

اسلام صوفیانه در کردستان و مسئلهٔ اسلام رسمی و عامیانه -

سامان ابراهیمزاده^۱، سارا شریعتی مزینانی^۲، محمدرضا اخضریان کاشانی^۳

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۲۴، تاریخ تایید: ۱۴۰۳/۱۲/۱۰)

چکیده

رایج‌ترین نظریه‌ی مطالعات دین در خصوص دین رسمی و عامیانه، اولی را دیدگاه نهاد رسمی دین در مورد عقاید و اعمال مذهبی مشروع و دومی را عقاید و اعمال رایج در میان توده‌های مردم می‌داند. نظر به نبود سازمان رسمی دینی در جوامع اسلامی، صورت‌بندی متفاوتی ارائه شده که دین رسمی را آرای هنجارین علمای مذهبی در مورد باورهای مذهبی مشروع می‌داند. در مورد کردستان با صورت متفاوتی از اسلام به نام اسلام صوفیانه طرفیم که کاربست نظریه اخیر را نیز با مشکل مواجه می‌کند. بر این اساس تلاش کرده‌ایم از چارچوب تحلیلی متفاوتی استفاده کنیم که تمایز میان عامیانه و رسمی در اسلام را بر اساس شکل تجربه دینی تعریف می‌کند. بدین منظور ابتدا بر اساس روش تاریخی، فرآیندهای تاریخی اثرگذار بر شکل‌گیری اسلام صوفیانه را بررسی کرده‌ایم و در نهایت به تحلیلی نظری در مورد صورت‌بندی جدیدی از تمایز میان صورت‌های عامیانه و رسمی اسلام دست زده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: اسلام رسمی، اسلام عامیانه، اسلام صوفیانه، اسلام عالمانه

Doi: 10.22034/JSI.2025.2022800.1706

⁻ مقاله علمی پژوهشی؛

۱ دانشجوی دکترای جامعه‌شناسی فرهنگی، دانشکده‌ی علوم انسانی و اجتماعی، واحد علوم و تحقیقات (دانشگاه

saman.ebrahimzadeh@outlook.com

آزاد اسلامی)، تهران، ایران؛

۲ استادیار جامعه‌شناسی، دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران، تهران، ایران؛ (نویسنده مسئول)

s.mazinani@outlook.com

۳ استادیار علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران؛ mkashani@ut.ac.ir

مقدمه و طرح مسأله

از موضوع‌های اساسی در مطالعات دین در بستر مسیحیت توجه به تمایز میان دین رسمی^۱ و دین عامیانه^۲ است. دین رسمی به مجموعه‌ای از باورها، مناسک و اعمال دینی اطلاق می‌شود که مورد تأیید نهاد رسمی دین (کلیسا) است و دین عامیانه دلالت بر عقاید و پنداشت‌های دینی عامه مردم دارد (ون دن بروئک، ۱۹۷۹). در مورد جوامع اسلامی، نظر به خصلت‌های تاریخی-اجتماعی متفاوت این جوامع و نبود سازمان رسمی مذهبی، ضرورت صورت‌بندی نظریه‌ای متفاوت وجود دارد. از جمله معروفترین این صورت‌بندی‌ها اسلام رسمی را معادل آرای علما و متخصصان مذهبی، که مبتنی بر قرآن و سنت است، در مقابل اسلام عامیانه، به عنوان مجموعه‌ای از عقاید و اعمال مورد توجه عامه مردم، معرفی می‌کند (واردنبورگ، ۲۰۰۲، ص. ۹۴-۹۵). با این حال نظریه اخیر را نیز بدون دشواری نمی‌توان در مورد تمامی جوامع اسلامی به کار برد. کردستان یکی از این جوامع است که در آن نه تنها نهاد رسمی دین وجود ندارد بلکه علما نیز ضرورتاً نماینده نسخه‌های جاری اسلام نیستند؛ جریان اصلی علما در این جامعه، دست کم از نیمه دوم سده سیزدهم تا میانه سده چهاردهم، تابع طریقت‌ها و متمایل به ترکیبی از گرایش‌های صوفیانه و عالمانه بوده است. در اینجا به این شکل از اسلام که می‌توان آن را جریان اصلی اسلام در دوره مورد بحث دانست، *اسلام صوفیانه* می‌گوییم. حال پرسشی که پیش می‌آید این است که چگونه می‌توان مبحث اسلام رسمی و عامیانه را در سپهر دینی کردستان که تحت تسلط اسلام صوفیانه بوده است صورت‌بندی کرد؟ آیا می‌توان با اعمال برخی جرح و تعدیل‌ها به مفاهیم جدیدی برای توضیح رسمی و عامیانه در اسلام صوفیانه دست یافت یا تلاش برای زمینه‌مند کردن صورت‌بندی‌هایی که از بستر تاریخی مسیحیت آمده‌اند از اساس عبث و بی‌فایده است. در این مقاله تلاش می‌کنیم به این پرسش بنیادی پاسخ دهیم. برای این منظور ابتدا به معرفی اسلام صوفیانه و بستر اجتماعی-تاریخی‌ای که بر شکل‌گیری آن اثر گذاشته می‌پردازیم و در مرحله بعد توضیح می‌دهیم چگونه می‌توان تمایز میان رسمی و عامیانه را در بستر اسلام صوفیانه صورت‌بندی کرد. نتیجه این تلاش مفصل‌بندی نظریه جدیدی در مورد تمایز اسلام عامیانه و رسمی در کردستان ایران خواهد بود.

1 Official Religion

2 Popular Religion

اهمیت موضوع

پرداختن به تقسیم‌بندی اسلام رسمی و عامیانه در کردستان، از ضرورتی بنیادی ناشی می‌شود و آن زمینه‌مند کردن صورت‌بندی‌های مفهومی حوزه مطالعات دین در بستر تاریخی-اجتماعی کردستان است. همچنان که نظریه‌پردازان مختلف در بستر جوامع مسیحی تلاش کرده‌اند پیکربندی این مفهوم را همگام با تحولات تاریخی این جوامع در دوره‌های مختلف جرح و تعدیل کنند، و واردنبورگ نیز همین کار را در مورد جوامع اسلامی به طور کلی انجام داده است، ضروری است تلاش مضاعفی نیز در مورد بستر تاریخی کردستان انجام شود تا به نظریه‌ای برسیم که توضیح‌دهنده شرایط خاص حیات دینی در کردستان باشد.

از سوی دیگر، پرداختن به چنین موضوعی از ضرورتی عام ناشی می‌شود که اهمیت اسلام در حیات اجتماعی-فرهنگی کردها است. این در حالی است که در دهه‌های اخیر، در میان ناظران و رسانه‌های جریان اصلی غرب و همچنین جمع قابل توجهی از خود کردها، گرایش رو به رشدی به دیدن کردها به مثابه جامعه‌ای کمتر دیندار و سکولارتر از همسایه‌های ترک و عرب و فارس‌شان به وجود آمده است. این تلقی تا حدی ناشی از رویدادهای سیاسی دهه‌های اخیر چون درگیری احزاب سکولار کرد ایران با حکومت اسلام‌گرای برخاسته از انقلاب سال ۱۳۵۷ و مبارزه حزب دموکراتیک خلق (ه د پ) به عنوان حزبی مترقی و چپ‌گرا علیه حزب حاکم عدالت و توسعه (آ ک پ) در ترکیه بوده است. بیان تقابل سیاسی با حکومت‌های مرکزی در هیئت گفتمان و ایدئولوژی‌ای سکولار، به این تصور غیرتاریخی دامن زده که گرایش‌های سکولار در جامعه کردستان، فراتر از پدیده‌ای متأثر از تحولات سیاسی و تاریخی-اجتماعی، ریشه در فرهنگ خاص کردها به عنوان فرهنگی سکولار دارد. در کردستان ایران به طور خاص، نارضایتی از حکومت منجر به تقویت موضعی واکنشی علیه دین شده است. چنین موضعی موجب شده که در کنار اسلام عوامانه^۱، شاهد رشد روزافزون نوعی اسلام‌ستیزی عوامانه هم در جامعه باشیم که از آگاهی‌ای غیرتاریخی رنج می‌برد؛ اسلام را هم‌ارز خرافات و محکوم به نابودی می‌داند و خود را از شناخت هر آنچه مربوط به آن است بی‌نیاز تصور می‌کند.

