

بررسی شیوه تکوین گفتمان تصوف اسلامی

بر اساس رویکرد لاکلاو و موفه

سید مرتضی میرهاشمی*

عبدالله آقائی**

چکیده: گفتمان تصوف اسلامی، نگرشی است که در بستر دین صورت‌بندی شده است. این گفتمان، در اواخر سده دوم هجری مفصل‌بندی شده است، اما ریشه‌های آن را باید در سطح پیش از حیات گفتمانی‌ش جست‌وجو کرد. بنابراین برای بررسی روند تکوین و هژمونی شدن این نظام فکری، شیوه درست این است که رخداد تصوف، در ارتباط با عناصر دیگر و در آن عصر بررسی شود. گنجینه تفسیری تصوف اسلامی، جریان آرام و فراخی بود که از میان رویکردهایی چون فقاهت، کلام، فلسفه و... گذر کرد و درست زمانی در قامت یک صورت‌بندی مطرح شد که ایده‌های کلان و خردی بر پیکره جامعه سیطره داشتند. عقل‌گرایی افراطی، جدل‌های فقهی، مناقشات فلسفی و نزاع‌های سیاسی و اجتماعی بر غالب سطوح جامعه سایه افکنده بودند. در این فضای پر از کشمکش، صاحب‌نظران عرصه تصوف با بررسی و شناخت خلأها و دال‌های تهی گفتمان حاکم، به مدد منطق تفاوت، گزاره‌های غایب را برجسته‌تر کردند و با استمداد از شیوه تأویل، فقر گزاره‌های گفتمانی را ترمیم نمودند و انسجام گفتمان‌های دیگر را متزلزل کردند و موجب فرادستی نگرش خود شدند. از میان نظریه‌ها و روش‌های موجود، رویکرد گفتمان‌ساز لاکلاو و موفه با توجه به مبانی و اصول آن، برای بررسی روند تکوین و تطور گفتمان روشی کارآمد است، در این جستار به کار گرفته شده است.

کلیدواژه‌ها: گفتمان، تکوین، تصوف، برجسته‌سازی، پیر

e-mail: mirhashemi2@yahoo.com

* استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی

e-mail: Abdollahaghaei@yahoo.com

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی (نویسنده مسئول)

مقاله علمی پژوهشی است؛ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۲/۶؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۶/۴/۱۹

دوفصلنامه علمی، سال دهم، شماره بیستم، صفحات ۲۳۴-۲۱۱

مقدمه:

هستی انسان، معماگونه و جایگاه تلاقی بی‌نهایت در بی‌نهایت و صفر در بی‌نهایت است. این وجودِ پیچیده‌ لایتناهی، صاحب توانمندی‌ها و استعدادهاى ذاتی و بالقوه‌ ناشناخته‌ای است که وقوع برخی از حوادث و رخدادها در طول تاریخ، سبب فراهم‌شدن بستر مناسب برای تحقق و ظهور لختی از این ویژگی‌ها شده است. بدون تردید، نگرش صوفیانه به‌عنوان تلاش انسان برای رؤیت بی‌واسطه‌ حق و نیل قلبی مستقیم به او یکی از این ویژگی‌هاست.

در اواخر سده‌ دوم هجری، بر اثر بروز برخی از تحولات اجتماعی و فکری، زمینه‌ شکل‌گیری، رشد و باروری این نگرش فراهم شد و: «این نام برایشان برفت و با این نام شهره گشتند این بزرگان پیش از آنکه سال بر دویست کشید از هجرت» (قشیری، ۱۳۸۵: ۲۵). و اندکی پس از تکوین آغازین، به تدریج این نهضت فکری، استعلا و قدرت یافت و در قالب یک گنجینه‌ مهم تفسیری، نمایان شد و در پرتو این شیوه‌ شناختی است که به خدا روی آورد و از ماسواالله عزلت‌گزید (نیکلسون، ۱۳۵۷: ۷۴) و نظام اندیشناکی تازه‌ای را رقم زد.

نکته‌ مهم قابل ذکر دیگر در این حوزه، حضور گفتمان‌های متعدد و توأمان در جامعه است. امروزه اکثریت رویکردهای موجود نسبت به دانش گفتمان برخلاف میشل فوکو اعتقاد دارند که در یک دوره‌ تاریخی یک رژیم گفتمانی نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ آن‌ها در مقابل، تصویری پرتعارض ارائه می‌کنند که در آن گفتمان‌های مختلف در کنار یکدیگر و یا در رقابت با هم برای کسب حق تعریف حقیقت به‌سر می‌برند (یورگنسن و فیلیس، ۱۳۸۹: ۳۶). صاحب‌نظران عرصه‌ گفتمان اعتقاد دارند که هر گفتمانی برای هویت یافتن و تداوم، نیاز به گفتمان رقیب دیگری دارد و وجود گفتمان‌های دیگر در اجتماع، ضرورت انکارناپذیر است. تصوف اسلامی نیز به‌عنوان یک نظام معنایی و فکری، زمانی شکل گرفت که رهیافت‌هایی چون فلسفه، فقهات، تشریح، کلام به‌عنوان یک نگرش در جامعه، حضور داشتند. تصوف اسلامی از آن‌ها هویت و فردیت گرفت و بر آن‌ها تأثیر عمیق نهاد. چنان‌که نقل شده است:

پس از شهادت منصور سخن عشق در میان فلاسفه‌ اسلام مطرح شد و عقاید گونه‌گون بسیار اظهار گردید. ابتدا ابن‌سینا در آثار خود از معنای عشق سخن گفت. پس از او، دو حکیم دیگر در این زمینه بحث کردند یکی سهروردی حلبی و دیگر ابن‌سبعین

مرسی که در اندلس می‌زیسته. او در تاریخ فلسفه اسلامی تحقیق کرد و بالاخره مجذوب تصوف شد (ماسینیون، ۱۳۴۷: ۸۰).

اما این جریان فکری به سرعت از میان آن‌ها عبور کرد.

ولوسینف بر این باور است که هیچ رخدادی را «نمی‌توان مستقل از موقعیت اجتماعی یا بستر آفریننده آن درک کرد» (دائل، ۱۳۸۰: ۳۶). با توجه به اینکه هر منظومه فکری، به‌عنوان یک رخداد، ریشه در اجتماع دارد و بی‌شک مستقل و مجزا از جریانات اجتماعی، هستی نیافته است، پس لازم است که تحلیل‌گر گفتنمان آن را در بافت و شرایط زمانی خود مورد کنکاش قرار دهد تا بتواند اقتضانات پیدایش و شرایط هژمونی شدن را درک کند.

تصوف اسلامی هم به‌عنوان یک رهیافت، دارای دیرینه و تباری است که در بستر تاریخ و دامن دین بر اثر «عوامل سیاسی و اجتماعی یا فکری مثل بحران‌ها و آشوب‌های خونین دوران امویان و موج‌های شک و تعصب عقلی که مسلمین را در عصر نخست عباسی فراگرفته بود» (نیکلسون، ۱۳۵۷: ۱۵۲) هستی یافته و بر جریان سیال تاریخ اثر گذاشت و از آموزه‌های دین اثر پذیرفت و بر آن‌ها تأثیر هنری گذاشت و سبب دگردسی در آن‌ها شد.

مسئله شایان ذکر و قابل بحث دیگر این است که «هیچ گفتنمانی یک پدیده بسته نیست؛ بلکه به واسطه تماس با سایر گفتنمان‌ها دستخوش تغییر می‌شود و هر یک، روش خاصی برای گفت و گو درباره جهان اجتماعی و فهم آن در اختیار ما می‌گذارد» (یورگسن و فیلیس، ۱۳۸۹: ۲۶). بنابراین پدیده‌های اجتماعی هرگز تمام و تکمیل و معنا هرگز به‌صورت نهایی تثبیت نمی‌شود (قجری، ۱۳۹۲: ۵۳). از آنجا که تاریخ، سیال است؛ بالضروره هر پدیده و نظام فکری به‌عنوان جزئی از تاریخ، در بافت پیچیده آن شناور است و افزون‌بر آن، دامنه دانایی و آگاهی انسان نیز رو به‌سوی رشد است و پیوسته گسترش می‌یابد؛ بنابراین هر کدام از این موارد مذکور، تهدیدی برای بست‌ها و مفصل گفتنمان است، در صورتی که گفتنمان، به بازسازی و ترمیم گزاره‌ها و خلأهای درون خود نپردازد در آوردگاه اندیشه‌ها و نگرش‌ها، یکپارچگی خود را از دست خواهد داد و دچار «بی‌قراری و از جاکندگی» گفتنمانی خواهد شد. از همین رو، نگرش تصوف، در بیشتر ادوار تاریخی، تلاش کرده است تا همراه با تحولات و دگرگونی‌های تاریخی از بازسازی اصول و مبانی فکری خود غفلت نورد؛ در نتیجه هر گونه اختلاف در تعابیر، اصول و قواعد آن از این منظر توجیه‌پذیر است.

