

509

گیسو: نشانه‌ی علویان و بازتاب آن در ادبیات پارسی

بتول واعظ¹رقیه کاردل ایلواری²

چکیده

نوشتار حاضر به بررسی تاریخچه‌ی گیسو، معانی لغوی، اصطلاحی و عرفانی آن و سیر تحول معنای گیسو در شعر شاعران پارسی زبان به ویژه ناصر خسرو که شاعری علوی مذهب است، می‌پردازد. در این مقاله بر آن بوده‌ایم به بحث نشانه‌شناختی گیسو که هم در شعر شرعی و زهدگرایی فارسی (اشعار ناصر خسرو) و هم در اشعار عارفانه و هم در نزد قلندریان و صوفیان به صورت یک اصطلاح یا نشانه به کار رفته‌است، بپردازیم. و نشان دهیم که گیسو و بلندی آن در هر دوره‌ای و در نزد هر فرقه‌ای با توجه به زیرساخت‌های متفاوت فرهنگی، دینی، اجتماعی و سیاسی دارای معنا و مفهومی متفاوت بوده‌است.

کلید واژه‌ها: ناصر خسرو، علویان، شیعیان، فاطمیان، قلندریان، گیسو.

1 استادیار گروه زبان و ادب پارسی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران E_mail: batulvaez@yahoo.com

2 کارشناس ارشد زبان و ادب پارسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران E_mail: lateletka@yahoo.com

پرسش پژوهش

اینکه چه اتفاقی افتاد که گیسو که نشانه‌ی گروه خاصی بوده مورد توجه گروهی دیگر به نام صوفیه قرار گرفت. آیا آنها در گیسوی بلند داشتن از پیامبر (ص) تأسی می‌جستند؟

چه روی داد که گیسو که پیش از این نشانه‌ی زهد بود، از کارکرد خود تهی شد و تراشیدن موی سر، نشانه‌ی زهد قرار گرفت؟

چرا در عصر حاضر این نشانه‌ی فرهنگی دیگر بار مورد توجه و علاقه‌ی برخی از جوانان ما قرار گرفته‌است.

آیا آنها نیز چون اسماعیلیان گیسو داشتن را نشانه‌ی علوی بودن می‌دانند؟

گیسو از نظر قلندریان چه تفاوتی با گیسو در صوفیه داشته‌است؟

اینها سؤالاتی است که این مقاله از رهگذر جامعه‌شناسی ادبیات و از خلال اشعار فارسی اعم از عاشقانه و عارفانه و زاهدانه در پی پاسخ دادن به آنهاست.

مقدمه

زبان نظامی از نشانه‌هاست و کلام و متنی هم که در این نظام شکل می‌گیرد سرشار از رمز و نشانه است. نشانه گاه از بستر یک واژه سر بر می‌آورد و گاه متن یک عبارت را در می‌نوردد؛ گاه از این هم فراتر رفته و یک متن را که به مثابه یک گفتمان است، در سیستمی رمزی کد گذاری می‌کند. اما در هر کدام از این زمینه‌ها نشانه یک چیز است؛ دالی که بر مبنای یک بافت فرهنگی - اجتماعی قرار گرفته و از بطن یک ایدئولوژی برخاسته است. خاستگاه نشانه برخلاف نهاد و سمبل که -علاوه بر جنبه‌ی فردی جنبه‌ی جمعی نیز دارند- ایدئولوژی و تفکری شخصی نیست. بلکه اندیشه و جهان‌بینی و ایدئولوژی برخاسته از یک نظام دینی، فرهنگی یا سیاسی و اجتماعی است. به عبارت دیگر شالوده‌ی آن یک تفکر جمعی است نه فردی و شخصی.

در ادبیات که زبانی ادبی است، با مجموعه‌ای از نشانه‌ها سروکار داریم. نشانه‌هایی مشخص و طبقه‌بندی شده که هر کدام منسوب به یک صنف، نظام، سیستم یا اندیشه‌ی تعریف شده‌است. برای مثال در شعر فارسی که قالب‌ها و انواع متعددی با مضامین دیگرگون دارد، ماهیت نشانه‌های به کار رفته در آنها نیز متفاوت است. اشعار عاشقانه، عارفانه، حماسی، تعلیمی، دراماتیک هر کدام نشانه‌های خاصی وابسته به مبنای فکری خود دارند. در مورد نمادها و سمبل‌های ادبی نیز، همین ساختار مشابه وجود دارد.

یکی از این نظام‌های فکری که از دیرباز با ادبیات فارسی رابطه‌ی تنگاتنگی داشته و نیز دارد، مکتب تصوف و عرفان است که بیش از نیمی از ادبیات و شعر فارسی را به خود اختصاص داده‌است. مکتب عرفان و تصوف یکی از بزرگ‌ترین نظام‌های ایدئولوژی جامعه‌ی ایرانی است که بر مبنای نشانه‌ها و نمادها شکل گرفته به عبارت دیگر هر مفهوم و اصطلاحی در آن خود یک نشانه و رمز است. بسیاری از نمادهای عرفانی به خاطر گستردگی و توسع دایره‌ی معناشناختی از رمز نماد هم فراتر رفته و در حوزه‌ی نشانه قرار می‌گیرند. نمادهایی چون زلف و شاهد و شراب و ... که گرچه آنها را به عنوان نمادهای عرفانی تلقی می‌کنیم، اما اینها از سطح نماد گذشته‌اند و مدلول آنها تنها چند مفهوم عرفانی نیست بلکه از معرفتی عمیق حکایت دارند که زمینه‌ی آن یک تفکر و ایدئولوژی عمیق است.

«بر همگان پیداست که سه بهره از چهار بهره‌ی آثار و مؤلفات زبان و ادب پارسی در قلمرو فکر عرفانی و تصوف پرداخته شده و در اینگونه آثار بیش از آنکه دستگاه واژگان لغوی مورد توجه باشد، دستگاه واژگان اصطلاحی عنوان شده است. از آنگاه که تصوف در قلمرو فکر عالم و اندیشه‌ی اسلام عنوان شد، صوفیه از واژه‌ها و کلمات زبان به گونه‌ای غیر معمول و وابسته به دریافت‌های راه و رسم معاملات صوفیانه از واژه‌های زبان بهره بردند و دیری نپایید که زبان صوفیه وارد حوزه‌ی واژگان اصطلاحی شد» (الفتی تبریزی، 1377: 18).

