



**گل های سرخ
و بلبلان: در جست و جوی
آنا رشیسم سنتی در ایران**
حکیم بی (پیتر لامبورن ویلسون)
ترجمه ی آری سرازش، رامین اعلایی

گل‌های سرخ و بلبلان:

در جست‌وجوی آنارشیزم سنتی در ایران

حکیم بی (پیتر لامبورن ویلسون)

ترجمه‌ی آری سرازش، رامین اعلایی

سال ۱۹۷۱ بود. بعد از دو سال آوارگی در مسیر موسوم به «راه هیپی» در هند و پاکستان، زمستانی تنگ‌دست در افغانستان، و چند ماه در مه‌ترياک‌کويته، پایتخت بلوچستان پاکستان، که نهایتاً به حمله‌ای تب‌آلود و توهم‌زا از مالاریای روده‌ای انجامید، ظاهر من قطعاً چیز دندان‌گیری نبود برای چشم جناب کنسول ایران.

ساختمان کنسولگری، جعبه‌ای بتنی بود در حاشیه‌ای بی‌روح و تازه‌ساز از شهر، که گویی جز من و جناب کنسول، سکنه‌ی دیگری نداشت. مردی بود کوتاه‌قامت، ترش‌رو، با کت‌وشلواری رسمی، که انگار تمام مأموریتش در آن لحظه خلاصه شده بود به آزار دادن من. با حالتی خشک و مشکوک سعی می‌کرد قانعم کند که به‌جای ویزای توریستی سه‌ماهه، همان ویزای عبور ۱۴ روزه را بگیرم. انگار چیزی در من بدگمانش کرده بود.

راستش حق هم داشت. همین اواخر عملاً از هند و افغانستان بیرونم انداخته بودند. و لابد از نگاه او، من ولگردی بی‌پول بودم، که انصافاً تصور نادرستی هم نبود. مدام تکرار می‌کرد: «چرا می‌خواهی بیای کشور من؟» آن‌قدر خسته و بی‌حوصله بودم که حتی زورم نیامد دروغی سر هم کنم. با لحنی بی‌رُمق گفتم: «خب... می‌دونید، من به تصوف علاقه دارم.» اخم‌هایش در هم رفت. با حالتی میان تمسخر و ناباوری گفت: «تصوف؟! اصلاً می‌دونی تصوف یعنی چی؟»

«به‌قدر کافی می‌دونم که بخوام بیشتر بدونم. چند تا صوفی که تو هند دیدم، گفتن باید بری ایران... پس...»

و درست همان لحظه، کنسول پیش چشمانم دگرگون شد، بی‌هیچ اغراقی، مثل جانوری که پوست می‌اندازد. آن مرد عبوس و سخت‌گیر، ناگهان بدل شد به روحی شاعرانه و فرهیخته؛ انسانی که گویی بی‌دلیل در دل این جعبه‌ی خاموش بتنی بلوچستان، به تبعید افتاده بود. چهره‌اش وا شد، لب‌خند زد: «چه عالی! باید بیشترین مدت اقامت ممکن رو برات صادر کنم!» دست‌پاچه، میان مَهرها و اسنادش می‌گشت: «ویزا برای یک سال، با امکان تمدید، موافقی؟»

«خب... اما...»

«باید تا وقتی همه چیز رو یاد بگیری در کشور من بمونی. خواهش می‌کنم، قول بده!»

و هرچند نه درباره تصوف همه چیز را آموختم، و نه درباره ایران، اما سال‌های پس از آن، چیزی حدود هفت سال تمام، را در آن سرزمین گذراندم. اکنون مشکل من انتخاب این مهم است: در این یادداشت کوتاه، چه چیزی را بگویم و چه چیزی را فروگذارم؟

رشته‌ای شل و رها را دنبال می‌کنم، همان لحظه‌ی گشایش کنسولگری، لحظه‌ای که از یک مقام اداری به انسانی واقعی بدل شد. همین نقطه‌ی دگرگونی، انگیزه‌ی نگارش این خاطره است؛ به‌ویژه از آن‌رو که در سال‌های پیش‌رو، احتمالاً، کسی در آمریکا از این وجوه فرهنگ ایرانی سخنی نخواهد گفت. ایران به حاشیه رانده خواهد شد، و تنها در قالب زبانی سرد و ساختگی به نام «اخبار» بازشناخته خواهد گشت. آن‌چه اقبال لاهوری «انسان‌گرایی ایرانی» می‌نامید، به دست فراموشی سپرده خواهد شد، یا انکار خواهد گشت، یا شاید حتی به آن خیانت خواهد شد، نه از آن‌رو که بی‌ارزش است، بلکه چون به جهان ایدئولوژی‌ها و هیاهوی «برخورد تمدن‌ها» تعلق ندارد. آن، از جنس زندگی روزمره است؛ از جنس زیبایی‌های خاموش، بی‌ادعا، و گاه حتی ناگفتنی روح انسانی.