بدون تردید نگرش تصوف به‌عنوان یک رخداد تاریخی مانند دیگر نظام‌های فکری، از گفتمان‌های دیگر نشئت گرفته و بدیل مناسبی برای نگرش‌های ناکارآمد پیش از خود شده است و تداخل جریان‌های فکری و فرهنگی مختلف، در این پدیده نوظهور، موجب چندهویی شدن آن و محل تلاقی دیدگاه‌های گوناگون فکری - اعم از اسلامی یا غیراسلامی - شد و نشانه‌ها و تأثیر آن در احوال و آثار تصوف به‌ویژه در اقوال معروف کرخی هویدا است (نیکلسون، ۱۳۵۷: ۷۳).

میشل فوکو اعتقاد دارد که در فراسوی هر پیکره گفتمانی «قواعد و قوانین ناپیدایی وجود دارد که از عرصه آگاهی دانشمندان خارج است» (دریفوس، ۱۳۸۴: ۱۷). او می‌گوید که در ورای هر ساختار منسجمی، قواعد و قوانین دقیق و نانوشته‌ای نهفته است که برای دستیابی به آن قواعد، باید فاصله زمان را درنوردیم «تا سرانجام بتوانیم به عمق آن گوهری که در بطن گفتمان همچون ذخیره‌های باقی است برسیم» (تاجیک، ۱۳۷۹: ۱۳) و سیمای حقیقی آن را بشناسیم و بشناسانیم.

در این جستار درصدد هستیم تا با توجه به اهمیت تصوف، به بررسی عوامل، سازوکار و روند تکوین و هژمونی^۱ شدن تصوف پردازیم و درنهایت به این پرسش‌ها، پاسخ درخوری بدهیم:

۱. گرانیگاه و گره‌گاه گفتمان تصوف چیست؟ و این دال مرکزی چگونه سبب انسجام و

یکپارچگی آن شده است؟

۲. چه عواملی و دال‌هایی سبب تکوین و فرادستی گفتمان تصوف درحوزه «نظم گفتمانی»

شده است؟

۳. چه دال‌هایی سبب «ازجاکنندگی و بی‌قراری» گفتمان یا گفتمان‌های حاکم شد؟

از میان رویکردهای تحلیل گفتمان، رهیافت ارنستو لاکلاو و شنتال موفه مناسب‌ترین و کاربردی‌ترین شیوه برای نقد گفتمان تصوف اسلامی و مراحل تکوین و هژمونی شدن آن محسوب می‌شود؛ زیرا «به عکس سوسور که هدف علم را آشکارکردن ساختار می‌دانست، نظریه لاکلاو و موفه، علاقه‌مند به تحلیل چگونگی ساخته شدن و تغییر این ساختار در قالب گفتمان است» (بورگنس و فیلیس، ۱۳۸۹: ۶۳) این زوج معتقدند که تکوین گفتمان فرایندی است که نشانه‌های ذومعانی و سیال، پس از فراهم گشتن زمینه تکوین، با تغییر ناگهانی از میدان گفتمان به سوی دال مرکزی روان می‌شوند و بر اثر یک رابطه واگرایی و هم‌گرایی، مفصل‌بندی می‌شوند و گنجینه تفسیری و معرفتی نوینی را صورت‌بندی می‌کنند.

ما در این جستار به گردآوری داده‌های پژوهش از منابع معتبر گفتمانی تصوف پرداخته و سپس عوامل و مراحل تکوین و هژمونی شدن گفتمان تصوف اسلامی را مورد نقد و واپژوهی قرار داده‌ایم.

در زمینه شیوه فرآیند هژمونی شدن گفتمان تصوف اسلامی و علل صورت‌بندی آن، پژوهش مستقلی به عمل نیامده است. بلکه دسته‌گریخته در منابع مختلف از آن سخن رفته است. سعید نفیسی در کتاب *سرچشمه‌های تصوف در ایران* دلیل اساسی تکوین تصوف را نجات و رهایی‌بخشی مردم از پیدادگری‌های تازیان دانسته است. منوچهر مرتضوی در *مکتب حافظ محققانه*، تنها به ذکر تطور تصوف، بسنده نموده است. بیشترین توجه مؤلف *تاریخ تصوف در اسلام* نیز به بررسی مختصر و گذرای سیر و تطور تصوف معطوف بوده است. زرّین کوب در *ارزش میراث صوفیه* به بررسی خاستگاه تصوف و تبیین عوامل مهم تأثیرگذار در تکوین آن اهتمام ورزیده و داده‌های باارزشی را فراروی پژوهشگر قرار داده است. وی در دو اثر *روزگاران و جست‌وجو در تصوف ایران* از منظر تاریخی به بررسی اوضاع سیاسی، اجتماعی و فرهنگی پرداخته و بخش دیگری از سازوکار فرآیند پیدایش، رویش و تثبیت نظام تصوف را بررسی کرده است. عبدالرحمن بدوی نیز در *تاریخ تصوف اسلامی* موشکافانه، ماهیت تصوف و ریشه‌های آن را در بازه زمانی دو قرن اول هجری تحلیل کرده است. از آنجا که امروزه پژوهشگران معتقدند در عرصه تحقیق و پژوهش بدون کاربست نظریه و روش، رصد معانی دقیق و عمیق، دشوار و چه‌بسا ناممکن است، بنابراین با توجه به پرسش‌های تحقیق و موضوع مقاله، کارکرد لاکلاو و موفه را در این مقاله به کار بسته‌ایم تا به یاری آن، فرایند تکوین و نضج رویکرد تصوف را بررسی کنیم.

با توجه به اینکه بررسی تمام ساحات و زوایای تصوف، امری بس دشوار است، بنابراین بهتر آن دیدیم که تنها به بررسی عوامل و شیوه شکل‌گیری نگرش تصوف، در سده‌های آغازین با تکیه بر چند منبع ترجمه *رساله قشیریّه*، *کشف‌المحجوب* هجویری، *اللمع فی التصوف*، شرح *تعرف*، *تذکره الاولیا و احیاء العلوم* بپردازیم.

تصوف اسلامی به مثابه یک گفتمان

نظریه گفتمان «از علوم تفسیری (Interpretative) مانند هرمنوتیک، پدیده‌شناسی، ساختارگرایی و شالوده‌شکنی الهام می‌گیرد» (تاجیک، ۱۳۷۸: ۱۳۴). از بدو طرح نظریه گفتمان، تعاریف متعددی با توجه به اهمیت آن ارائه شده است. ماریان یورگنسن و لوئیز فیلیس، دو پژوهشگر در عرصه دانش نظریه و تحلیل گفتمان معتقدند که هر گفتمانی دریچه‌ای متفاوت به هستی است و «شیوه‌ای خاص برای سخن گفتن درباره جهان و فهم آن است» (یورگنسن و فیلیس، ۱۳۸۹: ۱۸). همچنین متذکر شده‌اند: «دانش ما از جهان بازتاب واقعیت جهان خارج نیست بلکه محصول مقوله‌بندی جهان به دست ما، یا به تعبیر تحلیل گفتمانی، محصول گفتمان‌اند» (یورگنسن و فیلیس، ۱۳۸۹: ۲۳). بنابراین با تکیه بر این تعریف می‌توان باور داشت که تصوف اسلامی، یک گنجینه تفسیری از واقعیت‌هاست که در اواخر سده دوم و آغاز سده سوم هجری در قامت یک برساخت تکوین یافت و فهم نوینی از جهان، ارائه داد و سبب زایایی، دگرذیسی و تحول در نگرش، گرایش، کنش و دانایی افراد در جامعه شد و در ادوار مختلف، بزرگانی چون ابراهیم ادهم، شقیق بلخی، رابعه و معروف کرخی به اقتضای شرایط، دال‌ها و استعاره‌هایی را بدان بستند. «نظریاتی چون رضا، توکل، وجد و محبت را با زهد توأمان ساختند و آن را از حالت خشک ترس از خدا بیرون آوردند» (نیکلسون، ۱۳۵۷: ۱۴۸-۱۴۷). در نهایت تصوف به یک نهاد اجتماعی تبدیل گشت. با پیدایش و شکل‌گیری دیدمان تصوف، پاره‌ای از معانی مجهول و مغفول در عرصه پهنای دین کشف و برجسته‌تر شد و نظام معنایی عمیق و تازه‌ای ساختاربندی گشت و نگاه‌های آفاقی، در مدار تأملات انفسی غلتیدند و سازه‌های بی‌شکل و شناور، در راستای افاده مقصود، پیرامون دال مرکزی «پیر»، مفصل‌بندی^۲ و نشانه‌ها، بارور و بهسازی و مدلول‌های تازه‌ای را پذیرا شدند.

