



شکل‌گرایی و بی‌شکلی در دین‌ورزی

با مطالعه‌ای در درویش‌قادری استان کرمانشاه*

مهرداد عربستانی**

چکیده

تعبیر مختلف دین‌ورزی در جوامع متفاوت تنوع گسترده‌ای دارند. با وضع یک تقابل دوگانه^۱ ساختی به صورت «شکل‌گرایی - بی‌شکلی»، و تعریف شاخص‌های اتنوگرافیک آنها می‌توان این تنوع گسترده را به نظم و نسق کشید و هر تعبیر خاص دین‌ورزی را در روی طیف شکل‌گرایی - بی‌شکلی بازشناسی کرد. از طرفی هرگونه از دین‌ورزی - شکل‌گرا یا بی‌شکل همبسته‌های اجتماعی ویژه‌ای دارند و یا به عبارتی هرگونه از دین‌ورزی دلالت‌های اجتماعی خاصی دارد که این همبسته‌ها یا دلالت‌ها در قالب یک چارچوب نظری مطرح شده‌اند.

بخش دوم نوشتار، پژوهشی میدانی در درویش‌قادری استان کرمانشاه است که با روش و فنون متداول انسان‌شناسی - یعنی مصاحبه، مشاهده و مشاهده مشارکتی - و از منظر شکل‌گرایی و بی‌شکلی و با توجه به چارچوب نظری اتخاذ شده، صورت گرفته است. در این بخش کل دین‌ورزی درویش‌قادری، دین‌ورزی افراد مختلف با موقعیت‌های متفاوت، و نیز تغییرات پدید آمده در دین‌ورزی درویش‌قادری در سال‌های اخیر - به ویژه بعد از انقلاب اسلامی ایران - بررسی شده‌اند.

کلید واژه‌ها:

دین‌ورزی - شکل‌گرایی - بی‌شکلی

بخش اول - کلیات و تبعات نظری

۱ - مقدمات

معمولاً دین‌داران برداشت خاصی از دین و دین‌ورزی را برداشت صحیح و درست می‌دانند و برداشت‌های

* این مقاله مستخرج است از یک طرح پژوهشی / پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد (دانشگاه تهران)، و در سال ۱۳۷۹ تنظیم شده است.

** کارشناس ارشد مردم‌شناسی

دیگر را قرین با نادانی و گمراهی و غرض تلقی می‌کنند. همچنین دین‌داران از این امر سخت استنکاف می‌کنند که برداشت‌شان از دین و دین‌ورزی، تابع شرایط و موقعیت اجتماعی قلمداد شود، چرا که در این صورت دین و دین‌ورزی به ورطه‌ی نسبیّت می‌گلتد که دین‌داران آن را ناخوش دارند، اما در عین حال به نظر نمی‌رسد که غالب دین‌داران با این موضوع مخالف باشند که شرایط و موقعیت‌های مختلف اجتماعی، اقتضای برجسته‌تر کردن و اولویت دادن به جوانب متفاوتی از دین و دین‌ورزی را دارد، که در عین حال به لحاظ دینی قابل توجیه‌اند. اما قبول مطلب تا همین حد هم هر آینه احتمال سقوط به ورطه‌ای را که دین‌دار از آن گریزان است در پی خواهد داشت: اگر هر شرایط و موقعیت اجتماعی اقتضای برجسته کردن و اولویت دادن به جنبه‌های خاصی از دین و دین‌ورزی را داشته باشد، بنابراین گونه‌های متفاوتی از دین و دین‌ورزی را داریم در حالی که شاکله‌ی آنها متفاوت است، همگی «درست» و «قابل توجیه» اند. این مطلب وقتی چهره‌ی متناقض خود را آشکار می‌کند که گروه‌ها یا طبقات یا اصنافی - یا هر نام دیگری که بنامیم - در جامعه وجود داشته باشند که هریک با داعیه‌ی دین و دین‌داری، و با توجه به جایگاه متفاوت اجتماعی‌شان، دین‌ورزی‌های متخالفی را ارایه دهند؛ دین‌ورزی‌های متخالفی که تا حد نقض یکدیگر پیش می‌روند. پس به نظر می‌رسد که گفتمان دین‌ورزی گفتمان یک دستی نیست و شامل گفتمان‌هایی می‌شود که تا حد تناقض با یکدیگر تفاوت دارند.

دین‌ورزی، به معنای اعمال رفتارها و اعتقاد به باورهای دینی، در شرایط و موقعیت‌های اجتماعی متفاوت، ساختارهای متفاوتی را نشان می‌دهد. یعنی سوای از نظام‌های مختلف دینی، ساختار دین‌ورزی شامل خصایصی مثل سلسله مراتب روحانی، تعریف عمل صحیح و غلط، نحوه‌ی اجرای مناسک و غیره نیز در تعابیر مختلف دینی متفاوت هستند. در یک جا سلسله مراتب اکید و قانون‌مند است و در جایی سیال و متأثر از فره فردی است، در یک جا عمل صحیح به «رفتار درست» و در جایی به «نیت درست» ارجاع می‌شود، و در یک تعبیر دینی مناسک تعریف شده و متعین هستند و در تعبیر دیگر دینی مناسک منعطف و نامتعین هستند. از طرف دیگر افراد مختلف هم به یکسان دین‌ورزی نمی‌کنند و در یک تعبیر واحد از دین هم نحوه‌ی دین‌ورزی افراد مختلف با موقعیت‌های متفاوت با یکدیگر فرق دارند.

بنابراین به نظر می‌رسد که شرایط / موقعیت‌های مختلف اجتماعی هر یک اقتضای نوعی از دین‌ورزی دارند و هر شرایط / موقعیت اجتماعی گونه‌ی خاصی از دین‌ورزی را چه در سطح جمعی و چه در سطح فردی تشویق می‌کند. به تعبیر دورکیم:

«باز نموده‌ای مذهبی، باز نموده‌ای جمعی هستند که واقعیات جمعی را نشان می‌دهند» (Durkheim, 1984:10).

یعنی تظاهرات دینی، منعکس‌کننده‌ی شرایط / موقعیت اجتماعی هستند. موضوع اصلی در این جا نظم و نسق بخشیدن به تنوع گسترده‌ی دین‌ورزی در یک قالب گونه‌شناختی^۱ و بررسی همبسته‌های اجتماعی یا بنیان‌های اجتماعی هر گونه از دین‌ورزی است.

بعد از انقلاب اسلامی ایران، دین در تمام مراحل زندگی ما به نوعی دخیل بوده است و در جامعه‌ی ما جامعه‌پژوهی، سیاست‌پژوهی، اقتصادپژوهی و... به نوعی با دین و دین‌پژوهی مرتبط است. با توجه به این که فرض بر آن است که مباحث علمی بدون تعهد به آموزه‌ای خاص، در مقام توصیف و تبیین واقعیات هستند، بررسی علمی در دین می‌تواند به دور از مباحث آغشته به احساسات و مسلکی، به درک ما از دین و دین‌ورزی یاری رساند که البته این درک استتاله‌هایی هم به درک بهتر امور اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و... خواهد داد، که این برای هر تحقیق و بررسی علمی در جامعه ما ضروری به نظر می‌رسد.

از طرف دیگر اهمیت این تحقیق در تشخیص بخشیدن به گونه‌های دین‌ورزی و تنقیح یک گونه‌شناسی برای دین‌ورزی است. با تنقیح این مفاهیم قادر خواهیم بود که راجع به پدیده‌هایی که قبلاً اصطلاح معین و تعریف شده‌ای برایشان نداشتیم، با دقت بیشتری سخن بگوییم. این امر به غنی شدن زبان انسان‌شناسی کمک کرده و می‌تواند به پیش برد مباحث و پژوهش‌های اجتماعی - فرهنگی یاری رساند. به علاوه با کندوکاو در بنیان‌های فرهنگی هر نحوه از دین‌ورزی، اگر بتوانیم پیش‌فرض‌ها و اهداف هر گونه از دین‌ورزی را مشخص کنیم، می‌توانیم این گونه‌های دین‌ورزی را به مثابه‌ی دو گفتمان - در معنای مورد نظر هابرماس (رجوع کنید به Pusey 1987:74) متفاوت مطرح کنیم. یعنی نحوه‌هایی از سخن‌گویی که هر یک ملازم با پیش‌فرض‌ها و تعهدات خاص هستند. تعریف و تنقیح گونه‌های دین‌ورزی به مثابه‌ی گفتمان نیز به لحاظ وضوح بخشیدن به تصورات ما از دین و دین‌ورزی انسان‌ها می‌تواند حایز اهمیت باشند.

لازم است ابتدا مفاهیم کلیدی‌ای که در این جا به کار رفته‌اند تعریف شوند. این مفاهیم عبارتند از: دین‌ورزی، دین‌ورزی شکل‌گرا و دین‌ورزی بی‌شکل.

دین‌ورزی در این جا به معنای اعمال رفتارها و اعتقاد به باورهای دینی است. به این ترتیب لازم می‌آید تعریف اتخاذ شده از دین را هم در این جا مشخص کنیم. از آن جا که مفهوم «دین‌ورزی» در مطمح نظر قرار داشته است، تعریف دین را به میان ذهنیت^۲ کنش‌گران اجتماعی ارجاع داده‌ایم، یعنی هر آن چه را که کنش‌گران اجتماعی دین می‌دانند - علی‌رغم تعاریف درون دینی یا برون دینی - همان دین است. پس تعریف دین‌ورزی هم به صورت زیر خواهد بود:

1- Typologic

2- Inter Subjectivity

«انجام اعمال و اعتقاد به باورهایی که فرد عامل و معتقد آنها را به عنوان عمل و باور دینی تلقی می‌کند».

اما به نظر ما دین‌ورزی به لحاظ ساختاری قابل تقسیم به دو گونه‌ی متفاوت است: یکی دین‌ورزی شکل‌گرا و دیگر دین‌ورزی بی‌شکل.

منظور از دین‌ورزی شکل‌گرا گونه‌ای ساختاری از دین‌ورزی است که مبتنی بر قواعد و قوانین عینی است، و دین‌ورزی مطلوب، انطباق با این قواعد و قوانین لازم‌الاتباع است. این قوانین عینی به صورت قالب‌های رفتاری و باورهای اعتقادی متبلور می‌شوند. به عبارت دیگر مرجع و منشاء دین‌ورزی به صورت عینی در بیرون از فرد قرار دارند و فرد باید خود را با این ضوابط بیرونی و عینی مطابقت دهد. به این ترتیب می‌توان گفت که دین‌ورزی شکل‌گرا، دین‌ورزی‌ای «برون‌مبنا» است.

شاخص‌های اتنوگرافیک دین‌ورزی شکل‌گرا، وجود مناسک متعین و تعریف شده است که در آن مراحل مناسک، نقش افراد و نحوه‌ی اجرای اعمال کاملاً مشخص شده‌اند. مثل نماز جماعت مسلمین که مراحل آن (رکعات نماز)، نقش افراد (امام، مأوم و مکبر) و نحوه‌ی اجرای اعمال (حالات بدنی در رکعات نماز و اوراد مشخص در هر رکعت) کاملاً معین هستند. شاخص دیگر وجود سلسله مراتب تعریف شده و اکید روحانی است که تخطی از آنها جایز نیست. مثل سلسله مراتب روحانی در مسیحیت کاتولیک که با تعریف مناصب مختلف و وظایف و اختیارات هر منصب همراه است (رجوع کنید به مولند ۱۳۶۸: ۸۰ - ۷۹). در دین‌ورزی شکل‌گرا معیار «درست و نادرست» مطابقت رفتارها با قواعد هنجاری تعریف شده در دین است. در آخر این که دین‌ورزی شکل‌گرا با وجود قواعد و قوانین عینی و هنجاربخش که به طور بیرونی و مستقل وجود دارند، دین‌ورزی‌ای مناسب برای تجویز به جمع و طلب متابعت از دین‌ورزان است.

اما در دین‌ورزی بی‌شکل، مبنای دین‌ورزی‌ای احساسات و منویات درونی است و دین‌ورزی مطلوب انطباق و پیروی از منویات و دریافت درونی است. به عبارت دیگر مرجع و منشأ دین‌ورزی درون فرد است و می‌توان گفت که دین‌ورزی بی‌شکل دین‌ورزی‌ای «درون‌مبنا» است.

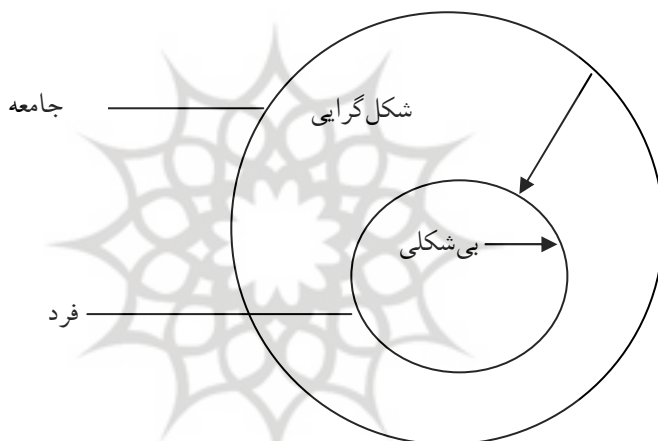
به لحاظ شاخص‌های اتنوگرافیک، مناسک در دین‌ورزی بی‌شکل تعین ندارند - یا تعین کمتری دارند - و مغشوش‌تر هستند و در واقع احساسات و احوال درونی افراد ظاهر مناسک را شکل می‌دهد. مانند مناسک «ذکر» یا سماع در دراویش قادری که در واقع محملی برای بروز احساسات درونی دراویش است (به این منسک بعداً مفصل‌تر اشاره خواهد شد).

