

یک حرف

صوفیانه

مهدی شریفیان

این «مسأله همیشه برایم لاینحل باقی مانده است که «تصوف» چرا و چگونه پا گرفت و اساساً این نهضت، علیه چه نظامی شکل گرفت و «خانقاه‌نشینان» به دنبال چه هدفی بوده‌اند. اگر بپذیریم که «تصوف» برخوردار هنری با دین است^۱ باز جای این سؤال هم‌چنان باقی است که «هنر وسیله‌ای است که هدفی می‌جوید. برای مثال، هنر مصر هدفش حفظ بدن انسان است و هنر یونان عظمت بخشیدن به دولت - شهر»^۲ پس هدف این هنر برخوردار کردن با دین چیست؟ آن‌چه به ذهن آدمی خطور می‌کند و می‌توان ادعا کرد که پذیرفتنی است، این است که «تصوف»^۳ رنسانسی علیه یک تفکر «قرون وسطائی» است، یعنی دولتی شدن دین. نهضتی است علیه یک نظام بسته‌ی دینی که جز «ولایت طبع»، هیچ چیز را به رسمیت نمی‌شناخت.

جامعه‌شناسان و متفکران^۴ بر این باورند: «هر نهضتی به نظام بدل می‌گردد، یعنی از جریان به دوران می‌افتد از حالت تهاجمی به حالت تدافعی و از حقیقت‌جویی به مصلحت‌گرایی».

آنان بر این باورند که: «هر نهضتی و هر جنبشی پس از مدتی به نهاد بدل می‌شود، در واقع پس از مدتی موومان‌ها / movement تبدیل به انستیتوسیون / institution می‌شوند، یا به تغییر اشیپینگلر مورخ آلمانی، فرهنگ‌ها بدل به تمدن می‌شوند»^۵.

به نظر می‌رسد که «تصوف» در ذات خود و نه صرفاً در اقوال مشایخ، نهضتی است علیه نظام دولتی شدن دین و «خلافت‌پذیری مذهب». تصوف مطرح می‌شود تا به عمر «حمود فکری» و پشتیبانان عمده‌ی آن که طبیعتاً فقها و علمای رسمی دین هستند، پایان بخشد و این «پوستین وارونه» را درست بر اندام دین، استوار دارد. تصوف به‌خصوص «شاخه‌ی خراسانی آن» حرکتی است تهاجمی علیه یک مصلحت‌گرایی مفرط، علیه «تمدن اسلامی». تمدنی که ابوزرها را قربانی کرده و

بنوعلی‌سیناها را جان‌شین آنان کرده است، تمدنی که محمود غزنوی‌ها را غازی و حجاج بن یوسف‌ها را «سردار عالی‌قدر اسلامی» جا زده است.

دور، دور خشکسالی دین و قحط دانش است / چند گویی، «فتح بابی کو و بارانی کجاست؟»

من تو را بنمایم اندر حال، صد بوجهل جهل / گر مسلمانی تو تعیین کن که مسلمانی کجاست؟

شاخص‌های چنین تئوری را می‌توان به شرح زیر و به اختصار برشمرد:

۱. محور تمامی تلاش صوفیان، قبول مسئولیت‌های آزادی و نفی استبداد فردی است. مارکوزه می‌گوید: «فرهنگ، جان‌شین آزادی می‌شود» معنای این سخن آن است که در تمدن اسلامی و نظام مبتنی بر دین رسمی، پیش از هر چیزی «آزادی» قربانی شد. و صوفیان این حقیقت را با پوست و جان خود احساس کردند و اگر خوب دقت کنیم، در می‌یابیم که «سلوک صوفیان» این حقیقت را بر ما ثابت می‌کند. این آزادی‌خواهی^۶ دو جنبه داشت: آزادی بیرونی و آزادی درونی. در افرادی چون ابوسعید و خرقانی و بایزید این تعادل بین درون و برون کاملاً محسوس است اما به تدریج آزادی بیرونی به نفع آزادی درونی عقب‌نشینی می‌کند و در قرن هفتم یک‌باره آزادی بیرونی فدای آزادی درونی می‌گردد. می‌دانیم که ابوسعید به سفر حج نرفت، بعضی این نرفتن به حج را توجیه عرفانی کرده‌اند، البته توجیه عرفانی مستبعد نیست اما اگر بدانیم و بپذیریم که خلفا و جان‌شینان آنان، «امیرالحاج» بوده‌اند و رفتن به حج در واقع نوعی قبول و تأیید حاکمیت آنان به حساب می‌آمد، آن‌گاه به «سر» این نرفتن بیش‌تر پی می‌بریم. تعالیم اغلب صوفیه به‌خصوص در قرن سوم و چهارم همین مضمون است: چو بر تختی جمادی بر جمادی چو بر اسبی، ستوری بر ستوری. و یا، ز جنس مردمان شمار خود را / گزت یزدان زری داده‌ست و زوری!