زمینه تکوین و بسته شدن شالوده گفتمان تصوف اسلامی

لاکلاو و موفه معتقدند که هیچ دوره‌ای را نمی‌توان یافت که تنها یک گفتمان در آن وجود داشته باشد. از سوی دیگر در جامعه «همواره شکل‌هایی از کردارها وجود دارند که تلاش می‌کنند تا نظم موجود را به منظور ایجاد شکل دیگری از هژمونی منهدم کنند» (موفه، ۱۳۹۱: ۲۵). بنابراین بزرگ‌ترین و منسجم‌ترین صورت‌بندی‌ها هم در معرض تهدید از سوی جهان‌بینی و خوانش‌های دیگر هستند و

بست‌ها و مدل‌ول نشانه‌هایشان، پایا، مانا و جاودانه نیستند و بدون تردید خوانش‌های دین اسلام هم از این قاعده مستثنی نیست و بی‌گمان در معرض دگرذیسی و تحول است.

نقل است که که با رحلت پیامبر^(ص) یکپارچگی حاکم بر جامعه اسلامی از هم فروپاشید و به تدریج گسست در افق فکری پیروان ایشان راه یافت و جامعه مسلمانان چندپاره شد و به تدریج ملوکیت جای خلافت را گرفت و تقابل‌ها و تضادها در میان دسته‌های مختلف در جامعه بالا گرفت. در این دوره پر از کشمکش است که اندیشمندان تصوف، نقاط بحران‌خیز گفتمان حاکم را یافتند و با بهره جستن از منطق تفاوت به برجسته‌سازی نشانه‌های تهی موجود و دال‌های برتر آیین خود پرداختند و بدین روش از یک سو زمینه از جاکندگی و بی‌قراری نظام فکری حاکم شدند و از سوی دیگر با ترسیم مدینه آرمانی، اجماع مخاطبان خود را رقم زدند و موجب فرادستی و تثبیت اندیشه‌های خود شدند که مهم‌ترین دال‌های غایب و خلأهای برجسته‌سازی شده عبارت‌اند از:

۱. زمامداران دولت یار

اگر روزی دغدغه فکری حاکمان، گسترش و توسعه آموزه‌های دین اسلام بود، در این برهه از تاریخ، دل‌مشغولیشان عبارت بود «از شکار، زن، و شراب» (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۳۲-۳۱). حکام مقتدری چون «زیاد بن ابیه، حجاج بن یوسف و خالد بن عبدالله قسری» با قتل، توقیف و تهدید خلق، بیت‌المال مسلمین را به غارت بلهوسی‌های خود و خلفایشان می‌دادند (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۳۲-۳۱). این تعدی و تجاوز، از قضا در عهد عباسیان شدت گرفت و فریاد انزجار شاعر عرب که می‌گفت: «کاش جور اولاد مروان به ما باز می‌گشت و کاش عدل فرزندان عباس به دوزخ می‌رفت» (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۶۰). بازنمون این حقیقت و تعبیری از همین سرخوردگی است. حاکمان برخلاف اسلاف خود دیگر «وقت و حوصله پرداختن به علم شریعت را نداشتند. آن‌ها به جلب علمای ظاهر و مفتیان از مساجد می‌پرداختند» (ریتر، ۱۳۷۴: ۲۵۰).

خلفای اموی به عوض ترویج دین، از این بیم داشتند اسلام آوردن مردم میزان عواید حاصل از دریافت جزیه را بکاهد و به بیت‌المال مسلمین - که در این ایام دیگر در واقع فقط بیت‌المال خلیفه محسوب می‌شد - لطمه وارد سازد، از این رو چندان علاقه‌ای به اسلام آوردن طبقات معجوس نشان نمی‌دادند (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۳۱۸). آن‌ها با درک تمدن‌های بزرگ جهان آن روز از عرصه دین دور و مجذوب زرق و برق زندگی این جهانی شدند. چنان که یکی از بزرگان آن عصر، شکوه سر داده

و گفته است: «ما به فتنه درویشی مبتلا شدیم و صبر کردیم و به فتنه توانگری مبتلا شدیم صبر نکردیم» (غزالی، ۱۳۷۷: ۳۴۷). به‌ویژه این رخداد زمانی برجسته‌تر شد که مرکز حکومت اسلامی از مدینه به مرکز شام منتقل شد و با فرهنگ‌ها و تمدن‌های بزرگ آن روزگار تلاقی نمود. پس از این بود که وقته‌هایی^۳ چون تکلف، جایگزین تقشف، ساده‌زیستی، ایثار، تواضع، استقامت، زهد، صبر و... شد و سبب شعله‌ور شدن آتش نبرد و کشتارهای خونین^۴ در تمام سطوح جامعه گردید.

۲. برآشفتگی و خشمگینی فرودستان، دین‌داران و دیگرمذهبان

با توجه به خطاب «... إِنَّ أكرمكم عند الله أتقاكم» (حجرات: ۱۳) اساس امتیاز، تقوا و پرهیزگاری است، اما اعراب برخلاف تأکید اسلام، «به نسب خویش بیش از هر چیز مغرور بودند و آمادگی آن را نداشتند که رعایای تابع خویش را به‌خاطر آنکه اسلام آورده‌اند اخوان خویش تلقی کنند یا آن‌ها را هم از لحاظ وضع اجتماعی با خویش برابر شمرند. این رفتارهای نامناسب سبب آزرده‌گی و سرکشی در میان اقوام مختلف شد تا جایی که قبطیان در برابر اعراب بدوی از خود سرسختی نشان دادند و بعدها چندبار در صدد برآمدند تا دست به طغیان زنند» (اشپولر، ۱۳۸۴: ۷۳-۶۹). از این دست سخت‌گیری در حق صاحبان عقاید غیراسلامی پیش‌تر هم روا داشته می‌شد. نقل است که «در عهد مهدی که مانویان به‌عنوان زنادقه، تحت تعقیب بودند عده‌ای از شعرای بغداد هم نزد صاحب‌الزنادقه به تمایلات مانوی متهم شدند. چنان‌که عبدالله بن مقفع هم در عهد خلیفه منصور به این‌گونه گرایش‌ها منسوب گشت» (زرین‌کوب، ۱۳۶۸: ۱۵۸) و همین سلوک نامناسب با آن‌ها موجب خشم و برانگیختگی در میانشان شد.

۳. متشرعان متعصب و دانشوران اهل صورت

برخی از علما و متشرعان این دوره، از حوزه دین و وظایف بنیادین خود دست کشیده و متولی مناصب حکومتی و مشاور در عزل و نصب کارگزاران شده بودند. دسته دیگری نیز آموزه‌های شریعت را وسیله تقرب به امرا و تحصیل معاش و از میان برداشتن مخالفان خود کرده بودند. در احوال غلام خلیل آمده است که خلیفه را برکشتن صوفیان برمی‌انگیخت. او برای از میان برداشتن صوفیه که صاحبان سلطنت معنوی بودند و به‌نوعی تهدیدی برای فرمانروایان شمرده می‌شدند به نزد امیرالمؤمنین رفت و از او درخواست نمود که «اگر امیرالمؤمنین فرمان دهد ایشان را بکشند... من او

را ضامنم به ثوابی جزیل» (عطار، ۱۳۷۲: ۴۶۶). غایت همت این دسته از عالمان، بسنده کردن به روایت و عدول از درایت و صدور فتوا بر وفق مراد صاحبان قیادت شد. با این گونه رفتارها بود که شریعت از جایگاه برتر و ساحت قدسی خود تنزل و تا حد دانستن «حکم خون کیک»^۵ تقلیل یافت و موجب آزردن شدن دین داران گشت.