سلسله مراتب هم در دین‌ورزی بی‌شکل اکید و کاملاً تعریف شده نیست و سیالیت دارد و در واقع

کاریزمای فردی بیش از ضوابط عینی در سلسله مراتب اهمیت دارد. به عنوان مثال در آیین وودو^۱ در هائیتی، اهمیت یک گروه آئین متکی به شخصیت کشیش یا کشیشه‌ی آن گروه است که به طور مستقل در رأس یک گروه قرار دارد و این کشیش‌ها یا کشیشه‌ها در واقع اعضای که سلسله مراتب رسمی نیستند و کارگزارانی مستقل هستند که به طور خودمختار عمل می‌کنند (Metraux 1960:395-6).

در دین‌ورزی بی‌شکل معیار «درست و نادرست» به نیت و انگیزه‌ی فرد ارجاع داده می‌شود و به همین ترتیب کار درست عمل ناشی از نیت و انگیزه‌ی خیر و کار نادرست عمل ناشی از انگیزه و نیت شر و نادرست است. دین‌ورزی بی‌شکل با ارجاع ملاک دین‌ورزی به درون فرد، دین‌ورزی‌ای معطوف به فرد است. با توجه به تعاریف شکل‌گرایی و بی‌شکلی در دین‌ورزی می‌توان گفت که دین‌ورزی شکل‌گرا دین‌ورزی‌ای «بیرون مینا» است که معیار دین‌ورزی در آن، در بیرون فرد است و دین‌ورزی بی‌شکل دین‌ورزی‌ای «درون مینا» است که در آن معیار دین‌ورزی درون فرد قرار دارد.

طرح شماتیک شکل‌گرایی و بی‌شکلی



به این ترتیب این دو گونه از یک دین‌ورزی تقابل دوگانه^۲ را می‌سازند که همچون هر تقابل دوگانه‌ی

1- Voodoo

۱- Binary Opposition: تقابل دو گانه، اصطلاحی در زمینه‌ی انسان‌شناسی ساختی است که به تقابل بین یک جفت مفهوم اشاره دارد (مثل شب و روز - طبیعت و فرهنگ). این اصطلاح به طور رسمی تر به تمایزی که به وسیله‌ی حضور یا غیبت یک خصیصه‌ی متمایز کننده ایجاد می‌شود، اشاره دارد (مثل حضور یا غیبت نور خورشید در تقابل «شب و روز») (رجوع کنید به Barnard & Spencer, 1996:596).

دیگری، مانند دو قطب یک طیف هستند و هر مصداق خاصی از دین‌ورزی را با توجه به تمایزش به سمت هر قطب این طیف می‌توان به طور نسبی شکل‌گرایا بی‌شکل قلمداد کرد.

شکل‌گرایا

بی‌شکلی

طیف شکل‌گرایا - بی‌شکلی

پس می‌توان تعابیر مختلف از دین‌ورزی را با توجه به شاخص‌های اتنوگرافیک‌شان نسبتاً شکل‌گرا یا بی‌شکل دانست. به علاوه دین‌ورزی افراد مختلف با موقعیت‌های متفاوت در یک تعبیر خاص از دین‌ورزی را هم می‌توان در قالب این مفاهیم قرار داده و آن را شکل‌گرا یا بی‌شکل ارزیابی کرد.

۲ - مباحث نظری

در این بخش نگاهی به آرای روث‌بن‌دیکت^۱ مری داگلاس^۲ و آی. ام. لوئیس^۳ می‌اندازیم و در انتها تلاش خواهد شد که با توجه به آرای دانشمندان مذکور چارچوبی نظری به منظور تبیین گونه‌های دین‌ورزی تألیف شود.

روث‌بن‌دیکت در الگوهای فرهنگ^۴ عنوان می‌کند که در هر فرهنگی بعضی خصایص رفتاری - شخصیتی تشویق می‌شوند و در جریان فرهنگ‌پذیری کودک به او القاء می‌شوند. لذا هر جامعه‌ای یک الگوی شخصیتی گروهی خاص خود را دارد (رجوع کنید بیتس و پلاگ^۵: ۱۳۷۵: ۶ - ۷۵ و گاربارینو^۶: ۱۳۷۷: ۹۸ و Harris 1968:403). بر همین اساس او با بررسی در دو قوم سرخپوست زونی^۷ و کواکیوتل^۸ به الگوهای فرهنگی - شخصیتی متفاوت این دو قوم پی برد، و با الهام از اساطیر یونانی، زونی‌ها را دارای شخصیت آپولونی و کواکیوتل‌ها را واجد شخصیت دیونی سوسی معرفی کرد:

«شخصیت آپولونی در پی نظم، مسک نفس و وحدت بود و شخصیت دیونی سوسی می‌کوشید تا از حدود قیودی که حواس پنجگانه وضع نموده بود خود را رهانیده و به نظم و نسق دیگری از زندگی راه جوید، شخصیت دیونی سوسی مستعد میخوارگی و هیجان شدید بود و شعایر و تشریفات^۹ داشت جذبه‌آمیز و مبتنی بر

- 1- Ruth Benedict
- 2- Mary Douglas
- 3- I. M. Lewis
- 4- Patterns of Culture
- 5- Zuni
- 6- Kwakiutl

استقلال فردی، حال آنکه شعایر آپولونی مبتنی بر آداب ظاهری بود و دسته جمعی» (هیس ۱۳۴۰: ۵۶۱).
 به این ترتیب بنه دیکت با مقایسه‌ای مفصل و گسترده از نهادها و ایدئولوژی‌هایی که در طول تمامی
 ساخت اجتماعی - فرهنگی زندگی از خانواده تا جنگ گسترش دارد، دست به نوعی گونه‌بندی شخصیتی -
 فرهنگی زد (Harris 1968:401) که تبعاً می‌توان بازتاب این گونه‌بندی را در دین‌ورزی جوامع نیز مشاهده
 کرد، کماینکه بنه دیکت نیز گزارشی از دین‌ورزی متفاوت زونی‌های آپولونی و کواکیوتیل‌های دیونی
 سوسی ارایه کرده است (رجوع کنید به هیس ۱۳۴۰: ۴ - ۵۶۳).

مری داگلاس در کتاب تئوریک‌اش به نام نمادهای طبیعی^۱، بر رفتارهای منسکی و مباحث تئولوژیک
 متناظر با آنها، تبیینی براساس ساختار اجتماعی ارایه می‌دهد. او نشان می‌دهد که در جایی که قیودات اجتماعی
 فرد را سخت در خود گرفتار کرده‌اند، مناسک‌گرایی^۲ رواج دارد و با شل شدن قیودات اجتماعی،
 مناسک‌گرایی هم زایل می‌شود (Douglas 1970:13-14). داگلاس بر آن است که پیکره‌ی اجتماعی، نحوه‌ی
 درک بدن فیزیکی را مقید می‌کند و آنچه از خلال کنش پیکره‌ی اجتماعی با بدن فیزیکی حاصل می‌شود، در
 «بدن» به عنوان یک رسانه‌ی^۳ محدود ابراز می‌شود (Ibid:65). بنابراین ممکن است که در مناسک، کنترل
 آگاهانه بر بدن اعمال شود که این متناسب است با ساختاری اجتماعی که بر روی فرد کنترل زیادی را اعمال
 می‌کند و در مقابل هرچه کنترل اجتماعی بر فرد کمتر شود امکان ترک کنترل آگاهانه بر بدن هم بیشتر است
 (Ibid:81). پس بدن و حرکات بدنی می‌توانند چون شاخصی از شرایط اجتماعی تلقی شوند. وی اعمال کنترل
 اجتماعی را از طریق گروه^۴ و شبکه^۵ (متمرکز بر فرد) می‌داند. به این نحو که اگر گروه قوی باشد فرد تحت
 انتظام جمع قرار دارد و اگر گروه ضعیف باشد «خود» آزاد است و ابراز آن تحسین می‌شود (Ibid:141). از
 طرف دیگر قدرت یا ضعف شبکه - یعنی مجموعه‌ی روابطی که بر حول محور فرد شکل گرفته است - به
 ترتیب با تثبیت امور مادی یا روحانی همراه خواهد بود (Ibid:143).

به نظر داگلاس در شکل‌گرایی^۶ مذهبی یا مناسک‌گرایی، افتراق نقش‌ها و موقعیت‌ها در مناسک، انتساب
 کارآیی جادویی به بعضی اعمال، تمایز بین درون و برون انسان و کنترل بر هوشیاری نمادینه می‌شوند

- 1- Natural Symbols
- 2- Ritualism
- 3- Media
- 4- Group
- 5- Grid
- 6- Formality

(Ibid:73-4). از طرف دیگر مفهوم «کار غلط» در شکل‌گرایی مربوط به رفتار عینی می‌شود، ولی در بی‌شکلی^۱ این مفهوم برانگیزه‌ی درون تأکید دارد (Ibid:99).

در عین حال هر نوع از دین‌ورزی در ارتباط با ساختار و شرایط اجتماعی قرار دارد و - همان طور که ذکر شد - این ساختار و شرایط اجتماعی در نمادگرایی بدن در رفتار منسکی و تئولوژی متبلور می‌شود. پس مثلاً یک طبقه‌ی حاشیه‌ای در یک جامعه، چون خود را کمتر به ساختار اجتماعی جامعه‌ی کلی مقید حس می‌کند و کمتر از آن متأثر است، تظاهرات مغشوش منسکی را بروز خواهد داد (Ibid:84). در نظر داگلاس جایی که یک زیر گروه منزوی^۲ با جامعه‌ی کلی روابط حاد سیاسی دارد، مباحث تئولوژیک به خوبی نمایان‌گر این تعارض خواهند بود، به طوری که در مباحث تئولوژیک این زیر گروه، بدن یا جسم به منزله‌ی جامعه کلی و ذهن یا روح نمایان‌گر این همانی فردی با زیر گروه مربوطه است، و در اینجا پافشاری بر برتری عناصر روحانی بر عناصر مادی دلالت بر برنامه‌ای سیاسی برای آزاد کردن فرد از فشارهای نامطبوع جامعه‌ی کلی است (Ibid:162).

آی. ام لوئیس در مذهب وجدآمیز^۳ با گذر از سطح نمایشی و مهیج وجد مذهبی، به دنبال دلالت‌های اجتماعی این پدیده است. وجد در نظر لوئیس عبارت از حالتی است که به زعم معتقدان در آن حالات نیرویی ماورایی در فرد حلول می‌کند و رفتار او را تحت تأثیر قرار می‌دهد و به این وسیله اعمال این فرد ناشی از اراده‌ی آن نیروی ماورایی تلقی می‌شود. او دو دسته از کیش‌هایی را که در آنها اعتقاد به حلول نیروهای ماورایی وجود دارد از هم جدا می‌کند، یکی کیش‌های حلول حاشیه‌ای، که در این کیش‌ها نیروهای تسخیر کننده‌ی افراد که در آنها حلول می‌کنند در حمایت از اصول اخلاقی جامعه نقشی ندارند (Lewis 1995:27)، و دیگر کیش‌های حلول مرکزی هستند که در آنها نیروهای تسخیر کننده حامی اخلاق عمومی بوده و در حالی که انسان‌ها را به موقعیتی «والا» ترغیب می‌کنند، به عنوان سانسورچی جامعه نیز عمل می‌کنند (Ibid:29). قالب حلول حاشیه‌ای به صورت گرفتاری یک فرد به دست یک نیروی ماورایی و بیماری وی در اثر این گرفتاری، و سپس فرآیند درمان این بیمار است. حلول حاشیه‌ای وسیله‌ای در دست ناتوانان و محرومان اجتماعی است تا به این وسیله به نوعی - هرچند موقتی - از جایگاه تخصیص یافته‌شان فرار کنند (Ibid:114). در واقع در کیش‌های حاشیه‌ای فرد تسخیر شده به عنوان بیماری تلقی می‌شود که باید خواست‌هایش را - که

1- Informality
2- Alienated
3- Ecstatic Religion

همان خواست نیروی ماورایی قلمداد می‌شود - برآورده کرد، و به این وسیله برای بیمار تسکینی مهیا می‌شود و فرصت می‌یابد در قالب اراده‌ی نیروی ماورایی به امتیازاتی دست یابد.^۱

در کیش‌های حلول مرکزی ادعای حلول نیروهای قدسی در افراد وجود دارد که به همراه ابراز حالات وجدآمیز است. رونق و پایداری این کیش‌ها در شرایط فشار سخت اجتماعی و محیطی بر گروه‌های کوچک اجتماعی و نیز در شرایط تداوم بی‌ثباتی عمومی است (Ibid:129-30,157). پس در اینجا هم مثل حلول حاشیه‌ای فشارهای سخت اجتماعی باعث تداوم و گسترش این کیش‌ها می‌شوند. اما اینجا نه فرد یا افراد منفرد بلکه یک گروه اجتماعی است که در معرض این شرایط سخت قرار دارد، شرایطی که انسان‌ها نمی‌دانند چطور با آن مقابله کنند مگر به وسیله‌ی عروج‌های قهرمانانه‌ی وجدآمیزی که به وسیله‌ی آن ثابت می‌کنند که هم سنگ خدایان هستند (Ibid:30).

همان‌طور که دیدیم بنه دیکت به دو گونه‌ی فرهنگی - شخصیتی آپولونی و دیونی سوسی قابل بود، که خصایص آنها را می‌توان به ترتیب در دین‌ورزی‌های شکل‌گرا و بی‌شکل - مطابق تعریفی که گذشت - متجلی دید. این دو گونه‌ی دین‌ورزی و الگوهای فرهنگی - شخصیتی متناظر با آنها - یعنی الگوهای آپولونی و دیونی سوسی - به نظر ما یک تقابل دوگانه ساختاری را می‌سازند، هرچند شاید خود بنه دیکت به چنین تقابلی ساختاری‌ای اشاره نداشته باشد. به هر حال بنه دیکت براساس رویکرد خاصش که مطابق با مکتب ویژه‌گرایی تاریخی آمریکا^۲ است علاقه‌ای به کندوکاو در بنیان‌های اجتماعی هریک از این گونه‌ها نشان نمی‌دهد، و ما برای بررسی مبانی اجتماعی هریک از گونه‌های دین‌ورزی (یعنی اعتقادات و تظاهرات منسکی) به سراغ داگلاس و لوئیس رفته‌ایم.