مقدس شمردن پیران در مکانیسم تصوف، در واقع، زایل کردن تقدس از پادشاهان و مستبدان حکومتی است. آنان که خود را در «پناه دین» از هرگزندی حفظ می‌کردند. این تقدس غالباً توده‌های مردم را در مقابل «حاکمیت» خلع سلاح می‌کرد و ادج این اعتقاد که در تفکر ایرانی البته مسبوق به سابقه است^۸ در حکومت غزنویان و سلجوقیان به اوج

می‌رسد و با آمدن منولان و سقوط خلافت عربی، فروکش می‌کند. اما ظهور صفویه آن را به شکل دیگری تکرار می‌کند و بعد از صفویه کماکان این تفکر ادامه می‌یابد تا بالاخره در

«نهضت مشروطیت» صدمات جدی می‌بیند. ۲. مخالفت با علم ظاهری و عقل به معنای راسیونالیستی^۹ آن یکی دیگر از شاخص‌های نهضت «صوفیان» است. مگر نه این‌که این عقل «چو دزدی با چراغ آید / گزیده‌تر بزد کالا» بود و این علم کمک به حاکمیت زور می‌کرد؟ مثلث زر و زور و تزویر با منادیان «علم» در پیوند است و همیشه این سه در همکاری آشکار و پنهان با هم.

بنابراین اگر غزالی می‌گوید: «مال خود را اگر به دریا بریزی اسراف نکرده‌ای» و اگر ابوسعید تألیفات خود را زیر درخت «مورد» دفن می‌کند و بر آن آب می‌بندد. چیزی جز نفی این مثلث نیست. این مخالفت‌ها آن‌چنان در صوفیه‌ی نخستین فراگیر است که گاهی آنان را به تعبیر نیچه، وادار به «گریز به دنیای جنون» می‌کند. انتقادات سختی که صوفیه به دنیا و متعلقات آن دارند و نیز حملات سختی که به علمای دین، به‌خصوص فقها دارند، همه از این اصل ناشی می‌شود.

آنان دریافته‌اند که این همکاری صمیمانه‌ی «علماء سوء» است که مستبدان را بر اریکه‌ی قدرت نگاه داشته است و حافظ چه خوب و زندانه این حقیقت را به تصویر کشیده است: نه مفتیم نه مدرّس نه محتسب نه فقیه / مرا چه کار که منع شرابخواره کنم.

۳. صوفیان در نهضت خود علیه این نظام، «مردم» را از دو زاویه دیده‌اند، از یک طرف عقیده‌مندند که «قبول خاطر عامه گو هرگز مباد» از این جاست که «ملامت» متولد می‌شود. از طرف دیگر، آنان چیزی و مقوله‌ای به نام «عوام» را نمی‌پذیرند. آنان معتقدند که: «تاریخ فقط کارنامه‌ی طبقات ممتاز نیست»^{۱۱} از همین جاست که «شفقت بر خلق یا فتوت» مطرح می‌گردد.

