مکر باشد (سراج طوسی، ۱۹۱۴: ۳۲۰) و کرامت اولیا را برای کسی روا می‌دارند «که از کرامات همچنان ترسد که از زنار یا بت؛ از بهر آنکه هرچه بنده با وی بیارامد دون حق، ورا از حق ببرانند؛ و چون کرامت ببیند، از مکر و استدراج بترسد» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۳: ۹۵۹-۹۶۰)، ولی در کل، موضوع کرامت خواه‌ناخواه، یکی از محبوب‌ترین موضوعات در تصوف اسلامی به‌شمار می‌آید و کرامات فراوانی به مشایخ این قوم نسبت داده شده است؛ از جمله مثلاً حدود یک‌سوم از کتاب *اسرارالتوحید*، به کرامات شیخ ابوسعید ابوالخیر پرداخته شد (غنی، ۱۳۸۶: ۲۳۷) یا کتاب مقامات ژنده پیل جام، پر است از کرامات شیخ جام (ر.ک: غزنوی، ۱۳۴۸) یا البته بسیاری از کتب صوفیه که در شرح کرامات مشایخ است.

در کتب صوفیه، کرامات و کارهای خارق‌العاده بسیاری از بزرگان متصوفه نقل شده است که به علت گستردگی موضوع و اینکه پژوهشگران دیگر، به تفصیل به آن پرداخته‌اند، از بحث در این باب صرف نظر می‌کنیم و فقط به ذکر عناوین برخی از این کرامات می‌پردازیم. از جمله این کرامات می‌توان به راه رفتن روی دریا، طیران در آسمان، بارانیدن باران، حضور در جاهای مختلف

در یک آن، معالجهٔ بیماران با نگاه یا نفس، زنده کردن اموات، دست‌آموز کردن و مطیع ساختن حیوانات درنده، علم به حوادث آینده، ناتوان ساختن یا کشتن اشخاص با یک کلمه یا یک حرکت، مکالمه با حیوانات، گذر از آتش، تبدیل اشیا به زر و سیم و... اشاره کرد (درخصوص تفصیل این کرامات، ر.ک: به هجویری، ۱۳۸۶؛ افلاکی، ۱۳۶۲؛ قشیری، ۱۳۶۱؛ غزنوی، ۱۳۴۸؛ جامی، ۱۳۳۶؛ عطار، بی تا).

۷. نوزایی

مرگ در بسیاری از آیین‌ها، مفهومی انتقالی دارد که بیانگر نوعی نوزایی و آغاز مرحله‌ای جدید است و مناسبات ویژه‌ای با آیین تشریف دارد. شخص معتقد به آیین یا باوری خاص (دین)، برای رسیدن به این باورمندی نیاز به تغییر و تحول وجودی دارد. بر این اساس باید مراحل را پس پشت نهاد که به مرگ نمادین منجر شود (بتلاب اکبرآبادی و دیگران، ۱۳۹۵: ۱). در حقیقت، آیین نوزایی و تشریف مهم‌ترین آیین مکاتب رازآموزانه و عرفانی است که در آن، نوآموز از مرحله‌ای فرودین، به مرحله‌ای والاتر پای می‌نهد. به عقیدهٔ الیاده، مناسک تشریف و نوزایی نشان می‌دهد که در جهان ابتدایی، مادام که انسان‌ها خود را در «سطح طبیعی هستی» احساس می‌کنند، انسانیت خود را تمام و کمال نمی‌انگارند. برای اینکه هستی خود را کمال بخشند و به تمام معنا انسان کامل بشوند باید خود را در این مرحله از حیات طبیعی بمیرانند تا در حیات متعالی‌تر باز زاده شوند (Eliade, 1959: 187).