داگلاس کنترل یا عدم کنترل بر حالات بدنی و نیز تعین یا عدم تعین در مناسک و تصور از بدن در مباحث تئولوژیک را نمادی از شرایط / موقعیت اجتماعی می‌داند. وی نامعین بودن مناسک و حالات آزاد بدنی در آن را و نیز تأکید بر ملاک درونی برای عمل دینی - یعنی دین‌ورزی بی‌شکل - را در شرایطی مقدور می‌داند که افراد مقید به قیودات اجتماعی نیستند و به عبارتی ساختار اجتماعی شل است و یا اینکه افراد خود را به آن ملزم نمی‌دانند (مثل اعضای یک گروه حاشیه‌ای)، یعنی در شرایطی که به هر حال فردیت بر هویت جمعی ارجح است. برعکس وجود مناسک متعین و حالات تعریف شده بدنی در آن و نیز تأکید بر ملاک بیرونی برای عمل

۱- نمونه‌ی در دسترس کیش‌های حلول حاشیه‌ای، آیین‌های زار و نوبان و مشایخ و... در سواحل جنوبی ایران است که غلامحسین ساعدی در اهل هوا گزارشی از آنها ارائه داده است.

دینی - یعنی دین‌ورزی شکل‌گرا - را در شرایطی مقدور می‌داند که افراد مقید به قیودات اجتماعی هستند و به عبارتی ساختار اجتماعی افراد را سخت در خود گرفته است، یعنی در شرایطی که هویت جمعی بر فردیت ارجح است.

کار لوئیس را هم می‌توان در دنباله‌ی کار داگلاس قرار داد، به این صورت که کار لوئیس را تلاش در تبیین گونه‌ی خاصی از دین‌ورزی - یعنی دین‌ورزی وجدآمیز یا بی‌شکل - قلمداد کرد. به این نحو با عطف توجه به مسأله‌ی موقعیت اجتماعی افراد و گروه‌ها، لوئیس دین‌ورزی وجدآمیز یا بی‌شکل را، دین‌ورزی‌ای متناسب با افراد و گروه‌هایی می‌داند که به لحاظ اجتماعی - سیاسی در موقعیت زیر دست یا تحت فشار قرار دارند.

به این ترتیب می‌توان با توجه به تعاریف شکل‌گرایی و بی‌شکلی و مباحثی که طرح شد، چارچوبی نظری را به شکل زیر صورت بندی کرد:

الف - دین‌ورزی به طور ساختاری یک تقابل دوگانه را نشان می‌دهد: دین‌ورزی شکل‌گرا و دین‌ورزی بی‌شکل. می‌توان هر تعبیری از دین‌ورزی را متناسب با گرایش آن به هر قطب به عنوان گونه‌ی نسبتاً شکل‌گرا یا نسبتاً بی‌شکل عنوان کرد.

ب - شرایط / موقعیت‌های متناظر با دین‌ورزی شکل‌گرا عبارتند از: تفوق هویت جمعی بر هویت فردی، تقید افراد به ساختار اجتماعی و نظم مستقر، خواست انتظام و متابعت جمعی و اعمال قدرت.

ج - شرایط / موقعیت‌های متناظر با دین‌ورزی بی‌شکل عبارتند از: تفوق فردیت و هویت فردی بر هویت جمعی، عدم تقید به ساختار اجتماعی و نظم مستقر، بی‌توجهی یا استنکاف در برابر فشارهای هنجار بخش و اعمال قدرت.

بخش دوم - تبعات میدانی

۱ - مقدمات

بخش دوم این مقاله گزارشی از تحقیقی میدانی در میان دراویش قادری استان کرمانشاه است. در طی این تحقیق سعی شده که داده‌های میدانی از خلال چهار چوب نظری اتخاذ شده مورد بازبینی قرار گیرند. بر این مبنا سه سؤال اساسی در این پژوهش در مدنظر بوده اند:

۱ - دین‌ورزی دراویش قادری به سمت چه گونه‌ای از دین‌ورزی گرایش دارد و چطور می‌توان آن را تبیین کرد؟

۲ - تفاوت دین‌ورزی افراد مختلف درون سازمان دراویش قادری چگونه است و چه تبیینی از این تفاوت

می‌توان به دست داد؟

۳ - تحولات اخیر در سطح جهانی و منطقه‌ای - به ویژه بعد از انقلاب اسلامی - چه تأثیری بر دین‌ورزی در اویش قادری داشته است؟

میدان تحقیق ما در قسمت شمال و شمال غربی استان کرمانشاه واقع شده است که شامل شهرها و روستاهای محور کرمانشاه - پاوه و به طور ویژه شهرستان جوانرود است. این مناطق شامل مناطق سنی نشین استان کرمانشاه است. به لحاظ قومیت مردم این منطقه کُرد و به لحاظ مذهبی همان طور که گفته شده از مسلمانان اهل سنت و پیرو فقه شافعی هستند. نکته شایان ذکر وجود هویت خاص کُردی است که به خصوص به لحاظ درگیری‌های سیاسی این مناطق با حکومت‌های مرکزی اهمیت پیدا کرده است. هویتی که در مناطق سنی نشین کردستان پر رنگ‌تر است و اصولاً یکی از مؤلفه‌های خاص هویت خاص کُردی در ایران مذهب تسنن است که عامل اصلی تمایز مردم منطقه از دیگر مناطق مملکت است. زبان مردم منطقه کردی سورانی / sorani است (رجوع کنید به مرتضایی ۱۳۵۷: ۶۶) و به این ترتیب زبان ایشان از زبان همسایگان‌شان در پاوه و نوسود که کُردی اورامی / orami است متمایز می‌شود.

آنچه از برآیند اقوال راجع به کُردها برمی‌آید ایشان منسوب به مادها - یکی از اقوام سه گانه مهاجر به ایران - هستند، کما اینکه سلطنت مادها در این منطقه برپا شده بوده است (رجوع کنید به پیرنیا و اقبال ۱۳۷۰: ۴۸). بعدها مناطق کُردنشین در زمان خلیفه‌ی دوم مسلمین حضرت عمر بن خطاب (رض) به دست مسلمین فتح شد (رجوع کنید به بابانی ۱۳۶۶: ۴۰ - ۳۷). مردم جوانرود و اطراف آن از عشیره‌ی جاف^۲ هستند که در واقع اتحادیه‌ای از عشایر مختلف بوده است. مرکز این عشیره تا سال ۱۷۰۰ میلادی در جوانرود بوده است و تحت حکومت والیان اردلان - که از حکام محلی کُرد بودند - قرار داشتند؛ در حوالی سال ۱۷۰۰ میلادی بین رؤسای جاف و والیان اردلان درگیری ایجاد می‌شود که به پراکنده شدن جاف‌ها منجر می‌شود (نیکیتین ۱۳۶۶: ۸ - ۶۷) اما امروزه مردم این منطقه همچنان خود را جاف می‌دانند.

آیین تصوف یا طریقت / tæriqæt در این منطقه بسیار رواج داشته و تعبیری زنده و پویا از دین‌ورزی است. آیین تصوف - و به طور مشخص تصوف قادری که مورد بررسی این پژوهش بوده است - تمام ویژگی‌های حیات دینی که شامل یک سنت مذهبی، اسطوره و نماد، مفهوم رستگاری، مکان‌ها و اشیاء مقدس، مناسک، نوشتجات مقدس، جامعه و یا تشکل دینی و تجربه‌ی دینی و تعریفی از این تجربه است (رجوع کنید

۱- نشانه‌های آوانگاری در اینجا مأخوذ از نشانه‌های آوانگاری بین‌المللی است. (رجوع کنید به Ladefoged & Maddieson 1996:423)

2- Jaf

به کینگ (۱۳۷۵: ۸۷ - ۷۰) را داراست. از این رو می توان آن را به مثابه ی یک تعبیر مشخص دینی به لحاظ شکل گرای و بی شکلی مورد بازبینی قرار داد.

رویکرد غالب ما از نظر روش شناسی رویکرد تبیینی است، یعنی تبیین پدیده‌ها در پرتو قوانین کلی در قالب روابط علی یا ساختاری؛ از این حیث می توان این پژوهش را در قلمرو انسان شناسی اجتماعی دانست (رجوع کنید به Radcliff Brown 1965:3). اما از آنجا که موضوع مورد مطالعه در اینجا مذهب، و آن هم تعبیری بسته به روی غیر^۱ از مذهب - یعنی حوزه در اویش - است، اتخاذ رویکردی تفسیری نیز ضرورت داشته است. یعنی رمزگشایی از معانی رمزگذاری شده^۲ در یک فرهنگ و دست یابی به معانی فرهنگی و بیان آن‌ها (Rosman & Rubel 1992: 29-30). کما اینکه بسیاری از فیلسوفان علم این دو رویکرد را به خصوص در مطالعه ی مذهب - منطقاً مکمل یکدیگر می دانند (Lawson & Mccauley 1996:14).

تصوف تعبیری باطنی و عرفانی از دین‌ورزی است که در فرهنگ اسلامی شکل گرفته و اولین تجلیات آن مربوط به قرن دوم هجری بوده و پیش از آن نامی از تصوف دیده نمی شود. تصوف در ابتدا جنبه‌ی زهد و اعراض از دنیا را داشته است (رجوع کنید به حلبی ۱۳۶۵: ۳۵۶)، که بعدها این تعبیر صرفاً زاهدانه تغییراتی می کند و تبدیل به نگرش خاصی از دین و دین‌ورزی می شود و بر اساس این نگرش نهادی پدید می آید که بر پایه‌ی استاد و شاگردی بنا شده و هدفش نیل به تجربه‌ی امر قدسی است.

صوفیان برای خود منظر و رویکرد خاصی از دین‌ورزی را قایل هستند که متفاوت از منظر و رویکرد دیانت رسمی است. پس تصوف در قیاس با نهادهای مشابهی همچون نهادهای رهبانیت در مسیحیت، خصیصه‌ی متمایزی دارد، چرا که رهبانیت جزئی از پیکره‌ی کلیسا است و در سازمان بوروکراتیک کلیسا تعریف می شود. مثلاً جماعات رهبانی‌ای چون ردemptorists^۳ و جماعت رهبانی زنانه‌ی لازاریست‌ها^۴ که به ترتیب وقف تبلیغات خانگی و پرستاری شده‌اند و تحت نظر کلیسای کاتولیک فعالیت می کنند (رجوع کنید به مولند ۱۳۶۸: ۳ - ۱۰۲). حال آن که تصوف نهادی مستقل از سلسله مراتب روحانی رسمی است. این است که می توان انتظار داشت در دوره‌های که استیلای قدرت رسمی دین کاهش یافته است - مثل زمان استیلای مغول در ایران

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

- 1- Esoteric
- 2- Encode
- 3- Redemptorists
- 4- Lazarists

- تصوف رواج یابد.^۱

فرقه‌ها و سلسله‌های بسیاری از تصوف در طول تاریخ تشکیل شده‌اند که بعضی تا به امروز به حیات خود ادامه داده‌اند و از بسیاری دیگر تنها نامی در تاریخ باقی مانده است. امروزه در کشور ما از میان طریق سنی تصوف عملاً طریقه‌های قادریه و نقشبندیه رواج دارند و از میان فرق شیعه‌ی تصوف نیز عمدتاً طریق نعمت الهیه و خاکساریه اکثریت دارند.

شاید به خاطر منش باطن‌گرایانه‌ی تصوف ابتداً به نظر برسد که به طور کلی می‌توان دین‌ورزی صوفیانه را ذیل گونه‌ی دین‌ورزی بی‌شکل قرار داد. اما با نگاهی نزدیک‌تر می‌توان انواع گونه‌های دین‌ورزی - از شکل‌گرا تا بی‌شکل - را در طریق مختلف تصوف و در برهه‌های مختلف تاریخی تشخیص داد. مثلاً طریقه‌ی ملامتیه در قرن سوم هجری، که براساس زهد و تقوی مستور و نفی ظواهر خاص صوفیان - همچون لباس‌های رایج صوفیه - بوده است (رجوع کنید به زرین کوب ۱۳۶۹ الف: ۳۳۸) را می‌توان با تأکیدشان بر باطن و نیت به جای ظاهر، دین‌ورزی‌ای بی‌شکل دانست. و در مقابل می‌توان طریقت نقشبندیه را طریقتی شکل‌گرا دانست. در حقیقت طریقت نقشبندیه که در قرن هشتم توسط محمد نقشبند بخارایی (۷۹۱ - ۷۱۸ ه. ق) معروف به شاه نقشبند تأسیس شد، بر انجام آداب ظاهری شریعت و نفی بدعت‌های رایج صوفیان - از جمله سماع و ذکر جلی - تأکید داشت (رجوع کنید به مقدمه‌های صاری اوغلی بر بخاری ۱۳۷۱: ۸) و این حرکت را می‌توان واکنشی در برابر اغتشاش اجتماعی و دینی آن عصر دانست که باعث اباحی‌گری و رواج عقاید غالبانه بوده است و شاه نقشبند به این ترتیب به دنبال بازگرداندن نظم و یک شکلی به دین‌ورزی بوده است و این کار را با ارایه‌ی طریقه‌ای سنی خالص و با تأکید بر سنت و رد بدعت انجام داده است (همان: ۱۰). طریقه‌ای قزلباشان از نظر شکل‌گرایی از این هم پیش‌تر رفته است. قزلباشان مریدان خاندان صفوی بودند و مرشد خود را تجسم الوهیت می‌دانستند و اسماعیل صفوی این عقیده را که به مقاصد جهان جویانه‌اش کمک می‌کرده است به کار گرفت (زرین کوب ۱۳۶۹ ب: ۸ - ۲۳۷). قزلباشان با تأکید بر رابطه‌ی مرید و مرادی و متابعت در سلسله مراتب سازمانی، صبغه‌ای نظامی‌گرایانه یافتند که متناسب با نقش ایشان به عنوان نیروی نظامی و فداییان صفویه بود: طوایف قزلباش توسط خلیفه‌ی خود با خلیفه الخلفا ارتباط داشتند و خلیفه الخلفا حلقه‌ی واسط مرشد کامل (شاه صفوی) با طوایف قزلباش بود (همان: ۲۴۰).