موسیقی، چای، و بلعیدن شیشه

در یکی از آن تصادف‌های غریب که تنها در کشورهای موسوم به «در حال توسعه» اتفاق می‌افتد، در آن سال‌ها بزرگ‌ترین حامی موسیقی کلاسیک ایرانی، نه فقط در قالبی محافظه‌کارانه، که با رویکردی خلاقانه، تلویزیون ملی ایران بود. در مقابل، رادیو تهران نماینده‌ی نوعی سنت‌گرایی لطیف اما التقاطی بود که گاه تجربه‌هایی با ویولن و پیانو را هم در بر می‌گرفت.

من شخصاً شیفته‌ی موسیقی ایرانی با پیانو هستم، آوایی که همیشه مرا به یاد آیین‌کاری‌های درخشان حرم‌های شیعه و بناهای عمومی اواخر قاجار می‌اندازد؛ ترکیبی از تشریفات، نور، و تکه‌تکه‌های خاطره. پیانوهای ایستاده، درست مانند آینه‌های وارداتی از اروپا، با کاروان به ایران می‌رسیدند و، همان‌طور که می‌شد انتظار داشت، بسیاری‌شان در مسیر آسیب می‌دیدند یا می‌شکستند. هنرمندان کاشی‌کار، خرده‌آینه‌ها را بار شتر خریداری می‌کردند و با آن‌ها شکل تازه‌ای از تزئین می‌آفریدند: سبکی درخشان، که شاید از نگاه برخی سنت‌گرایان مبتدل به نظر می‌رسید، اما بی‌تردید چشم‌گیر بود. گنبدها و ایوان‌ها بدل می‌شدند به انفجاری از نور، چون تکه‌های یخ در آفتاب.

پیانوها نیز به سبک ایرانی کوک می‌شدند. بدون استفاده از پدال، با تنها چهار انگشت، نواخته می‌شدند همان‌گونه که سنتور را می‌نوازند. مثالی دیگر: ورود چرخ خیاطی‌های پدالی «سینگر» به آسیا، جان تازه‌ای

در هنر سوزن‌دوزی دمید. بی‌تردید فناوری مدرن، که با سرمایه‌داری گره خورده، سرانجامی خفه‌کننده برای صنایع دستی به‌بار می‌آورد، اما در آغاز، برخورد این دو جهان اغلب الهام‌بخش است؛ زاینده‌ی تلفیق‌هایی نیرومند و پرتراوت.

با این همه، نوازندگانی که در تلویزیون می‌نواختند، با آن‌که سخت به سنت وفادار بودند، خلاق و نوآور باقی ماندند. دهه‌ی ۷۰ میلادی، دوران شکوفایی دوباره‌ی موسیقی اصیل ایرانی بود، رنسانسی کوچک، اما درخشان؛ با نسل تازه‌ای از جوانان مشتاق و استادانی کهنسال که از حاشیه‌ی فراموشی بازگردانده شدند. بودجه‌ی تازه‌نفس تلویزیون و انرژی این نسل نو، بار دیگر به هنر جان بخشید. جشنواره‌ی شیراز یکی از کانون‌های تپنده‌ی این جنبش بود.

در همان روزها، زمان زیادی را به گفت‌وگو با دکتر داریوش صفوت گذراندم، مدیر «مرکز حفظ و اشاعه‌ی موسیقی سنتی ایران» در تلویزیون ملی. شبی در شیراز، دکتر صفوت برایم داستانی تعریف کرد. بیشتر آن را از پیش می‌دانستم، چرا که همراه با نصرالله پورجوادی، در کتاب *پادشاهان عشق*، درباره‌اش نوشته بودیم، روایتی از تاریخ و شعر طریقت نعمت‌اللهی، شاخه‌ای از تصوف که به شاه نعمت‌الله ولی بازمی‌گردد.

در سال ۱۷۹۲ میلادی، یکی از درویشان طریقت نعمت‌اللهی در کرمان به شهادت رسید: مشتاق علی‌شاه، درویشی از تبار «نیازبان‌ها»، صوفیانی شوریده‌حال که در جذبه‌ی الهی محو می‌شوند. مشتاق، اسطوره‌ای در موسیقی بود. سازی می‌نواخت به نام سه‌تار؛ سازی کوچک با سه سیم، خویشاوند دورِ سیتار هندی، با ریشه‌هایی در آسیای میانه.