از دیگر نظام‌های فکری و اجتماعی که در شعر فارسی نمود و حضوری آشکار دارند، نظام دینی اسلام و مذاهبی چون تسنن و تشیع اعم از شیعه اسماعیلی و شیعه اثنی عشری و مذاهب کلامی‌ای چون اشاعره و معتزله و ... است. هر کدام از این مذاهب در بیان ایدئولوژی و مکتب فکری خاص خود و متمایز شدن از دیگر مذاهب، از نشانه‌های خاص خود بهره می‌گیرند. این نشانه‌ها هم جنبه‌ی عینی و مصداقی دارند مثل گذاشتن گیسو که نشانه‌ی علویان بوده است و اسماعیلیه هم که خود را علوی می‌دانند، آن را نشانه‌ی مسلک و مذهب خود قرار داده‌اند و یا کلامی و مفهومی است مثل اصطلاحات و عباراتی که برای القای اندیشه‌ی خود به کار می‌گیرند و هر کدام در حکم نشانه‌ای زبانی است که ایدئولوژی و تفکر خاصی پشت آن پنهان است.

در این مقاله بر آنیم به بحث نشانه‌شناختی گیسو که هم در شعر شرعی و زهد گرای فارسی (اشعار ناصر خسرو) و هم در اشعار عارفانه به صورت یک اصطلاح یا نشانه به کار رفته است، بپردازیم. گیسو و بلندی آن در هر دوره‌ای و در نزد هر فرقه‌ای با توجه به زیرساخت‌های متفاوت فرهنگی، دینی، اجتماعی و سیاسی دارای معنا و مفهومی متفاوت بوده است.

از این رو پژوهش حاضر در شش بخش تنظیم شده است:

الف: معنای لغوی و اصطلاحی گیسو

ب: گیسو نشانه‌ی علویان و بازتاب آن در شعر ناصر خسرو

ج: گیسو و ارتباط آن با قلندریه و ملامتیه

د: گیسو در شعر و ادب فارسی

ه: گیسو در عصر حاضر

و: نتیجه‌گیری

الف: معنای لغوی گیسو

گیسو در لغت‌نامه‌ی دهخدا: صاحب آندراج گوید: گیسو موی درازی که از دو جانب سر کشیده باشد و این غیر از زلف است اما بیشتر اطلاق آن بر موی سر زنان باشد و گاه در مردان و آنگاه اختصاصاً موی پیش سر را کامل و دو جانب سر را زلف گویند. هر چند که زلف نیز در تداول شعرا بر تمامی موی سر اطلاق شده است. از جمله صاحب دهار گیسو را مرادف زلف دانسته است.

-صاحب گیسوی یعنی: دارای گیسو بودن کنایه از علویان (دهخدا، 1335: 638).

«گیسو، طریق طلب را به عالم هویت گویند و حبل‌المتین عبارت از آن است.

هیچ سری نیست که سودائی گیسویش نیست/ هیچ دلی نیست که دیوانه‌ی زنجیرش نیست

گیسوی تو هر چند کمندی ز بلا بود / خوش سلسله‌ای بود که در گردن ما بود» (سجادی، 1383: 679)

معنای اصطلاحی گیسو:

همانطور که بیان شد، منظور از واژه‌ی گیسو در شعر شاعران، به‌ویژه شاعران اهل تصوف، از دقیقی تاکنون، معنای اصطلاحی آن بوده که گیسو رابط و عامل اتصال بین خدا و بنده است. منوچهر دانش پژوه در کتاب فرهنگ اصطلاحات عرفانی خود در صفت موی آورده‌است: «آنچه از بناگوش فرود آید و بر گردن پیچد وی را گیسو گویند. چنانکه اثیرالدین اخسیکتی فرموده‌است: از بناگوش ار ندارد آرزوی گردنش / بر بناگوشش چرا گردن نهد گیسوی او» (دانش پژوه، 1379: 81). در پایان نیز از فرهنگ بزرگ سخن در تعریف معنای لغوی گیسو بهره می‌جویم که آورده‌است: 1- موی بلند سر 2- درنزد قصابان، زردپی و تاندون 3- نوعی نان فانتزی شبیه نان شیرمال 4- سه ستاره در خارج از صورت فلکی اسد 5- دنباله‌ی ستارگان دنباله‌دار.

ب: گیسو نشانه‌ی علویان و بازتاب آن در شعر ناصر خسرو

در عهد صفویه گیسو مشخصه‌ی علویان بود که از احترام خاصی برخوردار بودند و هر جا می‌رفتند، مردم مقدمشان را گرامی می‌داشتند. البته در قرون دیگر چون (5 و 6 و 7) تاکنون نیز، بر همین منوال بوده و می‌باشد. نشانه بودن گیسو برای علویان آنگونه که از خلال شعر و نثر فارسی سده‌های پنجم و ششم و هفتم بر می‌آید، قدمتی بیشتر از عهد صفویه دارد. سعدی در گلستان در آغاز حکایتی نوشته‌است: «شِیادی گیسوان بافت که من علویم» (سعدی، 1384: 81). در قصص الانبیاء نیز به گیسو داشتن علویان اشارت رفته‌است «موسی چون ان بدید گفت (اِنَّ هِيَ اَلَا فَتَنَتُکَ)» پس موسی قصد هارون کرد و موسی ریشش و موی سرش را بگرفت - چون هارون مثل علویان گیسویی بلند داشت. موسی گیسوان هارون بگرفت و گفت...» (اسحاق نیشابوری، بی تا: 320). سادات و علویان در طول تاریخ دارای نمادها و شعارهایی بودند که با آن شناخته می‌شدند. یکی از آن شعارها، آویختن گیسوی بلند تافته در طرفین صورت بوده‌است که عبدالجلیل قزوینی در کتاب النقض به آن اشاره کرده‌است «...آنست که از هفتاد و اند فرقه از فرق اسلام، مذهبی واهی تر و مقالتی رکیک‌تر از مذهب واقعی نیست که بنای مذهبشان بر مشعرک‌ها و مغازی‌ها باشد و فلان کس علوی‌ای به خواب دیده‌است گیسو بر افکنده و همه گورپرست باشند» (قزوینی، بی تا: 567) و در ادامه در جواب فضیحت 39 می‌نویسد: اما جواب آنچه که گفته‌است فلان کس علوی را به خواب دیده‌است گیسو در بر افکنده و ندانسته‌است که در بیشتر بقاع که تربت‌های سادات است، خواب سنیان دیده‌اند» (همان، 557).