۴. تقلیل منزلت انسان

باتنزل گزاره‌های دین به مرتبه ایدئولوژی، منزلت انسان، دچار زوال شد. او ناگهان از مقام خداوارگی هبوط کرد و در بند حیات و سرنوشت تراژیک بردگی گرفتار شد. مهارت‌های معرفتی او لاغرتر و تفکر عادت‌ی، تقلید و دنباله‌روی کورکورانه بر وجود و اندیشه او حکم فرما شد. با پیدایش این چرخه فکری، انسان دین‌مدار و شریعت‌خو، موجودی متعصب و ستیزه‌گر گشت. هرچند که در گوشه و کنار بلاد اسلامی هنوز از دین، آوا و طنینی نحیف به گوش می‌رسید اما فاقد آن بهجت و طراوت آغازین بود و دین، شاخصه جهان‌شمول بودن (Gestalt universal) خود را از دست داده بود.

۵. نهضت‌های فکری ناهمسو

با ایجاد نابسامانی و هرج‌ومرج در جامعه اسلامی، مناهج فکری متنوعی تولد یافت. از میان این رژیم‌های فکری، مکتب اعتزال به‌خاطر پیوند با پایانه قدرت امویان و عباسیان فرادستی بیشتری نسبت به رویکردهای دیگر پیدا کرد. «گرایش مأمون خلیفه به این مذهب و اینکه بعد از وی نیز برادرش معتصم، و پسر او واثق نیز همچنان بر طریقه معتزله ماندند معتزله را در ترویج عقاید خود آزادی فوق‌العاده داد. احمد بن ابی‌داود که از جانب خلیفه قاضی‌القضات شد به اشارت خلیفه در الزام مخالفان به قبول این مذهب کار را به تفتیش عقاید و آنچه در تاریخ خلافت عباسی محنه می‌خوانند کشانید» (زرین‌کوب، ۱۳۶۸: ۸).

اصحاب اعتزال، برخلاف عقاید رایج عصر، بر این باور بودند که قرآن مخلوق است و «معرفت حق، عقلی است و جز عاقل را بدو معرفت روا نباشد» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۹۲). آن‌ها افزون‌بر راسیونالیسم، برای بهسازی و غنای انگاره‌های خود به دامن فلسفه، دست یازیدند و کوشیدند با حکمت یونانیان، راز دولت روحانیان را دریابند. معتزل، در دفاع از باورهای خویش، دادگاه‌های

تفتیش عقاید در قلمرو خود بر پا کرد و با زندان و عقابین، اعتقادات خود را بر مردم قیولاندند. نقل است که احمد بن حنبل را به اجبار واداشتند که قرآن را مخلوق بخواند. با توجه به اینکه احمد «پیر و ضعیف بود، دستهاش را بر عقابین کشیدند و هزار تازیانه زدندش که قرآن را مخلوق گوی» (هجوری، ۱۳۸۹: ۱۷۸). این گونه رفتارهای جزم‌اندیشانه و التقاط بدقواره افکار فلسفی یونانی با مبانی عقیدتی و دینی، خشم و انتقاد دین‌باوران راستین را برانگیخت و آن‌ها را به واکنش واداشت. سرانجام با مخالفت اندیشمندان دین‌مدار و از دست دادن حمایت عباسیان به‌ویژه متوکل «مقام رهبری دینی را از دست دادند و فقط به‌طور پراکنده به زندگی خود ادامه دادند» (ریتر، ۱۳۷۴: ۹۷).

مجموع این عوامل موجب شد تا شکل‌گیری گفتمان تصوف اسلامی در اذهان قوت بگیرد. در این برهه از تاریخ است که برخی از بزرگان تصوف با توجه به مشرب‌های فکری به تبیین و وضع مؤلفه‌هایی پرداختند و اصولی را برای خود تدوین کردند. جنید گفته است:

همه اهل علم تصوف هم‌رأیند که تصوف را پنج اصل است: روزه روزها، اقامه نماز در شب‌ها، اخلاص در عمل، اشراف به اعمال، توکل به خدا.

ابو احمد قلانسی آن را سه اصل دانسته است که عبارت‌اند از:

از هیچ کس چیزی نمی‌خواهیم حتی حقوق واجب خود را، پیوسته خود را وامی‌داریم که حقوق مردم را بازپس دهیم و هرچه کار نیکو کنیم باز هم تقصیر را از خودمان می‌دانیم (سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۲۵۶).

و برای فایق آمدن و مشروعیت و مقبولیت یافتن، راهبردهایی را در پیش گرفتند تا توانستند در منطقه «نظم گفتمانی» هژمونی یابند.

راهبرد تکوین و فرادستی گفتمان تصوف اسلامی

۱. پیر (Spiritual Master) در جایگاه دال مرکزی

موفه معتقد است «قدرت جزء سازنده امر اجتماعی است و هیچ امر اجتماعی بدون روابط قدرتی که بدان شکل می‌دهد وجود ندارد» (موفه، ۱۳۹۱: ۲۵). بالطبع تصوف برای تکوین و حفظ انسجام ساختار خود، چاره‌ای جز داشتن قدرت برتر نداشت. در نتیجه صوفیه برای نیل به این منظور پیر را در نقش دال کلیدی (Signifiers Key)، در مرکز ثقل اندیشه‌های خود گره زدند و پیروی از رفتار و اقوال او را ضرورت سلوک و شرط پیوستن به حلقه تصوف و متابعت از او را شرط دست‌یابی به عالم

فراواقعیت و وضعیت بسامان اسطوره‌ای و مطلوب خود بیان کردند. آن‌ها با توجه به سخن پروردگار که فرمود «...ما را بنده‌ای است او را متابِع باشید. اگر او را دریابید آنگه به ما رسید» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۶۶)، تسلیم شدن در برابر پیر و اطاعت بی‌چون‌وچرا از اشارات او را بر مریدان خود، امر محتوم و دستورالعمل‌های او را برابر با فرمان خدا دانستند. ذوالنون مصری در اهمیت وجود پیر گفته است. «هرگز مرید نبود که استاد خود را فرمانبردارتر نبود از خدا» (نیکلسون، ۱۳۵۷: ۱۶۱). آن‌ها با وضع گزاره‌هایی چون «هرکی ولی را برنجاند با من خدا به جنگ بیرون آمده باشد» (قشیری، ۱۳۸۵: ۴۲۶) و اگر سالکی «به مقصد نرسید و مقصود حاصل نکرد از آن بود که به صحبت دانایی نرسید» (نسفی، ۱۳۵۹: ۱۰) مدعی شدند که پیر به جهان فراسوی حصار تنگ زمان راه و آگاهی دارد و به تعبیر حلاج «به خاطر او وحی فرستند و سرّ او نگهدارند تا هیچ خاطر نیابد او را مگر خاطر حق» (قشیری، ۱۳۸۵: ۵۴۵). حتی او به‌سان نبی به معراج می‌رود. ابوالحسن خرقانی ادعا کرده است:

من با سرعتی خارق‌العاده و هول‌انگیز به عرش رسیدم و هزاربار گرد آن چرخیدم
(تورتل، ۱۳۹۰: ۱۶).

پیر با قرار گرفتن در رأس هرم، برای انقیاد و تربیت پیروان خود و نظارت بر احوالشان، قوانین و اصول تربیتی و انضباطی‌ای، با تکیه بر دریافت و تجربه‌های شهودی خویش، وضع کرد. از این مقوله است سخن قشیری:

پس فرماید تا خلوت گیرد و عزلت و جهد کند اندر حال خلوت تا خواطر به خود راه
ندهد و چیزها که دل او مشغول گرداند از خود بازدارد (قشیری، ۱۳۸۵: ۷۳۴).

او بدین شیوه بر تمام زوایای حیات مریدان سیطره یافت. سپس برای بسط و نفوذ قدرتش به معنی‌سازی دست زد و به عناصر و نشانه‌های زبان، مفاهیمی را پیوند زد. او برای نظام‌مند کردن آموزه‌هایش، نهاد خانقاه را تأسیس و بر پا کرد تا در آنجا تربیت روحی و فکری مریدانش را رقم زند. با وضع و به‌کارگیری ابزارهای انضباطی‌ای چون ذکر، ورد، ریاضت، چله‌نشینی، روزه‌های پیوسته و... به تهذیب و پیراستگی مریدان پرداخت و به‌تدریج درگاه‌های دانش و آگاهی مریدان مسدود گشت و تنها منبع حصول آگاهی و دانایی از قبل پیر باقی ماند. پیر در راستای این هدف، دفتر دانش خود را در حضور مریدان بارها شسته و به دریا می‌افکند. صاحب کشف‌المحجوب در ترجمه حال ابوالحسن احمد بن ابی‌الحواری نوشته است:

وی اندر ابتدا طلب علم کرد و به درجه اتمه رسید، آن‌گاه کتب خود برداشت و به دریا برد و گفت: *نعم الدلیل کنتَ وأما الاستغالُ بالدلیلِ بعدَ الوصولِ محالٌ* (هجویری، ۱۳۸۹: ۱۸۱).