۳- این تبیین برخلاف تبیین رایجی است که بر اساس آن در دوره‌های اغتشاش و فشار اجتماعی - مثل دوره‌ی استیلای مغول - تصوف به عنوان حرکتی درون‌گرایانه مأمونی برای گریز از وضعیت سخت اجتماعی بوده است؛ به نظر می‌رسد که تبیین اخیر بیش از آن که مبنایی علمی داشته باشد همچون «اسطوره‌ای علمی» پذیرفته شده است.

نکته‌ی قابل ذکر اینکه عبدالقادر گیلانی، مؤسس طریقه‌ی قادریه، نیز در بدایت تأسیس این طریقه در قرن ششم هجری قمری، دین‌ورزی شکل‌گرایانه‌ای را با تأکید بر آداب شرع و اعتقادات راست کیش اسلامی تبلیغ می‌کرده است. این امر با رجوع به آثار او، به ویژه *الغنیه* به وضوح قابل مشاهده است، به طوری که قسمت اعظم این کتاب در بیان مسایل فقهی و آداب شرعی است. حتی فصل مربوط به تصوف در این کتاب مشحون از بیان آدابی است که تبعیت از آنها بر صوفی واجب است، و این به معنی وجود معیار خارجی و لذا شکل‌گرا برای دین‌ورزی است (برای بحث مشروح‌تر از دین‌ورزی صوفیانه نگاه کنید به عربستانی ۱۳۷۸).

در کردستان - یا مناطق کردنشین - دو طریقت عمده رواج دارند، یکی طریقت قادریه و دیگری طریقت نقشبندیه.

تصوف قادریه از دو طریق وارد کردستان شده است، یکی از طریق شیخ سید اسماعیل قازانقایی معروف به اسماعیل ولیانی در اوایل قرن دوازدهم ه. ق (رجوع کنید به توکلی، بی تا: ۱۳۳)، و دیگر از طریق ملا محمود زنگنه (۱۲۱۵ - ۱۱۳۵ ه. ق) (رجوع کنید به مقدمه‌ی روبراری بر خالص قادری طالبانی گُرد ۱۳۷۳: ۷ و شمس ۱۳۷۷: ۶ - ۳۵). شاخه‌ی طالبانی از طریقت قادری در کردستان تأسیس می‌شود. از طریق شیخ اسماعیل ولیانی و بعد از او نیز شاخه‌های کسنزانی، سوله‌ای و برزنجی طریقت قادری کم کم منشعب شده و پدید می‌آیند. اما طریقت نقشبندی توسط مولانا خالد شاره‌زوری (۱۱۹۳ یا ۱۱۹۷ - ۱۱۴۲ یا ۱۱۴۶ ه. ق) در کردستان ترویج می‌شود (توکلی، بی تا: ۲۰۱ - ۲۰۰) و به ویژه بعد از وی یکی از خلفایش به نام شیخ عثمان تویله‌ای (۱۲۸۴ یا ۱۲۸۳ - ۱۱۹۵ یا ۱۱۸۹ ه. ق) به ترویج این طریقت مبادرت می‌کند (همان: ۲۱۷).

۲ - دیدگاه استاتیک (۱): دین‌ورزی دراویش قادر در زمینه‌ی اجتماعی کردستان

تصوف در کردستان تعبیری رایج و زنده از دین‌ورزی است و در جای‌جای منطقه، زیارتگاه‌هایی منصوب به «اولیا» و مقدسین از اهل طریقت وجود دارد. مضاف بر اینکه تکایا و خانقاه‌های اهل طریقت در همه‌ی شهرها و حتی بسیاری از روستاها وجود دارد که محل تجمع اهل طریقت و نیز مردم عادی است. دو فرقه‌ی عمده‌ی تصوف - با طریقت - در کردستان رواج دارد، یکی طریقت قادری و دیگری طریقت نقشبندی. به زبان محلی پیروان طریقت قادری را *dærvîş* / *درویش* و محل تجمع ایشان را *tekiye* / *تکیه* می‌نامند، و پیروان طریقت نقشبندی را *Sufi* / *صوفی* و محل تجمع ایشان را خانقاه / *xaneqah* می‌نامند. مراسم و تجمعات دراویش نقشبندی بدون سروصدا و هیجان شدید است در حالی که مراسم دراویش قادری - که با دف نوازی و «ذکر» و سماع یا رقص درویشی همراه است - مراسمی پر سروصدا و مهیج است. در هر حال مردم منطقه پیروان هر دو طریقت را از یک جرگه و «اهل طریقت» / *æhl e tæriqæt*? تلقی می‌کنند.

برای درک بهتر وضعیت تصوف در کردستان باید آن را در مقابل تعبیر رایج دیگر دین‌ورزی قرار داد. این تعبیر دیگر تعبیر علمای مذهبی یا روحانیان است که به زبان محلی ایشان را ماموستا / mamusta یا مُلا / mela می‌نامند. تعبیر ماموستاها برداشتی متشرعانه و مبتنی بر سنن فقهی - کلامی است و لذا می‌توان تعبیر ایشان را از دین‌ورزی تعبیری شکل‌گراتر دانست. هرچند که بسیاری از ماموستاها رویکرد مثبتی به «طریقت» ندارند و آن را مقارن بدعت می‌دانند، ولی در مقابل گروه دیگری از ایشان رویکرد مثبتی به «طریقت» دارند و بعضاً خود در سلک «اهل طریقت» هستند. به هر حال نفوذ آیین درویشی در کردستان به قدری است که مالاها هم نمی‌توانند دین‌ورزی شریعت‌مدارانه‌ی خود را بدون توجه به ارزش‌های عرفانی - که طریقت پرچم‌دار آن است - تبلیغ کنند.

چند شاخه‌ی فرعی از دراویش قادری در کردستان رواج دارند که عبارتند از: شاخه‌های کسنزانی / kæsnæzani، سوله‌ای / sæole?i، برزنجی / bærzænji و طالبانی / taLebani. در منطقه‌ی مورد بررسی ما شاخه‌ی کسنزانی فعالیت ندارند ولی شاخه‌های دیگر و به ویژه طالبانی فعالیت دارند.

در رأس هر شاخه از طریقت قادری یک شیخ / jeyx به عنوان رئیس طریقت قرار دارد و جانشین‌ها یا خلیفه‌هایی / xælife از جانب او منصوب می‌شوند که در مناطق مختلف به نیابت از رئیس طریقت به هدایت دراویش و برگزاری مراسم اقدام کنند. هرگاه رئیس طریقت فوت کند، فرزندش یا کسی از خانواده‌ی وی جانشین او می‌شود.

البته این صورت رسمی و مفروض این سلسله مراتب است ولی در عمل این سلسله مراتب چندان هم اکید نیست و شیخ و خلفایش یک سازمان منسجم بوروکراتیک را تشکیل نمی‌دهند. براساس این سلسله مراتب مفروض می‌توان گفت که مشایخ و خلفایش دارای اقتدار سنتی - با تعریف وبر - هستند یعنی اقتداری که مبتنی بر تقدس «سنت و گذشته‌ی ازلی» است و به طور موروثی با انتصاب از مقام بالاتر تفویض می‌شود (کوزر ۱۳۷۳: ۳۱۱ و ریتزر ۱۳۷۴: ۳۴). ولی در واقع این اقتدار سنتی صورت ظاهری و رسمی تر قضیه است و اقتدار فرهمندان^۱ - با تعریف وبر - نیز بسیار مهم است. یعنی اقتداری که ناشی از جاذبه‌ی شخصیتی با اعتقاد پیروان به وجود چنین جاذبه‌ای در رهبر است (همان). مصداق این امر در استقلال خلفا از یکدیگر و نیز از شیخ است. توضیح اینکه خلیفه‌ها عملاً به طور مستقل هر یک حلقه‌ای را تشکیل داده‌اند که به طور مستقل فعالیت می‌کنند و خلیفه در عمل کارگزار صرف شیخ نیست، گاهی این خلیفه‌ها خود به خاطر نفوذ شخصیتی‌شان عنوان شیخ می‌گیرند و به صورتی مستقل تر فعالیت می‌کنند، مانند شیخ محمد عزیز که در واقع خلیفه‌ی حاج شیخ علی،

شیخ وقت طالبانی می‌شود و وقتی به روستای نجار می‌آید، در آنجا به خاطر نفوذ شخصیتی‌اش به عنوان شیخ نامیده می‌شود و امروز همچنان اعقاب او با عنوان شیخ در این قریه به فعالیت طریقتی مشغول هستند، و هرچند ظاهراً منصوب به خانواده‌ی رؤسای طالبانی هستند، ولی عملاً مستقل فعالیت می‌کنند (رجوع کنید به شمس ۱۳۷۷).

شیخ ممکن است که با خلفا و دراویش ملاقات نداشته باشد (با توجه به اینکه غالب رؤسای شاخه‌های طریقت قادری امروز خارج از ایران هستند) و حتی ارتباطی هم نداشته باشند ولی با این وجود در امر دین‌ورزی درویشی خللی ایجاد نمی‌شود. آنچه قصد دارم بر آن تأکید کنم سیالیت و عدم تعیین سلسله مراتب دراویش قادری و اهمیت کاریزمای فردی در آن است که نشان دهنده‌ی گرایش به بی‌شکلی است.

وقتی کسی تصمیم می‌گیرد وارد آئین درویشی شود باید با یک شیخ یا خلیفه بیعت کند، یعنی با او عهد ببندد و رسماً جزو مریدان او درآید. پس بیعت یا تمسک یک منسک آشناسازی^۱ و از گونه‌ی مناسک انتقال^۲ مناسک گذر^۳ - با تعریف ون ژنپ^۴ - است (رجوع کنید به Van Gennep: 1960 10-11). در طی این منسک فرد از موقعیتی غیردینی و یا دین‌داری نهادی^۵ وارد موقعیتی دینی یا دین‌داری مؤمنه^۶ می‌شود.

در مناسک بیعت یا تمسک - یا آن طور که گاهی «توبه کردن» نامیده می‌شود - داوطلب دست خود را در دست شیخ می‌گذارد و از گناहانی که کرده توبه می‌کند و بعد سلسله مراتب مشایخ طریقت برای داوطلب خوانده می‌شود و او می‌پذیرد که جزو دراویش قادری باشد و به وظایف شرعی‌اش عمل کرده و به علاوه اذکار و اورادی را که به او می‌آموزند به طور مرتب ادا کند. ولی در عمل این تمسک منسکی متعین نیست، به این معنی که بیعت همیشه به یک صورت انجام نمی‌گیرد. به گفته‌ی یکی از دراویش گاهی شیخ تا یکی دو سال فرد را برای تمسک نمی‌پذیرد. در اینجا در واقع تشخیص شیخ برای آمادگی داوطلب مهم است. در مواردی که ممکن است موضوع برعکس باشد و تمسک با حداقل مراسم و به سرعت انجام شود. یکی از دراویش نقل می‌کرد:

«وقتی تصمیم گرفتم که درویش شوم خواستم که با شیخی بیعت کنم با دوستم که

- 1- Initiation
- 2- Transition
- 3- Rites of Passage
- 4- Van Gennep
- 5- Institutional
- 6- Devotional

درویش بود در خیابان بودیم که شیخ را دیدیم. دوستم من را معرفی کرد و گفت که می‌خواهم تمسک کنم. شیخ همان‌طور که آن طرف جوی آب بود (با خنده) دست مرا که این طرف جوی آب بودم گرفت و همین‌طور بیعت کردم».

وقتی از درویش راجع به مراسم بیعت و آداب آن سؤال می‌کردم اکثراً با تأکید می‌گفتند که آداب «خاصی» ندارد و «چیز مهمی» نیست و من نباید برای فهمیدن آئین درویشی به این چیزها توجه کنم. در واقع درویش‌قادری در جایی هم که باید منسکی رسمی را انجام دهند آن را چندان رسم پرستانه انجام نمی‌دهند و به صرف نیت و انگیزه‌ی درونی اهمیت بیشتری می‌دهند، که حاکی از گرایش به بی‌شکلی است.

«ذکر» و سماع شاید شاخص‌ترین مناسک در آئین درویش‌قادری است. این مناسک متشکل از ادای اذکار و اوراد و موسیقی و رقص درویشی یا سماع است. البته در زبان درویش‌قادری از واژه‌ی سماع معمولاً استفاده نمی‌شود و همان واژه‌ی «ذکر» ذکر را هم در معنای ادای نام خداوند و تسبیح و تهلیل و هم به معنای حرکات موزون بدنی و رقص درویشی به کار می‌برند. به طور معمول «ذکر» در شب‌های سه شنبه و جمعه در تکیه انجام می‌شود. درویش بعد از نماز مغرب و یا مقارن آن به تکیه می‌روند و بعد از ادای نماز عشاء به صورت جماعت ممکن است شیخ / خلیفه به وعظ پردازد. بعد درویش بصورت دایره می‌نشینند و حلقه‌ای را تشکیل می‌دهند و سپس چراغ‌ها خاموش می‌شوند و درویش به ادای اذکار می‌پردازند. اذکار را معمولاً شیخ / خلیفه با تسبیحی که در دست دارد می‌شمارد. اذکار معمولاً شامل ذکر تهلیل (لا اله الا الله) است که با صدای بلند و همراه با حرکات ریتمیک و ملایم سر و بدن صورت می‌گیرد. سپس ذکر «الله» در سه دور تسبیح - و هر دور سریع‌تر از دور قبل - ادا می‌شود. ادای یکنواخت اذکار با صدای بلند، به همراه حرکات بدنی نوعی حالت هیپنوتیکی در افراد ایجاد می‌کند که حتی محققین خارجی‌ای که در این مراسم شرکت داشته‌اند به ایجاد این حالت در خودشان شهادت داده‌اند (رجوع کنید به وان بروین سن ۱۳۷۸: ۳۳۸).