در مورد گیسوی علویان در جای دیگر از کتاب النقض نقل می‌کند که «از قرآن است و روا باشد که (اصلح لنا ازواجنا) در بعضی زمان مستجاب باشد و در بعضی نه که نه معصومانند تا شبهت زایل باشد و فرزندان خود برخی ائمه‌ی طاهرین و برخی سادات بزرگوارند که میخ دیده‌ی مجبران و خارجیان هستند که مجبر و خارجی اگر مار سیاه بیند بر سینه‌ی خود دُست تر دارد که گیسوی سیاه علویان و فاطمیان» (همان: 638).

در مورد گیسوی شخص پیامبر (ص) اشارات زیادی در کتب عرفانی و دینی وجود دارد که داشتن گیسو را برای او اثبات کرده‌اند. برای مثال علامه مجلسی در حلیۃ المتقین، تراشیدن موی سر را برای مردان شایسته‌تر دانسته ولی در همان حال گذاشتن موی سر را در صورت رسیدگی به آن نیز نیکو دانسته و در این مورد پیامبر (ص) را به عنوان نمونه ذکر کرده‌است: «یکی از دو چیز برای مردان سنت است یا اینکه موی سر را بتراشند و این بهتر است یا اینکه موی سر را بگذارند و به آن رسیدگی کنند. یعنی آن را بشویند و شانه کنند و چون تراشیدن مو در صدر اسلام در نزد عرب جاهلی کار قبیح و زشتی بود. حضرت رسول (ص) موی سر را به اندازه‌ی چهار انگشت می‌گذاشتند و در حج و عمره می‌تراشیدند. (مجلسی، 1388: 122)

آنگونه که از متن بالا بر می‌آید، پیامبر (ص) گیسو به آن معنا که وصف و تعریف شده‌است، نداشته‌اند بلکه تنها موی سرشان را نمی‌تراشیده‌اند، اما در بسیاری از اشعار عارفانه، از دو گیسوی بلند و سیاه پیامبر سخن رفته‌است:

مصطفی را دید می‌آمد چو ماه / در بر افکنده دو گیسوی سیاه (عطار، گوهرین، 1386: 83)

سید اول وی است و سید آخر وی است / سید آخر ویی گر اولی یا آخری

گر کند با تو کسی دعوی به صاحب گیسوی / گیسو از شرمت فرو ریزد پدید آید کلی

گیسوی تو شهر همای نبوی دان / بوینده چومشک تب و طفقاج (سوزنی سمرقندی، 1338: 297).

اما در رابطه با گیسو داشتن حضرت علی (ع) که علویان خود را پیرو او می‌دانند و در گیسو داشتن خود به او تأسی می‌جویند، در اشعار و متون فارسی چندان اشاره‌ای نرفته‌است. لذا مبنای اینکه نشانه‌ی علویان داشتن موی بلند و گیسو دانسته شده‌است، چندان روشن و مشخص نیست. تنها در تعداد اندکی از منابع در وصف و منقبت و ستایش مقام امام علی (ع) به گیسوی او اشاره شده‌است که در بیشتر موارد هم زلف است نه گیسو:

به بوی زلف تو ای آفتاب غالیه موی / به رنگ چهره‌ی تو ای شمشه‌ی بتان بهار

همی نروید بر طرف بوستان سنبل / همی نباشد بر گرد گلستان گلنار

به باغ رویت از لاله یک برگ خرمن / به چین زلف از مشک سوده یک خروار

دو ابروی کمان و دو گیسوی تو کمند / کمان غالیه رنگ و کمند غالیه بار

کمان ابروی تو دوخت چشم عقل به تیر / کمند گیسوی تو بست پای خلق به تار (رهی معیری، 1380: 301)

حال به بررسی ارتباط فکری ناصر خسرو با علویان می‌پردازیم. گرویدن ناصر خسرو به فاطمیان مصر یا مذهب اسماعیلی بیش از آنکه صبغه‌ای دینی داشته باشد، معلول اندیشه‌ای سیاسی است. در قرن پنجم و ششم هجری که آن را باید اوج تضادهای فکری و مذهبی و گسست‌های فرهنگی دانست، اختلاف متعصبانه‌ی دو مذهب تسنن و تشیع یکی از درگیری‌ها و کشمکش‌های بارز جامعه‌ی عصر سلجوقی بود که دیگر اختلافات و تضادهای اجتماعی - سیاسی بر محور آن می‌چرخید. حکومت سلجوقی که مشروعیت سیاسی خود را از خلیفه‌ی بغداد می‌گرفت، از مذهب سنیان پیروی و حمایتی می‌کرد و با شیعیان، رفتاری مبتنی بر

خشم و تندی و خشونت داشت. نقطه‌ی مقابل سلجوقیان، فاطمیان مصر بودند که مذهب تشیع را تبلیغ کرده و رواج می‌دادند و دانشگاه الأزهر مصر در برابر نظامیه‌ی بغداد که متولیان و مدرسان آن همه سنی مذهب بودند، قطب مخالف را تشکیل می‌داد. ناصر خسرو که با سیاست و شیوه‌ی حکومت‌داری سلجوقیان مخالف بود، برای علنی کردن مخالفت خود به فاطمیان مصر پیوست و در تبلیغ افکار و عقاید آنها به مقام حجت نائل آمد. در مجموع عقاید و اخلاق ناصر خسرو بعد از گرایش به فاطمی‌ها، کاملاً مطابق با عقاید اسماعیلیه و آراء پیروان خلفای فاطمی است و همانطور که در زندگی‌نامه‌ی او گفته شد، خود را حجت می‌نامد و مبلغ این فرقه در منطقه‌ی خراسان است.