بدین گونه پیر به عنوان یک عنصر پویا و نیروی پیش‌برنده و انگیزاننده در نقطه مرکزی، به تولید باورهای تازه، تعاریف جدید و کنترل نیات و اذهان سوژه‌ها پرداخت و جهانی قابل سکونت برای جمعیت صوفیه فراهم کرد و جهان‌نگری صوفیه را هژمونی و فرادستی بخشید.

۲. کاربست منطق تفاوت و برجسته‌سازی

درحالی که مردم گرفتار زخم‌های جان‌فرسایی شده بودند و گفتمان‌های غالب با توسل به منع و نهی‌های عادی و الیگارشوی و با تمسک به منطق هم‌ارزی می‌کوشیدند تا آشفتگی‌ها را بسامان نشان دهند و هرج و مرج فکری را امری طبیعی و ذاتی حیات اجتماعی جلوه دهند، کنشگران رهیافت تصوف با استفاده از منطق تفاوت، از یک سو به طرح گزاره‌های غایب و برجسته‌سازی‌شان در عرصه گفتمان غالب و از سوی دیگر به تبیین دال‌های برتر خود در عرصه‌های نظری و عملی برخاستند. موتیف‌های غایب و مطلوب افراد جامعه را واژه‌دهیدند و آن‌ها را در نقش دال‌های برتر رهیافت خود از حاشیه به متن آوردند و در نظام فکری خود به کار بستند که در این بخش به چند مورد مهم اشاره می‌کنیم:

۲.۱. زبان فاخر

صوفیه در آثار خود همواره از دو زبان عبارت و اشارت سخن به میان آورده‌اند. شبلی گفته است: «عبارت، زبان علم است و اشارت، زبان معرفت» (عطار، ۱۳۷۲: ۶۳۲).

۲.۱.۱. زبان عبارت

زبان عبارت، زبانی ارجاعی و خودکار است که گوینده در حالت خودآگاهی، آن را برای ابلاغ منظور و عقاید خود به کار می‌گیرد. او در کاربست این سطح زبانی، بر خود و زبان و قواعدش دانایی و آگاهی کامل دارد و معبر ارائه فرآورده‌های ذهنی و یافته‌های درونی سخنور است. در این سطح از زبان، گزاره‌ها و جمله‌ها، مطابق با قواعد صرف و نحو زبان معیار، در حیطه خودآگاهی کاربر، شکل می‌گیرند و زبان کارکرد آموزشی دارد. از آنجاکه مخاطبان مشایخ بیشتر پیشه‌وران و

عامه مردم بوده‌اند؛ در نتیجه زبان به کار گرفته شده در این سطح، فاقد تکلف و ابهام است. بزرگان صوفیه به یاری این نوع از زبان ایدئولوژی و مبانی فکری خود را بیان کرده‌اند.

۲.۱.۲. زبان اشارت

زبان دیگر به کاررفته در آثار عرفانی، زبان اشارت است. گفته‌پرداز، در به کار بستن این نوع از زبان، دغدغه انتقال تجربه عرفانی را ندارد. اتفاقاً او با این زبان سخن می‌گوید تا حقیقت را پنهان سازد. مخاطب او در اصل، «من» درونی است و در این رویه از زبان، نقش «حدیث نفس» زبان بیشتر نمود و برجستگی دارد. خداوند بر دستگاه فکری او تجلی می‌کند و تکانه‌هایی در حوزه روحش رخ می‌دهد. هرگاه عارف از این احوال سخن بگوید زبان اشارت را به کار می‌بندد. از این جهت، سخنانش مجاز بنیاد (Figural) و اغلب فاقد انسجام گرامری و ارمغان الهام است. صوفیه برای بیان مقصود خود در این نوع از زبان از تمثیل و قصه‌های مینی‌مالیستی، برای انتقال سریع احوال خود به مخاطب بهره می‌برند. صوفی «هر مسئله‌ای اندر حکایتی باز بسته است و حواله آن به دیگری کرده» (هجویری، ۱۳۸۹: ۲۳۸). به تعبیر میشل فوکو، زبان در این حالت، نویسنده و گوینده را دربر می‌گیرد و برخلاف زبان ارجاعی، پر از ابهام، پیچیدگی، تاییدگی و گزاره‌های پارادکسیکال و سازه‌هایش، شناور و سیال است. خواننده، حضور زبان را احساس می‌کند.

۲.۲. تأویل

سهل بن عبدالله معتقد بود:

همان‌گونه که خدا پایان ندارد، درک و دریافت کلام او هم به پایان نمی‌رسد و هرکس به میرانی که خداوند دل او را گشاده باشد از طریق او در خواهد یافت (سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۱۲۴).

آن‌ها بر این باورند که با هر بار برگشتن به ساحت آیات و تأمل در آن‌ها، خداوند در معارف تازه‌ای بر ایشان می‌گشاید. همان‌گونه که ابراهیم^(ع) آسمانی فراز آسمانی می‌دید: «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» (انعام: ۷۵). از ابن مسعود نقل شده است: معنی فلان آیت مصطفی با صحابه بگفت و معنی دوم در گوش من بگفت که اگر با شما بگویم گلوی مرا ببرند صحابه (موحد، ۱۳۸۸: ۱۹۴).

عرفا معمولاً برخلاف برخی از مشرّعانِ جزم‌اندیش که به پوستهٔ آیات و فهم ظاهری متون دینی بسنده می‌کنند، معتقدند که آیات مانند حریر دو رویه‌اند و آن‌ها، هرگونه اکتفا به فهم ظاهری آیات را منافی با مقصود آن می‌دانند و معتقدند که آیات قرآن و مأثورات دینی، ذووجه و دارای معانی متکثر هستند و هرچیزی که شخصی درک می‌کند می‌تواند غیر از آن چیزی باشد که افراد دیگر از علم، عمل، ذوق، حال و مقام درک می‌کند (احمد عطا، ۱۴۰۷: ۱۸۴).

۳.۲. خداوارگی انسان

شاخصهٔ برجسته و متفاوت دیگر که درگفتمان تصوف طرح شد، خداگونگی انسان است. رابطهٔ انسان با خدا در حوزهٔ فقاہت و تشرّع، به تدریج به ارتباط خائفانهٔ برده با ارباب تغییر یافت، در نظام فکری تصوف، وجود انسان آینه‌ای شد که صفات و اسمای حق بر آن تجلّی می‌کند و اساس رابطهٔ انسان با خدا بر محبت مبتنی شد. انسان چنان منزلتی در این نگرش یافت که «خضر خواهد او را بیند و او از وی در حجاب شود» (غزالی، ۱۳۷۷، ربع ۴: ۶۱۷). در این برساخت، تمام موجودات مسخر آدمی و او مسجود ملائک و وجودش منظور نظر حق تعالی است. آدمی به مرتبه‌ای می‌رسد که به تعبیر ابوسعید خراسی: «هیچ عضوی از او به غیر خدا نمی‌گردد» (سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۱۳۵) و «هربلایی یا عطایی که از عالم غیب روانه شود تا به این عالم شهادت آید پیش از آنکه به این عالم شهادت برسد بر دل وی پیدا آید. آن‌چنان که کرویّان و روحانیان دریابند، وی هم دریابد و قلبُ المؤمنِ عرشُ اللهِ الاکبر» (سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۲۳۷). با پروردگار بر بساط انبساط می‌نشیند.

(خرقانی) آوازی شنید که هان! بوالحسنوا! خواهی که آنچه از تو می‌دانم با خلق بگویم تا سنگسارت کنند؟ شیخ گفت: ای بار خدایا! خواهی تا آنچه از رحمت تو می‌دانم و از کرم تو می‌بینم با خلق بگویم تا هیچ‌کس سجود نکند؟ آوازی شنید که نه از تو و نه از من؟ (عطار، ۱۳۷۲: ۶۷۲).