مراسم ممکن است در اینجا خاتمه یابد. ولی اگر جمع آمادگی داشته باشد دف نوازی و خوانندگی شروع می‌شود. ابتدا اشعاری به همراه دف خوانده می‌شود و سپس دف نوازی و خواندن با تندتر اجرا می‌شود که برای «ذکر» ایستاده و سماع مناسب است. در این زمان درویش می‌ایستند و دست در دست یکدیگر گرفته و حلقه‌ای را تشکیل می‌دهند و همراه نوای دف و صدای خوانندگان سر و بدن خود را به طور منظم حرکت

- 1- Ritualistic
- 2- Tempo

می دهند و حلقه را می چرخانند. با ادامه ی «ذکر» این حرکات کم کم تندتر و مراسم مهیج تر می شود و کم کم افرادی شروع به ابراز حالات بی کنترل و شدید بدنی می کنند، بعضی فریاد می زنند، به بالا می جهند و مستانه به این سو و آن سو می افتند و کم کم «ذکر»، محملی برای ابراز حالات درونی و وجدآمیز می شود.

ممکن است پایان مراسم «ذکر» با یک صلوات اعلام شود، ولی این پایان قطعی برای ذکر نیست، و ممکن است افرادی همچنان به سماع ادامه دهند تا اینکه مجدداً دف نوازی و خواندن از سر گرفته شود.

همان طور که دیده می شود، «ذکر» وسیله ای برای ابراز حالات بدنی آزاد است و شکل حرکات بدنی تابعی از حالات درونی است. مراحل سماع هم کاملاً تابع حالات درونی و احساس افراد است و ابتدا و انتهای مشخصی برای آن متصور نیست. نقش افراد هم در سماع درهم ریختگی دارد، ممکن است که کسی در حین سماع به خواندن اشعار پردازد و یا یک خواننده و دف نواز به جمع سماع کنندگان بپیوندند. مقایسه ی سماع با یک منسک شکل گرا مثل نماز جماعت - با ابتدا و انتهای معلوم، مراحل تعریف شده و حالات بدنی و اذکار معین و نقش معین افراد - بی شکلی این منسک را که بیش از قواعد عینی تابع احساس درونی است، به خوبی نشان می دهد.

موسیقی درویش را هم می توان در قالب شکل گرایی و بی شکلی بررسی کرد. ملودی ها و اشعار موسیقی درویش بیش از اینکه تابع قواعد عینی و سنت موسیقایی خاصی باشند، تابع احساسات درونی هستند، به طوریکه نه ملودی و نه شعر خاصی وجود دارد که فی نفسه دارای ارزش آئینی خاصی تلقی شود و عملاً انتخاب اشعار و ملودی ها بسته به شرایط جمع بوده و سلیقه ای است. از طرفی ساز اصلی موسیقی درویش، یعنی دف^۱ نیز از گروه سازهای کوبه ای و از دسته سازهایی است که به طور وسیع در فرهنگ های مختلف در مناسک وجدآمیز مذهبی و برای ایجاد وجد و خلسه از آن استفاده می شود (دورینگ ۱۳۷۸: ۵-۷۴). به عبارت دیگر به لحاظ موسیقایی نیز، موسیقی درویش قادری ناظر به ایجاد وجد و جذبه و به عبارتی اهمیت دادن به حالات درونی است.

اگر «ذکر» و سماع شاخص ترین چهره ی آئین درویشی در کردستان است، نمایش های خارق عادت شاخص ترین چهره ی این آئین در چشم مردم مناطق دیگر است و درویش قادری با انجام این نمایش ها شناخته می شوند.

در طی این مراسم درویش به انجام کارهای خارق عادت مثل فرو کردن کارد و سیخ در سر و صورت و

بدن، بلعیدن اجسام برنده و سنگ‌های نسبتاً بزرگ و... مبادرت می‌کنند.

معمولاً قبل از انجام این عملیات، درویش به «ذکر» و سماع می‌پردازند و سپس این نمایش‌ها را شروع می‌کنند. گاهی روایات اغراق آمیزی از این نمایش‌ها به طور دهان به دهان و شفاهی نقل می‌شود که می‌توان آن را به خاطر جو منسکی و کیفیت ذهنی حاکم بر آن دانست.

این نمایش‌ها انواع مختلفی دارند که می‌توان آنها را تقریباً به مقوله‌های زیر تقسیم کرد: تیغ بازی (فروید کردن کارد و سیخ و... در قسمت‌های مختلف بدن) - بازی با حیوانات خطرناک مثل مار و عقرب - آتش بازی - و بلعیدن اجسام حجیم و یا برنده. اما این به آن معنا نیست که کارهای خارق عادت منحصر به این موارد هستند، و در واقع هر کاری که خارق عادت محسوب شود ممکن است در این نمایش‌ها انجام بگیرد.

اگر چه رسماً برای انجام این کارها دستور و اجازه‌ی شیخ / خلیفه را لازم می‌دانند، ولی در عمل درویش بدون اجازه و هر جا مسأله‌ی اثبات «داعیه‌ی حقانیت» مطرح است، به این اعمال مبادرت می‌کنند. درویشی درباره‌ی اینکه چطور در برابر یک «منکر» خود را به آتش کشیده است می‌گفت:

«نفث را روی خودم ریختم و کبریت زدم، آتش گرفتم، یک لحظه گفتم نکند بسوزم
ولی فوری مشغول ذکر شدم، بعد از اینکه آتش خاموش شد من هیچ نشدم، حتی لباسم
هم نسوخت، فقط کمی از پرزهای لباسم سوخت.»

این نمایش‌ها در نظر درویش نشانه‌ی برتری روح بر جسم و اثبات واقعیت معجزات و کرامات انبیاء و اولیا - و تبعاً حقانیت آئین درویشی - محسوب می‌شوند. در واقع همچون شمن‌ها که انجام اعمال خارق عادت شان - مثل چیرگی بر آتش - ناشی از فراتر رفتن از شرایط جسمانی و ورود به شرایط ارواح تلقی می‌شود (الیاده ۱۳۷۵: ۶۸)، در درویش هم این اعمال چنین دلالتی را با خود دارند: اثبات برتری روح بر جسم یا برتری درون بر برون، که این امر خصیصه‌ی دین‌ورزی بی‌شکل است.

آداب فردی درویش قادری را می‌توان به دو دسته‌ی آداب ظاهری، و آداب باطنی و تمرینات روحی تقسیم کرد.

به لحاظ ظاهری تنها مسأله‌ی شاخص در درویش قادری داشتن گیسوان بلند یا به زبان محلی پرچ / perch گفته می‌شود. البته گذاشتن «پرچ» عمومیت ندارد ولی بسیاری از درویش قادری به طور سنتی گیسوان بلندی دارند که به طور معمول در زیر کلاه یا دستار قرار دارند و فقط در مراسم «ذکر» گشوده می‌شوند. درویش «پرچ» را نوعی عهد و پیمان تلقی می‌کنند و به علاوه آثار باطنی - همچون ازدیاد تقوا - برای آن قایل هستند.

اما تمرینات روحی و آداب باطنی، هسته‌ی مرکزی، دین‌ورزی درویش‌قادری و الهام بخش بقیه‌ی عناصر دین‌ورزی ایشان است. این تمرینات - که فرض بر آن است که مشغولیت اصلی درویش هستند - شامل تمریناتی مثل ادای اذکار به طور منظم در خلوت، روزه و کم‌خوری و چله نشینی هستند. در واقع این تمرینات که به عنوان «تزکیه کردن» از آنها یاد می‌شود، تمریناتی در جهت نیل به عالم ماورا و ارتباط با عالم دیگر، و نیز گذر از شرایط زندگی دنیوی و جسمانی هستند. به طور کلی تکرار اذکار و اوراد، شرایط سخت جسمی، بی‌خوابی و... روش‌هایی هستند که در بسیاری از فرهنگ‌ها برای نیل به ماوراء و مکاشفه به کار می‌روند (رجوع کنید به الیاده ۱۳۷۵: ۸۶ و Lowie 1967:170). میان ذهنیت درویش‌قادری ناظر به جهانی معنوی و پر از رموز و نشانه است، نشانه‌هایی که مؤدی به نحوه زندگی مقدس هستند و در عین حال خود دلایلی از فعالیت جهان باطنی و مقدس فرض می‌شوند. این نشانه‌ها به صورت رؤیا، مکاشفه‌ی بصری، پیشگویی و غیب‌گویی، بیماری و شفا و... متجلی می‌شوند. این نشانه‌ها که جنبه‌ای درونی و ذهنی^۱ دارند مرجع قاطع دین‌ورزی درویش‌قادری هستند و قواعد و ضوابط بیرونی در مقابل این نشانه‌ها سندیتی نخواهند داشت، و این به معنای درون‌بنیادی در دین‌ورزی است.

1-2 - دین‌ورزی درویش‌قادری: شکل‌گرا یا بی‌شکل؟

دین‌ورزی درویش‌قادری با سلسله مراتب نامتعیین و سیال، حرکات آزاد بدنی در مناسک و عدم تعین در صورت ظاهر مناسک و متابعت آن از احوال درونی، توجه و تأکید بر روح و درون و ارجاع دین‌ورزی به احساسات و منویات درونی، شاخص‌های دین‌ورزی بی‌شکل را نشان می‌دهد. اما نکته قابل ذکر این است که همان‌طور که ذکر شد عبدالقادر گیلانی مؤسس طریقت قادریه در قرن پنجم و ششم ه. ق، تصوفی تقریباً شکل‌گرا را تبلیغ می‌کرده است. نکته‌ی دیگر نیز این است که طریقت نقشبندیه نیز در نیمه‌ی اول قرن سیزدهم در کردستان رایج شده است و اساس این طریقت نسبتاً شکل‌گرا نیز نفی بدعت - حتی بدعت‌های رایج صوفیه مثل ذکر جلی و سماع - بوده است. با این حال امروزه گروهی از صوفیان نقشبندی در کردستان وجود دارند که همانند درویش‌قادری به ذکر جلی و دف نوازی و سماع می‌پردازند، یعنی عملی خلاف منطقی درونی نقشبندیه. پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

با توجه به این دو نکته حال می‌توان پرسید چه عاملی باعث شده که این طریقت‌های نسبتاً شکل‌گرا به طریقت‌هایی با دین‌ورزی نسبتاً بی‌شکل بدل شوند. به نظر می‌رسد برای بررسی این «ترجمه‌های کردی» و

بی‌شکل از طریقت‌های شکل‌گرا، باید به شرایط اجتماعی و سیاسی کردستان توجه کرد و بنیان‌های اجتماعی دین‌ورزی در اویش را در آنجا جستجو کرد.

بعد از اسلام گُردها نیز مانند اقوام مسلمان تحت سیطره‌ی حکومت‌های فراگیر اسلامی - یعنی خلفای اموی، عباسی و بعدها عثمانی - قرار می‌گیرند و بعضی سلسله‌های گُردها محلی هم در آنها پدید می‌آید. به طور کلی می‌توان گفت که گُردها در این دوره در مقدرات خلفا و رقبای آنها به عنوان عوامل جنگی مشهور و مطلوب نقش خاصی دارند (نیکیتین ۱۳۶۶: ۹۰ - ۳۸۶). با روی کار آمدن حکومت شیعی متعصب صفویه در همسایگی حکومت سنی متعصب عثمانی، کردستان یکی از جبهه‌های اصلی درگیری ایران و عثمانی می‌شود. در جنگ چالدران گُردهای سنی مذهب جانب ترک‌های عثمانی را می‌گیرند و در عوض باب عالی هم به آنها خودمختاری می‌دهد و امارات محلی ایشان را به رسمیت می‌شناسد، و این حکومت‌های خودمختار محلی بدون دادن خراج به حیات خود ادامه می‌دهند (کندال - وانلی - نازدار ۱۳۷۲: ۲ - ۵۱).

در ایران هم ماهیت حکومت‌های مرکزی و وضع جغرافیایی کل مناطق کردنشین - که مناطقی کوهستانی هستند - و عدم امکان بسط قدرت مرکزی، باعث می‌شود که وضعیت کردستان همچنان نامتعیین باقی بماند و گُردها به شیوه‌ای عشیره‌ای و قبیله‌ای به زندگی خود ادامه دهند (نیکیتین ۱۳۶۶: ۳۹۶).

قرن نوزدهم میلادی قرن شورش‌های متعدد گُردها بر علیه دولت‌های مرکزی ایران عثمانی است که بر علیه فشارهای حکومت‌های مرکزی مثل سربازگیری و خراج شکل می‌گیرند. در این قرن بیش از ۵۰ شورش رخ می‌دهد که بسیاری از آنها در عثمانی و بعضی هم در ایران پدید می‌آیند (کندال - وانلی - نازدار ۱۳۷۲: ۸ - ۵۶).

این وضعیت کمابیش تا جنگ جهانی اول ادامه دارد. بعد از پایان جنگ جهانی اول و فروپاشی عثمانی، گُردهای عثمانی بین ترکیه و عراق تقسیم شدند. طبق قرارداد «سور» در ۱۰ اوت ۱۹۲۰ م، قرار شد که گُردها هم مثل دیگر اقوام که تحت حاکمیت عثمانی بودند، کشور مستقلی را تشکیل دهند، ولی این امر به دلیل تخالف آن با منافع ترکیه هیچ‌گاه عملی نشد (نیکیتین ۱۳۶۶: ۴۸ و مقدمه ژرار شالیان بر کندال - وانلی - نازدار ۱۳۷۲: ۳۸). از این به بعد وضعیت گُردها در یک چارچوب جدید قرار می‌گیرد و آن مسأله‌ی پایمال شدن حق آنان برای تشکیل حکومت ملی و تحت فشار قرار گرفتن از طرف حکومت‌های مرکزی است، که بر علیه گرایش‌های «تجزیه طلبانه»ی صورت می‌گرفت.