روزی، در خلوت شوریده‌اش، به هنگام اذان، نوایی از سه‌تار نواخت. این همراهی، در چشم یک ملای متعصب، کفر و بی‌حرمتی تلقی شد. ملا، جماعت مسجد را برانگیخت، و مردم مشتاق را سنگ‌باران کردند؛ تا آن‌جا که در کنار یکی از مریدان وفادارش جان داد.

دکتر صفوت این داستان را با شور و دقت روایت می‌کرد، اما نه بر اساس متنی مکتوب. آن را در جوانی، از دوستی نوازنده شنیده بود؛ دوستی که خود، روایت را از زبان پدربزرگش شنیده بود، مردی که در آن روز، نوزدهم مه ۱۷۹۲، در کرمان حضور داشت و با چشمان خود شهادت مشتاق را دیده بود.

در دهه‌ی ۱۹۷۰، سلسله‌ی نعمت‌اللهی همچنان بر پیوند با موسیقی تأکید داشت، هرچند در مناسک رسمی‌اش هرگز از ساز استفاده نمی‌شد. چند بار در سال، به مناسبت اعیاد خجسته‌ای چون میلاد پیامبر یا علی، خانقاه نعمت‌اللهی در مرکز تهران جشنی برپا می‌کرد: آیینی سرشار از موسیقی، سرور، و شوق. دکتر جواد نوربخش، قطب و شیخ طریقت، خود از دوستان و حامیان جدی موسیقی بود. بسیاری از نوازندگان نام‌دار، یا در شمار مریدانش بودند یا دوستان نزدیکش، و با اشتیاق در این ضیافت‌ها

می‌نواخته‌زاران نفر از اقشار مختلف تهران، از جمله زنان و کودکان، در این جشن‌ها شرکت می‌کردند. همه، بی‌هیچ استثنا، مهمان سفره‌ای گرم و سخاوتمند بودند: پلو و گوشت، چای و شیرینی به‌اندازه‌ی توان معده، و ساعاتی از موسیقی سنتی ناب که طنینش تا اعماق جان می‌نشست.

اوج هر شب، اجرای گروهی از درویشان قدریه‌ی کردستان بود؛ مردانی شوریده‌حال، که با چاووش‌خوانی‌های پرشور و ضرب‌آهنگ‌های کوبنده، مجلس را تا مرز خلسه و وجد می‌بردند. دکتر نوربخش می‌گفت در زادگاهشان، کردستان، این شور را با نمایش‌هایی حیرت‌انگیز دنبال می‌کردند: از فرو کردن کارد در گونه تا بلعیدن لامپ!

با لبخندی شیطان‌وار و چشمانی که از شوق برق می‌زد، می‌گفت: «اما من اجازه نمی‌دم چنین کارهایی توی خانقاه من انجام بشه. اگه دنبال این جور کرامات هستید، باید برید سنندج.» و طبیعتاً، رفتیم.

دیدار کردها، پس از روزهای طولانی در میان تهرانی‌ها، چشم‌اندازی دل‌انگیز بود. در حالی‌که بیشتر ایرانیان، جز آخوندها، لباس‌هایی به سبک غربی پوشیده بودند که نه با هویت‌شان جور درمی‌آمد و نه زیبایی خاصی داشت، کردها همچنان به پوشش سنتی خود وفادار مانده بودند: دستارهای بلند و پرچین، کت‌هایی تنگ و نظامی‌وار، شلوارهایی گشاد، چکمه‌های سوارکاری، و هر جا که می‌شد، اسلحه.

زنانشان لباس‌هایی پوشیده بودند با ده‌ها دامن گل‌دار، در رنگ‌هایی تیره، غلیظ، و مخملی؛ چون لاله‌های سیاه در دل کوه. بعضی، صورت خود را با نشانه‌هایی آبی خالکوبی کرده بودند، و بسیاری بی‌حجاب در میان مردم می‌گشتند.

در سنندج، من و دوستانم، جمعی از روزنامه‌نگاران آمریکایی که برای روزنامه‌های کم‌فروش انگلیسی‌زبان تهران کار می‌کردیم و همگی دل‌باخته‌ی تصوف شده بودیم، با آشنای دکتر نوربخش دیدار کردیم: پیرمردی نحیف، ۸۸ ساله، ساکن خانه‌ای کوچک، نزدیک خانقاه قدریه. او با گرمی ما را به خانه‌اش دعوت کرد، چای آورد، و بعد عکسی قدیمی نشان‌مان داد: خودش بود، در لباس نظامی، با ماری غول‌پیکر که مثل شال بر شانه‌هایش افتاده بود. لبخند زد و گفت: «آمده‌اید بلعیدن شیشه ببینید، بچه‌ها؟ این که چیزی نیست! برای این جور کارها اصلاً نیازی به وجد و خلسه نیست. الان نشون تون می‌دم.»