۴.۲. تساهل و تسامح

تصوف و عرفان در روزگاری صورت‌بندی و تکوین یافت که آتش نزاع و کشمکش‌های قومی، تعصب‌های مذهبی و دینی در اقصی نقاط بلاد اسلامی شعله‌ور شده بود. برخی از فقها و دانشمندان مذهبی تنها آیین، آموزه‌ها و باورهای خویش را صواب و مقالات فریق و مذاهب دیگر را مایهٔ ضلالت و بیرون از طریق هدایت می‌دانستند و بر قتل و کشتار پیروان آن‌ها فتوا می‌دادند. عقاید

معتزله به خاطر حمایت بی‌دریغ عباسیان، بر بخش وسیعی از امپراطوری اسلامی نافذ شده بود و پیروان مرجئه نیز در گوشه و کنار بلاد اسلامی در کنف حمایت حاکمان عباسی افکار و عقاید خود را تبلیغ می‌کردند. تصلب و تعصب، حلقه مفتوحه در جامعه اسلامی شده بود و جامعه پرتصادم و آشوب، دنبال مقرّ و گریزگاه و در آرزوی صلح و آرامش به سر می‌برد. قرار دادن تسامح، تساهل و مدارا در گرانیگاه تصوف و برجسته‌سازی آن، نقش اثربخشی در هژمونی شدن گفتمان صوفیه داشت.

حسین بن منصور حلاج، با بیان اینکه تمام ادیان از جانب خدا هستند و حق تعالی هر طایفه‌ای را به دین و مذهبی از ادیان و مذاهب مشغول کرده و آن طایفه در آن امر اختیاری نداشته است و از این جهت دینی بر ادیان دیگر فضیلتی ندارد، اگر نخستین شخص در طرح انگاره تساهل و تسامح نباشد بدون شک نقش بسزایی در برجسته کردن آن ایفا کرده است. او اعتقاد داشت:

راه‌ها مختلف است اما مقصد یکی است. نمی‌بینی که راه‌ها به کعبه بسیار است برخی از دریا و بعضی از خشکی. اگر به راه‌ها نظر می‌کنی اختلاف عظیم پیدا است اما چون به مقصد نظر کنی همه یگانه‌اند... چون به کعبه رسیدند معلوم شد که آن جنگ‌ها که در راه بود مقصودشان یکی است (مولوی، ۱۳۹۰: ۷۴).

به سبب این فراخ‌نگری حلاج، مدعی شد:

هیچ مذهب نگرفته‌ام و از هر مذهبی آنچه دشوارتر است بر نفس اختیار کردم (عطار، ۱۳۷۲: ۵۸۶).

به همین سبب بود که وقتی «معروف کرخی وفات کرد همه ادیان در وی دعوی کردند؛ جهودان، ترسایان و مؤمنان» (عطار، ۱۳۷۲: ۳۲۹). متصوفه با تاثیرپذیری از آیاتی چون: «... وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره: ۶۲) از هر نوع مخاصمه و تعصب دست کشیدند و ایمان را شرط رزق و روزی خدا بر انسان ندانستند. ابوالحسن خرقانی بر سر در خانقاهش نوشت:

هر که بدین خانقاه درآید نانش دهید و از ایمانش مپرسید که آنکه بر درگاه حق به جان اززد در سرای بوالحسن نان از او دریغ نیست.

مدارا، تساهل، حریت عقیده، رفتن بوسعید با جمع یاران به کلیسا و پذیرا بودن عبدالله بن مبارک اهل رأی و حدیث را در خانقاه و رضی‌الطرفین خوانده شدن او همه از این مقوله بوده است.

۵.۲. سلوک از نقطه صفر تا بی‌نهایت:

سلوک در باور صوفیه، فرآیندی است که شروع و پایانش به فضل و مشیت حق تعالی است و به دانستن فقه، جدل و عبادت نیست. از این رو بود که صوفی گفت: «اگر می‌پنداری که نماز سبب رسیدن است به خدای، غلط می‌کنی» (عطار، ۱۳۷۲: ۱۸۱). زیرا خزاین حق تعالی پر از طاعات است و پیمودن این راه

... به تلقین و تعلیم بنه آید و این به سوزن برنتوان دوخت و به رشته برنتوان بست، این

عطای ایزد است (محمد بن منور، ۱۳۸۱: ۲۸۸).

این راه «به نمودن است نه به جستن» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۴۸). سلوک همواره با حرکت همراه است و قرین دو متمم است. «سفر از...» و «سفر به...». از مبدایی آغاز و به مقصدی انجام می‌یابد. حرکت و صبرورت در جوهر آن نهفته است. خداوند در قرآن تصریح کرده است: «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَا جَاءَ» (مانده: ۴۸۱). بریدن این راه با «سیر الی الله» آغاز می‌شود و به «فی الله» نهایت می‌یابد و پس از آن غایتی برای آن متصور نیست.

باورداشت صوفیه این است که رهرو در طی این طریق به وجود راهبر و پیر راه‌دان نیازمند است و ساحت حقیقت و رای طور عقل است. صوفیه، شریعت را سبب تسهیل و ابزاری برای پیمودن طریقت می‌دانستند و پیوسته شریعت می‌ورزیدند. جنید بغدادی، گفته است:

در این راه کسی رود که کتاب خدای - تعالی - بر دست راست گرفته باشد و سنت

مصطفی بر دست چپ گرفته و به روشنائی این دو شمع می‌رود تا نه در مفاکک بهشت

افتد و نه در ظلمت بهشت (عطار، ۱۳۷۲: ۴۱۶).

اگر در نصوص و متون صوفیه انتقاد از شریعت و خرده‌گیری دیده می‌شود قطعاً بر شریعت نبوده است، بلکه بر مناقشات ناسودمند، جدل‌های فقهی، یجوز و لایجوزها و تقلیل آیین آسمانی به دانستن حکم «خون کبک» بوده است.

۲.۶. رهایی و سفر به ملکوت درون

در گفتمان تصوف «هرکس که همت او در کونین به چیزی بازنگرد طمع از صحبت حَقِّش بیاید بریدن» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۲۳). از همین رو است که پروردگار عالمیان در خطاب با بندگان، ایشان را از دنیا و هم‌نشینی با دنیاداران منع و نهی کرده است: «فَلَا تَغْرُنْكُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغْرُنْكُمْ بِاللَّهِ الْغُرُورُ» (فاطر: ۵). یکی از آموزه‌های اساسی در این رویکرد این است که در هر دلی که دوستی دنیا باشد «...کمتر چیزی که خدا با او می‌کند آن باشد که حلاوت ذکر و مناجات از دل وی برد» (عطار، ۱۳۷۲: ۵۲). معروف کرخی گفته است:

اگر اندکی از دنیا در دل شما آید هر سجده که کنید آن چیز را کنید (عطار، ۱۳۷۲: ۳۲۸).

به همین سبب آیات و مأثوراتی که در آن دوستی دنیا منع شده در مرکز توجه باور و ایستارهای تصوف قرار گرفته و آن‌ها پیروان خود را از دوستی آن برحذر داشته‌اند و دنیا را «...مَزْبَلَةٌ وَمَجْمَعُ الْكَلَابِ... فَإِنَّ الْكَلْبَ يَأْخُذُ مِنْهَا حَاجَتَهُ وَيَنْصَرِفُ عَنْهَا وَالْمَحَبُّ لَهَا لَا يَزُولُ عَنْهَا بِحَالٍ» (هجویری، ۱۳۸۹: ۱۸۱) و سد راه سالکان دانسته‌اند.

اندیشه‌وران تصوف، با بهره‌گیری از اصل برجسته‌سازی، خلأهای موجود در جامعه را به تصویر کشیدند و به دنبال آن، تزلزلی در بست‌های زنجیره گفتمان حاکم ایجاد کردند. این نخبگان نظام فکری تصوف با پایبندی به دو اصل «دسترسی» و «اعتبار» گفتمانی، به طرح مؤلفه‌های نظام فکری خود پرداختند تا بدین شیوه، فرادستی، تداوم و سیطره نگرش خود را تحقق بخشند.

الف. اصل دسترسی گفتمانی

براساس رویکرد لاکلاو یکی از اصول لازم برای هژمونی شدن گفتمان، در دسترس بودن آن است. به هر میزان که اصول گفتمان ابهام و زبانش دشوار و غیرقابل فهم باشد مخاطبان از پذیرش آن تن خواهند زد. از این جهت تصوف برخلاف فلاسفه و مشرکان که زبان دشوار و اصول مبهم دارند در دسترس‌ترین منظومه فکری بود. آن‌ها معتقدند که برای رسیدن به خدا «به عدد هرذره‌ای از موجودات راهی ست» (محمدبن‌منور، ۱۳۸۱: ۲۹۰) و «هیچ راه بنده را به خداوند نزدیک‌تر از نیاز نیست» (محمد بن‌منور، ۱۳۸۱: ۲۵۱). متصوفه پیروان خود را ملزم می‌کردند که هرکس باید «در ذات

خویش یزدان را بجوید و بیابد» (ماسینیون، ۱۳۴۸: ۲۵) و «این قصه را باید که از قلم هیچ نیاید» (عطار، ۱۳۷۲: ۱۹۲). در نتیجه سرچشمه اندیشه ایشان شهود و شیوه کسب آن طهارت نفس بود و کسب دانش را تا مرتبه‌ای ضرورت می‌دانستند «در نماز بدان محتاج باشند و فاتحه و قل هو الله احد و هر مریدی که علم نویسد از او هیچ نیاید» (عطار، ۱۳۷۲: ۴۳۹).