در ایران اما مسأله‌ی گُردها دیرتر شروع شد. گُردهای ایران در جریان تجزیه‌ی عثمانی و امید به تشکیل

حکومت ملی قرار نگرفتند. ولی سیاست‌های افراطی رضا شاه درباره‌ی عشایر، مثل تبعید رؤسا و یکجانشین کردن و مصادره‌ی اموال (نیکیتین ۱۳۶۶: ۴۳۴) و ارتباط‌گردهای ایران با‌گردهای خارج از مرزهای سیاسی ایران، زمینه‌های جنبش‌گردی را در ایران مهیا کرد که اوج آن تشکیل جمهوری خودمختار کردستان به رهبری قاضی محمد در مهاباد به سال ۱۳۲۴ ه. ش است که یکسال نیز دوام می‌آورد و حزب دمکرات کردستان نیز از همین زمان پدید می‌آید (نیکیتین ۱۳۶۶: ۴۲۹ و جلائی‌پور ۱۳۷۰: ۴-۴۱).

از این زمان به بعد یک هویت‌گردی شکل می‌گیرد که از شاخصه‌ها و مؤلفه‌های اصلی آن احساس ستم دیدگی است، و یک جنبش ملی که شاخصه‌ی اصلی آن احقاق حقوق‌گردها است.

بعد از انقلاب اسلامی ایران هم به دلیل ضعف حکومت مرکزی، گروه‌های سیاسی‌گردد به فعالیت‌های گسترده‌ای در منطقه دست می‌زنند که باعث حضور نیروهای نظامی و انتظامی حکومت مرکزی برای مقابله با این گروه‌های «تجزیه طلب^۱» می‌شود، که این موضوع به طور خاص مسأله‌ی کردستان ایران را در بیست سال گذشته بنا نهاده است.

غیر از تقابل‌گردها با حکومت‌های مرکزی، درگیری‌های بین عشایر و قبایل‌گردد نیز - بخصوص در گذشته - روی دیگر این سکه است. مثل درگیری والیان اردلان (از حکام‌گردد محلی) با عشیره‌ی جاف در حوالی سال ۱۷۰۰ م / اواخر قرن یازدهم هجری (نیکیتین ۱۳۶۶: ۸-۳۶۷) و بسیاری از درگیری‌های عشیرتی و قبیله‌ای دیگر که همچون داستانی همیشگی در جوامع عشیرتی رواج دارند.

شرایط اجتماعی کردستان را با توجه به آنچه قید شد، می‌توان به این صورت خلاصه کرد. جوامع پراکنده، در تقابل با حکومت مرکزی و گروه‌های رقیب محلی که بعدها به احساس پایمال شدن حق برای تشکیل حکومت ملی و احساس ستم دیدگی و نادیده گرفته شدن همراه شده است. این خصایص باعث پدید آمدن یک هویت گروهی منزوی^۲ و حاشیه‌ای نسبت به جامعه کلی شده‌اند. یعنی همان هویت‌گردی که فراتر از هویت‌های گروهی و قبیله‌ای است و نسبت به آنها ارجحیت دارد. در چنین شرایطی، کنترل اجتماعی‌ای که از جانب هنجارهای جامعه کلی صورت می‌گیرند، سست می‌شوند، در نتیجه می‌توان ظهور حرکات بدنی آزاد و ابراز حالات بی‌کنترل در مناسک و نیز اجرای نامتعیین مناسک را انتظار داشت. به عبارتی نفی فشارهای هنجار بخش جامعه‌ی کلی در دین‌ورزی بی‌شکل در ارایش قادری بازتاب می‌یابد.

۱- بسیاری از احزاب و گروه‌های سیاسی‌گردها در اوایل انقلاب کمتر جنبه‌ی تجزیه طلبانه داشته است، بیشتر آنها مطالبات سیاسی و فرهنگی برای خودمختاری بوده است. (زریبار)

برتری روح بر جسم، تئولوژی زیربنایی در اویش قادری است، که این شاخصه‌ای از دین‌ورزی بی‌شکل است. ولی این تئولوژی دلالتی اجتماعی نیز به همراه دارد. به نظر داگلاس وقتی رابطه‌ی سیاسی یک زیر گروه منزوی با جامعه‌ی کلی حاد شود، مباحثات تئولوژیک اهمیت می‌یابند، چرا که در این مباحثات جسم به مثابه‌ی جامعه کلی و روح به مثابه‌ی این همانی فرد با زیر گروه مربوطه است، و تئولوژی برتری روح بر جسم در واقع دال بر یک برنامه سیاسی برای آزاد کردن فرد از فشارهای نامطبوع اجتماعی است (Douglas 1670: 162).

اما وقتی فشارهای جامعه‌ی کلی به شکل اعمال قدرت و زور باشد، نفی این فشارها نیز متناسباً خصیصه‌ای تهاجمی و خشن می‌گیرد. در چنین شرایطی است که نمایش‌های خارق عادت و هیجانات وجدآمیز در اویش قادری معنای اجتماعی خود را نشان می‌دهد. نمایش‌هایی خشن با استفاده از کارد و سیخ و شمشیر و مار و... با هیجانات شدید و بی‌کنترل. این شرایط «تحت فشار» شرایطی است که کُردها کما بیش خود را در آن احساس می‌کنند: چه در هنگام درگیری‌های کُردهای عراق در زمان قیمومت انگلیسی با انگلیسی‌ها که منجر به اوج‌گیری نمایش‌های خارق عادت در اویش شد (رجوع کنید به توکلی: ۴ - ۱۵۳) و چه در شرایط میلیتاری مناطق کردنشین ایران بعد از انقلاب اسلامی ایران که به واسطه‌ی درگیری‌های سیاسی و بعدها جنگ، پدید آمده بود. در تمام این موارد با واکنش «ناتوان سیاسی» مواجه هستیم که به قول لوئیس در معرض وضعیت مادی سختی قرار دارند و یا اجتماعات مغلوبی وجود دارند که تحت سلطه‌ی ظالمانه‌ی بیگانه قرار دارند (Lewis 1995: 30). در واقع همین «احساس» تحت سلطه‌ی ظالمانه بودن، می‌تواند در مناسک وجدآمیز و خشن بازتاب یابد.

۳- دیدگاه استاتیک (۲): گونه‌های دین‌ورزی درون سازمان در اویش قادری

در یک تعبیر خاص از دین‌ورزی هم، همه به یک طریق دین‌ورزی نمی‌کنند. به این معنا که در آنجا هم عده‌ای شکل‌گراتر و عده‌ای بی‌شکل‌تر دین‌ورزی می‌کنند که این موضوع - ارجاع با چارچوب نظری مورد نظر ما - با موقعیت ایشان همبستگی دارد. در این بخش به گونه‌های متفاوت دین‌ورزی در درون سازمان در اویش قادری می‌پردازیم و سعی می‌کنیم و تبیینی از این گونه‌های دین‌ورزی ارائه کنیم.

۱- ۳- دین‌ورزان شکل‌گرا

با نگاهی به دین‌ورزی افراد مختلف در بین در اویش قادری به زودی دین‌ورزی شکل‌گراتر مشایخ و خلیفه‌ها به خوبی نمایان می‌شود. شیخ/خلیفه بیشتر رفتاری تجویزی را از خود بروز می‌دهد، یعنی رفتاری که دلالت بر تجویز اصول و ضوابط و رفتارهای خاصی دارد. مشایخ/خلفا به حفظ «حدود و ثغور» طریقت توجه دارند. مثلاً رئیس طریقه‌ی طالبانی تمام روش‌های باطنی دیگر (غیر اسلامی) را بی‌شک باطل می‌دانست. شیخ/خلیفه بر متابعت و فرمانبری مریدان تأکید دارند و آن را لازمه‌ی دین‌داری می‌دانند، آن طور که شیخ طالبانی

شهرستان جوانرود می‌گفت:

«طریقت طبابت است - طبابت روحی - فرد به دکتر تسلیم می‌شود، تابلو را می‌خواند و تسلیم می‌شود، دارویی را هم که می‌نویسد قبول می‌کند. در طریقت هم همین طور است، او باید کورکورانه قبول کند».

مشایخ/خلفا در مناسک «ذکر» و سماع حالات وجد آمیز و بی‌کنترل بروز نمی‌دهند و وجد و تواجد ایشان هم بی‌مبالا و بی‌کنترل نیست. در واقع شیخ/خلیفه در مراسم «ذکر» ناظر و گرداننده‌ی مناسک است که این موقعیت اقتضای حرکات بی‌کنترل و «ناخود آگاه» را ندارد.

به هر حال شیخ/خلیفه با یک سنت مذهبی تعیین هویت می‌شوند و بیش از درویش عادی نماینده‌ی این سنت هستند، لذا می‌توان توقع داشت که بیش از درویش عادی هم در حفظ «حدود و ثغور» این سنت بکوشند، چرا که خدشه به این سنت خدشه به هویت ایشان خواهد بود.

با نظری به جامعه‌شناسی معرفت مارکس (رجوع کنید به کوزر ۱۳۷۳: ۹۰ - ۸۷) می‌توان گامی جلوتر گذاشت و قایل به این شد که وضعیت اقتصادی مشایخ خود به نوعی تعیین کننده‌ی رویکرد ایشان به دین‌ورزی است، چه اینکه مشایخ/خلفا - بخصوص در گذشته - از وجوهات شرعی و نذورات و هدایای مریدان و طرفداران ارتزاق می‌کردند و لذا در تولید و باز تولید شرایطی که موقعیت اقتصادی ایشان را حفظ کند، علاقه دارند. البته این مسأله امروزه کمتر مطرح است و عملاً غالب مشایخ/خلفا خود شاغل هستند و به نظر می‌رسد که نقش عامل ذهنی - یعنی تعیین هویت با یک سنت خاص - در دین‌ورزی شکل‌گرای ایشان مؤثرتر باشد.

در مجموع می‌توان گفت که تعیین هویت مشایخ با سنت درویشی و مرجعیت ایشان و نیز موقعیت ممتاز اجتماعی مشایخ/خلفا، که ایشان را در نظم مستقر علاقه‌مند می‌کند، می‌تواند عواملی مؤثر در دین‌ورزی شکل‌گرایانه‌ی ایشان تلقی شوند.

۲ - ۳ - دین‌ورزان بی‌شکل

درویش عادی در قیاس با مشایخ/خلفا آشکارا در مناسک تظاهرات آزادتر بدنی را نمایش می‌دهند و به طور مشخص در ابزار حالات درونی آزادانه‌تر عمل می‌کنند. درویش نه مرجعی برای یک گروه است و نه همچون مشایخ در موقعیتی است که درگیر مناسبات و روابط خاص و ممتاز اجتماعی باشد، این است که الزامات اجتماعی خاصی برای دین‌ورزی شکل‌گرا بر او تحمیل نمی‌شود.

به نظر می‌رسد درویشی که در سطوح متوسط و پایین اجتماعی - اقتصادی هستند بیشتر به ابزار حالات

آزاد و بی‌کنترل و «ناخود آگاه» و نیز نمایش‌های خارق‌عادت می‌پردازند و این پدیده است که وان بروین سن هم در جامعه‌شناسی مردم کرد به آن اشاره کرده است (ص ۳۲۴) و تبیینی از این پدیده ارائه می‌دهد که مبتنی بر تئوری محرومیت نسبی^۱ است (رجوع کنید به Abered, 1972) که موقعیت‌های کهنتر و تحت فشار را مستعد جنبش‌های مذهبی‌ای مثل هزاره‌گرایی و کیش‌های وجدآمیز - به عنوان جبران محرومیت اجتماعی - می‌داند.

نوعی گونه‌ی آرمانی^۲ در دراویش وجود دارد که به آنها اصطلاحاً دیوانه / diwane می‌گویند که شاخصه‌ی ایشان تفرد و تک روی در دین‌ورزی و متابعت از حالات درونی است که باعث می‌شود ایشان در امر دین‌ورزی به اعمال نامأنوس و غیر قابل پیش‌بینی دست بزنند. اگرچه این افراد به لحاظ سطح معیشتی و موقعیت اجتماعی - اقتصادی معمولاً در سطح بالایی قرار ندارند، ولی نمی‌توان به سادگی ایشان را در ذیل افرادی قرار داد که دین‌ورزی بی‌شکل‌شان تابع موقعیت اجتماعی - اقتصادی ایشان و نوعی جبران محرومیت نسبی است. چه اینکه اولاً تعداد این افراد بسیار کم است و ثانیاً دین‌ورزی ایشان منحصر به انجام اعمال نمایشی در جمع نیست و خصیصه‌ی اصلی آن همان درون‌بنیادی است. به هر حال دین‌ورزی «دیوانه» ها به خاطر متابعت از دریافت درونی بی‌شکل‌ترین گونه‌ی دین‌ورزی است، که می‌توان آن را در نقطه‌ی مقابل دین‌ورزی مشایخ/ خلفا قرار داد.

۴ - دیدگاه دینامیک: تحولات دین‌ورزی دراویش قادری به ویژه بعد از انقلاب اسلامی ایران

در این بخش به تغییرات دین‌ورزی دراویش قادری خواهیم پرداخت. ابتدا عوامل مؤثر در تغییرات اجتماعی - فرهنگی بعد از انقلاب اسلامی مطرح خواهد شد و تبیینی از این تغییرات به دست داده خواهد شد و سپس اثر این تغییرات در دین‌ورزی دراویش قادری مطرح خواهد شد.

۱ - ۴ - تغییرات اجتماعی - فرهنگی منطقه به ویژه بعد از انقلاب اسلامی ایران

یکی از عوامل مؤثر در تغییرات منطقه مسایل و جریانات سیاسی و روشنفکری بوده است. بعد از پیروزی انقلاب و ضعف حکومت مرکزی، احزاب سیاسی گُرد با گرایش‌های ناسیونالیستی و مارکسیستی به طور گسترده در منطقه شروع به فعالیت و عضوگیری کردند. ایدئولوژی حاکم بر این احزاب منبث از جنبش ملی گُرد و بعضاً حرکت‌های مارکسیستی بوده و مبتنی بر نفی پذیرش حاکمیت حکومت مرکزی، تأکید بر عناصر فرهنگ گُردی، و داعیه‌ی خودمختاری بودند. این جریانات سیاسی نحله‌ی روشنفکری خاصی را در منطقه ایجاد

1- Relative Deprivation

2- Ideal Type

کردند.