با اشاره‌اش، نوه‌اش یک سینی نقره‌ای آورد که تنها یک لامپ روی آن بود. پیرمرد، با ذکر زیر لب، لامپ را با انگشتانش شکست و تکه‌های شیشه را بی‌تردید در دهان گذاشت، صدای خرد شدنشان زیر دندان‌هایش بلند بود. قورت داد. بعد چشمکی زد و سینی را به طرف ما گرفت: «نمی‌خواید شما هم امتحان کنید؟»

آن شب، پس از شامی مفصل با بره و چای، که بر سفره‌ای روی زمین صرف شد، در خانقاه نمایش‌های شگفت آغاز شد: سیخ‌زدن به گونه، خوردن سیم برق، بازی با عقرب، بلعیدن لامپ و ... و جالب اینجاست که همه‌ی اینها، بی‌هیچ خون‌ریزی یا زخمی، پس از ذکرهایی پرشور و کوبنده، انجام می‌گرفت.

در سال‌های بعد، چند بار دیگر هم به سنندج رفتم. راستش، این کارها به مرور برایم عادی شد، هرچند هرگز خودم امتحانشان نکردم. اما چیزی که آن پیرمرد در نخستین دیدارمان انجام داد، هرگز برایم تکرار نشد. او در اوج سماع، وقتی به حالت خلسه رسید، ناگهان با سرعتی باورنکردنی از یک سراتاق تا سوی دیگرش دوید، اتاقی به درازای یک زمین تنیس، و بعد، همچون تیری رهاشده، با سر، خود را به دیوار کوبید. با پیشانی. با صدایی بلند. از دیوار برگشت، و ایستاد، بی‌آن‌که نشانی از درد یا گیجی در چهره‌اش باشد. سپس شروع کرد به چرخیدن، رقصیدن، خواندن، و یک ساعت تمام در وجد و خلسه بود.

فکر می‌کنم همان شب بود که برایمان تعریف کرد: شیخ بزرگ طریقت قدریه در بغداد، هنگام پذیرش مرید، می‌توانست سرشان را از تن جدا کند، و سپس، بی‌هیچ آسیبی، دوباره سر را سر جایش بگذارد. راستش، بعد از تماشای آنچه با چشم خود دیدم، حس کردم شاید این یکی را هم بتوان باور کرد. البته بعدها، کمی تردید به دل راه دادم. ولی چه اهمیتی دارد؟ قصه‌اش آن قدر دل‌انگیز هست که راست بودنش چندان ضرورتی نداشته باشد.

تصوف؛ آنارشیسم سنتی اسلام؟

اسلام اهل سنت بر پنج ستون استوار است: شهادت به یگانگی خدا، ایمان به پیامبران و فرشتگان، نماز، حج، و زکات. تشیع، ستون ششمی به آن می‌افزاید: عدالت اجتماعی. در بیشتر دوره‌های تاریخی، تشیع دینی حاشیه‌نشین بوده، جدا از قدرت سیاسی، و در بسیاری موارد، سرچشمه‌ای برای اعتراض و مقاومت در برابر ساختار مسلط سنی. اما با گذر زمان، مفهوم «عدالت» در این سنت گسترش یافت و معانی پیچیده‌تری پیدا کرد.

یکی از چهره‌های برجسته‌ی این تحول، دکتر علی شریعتی بود، روشنفکری با پیش‌زمینه‌ای مذهبی که در خارج از ایران درگذشت و بسیاری از ایرانیان را با ایده‌ی «سوسیالیسم شیعی» آشنا کرد. نوشته‌های او ترکیبی بود از انسان‌گرایی مارکسیستی و شور انقلابی نسبت به علی و حسین؛ کسانی که برای او نمادهایی از عصیان علیه ظلم و قدرت بودند.

امروزه، تشیع انقلابی رسمی در ایران، نه چندان سوسیالیستی است و نه لزوماً رادیکال. اما پیوند میان عدالت‌خواهی شیعی و آرمان انقلاب، هنوز در حافظه‌ی تاریخی زنده است، و همواره قابلیت باززایی دارد.

در آمار رسمی، ایران کشوری با ۹۰ درصد جمعیت شیعه‌ی دوازده‌امامی معرفی می‌شود. شاید این عدد در ظاهر درست باشد، اما آنچه در آمار نمی‌آید، نقشی است که درویشان، بدعت‌گذاران و حاشیه‌نشینان آیینی در فرهنگ ایفا می‌کنند. در درون هر «ایرانی رسمی»، اغلب درویشی نحیف و بی‌ادعا تلاش می‌کند برای خود صدایی پیدا کند، راهی برای نفس کشیدن در دل ساختارها و اجبارها.