در میان شمن‌های مناطق مختلف دنیا، شاید بتوان گفت مهم‌ترین آیین رازآموزانه، آیین تشریف و نوزایی است. هرچند هریک از مکاتب شمنی، به شیوه‌ای خاص به نوزایی و تشریف می‌رسند، در کل، نقطهٔ مشترک همهٔ آن‌ها انجام اعمال نمادینی است که مرگ را متبادر می‌کند و پس از آن زایشی دوباره را به ارمغان می‌آورد. در حقیقت، از آنجا که شمن‌ها متولی درمانگری، پیشگویی و رهبری فره‌مندانه در جامعه هستند، ضروری می‌نماید که برای انجام وظایفشان، تجربه‌های منحصربه‌فردی را از سر بگذرانند؛ یعنی بتوانند در حالت خلسه، مرگ توهمی را تجربه کنند و حیات مجدد را بچشند (جهان‌پور، ۱۳۹۴: ۸۲). نزد برخی از شمن‌ها، تجربه‌های خلسه‌آمیز، خواب سنگین یا بیهوشی یادآور مرگی نمادین است (الیاده، ۱۳۸۸: ۱۱۱ و ۸۴-۸۵) و نوآموز پس از هوشیاری و به‌خود آمدن، گویی به نوزایی می‌رسد؛ برای نمونه، «در میان کاریب‌های گینهٔ هلند، کارآموزان شمنی به شکل فزاینده‌ای با عصأ تنباکو و سیگار که تقریباً بی‌وقفه دود کرده می‌شود، مسموم می‌شوند» (الیاده، ۱۳۸۲: ۸۳) و این عمل، نمادپردازی مرگ رازآلود را به ذهن ما متبادر می‌کند که البته پس از این مرگ نمادین، زایشی نمادین در پی است.

یکی دیگر از مهم‌ترین اعمال آیینی تشریف که نشان‌دهنده مرگ و تجدید حیات نمادین است، قطعه‌قطعه کردن اعضا یا آسیب‌رساندن به آنهاست؛ مثلاً برخی نوایمانان به قدری صورت‌هایشان را می‌مالند که پوست دوم یا حتی سوم پدیدار می‌شود. این پوست سوم که بسیار ظریف و شکننده است، به قدری حساس است که موجب بروز دردی جانکاه می‌شود. هنگامی که نوآموز به این مرحله می‌رسد، آموزش پایان می‌پذیرد (الیاده، ۱۳۸۲: ۸۲).

در عرفان اسلامی نیز موضوع نوزایی از اهمیتی خاص برخوردار است و در شکل نظری آن، حول حدیث «موتوا قبل أن تموتوا» می‌چرخد؛ حدیثی که تأکید بر مرگ نمادین و ارادی و پس از آن، زایشی نو دارد. از آنجا که این حدیث، جان عرفان و تصوف اسلامی را تشکیل می‌دهد، بسیاری از عرفا اساس عرفان عملی و نظری خود را بر آن استوار کرده‌اند.

مولانا در این باره می‌گوید:

چون ز مرده، زنده بیرون آورد
هر که مرده گشت او دارد رشد
مرده شو تا مخرج الحی صمد
زنده‌ای زین مرده بیرون آورد
(دفتر پنجم: ۵۵۰-۵۵۱)

با توجه به همین نکته عارفانه است که مولانا شخصیت بلند و بی‌نظیر پیامبر اکرم (ص) را «زاده ثانی» معرفی می‌کند.

زاده ثانی است احمد در جهان
صد قیامت بود او اندر عیان
(دفتر ششم: ۷۵۱)

یا سنایی در این باره می‌گوید:

بمیرای دوست پیش از مرگ اگر می‌زندگی خواهی
که ادريس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما

(سنایی، ۱۳۶۴: ۵۲)

قیصری نیز در شرح *فصوص الحکم* ابن عربی در تفسیر و توجیه «موتوا قبل ان تموتوا» و تبیین مرگ ارادی می‌نویسد: «الموت الإرادی يحصل للسالكين المتوجهين إلى الحق قبل وقوع الموت الطبيعي؛ قال عليه السلام: موتوا قبل ان تموتوا؛ فجعل عليه السلام الاعراض عن المتاع الدنيا و طبيعتها، و الامتناع عن مقتضيات النفس و لذاتها، و عدم الاتباع الهوى موتاً» (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳۰). در حقیقت تحقق مرگ ارادی از نظر قیصری در چند چیز است: روی گردانی از مال و متاع دنیوی، اجتناب از لذایذ نفسانی و پیروی نکردن از هوی و هوس.