۱) اسلام عوامانه در اینجا از اسلام عامه مردم یا عامیانه (popular religion)، که مراد از آن اسلام توده‌های مردم در مقابل نخبگان و متخصصان دینی است، متفاوت است. خصلت بارز اسلام عوامانه، درست همانند اسلام‌ستیزی عوامانه نگاه غیرتاریخی به دین و ناتوانی از درک نسبت پدیدارهای دینی با تعینات تاریخی-اجتماعی است.

جدای از وضعیت سیاسی، نفوذ پاره‌ای نظرگاه‌های فکری نیز موجب نادیده گرفتن اهمیت مطالعه دین شده است که از جمله می‌توان به این اعتقاد مدرنیته متقدم اشاره کرد که مدرنیزاسیون و سکولار شدن جوامع را فرآیندهایی بدون بازگشت و سرنوشت محتوم تمامی جوامع می‌داند. این ایده، که دفاع از آن در زادگاهش، اروپای غربی، نیز با دشواری مواجه شده است، با ظهور و رشد صورت‌های مدرن اسلام در کردستان همچون اسلام‌گرایی، با تردید اساسی مواجه شده است.

غالب شدن چنین نظرگاهی در جامعه منجر به برخورد ایدئولوژیک با پدیده دین و بی‌توجهی به اهمیت رابطه دیالکتیکی آن با تحولات فکری، سیاسی و اجتماعی، از گذشته تا کنون، شده است. این در حالی است که «اسلام» در کردستان مکتبی فکری نیست که چند صباحی در مرکز یا حاشیه حیات فکری-روحی این جامعه بوده باشد؛ بلکه هم‌تافته‌ای از آموزه‌ها، عقاید، قوانین، اخلاقیات اجتماعی و قصه‌ها است که در طول زمان با بنیادی‌ترین الگوهای زیست اجتماعی یا همان فرهنگ درهم‌تنیده است، به ساختارهای اجتماعی-سیاسی آن شکل داده و متقابلاً از آن اثر پذیرفته است. در مورد اهمیت اسلام صوفیانه در کردستان، گفتن همین نکته کافی است که علمای مذهبی و اهل تصوف در حجره مساجد و خانقاه‌ها، فراتر از محدود شدن در دایره تخصصی «دین»، به تعبیر مدرن امروزی، درگیر تولید و بازتولید «حیات روحی» جامعه در کلیت آن بوده‌اند.

مبانی نظری پژوهش

پژوهشگران متعددی در مورد دین عامیانه و رسمی کاوش کرده‌اند که در ادامه به سه تن از نام‌های برجسته این حوزه اشاره می‌کنیم:

آرون دن بروئک^۱، استاد تاریخ مسیحیت، از جمله این پژوهشگران است. از دید وی دین عامه در دوران مسیحیت اولیه به اعمال و عقایدی گفته می‌شده که توسط عامه مردم پی گرفته می‌شد و اغلب ریشه در ادیان کافرکیشی پیشامسیحی داشت. وی در مقابل، دین رسمی را ارزیابی مقامات کلیسا از چنین مناسک و عقایدی می‌داند (۱۹۷۹، ص. ۱۱-۱۲). از نگاه ون دن بروئک دین عامه در مقابل دین متألّهان قرار نمی‌گیرد. همچنین دین رسمی همان دین حکومتی نیست بلکه آن دسته از رفتارهای مسیحی است، چه اخلاقی و چه عبادی، که از نظر مقامات

1 R van den Broek

کلیسا پسندیده است و در مقابل عقاید و اعمال مذهبی رایج در میان عموم مسیحیان قرار می‌گیرد (۱۹۷۹، ص. ۱۲-۱۳).

همیلتون گیب^۱، تاریخدان و شرقشناس اسکاتلندی، از جمله کسانی است که پنداشت اسلام اهل تصوف و علما به عنوان به ترتیب نمایندگان اسلام عامیانه و رسمی در جهان اسلام را تقویت می‌کند. وی روایتی از تاریخ تطور علما و اهل تصوف در اسلام و خصلت‌های آنها ارائه می‌دهد که این پندار را که اولی نماینده اسلام رسمی و دومی تجلی‌ای از اسلام عامیانه‌اند تقویت می‌کند. گیب استدلال می‌کند که اهل تصوف بهترین راه رسیدن به حقیقت را تجربه و مواجهه شخصی با حقیقت می‌دانستند و قدرت نفوذ آنها ناشی از توانایی ارضای غرایز مذهبی مردم بوده است. در مقابل، علمای مذهبی دارای توانایی دانشورانه برای درک و فهم متون مذهبی بودند و آن را تنها راه رسیدن به حقیقت اسلام و مانع افتادن به ورطه کفر می‌دانستند. گیب ادعا می‌کند که غرایز عامه مردم، خسته از آموزه‌های غیرشخصی و انتزاعی علمای راست‌آیین، تشنه مواجهه‌ای عاطفی و شخصی با اسلام بوده است (گیب، ۱۹۶۸).

و بالاخره، ژاک واردنبورگ^۲ متخصص تاریخ اسلام، یکی از نظریه‌های پرنفوذ در مورد تمایز صور عامیانه و رسمی در اسلام را مفصل‌بندی کرده است. واردنبورگ معتقد است که در جوامع اسلامی، نظر به فقدان سازمان رسمی دین، این علما بوده‌اند که به دلیل توانایی خوانش و تفسیر متن به مرجع اسلام رسمی بدل شده‌اند. وی استدلال می‌کند اگرچه نزدیکی علما به نهاد قدرت بر داشتن چنین جایگاهی بی‌اثر نبوده است اما عامل اساسی همان آموزش مذهبی آنها و تواناییشان در استخراج احکام هنجارین اسلام بوده است (واردنبورگ، ۲۰۰۲).

پاره‌ای از پژوهشگران عمدتاً اروپایی که در حوزه مطالعات کردی و مطالعات دین در کردستان فعالیت کرده‌اند، فهم ما را از مختصات حیات دینی کردستان، جریان‌های مختلف دینی و روندهای تاریخی هر یک از این جریان‌ها بالا برده‌اند. در اینجا به چند تن از چهره‌های برجسته این حوزه اشاره می‌کنیم:

مارتین وان بروئینسن^۳، پژوهشگر مطالعات کردی، در مقاله طریقت نقشبندی در قرن هفدهم کردستان (۱۹۹۰) به بحث از آغازگاه‌های ورود طریقت نقشبندی به کردستان می‌پردازد. به باور وی در اوایل قرن نوزدهم، همزمان با شاخه خالدی نقشبندی، شخصیت‌ها و جریان‌های دیگری از

1 Hamilton Gibb

2 Jacques Wardenburg

3 Martin Van Bruinessen

نقشبندیه نیز در کردستان حضور داشته‌اند. فراتر از این، وی بر اساس منابع تاریخی‌ای چون سیاحتنامه اثر اولیا چلبی^۱، سیاح عثمانی قرن هفدهم، ادعا می‌کند که نخستین گروه‌های نقشبندی به طور پراکنده از اوایل قرن شانزدهم وارد کردستان شده‌اند و در میانه قرن هفدهم شاخه پرنفوذی از طریقت نقشبندی در دیاربکر، در کردستان عثمانی، فعالیت داشته است.

بروئینسن فصل چهارم معروفترین کتابش، *آغا، شیخ، دولت: جامعه‌شناسی مردم کرد* (۱۹۹۲) را نیز به بحث از طریقت‌های صوفیه در کردستان و تاریخ آنها اختصاص داده است. وی این اعتقاد رایج در مورد ورود طریقت قادریه به کردستان را تکرار می‌کند که بر اساس آن دو برادر به نام‌های سیدعیسی و سیدموسی در سال ۱۳۶۰ میلادی از همدان به منطقه شهرزور در کردستان عراق فعلی آمده و طریقت قادریه را با خود وارد این منطقه کرده‌اند. در ادامه از ویژگی‌های این طریقت همچون برگزاری مراسمات ذکر باصدا و تیغ‌بازی و همچنین رسیدن آخرین حلقه طریقتی آن به امام علی بحث می‌کند. بخش قابل توجهی از این اثر به بحث از تاریخ ظهور شاخه خالدی نقشبندی و ویژگی‌های آن اختصاص دارد. وی تاریخ ورود خالدیه را اوایل قرن سیزدهم معرفی می‌کند و به ویژگی‌های این طریقت از جمله مراسم ختمه و ذکر بی‌صدا، پیوند بی‌سابقه شریعت و طریقت و اهمیت اصل *رابطه* اشاره می‌کند. بروئینسن بخش کوتاهی از این فصل را نیز به معرفی ملاهای کرد اختصاص می‌دهد؛ آنها را شخصیت‌های باتجربه‌ای معرفی می‌کند که مرکز فعالیتشان مسجد روستا و محله است، در دانش‌های مذهبی و حتی غیرمذهبی سرآمدند، نمازها و مراسمات مذهبی را برگزار کرده و به کودکان قرآن می‌آموزند.

حامد الگار^۲، متخصص نقشبندیه و تاریخ تشیع، دیگر پژوهشگری است که سال‌های زیادی از عمرش را صرف مطالعه نقشبندیه و تاریخ آن کرده است. پرداختن بخش قابل‌توجهی از اثرش، *نقشبندیه* (۱۳۹۸)، به شاخه خالدی این طریقت و تطوری که در کردستان پس پشت نهاده، شاهدی است بر اهمیت این شاخه از نقشبندیه و تأثیری که در کردستان و ورای آن به جای گذاشته است. الگار نیز مهم‌ترین ویژگی خالدیه را توجه همزمان به شریعت و طریقت، و تأکید بر اصل *رابطه* معرفی می‌کند. وی به دو تهدید جنبش وهابیت از شبه‌جزیره عربستان و تشیع از جانب ایران، که گرایش‌های وهابی‌ستیزانه و ضدشیعی خالدیه را برمی‌انگیزند، به عنوان دلایل نفوذ فزاینده آن در قلمرو سنی عثمانی اشاره می‌کند.

1 Ovlia Chalabi

2 Hamid Algar

فرهاد شاکلی^۱، پژوهشگر کرد، در مقاله شیوخ نقشبندیۀ کردستان (۲۰۰۵)، کار بروئینسن را از نقطه‌ای که رها کرده بود پی گرفته و گزارشی توصیفی از نحوه و مسیر ورود طریقت خالدي نقشبندی به منطقه هورامان در کردستان ایران ارائه می‌دهد. منبع اصلی شاکلی در این پژوهش اثر کلاسیک عبدالکریم مدرس، *یادی مردان* (۲۰۱۳)، است که در آن به نحوه ظهور طریقت نقشبندی در زمان مولانا خالد و نفوذ آن در کردستان ایران به میانجی خاندان شیوخ سراج‌الدین، از شیخ عثمان اول تا شیخ عثمان ثانی، پرداخته است.

میشل لیزنبرگ^۲، استاد فلسفه و متخصص کردشناسی در دانشگاه آمستردام، پژوهشگر دیگری است که به موضوع دین در کردستان و به ویژه اثرات نقشبندیۀ خالديه بر علمای برجستۀ مذهبی و جریان‌های مذهبی معاصر پرداخته است. وی در دو مقاله علی ترمابخ و بومی شدن آموزش مدرسه‌ای در کردستان (۲۰۱۴) و بومی شدن به مثابه دولتی شدن: توسعه‌ی زبان کردی در عراق تحت قیمومیت (۲۰۲۰) به بحث در مورد فرآیند بومی شدن^۳ متون در کردستان عثمانی می‌پردازد. در این دو اثر نشان می‌دهد که چگونه پاره‌ای از علما و عرفای کرد چون احمد خانی، علی ترمابخ و ملا یونس خلقتینی در اواخر قرن دهم و اوایل قرن دوازدهم در امپراطوری عثمانی زبان کردی را جایگزین عربی و فارسی، به عنوان زبان متون دینی، می‌کنند.

لیزنبرگ در مقاله‌ی دین کردها: از عرفان نقشبندی تا سلفی‌گری داعش (۲۰۱۷) به همین بحث برمی‌گردد و این بار بومی شدن متون دینی در کردستان را مبنای ظهور پدیده‌ای به نام «دین کردی» معرفی می‌کند. به باور مؤلف این فرآیند اثرمهمی بر شکل‌گیری نوعی هویت ملی و اسلام کردی داشته است. لیزنبرگ می‌افزاید که فرآیندی مشابه با قدری تأخیر در حوزه‌ی لهجه سورانی در کردستان‌های عراق و ایران فعلی نیز تکرار شده و بانیان اصلی آن کسانی چون مولانا خالد نقشبندی با نوشتن عقیده‌نامه و معروف نودهی با نوشتن لغتنامه‌ی احمدی بوده‌اند.

لیزنبرگ، فراتر از بررسی تصوف نقشبندی به عنوان موضوعی سربسته و مستقل، به بررسی اثر این طریقت بر علمای برجستۀ دهه‌های بعد، ناسیونالیسم کردی و صورت‌های مدرن «اسلام کردی و ترکی» نیز علاقه‌مند است. وی توضیح می‌دهد که الگوهای اعتقادی نقشبندی، به رغم سرکوب آن به عنوان یک سازمان در دوران جمهوری جدید ترکیه، همچنان حضور قدرتمندی در ترکیه‌ی امروزی دارند و بسیاری از جریانهای اسلامی قرن بیستم ترکیه همچون نوجو،

1 Farhad Shakley

2 Michiel Leezenberg

3 Vernacularization

طرفداران فتح‌الله گولن و احزاب اسلام‌گرا، از حزب فضیلت گرفته تا حزب عدالت و توسعه، از دل همین طریقت بیرون آمده‌اند.

لیزنبرگ در بخش دین در کردستان در فصل چهارم کتاب *تاریخ کمبریج کردها* (۲۰۲۱) به تأثیر نقشبندیه بر علمای مذهبی برجسته کرد سوریه می‌پردازد. در این میان وی به محمد سعید رمضان البوتی و احمد گفتارو اشاره می‌کند که هر دو کردتبار و دارای رابطه‌ای نزدیک با حکومت اسد بودند؛ به تبلیغ علیه سلفیه و اخوان‌المسلمین می‌پرداختند و با عنوان معروف لامذهبییه از سلفیه یاد می‌کردند. در نهایت لیزنبرگ ادعا می‌کند که مناطق کردنشین (و البته ترک‌نشین) به دلیل وجود میراث قدرتمند نقشبندیه تا حد زیادی از هژمونی سلفی‌گری و اسلام‌گرایی جهادی مصون بوده‌اند و هر چند در کردستان ترکیه شاهد اوج‌گیری جریان سلفی-جهادی حزب‌الله کردی^۱ و در کردستان عراق مجموعه‌ای از گروه‌های متأثر از اخوان‌المسلمین و سلفی‌های جهادی هستیم، با این حال نفوذ پابرجای نقشبندیه در این مناطق مانع هژمونی این جریان‌ها شده است.

روش پژوهش

بررسی زمینه‌های اثرگذار بر شکل‌گیری اسلام صوفیانه مستلزم عقب‌نشینی در زمان و بررسی فراگردهای اجتماعی، فرهنگی و مذهبی کردستان در دوران پیشامدرن است. بر این اساس تا دست کم دهه‌های ابتدایی قرن سیزدهم و ظهور جریان نقشبندیّه خالديه به عقب برمی‌گردیم. این ضرورت ما را وامی‌دارد که دست به نوعی مطالعه‌ی تاریخی بزنیم که تاریخ کردستان در دوران ظهور و گسترش خالديه را در مرکز بررسی خود قرار می‌دهد. تمرکز ما به ویژه بر آموزه‌های نقشبندیه و به ویژه شاخه خالدي آن و نقاط تماس این طریقت با علمایی خواهد بود که با حفظ جایگاه خود به عنوان ملا و عالم مذهبی، همزمان به عنوان محب، منسوب، خلیفه و حتی شیخ طریقت نیز خدمت کرده‌اند. با تکیه بر منابع اولیه و ثانویه تلاش می‌کنیم به درک درستی از میزان نفوذ نقشبندیه بر علمای مذهبی و اثر آن بر درک کردها از اسلام، به طور کلی، دست یابیم. حاصل این بررسی‌ها به ما نشان خواهد داد که نقشبندیه چگونه، فراتر از مرزهای

۱ حزب الله کردی با حزب‌الله لبنان متفاوت است. یک حزب اسلام‌گرای سنی کرد بود که در دهه ۱۳۶۰ در کردستان ترکیه ظهور کرد و علیه حکومت ترکیه و، به ویژه در اوایل دهه هفتاد، علیه حزب کارگران کردستان (پ ک ک) فعالیت می‌کرد.

محدود خانقاه‌ها، بر درک جامعه کرد از اسلام به طور کلی اثر نهاده است و به یکی از آبشخورهای اصلی پدیده‌ای بدل شده که در اینجا از آن با عنوان اسلام صوفیانه یاد کرده ایم.

دین رسمی و دین عامیانه در اسلام صوفیانه کردها

در تجربه دینی در مسیحیت دین رسمی معمولاً با خصلتهایی چون راست‌آیینی، متن‌محوری و انتزاعی‌بودن مشخص می‌شود و دین عامیانه در مجموع به میانجی‌باوری، مناسک کافرکشی پیشامسیحی، سرزندگی و وجوه شخصی تجربه دینی گرایش دارد.

این چکیده یکی از رایج‌ترین صورت‌بندی‌های مفهومی مطالعات دین برای فهم تمایز دین عوام از دین نخبگان است. به نظر می‌رسد در جوامع اسلامی نیز تمایز مشابهی وجود دارد و بر این اساس می‌توان صورت‌بندی فوق را در مورد این جوامع نیز به کار بست؛ ابن تیمیه، فقیه برجسته مسلمان در قرن هفتم، راهنمای خوبی برای ورود به این بحث است. وی از جمله برجسته‌ترین فقهای است که به دینداری عامیانه در جامعه اسلامی معاصر خویش اندیشیده است. البته علت توجه وی به این پدیده، نه از سر علاقه یا حتی بی‌طرفی، بلکه از این رو بوده که آن را خطری برای «اسلام حقیقی» می‌دانسته است. وی در کتاب *اقتضا الصراط المستقیم مخالفت اصحاب الجحیم* صور مختلف دین عامه چون عید مولود پیامبر، تکریم مرده و تکریم اولیا به عنوان میانجی رحمت و شفاعت نزد خداوند را به مثابه بدعت و عقایدی غیراسلامی رد می‌کند. به باور وی تنها خدای یگانه و قدرت وی است که استحقاق پرستش و تکریم را دارد و نه هیچ انسان و نیروی دیگری (ابن تیمیه به نقل از واردنبورگ، ۲۰۰۲، ص. ۸۶) خصلت روشمند دیدگاه‌های ابن تیمیه مؤلفه دیگری است که ما را در مفصل‌بندی صورت‌بندی‌ای مشابه آنچه در بستر مسیحی تحول یافته کمک می‌کند؛ از این نظر وی تنها کسی بوده که تلاش کرده به صورتی روشمند و بر اساس معیار قرآن، سنت و شریعت اسلامی صور مذهبی عامه را مشخص کند.

با این حال، به مجرد تلاش برای کاربست دوگانه مفهومی دین عامه/دین رسمی در مورد پیر دینی جوامع اسلامی، چه در زمان ابن تیمیه و چه در دوران معاصر، با مشکلی غیرقابل رفع مواجه می‌شویم: در جوامع اسلامی، بر خلاف جوامع مسیحی اروپایی، معادلی برای کلیسا وجود ندارد؛ به سخن دیگر نهاد سازمان یافته و متمرکزی که محل استقرار نخبگان مذهبی باشد و از آنجا در مورد صورت‌های مشروع و نامشروع دینی حکم صادر شود وجود ندارد. می‌توان گفت آنچه ابن تیمیه را نیز در قرن هفتم هجری واداشته بر روش‌شناسی متفاوتی تکیه کند همین

فقدان سازمان رسمی دین در جوامع اسلامی بوده است. بر اساس دیدگاه وی نوعی اسلام رسمی و حقیقی وجود دارد که معیار پایبندی به آن اعتقاد به **توحید** و یگانگی خدا است. در غیر این حالت، هر گونه عمل و اعتقادی که یگانگی خداوند را زیر سؤال برده و به قدرت و قداست سایر نیروها و انسان‌ها غیر از خدا اعتقاد داشته باشد، چه از مسیحیت و یهودیت گرفته شده باشد و چه از ادیان و مذاهب دیگر نوعی انحراف انسانی از دین و اسلام حقیقی است و به عنوان مذهب عامیانه محکوم است. (ابن تیمیه به نقل از واردنیورگ، ۲۰۰۲، ص. ۸۶).

چنین دشواری‌ای پژوهشگرانی چون ژاک واردنیورگ را واداشته که به جستجوی ابزارهای مفهومی متفاوتی برای تحلیل سپهر دینی جوامع اسلامی بپردازند. به گفته واردنیورگ در جوامع اسلامی از دوران قرون وسطی، اسلام رسمی به هر عقیده و حکم و باوری اطلاق می‌شده که به لحاظ مذهبی مشروع بوده و مشروع نیز هر آن چیزی بوده که مبتنی بر وحی بوده باشد. بنابراین، هر عمل و عقیده‌ای تنها تا زمانی رسمی پنداشته می‌شده که مبتنی بر قرآن و سنت بوده و متخصص مذهبی (عالم، مفتی، مجتهد یا فقیه) آن را مستقیماً یا بر اساس سازوکارهای فقهی چون اجماع از نص صحیح استخراج کرده باشد (واردنیورگ، ۲۰۰۲، ص. ۹۴-۹۵). واردنیورگ بر این اساس اهل تصوف و طریقت‌های صوفیه را از جمله گروه‌هایی می‌داند که گونه‌ای اسلام زیسته و عامیانه را در تقابل با اسلام هنجارین^۱ و رسمی علما و فقها ترویج می‌کرده‌اند (واردنیورگ، ۲۰۰۲، ص. ۸۹).

با این حال در کردستان وضعیت متفاوتی حکم‌فرما است. گفتن ندارد که علما در کردستان، همانند سایر جوامع اسلامی، فاقد سازمانی متمرکز و سراسری بوده‌اند و بر این اساس چیزی به عنوان نهاد رسمی دین که اسلام رسمی را نمایندگی کند وجود نداشته است. بر این اساس به نظر می‌رسد در اینجا نیز می‌توان آرا و احکام علما را به اعتبار این که به توانایی‌های دانشورانه متکی‌اند، مبتنی بر قرآن و سنت‌اند، و دلمشغول راست‌آیینی یا وجه ظاهری اسلام‌اند به عنوان شق رسمی اسلام در نظر گرفت. در مقابل اهل تصوف کردستان نیز که محور باورهایشان وجه باطنی دین، میانجی‌باوری، اعتقاد به رؤیا و کشف و کرامات است و در میان عامه نیز بسیار پرنفوذاند، تجلی صورت عامیانه دین‌اند. با این حال با دقت بیشتر در حیات دینی کردستان دشواری نظری مضاعفی رخ می‌نماید. در تاریخ دهه‌های گذشته کردستان علوم باطن و ظاهر و یا به عبارتی، شریعت و طریقت، در کنار یکدیگر بوده‌اند؛ متن‌محوری (باور به قرآن و حدیث به مثابه

1 Normative

سرچشمه حقیقت) و میانجی‌باوری (باور به اولیا و انسان‌های ویژه به عنوان میانجی مؤمن با حقیقت) با هم ترکیب شده‌اند؛ از سویی با ملاحیایی طرفیم که در مساجد مجلس ذکر تشکیل می‌داده‌اند و به تقدس رؤیاها و کشف و کرامات اولیا باور داشته‌اند و از دیگر سو با صوفیانی مواجهیم که عالم شریعت بوده‌اند و در حجره خانقاه‌هایشان فلسفه و اصول فقه شافعی تدریس می‌کرده‌اند. ملا عبدالکریم مدرس (۱۲۸۳-۱۳۸۴)، که می‌توان او را برجسته‌ترین عالم مذهبی کردستان در سده چهارم دانست، مصداق بارز گزاره اخیر است. در مورد وی گفته می‌شود که تمامی احکام شافعی را از حفظ بوده و به همین دلیل به شافعی کوچک معروف بوده است. با این حال وی همزمان مرید شیخ علاءالدین سراج‌الدین، از شیوخ برجسته نقشبندی در هورامان بوده و در جایگاهی پایین‌تر از شیوخ اهل طریقت قرار می‌گرفته است.

نامتعارف بودن چنین پدیده‌ای، توجه پژوهشگران غیرکرد را نیز به خود جلب کرده است. علی عزتیار در جریان بررسی اندیشه‌های احمد مفتی‌زاده، رهبر و بنیانگذار جریان اسلام‌گرایی در کردستان ایران، به سنت‌های دینداری در خانواده وی برمی‌گردد و از جمله به تناقضی که در دینداری نسل‌های قبلی وی وجود داشته می‌پردازد. عزتیار با تعجب اظهار می‌دارد که آباء مفتی‌زاده، به رغم جایگاهشان به عنوان علمای طراز اول کردستان، دارای گرایش‌های قابل‌توجه صوفیانه بوده‌اند و پیوند عمیقی با شیوخ برجسته نقشبندی، اشعار عرفانی و تجاربی چون کشف و شهود، رؤیا و کرامت داشته‌اند. او اگرچه به علل این پدیده نمی‌پردازد اما به درستی به وجود آن به مثابه صورت ویژه‌ای از اسلام، که محصول پیوند اسلام علما و اسلام صوفیانه است، اشاره می‌کند (عزتیار، ۲۰۱۶، ص. ۵۹-۶۲).

مجموع این شواهد از وجود صورت خاصی از اسلام در کردستان خبر می‌دهد که دست کم تا انقلاب ۱۳۵۷ شکل غالب اسلام در این منطقه بوده و در اینجا از آن با عنوان /اسلام صوفیانه یاد کرده ایم. اسلام صوفیانه در تعریف کلی به آن صورتی از اسلام اطلاق می‌شود که از سازگاری گرایش‌های میانجی‌باورانه و متن‌محورانه شکل گرفته است و اگرچه شیوخ خانقاه‌ها و علمای مساجد، هر دو، نمایندگان آن بوده‌اند اما گروه اول جایگاهی محوری داشته‌اند و گروه دوم بر مدار آنها فعالیت می‌کرده‌اند. تسلط این صورت از اسلام ما را ناچار می‌کند در پی صورتبندی مفهومی متفاوتی از تمایز میان اسلام عامیانه و رسمی در کردستان باشیم. با این حال پیش از ورود به این بحث جا دارد که قدری درباره مختصات این شکل از اسلام و روندهای تاریخی‌ای که به رواج آن در کردستان انجامیده توضیح دهیم. چنین هدفی ما را تا میانه‌های سده سیزدهم به

عقب برمی‌گرداند و درگیر بررسی مختصات شاخه خالدي نقشبنديه می‌کند. این طریقت در زمان خود به پرنفوذترین طریقت صوفیانه در کردستان بدل شده بود و اثر بی‌بدیلی بر شکل‌گیری پدیده‌ای گذاشت که در اینجا از آن با عنوان اسلام صوفیانه یاد کردیم.

طریقت نقشبنديه

از نگاه باورمندان به طریقت نقشبنديه، «سرچشمه این باور به گرایش‌های باطنی در اسلام اولیه برمی‌گردد و ابوبکر صدیق، خلیفه اول، نخستین کسی است که طریقت را از پیامبر اسلام اخذ کرده و به اخلافتش منتقل کرده است» (الگار، ۱۳۹۸، ص. ۳). طریقت پس از ابوبکر به شخصیت‌های مشهوری چون سلمان فارسی، جعفر صادق و یازید بسطامی می‌رسد؛ با این حال بسیاری از منابع تا زمان یازید آن را «طریقت بکریه» یا «صدیقیه» می‌نامیدند که از نام و لقب خلیفه اول گرفته شده است (الگار، ۱۳۹۸، ص. ۴). شخصیت‌های مهم بعدی در سلسله‌ی نقشبنديه یکی یوسف همدانی (۴۲۶-۵۱۸) است که بر ذکر خفی (بی صدا) و شریعت تأکید می‌گذارد؛ دیگری محمد بهاء‌الدین نقشبند (۶۹۶-۷۶۷) است که پس از وی این سلسله با عنوان نقشبنديه خوانده می‌شود و در نهایت شیخ احمد سرهندی (۱۰۰۲-۹۴۲)، معروف به مجدد ثانی است که اصل را در تصوف شریعت می‌داند (الگار، ۱۳۹۸، ص. ۲۳).

ظهور نقشبنديه خالديه در کردستان و اصل رابطه

اگرچه طریقت نقشبنديه دست کم از سده دهم در کردستان حضور داشته، بیشتر اطلاعات ما از آن در کردستان به سده‌های سیزدهم و چهاردهم و ورود شاخه‌ی خالديه آن به میانجی مولانا خالد شهرزوری به سلیمانیه در کردستان عراق امروزی برمی‌گردد (بروئینسن، ۱۹۹۰).

مولانا خالد شهرزوری (۱۱۵۷-۱۲۰۵) که در شهرزور در کردستان عراق فعلی به دنیا آمده، در جوانی ردای روحانیت به تن می‌کند و پس از بازگشت از سفر هند در حوالی سال ۱۱۸۸، به عنوان بنیانگذار شاخه جدیدی از نقشبنديه به کردستان باز می‌گردد. از مهمترین اصول این شاخه جدید رابطه است که به طور ساده می‌توان آن را تأکید بر اهمیت محبت در رابطه میان مرشد و مرید و محوریت جایگاه مرشد برای مرید تعریف کرد. به طوری که مرید همواره تصویر و یاد مرشد را در ذهن و قلبش حمل می‌کند و هیچگاه از یاد وی غافل نمی‌شود. مولانا خالد در یکی از نامه‌هایش که به مریدانش در استانبول نوشته اینگونه در مورد اهمیت رابطه سخن می‌گوید:

به اطلاع این مسکین رسیده است که برخی از مردمان غافل از اسرار حقیقت، رابطه این طریقت را بدعت در دین می‌شمارند و گمان می‌برند که در این رابطه اصل و حقیقتی وجود ندارد. هرگز بلکه این رابطه رکن عظیمی است از ارکان طریقت بلندپایه نقشبندی و نیز پس از تمسک به کتاب عزیز (قرآن) و سنت رسول، بزرگترین وسیله وصول است... رابطه نزدیکترین راه برای رسیدن به مرحله فنا فی‌الشیخ است که مقدمه رسیدن به مرحله فنا فی‌الله است... (معمدی، ۱۳۶۸، ص. ۲۰۵-۲۰۶)

اهمیت این اصل به حدی است که ملا عبدالکریم مدرس، در بحث از علل اصلی ضدیت شیخ معروف نوده و سایر علما و شیوخ قادریه کردستان با مولانا خالد یکی هم به همین مسئله رابطه اشاره می‌کند. مدرس می‌گوید «اگرچه نقشبندی از قدیم در کردستان وجود داشته است، با این حال در آن دوره طریقتی گمنام بوده و تأکید مولانا بر احترام مرید به مرشد (که می‌بایست همانند خدمتکار در حضور مرشد بایستد) و رابطه برای بسیاری غریب و نامأنوس بوده است» (مدرس، ۲۰۱۳، ص. ۴۴). خالدیه پس از مرگ مولانا در سرزمین‌های اطراف گسترده می‌شود و سرنوشت رابطه نیز به مثابه یکی از اصول اساسی این شاخه به سرنوشت خود طریقت گره خورده و در این سرزمین‌ها اشاعه می‌یابد. بروئینسن که حدود یک سده و نیم پس از مرگ مولانا خالد از مجالس ذکر نقشبندی معروف به ختمه در هورامان ایران و عمود سوریه دیدن می‌کند، از جمله به مشاهدات خود در مورد همین پدیده رابطه اشاره می‌کند (۱۹۹۲، ص. ۲۴۰).

تأکید بر اهمیت شریعت دیگر اصل اساسی نقشبندی است که از پیامدهای آن تحول رابطه علمای مذهبی با طریقت است. به طوری که پس از ظهور نقشبندی خالدیه شاهد استقبال بی-سابقه علمای مذهبی از این طریقت هستیم. این را می‌شود به خوبی از شمار علمایی که به انحاء گوناگون به خود مولانا خالد و یا جانشینان وی تمسک می‌جویند تشخیص داد. مثلاً از میان ۳۴ تن از خلفای^۱ کرد مولانا خالد ۱۳ تن ملا هستند (مدرس، ۲۰۱۳، ص. ۸۳). همچنین از میان ۴۸ تن از منسوبان کرد وی نیز اسامی ۲۵ ملا به چشم می‌خورد (مدرس، ۲۰۱۳، ص. ۱۱۹). این وضعیت پس از مولانا نیز تداوم می‌یابد به طوری که به شیخ عثمان سراج‌الدین اول که از خلفای برجسته مولانا خالد بوده ۸۶ خلیفه برجسته نسبت می‌دهند که از آن میان ۴۰ تن یعنی حدود نصف این افراد خرقة روحانیت به تن داشته‌اند (مدرس، ۲۰۱۳، ص. ۲۱-۲۴). گستره جغرافیایی-

۱ خلیفه، بالاترین مقام پس از شیخ در سلسله مراتب معنوی نقشبندی است. خلفا به عنوان نمایندگان شیخ در مناطق مختلف خدمت می‌کردند و خود نیز می‌توانستند به مقام شیخوخیت برسند.

ای که طلبه‌ها از آنجا به قصد تمسک یا کسب علم در حجره‌ی خانقاه‌های شیوخ سراج‌الدین راهی روستاهای تویله، بیاره یا دوروه در هورامان می‌شدند نیز جالب توجه است. مثلاً در میان خلفای شیخ عثمان سراج‌الدین شاهد افرادی از تقریباً تمامی نقاط کردستان ایران و عراق، از مکریان در آذربایجان غربی امروزی گرفته تا مناطق مختلف کردستان عراق و تا مناطق سنی-نشین استان کرمانشاه امروزی هستیم. بیشتر این افراد چند صباحی را در حجره‌ی خانقاه‌های شیوخ سراج‌الدین اطراق کرده و پس از خواندن یکی دو کتاب و اخذ اجازه‌ی ارشاد مذهب شافعی و یا طریقت به روستا یا شهرهای خود بازمی‌گشتند.

خالدیه در کردستان ایران: از عثمان سراج‌الدین اول تا عثمان سراج‌الدین ثانی

کسانی چون عبدالکریم مدرس معتقدند عثمان سراج‌الدین اول برجسته‌ترین خلیفه‌ی کرد مولانا خالد بوده است (مدرس، ۲۰۱۳، ص. ۱۶). وی این میراث را برای نوادگان خود، که تا سال ۱۳۵۷ برجسته‌ترین طریقت کردستان ایران بودند، به یادگار گذاشت. مهمترین جانشین شیخ عثمان، پسر سوم وی عمر ضیاءالدین (۱۲۷۸-۱۲۱۷) است که خانقاه بیاره را در سال ۱۲۶۸ بنا کرد (مدرس، ۲۰۱۳، ص. ۱۵۸) و آن را به مرکزی برای تربیت «زناصوفی» یا «صوفی‌زانا»^۱ بدل ساخت (علی، ۱۴۰۰، ص. ۳۵۸-۳۵۹). مدرس از ۴۱ تن از خلفای عمر ضیاءالدین نام می‌برد که در اقصی نقاط کردستان مستقر شده و در میان آنها ۱۴ تن ملا بوده‌اند (مدرس، ۲۰۱۳، ص. ۲۷۳). طریقت نقشبندی در زمان خلف عمر سراج‌الدین، شیخ علاءالدین، برای نخستین بار وارد مناطق ایرانی هورامان شد. وی در روستای دوروه، در منتهالیه شرقی هورامان و در نزدیکی شهر مریوان اقدام به بنای خانقاه خود می‌کند. این خانقاه در زمان پسر شیخ علاءالدین، شیخ عثمان ثانی (۱۲۷۴-۱۳۵۷) نیز از نو آباد می‌شود و علاوه بر آن در روستاهای هورامان تخت (مرکز بخش ایرانی هورامان) و محمودآباد (در مسیر مریوان به سمت سنندج) نیز خانقاه‌های باشکوهی بنا می‌شود. ملا محسن مفتی در کتاب *فصل عارفان* از ۳۶۴ «ملای دانای شریعت» نام می‌برد که مرید شیخ عثمان ثانی بوده‌اند (به نقل از علی، ۱۴۰۰، ص. ۳۶۳). نویسنده‌ای دیگر در روایت خود از نخستین دیدارش با شیخ عثمان ثانی در مسجد جامع سنندج به یاد می‌آورد که شاهد ازدحام غیرعادی جمعیت، به ویژه در زمان جلوس شیخ عثمان بوده است. وی تعریف می‌کند که

۱. زانا در زبان کردی به معنای دانا یا عالم است و ترکیب آن با صوفی عالم-صوفی معنا می‌دهد که مراد همان ترکیب عالم مذهبی با صوفی است.

در این زمان دست کم ۳۰ ملا به دور شیخ حلقه می‌زنند (علوی، ۱۴۰۰، ص. ۷۲). ماموستا محمد امامی نیز در خاطرات خود به دیدار از خانقاه شیخ عثمان در روستای محمودآباد در حوالی سال ۱۳۴۹ اشاره می‌کند. وی به یاد می‌آورد که شیخ هر روز از ساعت نه تا دوازده صبح با حدود ۱۰۰ تا ۱۵۰ نفر از زیارت‌کنندگان دیدار می‌کرد (هدایتی، ۱۴۰۰، ص. ۲۴۴). در واقع در این دوران هورامان به مانند دژی است که حول اسلام صوفیانه شیوخ بیاره سازمان یافته است و جز بیاره، تویله، دوروه و محمودآباد، که خانقاه‌های خاندان سراج‌الدین در آن قرار داشته، در روستاهایی چون چمپارو (از توابع بانه)، بیژوه (از توابع سردشت)، شرفکند (از توابع بوکان) و دوزخره (از توابع سقز) نیز خانقاه‌هایی توسط منسوبان این خاندان برپا می‌شود. از مهمترین پیامدهای این وضعیت نزدیکی بی‌سابقه علما و اهل طریقت و به تبع آن رواج اسلام صوفیانه در سراسر کردستان است.

اسلام صوفیانه در کردستان و مسئله دین اسلام رسمی و عامیانه

در مورد یکی از ماموستاهای کردستان ایران، که در دهه‌های پیش و پس از انقلاب ۱۳۵۷ زیسته، از زبان نوه‌اش می‌شنویم:

پدربزرگ من که خود ملا بود و الان فوت کرده بسیار اهل عرفان بود، اهل تصوف بود، به شیخ عثمان دورو (شیخ عثمان ثانی) بیعت داده بود... سایر ماموستاها از ایشان حساب می‌بردند... در مقابل وهابی‌ها زیاد می‌ایستاد و تخریبشان می‌کرد... می‌توانم بگویم که ایشان آخرین نفری بودند که در سرزمین ما چنین افکاری داشتند. مرتبط با عرفان بود و نه جریانی خاص.^۱

با مرور تاریخ تطور شاخه خالیدی نقشبندی و اثری که بر نزدیکی علما و اهل طریقت و به تعبیری گرایش‌های طریقتی و عالمانه دین در کردستان ایران داشته است، به فهم جدیدی از بسترهای شکل‌گیری این پدیده، که آن را اسلام صوفیانه خواندیم، دست می‌یابیم. در مورد اسلام صوفیانه گفتیم که نه تنها نمی‌توان صورتبندی رایج از تمایز میان دین رسمی و عامیانه در بستر مسیحی را در مورد آن به کار برد بلکه حتی کاربست نظریه زمینه‌مندشده واردنبورگ در مورد جوامع اسلامی نیز قادر به توضیح خصلت‌های آن نیست. گفتیم که واردنبورگ احکام و آرای علما را از آنجا که مبتنی بر قرآن و سنت‌اند و با اتکا به توانایی‌های دانشورانه به دست می‌آیند،

۱ مصاحبه‌ی حضوری با ماموستا محمد عباسی در شهرستان بانه، مورخ ۱۴۰۰/۰۵/۲۰

معیار اسلام رسمی می‌داند. با این حال در کردستان، دست کم در دوره مورد بحث، علما در کنار توجه به علم، شریعت و وجوه هنجارین اسلام، به عرفان، علوم باطنی و وجوه میانجی‌باورانه اسلام نیز دلبستگی نشان می‌دادند. واردنبورگ در توضیحی دیگر رهبران رسمی مذهبی در جامعه اسلامی را- که طبیعتاً مراد از آنها می‌باید همان طبقه علما باشد- نماینده اسلام رسمی و گروه‌های مخالف آنها را در مناطق و دوره‌های مختلف تاریخی نماینده اسلام عامیانه می‌داند. مراد واردنبورگ از شق اخیر گروه‌هایی چون شیعیان، خوارج و همچنین اهل تصوف است. با این حال، در این مورد نیز می‌بینیم که مختصات سپهر دینی در کردستان وضعیتی عکس صورت‌بندی واردنبورگ را نشان می‌دهد. در کردستان، حتی پیش از ورود خالديه، اهل تصوف، به عنوان رهبران رسمی مذهبی، از بیشترین قدرت مادی و نمادین برخوردار بوده‌اند و این علما هستند که تلاش کرده‌اند به انحاء مختلف به بخشی از شبکه طریقت بدل شده و از سرمایه‌های نمادین آنها سهمی برگیرند. بر این اساس، خواه مبنایمان برای تمایز میان اسلام عامه و رسمی طبقه علمای مجهز به علوم دانشورانه در مقابل اهل تصوف معتقد به میانجی‌باوری و علوم باطن باشد؛ و خواه اعمال و عقایدی چون اعتقاد به توحید و محوریت قرآن و حدیث در مقابل اعتقاد به شفاعت میانجی و رؤیا و کشف و کرامت، در کردستان با چشم‌انداز متفاوتی مواجه هستیم. در مورد تقسیم‌بندی نوع اول، در کردستان این اهل تصوف بودند که در مرکز حیات دینی جامعه حضور داشتند و علما در سایه و در مدار گروه اخیر به فعالیت می‌پرداختند؛ و در مورد تقسیم‌بندی نوع دوم، نه تنها عقاید متن‌محورانه و میانجی‌باورانه در مقابل هم قرار نمی‌گرفتند، بلکه در اسلام صوفیانه به همکناری و سازگاری با هم رسیده بودند.

مجموع این شرایط ما را وامی‌دارد که به صورت‌بندی متفاوتی در مورد معیار تمایز این دو نوع از دینداری بیندیشیم. برای این صورت‌بندی می‌باید به سرچشمه‌های تجربه دینی بازگردیم و به جای نوع مرجعیت‌های دینی و محتوای اعمال مذهبی، صورت بیان اعمال و عقاید مذهبی را مبنای تمایز قرار دهیم و به سخن دیگر به جای محتوا به صورت متوسل شویم. بر این اساس اسلام عامیانه را از اسلام رسمی، نه بر اساس مرزهای جداکننده اهل تصوف از علما، و نه بر اساس نوع میانجی‌باورانه و متن‌محورانه عقاید، بلکه بر اساس شکل و فرم بیان و تجربه عقاید و اعمال از هم متمایز می‌کنیم؛ به طوری که بیان‌های مذهبی‌ای که خصلت ممیزه آنها غیرشخصی و انتزاعی بودن، ابتنا به روش‌های دانشورانه و عقلانی است بیشتر در دسته اسلام رسمی قرار می‌گیرند و در مقابل شکل‌هایی از بیان مذهبی که عاطفی‌تر، غریزی‌تر و مبتنی بر روایت‌های

داستانی و تجربه شخصی‌اند به اسلام عامیانه نزدیکی بیشتری دارند. آنچه تعیین می‌کند که اسلام اهالی طریقت و علما در دسته عامیانه و یا رسمی قرار گیرند، نه صرف تعلق آنها به سازمان طریقت یا طبقه علما، و ایضاً نه نفس اعتقاد یا بی‌اعتقادی به مضمونی خاص چون تقدس اولیا، بلکه صورتی است که بر مبنای آن هر یک از اعمال و عقاید اسلامی تجربه و بیان می‌شوند. تجربه و بیانی که خصلتی عقلانی‌تر، انتزاعی‌تر و آگاهانه‌تر داشته باشد در دسته اسلام رسمی و آن که صورتی عاطفی‌تر، شخصی‌تر و شورانگیزتر دارد در دسته اسلام عامیانه قرار می‌گیرد. کوتاه سخن، نه صرف تعلق یا عدم تعلق به گروهی خاص، و نه نفس پایبندی یا عدم پایبندی به عقیده‌ای خاص، بلکه فرم و صورتی که بر اساس آن هر عقیده‌ای تجربه و بیان می‌شود معیار تمایز وجه رسمی اسلام از وجه عامیانه آن است.

ذکر یک مثال به توضیح بهتر این موضع نظری کمک می‌کند. شیوخ و خلفا در طریقت قادریه، اگر نه متخصص قرآن و سنت، اما از دیرباز از توانایی دانشورانه قابل قبولی در مورد متون مذهبی برخوردار بوده‌اند؛ در مقابل، دراویش این طریقت اکثراً از قشر بی‌سواد جامعه می‌آمده و فاقد توانایی‌های دانشورانه بوده‌اند. مشاهده می‌شود که شیوخ و خلفا در جریان مراسم ذکر این طریقت و در حین تکرار اذکار و حرکات رقص همواره متانت و هوشیاری خود را حفظ می‌کنند، در حالی که دراویش اختیار خود را به طور کامل از کف داده، دچار حالت از خود بی‌خودشدگی و خلسه می‌شوند. این تفاوت نشان می‌دهد که رهبران این طریقت به بیان عقلانی‌تر عقاید و مناسک مربوط به میانجی باوری گرایش داشته‌اند، در حالی که دراویش مستعد پیروی از بیان غریزی‌تر و عاطفی‌تر همان عقاید و مناسک بوده‌اند. بر این اساس دینداری گروه نخست نزدیکی بیشتری به وجه رسمی اسلام دارد، در حالی که گروه دوم بیشتر به وجه عامیانه آن نزدیک‌اند. این مورد نشان می‌دهد که مرز میان صورت‌های رسمی و عامیانه اسلام نه میان طریقت و بیرون از آن بلکه ممکن است در درون آن و میان بخش‌های مختلف آن کشیده شود.

مجموع این توضیحات نشان می‌دهد که تأکید بر نحوه تجربه و بیان عقاید و اعمال، به جای تأکید بر نهاد رسمی دین و یا آرا و احکام علمای مذهبی، با دشواری کمتری در توضیح تمایز میان اسلام رسمی و اسلام عامیانه در سپهر دینی کردستان مواجه است. با کاربست این صورت‌بندی می‌توان معادلات میان وجوه رسمی و غیررسمی اسلام را در پرتو جدیدی مشاهده کرد و به فهمی جدید از مرز صورت‌های مختلف اسلام در حیات دینی کردستان دست پیدا کرد.

نتیجه‌گیری

تأکید بر صورت تجارب و اعمال مذهبی به مثابه معیار تمایز اسلام عامیانه از رسمی ما را با تصویر جدیدی از حیات دینی کردستان مواجه می‌کند. از جمله پیامدهای آن نگرستن به عقاید و اعمال مذهبی به عنوان باورهای مشترک در میان نخبگان مذهبی و توده مردم است. در طول پیوستاری که از صدر جامعه (نخبگان) تا ذیل آن (توده مردم) کشیده می‌شود، هر چه از ذیل به صدر نزدیک تر می‌شویم از خصلت‌های انتزاعی، غیرشخصی و دانشورانه آن کاسته شده و بر ابعاد شخصی، تخیلی و عاطفی آن افزوده می‌شود. بر این اساس، تجارب معنوی پیام‌آوران مذهبی نیز، به شرط این که به صورت تجربه‌ای شخصی و یک مواجهه اصیل معنوی نمودار شود، می‌تواند بخشی از اسلام عامیانه باشد. با نظر به این تعریف، تحول اعتقادی مولانا خالد، که پس از دیدن رؤیایی در جریان مراسم حج آغاز می‌شود و به تحول انقلابی در دیدگاه وی می‌انجامد، می‌تواند نوعی از اسلام عامیانه باشد؛ به مرور که از سرزندگی اولیه بینش‌های انقلابی وی فاصله می‌گیریم و شالوده‌هایش بیش از پیش بر مجموعه‌ای از استدلال‌های عقلی و اصول انتزاعی استوار می‌شود، به بخشی از اسلام رسمی بدل می‌گردد.

استدلال مشابهی را می‌توان در مورد شخصیت‌ها و جریان‌های مذهبی مدرن کردستان نیز مطرح کرد. احمد مفتی‌زاده، بنیانگذار و رهبر پرنفوذترین جریان اسلام‌گرای کردستان در دهه پنجاه و شصت شمسی، مسیری مشابه مولانا خالد را طی می‌کند. تحول معنوی وی در سال ۱۳۴۲ در زندان و بر مبنای مجموعه‌ای از رؤیاها آغاز می‌شود که مضمون آنها دیدار با پیامبر اسلام و سایر بزرگان تاریخ اسلام است. مفتی‌زاده در سال‌های بعد، به تبلیغ دیدگاه جدید اسلامی‌اش برای جمع کوچکی از پیروانش مشغول می‌شود. تأکید بر وجه درونی و اصالت معنوی بخش جدایی‌ناپذیر ایده‌های جدید مفتی‌زاده است و از این رو وجهی عمیقاً عامیانه دارد. با این حال وی در بحبوحه انقلاب به طور روزافزونی کوشش می‌کند که عقاید جدیدش را به آموزه‌هایی انتزاعی بدل کند و از آنها الگوهایی نظام‌مند بسازد. بینش‌های مفتی‌زاده، چه در سال‌های آخر حیاتش و چه پس از مرگ توسط هوادارانش، به مرور از خودانگیختگی و سرزندگی اولیه فاصله می‌گیرند و به بخشی از اسلام رسمی بدل می‌شوند.

موارد اخیر بیانگر درک جدیدی هستند که مفصل‌بندی صور عامیانه و رسمی اسلام عامیانه، به شرحی که پیشتر ذکر کردیم، در اختیار ما قرار می‌دهد. آنچه در اینجا مطرح شد نه

پایانی بر بحث اسلام عامیانه و رسمی در کردستان بلکه در واقع مقدمه‌ای است که می‌باید با بحث‌های عمیق‌تر و جدی‌تر پی گرفته شود.

منابع

- Bruinessen, M. V. (1990). The Naqshbandi Order in Seventeenth-Century Kurdistan. in M. Gaborieau, A. Popovic, & T. Zarcone, Naqshbandis: cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman (۳۶۰-۳۳۷. ص). Istanbul-Paris: Editions Isis.
- Bruinessen, M. V. (1992). Agha, Shaykh and State. London and New Jersey: Zed Books Ltd ISBN 1-85649-019-X. Middle East Studies Association Bulletin, 27(2), 191-191. <https://doi.org/10.1017/s0026318400027395>
- Ezzatyar, A. (2016). The Last Mufti of Iranian Kurdistan. <https://doi.org/10.1057/978-1-137-56324-8>
- Gibb, H. (1968). Mohammedanism. London: Oxford University Press.
- Leezenberg, M. (2017). Religion Among the Kurds: Between Naqshbandi Sufism and IS Salafism. In G. Stansfield, & M. Shareef, The Kurdish Question Revisited (pp. 33-46). London: Hurst & Company.
- Leezenberg, M. (2014). Elî Teremaxî and the vernacularization of medrese learning in Kurdistan. Iranian Studies, 47(5), pp. 713-734.
- Leezenberg, M. (2020). Vernacularization as Governmentalization: the Development of Kurdish in Mandate Iraq. Arabic and its Alternatives: Religious Minorities and their Languages in the Emerging Nation States of the Middle East (1920-1950), 5, pp. 50-76.
- Leezenberg, M. (2021). Religion in Kurdistan. In H. Bozarsalan, C. Gunes, & V. Yadirgi, The Cambridge History of the Kurds (pp. 447-505). New York: Cambridge University Press.
- Shakeley, F. (2005). The Naqshbandi Shaykhs of Hawraman and the Heritage of Khalidiyya Mujaddidiyya in Kurdistan. Kurdish Studies, 19, 119.
- van den Broek, R. (1979). In L. Laeyendecker, & J. Wardenburg, Official and Popular Religion: Analysis for a Theme in Religious Studies (pp. 11-55). Hague: Mouton Publishers.
- Wardenburg, J. (2002). Islam: Historical, Social and Political Perspectives. Berlin: Walter de Gruyter.

منابع فارسی

- الگار، ح. (۱۳۹۸). نقشبندیه. (د. وفایی، مترجم) تهران: مولی.
- Algar, H. (1398). The Naqshbandi Order. (trans. D. Wafayi) Tehran: Mowla.
- علوی، ف. (۱۴۰۰). سخنی درباره‌ی شیخ محمد عثمان دوم. فصلنامه‌ی باران (شمع)، شماره نهم.
- Alawi, F. (1400). A word on Sheikh Muhammad Osman II. The Journal of Baran (Sham').
- علی، س. (۱۴۰۰). سلطان علما (سولتانی زانایان). فصلنامه باران (شمع)، شماره نهم.
- Ali, S. (1400). The King of the Scholars. The Journal of Baran (Sham').
- معمودی، م. (۱۳۶۸). نقشی از مولانا خالد نقشبندی و پیروان طریقت او. تهران: پازنگ.

Motamedi, M. (1368). A portray of Mowlana Khaled Naqshbandi and his followers. Tehran: Pazhang.

منابع کردی

کانی‌سانانی، ن. (۱۴۰۰). خامه به داستان فصلنامه‌ی باران (شمع)، شماره نهم.

Kanisanani, N. (1400). The Scholars of The Journal of Baran. Baran (Sham')..

محمودی، ر. (۱۳۹۴). روزگاری ژیان. سنندج: انتشارات کردستان.

Mahmoudi, R. (1394). life Memories. Sanandaj: Kurdistan Publication.

مدرس، ع. (۲۰۱۳). یادى مه‌ردان (کتیبه دووهم). سلیمانی: چاپخانه‌ی کوری زانیاری کورد.

Modarres, A. (2013). The Memories of Great Men (Volume 2). Suleymanieh: Zanyari Kurd Publication.