بی‌تردید، صوفیان دیندارند. اما درویشی، چه با ظاهر بیرونی و چه بی‌آن، همواره راهی بوده برای ایستادن در برابر روزمرگی، ریاضت‌گرایی خشک، قید و بندهای اجتماعی، رفتارهای نمایشی، و زیباشناسی‌های قراردادی. در زبان فارسی امروز، «درویشی» فقط یک سبک زندگی مذهبی نیست؛ حال‌وهوایی است از سادگی، بی‌تکلفی، خونسردی و رهایی. مثلاً وقتی کسی می‌گوید: «لباس رسمی نیار، دورهمی خیلی درویشیه»، دقیقاً به همین حس اشاره دارد، حسی جایی میان «راحت»، «با حال»، و حتی «هیپی».

از نگاه من، همین درویشی، با همه‌ی فرقه‌ها و نحله‌های عجیب‌وغریبی که پیرامونش شکل گرفته‌اند، جزیی حیاتی از فرهنگ ایرانی‌ست. چیزی زنده، منعطف، و نوعی سیاست غیررسمی بی‌قدرت‌طلب؛ چیزی که شاید بتوان آن را «آناشسیسم سنتی» نامید.

در گذشته‌ای نه‌چندان دور، مثلاً تا اواسط قرن نوزدهم، درویشان ایرانی شیوه‌ای از زندگی را دنبال می‌کردند که به سادوهوای هندی شباهت داشت. بعضی موهایشان را بلند می‌گذاشتند، بعضی سر را می‌تراشیدند. خرقه‌ای وصله‌خورده بر تن داشتند، کاسه‌ای برای گدایی، که گاه از پوسته‌ی نارگیل‌های نادر ساخته می‌شد، و تبرهایی کوچک و آیینی که هم جنبه‌ی نمادین داشتند و هم برای خرد کردن سبزی به کار می‌رفتند. کلاهی خاص یا «تاج»ی بر سر می‌گذاشتند، در جاده‌ها و دشت‌ها بی‌هدف می‌گشتند، می‌نواختند و می‌رقصیدند، گاه شراب می‌نوشیدند یا حشیش می‌کشیدند، و با نگاهی آسوده و بی‌پروا به مرزهای خشک دین رسمی می‌نگریستند. ترکیبی بودند از ریاضت‌کش‌های عارف و لذت‌جویان شوریده؛ با ایمانی ریشه‌دار در عشق، شور، و رهایی.

طریقت نعمت‌اللهی زمانی پیشرو و نماینده‌ی چنین سبکی از تصوف بود. اما سرکوب‌های شدید، تکفیرها، و حتی اعدام، همچون سرنوشت تلخ مشتاق علی‌شاه، باعث شد درویشان شورشی از چشم‌ها پنهان شوند. بعضی از علمای آن دوران چنان بی‌رحم بودند که یکی‌شان لقب «صوفی‌کش» داشت.

درویشان، از ترس جان، در ظاهر به تشیع رسمی گردن نهادند. برخی از مشایخ لباس روحانیت پوشیدند: عباهای تیره، عمامه‌های سفید. اما در دل، همان نگاه ضد‌ریا و شورشی درویشی را حفظ کردند. ریشه‌های تصوف قلندری، به‌ویژه آن شکل رها و بی‌قیدش، شاید حتی از اسلام هم کهن‌تر باشد. این نوع درویشی ممکن است بازمانده‌ای از فرهنگ‌های شمن‌گونه‌ی ایران و هند باستان باشد؛ نشانه‌هایش را می‌توان در متونی چون «ودا»ها و «یشت»ها یافت. در این سنت‌های کهن، گیاهان توهم‌زا، که در هند

«سوما» و در ایران «هئوما» نامیده می‌شدند، نقشی محوری در آیین‌های رازآلود ایفا می‌کردند. اما با ظهور دین‌های رسمی، این گیاهان مقدس یا به حاشیه رفتند، یا به فراموشی سپرده شدند، یا در نهایت به استعاره‌هایی بی‌جان بدل گشتند، مثل همان «می بی‌خطر» و بی‌طعم و بو، که در شعر بسیاری از صوفیان محافظه‌کار جایگزین شراب حقیقی شد.