عین‌القضات نیز در *تمهیدات* در این خصوص می‌نویسد: «سالک باید دو بار بزاید: یک بار از مادر بزاید و یک بار از خود بزاید تا آن جهان باقی و خدا را ببیند» (۱۳۴۱: ۳۱۹-۳۲۰).

متصوفه به استناد حدیث «موتوا قبل ان تموتوا» است که مرگ اختیاری و نمادین را برای رسیدن به زایش و تولدی نو برمی‌گزینند و انتخاب می‌کنند. در حقیقت، آنان مدتی را که از تولد دوباره آنان می‌گذرد، عمر به حساب می‌آورند، نه کل زندگی شان را. «از ابویزید پرسیدند -رحمه الله علیه- که عمر تو چند است؟ گفت: «چهار سال». گفتند: این چگونه باشد؟ گفت: هفتاد سال است تا در حجاب دنیايم، اما چهار سال است تا وی را می‌بینم و روز حجاب از عمر نشمرم» (هجویری، ۱۳۸۴: ۴۸۶).

به‌واقع، بسیاری از اعمال و آداب متصوفانه مانند انواع ریاضت‌ها، مجاهده‌ها، چله‌نشینی‌ها، خلسگی‌ها، اذکار، عبادات، رقص و سماع و... همگی نوعی آیین شرف و نوزایی است که بدان واسطه، صوفی مرگی اختیاری را در عالم مادی و نفسانی اختیار می‌کند و حجاب‌های حسی را درمی‌نوردد تا در عالم جان، زایشی نو داشته باشد.

نتیجه‌گیری

اگر عرفان را مکتبی فکری-عملی که سعی بر شناخت حقایق امور به طریق اشراق و کشف و شهود دارد، تعریف کنیم، عرفان شمنی و تصوف اسلامی در زیر این تعریف می‌گنجند. عرفان شمنی که بر پایهٔ خلسه و ریاضت بنا شده و بدین طریق با عالم مینوی یا ارواح ارتباط برقرار می‌کند، نقاط مشترک زیادی با عرفان و تصوف اسلامی دارد که از جمله مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

الف) خلسگی و بی‌خویشی: شمن‌ها، استادان واقعی خلسگی به‌واسطهٔ بهره‌گیری از رقص و موسیقی، یا مواد وهم‌آور هستند. در تصوف اسلامی نیز سالک به‌واسطهٔ خلسگی و بی‌خویشی، به انحای مختلف سعی بر رسیدن به عالم معنوی و مینوی دارد؛

ب) موسیقی و پایکوبی: که هم در عرفان شمنی و هم در تصوف اسلامی به‌واسطهٔ سماع، بسیار رواج دارد؛

ج) عروج: که شمن‌ها و متصوفه به برکت آیین‌های صعود، به فراسو و بر فراز شرایط انسانی می‌رسند؛

د) پرواز جادویی: از جمله مشترکات عرفان شمنی و تصوف است که در آن ادعا می‌شود شمن/صوفی، در حالت خلسگی و بی‌خویشی قادر به پرواز است؛

ه) ریاضت: یکی از مهم‌ترین مناسک گذار است که در شمنیسم به‌واسطهٔ اعمالی چون تحمل سرمای سخت و حرارت اخگر، و در تصوف اسلامی با روی گردانی از خوشی‌ها و لذایذ دنیوی و ترک آن‌ها صورت می‌پذیرد؛

و) کرامت: در عرفان شمنی و تصوف اسلامی ادعا شده که شمن / صوفی قادر است به واسطه یاری جستن از عالم غیب، اعمالی خارق عادت و ورای توانایی های بشر انجام دهد؛ (ز) نوزایی: که مهم ترین آیین رازآموزانه و عرفانی است و غایت هدف شمن / صوفی است. شمن به کمک اعمالی چون تجربه های خلسه آمیز، خواب سنگین، بی هوشی و ریاضت های جسمی به تشریف و نوزایی می رسد؛ و در تصوف اسلامی نیز سالک با تکیه بر حدیث «موتوا قبل ان تموتوا» و به یاری ترک تعلقات دنیوی، آماده مرگ نمادین و زایشی نو می شود.