عشق ناصر خسرو به پیامبر اکرم (ص) و وصی برحقش امام علی (ع) و امام حسن و امام حسین (ع) در سراسر دیوانش به وضوح مشهود است:

بر سر گنجی که یزدان در دل احمد نهاد/ جز علی گنجور نی و جز علی بندار نیست

وانکه یزدان بر زیان او گشاید قفل علم/ جز علی مرتضی در جهان دیار نیست (ناصر خسرو، 1353: 314)

با سبکساران از آل مصطفی چیزی مگو/ زانکه این جهال خود بی ابر می باران کنند

شیر خدای بود علی، ناصبی خر است/ زیرا همیشه می‌برمد خر ز هیئتش (ناصر خسرو، 1353: 150)

بنابراین ناصر خود را دوستدار آل مصطفی می‌داند از این رو نشانه‌ی علوی بودن خود را نیز، داشتن گیسو قلمداد می‌کند. از بسیاری از ابیات ناصر خسرو بر می‌آید که گیسو دار بودن نشانه‌ی تأسی به خاندان مصطفی است. ولی امتیاز دین بر همه‌ی امتیازها برتری دارد. شایان ذکر است که گیسوی بلند داشتن در این دوره یکی از امتیازات بوده ولی در دوره‌های دیگر شرایط فرق کرده و گیسوی بلند داشتن چنین معنایی را القا نمی‌کند.

خویشتن را ز اهل بیت مصطفی گردان به دین/ دل مکن مشغول اگر با دینی و گر بی‌گیسویی

احتمال اینکه او اصالتاً علوی باشد ضعیف است. زیرا شهرت علوی یعنی پیرو متابع علی چنانکه عثمانی به پیرو متابع عثمان اطلاق شده. و یا اینکه این نسبت روحانی است نه جسمانی. و این نسبت روحانی مستند به حدیث «أَنَا لَكُمْ الْوَلَدُ لَوْلَا أَنَا لَكُم الْوَلَدُ» است که خود ناصر خسرو نیز به این نسبت اشاره کرده است:

گر احمد مرسل پدر امت خویش است/ جز شیعت و فرزندی اولاد زنااند

آنگونه که از خلال آثار ناصر خسرو به دست می‌آید، خود او نیز دارای گیسویی بلند بوده است:

گیسوی من به سوی من ند و ریحان است/ گر به چشم تو همی تافته مار آید (ناصر خسرو، 1352: 162)

و در جای دیگر می‌نویسد: «سه ماه بود که موی سر باز نکرده بودیم باشد که ما را دمکی زیادت‌تر در گرمابه بگذارند که شوخ از خود باز کنیم (ناصر خسرو، 1354: 155).

ج: گیسو و ارتباط آن با فرقه‌های قلندریه و ملامتیه

تفکر ملامتیه جریانی بود در مقابل و مخالف با زاهدان و صوفیانی که بیماری ریا را گسترش می‌دادند و مقدس‌مآبی را که بر چهره‌ی اخلاص خدشه می‌انداخت، تبلیغ می‌کردند. به عبارت دیگر ملامتیه نماینده‌ی واکنشی تند و البته زیرکانه و نظام یافته بر ضد جنبش‌هایی بود که به زهد مفراط شهره بودند. جنبش‌هایی که در خراسان سده‌ی سوم پیروان قابل ملاحظه‌ای داشت. واکنش ملامتیه دقیقاً دنباله‌ی گرایش ضد زهد دنیاگرایی ابتدای اسلام بود و مهمترین نماینده‌ی زهد دنیایی آن روز تفکرات محمدبن کرام به شمار می‌رفت (خالصی، 1386: 27).

«در روزهایی که اصحاب ابونصر سراج و کسانی مانند ابوعلی دقاق و امام قشیری، تصوف را مبتنی بر حفظ شریعت و اجتناب از شطح و دعوی بود، تعلیم می‌کردند. در خراسان یک مکتب صوفیانه‌ی دیگر هم وجود داشت که هم تظاهر به حدود و ظواهر شریعت را خلاف در اخلاص عمل می‌دید و هم اظهار احوال ناشی از سکر و غلبه را نوعی ریا و خودنمایی تلقی می‌کرد. مشایخ این مکتب برای آنکه از قبول عام اجتناب کنند ترجیح می‌دادند با احتراز تمام آنچه که صوفی و عارف را نزد عوام مقبول می‌کند، خویشتن را عرصه‌ی تحقیر و بی‌اعتقادی عوام سازند و هدف ملامت آنها. این مکتب که ظاهراً از روزگار بایزید بسطامی یا مقارن آغاز فعالیت کرامیان در نیشابور به وجود آمد، طریقه‌ی ملامتیه و اهل ملامت خوانده می‌شد (زرین کوب، 1363: 334).

«با توجه به رساله‌ی ملامتیه‌ی سلمی می‌توان دریافت که دو حلقه‌ی متمایز در ملامتیه‌ی نیشابور وجود داشتند. حلقه‌ی حمدون قصار که از لحاظ پیگیری در ملامت نفس، تند و سازش ناپذیر بودند و حلقه‌ی میانه‌روتر که به ابوحنیفه و ابوعثمان منتهی می‌شد. در افکار و اندیشه‌های حمدون بیش از همه‌ی مشایخ بر اصل مخفی بودن تمام نشانه‌های ظاهری معنویت و دیانت پافشاری می‌بینیم» (خالصی، 1386: 36).

ملامتیان، مخالف با هرگونه تظاهر در زمینه‌ی اعمال شرعی و تزکیه و تهذیب درون بودند و از خرقه‌پوشی صوفیان و مرقع دوزی آنان و موی بلند گذاشتنشان که نشانه‌ی زهد و پارسایی بود، سخت بیزار می‌جستند زیرا همه‌ی این نشانه‌ها از ریا برمی‌خواست و اسباب عوام‌فریبی و کسب قدرت و اعتبار در نزد حاکمان و صاحبان قدرت بود. از اینروست که سعدی حقیقت‌درویشی را دل زنده و نفس مرده و حاصل آن را جامه‌ی ژنده و موی سترده می‌داند.