با این‌همه، درویشی در برابر تغییر مقاوم ماند. در آسیایی که ساختارهای طبقاتی و هویت‌های موروثی سفت‌وسخت تثبیت شده‌اند، سبک زندگی درویشانه همیشه شکلی از گریز بوده، نوعی بوهمی‌گری سنتی: نه لزوماً مورد تأیید قدرت، اما پذیرفته به‌عنوان شیوه‌ای مستقل و مشروع برای زیستن. شگفت نیست که هیپی‌ها بی‌درنگ جذب این «بیت‌نیک‌های هزارساله» شدند. همان بی‌اعتقادی به کار الزامی، همان میل به مستی، رؤیا و تجربه‌های حسی. در هند، هم سادهو دیدم و هم درویش؛ هر دو فراوان. اما در ایران، گویی تقریباً ناپدید شده بودند، دست‌کم به‌ظاهر. تنها خرجه‌های وصله‌دار را در فرقه‌ای به نام «خاکساریه» می‌شد یافت؛ نامی برگرفته از تصویر «خاک بر سر ریختن» در سوگ، یا «افتادن در خاک» در برابر محبوب.

در شیراز، در خانقاهی از ایشان در باغی بیرون شهر شرکت کردم. مجلس ذکر داشتند. حافظ خواندند. چراغ‌ها را خاموش کردند. و در تاریکی اشک ریختند. گاه درویشانی از این سلسله را در خیابان می‌دیدم؛ با خرجه‌ای بر تن، مشغول گدایی یا فروش اسپند برای دفع چشم‌زخم. همان اسفندی که اگر خورده شود توهم‌زاست، و از آن برای رنگ‌آمیزی فینه‌های قرمز هم استفاده می‌کنند.

در اصفهان، قهوه‌خانه‌ای بود که خاکسارها اداره‌اش می‌کردند. سرپیشخدمت، که در واقع شیخ آن‌ها بود، شاهنامه را از بر می‌خواند و تمام نقش‌ها را خود بازی می‌کرد، تئاتری تک‌نفره، زنده و بی‌نظیر. فرقه‌ی خاکساریه پیوندهایی رازآلود دارد با گروهی کردی به نام «اهل حق» یا «یارسان»، نامی که حلاج شهید نیز آن را بر زبان آورد. اهل حق، صوفی به معنای سنتی نیستند؛ بلکه آیینی مردمی دارند، تلفیقی از کیش‌های پیشازرتشتی، تصوف، تشیع افراطی، و شاید نشانه‌هایی از مانویت. یکی از شاخه‌هایشان حتی شیطان را می‌پرستد، گوشت خوک می‌خورد و شراب می‌نوشد. چند تن از دوستانم به دره‌های دورافتاده‌ای که محل زندگی‌شان بود سفر کردند، و آنان را مردمی گرم‌خو، مهربان و مهمان‌نواز یافتند.

اهل حق‌های رسمی‌تر، در تهران «جمعخانه»ای بنیان نهاده بودند، محفل آیینی‌شان، به رهبری شیخی کاریزماتیک به نام استاد الهی؛ موسیقی‌دان نام‌آور و استاد سه‌تار. بسیاری از موسیقی‌دانان تهرانی، و نیز شماری از غربی‌ها، جذب او شده بودند، از جمله دوست فرانسوی‌ام ژان دورینگ، قوم‌موسیقی‌شناس برجسته. پسر استاد الهی نیز بعدها کتاب‌هایی به زبان فرانسه و انگلیسی نوشت.

برخی از صوفیان، واقعاً درویش مسلک بودند، مانند شاخه‌ی صفی‌علی‌شاهی از طریقت نعمت‌اللهی، که در تهران خانقاهی زیبا با باغ و گنبد کاشی‌کاری‌شده داشتند. بسیاری از پیروان این شاخه، موسیقی‌دان حرفه‌ای در رادیو تهران بودند. می‌گفتند بعضی‌هایشان گاه تریاک هم می‌کشیدند.

یک بار در مراسم خاک‌سپاری باشکوهی در همان باغ شرکت کردم، خانقاه‌شان را گاه برای این نوع مراسم اجاره می‌دادند. برخی صوفیان این کار را نمی‌پسندیدند و آنان را به سهل‌گیری و کاهلی متهم می‌کردند. در هر حال، همه‌ی صوفیان لزوماً «درویش» به معنای دقیق کلمه نیستند. در گذشته، تصوف گاهی چنان رادیکال می‌شد که تا شورش مسلحانه علیه ظلم پیش می‌رفت. اما در دوران ما، این نیروی شورشی بیشتر به سمت ساحت‌های فکری، معنوی و درونی هدایت شده؛ جایی که بی‌قراری، آزادی‌خواهی و گستاخی معنوی، شکلی آرام‌تر اما ژرف‌تر به خود گرفته‌اند.