پی نوشت

1. Marind

منابع

- آشتیانی، جلال الدین. (۱۳۷۶). *عرفان (بخش اول شمنیسم)*. چ دوم. شرکت سهامی انتشار. تهران.
- ابونعمین اصفهانی، احمد بن عبدالله. (۱۹۶۷ م). *حلیه الاولیا و طبقات الاصفیا*. دارالکتاب العربی. بیروت
- افلاکی، شمس الدین. (۱۳۶۲). *مناقب العارفین*. تصحیح تحسین یازجی. انتشارات دنیای کتاب.
- الیاده، میرچا. (۱۳۸۲). *اسطوره، رؤیا، راز*. ترجمه رؤیا منجم. چ سوم. نشر علم. تهران.
- _____. (۱۳۸۹). *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمه جلال ستاری. چ چهارم. انتشارات سروش. تهران.
- _____. (۱۳۸۸). *شمنیسم*. ترجمه محمد کاظم مهاجری. چ دوم. نشر ادیان.
- بتلاب اکبر آبادی، محسن و معصومه برسم. (۱۳۹۵). «مرگ به مثابه تشریف (نوزایی)». *مجله مطالعات ایرانی*. سال پانزدهم. شماره بیست و نهم. بهار و تابستان، ص ۱-۱۷
- پاتوف، میشل و پرن، میشل. (۱۳۶۸). *فرهنگ مردم شناسی*. ترجمه اصغر عسگری خانقاه. ویس. تهران.
- تدین، عطاله. (۱۳۷۴). *جلوه های تصوف و عرفان در ایران و جهان*. دانشگاه تهران. تهران.
- جامی، نورالدین عبدالرحمان. (۱۳۳۶). *نفحات الانس من حضرات القدس*. تصحیح مهدی توحیدی پور. کتاب فروشی محمودی. تهران.
- جهان پور، فاطمه. (۱۳۹۴). «تحلیل محتوایی معراج نامه های مزدایی». *فصلنامه جستارهای ادبی*. شماره ۱۹۰. صص ۸۱-۱۱۴.
- خسروی، رکن الدین. (۱۳۶۶). «نمایش های آیینی». *مجله چیستا*. سال پنجم. شماره ۵ و ۶، دی و بهمن.
- دامادی، سید محمد. (۱۳۶۷). *ابوسعید نامه*. دانشگاه تهران. تهران.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۹). *جستجو در تصوف ایران*. چ چهارم. امیر کبیر. تهران.
- _____. (۱۳۸۸). «عارف و عامی در رقص و سماع». *پژوهشنامه ادب حماسی*. دوره ۵. شماره ۹. پاییز و زمستان. ص ۳۹-۲۱.
- سجادی، سید جعفر. (۱۳۸۳). *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. چ هفتم. انتشارات طهوری. تهران.
- سجادی، سید ضیاء الدین. (۱۳۷۹). *مقدمه ای بر مبانی عرفان و تصوف*. چاپ هشتم. انتشارات سمت. تهران.

سراج طوسی، ابونصر. (۱۹۱۴ م). *اللمع فی تصوف*. تصحیح رینولد آلن نیکلسون. بریل. لیدن.
سلمی، ابو عبدالرحمن. (۱۹۵۳ م). *طبقات الصوفیه*. تحقیق نورالدین شریبه. دارالکتاب العربی. مصر.
سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدودبن آدم. (۱۳۶۴). *دیوان اشعار*. به اهتمام مدرس رضوی. چ سوم. کتابخانه
سنایی. تهران.

شاهمیری، آزاده. (۱۳۸۶). «بررسی تطبیقی مؤلفه‌های مشترک میان رقص سماع و پرفورمنس آرت (هنر
اجرا)». *فصلنامه هنر*. شماره ۷۳. ص ۲۲۶-۲۰۶.
شریف‌الدین ابراهیم. (۱۳۴۷). *تحفه العرفان؛ روزبهران نامه*. به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه. انجمن آثار
ملی. تهران.