غیر از این خود «انقلاب اسلامی» هم به عنوان حرکتی مذهبی، همدلی بسیاری از مردم مذهبی منطقه را جلب کرده بود، در این میان بعضی‌ها و از جمله معروف‌ترین آنها احمد مفتی‌زاده، به حمایت از انقلاب اسلامی پرداختند. بعد از انقلاب مفتی‌زاده «شورای مرکزی اهل سنت» یا به اختصار «شمس» را تشکیل داد که به زودی به عنوان انجمنی سنی با حکومت شیعی در تعارض قرار گرفت و فعالیت آن با مشکل مواجه شد و خود مفتی‌زاده هم زندانی شد. به هر حال نخله‌ی فکری «شمس» که مبتنی بر پیرایش‌گری دینی بود هنوز در منطقه طرفدارانی دارد. غیر از این نخله، جریانات دینی - سیاسی جهان اسلام - همچون اخوان المسلمین - هم در منطقه هوادارانی دارد.

تمام این مسایل علاوه بر شدت بخشیدن به مسایل سیاسی در منطقه، ارمغان دیگری هم داشت و آن رواج مباحث روشنفکری و نخله‌های عقیدتی‌ای مبتنی بر ناسیونالیسم، مارکسیسم و مذهب بود که دیالوگ سنتی علما - مشایخ را به یک چندگویی و پلورالیسم بدل کرد.

عامل مؤثر دیگر جنگ ایران و عراق بوده است که حدود نیمی از جبهه‌های آن در مناطق کردنشین بوده است. جنگ به علاوه‌ی حضور نیروهای سیاسی معارض در منطقه، باعث حضور مضاعف نیروهای نظامی و انتظامی در منطقه شد و چهره‌ای نظامی‌گرا به منطقه دارد که اکنون هم که سال‌ها از پایان جنگ می‌گذرد هنوز کاملاً مرتفع نشده است.

جنگ باعث نابودی بعضی شهرها و تبدیل شدن بسیاری از زمین‌های کشاورزی و مراتع به مناطق جنگی شد که از پیامدهای آن آوارگی مردم و هجوم آنان به شهرهای منطقه شد. در نتیجه بسیاری از روستائیان به پيله وران خرده پا و کارگران شهری بدل شدند و از طرفی تراکم جمعیت شهرهای منطقه به شدت افزایش یافت. این تراکم جمعیت و تغییر در بافت جمعیتی خود عاملی مؤثر در تغییرات اجتماعی منطقه بوده است.

تراکم جمعیت شهرها از طرفی و شعارهای آرمان‌گرایانه‌ی اوایل انقلاب برای آبادانی مناطق محروم از طرف دیگر، باعث شدند که بعضی کارهای عمرانی مثل جاده‌سازی، در مناطق روستایی صورت می‌گیرد، که این جاده‌ها به همراه جاده‌های تدارکاتی زمان جنگ، دسترسی محلی و ارتباطات را در منطقه گسترش داد. لزوم ارایه‌ی امکانات بهداشتی و آموزشی و اداری در این شهرها نیز باعث ورود افراد غیر بومی زیادی برای مهیا کردن پرسنل مورد نیاز این مراکز شد که در نتیجه مرادوات جدیدی بین مردم محلی و ایشان شکل گرفت. از طرفی بسط ارتباطات و وسایل ارتباط جمعی مثل تلویزیون، مطبوعات و اخیراً، گیرنده‌های

ماهواره‌ای نیز به طور تصاعدی در این منطقه افزایش یافت و در نتیجه این منطقه با سرعت زیادی از پارادایم سنتی محلی در تعامل با پارادایم ملی و حتی جهانی قرار گرفت.

به طوری که گفته شد شهرها در این منطقه رشد زیادی یافتند. چنان که جمعیت جوانرود که در سال ۱۳۵۵ برابر با ۲۷۰۰ نفر بوده است (آمار نامه‌ی استان باختران ۱۳۶۲) در سال ۱۳۷۵ به ۵۳۰۰۰ نفر - به غیر از نقاط روستایی - رسیده است (آمار نامه‌ی استان کرمانشاه ۱۳۷۶). به این ترتیب در اینجا پدیده‌ای به وجود آمده است که دورکیم آن را تراکم مادی (یا گران سنگی مادی) می‌نامد، که این تراکم به نوبه‌ی خود باعث افزایش روابط و مناسبات افراد و گروه‌ها می‌شود و چیزی را پدید می‌آورد که دورکیم آن را تراکم معنوی (یا گران سنگی اخلاقی) می‌نامد (دورکیم ۱۳۵۶: ۲۹۸). به نظر دورکیم تراکم معنوی رابطه‌ی مستقیمی با تقسیم کار اجتماعی دارد (همان)، و این تقسیم کار نیز پدیده‌ای است که تغییرات بنیادینی را در جامعه ایجاد می‌کند. به زبان دورکیم، این جامعه قبل از ظهور این تقسیم کار اجتماعی - در قبل از انقلاب - جامعه‌ای قطعه قطعه (یا قطاعی) بوده، یعنی از تکرار انبوهه‌ها یا گروه‌های شبیه هم، قوام می‌گرفته است (رجوع کنید به همان: ۲۱۰) و در این شرایط همبستگی اجزای جامعه همبستگی مکانیکی خواهد بود (همان: ۱۲۵). ولی بعدها با رشد جمعیت و تراکم مادی و سپس تراکم معنوی و به تبع آنها تقسیم کار اجتماعی، جامعه نه از تکرار قطعات مشابه و همگون بلکه با نظامی از سازواره‌های مختلف قوام می‌گیرد که هر یک از این سازواره‌ها یا ارگان‌ها نقش خاص دارند و خود نیز از اجزای متفاوتی ساخته شده‌اند (همان: ۲۱۶). و در این حالت همبستگی اجزای جامعه به سمت همبستگی ارگانیک یا آلی می‌رود که در آن اجزاء همچون اجزای یک ارگان آلی به هم مربوط می‌شوند (همان: ۱۵۳).

در جوانرود - و کل منطقه - گروه‌های کشاورز و دامپرور به شکلی همسان به زندگی خود ادامه می‌دادند ولی تغییرات بنیادین در سال‌های پس از انقلاب اسلامی ایران - که ناشی از عوامل یاد شده بودند - تمایزها و تفکیک‌های اجتماعی عدیده‌ای را پدید آوردند. امروزه زندگی اجتماعی منحصر به فعالیتهای کشاورزی و دامپروری نیست و مشاغل مختلف خدماتی، آموزشی، بهداشتی، اداری و غیره در این جامعه پدید آمده‌اند و در سطح جامعه با یکدیگر در تعامل و ارتباط هستند و جامعه‌ی یکدست و نامتکثر قبلی عملاً به جامعه‌ای متمایز و متکثر تبدیل شده است.

آنچه در اینجا رخ داده مصداقی از فرآیند مدرنیزاسیون است. یعنی فرآیند حرکت از سنت به مدرنیته که

ویژگی اصلی آن تفکیک و تمایز عملی، جهانی شدن، فردگرایی، کثرت‌گرایی^۱ و سکولاریسم^۲ است (ویلیم ۱۳۷۷: ۱۴۴). پدید آمدن کثرت‌گرایی به جای شکل یا اشکال سنتی، عملاً اعتبار مطلق اشکال سنتی را مخدوش کرده و به جای آن یک پلورالیسم عملی را پدید آورده است. این تمایز و تفکیک در امور اجتماعی یا تقسیم کار اجتماعی باعث رشد فردگرایی و افول وجدان جمعی - به زبان دورکیم - شده است. سکولاریسمی که به همراه فرآیند مدرنیزاسیون پدید آمده، مسلماً بر نحوه‌ی دین‌ورزی در اویش قادری تأثیر داشته است، که به این موضوع در بخش بعد خواهیم پرداخت. فقط قابل ذکر است که منظور ما از سکولار شدن مشخصاً تعریفی از آن است که مبتنی بر کاهش قدرت و اثربخشی نهادها و مراجع دینی در ساخت جامعه است که الزاماً به معنای افول ارزش‌های مذهبی نیست، و ناشی از تمایز ساختاری یا همان تقسیم کار اجتماعی است (رجوع کنید به Glasner 1977: 26-31).

۲ - ۴ - تغییرات پدید آمده در کل دین‌ورزی در اویش قادری

قبل از انقلاب گفتمان دینی در اویش قادری، و حداکثر دیالوگ سنتی علما - مشایخ در اویش چهره‌ی دین‌ورزی منطقه را شکل می‌داد. ولی رواج بحث‌های روشنفکری و مذهبی‌ای که به آنها اشاره شد، به اعتبار مطلق این گفتمان یا این دیالوگ لطمه وارد کرد.

از طرفی این بحث‌های جدید مجالی برای نقد عملکرد مشایخ و در اویش ایجاد کرد و در بعضی موارد دین‌ورزی در اویش، همچون مؤلفه‌ای از «سنت» به عنوان شاخص «عقب‌ماندگی» تلقی شد. با ایجاد تفکیک و تمایز در ساخت اجتماعی و وجود دواعی بدیل، دواعی دینی کمی دامن خود را از جامعه فرو کشیدند. البته این به معنای افول دین‌ورزی در اویش قادری نیست، بلکه می‌توان گفت که دواعی ناظر به جمع و قدرت اجتماعی در اویش خواه ناخواه کاهش یافته است. به زبان دقیق‌تر قدرت اجتماعی و خلفاً تنزل پیدا کرده است و دیگر نفوذ و تعیین‌کنندگی سابق را در امور اجتماعی ندارند. کما اینکه قبلاً از نخبگان عمده‌ی جامعه‌ی کردستان بوده‌اند ولی امروزه در کنار سایر نخبگان اجتماعی قرار داشته و نقش قاطع سابق را ندارند. در حالی که نقش ایشان چنان در شرایط اجتماعی قاطع بوده است که محقق‌گردشناسی چون نیکیتین هر کار تحقیقی درباره‌ی کردها را مستلزم توجه به مشایخ و نفوذ مذهبی و سیاسی و تعاملات ایشان می‌دانسته است (نیکیتین ۱۳۶۶: ۴۶۰).

اما دین‌ورزی در اویش قادری هنوز تعبیری زنده و پویا از دین‌ورزی است. آنچه رخ داده قرار گرفتن دین‌ورزی در اویش قادری در حیطه‌ای معین‌تر، مشخص‌تر و محدودتر است، که حیطه‌ای معنوی، عرفانی و

1- Pluralism
2- Secularism

فردی است. در واقع شرایط جدید - با ارتقای وجدان فردی و کاهش وجدان جمعی - با دین‌ورزی‌ای باطنی‌تر و فردی‌تر یا بی‌شکل‌تر تناسب دارد، و آیین درویشی پتانسیل کافی را برای این نوع دین‌ورزی دارد. این است که امروزه مراسم و مناسک درویشی، بخصوص مراسم «ذکر» و سماع در همه جا برگزار می‌شود. مراسم «ذکر» و سماع با تأکیدی که بر اظهار حالات درونی فرد دارند با شور و شوق و هیجانی که ایجاد می‌کنند، مناسکی متناسب با شرایط جدید هستند. در واقع یکی از خصایص جوامع مدرن شده‌ای امروزی توجه به تعابیر عرفانی و باطنی و مناسک پرشور مذهبی است (ویلیم ۱۳۷۷: ۱۴۴ و Douglas 1970: 154)، که مناسک سماع دراویش قادری از زمره ی چنین مناسکی است.

امروزه از مشایخ طریقت انتظار می‌رود که در مقابل تکثر پدید آمده، قدرت توجیه خود و طریقت خود را داشته باشند و دینی باطنی و عرفانی را تبلیغ کنند، دینی که متناسب و در خور شرایط جدید باشد. یکی از دراویش در مورد شیخ طریقت می‌گفت:

«امروز عقاید مختلفی وجود دارد، مثل گذشته نیست (...) کسی که این کار را می‌کند باید از نظر عقیدتی بتواند جواب بدهد (...) باید امروز با سعه‌ی صدر با عقاید مختلف برخورد شود».

۳- ۴ - تغییرات پدید آمده درون سازمان دراویش قادری

در این شرایط جدید به دلیل تعدد مجاری و مراجع ارتباطی، قدرت هریک از این مراجع تنزل یافته و اثرات آنها در جامعه کاهش یافته است و این مسأله در درون سازمان دراویش قادری هم آثاری داشته است. از جانب دیگر تکثر و تمایز پدید آمده در عرصه‌ی اجتماع باعث شده که درویش تنها نقش درویشی را بازی نکند و ناچار باشد که نقش‌های اجتماعی دیگر را هم ایفاء کند. در نتیجه تمام شئون زندگی یک درویش با مسأله‌ی دین‌ورزی درگیر و این خود به معنای کاهش قدرت اثر طریقت و نماینده‌ی آن یعنی شیخ بر درویش است. این است که شیخ دیگر نمی‌تواند روش‌های مقتدرانه‌ی سابق را که مبتنی بر دستور شیخ و متابعت کامل دراویش بود اعمال کند و باید با روش‌های «دوستانه» و از طریق «نصیحت» اقدام به ارشاد کند. شیخ طالبانی جوانرود می‌گفت:

«دیگر برای طریقت تمسک واقعی نمی‌کنند. این دراویش متمسک نیستند. الان افراد به چند جا مرید هستند (...) امروز یک درصدی از زندگی دراویش برحسب طریقت است. امروزه با دوستی و رفاقت وارد می‌شویم و از طریق نصیحت و اینها، آنها را هدایت می‌کنیم».