البته این سخن سعدی بیشتر در تعریض به برخی قلندر نمایانی است که تنها سر تراشیدن را عامل در زی قلندران واقعی در آمدن می‌دانند. آنچنانکه حافظ نیز در غزلی به آن اشاره کرده‌است: نه هر که سر بتراشد قلندری داند.

«در کنار ملامتیه فرقه‌ی دیگری به نام قلندریه سر برآورده‌اند که پیش از آنکه نام آنها به عنوان سلسله یا فرقه‌ی خاصی تمایز پیدا کند، در ادب صوفیه سیمای روحی مجذوبان و مخصوصاً کسانی را نشان می‌داده‌اند که برخلاف مشایخ اهل خانقاه و اصحاب سلاسل به رد و قبول خلق اعتنائی نداشتند و بی‌آنکه به طرز تلقی و داوری خلق توجهی داشته باشند، به احوال نفسانی خویش می‌پرداختند.

کسی که سلسله‌یی به نام قلندریه تأسیس کرد، شیخ جمال‌الدین ساوجی بود که در حدود سنه‌ی 620 در دمشق، رسم تراشیدن موی سر و ابرو را بنیاد نهاد و محمد بلخی که شاگرد و پیرو او بود، رسم پوشیدن جوال را بر آن افزود. ابن بطوطه در سفرنامه‌ی خویش حکایتی نقل می‌کند که ارتباط آن را با شیخ جمال ساوجی نشان می‌دهد. به موجب این حکایت شیخ جمال‌الدین مردی خوبروی بود زنی از اهل ساوه نسبت به وی اظهار عشق کرد و او امتناع داشت. یک روز به بهانه‌ی آنکه نامه‌ی پیر زنی را برایش بخواند شیخ را به دهلیز خانه‌ی خود کشید. وی چون در آنجا هیچ راه گریز نیافت. حيله‌ای اندیشید از زن درخواست تا نخست طهارت جای را به وی نشان دهد. در آنجا با یک تیغ تیزی که داشت ریش و ابروان خویش را تراشید و وقتی بیرون آمد چنان هیبتی داشت که زن او را از خانه‌ی خود بیرون کرد. بدینگونه این تراش شیخ را از دام گناه رهانید و پیروانش نیز از آن پس تراشیدن سر و روی را شعار خویش کردند» (زرین کوب، 366).

مسأله‌ی تراش سر و روی که نزد جلالیه با آداب و رموز خاص همراه شده‌است، و منظومه‌ی تراش‌نامه و رساله‌ی مربوط به تراش، رمز و حکمت آن را بیان می‌دارند. در این مرد نیز مثل آنچه در نزد پیروان شیخ جمال‌الدین ساوجی معمول بوده‌است، مبنی بر فکر تخریب عادات و عصیان بر ضد آداب جاریست. در این رسالات، تراشیدن موی که آن را چهار ضرب می‌گویند معنی رمزی دارد و حاکی از آنست که طالب، مهر دنیا را از وجود خویش می‌راند و حاجب را هم بین خود و مطلوب حجاب نمی‌یابد (همان، ص 375).

بنابراین در آیین قلندریه رسم چهار ضرب به مثابه نشانه‌ای عرفانی مانند چهار تکبیر زدن معنای کنایی پشت پا زدن به همه‌ی تعلقات مادی و بشری را در خود پنهان دارد. شفیع‌ی کدکنی پیشینه‌ی رسم چهار ضرب قلندریه را مربوط به دوره‌ی ساسانی می‌داند: «تراشیدن موی سر و ریش و ابرو که در تعالیم قلندریه که جزو اصول اولیه به شمار می‌آید ما را به یاد بعضی مسائل در عهد ساسانی می‌اندازد. از جمله تراشیدن ریش و ابرو که بعدها هر کدام از اینها یکی از چهار ضرب ابدال قلندری به حساب می‌آمده‌است و شاعری در عهد صفویه گفته است:

در چهار ضرب ابدال ابرو تراشد آن ماه/ تا هیچ کس نگوید بالای چشمش ابروست

رسم تراشیدن ابرو در ایران عهد ساسانی پیشینه‌ای کهن دارد. با این همه در زندگی‌نامه‌ی بسیاری از مشایخ اهل زهد دیده می‌شود که گاه در مصائب ریش خود را می‌تراشیدند و از این رفتار ایشان می‌توان دریافت که این کار را خلاف شرع نمی‌دیده‌اند» (شفیع‌ی، 1386: 75).

البته سر تراشیدن پیش از قلندریه نیز مرسوم بود و از بنیادهای مذهبی به شمار می‌رفت. جاحظ سر تراشیدن را جزو طاعات و عبادات بر می‌شمارد (البیان و تبیین، ج 119، 3) و حتی در قرآن مجید یکی از اعمال حج بیان شده است و برای آن دلیل نیز آورده‌اند که واثله بن الاسقع از افراد گروه صفه چون اسلام آورد پیامبر (ص) به او گفت: برو مویی را که در زمان کفر بر تو روییده بتراش و با آب سدر شستشو کن» (خالصی، 1386: 136). از جمله‌ی اخیر می‌توان این معنی را برداشت کرد که آنگونه که در مصیبت‌ها لباس سیاه می‌پوشند و ریش خود را می‌تراشند در راه سلوک نیز، سالک مهجور از وصال حق و اسیر در دام دنیا شایسته است که بر این مصیبت بزرگ (محروم بودن از قرب حق) سیاه بپوشند و سرو روی بتراشند. شاید یکی از دلایل سر و روی تراشیدن قلندریه به طور ناخودآگاه ریشه در همین فلسفه‌ی هستی و ارتباط خدا و انسان در جهان هستی داشته باشد. بسیاری از صوفیه نیز لباس سیاه می‌پوشیدند و فلسفه‌ی آن را قرار داشتند در محرومیت از دیدار حق و قرب به او عنوان کردند. نمونه‌ی این سیاه‌پوشی بی‌مصیبت را در داستان گنبد سیاه هفت پیکر نظامی نیز می‌بینیم.