عزیزالدین نسفی. (۱۳۷۹). *انسان کامل*. تصحیح ماژیران موله. چاپ پنجم. طهوری. تهران.
عطار نیشابوری. (بی تا). *تذکره الاولیا*. مقدمه محمد قزوینی از روی چاپ نیکلسون. انتشارات مرکزی.
تهران.

عین القضاة همدانی، ابوالمعالی عبدالله ابن محمد. (۱۳۴۱). *تمهیدات*. تصحیح و تعلیق عقیف عسیران. چ
دوم. منوچهری. تهران.

غروی، مینا. (۱۳۹۰). «شمینسم، فنون کهن خلسه: نقد و بررسی کتاب شمینسم، ترجمه محمد کاظم
مهاجری». *کتاب ماه دین*. شماره ۱۶۷. شهریور. صص ۷۶-۸۱.

غزالی، ابوحامد امام محمد. (۱۳۸۰). *کیمیای سعادت*. به کوشش حسین خدیوچم، ۲ ج. شرکت انتشارات
علمی و فرهنگی. تهران.

غزنوی، سدیدالدین محمد. (۱۳۴۸). *مقامات ژنده پیل جام*. تصحیح حشمت مؤید. بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
غنی، قاسم. (۱۳۸۶). *تاریخ تصوف در اسلام*. چ دهم. انتشارات زوار. تهران.

قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۶۱). *ترجمه رساله قشیری*. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. انتشارات علمی
و فرهنگی. تهران.

قیصری رومی، محمد داوود. (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی. علمی و
فرهنگی. تهران.

کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۵۴). *شرح منازل السائرین انصاری*. انتشارات حامد. تهران.
کندری، مهران. (۱۳۷۷). «معرفی آیین شمنی در آمریکای جنوبی». *مجله نامه فرهنگ*. سال هشتم. شماره
اول. سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی. بهار.

گودرزی، حجت و کوروش گودرزی. (۱۳۹۳). «تجلی رقص‌های اساطیری در سماع عرفانی». *فصلنامه
عرفانیات در ادب فارسی*. دوره ۵. شماره ۳. پیاپی ۱۸. بهار

مخبر دزفولی، فهیمه. (۱۳۸۴). «ترکان، از شمینسم تا اسلام». *تاریخ و تمدن اسلامی*. شماره اول. تابستان.
صص ۶۱-۴۹.

مستملی بخاری. (۱۳۶۶). *شرح التعرّف لمذهب التصوّف*. به کوشش محمد روشن. انتشار اساطیر. تهران.

منور، محمد. (۱۳۶۷). *اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*. ج ۲. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. آگاه. تهران.

مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۷). *مثنوی معنوی*. تصحیح عبدالکریم سروش (نسخه قونیه). چ سوم. انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.

نقیسی، سعید. (۱۳۶۸). *سرچشمه تصوف در ایران*. چ هفتم. مروی. تهران.

نقوی، عقیل. (۱۳۹۶). «پرخوانی و ذکر خنجر: بقایای اعتقادات کهن در میان ترکمن‌های ترکمن صحرا». *دوماهنامه فرهنگ و ادبیات عامه*. سال ۵، شماره ۱۵. مرداد و شهریور. ص ۷۰-۴۷.

نیکویخت، ناصر و سید علی قاسم‌زاده. (۱۳۸۸). «روش‌های خلسگی شمنیسم در برخی از فرقه‌های تصرف»، *مجله مطالعات عرفانی*. دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان. شماره نهم. بهار و تابستان. ص ۱۸۵-۲۱۶.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۴). *کشف‌المحجوب*. مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. سروش. تهران.

Eliade. Mircea. (1959). *the sacred and the profane*. published by: Harcourt Brace Jovanovich