«راه ملامت و نظریه‌ی فتوت، هر دو، از یک چشمه آب می‌خورد: ملامت و شیوه‌ی ملامتی، که بعدها راه قلندر و سیرت قلندریان نام می‌گیرد. آن بخش‌گر تأثیرات نظریه‌ی اخلاص^{۱۲} است که در رابطه‌ی انسان و خدا مطرح است و آن بخش که در رابطه‌ی انسان با انسان و دیگر موجودات مطرح است، راه و رسم فتوت و آیین جوانمردی خوانده می‌شود» این اصل همان است که به سعید



می‌گوید: «یک سو نگرستن و یک ساند نگرستن» با توجه به مسایل مطرح شده می‌توان پذیرفت که صوفیه نوعی «دموکراسی» و «مشارکت مردم» را پذیرفته بودند و توجه آنان حتا به فرقه‌های مذهبی و محبت به آنان از همین اصل نشأت می‌گیرد. این در حالی است که زمامداران آن عصر می‌گفتند: «بگذار بعد از ما دنیا را آب ببرد»^{۱۳}

به نظر می‌رسد سه اصل: آزادی، مخالفت با زر و زور و تزویر و نیز توجه به عامه در نظریات آنان، سه رکن اساسی نهضت صوفیان است. و استفاده از حربیه شعر، در واقع، در راستای «عمومی کردن» این تفکر، قابل ملاحظه است. اگر این نهضت صوفیانه خود بعدها به «نظام» تبدیل شد و فردی مثل نجم‌الدین دایه، کتاب مرصاد را از این دربار به آن دربار پیشکش می‌کرد، می‌بایستی اوج این زایل شدن نهضت را در قرن هشتم جست و منتقد راستین این نظام را، حافظ یافت، خاصه آن‌جا که می‌گوید:

صوفی شهر بین که چون لقمه‌ی شبهه می‌خورد / پاردمش دراز باد آن حیوان خوش علف.

پی‌نوشت

۱. تعلیقات اسرارالتوحید، به کوشش شفیع کدکنی.
۲. باستانید، روزه، هنر و جامعه، غفار حسینی. (تهران: توسر، ۱۳۷۲)، ص ۴۰.
۳. تصوف نه عرفان، تصوف یک مکانیسم خاص و یک اندیشه‌ی مدون است، به‌خصوص صوفیه‌ی خراسان از حلاج تا عین‌القضات.
۴. نظیر نوین‌بی.
۵. سروش، عبدالکریم. فریتر از ابدتولوژی. (تهران: صراط، ۱۳۷۳)، ص ۳.
۶. برهنی، رضا. طلا در مس. (تهران: مرغ آمین، ۱۳۷۱)، ص ۲۶.
۷. در این زمینه داستان ملاقات محمود غزنوی با شیخ ابوالحسن خرقانی، قابل ملاحظه است. چون خرقانی از آمدن تن زد، محمود گفت: او را به این آیت بخوانید «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» و خرقانی جوابی زیرکانه داد، او گفت: «به محمود بگویند آن قدر در اطیعوا الله غرقم که پروای اطیعوا الرسول ندارم تا چه رسد به اولی الامر منکم».
۸. فره ایزدی و افکاری از این دست. خسرو پرویز گفته است: «خدایی جاودان در میان انسان‌ها هستم و انسانی جاودان در میان خدایان».
۹. ص. فیه از این عقل به «عقل معاش» تعبیر کرده‌اند.
۱۰. درخت «مورد» لغت و معنی «موت» را به ذهن متبادر می‌کند (تأمل از استاد شفیع).
۱۱. نقش بر آب، استاد زرین‌کوب، فصل عقاید ریچارد گرین.
۱۲. مشایخ گفته‌اند: «الاخلاص الذی لایکتبه الملکان و لا یطع علیه انسان». تعلیقات اسرارالتوحید، ص ۸۶ و ۸۷.
۱۳. جمله‌ی معروف لوثی شانزدهم. ◇

نهان‌گرایی؛

گریز از

دنیای واقعیت‌ها؟!

● سرویس گزارش

عرفان، صوفی‌گری، درویشی، درون‌گرایی و رمزآلودگی، بخشی گسست‌ناپذیر از فرهنگ تاریخ اندیشه‌ی هر ملتی است.