موضوع قابل بحث و کنکاش، زبان صوفیه است. با توجه به اینکه اغلب مخاطبان و پیروان صوفیه از میان عامه مردم و اهل حرف بودند، زبان گفتمان تصوف و گزاره‌های آن، اغلب صریح و دور از تکلف، پیچیدگی و ابهام بود. آن‌ها با این زبان متمکن، آموزه‌های خود را برای مخاطبان و مریدان بیان می‌کردند. زبان ساده، فراخ‌نگری، وسعت اندیشه و... سبب شد تا گفتمان تصوف، به‌عنوان «در دسترس‌ترین» گفتمان، مقبولیت و مشروعیت یابد.

ب. اصل اعتبار گفتمانی

هر گفتمانی ریشه در جامعه دارد و از گفتمان‌های دیگر نشئت و هویت می‌گیرد و از طرفی هر جامعه‌ای، صاحب آرمان‌ها و باورهایی است که در نزد قاطبه مردم جامعه و سوژه‌ها از قداست و نفاست معتنا بهی برخوردار است و مردم جامعه به آن ارزش‌ها و باورها پای‌بند هستند. گفتمان تصوف برای اینکه بتواند مشروعیت و مقبولیت لازم را به‌دست آورد، لزوماً نباید به هنجارهای کلان و خرده‌باورهای ساری در جامعه بی‌اعتنا می‌شد. از همین‌رو صوفیه در تدوین اصول اساسی خود، دین، قرآن و حفظ شریعت را نصب عین خود قرار دادند و التزام به آن اصول را شرط سلوک بیان کردند و تأکید ورزیدند که سالک «هرچند مقامش بزرگ‌تر شود شریعت را نکوتر نگه دارد» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۷۷). از سوی دیگر با توجه به اینکه همواره در اقلیم‌هایی که آیین تصوف در آن‌ها رواج داشته، عقاید دیگری هم می‌زیسته‌اند به همین سبب رعایت حرمت آن‌ها را به‌عنوان آموزه اصلی مطرح نمودند.

ساختار شکنی

گفتمان یک سامانه دقیق و نظام‌مندی است که وقته‌ها و دقیقه‌ها در آن پیرامون گره‌گاه گرد می‌آیند و سبب انسجام، یکپارچگی و موجب شکل‌گیری یک گنجینه تفسیری نوینی می‌شوند. هر گاه مفصلی بسته شود اندیشه، باور و ایدئولوژیی به‌همراه آن آفریده می‌شود. پس در هر گفتمان، آموزه

و مؤلفه و ایده‌هایی وجود دارد و تا وقتی که عناصر در بست زنجیره گفت‌مان، انسداد داشته باشند، بی‌تردید گفت‌مان در اوج و اقتدار است و نسبت به خوانش و رویکردهای دیگر فرادستی دارد. پس اگر رویکردی درصدد کسب هژمونی باشد ناگزیر است تعابیر جدید و اندیشه‌های دگرسان و موضوعات هنجارگریزی طرح کند تا به مدد آن، تردیدی در نقاط کریستالی نظام‌های فکری ایجاد کند و نظم آن‌ها را متزلزل کند.

تصوف نیز با طرح اندیشه‌هایی نظیر وحدت وجود، سخنان مغلوبانه و پارادکسیکال، تقدیس ابلیس، ترویج سماع و ارائه شیوه‌های سلوک ناآشنا با اذهان مردم و بیان استعاره‌های چون مشاهده، مکاشفه و...، تعریف و تعبیر متفاوت از مفاهیمشان، ساختار سامانه‌های فکری دیگر و زنجیره به‌هم‌پیوسته آن‌ها را از هم گسست، سپس زیستگاه امن و دنیای برتری را در درون انسان کشف کرد و تأکید ورزید که برای حصول به حقیقت «او می‌باید که نماند و دانش او نیز نماند تا کشف حقیقی شود» (عطار، ۱۳۷۲: ۱۸۴). صوفیه اعتقاد داشتند که عادت از سپاهیان و لشکریان شیطان است و سبب حجاب می‌شود. به همین سبب می‌گفتند: «نفس آدمی معتاد است و با عادات مرآن را الفتی بود و چون چیزی وی را عادت شد چون طبیعتی شود و چون طبع شد حجاب گردد» (هجویری، ۱۳۸۹: ۷۱). آموزه ساختار شکنانه مهم دیگر صوفیه علاوه بر موارد فوق، دوری از هر گونه تعصب و جزم‌نگری بود. آن‌ها بر این باورند که صوفی باید با همگان مجالست کند و «تمیز نکند به طعام خویش که کافری خورد یا ولی» (قشیری، ۱۳۸۵: ۳۵۷). نقل است که یکی از بزرگان تصوف با مجوسی همسایه بود و:

یکشب کودک وی می‌گریست و در خانه‌شان چراغ نبود، شیخ چراغ خویش مقابل
روزنه آن‌ها نگهداشت تا کودک آرام گرفت و... این مایه شفقت شیخ، این خانواده
مجوسی را سرانجام به اسلام رهنمون شد (زرین کوب، ۱۳۵۷: ۳۹).

تصوف با این راهبرد، تردیدی در باور مخاطبان خود ایجاد کرد و آن‌ها را به تفکر و تأمل واداشت و از جهت دیگر سبب انسجام و وحدت جامعه شد و جهان امنی را برای سکونت رقم زد.

اجماع و فرادستی

اشمیت، صاحب‌نظر در گسترهٔ گفتمان بر این باور است که هر اجماعی مبتنی بر عمل طرد و بیرون‌گذاری (Exclusion) است (موفه، ۱۳۹۱: ۱۸). صوفیه نیز در راستای هژمونی کردن اندیشه‌های خود نخست با وضع تکالیف و اعمال انضباط بر پیروان خود، سبب انقیاد و تسلیم آن‌ها شدند. در گام دیگر با در پیش گرفتن راهبرد ساختارشکنی و نمودن فضای فراواقعی اسطوره‌ای^۶ به مخالفت و نفی وضع موجود پرداختند. آن‌ها با الصاق مدلول‌های هم‌گرا با اهداف خود به دال‌ها، این عناصر را به «بعد» تبدیل کردند و با بیان دال‌هایی از قبیل رضا، توبه، صبر، انس، محبت، حضور و غیبت و... معانی تازه‌ای را تولید کردند و با به‌کار بستن برخی از دال‌های برتر خود در هیئت استعاره به طرح فضای مطلوب اخوت، همدلی، محبت و... و جهان‌عاری از نابسامانی‌های موجود پرداختند و تصور اجتماعی و اجماع در نزد قاطبهٔ افراد به‌وجود آوردند و افق‌های فکری ایشان را به هم نزدیک نمودند. در نتیجه سوژه‌ها با دیدن فضای مطلوب و استعاره‌های آن، به یکدیگر پیوستند و آن را فراخ‌راهی برای برون‌رفت از این تنگنای فکری و آلام درونی خود یافتند و اجماع و هم‌نظری در اندیشه و خاطر کنشگران جامعه شکل گرفت. سپس پیرامون دال مرکزی گفتمان گرد آمدند و سرانجام بر ساخت تصوف تکوین و هژمونی شد.

نتیجه:

انسان موجودی ذوجهات و دارای استعدادهای بالقوهٔ نامکشوفی است که هرگاه بستری در پهنهٔ تاریخ فراهم شده بخشی از توانمندی‌ها و استعدادهایش شکوفا شده است. داشتن نگاه صوفیانه به واقعیت‌ها و تفسیر آن از این منظر، از جملهٔ این توانمندی‌هاست که از بدو آفرینش همراه آدمی و در سرشت او نهادینه شده است که در زمان‌های مختلف با فراهم شدن ناگهانی این بُعد در وجودش مجال تحقق و موضوعیت یافته است.