References

- Ashtiani, Jalaloddin. (1997). *mysticism(Part one: Shamanim)*. Sahami Entesharat Company. Tehran. (In Persian)
- Aboo Nayim Esfahani, Ahmad ebne Abdollah. (1967). *Helyatol Oliya And Tabaghatol Asfiya*. Dar Alketab Alarabi. Beyrout. (In Persian)
- Aflaki, Shamsoddin. (1983). *Managhe- al- Arefin*. ed: Tahsin Yasiji. World of Book. Tehran. (In Persian)
- Mircea Eliade. (2010). *History of religious ideas*. Tran: Roya Monajjem. Science Publication. Tehran. (In Persian)
- _____. (2009). *Shamanism*. Tran: Mohammad Kazem Mohajeri. Religion Publication. (In Persian)
- _____. (2003) *Myth, Dream, mystery*. Tran: Jalal Sattari. Soroush Publication. Tehran. (In Persian)
- Botlab Akbari, Mohsen And Masoumeh Akbari. (2016). «Death as a Rebirth». *Iranian study*. 11. 29. Vol.15. No. 29. Spring and Summer. P.p 1-17. (In Persian)
- Pathov ,Michelle. Pren Michelle. (1989). *Anthropological Culture*. Tran: Asghar Asghari Khaneghah. Wiss Publication. Tehran. (In Persian)
- Tadayyon. Ataollah. (1995). *The Effects of Sufism and Mysticism in Iran and the World*. University of Tehran. Tehran. (In Persian)
- Jami. Nour- Aldin- Abdol Rahman. (1957). *Nafahat- ol- Ons Men Hazarat- ol- Ghods*. De: Mahdi Tohidi pour. Mahmoudi. Tehran. (In Persian)
- Jahanpoor, Fatomeh. (2015). «Content Analysis of Mazda Ascensions». *Literary Research*. No: 190 . pp 81-114. (In Persian)
- Khosravi, Ro,noddin. (1987). «Ritual plays». *Chists*. Vol: 5 . No: 5-6. (In Persian)
- Damadi, Mohammad. (1988). *Abou Said Nameh*. University of Tehran. Tehran. (In Persian)
- Zarrin Koub. Abdol Hosein. (1990). *study in Islamic Sufism*. Amir Kabir. Tehran. (In Persian)
- _____. (2009). « Mystic and folk in dance». *Epic literary*. No: 9. Winter. (In Persian)
- Sajjadi, Syyed Jafar. (2004). *Dictionary of mystical terms*. Tahoori Publication. Tehran. (In Persian)