همانگونه که پیش از این گفتیم نشانه‌های اجتماعی - فرهنگی در طول زمان و متناسب با شرایط زمانی و مکانی مختلف تغییر می‌کنند و دچار تحول معنایی می‌شوند. گیسو نیز که در بین قلندریه، نشان زهد ریایی و عوام‌فریبی بود و تراشیدن سر و ابرو را راه رهایی از این زهد ریایی می‌دانستند، به ضد آن یعنی گذاشتن ریش و موی بلند تغییر یافت.

«همان گونه که یک یک شعارها و رفتارهای قلندریان در طول تاریخ دگرگون شده است و غالباً تبدیل به ضد آن گردیده است. تراشیدن سر و ریش و ابرو هم که از اصول اولیه‌ی رفتارهای ایشان بوده است، اندک اندک تبدیل به عکس شده و قلندریان قرن دهم (عهد صفویه) به جای تراشیدن سر و ریش، موی سر و ریش خود را بلند می‌گذاشته‌اند و این بیت بسیار معروف حافظ است که می‌گوید: هزار نکته باریکتر ز مو اینجاست / نه هر که سر بتراشد قلندری داند. چون در آن روزگاران قلندریان به جای اینکه سر بتراشند، بالعکس رفتار کرده و موی سر و ریش خود را رها می‌کرده‌اند (شفیعی، 1376: 77-78)

شاید بتوان علت چرخش تاریخی این نشانه را که زمانی گذاشتن موی و ریش بلند نشانه‌ی زهد بوده و دیگر بار در دوره‌ای دیگر نشانه‌ی زهد ریایی تلقی شده و باز با یک چرخش زمانی دیگر همان معنا مفهوم نخستین خود را باز یافته است در تحولات اجتماعی - سیاسی و فرهنگی دانست که خاستگاه آن تحول نظام فکری حاکم بر آن دستگاه بوده است. زیرا همانطور که پیش از این گفتیم صوفیان که در ابتدای امر از دستگاه خلافت و حکومت سخت‌گریزان بودند، در ادامه بسیاری از آنها برای کسب قدرت و شهرت به دربار پادشاهان و خلفا تمسک می‌جستند و متقابلاً حاکمان سیاسی نیز برای مشروعیت دادن به حکومت و سیاست‌های غلط خود نیازمند تأیید صوفیه بودند تا جایی که آنگونه که تاریخ نشان می‌دهد خانقاه‌ها به ویژه در قرن ششم و هفتم و هشتم خود تبدیل به یک مرکز قدرت شده بودند و حتی در کار سیاست و عزل و نصب حاکمان و پادشاهان نیز دخالت می‌کردند. بنابراین تغییر و انتخاب شعارها و نشانه‌های مسلکی آنها متناسب با سیاست‌ها و خوشایند امرای عصر بود. در دوره‌ی صفویه که مذهب تشیع رسمی شد و پادشاهان صفوی دم از علوی بودن و عشق به خاندان پیامبر (ص) می‌زدند، شعارهای صوفیان و قلندریان نیز تغییر کرد در این زمان قلندریان به جای تراشیدن موی سر و ریش خود، آنها را بلند می‌گذاشتند. برای اینکه نشانه‌ای بر علوی بودن آنها باشد و در دستگاه قدرت نیز منزلتی پیدا کنند. چراکه از دیرباز گیسو را نشانه‌ی علوی بودن قلمداد

می‌کردند. با اینکه پیش از این نیز متذکر شدیم که در کتابهای دینی و ادبی و تاریخی سخنی دال بر گیسو داشتن حضرت علی (ع) نیافتیم، بلکه همه جا به گیسو داشتن پیامبر (ص) سخن رفته بود. البته همانگونه که ذکر شد، شاید منظور از علوی بودن پیرو و متابع علی (ع) باشد نه خود آن حضرت. یعنی پیروان و متابعان حضرت علی (ع) چنین رسمی را رعایت می‌کرده‌اند و دیگران نیز به آنها تأسی جسته‌اند.

شایان ذکر است که اگر چه سابقه‌ی سر تراشیدن به پیش از زمان قلندریه برمی‌گردد و در عهد ساسانیان و آیین حج و موارد دیگر هم مصداق دارد، باید توجه داشت که در این موارد بنا یکی است ولی میناها متفاوت است. تفکری که در پشت آیین سر تراشیدن قلندریه وجود دارد، به طبع غیر از تفکری است که در موارد دیگر نمود دارد.

د: گیسو در شعر و ادب پارسی

در شعر و تفکر عارفانه زلف به عنوان یک نماد و در سطحی بالاتر نشانه، بسامد بالایی دارد. زلف را در برابر خال که نماد وحدت است، نماد کثرت دانسته و سیاهی آن را نماد ظلمت و تاریکی عالم ماده و جسم و مرحله‌ی فرودین طریقت سالک که هنوز از تعلقات مادی رها نشده‌است.

گیسو در نمادشناسی عارفانه به حبل‌المتین سالک در راه طلب تعبیر شده‌است:

«چون کوته است دستم از آن گیسوی دراز/ زین پس من و خیالش و شب‌های دیرباز» (فوجانی، 1378: 132). و در اثری دیگر نیز آمده‌است:

گیسوی تو هرچند کمندی ز بلا بود/ خوش سلسله‌ای بود که در گردن ما بود» (سجادی، 1383: 679).

گیسو در شعر کلاسیک و تا حدودی شعر معاصر فارسی زیاد به کار رفته و در اغلب این موارد شعر در ستایش پیامبر اکرم (ص) بوده‌است. به نمونه‌هایی از این اشعار توجه می‌کنیم:

خواجوی کرمانی:

معراج انبیاء و شب قدر اصفیا/ گیسوی روز پوش قمر سای مصطفی (خواجوی کرمانی، ص 652)

خاقانی شروانی:

دو شاخ گیسوی او چون چهار بیخ حیات/ بر هر کجا که اثر کرد اخرج المرعی (خاقانی، شرح کزازی، چاهه 3: ب53)

امیر معزی:

نه از ملوک نسب دارد نه از اشراف / بود همیشه خداوند گیسو و افسر (امیر معزی، 1362: 366).