نکتهٔ شایان ذکر دیگر این است که هر گفتمانی همواره در معرض تهدید است و هر وقته‌ای، بالقوه آمادهٔ عنصر شدن و بازگشت به میدان گفتمان‌گونگی است. به عبارت دیگر مفصل و زنجیرهٔ هر ابرگفتمان دیر یا زود آماده برای گسست و تزلزل است جز اینکه گفتمان همگام با جریان سیال تاریخ و تحولات فرهنگی و اجتماعی و به‌دگر دیسی مؤلفه‌ها و اصول بنیادین خود بپردازد و به نظر

می‌رسد که تصوف به‌عنوان یک گنجینه تفسیری در طول حیات خویش، این تطور لازم را داشته است.

مورد مهم دیگر این است که در هر عصری چند نظام فکری و گفتمانی وجود دارد و جامعه‌ای را نمی‌توان سراغ داشت که تنها یک صدا از آن شنیده شود و همچنین هر گفتمانی به‌عنوان یک رخداد اجتماعی، در جامعه ریشه دارد و از گفتمان‌های مختلف دیگر نشئت و هویت می‌گیرد و جدا از آن‌ها شکل نمی‌گیرد و تصوف نیز به‌عنوان یک برساخت از این امر مستثنی نبوده و از جریان‌های فکری چون فقهات، زهد، فلسفه، تشریح و... نشئت گرفته است. از سوی دیگر در گذر زمان جریان‌های فلسفی و کلامی به آن پیوسته و با آن تداخل پیدا کرده‌اند. لذا از این جهت هویت چندپاره و بسگانه پیدا کرده است.

نکته قابل بحث دیگر این است که تصوف مانند هر رخداد و حادثه تاریخی دیرینه و تباری دارد. یعنی در دوره‌ای از تاریخ، شرایط فراهم شده تا تصوف به‌عنوان یک پدیده و یک ضرورت زمان، تکوین یافته است. بنابراین تکوین و تثبیت آن، قاعده‌مند است. به عبارت واضح‌تر فرایند تصوف و شروع و تکوین آن در بستر زمان و در ارتباط با رخدادهای دیگر و در ارتباط خط طولی و علی قابل جست‌وجو و پژوهش است.

پی‌نوشت‌ها:

۱. هژمونی: استراتژی است که در طی آن اجماعی حاصل می‌شود. در این شیوه، ابتدا باورهای مردم به‌صورت غیرمستقیم، کنترل می‌شود و با استفاده از کنش‌های گفتاری یا نوشتاری و با بهره‌گیری از نرم‌افزارهای دیگر، اذهان به‌طریقی شکل می‌گیرد که آن‌ها آزادانه و با طیب خاطر می‌پذیرند که کاری را انجام دهند که ما می‌خواهیم (ون‌دایک، ۱۳۸۷: ۱۱۲).
۲. در رویکرد لاکلاو و موفه، مفصل‌بندی (Articulation)، به هر کرداری اطلاق می‌شود که میان عناصر مختلف رابطه‌ای ایجاد می‌کند که طی آن هویت آن‌ها در نتیجه این کردار مفصل‌بندی تغییر می‌کند (لاکلاو و موفه، ۱۳۹۳: ۱۷۱).
۳. **وقته:** لاکلاو و موفه معتقدند که نشانه‌ها و دال‌ها معانی متعدد و شناوری دارند. آن‌ها معتقدند که دال‌ها با قرار گرفتن در مفصل‌بندی گفتمان، از میان معانی متعدد، یک معنی، موقتاً تثبیت می‌شود؛ بنابراین هر کدام از دال‌ها در گفتمان‌های مختلف معانی متفاوتی دارند.

۴. حجاج بن یوسف و خالد بن عبدالله قسری با قتل و توقیف و تهدید خلق، بیت المال مسلمین را به غارت می بردند و از قتل موالی هراسی به خود راه نمی دادند تا جایی که در قیام اشعث در سیستان، حجاج بن یوسف در قتل موالی آن قدر زیاده روی کرد که عبدالملک، خلیفه اموی، به وی اعتراض کرد (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۳۳).
۵. «... رئیس میهنه، خواجه حمویه رحمه الله، به تعصب شیخ از سرخس دانشمندی فاضل آورده بود تا در میهنه مجلس می گفت و فتوی می داد. روزی این دانشمند به مجلس شیخ آمد کسی از شیخ ما سؤال کرد که خون کیک تا به چه مقدار معفو است و تا چه مقدار روا بود که بازان نماز کنند؟ شیخ ما گفت: امام خون کیک، خواجه امام است و اشارت بدان دانشمند کرد و گفت: این مسئله از وی پرسید از ما که پرسید حدیث او پرسید» (محمد بن منور، ۱۳۸۱: ۲۲۰)
۶. لاکلاو و موفه اسطوره را طرحی می دانند که به نفی وضع موجود و ترسیم آینده ای ایده آل و مورد انتظار می پردازد و فضای بازنمایی کننده جدیدی را می سازد که سعی دارد فضای از جاکنده را مرمت نماید (قجری، ۱۳۹۲: ۷۶-۷۵).

کتابنامه:

- احمد عطا، عبدالقادر. (۱۴۰۷ق)، *التصوف الاسلامی بین الاصله و الاقتباس*، بیروت: دارالجلیل.
- استیس، و.ت. (۱۳۸۵)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهالدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- اشپولر، برتولد. (۱۳۸۴)، *جهان اسلام*، ترجمه قمر آریان، چاپ دوم، تهران: امیر کبیر.
- تاجیک، محمدرضا. (۱۳۷۹)، *گفتمان و تحلیل گفتمانی*، تهران: فرهنگ گفتمان.
- تورتل، کریستین. (۱۳۹۰)، *شیخ ابوالحسن خرقانی*، ترجمه ع. روح بخشان، چاپ چهارم، تهران: نشر مرکز.
- ریتر، هلموت. (۱۳۷۴)، *دریای جان (سیری در آرا و احوال شیخ فریدالدین عطار نیشابوری)*، ترجمه عباس زریاب خویی و مهر آفاق، قم: انتشارات بین المللی الهدی.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۵۳)، *ارزش میراث صوفیه*، چاپ دهم، تهران: امیر کبیر.
- _____ . (۱۳۶۸)، *تاریخ مردم ایران (۲)*، تهران: امیر کبیر.
- _____ . (۱۳۵۷)، *جست و جود در تصوف ایران*، چاپ سوم، تهران: امیر کبیر.
- سراج طوسی، ابونصر. (۱۳۸۸)، *اللمع فی التصوف*، ترجمه مهدی محبتی، چاپ دوم، تهران: اساطیر.

- عطار، شیخ‌فرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۲)، *تذکره الاولیاء*، تصحیح محمد استعلامی، چاپ هفتم، تهران: زوار.
- غزالی، ابو حامد محمد. (۱۳۷۷)، *احیاء علوم‌الدین*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو، چاپ دوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- قجری، حسینعلی و جواد نظری. (۱۳۹۲)، *کاربرد تحلیل گفتمان در تحقیقات اجتماعی*، تهران: جامعه‌شناسان.
- قرآن کریم.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۸۵)، *رساله قشیریه*، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- لاکلاو، ارنستو و شنتال موفه. (۱۳۹۳)، *هژمونی و استراتژی سوسیالیستی*، ترجمه محمد رضایی، چاپ دوم، تهران: ثالث.
- ماسینیون، لویی. (۱۳۴۸)، *قوس زندگی حلاج*، ترجمه عبدالغفور روان فرهادی، بی‌جا: بنیاد فرهنگ ایران.
- محمد بن منور. (۱۳۸۱)، *اسرار التوحید فی مقامات ابی‌سعید*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ پنجم، تهران: آگاه.
- مستملی بخاری، خواجه امام ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۳)، *شرح تعرف لمذهب التصوف*، تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.
- مؤحد، محمدعلی. (۱۳۸۸)، *خمی از شراب ربانی*، تهران: سخن.
- موفه، شنتال. (۱۳۹۱)، *درباره امر سیاسی*، ترجمه منصور انصاری، تهران: رخداده نو.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۹۰)، *فیه ما فیه*، تصحیح توفیق سبحانی، چاپ سوم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- نسفی (۱۳۵۹)
- نیکلسون، رینولد.ا. (۱۳۵۷)، *پیدایش و سیر تصوف*، ترجمه محمدباقر معین، تهران: توس.
- ون دایک، تئون. (۱۳۸۷) *مطالعاتی در تحلیل گفتمان*، چاپ دوم، تهران: دفتر مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۹)، *کشف المحجوب*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، چاپ پنجم، تهران: سروش.

— یورگنسن، ماریان و لوئیز فیلیپس. (۱۳۸۹)، نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.