- Sajjadi, Seyyad Ziyaoddin. (2000). *An Introduction to the Basics of Sufism and Sufism*. Samt Publication. Tehran. (In Persian)
- Sollmi, Aboo Abdol Rahman. (1953). *Tabaghat -ol- Soufiyeh*. Dar ol- Ketab Al Arabiyyeh. Egypt. (In Persian)
- Saraj Tousi, Abou Nasr. (1914). *Al loma Fi Tasavvof*. Ed: Rinold Nikolson. Brill. Liden. (In Persian)
- Sanayi Ghaznavi. (1985). *Poetical works*. Ed: Modarres Razavi. Sanayi Library. Tehran. (In Persian)
- Shahmiri, Azadeh. (2007). «A Comparative Study of the Common Components of Sama Dance and Performance Art» . *Art Quarteriy*. No: 73. Pp 206-226. (In Persian)
- Sharif il-din Ebrahim. (1968). *Tohfat Al Erfan*. Ed: Mohammad Taghi Danesh Pazhoh. National Works Association. Tehran. (In Persian)
- Azizoddin Nasafi. (2000). *perfect human*. ed: Nazhiran Mooleh. Tahoori. Tehran. (In Persian)
- Attar Neyshabouri. (no date). *Tazkerat ol oliya*. Introduction of Mohammad Ghazvini. Central Publication. Tehran. (In Persian)
- Eynolghozat Hamedani. (1962). *Tamhidat*. Ed: Afif Osiran. Manoochehri Publication. Tehran. (In Persian)
- Gharavian, Mina. (2011). «Review of Shamanism, translated by Mohammad Kazem Mohajeri». *Book of the month of religion*. No: 167. Pp 76-81. (In Persian)
- Ghazzali, Aboo Hamed. (2001). *Kimiya Saadat*. Ed: Hosein Khadiv Jam. Elmi va Farhangi Publication. Tehran. (In Persian)
- Ghaznavi, Sadiddin Mohammad. (1969). *MaGhamat-e Zhende Pil Jam*. Ed: Heshmat Moayyed. Institute for Translation and Publishing. Tehran. (In Persian)
- Ghani, Ghasem. (2007). *History of Sufism in Islam*. Zavvar Publishing. Tehran. (In Persian)
- Ghosheyri, Abdol Karim Havazan. (1982). *Translate of Resale Ghosheyri*. Ed: Foroozanfar. Elmi va Farhangi Publication. Tehran. (In Persian)
- Gheysari Roomi, Nohammad Dawood. (1996). *Description of Fosoos ol Hekam*. Ed: Jalaloddin Ashtiyani. Elmi va Farhangi Publication. Tehran. (In Persian)
- Kashani, Abdolrazzagh. (1954). *Description of Manazel ol Sayerin*. Hamed Publication. Tehran. (In Persian)
- Kendri, Abdol Rahman. (1988). «Introduction of the ritual of Shamanism in South America». *The Letter of Culture*. Vol: 8. No: 1. Spring. (In Persian)
- Goodarzi, Hojjat And Koorosh Goodarzi. (2014). «The Expression of Mythological dances in the Mystical Sama» . *Mysticism in Persian literature*. No:3. Spring. (In Persian)
- MoKhber Dezfooli, Fahimeh. (2005). «Turks, from Shamanism to Islam». *Islamic history and civilization*. No: 1. Summer. Pp49-61. (In Persian)
- Mostamelli Bokhari. (1987). *Description of Al Taarrof le Mazhabe Tasavvof*. Asatir. Tehran. (In Persian)
- Monavvar, Mohammad. (1988). *Asrarototoid Fi Maghamate Sheykh Abi Said*. ed: Mahammad Reza Shafiyi Kadkani. Agah. Tehran. (In Persian)
- Mowlavi, Jalaloddin Mohammad. (1988). *Masnavi Manavi*. Ed: Abdol Karim Soroosh. Elmi va Farhangi Publication. Tehran. (In Persian)
- Nafisi, Said. (1989). *The source of Sufism in Iran*. Marvi. Tehran. (In Persian)
- Nikoobakhat, Naser And Seyyed Ali Ghasem zadeh. (2009) «The methods of drunken state of Shamanism in some of Sufism sects». *Iranian Study*. no:9. Spring and summer. Pp 185-216. (In Persian)
- Hojviri Abol Hasan Ali ebne Osman.(2005) *Kashf-ol-mahjoob*. ed: Mahmood Abedi. Soroosh. Tehran. (In Persian)
- Eliade. Mircea. (1959). *the sacred and the profane*. published by: Harcourt Brace Jovanovich.

Comparative Study of Islamic Sufism and Shamanic Mysticism¹

Behzad Atooni²
Mahdi Sharifian³
Behrooz Atooni⁴

Received: 06/04/2019

Accepted: 26/06/2019

Abstract

Most of the world's mystical schools strive to isolate the seekers and novices from the profane and mundane life and guide them to the real driving force of the world and the mysteries of the sacred world. Shamanism is one of these mystical schools that by its specific rituals and practices takes the seeker into a trance state and ecstatic unconsciousness, and through seeking help from the world of spirits and world of gods makes supernatural wonders take place. Shamanic rituals and customs bear a striking resemblance to Islamic Sufi customs; to the extent that some even believe that Islamic Sufism was influenced by Shamanism. In this study, the authors investigate some of these similarities, including the states of trance and ecstatic unconsciousness, the importance of music and stomp, soul flight and ascension of the seeker, magical flight, mystical austerity, performing supernatural wonders, and the issue of rebirth.

Keywords: Shamanism, Islamic Sufism, Trance State, Supernatural Wonders, Rebirth.

1. DOI: 10.22051/jml.2019.25258.1728

2. Assistant Professor of Persian Language and Literature Department, Ayatollah Boroujerdi University, Boroujerd, Iran (Corresponding author), behzad.atooni@abru.ac.ir

3. Professor of Persian Language and Literature Department, Bu-Ali Sina University, Hamadan, Iran, drsharifian@yahoo.com

4. Assistant Professor of Persian Language and Literature Department, Islamic Azad University of Qom, Qom, Iran, behroozatooni@yahoo.com

Print ISSN: 9384-2008 / Online ISSN: 1997-2538