ادبیات مکتوب سرزمین ما، چنان سرشار از مفاهیم و واژگان عرفانی و صوفیانه است که کم‌تر هم‌سان دارد. تاریخ حیات اجتماعی، در مقاطعی چنان با حرکت‌ها و جنبش‌هایی از این نوع، پیوند خورده است که بازشناسی «متن» از «حاشیه» غیرممکن می‌نماید. و حتا در فرهنگ شفاهی ما می‌توان ردپا و اثر این‌گرایش‌ها را دید. تبیین میزان اثرگذاری و درجه‌ی اثرپذیری این‌گرایش‌ها و رویکردها از تحولات اجتماعی و تاریخی در مشرق زمین و به‌طور خاص جامعه‌ی ما، نیازمند پژوهشی همه‌جانبه‌تر است. به اعتباری، به دو شکل می‌توان به تبیین یک پدیده پرداخت: الف. مطالعه پدیده به‌طور مجرد، ب. مطالعه همان پدیده در بستر اجتماعی - تاریخی آن.

عرفان، صوفی‌گری و مباحثی از این دست از جمله پدیده‌های هستند که مطالعه‌ی مجرد و انتزاعی آن‌ها از اعتبار چندان برخوردار نخواهد بود، و لاجرم باید زمینه‌ها و بسترهای اجتماعی، فرهنگی، تاریخی و ... آن نیز تبیین شود. آن‌چه مهم‌تر است پی‌گیری سیر تاریخی و ردپای این پدیده در شرایط کنونی جامعه است. آیا می‌توان نمودهایی از آن جریان رازآلود را در چهره‌ی کنونی جامعه‌ی ما، جست‌وجو کرد؟ اگر چنین است، آن نمودها کدام‌اند؟ علل و عوامل رویکرد دوباره‌ی جامعه به آن‌ها چیست؟ نمادهای جدید این‌گرایش چیست‌اند؟ و ...

تصوف و نهان‌گرایی از آن‌رو شایسته‌ی توجه و بررسی دوباره است که به نظر می‌رسد، نوعی حضوری دوباره و چند وجهی در جامعه یافته است. حضوری که اگر چه شاید گستردگی و وسعت چندانی ندارد، با این‌حال از ژرفا و عمقی برخوردار است که بیانگر ابتناء تاریخی این پدیده است. امروزه در جامعه به پدیده‌هایی برمی‌خوریم که در تحلیل جایگاه آن با دشواری مواجه می‌شویم. چرا ذن و بودیسم در جامعه‌ی ما جا باز می‌کند؟ یوگا، مدیتیشن، و تی.ام. و دیگر تکنیک‌های تمرکز با کدام منطق و با کدام پشتوانه‌ی تاریخی - اجتماعی رشد و توسعه پیدا می‌کنند؟ هیپنوتیزم، انرژی درمانی و روش‌های غیرمعارف درمان را کدام منطق تاریخی در جامعه به وجود آورده است؟ و ...

دغدغه‌ی ما برای پدیدارشناسی جریانی بود که حضورش در پنهان‌ترین زوایای زندگی فردی و اجتماعی ما منتفی نیست و به دلیل سابقه‌ی دیرین‌اش و تلفیق‌اش با دیگر ابعاد فرهنگ و حیات مردم ما، بازشناسی‌اش مشکل به نظر می‌رسد. با این‌حال، با سؤال‌هایی آغاز کردیم که در ابتدا بتواند تصویری هر چند کم‌رنگ به ما بدهد.

هر پدیده، آن‌گاه که مربوط به انسان باشد، به دلیل پیچیدگی و پویایی خاص انسان و جامعه‌ی انسانی از آن حدود تعین و مرزپذیری که پدیده‌های طبیعی از آن برخوردارند، فاصله می‌گیرد و به طیفی از امکان‌ها و عدم قطعیت‌ها نزدیک می‌شود. به طوری که می‌توان صفت نسبی بودن را به‌جا و درست، به آن اطلاق کرد. مشخص ساختن سرآغازی برای پیدایش