دیوان عطار نیشابوری / قصاید:

اندر نظاره کردن مشک دو گیسوش / صد چشم شد گشوده از این طارم دو تا (عطار نیشابوری، 1345: 703).

اسرار نامه‌ی عطار در نعت رسول:

در آمد گیسوی مشکین گشاده / به سر تاج لعمرک بر نهاده (عطار نیشابوری، بی تا: 13)

سه بُعد از عطر موی او معطر / دو کون از نور روی او منور

زهی مشک دو گیسوی سیاهش / که هر مویست و صد جان در پناهش

اسیری لاهیجی / مثنوی اسرار الشهود:

آن حبیب خاص رب العالمین / آن شفیع خلق عالم یوم دین

گشته تابان مهر و مه از روی او / منزل جان‌ها خم گیسوی او

از جمال اوست عالم را صفا / گشته از خوانش دو گیتی با نوا (اسیری لاهیجی، 1365: 44 و 45)

دیوان سنایی در نعت رسول (ص):

کفر و ایمان را هم اندر تیرگی هم در صفا / نیست دارالملک جز رخسار و زلف مصطفی

موی و رویش گر به صحرا ناوردی قهر و لطف / کافری بی برگ ماندستی و ایمان بی نوا

نسخه‌ی جبر و قدر در شکل و روی و موی اوست / این زوالیت شود معلوم آن از الضحی

گر قسم کفر و ایمان نیستی آن زلف و رخ / کی قسم گفתי بدان زلف و بدان رخ پادشا (سنایی، 1344: 34)

کلیات خمسه‌ی نظامی:

ای شب گیسوی تو روز نجات / آتش سودای تو آب حیات

عقل شده شیفته‌ی روی تو / سلسله‌ی شیفتگان موی تو (نظامی، 1344: 21).

۵: گیسو در عصر حاضر

در زمان ما بسیاری از جوانان دیگر بار به آیین و سنت قلندریان (دوره‌ی دوم) و علویان دوره‌های پیش گرویده و رسم آنان را تازه کرده و به موی بلند گذاشتن اقدام نموده‌اند. این در حالی است که در زمان ما گیسو داشتن از معنای نشانه‌ای و مثبت خود خارج شده و دیگر نه تنها نشانه‌ی زهد نیست بلکه بدعتی در جامعه به شمار می‌رود. اکنون در حوزه‌های علمیه داشتن موی کوتاه مرسوم است و به جوانانی که موی بلند دارند، صفت الواط می‌دهند. و بیشتر مردم نیز گیسوی بلند را برای مردان شایسته و مناسب نمی‌دانند و فقط گروه خاصی تحت عنوان دروایش اقدام به این کار می‌کنند. باید متذکر شد که در هر دوره‌ای آداب و رسوم اجتماعی و طرز تفکر عامه تحت تأثیر عوامل فرهنگی-اجتماعی و حتی حس زیبایی شناسانه‌ی جامعه دچار تغییر و تحول می‌شود و این یک امری طبیعی و متناسب با اجتماعات بشری است. اگر بخواهیم سنت گیسو داشتن و در مقابل تراشیدن موی سر را در جامعه‌ی کنونی خود بررسی کنیم به چند نکته پی می‌بریم. یکی اینکه در بین بعضی از قشرها تراشیدن موی سر جزو آداب و آیین‌های الزامی آن قشر به شمار می‌رود برای مثال قشر سرباز و دانش‌آموز و طلبه و حوزوی ملزم به داشتن موی کوتاه هستند و دلیل آن را هم می‌توان در بهداشت فردی و جمعی جستجو کرد. زیرا در محیط‌های عمومی لزوم رعایت بهداشت بیشتر احساس می‌شود و از آنجایی که تمیز کردن و شستشوی موی بلند وقت زیادی صرف می‌کند، و در عین حال دشوار است به کوتاه شدن آن امر شده‌است. نکته‌ی دیگر اینکه برخی از جوانان امروز که موی بلند می‌گذارند و اغلب هم در میان قشر هنرمندان یافت می‌شوند، خود را درویش مسلک و عارف‌پیشه می‌نامند و موی بلند را نشانه‌ی عرفان عنوان می‌کنند. دلیل دیگر موی بلند گذاشتن برخی از جوانان امروز را باید از بعد روانشناسانه مورد بررسی قرار داد. یکی از دلایل را شاید بتوان غلبه‌ی آنیما (روح زنانه در روان مرد) و آنیموس (روح مردانه در روان زن) در مردان و زنان دانست که ناخودآگاه متمایل به داشتن صفات و خصیصه‌های جنس مخالف خود می‌شوند. از طرف دیگر موی بلند گذاشتن پسران را می‌توان یک تابو شکنی قلمداد کرد یعنی یک نوع اعتراض علیه سنت‌ها و قراردادهای فرهنگی و دینی‌ای که برای زن و مرد مرزهایی را مشخص می‌کند و عدول از آن را خلاف دین و آیین می‌دانند. شایان ذکر است که داشتن موی بلند برای پسران، گناه و جرمی تلقی نمی‌شود ولی آنچه حس منفی مردم را نسبت به این رفتار بر می‌انگیزد یک نوعی عادت شکنی علیه عرف اجتماعی است که موجب جلب توجه می‌شود. بنابراین فلسفه‌ی موی بلند داشتن برخی از جوانان در دوهی ما صرفاً تأسی به آیین قلندریان و دراویش نیست بلکه عوامل جامعه شناسانه‌ی دیگری می‌تواند داشته باشد که خود موضوع پژوهش دیگری است.