به زبان داگلاس، اینجا در جامعه «گروه» ضعیف شده و «شبکه» (متمرکز بر فرد) قدرت گرفته که به معنای درگیری فرد در شبکه‌ای ارتباطی با مرکزیت فرد است که نتیجه‌ی آن ضعف هویت گروهی و قدرت‌گیری هویت فردی است؛ که بازتاب آن در دین‌ورزی فردی‌تر و درونی‌تر است. یعنی دین‌ورزی‌ای که بیش از مراجع بیرونی بر درون فرد تأکید دارد، که تبعاً در این حالت رابطه‌ی شکل‌گرای شیخ - درویش و کلاً دین‌ورزی برون‌بنیاد و شکل‌گرا سستی می‌گیرد.

امروزه افرادی وجود دارند که کما بیش از دستورات طریقتی پیروی می‌کنند و علاقه‌مند به درویشی و تصوف هستند، ولی به طور رسمی متمسک نمی‌شوند، یعنی درویش غیررسمی هستند و می‌گویند که نمی‌خواهند مقید به قیدی باشند و آزادی از قیود عینی در دین‌ورزی را بیشتر می‌پسندند.

امروز در اویش عملاً نمی‌توانند که تمام زندگی‌شان را بر حول طریقت شکل دهند و ناچارند که به شوون دیگر اجتماعی و تمشیت امورشان نیز بپردازند. به گفته‌ی شیخ قادری طالبانی شهرستان جوانرود «امروز یک درصدی از زندگی درویشی بر حسب طریقت است».

البته هنوز افراد محدودی هستند که طریقت و آیین درویشی بخش عمده‌ی زندگی اجتماعی‌شان را تشکیل می‌دهد و افراد کمیابی همچون «دیوانه» ها وجود دارند که بی‌توجه به شرایط و عرف اجتماعی همچنان دریافت درونی‌شان است که دین‌ورزی - کل زندگی - آنان را شکل می‌دهد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مساهمت اصلی این پژوهش در انسان‌شناسی، جعل و تنقیح دو مفهوم دین‌ورزی شکل‌گرا و بی‌شکل است. به این ترتیب - اگر در این کار توفیق حاصل شده باشد - دو اصطلاح انسان‌شناختی با تعاریف و شاخص‌های اتنوگرافیک خواهیم داشت که در پیشبرد مباحث و پژوهش‌های انسان‌شناختی می‌توانند مؤثر باشند. اما در این جا علاوه بر این سعی شده است که در بنیان‌های اجتماعی این گونه‌های دین‌ورزی هم کندوکاو شود و در پارادیم انسان‌شناسی اجتماعی تبیینی برای نحوه‌ی دین‌ورزی مهیا شود.

در یک جمع‌بندی می‌توان گفت که شکل‌گرایی و بی‌شکلی در دین‌ورزی جزو منطق درونی دین هستند و دین‌ورزی شکل‌گرای مطلق به حد قوانین مدنی تنزل می‌کند و دین‌ورزی بی‌شکل مطلق هم تبدیل به یک اعتقاد فردی می‌شود که نمی‌توان انگ مذهب خاصی را بر آن گذاشت. یا به زبان استعاره‌ی، دین‌ورزی شکل‌گرای مطلق چون ظرفی بی‌آب و دین‌ورزی بی‌شکل مطلق چون آبی بدون ظرف است. لذا در هر تعبیر از دین‌ورزی هم عناصر شکل‌گرا و هم عناصر بی‌شکل را می‌توان بازشناسی کرد. ولی هر تعبیر خاص از دین‌ورزی می‌تواند به گونه‌ای از دین‌ورزی (شکل‌گرا یا بی‌شکل) گرایش داشته باشد. این گرایش با همبسته‌های اجتماعی ویژه‌ای همراه است و به عبارت دیگر این گرایش دلالت‌های اجتماعی دارد.

دین‌ورزی شکل‌گرا با تأکید بر ضوابط عینی برای دین‌ورزی، با مناسک متعین و تعریف شده و منظم، با سلسله مراتب اکید و غیر قابل نقض؛ همبسته با نظم و قدرت و حفظ وضع موجود و تولید و باز تولید روابط اجتماعی و ساخت اجتماعی ویژه‌ای است و نقش هنجار بخش اجتماعی را بازی می‌کند و در پی ایجاد جامعه دینی است.

از طرف دیگر دین‌ورزی بی‌شکل تأکید بر منویات و دریافت درونی به عنوان ملاک دین‌ورزی، با مناسک نامتعین و مغشوش و با سلسله مراتب نامتعین و مبتنی بر فره فردی؛ همبسته با نفی قدرت و نفی وضع موجود و عدم وجود علایق و منافع در نظم مستقر و ساخت اجتماعی است، و بیشتر دین‌ورزی‌ای در جهت رهایی و رستگاری فردی است.

اریش فروم در گریز از آزادی بیان می‌کند که چگونه سیر رشد کودک به طور غیرارادی همراه با پیشرفت تفرد است و اگر این افزایش تفرد (فردیت) به موازات رشد نفس در کودک نباشد، نتیجه احساس ناتوانی و تنهایی غیر قابل تحملی است که به مکانیسم‌های گریز منتهی خواهد شد (فروم ۱۳۵۳: ۴۴). وی سیر رشد فردی را با تاریخ رشد نوعی انسانی یکسان می‌داند و تاریخ رشد نوعی را هم در جهت رشد متزاید تفرد و آزادی می‌داند (همان). به این ترتیب اگر جوامع انسانی همراه سیر رشد متزاید تفرد و آزادی، آمادگی مناسبی برای پذیرش این تفرد و آزادی نیابند و نتوانند بار این آزادی را به دوش بکشند، به مکانیسم‌های گریز روی خواهند آورد، تا از این آزادی پدید آمده و احساس ناامنی، رهاشدگی و عدم تعین بگریزند و مأمنی برای خود بیابند (همان: ۱۴۶)، و این تبیینی است که فروم بر پدیده‌ی ظهور فاشیسم در اروپا می‌گذارد.

به همین قیاس با گسترش فرآیند مدرنیزاسیون و به تبع آن رشد فردیت و آزادی، در دین‌ورزی نیز تعابیر بی‌شکل‌تر که فردی‌تر و نامقیدتر بوده و از مراجع و ضوابط بیرونی مستقل‌تر هستند، ترویج خواهند شد. حال باید دید این تعابیر بی‌شکل‌تر دین‌ورزی به طور مناسبی از جانب دین‌ورزان اتخاذ خواهند شد و یا اینکه خوف از عدم تعین و عدم اتکا به مراجع بیرونی و احساس رهاشدگی و ناامنی ناشی از آن، آنان را به سمت تعابیر شکل‌گراتر، که همواره ضوابط حاضر و آماده‌ای برای رفتار دینی دارد، سوق خواهد داد؟

به نظر می‌رسد چالش آینده‌ی دین‌ورزی - به ویژه در جوامعی که دارای سنتی دیرپای دین‌ورزی شکل‌گرا هستند و در عین حال در معرض فرآیند مدرنیزاسیون نیز واقع شده‌اند - عمدتاً چالش دین‌ورزی شکل‌گرا با دین‌ورزی بی‌شکل باشد.

مراجع

مراجع فارسی

- **آمار نامه استان باختران** (۱۳۶۲): سازمان برنامه و بودجه استان باختران، معاونت آمار و اطلاعات.
- **آمار نامه استان کرمانشاه** (۱۳۷۶): سازمان برنامه و بودجه استان کرمانشاه، معاونت آمار و اطلاعات.
- الیاده، میرچا (۱۳۷۵): **اسطوره، رؤیا، راز** - ترجمه: رؤیا منجم - فکر روز.
- بابانی، عبدالقادر بن رستم (۱۳۶۶): **تاریخ و جغرافیای کردستان موسوم به سیرالاکراد** - به اهتمام محمد رئوف توکلی - ناشر: محمد رئوف توکلی.
- بخاری، صلاح بن مبارک (۱۳۷۱): **انیس الطالبین وعده السالکین** - تصحیح و مقدمه: خلیل ابراهیم صاری اوغلی - به کوشش توفیق. ه سبحانی - انتشارات کیهان.
- بیس، دانیل و پلاک، فرد (۱۳۷۵): **انسان شناسی فرهنگی** - ترجمه: محسن ثلاثی - انتشارات علمی.
- پیرنیا، حسن و اقبال، عباس (۱۳۷۰): **تاریخ ایران از آغاز تا انقراض قاجاریه** - بخش اول، از آغاز تا انقراض ساسانیان - چاپ پنجم - کتابخانه خیام.
- توکلی، محمد رئوف (بی تا): **تاریخ تصوف در کردستان** - انتشارات اشراقی.
- جلایی پور، حمیدرضا (۱۳۷۰): **مسأله کردستان و علل تداوم بحران آن پس از پیروزی انقلاب اسلامی** - پایان نامه کارشناسی ارشد جامعه شناسی - دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۶۵): **تاریخ تمدن اسلامی** - نشر بنیاد.
- خالصی قادری طالبانی کرد، شیخ عبدالرحمن (۱۳۷۳): **جنبه عشق** (دیوان حضرت مولانا عبدالرحمن خالصی قادری طالبانی کرد) - با مقدمه از صبغه الله رودباری در احوال شیخ محمود زنگنه - چاپ چهارم - ناشر: محمد صدیق محمدی.
- دورکیم، امیل (۱۳۵۹): **تقسیم کار اجتماعی** - ترجمه: حسن حبیبی - انتشارات قلم.
- دورینگ، ژان (۱۳۷۸): **موسیقی و عرفان: سنت اهل حق** - ترجمه: سودابه فضائی - انجمن ایران شناسی فرانسه و نشر پرسش.
- ریتزر، جورج (۱۳۷۴): **نظریه جامعه شناسی در دوران معاصر** - ترجمه: محسن ثلاثی - انتشارات علمی.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹ الف): **جستجو در تصوف ایران** - انتشارات امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹ ب): **دنباله جستجو در تصوف ایران** - انتشارات امیرکبیر.
- ساعدی، غلامحسین (۱۳۴۵): **اهل هوا** - مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی
- شمس، ابراهیم (۱۳۷۷): **زندگی شمس العارفین: حضرت شیخ محمد عزیز نجاری و طریقت قادریه نجار** - کانون گسترش علوم
- فروم، اریش (۱۳۵۳): **گریز از آزادی** - ترجمه: عزت الله فولادوند - شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- کندال و وانلی، عصمت شریف و نازدار، مصطفی (۱۳۷۲): **کردها** - ترجمه: ابراهیم یونسی - انتشارات روزبهان.
- کوزر، لوئیس (۱۳۷۳): **زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی** - ترجمه: محسن ثلاثی - انتشارات علمی.
- کینگ، وینستون (۱۳۷۵): «دین» - در: الیاده، میرچا (ویراستار): **دین پژوهی** - ترجمه: بهاء الدین خرمشاهی - پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- گاربارینو، مروین (۱۳۷۷): *نظریه های مردم شناسی* - ترجمه: عباس محمدی اصل - انتشارات آوای نور.
- مرتضایی، محمد (۱۳۵۷): *زبان کردی و لهجه های مختلف آن* - انتشارات مهرگان - تبریز.
- مولند، اینار (۱۳۶۸): *جهان مسیحیت* - ترجمه: محمدباقر انصاری و مسیح مهاجری - انتشارات امیرکبیر.
- نیکیتین، واسیلی (۱۳۶۶): *کرد و کردستان* - ترجمه: محمد قاضی - نشر نیلوفر.
- وان بروین - سن، مارتین (۱۳۷۸): *جامعه شناسی مردم کرد (آتما، شیخ و دولت)* - ترجمه: ابراهیم یونسی - نشر پانید.
- ویلم، ژان پل (۱۳۷۷): *جامعه شناسی ادیان* - ترجمه: عبدالرحیم گواهی - نقد و بررسی: محمدتقی جعفری - انتشارات تبیان.
- هیس، ه. ر. (۱۳۴۰): *تاریخ مردم شناسی* - ترجمه: ابوالقاسم طاهری، انتشارات ابن سینا.

مراجع عربی

- الیاتی الحسینی، عبدالقادر (۴): *الغینه لطالبی طریق الحق* (جزء الاول و الثاني) - دارالالباب - دمشق.

مراجع انگلیسی

- Abered, David (1972): "A Note on Relative Deprivation Theory as Applied to Millenarian and Other Cult Movements", - in: Lessa, William A & Vogt, Evonz (eds) (1972): *Reader In Comparative Religion: an anthropological Approach*-Third Edition-Harper & Row.
- Barnard, Alan & Spencer, Jonathan (eds) (1996): *Encyclopedia of Social & Cultural Anthropology*-Routledge
- Douglas, Mary (1970): *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*-Barrie & Rackliff.
- Durkheim, Emile (1984): *The Elementary Forms of Religious Life*-Trans.: Joseph Ward Swain-Free Press and Allen & Unwin Ltd.
- Glasner, Peter E. (1977): *The Sociology of Secularization: A Critique of a Concept* - Routledge and Kegan Paul.
- Harris, Marvin (1968): *The Rise of Anthropological Theory* -Routledge and Kegan Paul.
- Ladefoged, P & Maddieson, I (1996): *The Sounds of World's Languages*-Blackwell, Oxford.
- Lawson, E. Thomas & McCauley, Robert N. (1996): *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*-Cambridge University Press.
- Lewis, I. M. (1995): *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*-Second Edition-Routledge.
- Metraux, Alfred (1960): "A Selection From Voodoo in Haiti:-in: Leslie, Charles (ed.) (1960): *Anthropology of Folk Religion*-Vintage Books.
- Pusey, Micheal (1987): *Jurgen Habermas*-Ellis Horwood & Tavistock Publication Limited.
- Radcliff-Brown, A. R. (1965): *Structure and Function in Primitive Society*-Free Press.
- Rosman, Abraham & Rubel, Paula C. (1992): *The Tapestry of Culture*-Fourth Edition-McGraw-Hill.
- Van Gennep, Arnold (1960): *The Rites of Passage*-Translated by: Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee-The University of Chicago Press.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی