

هفت خط تصوف

تأليف: حامد رضا کریمی (حامی)

نگارش: ۱۳۸۴

ویرایش و اصلاحات: ۱۳۹۸



نشر مجازی

-----	سرشناسه
هفت خط تصوف	عنوان قراردادی
حامد رضا کریمی (حامی)	عنوان و نام پدیدآور
مجازی	مشخصات نشر
-----	مشخصات ظاهری
-----	شابک
-----	وضعیت
-----	فهرست نویسی
-----	یادداشت
عرفان و تصوف	موضوع
-----	موضوع
-----	رده بندی کنگره
-----	رده بندی دیویی
-----	شماره کتاب شناسی

ملی

هفت خط تصوف

نویسنده: حامد رضا کریمی

ناشر: مجازی

شمارگان: -----

نوبت چاپ: اول، ۱۳۹۸ زمستان

قیمت: وقف عام

شابک: - - - ۹۷۸-۶۰۰-



در این اثر با مجموعه برداشت‌هایی ایماژیستی و بعضاً شتاب‌زده درباره تصوف تاریخی و معاصر ایران روبرو هستید که با دیدگاه‌هایی آمیخته با هرمنوتیک، انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی و پدیدارشناسی دینی سعی در تبیین اصول کلی تصوف در مواجهه با نقدی شتاب‌زده‌تر از آن یعنی «صوفیگری» احمد کسروی دارد.



مقدمه

بیش و یا کم از دوم قرن است که ما ایرانیان، و اگر کمی آن را بسط دهیم، «شرقیان»، از خود می‌پرسیم: «علت عقب‌افتادگی ما از غربیان در چیست؟». این یأس از خود و احساس سرخوردگی و مشاهده عقب‌افتادگی تکنولوژی و علمی تا حدی است که آن را به همه امور بسط داده و از نظر فرهنگی، اجتماعی، اخلاقی و بسیاری از امور دیگر نیز خود را عقب‌مانده می‌بینیم. در این باره بسیار کتاب‌ها، مقاله‌ها، شعرها، داستان‌ها، تصنیف‌ها و ساخته شده، و چه بسیار نهضت‌ها سازمان‌دهی شده و بسیار خون‌ها ریخته شده است. در این میان هر مسلکی، مسلک دیگر را به باد انتقاد گرفته و یا حتی برای نابودی آن کوشیده است و همواره از این مسئله غافل بوده‌ایم که اگر هم عقب‌ماندگی‌ای هست جز با خودشناسی، اتحاد و هم‌اندیشی در قالب فرهنگ خود قادر به پیشرفت روبه‌جلو نخواهیم بود.

موج خودشناسی‌ای که در این دو قرن به وجود آمد و می‌کوشید که از طریق درون‌شناسی و کالبدشکافی فرهنگی و اجتماعی، نهضت ترقی این جامعه را به پیش ببرد، همواره سه عامل را به‌عنوان عوامل اصلی عقب‌ماندگی ما در نظر می‌گرفت که البته تا به حال نیز در جبهه‌گیری‌های سیاسی و عمق ناخودآگاه ذهنی ما همچنان وجود دارد:

- ۱- استعمار فرصت‌طلب ۲- استبداد (استبداد وابسته به استعمار، استبداد مستقل و آگاه در مقابل استعمار - استبداد مستقل اما فریب‌خورده در جهت سیاست‌های استعمار) ۳- مردم (مردم فریب‌خورده، مردم بی‌تفاوت، مردم آگاه و متفرق)

که فریب‌خوردگی و بی‌تفاوتی مردم را ناشی از فقر فرهنگی آن‌ها می‌دانست. اما مسئله اینجا است که تمدنی که چند هزار سال تاریخ مدون، باشکوه و مرفعی دارد، چگونه دچار این فقر فرهنگی شده است. واقعیت اینجا است که تمدن شرق و تمدن ما که زیرمجموعه آن است، چیزی به نام فقر فرهنگی ندارد. دنیای غرب از قرن‌ها پیش مجموعه‌ای از سنت‌شکنی‌ها را در راستای پیشرفت تکنولوژی آغاز کرد. سنت‌های جدیدی را برقرار کردند که هم‌آوا با نظم جدید تکنولوژی و ثروت‌آفرینی آن‌ها بود ولی دنیای شرق در ساختار سنت‌های کلاسیک خود، چه دینی و چه اجتماعی، که برای انسان جدید متناسب نیست، ماند. نتیجه آن شد که در غرب نظامی پدید آمد که از نظر قدرت مادی، نظامی و مدیریتی برتر از شرق بود و توانست شرق را چه به صورت مستقیم و غیرمستقیم به زیر سلطه خود درآورد. این برتری از لحاظ مادی است ولی از نظر فرهنگی ملاکی برای فقر و غنا وجود ندارد ولی هنگامی که سنت‌های کلاسیک و قدیمی ما در برابر این نظم نوین ناکارآمد جلوه می‌کند از آن تعبیر به عقب‌ماندگی فرهنگی نیز می‌شود.

از میان خودشناسان معاصر ما، احمد کسروی که من خود به میهن‌پرستی، علم و حسن نیت ایشان ایمان کامل دارم و درک کرده‌ام که جز با عشق برای پیشرفت وطن نوشته‌اند، توجه خود را به روی عامل سوم، مردم و نقش سنت‌های کلاسیک و فرهنگ عامه در عقب‌افتادگی اجتماعی، متمرکز ساخت. البته در میان تمام آثار ایشان که متکی به داده‌های تاریخی متقن و تحلیل‌های مرفعی‌ای است، «صوفیگری»، بسیار ناکارآمد و ضعیف است. تصوف و کارکرد سنت‌های آن در جامعه معاصر ایران، بحثی دقیق و علمی می‌طلبد و البته ذات تصوف هم به گونه‌ای است که خود در دوره معاصر به انطباق و تغییر روی آورده و بعضاً صوفیانی را در تاریخ معاصر ایران شاهد هستیم، همانند انجمن اخوت، صفی‌علیشاه و یا جواد نوربخش و بسیاری از اقطاب معاصر، که روی به سنت‌شکنی و رفتارهای مرفعی در جهت توانمندی جامعه ایرانی نهادند و دغدغه پیشرفت ایران را داشته و نگران وضعیت جامعه بوده‌اند. همه واقف هستیم که

مدت چهار دهه است که تصوف به انزوای عقیدتی کشانده شد و انواع تهمت‌ها از تناقض با اسلام گرفته تا تهمت‌های اخلاقی بدان وارد شده است. البته در ادبیات صوفیه، این نوع نقدها مسوق به سابقه است و از این رو است که تصوف با اتکا به ذهنیت تاریخی خود در مقابله با این نقدها مجهز و با تجربه ظاهر شده است. هرچند که رویکرد کلی اهل تصوف به این نقدها، بی تفاوتی است زیرا که ماهیت آن آمیخته به نوعی انزوای ایده‌آلیستی خودخواسته است که در مواجهه با این نقدها و بعضاً توهین‌ها صرفاً روی به سکوت و سلوک سوراآیستی درون خود می‌آورد.

عمده نقدهایی که بعضاً لحن آن‌ها به توهین نیز می‌گراید، چه در کتاب صوفیگری احمد کسروی و چه در تاریخ تصوف و در کتاب‌هایی کلاسیک نظیر *تلبیس ابلیس* و *کسر اسنام جاهلیت* به شرح ذیل می‌باشد:

- تصوف نادانی، جهل و بدترین گمراهی‌ها است، زیرا انسان را از مسیر شناخت فیزیکی منحرف کرده و به نوعی مالیخولیای ذهنی مبتلا می‌سازد.
- تصوف به ترویج دریوزه‌گری و گدایی و انزوای اجتماعی می‌پردازد.
- تصوف با تمسخر و بی تفاوتی نسبت به زندگی دنیوی و فانی پنداشتن آن، باعث رنج و ریاضت افراطی است.
- دیدگاه وحدت وجودی، دیدگاه درستی نیست، بنیان عقلانی ندارد.
- تصوف در تناقض با اسلام است.
- صوفیان دروغ‌گو بوده‌اند و در کرامات پردازی خود به عوام‌فریبی پرداخته‌اند.
- شکست‌های تاریخی ایرانیان در مقابل مغولان در اثر تعالیم صوفیه بوده است.
- صوفیه در دوره اشغال ایران توسط مغولان روی به سودجویی از وضعیت اسف‌بار اجتماعی آورده‌اند.

- تفکرات و تعالیم صوفیه پایه و اساس عقلانی ندارد.
- رابطه پیر و مرید باعث انحطاط عقلانیت اجتماعی و فردی است.
- بی‌اساس و غیرشرعی دانستن سماع.
- تعارض تصوف با پیشرفت و توسعه اجتماعی و فردی.
- تصوف تبدیل به ابزاری شده است در دست استعمارگران و در جهت رواج خرافات و فقر فرهنگی در جامعه.
- شهود زیبایی منجر به فساد اخلاقی شده است.
- زهد و انگاره مبارزه با نفس در دنیای امروز کاربرد ندارد و باعث عقب‌ماندگی فردی و اجتماعی است.

یکی از دشواری‌های نقد تصوف، طیف بودن آن است. تصوف در گستره تاریخی یک هزارساله و جغرافیای گسترده جهان اسلام دارای انشعاب‌ها و گوناگونی‌های بسیاری بوده است که قضاوت یکپارچه درباره آن را عملاً ناممکن می‌سازد. همانند انگاره وحدت و کثرت، تصوف نیز دارای عنوانی واحد ولی تجلیات مختلف در سلسله‌های مختلف است. آداب، تعلیمات نظری و عملی و نقش هر سلسله و هر شخصیت تاریخی را باید در جای خود شناخت و سپس به نقد آن پرداخت و نمی‌توان نقد وارد بر یکی از آن‌ها را به روح کلی تصوف وارد آورد.

زمانی اگر کشکول و تبرزین و موی بلند برای صوفی کارکردی عملی داشت اکنون نماد است. زمانی اگر حضور در خانقاه پر رمز و راز بود، اکنون با احاطه رسانه‌ای بشر امروز، راز صوفی را باید در جاهای دیگری جستجو کرد. تصوف در هر دوره، در بطن خود تغییرات اجتماعی و اگزستانسیالیستی را درک کرده و متناسب با آن به اندازه کافی تغییر، با حفظ روح کلی صوفی‌گری، داشته است که بتوان آن را از انجماد قشری‌گری و ارتجاع مبراً دانست.

تاریخ تصوف با تاریخ تمدن ما آمیخته و در بعضی جاها جزء لاینفک آن است. پس از انقراض سلسله صفویه حضور حکومتی سیاسی نداشت و دچار حوادث گوناگونی شد، از سرکوب و دوران شهدای صوفیه گرفته تا روزگار پیراج قاجاری و دوران فعالیت بی سروصدای پهلوی و دوران سکوت پس از انقلاب اسلامی. ولی در مجموع در طی حدود یک هزاره تاریخ خود بیشتر در سکوت و تأثیر در پرده بوده است. علت آن هم تناقض روح آن با قیل و قال دنیایی است. تصوف راستین به دنبال شناخت و مراتب آن است و اعتقاد دارد که هرکس که به این شناخت از حقیقت می‌رسد کمتر به دنبال جدال‌های اعتقادی هفتادودو ملت است. البته در این طیف، دسته‌ای از صوفیان نیز بوده‌اند که دست به فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی برده‌اند و برهه‌ای از تاریخ ما را رقم زده‌اند. برهه‌ای سرنوشت‌ساز از تاریخ ملت ما با حضور و تأثیر تصوف در بطن جامعه رقم خورده است که البته هم مورد قضاوت مثبت قرار گرفته است و هم مورد قضاوت منفی و آن‌هم دوره رخوت پس از ویرانی مغولان است. در این دوره تصوف به‌عنوان پناهگاهی اجتماعی و سنگری مردمی در آرامش بخشیدن به افسردگی حاکم بر توده‌های مردم بود. تشکیلات صوفیه به خدمت اتحاد معنوی مردم درآمد و در نهایت رنگی حماسی به خود گرفت و در کشاکشی سربدار در مقابل اشغالگران ایستاد و دوباره سر به سکوت نهاد. همین تصوف سر به زیر البته مصون از قشری‌گرایی و دگرذیسی انقلابی به فساد حکومتی نیز نبوده است که در دوره دوم حکمرانان صفوی شاهد آن هستیم. تجربه‌ای که طعم شکست آن در دوره میانی حکومت صفوی و باختن به طیف رقیب شریعتمداران هنوز در کام صوفیان است و از این رو است که فعالیت‌های سیاسی را چندان به مذاق آن‌ها خوش نمی‌آورد.

در جبهه‌ای دیگر مناقشه صوفی و فقیه در یک هزاره ادامه داشته و دارد. قضاوت در این مورد بسیار سخت است ولی در مجموع می‌توان تصوف را به‌عنوان یک دگراندیشی دینی در تاریخ اسلام به حساب آورد که چندان به مذاق طیف شریعتمدار خوش نمی‌آمده است.

و اما موج خودشناسی متقدم تاریخی و فرهنگی ما آکنده از قضاوت‌های شتابزده است. در بدایت دو قرن پیش نه علم تاریخ مدرن را می‌شناختیم و نه شناختی علمی و عمیق از دین و فرهنگ خود داشتیم. به واسطه شرق‌شناسان به تاریخ و رازهای باستانی خود پی بردیم و به واسطه دانش‌آموختگانی در غرب موج خودشناسی تاریخی را آغاز کردیم. نتیجه بسیار شگرف بود و مردم و روشنفکران ما بسیار ذوق زده. قضاوت‌های شتابزده منجر به حس ناسیونالیستی و درگیری آن با دین شد. البته حس ناسیونالیستی‌ای که از حدود یک سده و اندی پیش آغاز شد پدیده‌ای جدید و مدرن است و قطعاً با آن حسی که سرباز وطن در دوره کریم‌خان و یا قبل‌تر داشته کاملاً متفاوت است و چه بسا اصلاً محرک آن سرباز حسی به نام حبّ وطن نبوده باشد و کاملاً با آن غریبه.

به هر حال این حسن ناسیونالیسم مدرن که هم‌اکنون نیز شاید بسیاری از ما درگیر آن باشیم روی به قضاوت‌های تاریخی شتابزده آورد و در این میان تصوف نیز از تیغ آن مصون نماند. از آن جمله است قضاوت‌های شتابزده کسروی با چاشنی ناسیونالیسم در حوزه‌های مختلف از جمله صوفیگری که گزیده‌هایی از کتاب آن را در ابتدای هر قسمت این جستار مایه استناد قرار داده‌ام.

هرچه که هست، هدف ما دوری از این قضاوت‌ها است. دنیای تصوف را به راحتی نه می‌توان شناخت و نه می‌توان به قضاوت نشست و بهتر آن است که این پدیدار دینی را فقط آن‌گونه که هست نظاره کرد.

حامد رضا کریمی

دانش‌آموخته ادیان و عرفان دانشگاه کاشان و تهران

اسفند ۱۳۸۹ (ری) - و تابستان ۱۳۸۴ (قزوین)

فهرست مطالب

۱۳	خط اول: گمراهی
۱۹	خط دوم: استاد
۲۳	خط سوم: انزوای ایده آلیستی
۲۷	خط چهارم: فقر
۳۲	خط پنجم: شهود زیبایی
۳۶	خط ششم: وحدت
۴۰	خط هفتم: عشق
۴۴	کهنه شراب: تصوف معاصر
۵۰	منابع و مآخذ

خط اول: گمراهی

«یک جمله بگویم: این گمراهی کهن، زهر خود را در کالبد توده‌ها بهر سو دوانیده است»

(صوفیگری، ۷)

نوعی نگاه پلورالیستی خاص در تصوف وجود دارد. در این راستا هیچ‌گاه خود را تنها راه حق نپنداشته و همواره پذیرای همه ادیان و فرق و ملل و نحل بوده، و درعین‌حال بیشترین تازش از سوی حق‌پنداران و مخصوصاً اهل شریعت بدان شده است. جریان عرفانی و صوفیانه در اسلام در مقایسه با نحله‌های عرفانی سایر ادیان با بیشترین حد مهاجمه درون دینی مواجه شده است. سایر ادیان جریان‌های باطنی و رمزی دین خود را به عنوان بخشی از فرق درون دینی پذیرفتند ولی تصوف علی‌رغم تلاش‌های منسجم علمی، عقلانی و دین‌محور اهل تصوف در جهت آشتی بین شریعت و طریقت، همچنان به عنوان عنصری غیر دینی شناخته شد.

داستان ساده‌ای است. قرائت صوفیانه از اسلام با قرائت فقیهانه خیلی فاصله داشت به گونه‌ای که عملاً منجر به برداشت دو گونه دینی متفاوت شد، هرچند که هر دو در سطح نص یکی بودند. این در حالی است که در سایر ادیان مسئله افتراق فقط تفسیری است.

حمله به تصوف علی‌رغم تلاش‌های صلح‌جویانه آن معمولاً با بددهانی و توهین و دیوانه و گمراه پنداشتن صوفیان نیز همراه بوده است. یکی از اصول تصوف تابوشکنی

و فرار از عرف دست و پاگیر است. عرفی که قدرت خلّاقه انسان را بعضاً در چهارچوب خود منکوب می‌کند و از این رو است که این جماعت در نظر بسیاری به دیوانگان و ابلهان شبیه‌اند و از جانب شریعت هم به گمراهان. عجیب است که همه این داعیه‌داران حقیقت که راه و روش خود را برحق دانسته‌اند هیچ‌گاه منش بزرگوارانه این قوم را مدّ نظر قرار ندادند که حداقل خود را برتر از دیگران نمی‌بیند. مسئله مهمی است. زیرا که این رفتار پلورالیستی و مبتنی بر تساهل و تسامح در تاریخ تفکر دینی بشر بی‌نظیر است و پیش از آنکه در محیط روشن‌فکری غربی چنین مسائلی مطرح شود، متصوفه ما عملاً در خط مقدم تبلیغ آن قرار داشته‌اند. جالب است که همه متخصصان با تصوف به مدلل و پایه و اساس داشتن اعتقادات و گونه ایدئولوژی خود تأکید دارند ولی در نقد تصوف و مبانی اعتقادی آن بی‌اصول عمل می‌کنند زیرا که نقد علمی و متقن چیزی است و متهم ساختن چیز دیگر و گویی فقط غزالی بود که به واقع توانست در پارادیم خود تصوف به نقد آن بپردازد.

تصوف مجموعه‌ای از تفکرات فلسفی و شهودی است که البته هر دو از اصولی پیروی می‌کند که نقد آن باید روش‌مند باشد و در ابتدا اصول و پارادیم آن را به زیر سؤال ببرد، در غیر این صورت هرآن چه که در ردّ آن گفته می‌شود غیراصولی است. تصوف در نوع خود هم رفتارهای ایدئولوژی دارد، هم دینی و هم جهان‌بینی. به کشف حقیقت تأکید می‌کند. آفرینش و زندگی را هدفمند توصیف می‌کند و به انسان توصیه می‌کند که برای درک این حقیقت نوع نگرش خود را باید تغییر دهد. در این راستا ساختار و نظامی برهان محور، هم در دنیای عقلانیت منزّه و هم در ساحت شهود، ارائه می‌دهد و سعی در انطباق آن با نص دینی نیز می‌گذارد. تصوف در عالم شهود، خود را نقد ناپذیر نیز نمی‌بیند و در اوج شطح نیز سعی می‌کند ملاک فرقانی را به پیروان خود

بشناساند. در این راستا باید فهمید که منظور از باطن دین که بر آن تأکید دارد چیست. شناخت را دوسویه می‌بیند و شناخت امر قدسی و بالطبع آن شناخت جهان را در آن سوی سکه یعنی شناخت خود می‌بیند. شناختی که مدنظر تصوف است در پی قضاوت دیگران نمی‌افتد و بستر تشخیص حق از ناحق را در درون خود می‌بیند. بستر عقیدتی تصوف شناخت است و به انسان تأکید دارد که شناخت درست او را تا عرش بالا می‌برد. در این راستا مراتب مختلفی را از شناخت ارائه می‌دهد و سالک را به طی آنها تشویق می‌کند. شناخت را پیمودنی می‌داند و این پیمودن را در سه بعد درونی، اجتماعی و کیهانی متصور می‌شود.

استراتژی صوفیه در مقابل هجمه‌های توهین‌آمیز معمولاً سکوت است و یا جواب-های رندانه که آن‌هم باز جنبه تعلیم و انتباه دارد. علی‌رغم هجمه این منتقدان، محاسن تصوف را نمی‌توان عیب جلوه داد. یکی از این محاسن اقبال و ریشه‌افکنی تصوف در ذهنیت تاریخی تمدن‌های شرقی است و بدیهی است که از پس پالایش قضاوت تاریخی فرهنگ عامه برآمده و علی‌رغم نقد ذیل نکته مهمی در شناخت تصوف است.

«هزارها دیگران هستند که بی تاج و گیسو، بی تبر و کشکول درویشند و مغزهاشان آکنده از بدآموزیهای صوفیگریست. آنگاه صوفیگری بدآموزیهایش تنها در میان صوفیان نبوده، زیانش تنها بصوفیان نیست. چنانکه در کتاب گفته ایم، این گمراهی بهر سو ریشه دوانیده و بیشتر مردم آلوده بدآموزیهای صوفیگریند، بی آنکه صوفی باشند و بی آنکه خودشان بدانند. از آنسو کتابها آلوده این بدآموزیهاست. گذشته از آنکه صوفیان هزارها کتاب، شعر یا بشر، از خود بیادگار گزارده اند که در دست مردمست و در خانه هاست، شاعران و اندرزسرایان ما همه از صوفیگری سود جسته اند. شاعران که در پی مضمون میگشته‌اند، بدآموزیهای صوفیان گنجی بازیافته برای آنان بوده. همین حال را داشته‌اند

اندر زسرایان و پیشوایان کتابهایی که در زمینه اخلاق بعربی یا بفارسی نوشته شده ، همه از آن سرچشمه آب خورده . یک جمله بگویم ، این گمراهی کهن ، زهر خود را در کالبد توده ها بھر سو دوانیده است»

صدالبته رخنه داشتن تعالیم و معارف صوفیه در فرهنگ عامه ، هر چند که اکنون خود مردم نیز از منشأ آن بی خبر باشند از محاسن اقبال عمومی و نشان از روزگار پر رونق آن دارد و سعی در ضم آن بیهوده است .

یکی از نشانه های پویایی و از استراتژی های فرهنگی ایرانیان تطبیق پذیری محیطی و زمانی است که باعث دوام و حیات ما بوده است . به غیر از فرهنگ ، تصوف یک نظام عقیدتی و ایدئولوگ نیز بوده است که نمی توان از کنار یک هزاره زنده بودن آن به راحتی گذشت زیرا که زمان و تاریخ خود بهترین غربالگر و صافی برای قضاوت و پالایش فکری و زیستی بشر است . دوام یک تمدن در میان ضربات سهمگین تاریخ خود نشانی است از ریشه داشتن در عمق ذهنیت و روح بشری . زیرا که مکتب های فکری بسیاری را نیز شاهد بوده ایم که علی رغم گستردگی نفوس و جغرافیا ، در پس ضربه های ارا به های تاریخ بشری خرد شده اند .

بله ! داستان بدان جا کشید که درویشی صفاتی دارد و هر کس که بدان صفات موصوف باشد درویش است . لازم به خانقاه و تبرزین نیست بلکه مهم سیری درونی است که زیر نظر پیری آگاه آغاز می شود . درویشی در حقیقت پیروی از یک مرام اخلاقی در زندگی و از یک نظام باطنی در درون است . صفا ، صمیمیت ، پاکی و پاک خواهی ، صداقت ظاهر و باطن ، وحدت باطن و ظاهر ، خلاصی از کثرات ، تزکیه نفس ، حقیقت جوئی عاری از تعصب ، نیل به سمت نگرش شهودی ، همگی از صفات درویشی هستند و هر آن کس که آن ها را جست و به منصفه ظهور آورد به واقع درویش است و

از این رو است که تصوف در بستری خارج از مسیر رسمی و در پایگاه‌هایی خودرو، رو به بسط و اشاعه عمومی نیز گذاشته است. طیف شاعران و نویسندگان نیز در این میان، از یک جهت هم آینه افکار و فرهنگ عامه و هم به نوعی آبشخور فکری و روشنفکری آن‌ها محسوب شده و می‌شوند. اقبال این طیف به تصوف در تاریخ ایران واقعاً شگفت‌انگیز است به گونه‌ای که درویشی و شاعری و شاعرپیشگی و درویشی با هم آمیخته شده‌اند. اینکه آرایه‌های ادبی به خدمت عرفان و تصوف آمد و یا اینکه اصطلاحات عرفان و تصوف در دنیای شعر و نثر فارسی به بلوغ و حد والای رمزپردازی رسید و یا خدمت متقابل داشته‌اند، خود جای بحث دارد.

تصوف در میان گسترش و کاربرد بی‌نظیر واژگان و اصطلاحات عمیق عرفانی در ادبیات فارسی، با تأکید بر آداب سلوک و اخلاق معنوی سر از کتاب‌های اخلاق نیز درآورد و جزئی لاینفک از ادبیات کلاسیک اخلاقی گشت. در این گسترش اخلاقی، تأکید بر انسانیت فرادینی و نوع نگاه شمول‌گرای انسانی، رفتار بعضاً پوپولیستی و عامه‌پسند مشایخ و بزرگان صوفیه نیز نقش مهمی داشتند.

آمیختگی آداب کلاسیک صوفیان و رفتارهای فتوت‌گونه آنها در فرهنگ عامه ایرانیان به قدری عمیق است که موشکافی و واکاوی آن فقط از عهده محققانی آگاه در حوزه تاریخ تصوف و کاوش‌های میدانی-اجتماعی برمی‌آید. همین موضوع، یعنی مشاهده برخی آداب و باورهای عمومی خانقاهی در فرهنگ عامه باعث ارج تصوف معاصر در برخی اصناف اجتماعی و طبقات لوتی مسلک جامعه است. پایگاهی تاریخی که هنوز رگه‌هایی از آن مشهود است و رونق برخی از خانقاه‌ها را نه به فلسفه پیچیده ابن عربی و عوالم پر رمز و راز شیخ نجم کبری بلکه بر فتوت و جوانمردی گذاشته است. این گونه خاص از مرده ریگ تصوف را نه در خانقاه‌های گران قیمت برخی

سلاسل و مریدان مرفه آنها بلکه در خانقاه‌های پایین شهر و خاکساریان هنوز می‌توان مشاهده کرد و به تعمق درباره آن نشست. یکی از شاخه‌های نعمت الهی معاصر نیز چنین تمایزی را در میان طبقه‌بندی مشایخ خود به وجهی ظریف به نمایش گذاشته است: عده‌ای از این مشایخ متبحر در عرفان نظری، عده‌ای دیگر متبحر در رازواری و غیب‌بینی و عده‌ای دیگر هم متبحر در برخورد با اقشار پایین‌دست و بعضاً لوتی‌مآب جامعه هستند. شاید یکی از مولفه‌های اقبال تصوف در جامعه قدیم و معاصر را بتوان از این منظر پاسخ داد و به کاوش نشست که با ایجاد یک طیف تبلیغی روانشناختی توانسته همه آحاد و اصناف جامعه را تحت تاثیر خود قرار دهد.

خط دوم: استاد

«نیز در اینجا داستان پیر و مریدی را پدید آوردند که در هر گروهی یکی پیر باشد و دیگران زیردستان یا سرسپردگان او و هر پیری باید خرقة از دست پیر دیگری پوشد. بدینسان دسته بندیها پیدا شد.»

مسئله پیر و مرید را چندان بغرنج و پیچیده نکنیم. مسئله اشتراک داده‌ها و تجربه‌ها است و نه بیشتر، آن‌هم در تجربه روحی و باطنی و نه در امور دنیوی. از این رو است که تصوف استقلال اجتماعی و هویت فردی را به چالش نمی‌کشد. البته در امور متافیزیکی برعکس است و در این ساحت اضمحلال کامل را در بدو امر سلوک از رهرو طلب می‌کند. در این راستا استاد باید قدرت تصرف باطنی داشته باشد و فقط متکی به اشتراک تجربیات نباشد. حال در این تصرف باطنی چه می‌گذرد الله اعلم، آنچه که توصیف شده از جنس داده‌های عقلانی نیست و صرفاً در وحدت عشق قابل تفسیر است. تخصص اصلی استاد در این راستا ذکر است. ذکر را مبتنی بر اسماء الهی گرفته و معتقد به تجلی آن هستند. یعنی سالک ابتدا باید صفت رذیله متناظر آن صفت متعالی را در خود شناسایی کند و خاصیت ذکر آن است که آن صفت رذیله را در زندگی و ذهن او متجلی می‌کند. در این مرحله است که رهرو باید هنر خود را به نمایش بگذارد و با این رذیله جنگیده و بر آن فائق آید. پس از این پیروزی اسطوره‌ای است که آن صفت متعالی یا ذکر به تجلی می‌رسد.

ذکر ارتباط تنگاتنگی با عدد و حروف دارد و رازهای بسیاری در این محدوده وجود دارد که تقریباً آن را تبدیل به یک علم کرده است. علمی روحی که چاشنی طلسم شناسی و شناخت موجودات غیر ارگانیک را نیز نیاز دارد و تنها استادی که در همه این امور تخصص داشته باشد می‌تواند به هدایت باطنی مرید بپردازد.

ارتباط پیر و مرید از ارکان تصوف است، هرچند که در بعضی موارد برای آن استثنا قائل شده‌اند و در برخی مواضع هم درباره آن غلو کرده‌اند و سوءبرداشت‌هایی به وجود آمده است. ولی مسئله پیر و مرید در تصوف کمی با استاد و شاگرد در علم و انسان با تجربه و بی‌تجربه کمی متفاوت‌تر است. یک آگزیستانسیالیسم پراگماتیک است. دستگیری از مرید در یک فضای آخرزمانی شکل می‌گیرد. البته این فضای آخرزمانی بیشتر در ذهنیت مرید است و رمزواره‌های موجود در حضور و صحبت استاد بر تنش آن می‌افزاید و اشتیاق مرید به پیوستن به نظام رازواری استاد را بیش از حد می‌کند. یک حکمت در نوع ارتباط نهفته است که مرید را جذب و استاد را مجذوب‌تر می‌کند و در نهایت آشکار می‌شود که از ابتدا همه چیز فقط جاذبه و دام افکنی استاد بوده است. او بوده است که استعداد را کشف کرده و ترتیبی چیده است تا به آنچه که متصوفه بدان «نظر» می‌گویند جذب این فضا شود. ماهیت تصرفی که پیر بر مرید پیدا می‌کند و از احوالات او به صورت غیبی کسب اطلاع می‌کند به معنای وحدت است. وحدتی که پیر با مرید به اشتراک می‌گذارد مقدمه پیوستن به وحدت بزرگ‌تری است. گویی استاد با آموزش وحدت باطنی و چشاندن طعم آن به رهرو، او را آماده پیوستن به راه اصلی می‌کند و سپس خود کنار می‌کشد. استاد خود مشتاق‌تر به آموزش است و چه بسا بی‌توجهی رهرو و غفلت او رنج و ریاضت بیشتری را متوجهش می‌سازد.

«نیز پیران صوفی بدعوی آنکه بخدا پیوسته اند، بگزارفگوییها پرداخته چنین وانموده‌اند که رشته کارهای جهان دردست ایشانست و هرکه را خواهند، بالا توانند برد و بیادشاهی توانند رسانید و هرکه را خواهند بزمین توانند زد و بنابودی توانند رسانید»

یکی دیگر از مشخصه‌های اساتید عرفان که معمولاً در میان مریدان مورد استناد حقانیت قرار می‌گیرد توانایی در کرامات و امور خرق عادت است. البته داستان این کرامات در تاریخ تصوف و ادبیات ما بسیار طولانی است و کسانی هم بوده‌اند مدعی در این وادی. همین چندی پیش خانقاهی را به رسوایی کشاند که شیخ آن در کولر عطر می‌ریخته تا به هنگام سماع مریدان خیال کنند که موجودی یا فرشته‌ای به محفل آن‌ها آمده است. به هر حال تشخیص سره از ناسره در این میان چندان سخت هم نیست و کمی دیده حقیقت‌بین می‌خواهد.

گونه خرق عادت‌تی که در میان متصوفه رواج دارد، شاخه به شاخه متفاوت است و از گونه خرق عادت جوکیان و مرتاضان هندی نیز قابل تمایز است. در سبک هندی معمولاً خرق عادت مربوط به قدرت‌های غیرعادی بدن است و برخی امور نظیر معلق شدن در هوا. در گونه‌ای از تصوف هم به صورت تیغ و شمشیر وارد کردن به بخشی از بدن. البته هر دو این موارد قابل مقایسه با خرق عادت‌تی که مورد ادعای غالب متصوفه ایرانی است، نیست. رهروی که صفات الهی در مسیر خلافت او در وجودش به تجلی رسیده است در راستای هرکدام از این صفات و اسماء قادر به امور خرق عادت است. این خرق عادت‌ها طیف وسیعی را از ذهن‌خوانی، تله‌پاتی، غیب‌گویی و پیش‌بینی امور گرفته تا موت ارادی و گشایش امور و انواع پرواز روحانی و طی الارض، تشکیل می‌دهند. انسان شهودی‌ای که تصوف وعده آن را به پیروان خود می‌دهد در راستای وحدت الهی و منطبق با حکمت اسماء آن و در مقام خلافت اراده حق، قادر به انجام

این امور است. تسلط رهرو بر نظام خلق از طریق شالوده بناهای خلقتی که همان طلسم است انجام می‌شود. طلسم نیز خود متشکل از اعداد و حروف و اشکال است. هرچه که هست ذهن با جسم نسبت عکس دارد و ریاضت‌های جسمی و ذهنی باعث نوعی تسلط بر امور و محیط اطراف می‌شود. آنچه که در معجزه مشهود است، اعطای قدرت است درحالی‌که در برخی موارد خود پیامبر نیز از این قدرت در هراس می‌افتد و مدتی زمان می‌برد تا به قول معروف با آن کنار آمده و چم‌وخمش را پیدا کند. ولی ماجرا در ولایت گویا کمی پیچیده‌تر است و خداوند برای هدفی خاص این نیرو را به اولیا نمی‌دهد بلکه خود بدان می‌رسند و البته از آن می‌گذرند چون‌که حجاب راه است. بگذارید تمایزی میان معجزه و خرق عادت اولیا قائل نشوم و حتی ارزش کرامات اولیا و عرفا را نیز از معجزات مقطعی در نبوت که هدف آن مبهوت کردن امت و نشانه پیمبری بوده است، بالاتر بدانم. زیرا که کرامات در اثر استعداد و لیاقت ذاتی و مجاهده به دست آمده ولی برخی معجزات، عرضی و مقطعی بوده‌اند. در همین راستا و در قصص انبیا شاهد گونه دیگری از خرق عادت و کرامات هستیم که مراتب و ارزش آن‌ها را به‌واقع بالاتر از معجزات مقطعی می‌دانم. به‌رحال رسالت دینی برای بشریت به پایان رسیده است و وحی و معجزه به قصد هدایت تشریحی نداریم ولی این به معنای تعطیلی وحی و کرامات نیست و این مسیر طبیعی غلبه اراده انسان بر اراده طبیعت همچنان ادامه دارد. علم نیز از جنس همین معجزه و خرق عادت است زیرا که ماهیت هردو غلبه بر محیط، امور و دخل و تصرف در آن‌ها است، یکی از راه فیزیک و دیگری از راه متافیزیک.

خط سوم: انزوای ایده آلیستی

«صوفیگری مردم را سست و تنبل و بی غیرت گردانیده جهان را از آبادی باز میدارد»

گویی که این انزوا و ترک کسب در آداب صوفیه متقدم وجود داشته است. سهروردی آن را از قول شیخ خود ذکر کرده و در تأویل معنای نظامی رباط و اشاعه آن به خانقاه چنین می‌گوید: "و مقیمان خانقاه نفوس خود را بر طاعت و عبادات مربوط دارند، و به برکت دعای ایشان، حق تعالی بلاها از شهرها بازگرداند..." این اولیا به اعتقاد او بلاگردان واقعی بلاد اسلامی هستند که در پیکاری باطنی و در عالم غیب پشتیبان عموم مسلمین هستند و درعین حال در انزوایی ایده آلیستی به سر می‌برند از آن جهت که عوام الناس قدرت درک آن‌ها را ندارند: "و شرط صوفیان که ساکنان خانقاه باشند که، از خلق بگریزند و در حصن حصین حضرت عزت گریزند و ترک اکتساب کنند و به مسبب الأسباب توکل کنند و از شواعل که شاغل ذکر حق تعالی باشد، تجنب نمایند!"

خلوت و عزلت در ادبیات تصوف کلاسیک به عنوان مترادف و بعضاً به صورت متناوب در معنای یکدیگر به کار رفته‌اند، البته عزلت در معنای کلی اشاره دارد بدان گوشه‌گیری از خلق و یا همان انزوای ایده آلیستی که روح واحد تصوف را از کثرت خلق جدا می‌کند که مدام مورد سرزنش اهل شریعت به عنوان یک عنصر غیر اسلامی نیز قرار می‌گیرد و خلوت اشاره است بدان آداب سلوک که مستندات آن بر اساس حدیث و سنت پیامبر نیز هست و گونه متعادل آن مورد توجه اهل شریعت نیز می‌باشد.

در مجموع عزلت به معنای دوری و جدایی سالک از خلق و کاستن صحبت و معاشرت با آنان و خلوت به‌عنوان یک آداب‌ورسوم سیر و سلوکی و معمولاً همراه با چله نشینی به کار رفته است (زرروانی، ۱۳۸۴: ۱۳۵). به نظر می‌رسد گونه‌ای از انزوای متعادل که علی‌رغم حضور در جمع به دنبال خلوت به‌عنوان یک دستور سیر و سلوکی نیز می‌باشد، در عصر حاضر مورد تأکید سلاسل فعال صوفیه ایران باشد. در این گونه متعادل، ضمن استناد به چله نشینی پیامبر در غار حرا، پیش از بعثت، که البته پس از هجرت دیگر در سنت پیامبر تکرار نشد و به گونه‌ای یادآور اسفار اربعه از خود به خدا، خدا به خود و خلق به خدا و خدا به خلق است، در کتب تعلیمی صوفیه مورد تأکید قرار گرفته است (کاشانی، ۱۳۲۳: ۱۶۰). این سبک که با شعار "در جمع باشید ولی با جمع نباشید" بیشتر در میان صوفیان نقشبندیه با عنوان خلوت در انجمن رواج یافته و سبک مطلوب و نقطه تمایزی در تصوف معاصر محسوب می‌شود. نوع معماری خانقاه نیز در قرون اولیه نشانگر همین عزلت و خلوت است، به طوری‌که بسیاری از خانقاه‌های متقدم در بیرون از شهر ساخته می‌شدند و به جهت خلوت‌نشینی حجره‌های مخصوص در خانقاه تعبیه می‌شد که امکان جمع حواس و تمرکز و قطع ارتباط حواس و توجه از دنیای خارج را ممکن سازد (ابرقوهی، ۱۳۹۷: ۳۰۳)، فضا‌سازی‌ای که در خانقاه‌های متأخر کمتر به چشم می‌خورد. به‌هرحال آنچه از سازوکار فرهنگی این آداب مشخص است نوعی جداسازی حق به جانب است که زیاد در نظر عوام و اهل شریعت جالب نمی‌آید، آنچه تصوف امروز، در فضای دهکده جهانی و عصر ارتباطات و اطلاعات، درصدد ترمیم آن است (نوربخش، سخنرانی در دانشگاه بیروت)، ۱۶) و خلوت و عزلت در زندگی را به‌گونه‌ای از مراقبه مقطعی که بیشتر به آداب هندی و چینی می‌ماند تبدیل کرده است (نک. آداب مراقبه و خلوت، در بهشت صوفیان، صفحه ۶۷؛ معارف صوفیه

(جلد ۶، ۸). همچنین در همه سلاسل فعلی خلوت و انزوا، ممنوع است و مریدان ملزم به فعالیت‌های اجتماعی و کسب‌وکار خود هستند، از این رو عملاً هیچ اقامت دائمی در خانقاه مبنی بر خلوت و چله‌نشینی، مرسوم نیست و صرفاً در یک روز و ساعت مشخص خانقاه باز شده و مراسم برگزار می‌شود. این را هم باید از روح انطباق‌پذیر تصوف و هنر آن در گریز از جمود تعالیم دانست.

بی‌آنکه به قضاوت این ترک کسب در آن دوره بنشینیم و بی‌آنکه در تفسیری هرمنوتیکی به بررسی این پدیده اجتماعی قرون میانه اسلامی بپردازیم، آن را قابل‌اشاعه به ماهیت کلی تصوف در تاریخ یک هزارساله و تمامی سلسله‌هایش نمی‌دانم، هرچند که این پدیده از دوره شاه نعمت‌الله ولی از اخلاق اجتماعی ایران رخت بریست و طبق تعلیم او اولیای خدا در هر لباس و صنفی هستند.

آنچه که در این راستا غیرقابل‌انکار است، حتی در اخلاق عموم دراویش و صوفیه، نوعی انزوای ایده آلیستی است که ماهیت عرفان یا به آدمی القا می‌کند یا واقعاً دچارش می‌سازد. می‌دانیم که سلوک بر چهار سفر استوار است. هر کدام از این چهار سیر دارای تأثیراتی عملی و بعضاً خودآگاه و ناخودآگاه در زندگی سالک است. این تأثیرات موجب انگیزش‌ها و هیجاناتی در ذهن و عمل سالک است که بر اساس فلسفه پدیدارشناسی در مراحل مختلف احوال و اقوال او قابل‌شناسایی است. یکی از مهم‌ترین تأثیرات و پدیدارهای این اسفار، انواع مختلف سکوت و انزوا از خلق و در مقابل آن گفتن و خروشیدن در خلق، در سیری دیگر است که می‌بایست براساس نشانه‌یابی آن‌ها در زندگی سالک، تمایز داده شوند. از این رو است که رهرو در سلوک خود دچار متناقض-نمایی خروش و سکوت باهم است. پدیدارهای این چهار سیر، سالک را در میان برزخی از گفتن و نگفتن فرو می‌گذارد که گاهی باعث سردرگمی مخاطب، متناقض‌نمایی عالم

عرفان و تصوف و انتقاد بر آن می‌گردد. گاهی در جمع است و گاهی دل‌زده از آن. چاره‌ای نیست و این سیر عارف را در سراسر زندگی خود مجبور به این در میان بودن اکراه آور می‌کند مگر آنکه به ایده‌آل خود دست یابد. دلزدگی از خلق گاهی تا جایی پیش می‌رود که صوفی مسلکان روی به پیش‌بینی‌های آخر زمانی نیز می‌آورند. پیش‌گویی‌های شاه نعمت‌الله ولی را می‌توان از این دست دید، یعنی آرزوی رسیدن به ایده‌آلی در آینده. این اخلاق، اهل عرفان و تصوف را نیز بسیار حساس و ظریف می‌سازد به گونه‌ای که به حرفی می‌رنجد و به محبتی دل می‌بازند و از این رو است که در جمع مردم به ساده‌لوحان نیز می‌مانند. درون‌ریزی و حرص و جوش را نیز مزید آن کنید که در شعرهای صوفیانه موج می‌زند و تا حدی پیش رفته که کلا اهل عرفان را درون‌گرا و مبتلا به نوعی اسکیزوفرنی و تناقض دو شخصیتی می‌دانند. این اتهام تا حدی جدی است که حتی به شخصیتی همچون حافظ نیز وارد شده است. در نهایت عرفان از رهرو ماهیتی ظریف می‌سازد که در تناقض این دنیا جز رنج نصیبش نمی‌شود و از این رو است که بیشتر روی به انزوا می‌برد و منتظر فرصتی آخر زمانی برای تحقق ایده‌آل‌های فطری خود است.

خط چهارم: فقر

«شاید کسانی چنین دانند که گدایی و دريوزه‌گردی که از صوفیان شناخته شده، کار درویشان بی‌ارج و گمنام می‌بوده. ولی راستش اینست که بزرگان و پیرانشان نیز بآن می‌پرداخته‌اند. شیخ ابوسعید ابوالخیر که یکی از بزرگان بسیار بنام ایشان شمرده می‌شده، خود می‌گوید که در آغاز کار زمانی نیز بگدایی پرداخته است و اینک جمله‌های خود او: از جهت درویشان بسؤال مشغول شدیم که هیچ چیز سخت تر از این ندیدیم. بر نفس هرکه ما را میدید ابتدا دیناری میداد. چون مدتی برآمد کمتر میشد تا بدانگی باز آمد و فرود آمد تا بیک مویز و یک جو باز آمد. چنان شد که بیش از این نمیدادند، تا چنان شد که این نیز نمیدادند.»

و اما ادامه کار این دریوزگان در تصوف معاصر به جایی کشیده که دو شاخه از صوفیان نعمت الهی به صورت وقف سلسله‌ای دارای سهام یکی از بزرگ‌ترین کارخانه‌های لبنیات ایران هستند و مجموعه خانقاه‌های آن‌ها در سراسر ایران و دنیا و همچنین گردش مالی خانقاه و حسینیه‌هایشان بالغ بر چند صد میلیارد است. این را هم باز به پای روح انعطاف‌پذیر تصوف بگذارید که همانند ابوسعید که دنیا را ضم می‌کرد، این مدیران-اقطاب گردش‌های مالی چندین میلیاردی موقوفه‌ای، همچنان تمرین‌های نفس‌شکنانه‌ای همچون گدایی را برای خود و مریدان روا می‌دارند. شاید همان حکمت گریز از عرف و درک حال مستمندان و غنا در عین فقر منظور آنان باشد. البته بد هم نیست که ثروتمندان نیز هرازگاهی بر روی زمین بنشینند و از پایین دست به بالا بنگرند. شاخه‌ای دیگر از دراویش بی‌نوا را نیز شاهدیم که در اوج فقر و مستمندی امرار معاش می‌کنند و راضی‌اند به آنچه که از غیب برایشان حواله می‌شود. بعضی هم که مدعی‌اند

دستی در کیمیا و علوم غریبه دارند و از غیب برای آن‌ها حواله و مائده می‌آید. به هر حال انواع مختلف این تمرین‌های تابوشکن، عرف گریز، دنیا ستیز و قلندروار هنوز در میان صوفیان هست و نیست و البته کمتر کسی قادر به انجام آن‌ها است مخصوصاً در شرایط اجتماعی معاصر و مدنیت انسان مدرن. عده‌ای هم بوده‌اند که در کسوت درویشی دست به در یوزگی برده‌اند، الله اعلم.

اما در این مسئله، دیالوگ فقر و غنا شدیداً حاکم است. هدف این تعلیمات رسیدن انسان به نوعی دیالکتیک فقر و غنا، چه به صورت ذهنی و چه به صورت عملی و فیزیکی است. داشته باش! ولی دل نبند بدان! غنی باش از وابستگی و فقیر باش هم در ذهن و هم در عمل. در این متناقض نما است که ثروت و غنای مادی نیز به فقر ماهوی تغییر ماهیت می‌دهد و فقر مادی و معنوی در برابر موجودی کامل تبدیل به غنای ذهنی و مادی می‌شود. در این کشاکش سوء تفاهم‌هایی هم رخ می‌دهد و در نظر آنان که از بیرون نظاره‌گر این متناقض نما هستند بسیار عجیب و غریب جلوه می‌کند. حس پوچی و فانی بودن دنیای فیزیک به عشق متافیزیک تبدیل می‌شود و سالک را از نظر ذهنی غنی از هرچه که هست می‌بیند. در اینجا است که روزی و حیات را در هارمونی متافیزیک-فیزیک می‌بیند و حاضر نیست که بذل توجه به فیزیک این هارمونی‌ای را که به سختی کسب کرده، به هم بریزد. در اینجا است که راضی است و غنی و از دنیا دل بریده.

در تنگنای این متناقض‌نمای فقر و غنا، اندیشه‌ای کمونیستی و ایده آلیستی نیز نهفته است. گویی صوفیان با این حرکت و تعلیمات در باب فقر و گدا که بعضاً به سؤال نیز کشیده شده و یا می‌شود، و یا در عین دارایی چند صدمیلیاردی و عدم دل‌بستگی بدان، نوعی آرمان‌شهر انسانی را نیز در سکوت فریاد می‌زنند. ثروت بشری به اندازه‌ای هست

که اگر درست تقسیم شود، که اگر صرف میلیتاریسم و سیاست‌بازی مرزهای ملیتی نشود، می‌تواند همه انسان‌ها را در سراسر جهان به میزانی بسیار زیاد غنی سازد. پس مسئله حیات آدمی تلاش برای بقای مالی نیست. تلاش و تقلا برای بقای مالی تحمیل نظام نادرست تقسیم ثروت و نتیجه سیاست‌های نادرست آدمی بر روی زمین است. پس تصوف با پشت پا زدن به این بقای تحمیلی مادی و فیزیکی و حل کردن آن در نظام موقوفه‌ای خانقاه تمثیل کوچکی از آرمان‌شهری را پدید آورده که دست همه همچون برادر در جیب همدیگر است و ذهن‌ها رها از دغدغه معیشت و مال، به دنبال توانمندی روحی و متافیزیکی است. حال درک کنید حال آن صوفی‌ای را که در این میدان جنگ اجتماعی که همه برای بقای مادی با هم درگیر هستند، به چنین وارستگی ذهنی‌ای می‌رسد! جز آنکه برخی از اعمال او نیز در نظرگاه آنان که بیرون این پارادایم هستند به گدایی می‌ماند.

البته صوفیان نیز در میان خود دارای طبقه‌بندی‌هایی هستند. در این مراتب شناختی هرچه دیالکتیک فقر و غنا شدیدتر باشد، صوفی در هارمونی بیشتری با فیزیک و متافیزیک به سر می‌برد و به قول معروف، خاص است. این دسته از خواص هستند که اعمال آن‌ها در نظرگاه ما بیشتر عجیب جلوه می‌کند و چه بسا صوفیان عام‌تر نیز که از حلقه معرفتی آن‌ها دورتر هستند، از درک این اعمال و تعلیمات عاجز مانند، چه رسد به مردم خارج از گود و گرفتار در ذهنیت وابستگی به فیزیک و تلاش در بقای زیستی و مادی.

پس نمودار شد که این دریوزگی نمادین در اثر غنا کجا و آن دریوزگی در اثر تلاش بقای زیستی کجا. هدف از فقر ظاهری رسیدن به غنای درونی است و در این جا

است که چه بسا درویشی نمادگرا همچنان در بند فقر کشکول خود باشد و بدان غنای مقصود راهی نبرده باشد.

«یک کس تواند هم مادی باشد و هم صوفی. تواند که از یکسو زندگانی را نبرد شناسد و پروای کسی و چیزی نکند و جز در بند خوشیهای خود نباشد، و از یکسو جهان را بی ارج و چند روزه شمارد و دل بآبادی آن نسوزاند و از هر کاری که رنج دارد صوفیانه خود را بکنار گیرد. این حال است که ما امروز در بسیار کسان میبینیم.»

آری تصوف نیز عاری از قشری گرایی نیست و از برای رهایی از انجماد قشری است که طیف وسیعی از تعالیم گونه‌گون مرتبط با نفس شکنی و جهاد اکبر در آرای متصوفه جلوه‌گر شده است. هر کس به سبکی و سبک‌ها هم به عدد نفوس. هر جا که تصوف روبه جمود و قشری‌گرایی رفته است شاهد هستیم که سلسله در پی ضربات تاریخی محو شده و می‌بینیم که از جایی دیگر با حفظ روح همان تعلیمات و با سبکی تازه سر برآورده است. این هنری است که تصوف دارد و دین فاقد آن است.

نوع دنیاگریزی‌ای که در میان متصوفه وجود دارد بعضاً با زهد و رهبانیت مورد اشتباه قرار می‌گیرد. مرز این دو به هم آمیخته است و تمایز آن باید به دقت صورت پذیرد. بن‌مایه دنیاگریزی متصوفه نوعی نیهیلیسم هدف‌دار است. ابتدا با پوچ‌گرایی و پوچ بینی همراه است ولی سپس قدرت فراشناختی‌ای که آموزه‌های تصوف به انسان داده است، این تهی بزرگ را تبدیل به وجود بزرگ و عشق بزرگ می‌کند. این درحالی است که دنیاگریزی دین و رهبانیت حاصل از آن بن‌مایه‌ای خوفی دارد. خوف از ناشناخته، چه این ناشناخته در آخرت باشد و چه نهفته در خود دین. راهب با ترس وارد وادی دنیاگریزی می‌شود ولی صوفی ترسی از آن ندارد و بالعکس به نوعی عاشق

خط چهارم: فقر / ۳۱

آن نیز هست، در آنجا که به شهود زیبایی در آن می‌پردازد. رهبانیت خودخواسته ترس است ولی دنیاگریزی متصوفه در اثر رانش فراشناختی.

همچنین در باب فقر، تصوف را اگر دقیق به نظاره بنشینیم مآمن و پناهگاهی برای فرودستان و تهیدستان جامعه نیز بوده و هست. مهمانان خانقاه و مشایخ نه همه خواص و دارای سیروسلوک در عوالم غیب بلکه بسیاری از مردم بی‌نوا هستند که خانقاه در این معنا برای آن‌ها یک بنیاد خیریه است. این بنیاد خیریه کارکرد خود را چه در تصوف کلاسیک و چه در تصوف معاصر حفظ کرده است و سؤالی نیز که از ابوسعید در ابتدای بحث در یوزگی مطرح شد در همین راستا است: گل‌ریزان خیریه.

خط پنجم: شهود زیبایی

«و از جمله در یکی از آن‌ها که درباره شیخ فخرالدین عراقیست و داستان دل باختن او را بیک بچه درویش و رفتنش را بهند (که ما نیز در متن کتاب آورده‌ایم) مینویسد، در برابر چنان داستان زشت و بیخردانه زبان بستایش باز کرده»

و اما یکی دیگر از جنجال‌های متصوفه شهود زیبایی حق در مخلوق است و البته در بهترین جایگاه این تجلی یعنی زن و شاهدان. سابقه ورود امردبازی به ایران را البته نمی‌توان به صوفیه نسبت داد. رسمی است که در میان طوایف مختلف حمله‌ور به سوی ایران رواج داشته است و در برخی نحله‌های اهل سنت نیز روا شمرده شده است. ولی آنچه که بدیهی است بر خلاف اخلاق رایج در آن عهدها و دوران‌ها، صوفیه سخنی از سکس مقدس یا رابطه جنسی قدسی محور با امردان ندارند و صرفاً از نوعی شهود صحبت می‌کنند. در تاریخ مدون خاورمیانه و ایران این رابطه جنسی مرد با نوجوانان به وفور وجود دارد و صد البته از ابداعات و یا تعلیمات متصوفه نیست و بالعکس همان‌گونه که گفته شد صرفاً توجه به زیبایی است. گویی تصوف در آشفته‌بازار جنسی آن دوران فریاد برمی‌آورد که صرفاً متوجه به رابطه جنسی نباشید بلکه در این زیبایی چیز دیگر ببینید. برخلاف هند و یا سنت‌های بین‌النهرینی مبتنی بر رابطه جنسی مقدس دو جنس مخالف، در آموزه‌های تصوف تعلیمی از این موضوع نیست چه رسد به اشاعه امردبازی. گویی این اخلاق و رفتار رایج و مرسوم در جامعه آن دوران مورد تمثیل عرفانی قرار گرفته است و در حالت پیشرفته آن مورد شهود انجذابی. مسئله اصلی در اینجا نوع خداشناسی و خدا توصیفی تصوف است. خدای تصوف گویی نه در آسمان‌ها بلکه در همین زمین در دسترس تمثیلی است و می‌تواند مورد عشقی مجاز قرار گیرد.

عشقی که از جنس عشق متافیزیکی است و قابل تبدیل و یا سرایت بدان. زیبایی را نظم تعریف کرده‌اند و از این رو شخص زیبارو بهترین نظم را در چهره خود پدیدار کرده است. سالک با بیدارسازی قوه عقلانیت زیبا بین به قدری در مشاهده این نظم غرق می‌شود که عنان از دست داده و شور و بی‌هوشی‌ای را در ذهن و روح تجربه می‌کند. عشق ورزیدن به این زیبایی از نظر او عبادت است. همه تلاش متصوفه در اینجا بر تمایز گذاشتن میان زیبایی پیچیده شده در نفس است. شخص معشوق در میان نیست و آنچه که مورد توجه قرار می‌گیرد آن حس مجذوبانه پدیدار شده در روح سالک به علت استغراق در زیبایی است. این حس است که با غم آتشگون در ارتباط است و باعث سوختن ماهیت وجودی سالک شده و در این سوختن انسانی نواز او پدید می‌آورد. انسانی که منیت خود را در این عشق به زیبایی از دست داده است و در اینجا است که دیگر آن محمل زیبایی نیز ارزشی ندارد، چه رسد به سکس با او!

این سیر را در چله محبت طی می‌کنند و بدان تبدیل عشق مجاز به عشق حقیقی می‌گویند. عشقی است انسان-خدا محور. خدایی انسان گونه و انسانی خدای گونه را به منصفه ظهور می‌گزارد که زبان میان آن‌ها حالات و اطوار عشق است. در این عشق است که سالک درمی‌یابد که آن نظام زیبا در وجود شخصی به او گوشه چشمی نشان داده است و او را به دنبال خود کشانیده است. در نهایت نیز می‌یابد که نه خود بوده که عاشق آن زیبایی در وجود دیگری شده بلکه خود او بوده که به واسطه او عاشق خود در دیگری شده است. پس همه چیز بازیچه عشق است. خود او است که از درون انسان‌ها به خود می‌نگرد و عاشق خود می‌شود و سالک در این میان هم عاشق است و هم معشوق. رابطه پیچیده‌ای که از وحدت زیبایی نشئت می‌گیرد و تا هنگامی که سالک در آتش آن نسوزد خود را آشکار نمی‌سازد.

ادراکات فیزیکی هر داده‌ای را به قوه پردازش عقلی می‌سپارند ولی ادراک زیبایی گویی پس از پردازش عقل سر از جای دیگری در می‌آورد: روح. دیدن و یا درک زیبایی رقت دل را به دنبال دارد و این به تلاطم افتادن سرانجامی ندارد جز به نابودی کشاندن ماهیت وجودی مدرک آن به جهت وصال. اما وصال گویی که انتهای ندارد. به زیبایی هرچه که نزدیک‌تر می‌شوی گویی از آن دورتر شده‌ای. این تناقض دوری و نزدیکی است که نظام فکری و روحی عاشق را خورد کرده و او را در برزخی از هجر و وصال گرفتار می‌سازد. از آنجهت که حقیقت در حرکت است و ثابت نیست، زیبایی نیز در حرکت است. زیبایی اصیل ثابت و ایستا نیست بلکه نوبه‌نو تغییر می‌یابد و در حرکت تکاملی است. از آن رو است که تا بدان می‌رسی آن‌را از دست داده‌ای. حکایت هجر و وصال عرفا در همین است که مدام آنها را مشغول به تکاپوی تکاملی می‌دارد و در حسرت یک لحظه وصال کامل گذاشته است.

«میگوید: در این جهان نیز اگر کسی از خود بیخود گردد، بآن سرچشمه هستی یا بهتر گوئیم: بخدا تواند پیوست . . . بایستی پرسید: بیخودی از خود چگونه تواند بود؟! چنین چیزی جز سمردی نتواند بود. آنگاه اگر کسی از خداست، از خداست. دیگر به بیخودی چه نیاز است؟!»

عالم تصوف را باید عالم متناقض‌نماها نامید. منظور از بی‌خود شدن همان تزکیه نفس است و سرکوبی نفسی که مهم‌ترین دشمن انسان پنداشته می‌شود. بله! ولی مگر وجود ما خدایی نیست؟ پس چرا باید بیخود شویم تا خدا را درک کنیم؟ تصوف معتقد است که انسان در اثر گمراهی نفس و هبوط ماهوی، نمی‌تواند حقیقت ماهیت وجودی

خود را درک کند. تا بدین جا تقریباً با همه ادیان ابراهیمی در اشتراک به سر می‌برد. ولی راه حلی که برای این کشف اصل و بازگشت ارائه می‌شود متفاوت است. دین به ارائه عبودیت می‌پردازد، عبودیت برای آنکه خدا شایسته آن است ولی تصوف و عرفان علاوه بر عبودیت بر چاشنی غلبه بر نفس بیشتر تأکید می‌کند. در اینجا ثنوی است و ماهیت شری را در وجود انسان متصور می‌شود که منشأ آن خود او است. این ثنویت رازآلود است. حق با ناحق در وجود او آمیخته است و سالک طی یک جدال اسطوره‌ای قادر به تمایز آن‌ها خواهد شد. تفکیک ماهیت انسان به سه بعد الهی، نفسانی و شیطانی که مؤثر در او هستند، و یک تصمیم‌گیرنده که باید از میان این‌ها یکی را انتخاب کند که تنها پس از غلبه بر دو بعد نفس و شیطان به وصال حقانی نائل می‌شود، چکیده اسطوره عرفان و تصوف ما است. و اما چرا این روح علوی که همه چیز را داشت و در وحدت با خدای خود بود دچار این بعد پست شد؟ بازهم پای عشق را به وسط می‌کشد و شیطان را به‌عنوان یک رقیب عشقی وارد کارزار می‌کند. همه چیز یک بازی عاشقانه است و باید به بالای قلّه سلوک رسید و از آن بالا به نظاره این خیمه‌شب‌بازی نشست زیرا تا به وقتی که انسان در میانه میدان است فقط بازی عروسک‌ها را می‌بیند ولی از آن بالا خود می‌تواند با اتکای به اسرار اسمائی که بازی‌گردان به او یاد داده به عروسک‌گردانی نیز پردازد. در اینجا اسطوره داریم و بس: انسانی که باید از میان وادی‌های متناقض‌نما راه خود را پیدا کند و بازگردد. این داستان بازگشت که در همه ادیان ابراهیمی به نوعی وجود دارد در ادبیات عرفان و تصوف به صورت اسطوره‌ای درونی و در فضایی رازآلود و متناظر با شهود زیبایی، زیر نظر یک راوی قدرتمند همچون پیر راه، گویی که مقبولیت بیشتری نسبت به مفهوم عابدانه توبه در دین پیدا کرده است.

خط نهم: وحدت

«ولی در اینجا میدان بزرگتری برای وحدت وجود یا یکی بودن هستی باز کرده دامنه آن

را به چهارپایان و ددان و بلکه بهمه چیز رسانیدند: لیس فی الدار غیره دیار»

وحدت وجود و شهود را باید در همان دنباله فنا، عشق و از خود بی خود شدن جستجو کرد. سعی در توصیف آنچه است که توصیف شدنی نیست. جنس تجربه روح از آن جهت که قابل بیان در کلمات نیست به دنبال تمثیل می‌گردد و در این میان ناقص می‌شود. فلسفه وحدت تلاشی ناقص در جهت این توصیف است. زبان وحدت وجود در توصیف مقصود خود الکن است و پایش می‌لنگد، از آن رو است که زبان منتقدان بر آن بسیار گشوده است. وحدت وجود یکی دیگر از متناقض‌نماهای عالم تصوف است که صدا البته نظامی منسجم در بحث دارا است ولی در توصیف مقصود کمی ناموفق. از یک سو سر به بی‌خدایی می‌زند و این استنباط از آن می‌خیزد که خدایی نیست و ما خداییم و از یک سو سر به همه خدایی می‌زند و از سویی دیگر سرک به وحدت مطلق می‌کشد. به نوعی تأکیدی غالی بر وحدت است. وحدتی غلو یافته. از یک سو ثابت می‌کند که اگر چیزی باشد که خدا در آن سریان و جاری نباشد، توحید به زیر سؤال می‌رود، و از سوی دیگر ثابت می‌کند که خدا در این محیط محدود نیست. پس چیست؟ وحدت نیز تنها در عشق معنی می‌یابد و توصیف این حالت جز در دنیای سورآیستی عشق مقدور نیست هرچند که فلسفه گیج‌کننده آن‌هم تا حدی از پس ماجرا برآمده است. این فلسفه ساختاری به نام تجلی کثرت را مطرح می‌کند که هم زیبا است و هم فریبنده به حلول. هر مخلوقی را نماینده تجلی یکی از صفات می‌داند و از این رو وجود مستقل آن را نفی و همه را یکی از آن واحد بیکران می‌بیند. از این رو است که سالک در

همه جا او را می‌بیند و همه چیز او است. این واکاوی اوی مخفی در همه جا تا به جایی پیش می‌رود که من نیز تبدیل به تجلی او می‌شود و در اینجا است که دیگر عقل توان درک ندارد و فتوا به دیوانگی و شرک می‌دهد.

علم فیزیک در این دوران به کمک این فلسفه آمد و وحدت ماده را ثابت کرد. فهمیدیم که ماهیت همه چیز در عالم ماده کربن است که در صور مختلف پراکنده شده و همچنین این ماده اگر به سرعت نور برسد تبدیل به ماهیتی می‌شود به نام انرژی که ماده تشکیل دهنده آن فوتون است: بسته‌های انرژی بسیار قدرتمند. به یاد آیه معروف نور افتادیم و تأویل‌های مختلف عرفا از آن. البته علم هم با تمام قدرت خود نتوانست چرایی و علت اساسی دگرذیسی این ماده بنیادی را به شکل‌های گوناگون توضیح دهد و همانند فلسفه وحدت وجود الکن ماند. هر چه هست فقط میدانیم در دنیایی از وحدت متغیر که به کثرات تغییر شکل می‌دهد و نو به نو می‌شود غوطه‌ور هستیم. متصوفه صرفاً به ما گوشزد کردند که همانند خدایان اسطوره‌ها باید چشمی جهان‌بین داشته باشیم که در دل است. باید آن را گشوده و درست نگرستن را بیاموزیم. آنگاه دیده خواهد شد که آنچه می‌جوییم از ما دور نیست بلکه در خود ما است. ما همگی بخشی از یک نظام هستیم که باید حرکت کربنی و فوتونی خود را با این مسیل یکی کرده و به سرمنشأ مغناطیسی آن بازگردیم. در این میان توجه ذهن به جسم و عالم فیزیک و همچنین وابستگی بدن به عالم کربنی باعث دورماندن از دنیای فوتونی است. یعنی سیر جسمانی با سیر روحانی نسبت معکوس دارد و اگر طالب عوالم فوتونی هستیم باید کمی بدین جسم ریاضت دهیم و در این صورت است که امواج مغزی فعال‌تر شده و هماهنگی بیشتری با بسته‌های فوتون نور پیدا می‌کنند و تبدیل به تجربه‌هایی از جنس دیگر می‌شوند که قابل توصیف نیستند و فقط باید رفت و آن‌ها را دید.

وحدت رابطه تنگاتنگی نیز با خلافت دارد. خلافت در معنای ظاهری همان وحدت امر و رویه است اما در بحث روحی به غیر از وحدت اراده به نوعی وحدت ماهیت نیز ختم می‌شود. وحدت انسان با انسان دیگر و یا ماهیت دیگر به غیر از وحدت در خواست‌ها و اراده‌ها نیاز به وحدت ماهوی نیز دارد. وحدت اراده با بانی شریعت در انجام واجبات و رعایت مستحبات نیز پدیدار می‌شود اما جنبه دیگر خلافت در بعد انسانی را پوشش نمی‌دهد. دخالت انسان در امور خلقتی جز با وحدت ماهوی با خالق انجام نمی‌شود که فقط در عشق امکان‌پذیر است. تنها نیروی محرکه روحی که می‌تواند دو نیروی فعال خالق، یعنی انسان و خدا، را در هم ادغام کند عشق است و در غیر این صورت استقلال هویتی هرکدام از این دو نیروی خالق چیزی جز ثنویت و شرک نیست: آنچه که عرفا در پی غلبه بر آن هستند. از این رو است که پلوتونیوس، به قول کسروی «این صوفی یونانی»، چنین می‌گوید:

«ما همگی از خداییم، از او جدا گشته‌ایم و باو باز خواهیم پیوست، روان آدمی از یک جهان آزاد و بی‌آلایشی فرود آمده و در این جهان گرفتار ماده شده و آلودگیها پیدا کرده لیکن هرکسی که بخواهشهای تن نپردازد و بی‌وروش روان برخیزد، آلاش او کمتر خواهد بود و کسانی که بخواهند از این دامگه باز رهند، باید از خوشبیهای این جهان رو گردانند و بی‌پارسایی پردازند»

در اینکه پلوتونیوس را صوفی یا شبه صوفی بخوانیم ابایی نیست ولی در اینکه اولین صوفی است چرا! زیرا که این تفکرات در قدیم‌ترین متون دینی و فلسفی بشریت نیز پیدا است و مختص به فرقه و گرایش خاصی نیست. از وداها گرفته تا متون زردشتی و بودائی و تفکرات یونانی، این اسطوره‌رهایی از عالم رنج ماده و بازگشت روحانی را می‌توان یافت و علت آن‌هم فطرت مشترک انسانی است یا هرآنچه که نام آن

را بنهیم، مثلاً ساختار ذهنی مشترک و یا ساختار فیزیولوژی و یا بیولوژی مشترکی که با ترشح هورمونی خاص در بدن منجر به پیدایش حس خداجویی، دین و یا شهوت می-شود. تصوف نیز در عالم خود محدود به اسمها و عناوین و القاب نبوده است و دارای استثنای فراوانی است. مثلاً با ارائه فراشکنی‌ای با عنوان انجذاب، سالک مستعد را از قیدوبند تعلیمات و ساختار رسمی می‌رهاند و با تکیه بر قدرت جاذب و مجذوب او را ره‌یافته می‌بیند. ساختاری که در هیچ بنیاد دینی‌ای یافت نمی‌شود، یعنی هرآنچه تعلیمات رسمی تا به حال ارائه شده بود، مطلق نیست و خارج از آن هرکس که مجذوب واقع شود می‌تواند رها از هر قالب و ترتیب و آیینی به معرفت نهایی واصل شود. بسیاری از عارف پیشگان بر همین مبنا قیدوبند پیر و مریدی را نیز زده‌اند و عارف خود رسیده محسوب می‌شوند، کسانی که مشرب صوفیگری دارند و درعین حال وارسته از ساختار رسمی آن هستند. همچنین عالم تصوف رسمی نیز در بسیاری از مواضع شاهد انشعاب سلسله‌ها بوده است. همان‌گونه که می‌دانیم اجازه خلافت و قطبیت به واسطه مدرک رسمی به جهت حفظ سلسله الزامی است ولی بسیار شاهد مشایخ و اقطابی بوده‌ایم که در این ساختار ننگنجه‌اند و خود که به درجه‌ای از توان ارشاد و ره‌گیری رسیده‌اند از شاخه اصلی کوس جدایی زده‌اند. نه آن‌ها کار اشتباهی کرده‌اند و نه دنیای آینده تصوف عاری از چنین انشعاب‌هایی خواهد بود. همچنانکه کیوان قزوینی نیز پس از عمری دست ارادت به مشایخ و اقطاب گوناگون زدن در نهایت رو به تصوف شخصی آورد و طی نظریه‌ای امکان انشعاب مستقل مشایخ را مطرح ساخت.

خط هفتم: عشق

«این کلمه عشق ... عنوان بدست صوفیان داده که با خدا عشقبازی کنند و بیاد او آواز خوانند، و چنگ و نی نوازند، پای کوبند و دست افشانند، بچرخند و بجهند، چندانکه دهانشان کف کند و سرهاشان گیج خورده بزمین افتند. سراسر گفته هاشان پراز واژه عشق میباشند.»

عشق را همچون وجه تسمیه آن که برگرفته از درختی است بی‌ریشه به نام عشقه که به گیاه دیگر می‌پیچد و آن را می‌خشکاند، باید بی‌رحم و خشن تفسیر کرد. بن‌مایه آن کشش به سوی زیبایی است و هر جا که زیبایی باشد محال است که عشق نباشد. زیبایی هم هر آنچه که نظم را به حد اعلی و دلکش به تصویر کشیده باشد است، چه در صورت باشد، چه در بدن و چه در اخلاق و رفتار. به این پدیده روحی که اثر آن در فیزیک بدن نمایان می‌شود نه می‌توان خیلی نگاه فیزیولوژیکی داشت و نه خیلی متافیزیکی. نگاه فیزیولوژیکی از آن منظر است که این حس را ناشی از ترشح هرمونی در بدن می‌داند که دقیقاً همان هرمونی است که در بدن شخص معتاد مترشح است، پس عاشق یک معتاد است و با گذراندن دوره ترک، یعنی دوره‌ای که این هرمون در بدن است، عشق نیز از سرش می‌پرد. نگاه متافیزیکی نیز بسیار دور از دسترس جلوه می‌کند و مخصوصاً در چاکراشناسی و هاله‌شناسی یوگا و مکاتب هندی جلوه داشته است. عشق از این منظر جدا شدن هاله از بدن و پیوستن آن به معشوق است و اگر عشق یک طرفه باشد و کششی از سوی هاله معشوق نصیب آن نشود، سرگردان شده و دچار رنج و عذاب می‌شود و اگر عشق دوطرفه باشد هر دو هاله با همدیگر متحد شده و به رقص می‌پردازند.

حال عشقی که در عرفان و تصوف توصیف شده از کدام جنس است و متعلق عشق کیست یا چیست؟ در برهه‌ای از تاریخ، توصیف تمثیلی معشوق در نگاه عارف پیشگان به صورت زن و حتی عشق امردان ظهور کرد که آن را تمثالی از آن عشق در نظر گرفتند و قابلیت تبدیل روحی برای آن قائل شدند. از طرف دیگر در متون تاریخی تصوف متقدم عشق به حضرت حقانیت بی‌پیرایه این تمثیلات و آرایه‌ها است. مهم‌ترین کارکردی که برای عشق در نظر گرفته‌اند سوزاندن وجود عاشق و خاکستر کردن هیزم منیت او است که زیر گام‌های استوار و غرور عشق خورد می‌شود. متعلق عشق هرآن چه و یا هرآن کس که باشد عجیب با زیبایی است و برای وصال این زیبا باید از خود گذشت. حس عشق و محبت رهرو را در تنگنا و دوراهی قرار می‌دهد: یا او یا خودت. اگر زیبا را می‌خواهی باید از خودت بگذری تا این طعم خوش و لذت حضور در کنار او را حفظ کنی. از این رو است که در کشاکش این عشق که همراه لذت بهره‌مندی از زیبایی و رنج نابودی درونی است، ماهیت وجودی و استقلال هویتی عاشق سقوط می‌کند. عاشق بیچاره نیز که به نوعی معتاد است و ادامه حیاتش نیازمند مخدر زیبایی. تا بدین جا متعلق زیبایی در عرصه ادراکات پنج‌گانه است و حظ زیبایی در ذهن و روح بدن اتفاق می‌افتد ولی چگونه می‌توان عشق را به عالم غیب و ذات احدیت پیوست داد؟ مسئله اینجا است که عشقی مستقل و فی‌البداهه به درگاه حق ممکن نیست مگر از دو راه. یا از طریق دیده غیب‌بین یا از طریق واسطه و مدیوم عشق محسوس. آنچه که بیشتر اتفاق افتاده و می‌افتد بهره‌مندی از این معشوق مدیوم و گذر از آن است. در حقیقت رهرو کاری به خود معشوق مدیوم ندارد و بیشتر به دنبال عشق و اطوار آن است. در اینجا است که به اعتقاد رهروان پرتگاه خطرناکی نیز وجود دارد که اگر عاشق نتواند ثنویت مدیوم و عشق متجلی در آن را از هم تفکیک کند دچار شرک شده و از

آن سوی پرتگاه افتاده است. این حظ از زیبایی به واسطه مدیوم در دو عنصر بیشترین تجلی را داشته است: زن و موسیقی. گویی که هر دو نیز از یک جنس نظم هستند و دو طرف یک سکه. حظ از مخدر موسیقی را که می‌تواند مدیوم مستی عشق قرار گیرد، سماع نامیده‌اند. بهره‌مندی از این زیبایی ذاتی تا به جایی می‌تواند پیش رود که نظم طبیعت در نظر عاشق به صورت موسیقایی جلوه کند و او را در حالت سرمستی و سماعی دائمی و یا مقطعی قرار دهد.

تشخیص متعلق عشق در ادبیات عاشقانه-عارفانه ما به واقع از دشواری‌های ادبی و دین‌شناختی است. تقدیس عشق زنانه تا حدی اوج گرفته که به تتریسیم و پرستش الهه مونث در هند می‌ماند که یا مجالی و مسیلی برای هدایت این فوران روحی جز در تمثیل‌های زنانه نداشته است یا به واقع این عشق پله پله از مدیوم زنانه به گستره‌ای نامحدود و تمثیل‌ناپذیر هدایت شده است. از دیگر سو در مراتب درک مدیوم عشقی نیز تفاوت‌ها گسترده است. بسیاری عملاً سعی در گذر از این مدیوم نداشته و در آن متوقف مانده‌اند و برخی آنرا بسیار قدسی جلوه داده‌اند. عده‌ای نیز در واسطه عشق غلو کرده و همانند اوشو عشق جنسی را به الوهیت پیوند داده‌اند.

در نهایت، هدف اتحاد عاشق و معشوق است و اعتقاد بر این است که عشق خود راهبر است و گریزی از آن نیست. در این ناگریزی است که کافر و موحد هر دو سرگردان دایره معرفتی عشق محسوب می‌شوند و رخ‌های گوناگون یک حقیقت. در این راستا است که پلورالیسم عشق و اسقاط تکلیف و مبراً دانستن شیطان در فضایی عاشقانه پدید آمده که چندان به مذاق اهل شریعت خوش نیست. هرچند که سبک‌های جدید عرفان مبتنی بر شریعت و حوزه نیز در این چند دهه سعی داشته‌اند که در

سیروسلوک، سیاقی عرفانی و منطبق با شریعت ارائه دهند، ولی همچنان تفاوت میان خدای عاشق‌پیشه و عاشق‌کش صوفیان تا معبود اهل شریعت بسیار است.

و اما مشخصه عشق را توصیف ناپذیری آن گفته‌اند. ولی چه چیزی است که مهر سکوت بر دهان عاشق می‌زند و او را از توصیف آنچه که بر سرش آمده است ناتوان می‌کند؟ مسئله اینجا است که همین سکوت سرشار از توضیح است و نهایت گفتار است که به صورت سکوت جلوه می‌کند. مهربابا چهل و اندی سال را در سکوت گذراند تا چشم از جهان فروبست، ولی سکوت او سرشار از آموزه‌ها بود. عشق نیز چنین است و در سکوت گفتمان می‌کند. حتی در بسیاری مواضع میان عاشق و معشوق نیز به نطق نمی‌گذرد و فقط سکوت حاکم است. پس:

شرح این هجران و این خون جگر
این زمان بگذار تا وقت دگر!

کهنه شراب: تصوف معاصر

«اکنون از درسخواندگان کمتر کسی آن میکند که بنام درویشی و صوفیگری دست از خانه و زندگی برداشته بخانقاهی خزد. کمتر کسی آن میکند که بچله نشیند و سختی بخود دهد و یا بوق و متشا و کشکول و تبر برداشته گرد جهان گردد. صوفیگری را دیگر آن نیرو نمانده. ولی همان درسخواندگان چون با بدآموزیهای صوفیان آشنا گردند، آنها را فرا گرفته در مغزهاشان جا خواهند داد (در درسهایی که خوانده اند چیزی که بیپایی و زیانمندی آن بدآموزیها را برساند نبوده). آنگاه ناچار است که سهشهای آنان آلوده گردد. ناچار است که آهنگهاشان سست باشد. همینست حال با دیگر گمراهیها. این چیز است که ما اکنون در ایران میبینیم»

چگونگی و چرایی پیدایش خانقاه در فرهنگ اسلامی همواره مورد بحث شرق-شناسان و پژوهشگران بوده است. عده‌ای این پدیده را آداب اسلامیزه شده رهبانیت بودائی، مسیحی و یا مانوی دانسته و عده‌ای نیز بن‌مایه آن را اسلامی و یا شبهه اسلامی دانسته‌اند. گویا پدیدارشناسی دینی با محور قرار دادن روش مشاهده بی‌طرفانه کارکردها، آن‌گونه که هست، بهتر از پس تشخیص چرایی وجود این نهاد برمی‌آید. در این راستا آرای متصوفه درباره کارکرد، کاربرد و فلسفه پیدایش و پیدایی خانقاه و همچنین آداب و رسوم پراگماتیکی که در این راستا می‌توانند مورد تفسیر قرار گیرند، در برهه‌های زمانی مختلف، مثلاً تا قرن هشتم ه.ق و همچنین دوره معاصر، با رویکردی تطبیقی، می‌تواند به صفت یابی و تحلیل مقایسه‌ای گذاشته شوند. نگاهی کلی نشان می‌دهد که به غیر از تأثیرهای مدنیت معاصر و مدرنیته در سازمان‌دهی ساختاری خانقاهی معاصر و تغییر برخی کاربردهای آن به نوعی سمبول فرهنگی، سایر کارکردها و فلسفه

بهره‌برداری از خانقاه در دو گونه تاریخی و معاصر از تصوف یکسان و شبیه است، از جمله این شباهت‌های ساختاری، بهره‌برداری از این نهاد برای تمایز، استقرار و اشاعه جماعت صوفیان به‌عنوان یک جماعت دینی و عقیدتی با تکیه بر اعمال و تبلیغات مردم‌دارانه است.