اگر بخواهیم نگاهی سیاسی به تصوف داشته باشیم، الهام برای ایستادگی و مقاومت کم ندارد، همان‌گونه که حافظ گفت: «در نمازم خَم ابروی تو با یاد آمد»

و اگر از زاویه‌ی فرهنگی بنگریم، تصوف بارها با ایستادگی در برابر سنت مرده، به احیای سنت‌های زنده و خلاقانه کمک کرده است. مثلاً در اواخر قرن نوزدهم، تحول بزرگی در موسیقی کلاسیک ایران پدید آمد: گروه‌نوازی‌های گسترده‌تر، ملودی‌های نو، تجربه‌گری با عناصر موسیقی غربی. جالب آن‌که بسیاری از این نوآوری‌ها از دل صوفیان، یا هنرمندانی برخاسته بود که در فضای فکری تصوف زندگی می‌کردند. تساهل رادیکال شاید در چارچوب یک نظام سیاسی خاص قابل اجرا نباشد، اما یک هنرمند می‌تواند آن را درونی کند، و با اثرش به جهان بیرون عرضه کند. در سرزمین‌هایی چون مشرق‌زمین، که روشنگری و انقلاب صنعتی را نه از درون، بلکه از طریق استعمار تجربه کرده‌اند، بسیاری از اشکال مقاومت رمانتیک در دل تصوف و هنر باقی مانده‌اند؛ در پناه همان نافرمانی‌های نیمه‌مجاز.

در شرایط سرکوب شدید، درویش تبدیل می‌شود به رند، کسی که زرنگ است، و می‌داند چگونه در دل سختی، خود را حفظ کند. رند می‌تواند زیر چشم قانون شراب بنوشد، و جان به در ببرد. رند، مأموریست پنهان برای روشن‌گری؛ نه زاهد است، نه واعظ، نه هنرمند، اما چیزی از هر سه در خودش دارد. شاید گورجیف، که از «راه انسان زیرک» سخن می‌گفت^۱، همین تصویر را در ذهن داشت، کسی که بی‌آن‌که وارد نظام‌های سخت‌گیر دینی شود، با زیرکی و هوشیاری به همان مقصد می‌رسد. در فرهنگ مردم، رند

^۱ جرج ایوانویچ گورجیف (۱۸۶۶-۱۹۴۹)، آموزگار و اندیشمند ارمنی-یونانی بود که نظامی عرفانی به نام «راه چهارم» بنیان گذاشت. او معتقد بود که انسان می‌تواند بدون ترک زندگی روزمره، از راهی خاص و زیرکانه به بیداری معنوی برسد؛ راهی که نه ریاضت راهب، نه تمرکز یوگا، و نه ایمان فقیه را می‌طلبد، بلکه نیازمند هوشیاری، مشاهده‌ی درون، و نوعی زیرکی غیرنمایشی است. این راه را «راه انسان زیرک» The Sly Man می‌نامید. م.

گاهی به چهره‌ای طنزآلود بدل می‌شود، مثل ملانصرالدین، که در ظاهر ساده‌دل است، اما دانایی‌ای پنهان در خود دارد.

ایران؟... یا پرشیا؟

سفر به هند و ایران، نه فقط مطالعه‌ی آن‌ها، کمکم کرد قدر چیزی را بدانم که بسیاری نادیده‌اش می‌گیرند: دوره‌هایی از تاریخ که «زوال‌یافته» نامیده می‌شوند، و اغلب با نگاهی تحقیرآمیز به آن‌ها نگریسته می‌شود. شرق‌شناسان به‌خاطر «ناخالصی زیباشناسی» از آن‌ها روی برمی‌گردانند، بنیادگرایان دینی طردشان می‌کنند چون «بی‌دین» اند، و مدرن‌گرایان غرب‌زده کنارشان می‌گذارند به جرم «عقب‌ماندگی تاریخی». تنها کسانی که این دوران‌ها را دوست دارند، همان‌هایی‌اند که هنوز در آن‌ها زندگی می‌کنند، و از دید دیگران، آن قدر «بی‌خبر» یا «عقب‌افتاده»‌اند که نمی‌دانند جهان از آن‌ها عبور کرده... یا شاید هم، برایشان مهم نیست. در هند، بازمانده‌های عصر مغول هنوز در زندگی روزمره‌ی بسیاری نفس می‌کشند، سایه‌وار، غم‌زده، اما زیبا و دل‌نشین. در ایران، این گذشته به دوران قاجار بازمی‌گردد؛ دوره‌ای پیش از سلطنت پهلوی‌ها. گذشته‌ای آن قدر نزدیک که در دهه‌ی ۱۳۵۰ هنوز می‌شد آن را لمس کرد: در روایت‌هایی چون داستان مشتاق علی‌شاه که دکتر صفوت بازمی‌گفت، در ساختمان‌ها، نقاشی‌ها، موسیقی، صنایع دستی، شعر، و حتی در غذا. این گذشته، همچنان حضور داشت؛ حضوری زنده، آرام، پیوسته، چنان‌که برای یک آمریکایی یا حتی اروپایی، تقریباً غیرقابل تصور بود. آن قدر زنده، که واقعاً می‌شد در آن زندگی کرد.