۶: نتیجه گیری

در این پژوهش اثبات شده‌است که واژه‌ی گیسو در سیر گذشت زمان بار معنایی متفاوتی داشته و برای فرقه‌های متفاوت کاربردهای گوناگونی داشته‌است. بیشتر شاعران مداح در ابتدای قصاید خود در نعت حضرت رسول به گیسوی پیامبر با دید کلامی و عرفانی اشاره داشتند. در دوره‌ای، داشتن گیسوی بلند را نشانه‌ی تصوف و عرفان و علویت و زهد می‌دانستند سپس در دوره‌ای دیگر (قلندریه) تراشیدن موی سر و ریش و ابرو را نشانه‌ی زهد و عرفان تلقی می‌کردند و همین قلندریه در عهد صفوی

با تغییر زمینه‌های سیاسی و اجتماعی و دینی مبنای فکری خود را تغییر داده و گذاشتن موی بلند را نشانه‌ی زهد و پارسایی قلمداد کردند. امروزه نیز برخی از جوانان دیگر بار به همان سنت پیشین روی آوردند و با داشتن گیسوی بلند به عنوان قشری متمایز در جامعه حضور پیدا می‌کنند. فلسفه‌ی این تجدید سنت را باید در مسائل روانشناسانه، جامعه‌شناسانه و رفتارشناسی اجتماعی جامعه‌ی امروز جستجو کرد. گاه نیز تنها حس زیبایی شناسانه فارغ از جنبه‌های ایدئولوژیکی در بین جوانان موجب این نوع رفتار اجتماعی شده‌است. سپس با توجه به سخن هندوشاه نخجوانی در تجارب السلف در رابطه با بیان صورت پیامبر «از حضرت علی بن ابیطالب رضی الله عنه پرسیدند که صفت پیغمبر بگویی. گفت: مردی بود میانه بالا. نه سخت دراز و نه کوتاه، رویش سفیدی که به سرخی زدی و چشمهایش سیاه بود و مویش جعد و رویش در غایت نیکویی و جمال، موی سرش دراز و گشن و سیاه و در طول تا کتف (نخجوانی، 1344: 7)» و سخن زرین کوب در کتاب بامداد اسلام «در وصف سیما و بالای محمد (ص) گفته‌اند: پیشانی بلند داشت و دست و پای درشت. میانه بالا بود و فراخ شانه. رنگش روشن داشت آمیخته به سرخی و چشمانی سیاه و گشاده با مژه‌های پر مو، موی سرش غالباً تا بناگوش و به روایتی تا شانه ریخته بود» (زرین کوب، 1384: 54) می‌توان نتیجه گرفت که پیامبر گیسو داشته و از آن به عنوان عامل زیبایی استفاده می‌کرده و مسلمان و صوفیان و درویش نیز در این امر از ایشان تأسی داشتند.

منابع

- اسرارنامه عطار نیشابوری با تصحیح سید صادق گوهرین، انتشارات صفی عیشاه، بی تا.
- النقض (معروف به بعض مطالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض)، نصیرالدین ابوالرشید عبدالجلیل قزوینی، تصحیح میرجلال الدین محدث، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، تهران، بی تا.
- بامداد اسلام، عبدالحسین زرین کوب، انتشارات امیر کبیر، تهران، 1384.
- پژوهش‌های عرفانی، نصرالله پورجوادی، مجموعه مقالات، نشر نی، تهران، 1385.
- تجارب السلف هندوشاه نخجوانی، تصحیح عباس اقبال، انتشارات طهوری، تهران، 1344.
- جستجو در تصوف ایران، عبدالحسین زرین کوب، امیر کبیر، تهران، 1363.
- حلیة المتقین، علامه مجلسی، محمد باقر، انتشارات شاکر، قم، 1388.
- دیوان اشعار خواجه کرمانی، باهتمام احمد سهیلی خوانساری، انتشارات پازنگ، چ دوم، تهران، 1369.
- دیوان عطار نیشابوری، تفضیلی، بنگاه ترجمه و نشر کتای، تهران، 1345.
- دیوان سنایی، مدرس رضوی، 1344، انتشارات ابن سینا، تهران.
- دیوان ناصر خسرو، تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران، 1352.
- _____، تهران، 1353.
- دیوان کامل امیر معزی، با مقدمه و تصحیح ناصر هیری، نشر فرزین، تهران، 1362.
- دیوان حکیم سوزنی سمرقندی، تصحیح و مقدمه ناصرالدین شاه حسینی، انتشارات امیر کبیر، تهران، 1338.
- رشف الالفاظ فی کشف الالفاظ، شرف الدین حسین بن الفتی تبریزی، تصحیح نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، تهران، 1377.

- سفرنامه ناصر خسرو، به کوشش محمد دبیر سیاقی، زوار، تهران، 1354.
- شرح دیوان خاقانی، دکتر کزازی، انتشارات مرکز، تهران، 1385.
- فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، سید جعفر سجادی، چاپ هفتم، انتشارات طهوری، تهران، 1383.
- فرهنگ اصطلاحات عرفانی، منوچهر دانش پژوه، انتشارات فرزانه، تهران، 1379.
- فرهنگ بزرگ سخن، حسن انوری، سخن، تهران، 1381.
- قصص الانبیاء (داستانهای پیامبران)، ابواسحاق ابراهیم بن منصور بن خلف نیشابوری، زرین، تهران، بی تا.
- قلندریه در تاریخ، دکتر شفیعی کدکنی، انتشارات سخن، چ 1، تهران، 1386.
- کلیات خمسه، نظامی گنجوی، انتشارات امیر کبیر، تهران، 1344.
- کلیات اشعار، رهی معیری، به کوشش رضا سجادی، انتشارات زوار، تهران، 1380.
- گلستان سعدی، شرح و توضیح غلامحسین یوسفی، خوارزمی، تهران، 1384.
- لغتنامه دهخدا، علی اکبر دهخدا، چاپ مجلس، ص 638، تهران، 1335.
- مثنوی اسرارالشهد اسیری لاهیجی، به تصحیح برات زنجانی، تهران، امیر کبیر، 1365.
- ملاط و ملامتیان، عبدالباقی گولپینارلی، ترجمه توفیق سبحانی، چاپ اول، انتشارات روزنه، تهران، 1378.
- مفهوم و معانی اصطلاحات عرفانی، حسینعلی اکبری قوچانی، انتشارات سخن گستر، مشهد، 1378.
- نقشی از مستی و مستوری، محمد رضا خالصی، چاپ اول، انتشارات نوید، شیراز، 1386.