همچنین باید در نظر داشت که تصوف در طبقه‌بندی مخاطبان خود به دو طیف خاص و عام نظر دارد. در برخورد با عام‌مشایخی همچون شیخ سیار و دلیل راه را دارد که هدف تعلیمات آن‌ها حرکت در بطن جامعه و تبلیغ عمومی است و در برخورد با آن‌هایی که به اذعانش خواص هستند و مجذوب، تعلیمات جداگانه‌ای را از سوی مشایخی همچون پیر صحبت عشق و قطب ارائه می‌دهد. در این راستا، خود را با شرایط زمانی انطباق کامل داده است. از این‌رو است که می‌بینیم انجمنی درویشی همچون انجمن اخوت با جذب بسیاری از نخبگان علمی و سیاسی و فرهنگی، از تصوف یک جریان مترقی اجتماعی می‌سازد.

در دوره روشنفکری علمی معاصر دین به‌گونه‌ای بی‌رحمانه در معرض حمله علم، عقلانیت و سکولاریسم قرار گرفت. این در حالی است که تصوف به‌عنوان یک نحله دینی، تا حد زیادی از این حمله و تعارض به‌کنار بود.

دین نیز یک طیف است. طیفی که یک سر آن به آداب‌ورسوم عبادی است و یک سر آن به جهان‌بینی و خداشناسی. این طیف هم دارای تفکر فلسفی است و هم تفکر توتمی، تابوئی و ترس از طبیعت و ناشناخته‌ها. در این بعد آخر است که دین و علم ناچار به منازعه با همدیگر می‌شوند. در حالیکه تصوف، با آنکه وامدار دین است، و به نوعی خود را باطن دین می‌پندارد و بیشتر تأکید بر جهان‌بینی و نهان‌بینی دارد، عاری از تفکرات توتمی و تابوئی است و ترس از خالق و یا نیروهای مرتبط با خالق ندارد.

از این رو است که در بعد آداب و مناسک، متغیر و انعطاف‌پذیر بوده و شاهد طیف وسیعی از مستحسنان و تعالیم خانقاهی و سبک‌های متنوع تعلیمی در آن هستیم. اینجا است که در تعارض با علم در نمی‌آید و آن بعد از تعالیم شناخت انسانی و جهانی خود را که علم می‌تواند بدان ورود کند، بر پایه مناسک نمی‌گذارد، یعنی از گزند مهاجمه عالم فیزیک مصون مانده است و این در حالی است که دین با بسط تعالیم شناختی خود به بعد آداب و مناسک و اصرار و تعصب بر حفظ آن‌ها بر پایه وحی غیرقابل تغییر، در بعضی از مواضع با علم و مدرنیته زدوخورد پیدا کرده است. آری اگر تصوف نیز در این ساحت دچار خرافات می‌شد قطعاً علم، مدرنیته و عقلانیت قادر به حذف آن بود. تحرک زندگی فیزیکی و مادی انسان بر اساس نیازهای مادی و فیزیکی و همچنین نیازهای ذهنی شکل می‌گیرد. نیازهای نامحسوس هر چه که باشد و از هر جنسی که باشد، چه دین و چه انکار دین، تبدیل به نوعی ایدئولوژی ذهنی می‌شود. اما از دیگر سو، علم هم مجموعه‌ای از کشف روابط و تحلیل رابطه علی آن‌ها است و هنگامی که در جهت کاربرد و بازسازی مهندسی معکوس طبیعت به کار گرفته می‌شود تکنولوژی یا فن نامیده می‌شود. پس منشأ ایدئولوژی پاسخ به چراهای روحی و ذهنی است و منشأ علم کشف روابط و برآوردن و تسهیل نیازهای فیزیکی و مادی. همان‌گونه که مشهود است کاربرد و ماهیت این دو مقوله کاملاً از هم جدا است. تعارض در آنجا به وجود می‌آید که در کار هم و در قلمرو همدیگر دخالت می‌کنند. تصوف و عرفان با بیرون کشیدن تعلیمات خود از ساحت تفسیر علل روابط مادی و فیزیکی عملاً برخورداردی با علم پیدا نکرده است ولی دین همچنان در این ساحت درگیر مانده است. تنها موضع‌گیری تصوف و عرفان در مقابل فیزیک را می‌توان نوعی سخره گرفتن اعتیاد ذهنی و وابستگی فکری و جسمی بدان دانست که سعی در آزاد شدن از آن دارد.

امروزه توصیف واژه و مفهوم صوفی در حوزه عرفان و معنویت، خود چالشی است که پیش از پرداختن به مباحث تصوف معاصر باید بدان پرداخته شود. تاریخی تقریباً یک هزارساله، جغرافیای تبلیغی وسیعی که اکنون نه تنها کشورهای اسلامی بلکه غرب و تقریباً تمام دنیا را نیز پوشش می‌دهد، گستره انسانی‌ای که با دیدگاهی فراملیتی بسیاری از اقشار اجتماعی و ملیت‌ها را، آشکار و پنهان، دربر گرفته است، گستره‌ای از سلاسل و طریقت‌های کلاسیک، نوپا، منحل شده و یا صوفیان شخصی فارغ از سلسله، نئو- صوفی‌ها در غرب و شرق و جریان معنویت‌گرایی نوین و عصر جدید که بسیاری از آموزه‌های التقاطی خود را از عرفان و تصوف اخذ کرده‌اند، تنوع در آداب و رسوم و درعین حال نوعی همگرایی نظری، همگی، به پیچیدگی‌ها و گستردگی‌های این حوزه از تاریخ دینی و معنوی بشر می‌افزاید.

گسترده‌گی معنای صوفی در تصوف و جریان‌های معنوی تا جایی پیش رفته است که حتی برخی اشخاص فارغ از سلسله‌های رسمی خود را صوفی می‌نامند و می‌دانند و درعین حال از انتساب به اسلام و یا هرگونه تقید آداب دینی شریعت و طریقت نیز فراغت دارند. به‌عنوان مثال در آمریکا برخی گروه‌های رومی خوانی و یا برخی جنبش- های التقاطی عصر جدید وجود دارد که کاملاً تحت تأثیر اندیشه‌های صوفیگری قرار دارند ولی عملاً خود را نیز مقید به هیچ سلسله صوفی و یا اسلام و آیین و ترتیبی نمی‌دانند.

در این میان، جریان معنویت‌گرایی و عصر جدید با اخذ آموزه‌هایی از تصوف و ادغام آن با سایر آموزه‌های همگرا از سایر ملل و نحل، دست آوردهایی معنوی داشت که به صورتی غیرمستقیم از طریق صوفیان به تبعید رفته ایرانی در غرب و در حرکتی معکوس وارد تصوف شد. محیط آموزش طریقت در این فضای جدید و رسانه‌ای،

نه تنها خانقاه بلکه رسانه مجازی نیز بوده و برخی سلاسل برون‌مرزی و درون‌مرزی خود را با آن همگام ساختند و بدیهی است که در این کشاکش با مدرنیته باید به برخی تغییرها و تأثیرها نیز تن درداد. همه طریقت‌های صوفیه معاصر ایران، چه آن‌ها که فعالیت برون‌مرزی هم دارند و چه طریقت‌های کلاسیک درون‌مرزی، همچنان به اصول، سنت‌ها و آموزه‌های اسلامی شیعی معتقد هستند ولی زندگی مدرن و جریان‌های معنوی خارج از کشور و شرایط اجتماعی، سیاسی و فرهنگی درون کشور برخی چالش‌ها و تغییرات را برای آن‌ها به ارمغان آورده است. نه تنها ایران بلکه طریقت‌هایی نظیر نقشبندیه در ترکیه نیز شاهد چنین افت‌وخیزهایی در بین بقای مدرن و حفظ سنت کلاسیک تصوف بوده‌اند. البته در این میان آموزه‌های انعطاف‌پذیر عرفان و تصوف، خود بزرگ‌ترین کمک را به آن‌ها، نه تنها در بقا، بلکه در به دست گرفتن گوشه‌ای از حرکت انسان مدرن، کرده است. مهم این نکته است که روح تصوف از نخستین روزهای اسلام تاکنون در تاریخ این دین وجود داشته و در مقام مقایسه با مذاهب و فرق، قدیم‌ترین است، بدین معنی که تصوف به‌عنوان یک نظام معنوی بی‌نام از اولین روزهای آغاز اسلام حضور داشت و در طی تاریخ تا حال با حفظ این روح در نام‌های مختلف همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد.

اگرچه تاریخ تصوف در ایران با درگیری‌های گهگاهی بین طریقت‌های صوفی و روحانیون شیعه همراه می‌شود، ولی به‌طور کلی رابطه بین این دو گروه غالباً غیر خشن و در جدال کلامی بوده است. غالباً هر دو طرف همدیگر را تحمل فیزیکی کرده و یا نادیده گرفته‌اند ولی در عالم بحث و کنایه به هم تاخته‌اند. پس از پیروزی انقلاب اسلامی، تنش و کشمکش میان عارف و عالم (صوفی و زاهد) بار دیگر مطرح شد. علی‌رغم توصیه موردی حضرت امام (ره) به مدارا با صوفیان، گزارش‌های تهدید و

درگیری کم نبوده است. فعالیت‌های صوفیان محدود و مخفی و در تقیه بود و در دهه اخیر کمی رو عیان کرده است. برخی از رهبران سلاسل به اروپا و آمریکا مهاجرت کردند و توصیه اکیدشان حفظ امنیت خود و خانقاه و پرهیز از جدل و هرگونه تنش بوده است. طرفه آن است که جمعیت تصوف به خصوص در سلسله‌ای همچون گنابادی چنان روبه گسترش نهاد که به اذعان آن‌ها تا کنون دارای پنج میلیون مرید است. این چهار دهه و سیر آن بی‌تأثیر بر جریان‌های تصوف درون‌مرزی و برون‌مرزی نبوده است، که مهم‌ترین اثر آن تقویت حس اقلیت انگاری و افزایش پایبندی و برخی تغییرات در ساختار خانقاه‌ها و کارکرد آن‌ها بوده است. در این میان تصوف و عرفان به‌عنوان یک قرائت از اسلام و در مقابله با بنیادگرایی مورد توجه سیاست‌مداران غربی نیز قرار گرفت. به اعتقاد آن‌ها تصوف در بطن جامعه ایران، با توجه به ریشه‌ها و پتانسیل‌های خود، می‌تواند نقشی دوگانه در وضعیت جامعه معاصر ایفا کند و در استقرار دموکراسی اسلامی شده و هم در ارائه تقریرهای دموکراتیک از اسلام مؤثر باشد. همچنین به اعتقاد آنها عرفان و تصوف ایرانی باوجود دیدگاه وحدت‌گرا و پلورالیستی می‌تواند عاملی مهم در روابط ایران با دنیای خارج قرار گیرد و به عنوان یک آلترناتیو دینی ارزش سرمایه‌گذاری را داشته باشد.

امروزه تصوف از دو جناح در جهان اسلام مورد نقد و حمله است. از یک سو توسط گروه‌های مدرن به‌عنوان یک جریان منفعل و مستعد بنیادگرایی صوفیانه و از سوی دیگر توسط گروه‌های بنیادگرا به‌عنوان یک جریان منحرف در مقایسه با ارتودوکس اسلامی، هرچند که صوفیان فارغ از هر گونه نقد و حمله، همچنان در خفا و آشکار به راه خود ادامه می‌دهند.

منابع و مآخذ

- کسروی، احمد (۱۳۲۲)، صوفیگری، انتشارات پیمان، ۱۳۲۲.
- کاشانی، عزالدین (۱۳۲۳)، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، به کوشش همائی، تهران، سنائی.
- زروانی، مجتبی (۱۳۸۴) خلوت در تصوف؛ مطالعات عرفانی، شماره اول، ۱۳۴ - ۱۴۷.
- ابرقوهی، شمس الدین (۱۳۹۷) مجمع البحرین؛ به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، مولی.
- نوربخش، جواد (۱۳۴۵)، تصوف (سخنرانی در دانشگاه بیروت)، تهران، انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی تهران.