من همیشه جذب دوران‌های پایانی و «رو به زوال» تاریخ می‌شوم، و برای این دل‌بستگی دلایل زیادی دارم. این دوران‌ها معمولاً آرام‌اند؛ خسته‌اند از جنگ و جاه‌طلبی. زندگی در آن‌ها بیشتر وقف «شادی‌های کوچک» است، همان شادی‌هایی که، به قول نیچه، شاید از خوشی‌های بزرگ مهم‌تر باشند؛ چون آن خوشی‌های بزرگ، دیر یا زود فریب‌مان می‌دهند. شاید در چنین زمانه‌هایی هنر بزرگ و خلاقِ اصیل کمتر شکوفا شود، چون شاهان و اربابان دیگر پولی برای حمایت از آن ندارند. اما «هنرهای کوچک» گاه به نوعی کمال می‌رسند. ذائقه‌ی اشراف، هرچند ساده‌تر و مردمی‌تر شده، به لایه‌های پایین‌تر نفوذ می‌کند و در آن جا می‌بالد.

یادم هست شبی در اواخر زمستان تهران، از کنار اسکلت نیمه‌کاره‌ی ساختمانی عبور می‌کردم، ساختمانی سرد و بی‌روح، تقلیدی از معماری کالیفرنایی. نگهبان شب، تنها در برف، کنار بشکه‌ای پر از زباله‌ی شعله‌ور نشسته بود. پوستینی بر تن داشت و با صدای بلند برای خودش حافظ می‌خواند؛ برای خودش، و برای دانه‌های آرام و خاموش برف می‌دانم گفتن اینکه «من هم عاشق آن جهان شدم» حرف آسانی نیست، و شاید برای بعضی‌ها غیرقابل‌پذیرش باشد. می‌دانم که من از جایی دیگر آمده بودم؛ غریبه‌ای بودم، حتی اگر گاهی خیال می‌کردم جایی هست که به آن تعلق دارم. می‌دانم که نمی‌شود تجربه‌ی دیگران

را به جای خودشان روایت کرد، و اصلاً، در این روزها اصلِ همین «بازگو کردن از جای دیگری» هم خودش محل تردید شده.

می‌دانم رؤیای سفرهای عاشقانه‌ی هیپی‌ها به شرق، بیشتر خیال بود تا واقعیت، و شاید از همان آغاز، محکوم به شکست. گفتمان‌های پسااستعماری، بارها و به‌نحو بی‌رحمانه‌ای، این را برای ما روشن کرده‌اند. اما با همه‌ی این دانستن‌ها، هنوز نمی‌توانم از آن تجربه دل بکنم. نمی‌توانم وانمود کنم که چیزی نبوده، یا آن را صرفاً توهمی نوستالژیک و بی‌فایده بنامم. امروز، آن‌چه از «ایران» در رسانه‌ها می‌بینیم، به تصویری تخت و عبوس فروکاسته: کشوری پر از چاه نفت و رآکتور هسته‌ای، در مشت مردانی با جامه‌های سیاه و چهره‌هایی زمخت و بی‌انعطاف. اما آیا این تصویر، واقعی‌تر است از آن «پرشیایی» که من در آن سفر کردم؟ پرشیایی با گل و بلبل، پرشیایی که هنوز با نرمی و دقتی شگفت‌انگیز در ذهنم نفس می‌کشد؟ شاید هر دو تصویر، هم واقعی‌اند و هم خیالی. شاید حقیقت، در جایی میان این دو، یا حتی بیرون از هر دو پنهان شده باشد. اما حالا که «ایران» دارد در روایت‌های رسمی بدل می‌شود به حلقه‌ی دیگر در زنجیره‌ی «محور شرارت»، بعید می‌دانم کسی بخواهد به «پرشیا» مجال شنیده شدن بدهد.

و همین بود که این متن را نوشتم. «پرشیا»، حالا بخشی‌ست از جهانی از دست‌رفته، عطری‌ست که هنوز در هوا مانده، حتی اگر آن لحظه، آن زبان، آن مکان، در مه‌گذشته‌ای نیمه‌خیالی محو شده باشد. و آن‌چه می‌ماند، شاید تنها چیزی‌ست که بتوان نامش را «تفاوت» گذاشت، چون جز این، چه نامی می‌توان نهاد بر چیزی که دارد آرام‌آرام از ما دور می‌شود، بی‌آن‌که به‌کلی ناپدید شده باشد؟

منبع:

<https://theanarchistlibrary.org/library/peter-lamborn-wilson-roses-and-nightingales>