

چهره‌زایی و چهره‌زدایی در روایت‌های صوفیانه^۱

مریم رامین‌نیا^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۰۵

چکیده

روایت‌های صوفیانه به مثابه زندگی‌نامه دگرنوشت به دلیل متغیرهایی چون نوع رابطه روایت‌پرداز با سوژه ارجاعی، خوانش و مقاصد روایت‌پرداز و میزان تأییدپذیری داده‌های روایت، چهره متنی‌ای برای فرد تولید می‌کند که به تمامی نمی‌تواند منطبق با شخصیت واقعی (سوژه ارجاعی) صوفیان باشد. این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر نظریات پل دومان در مقاله «خودزندگی‌نامه به مثابه چهره‌زدایی»، گونه‌های چهره‌سازی در روایت‌های صوفیانه را بررسی می‌کند و به این پرسش پاسخ می‌دهد که آیا همه شیوه‌های چهره‌سازی در خوانش مخاطب به چهره‌زایی منجر شده است؟ بررسی روایت‌های صوفیانه نشان می‌دهد، چهره صوفیان به شیوه کرامت‌سازی، الگوبرداری از چهره‌های دینی و اسطوره‌ای، ترسیم ابژکتیو و وجودشناسانه «من بی‌قدر شده» بر مبنای اصل فنا، سخن گفتن پرسوپوپایی در گور و نوشته‌های سنگ قبر پردازش می‌شده است. شیوه پرسوپوپایی، ساحتی فراواقعی و متعالی به چهره روبه‌زوال صوفی مُرده می‌داده و چهره‌زاینده بوده است. در ترسیم من ابژکتیو صوفی که براساس آن، خوارداشتن (چهره)، عاملانه و آگاهانه صورت می‌گرفت، از شکست چهره، چهره‌ای تازه برای صوفی پدیدار شده است. با وجود این، اغراق در توصیف برخی ویژگی‌های

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2022.41979.2407

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1401.14.30.2.1

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه گنبد کاووس، گلستان، ایران.

raminnia@gonbad.ac.ir

صوفیانه چون بی‌اعتنایی به ظاهر، خلوص و یگانگی در عشق به معبود و عدم اشتغال به غیر که مصادیق آن در خرقه شپش آلود، دعای منتهی به مرگ فرزند و راندن مریدان و هواداران نمودار می‌شد، نتیجه عکس داشته و چهره‌زایی را به چهره‌زدایی بدل کرده است.

واژه‌های کلیدی: صوفیان، روایت‌های زندگی‌نامه‌ای، چهره‌زایی، چهره‌زدایی.

۱- مقدمه

زندگی صوفیان توسط مریدان و هواخواهان‌شان و در طی تاریخ با آمیزه‌ای از واقعیت و افسانه پردازش شده و اسلوب روایت به خود گرفته است. در این روایت‌ها، آنچه از حالات و گفتار و زندگی صوفیان به مخاطب نمایانده می‌شود، چهره‌ای است که پردازشگران روایت‌های زندگی‌نامه‌ای بدان‌ها داده‌اند که با خود واقعی آنها تفاوت‌هایی داشته است. اصولاً هرگونه تصویرسازی روایی به دلیل زاویه نگرش روایت‌پرداز و ماهیت خوانش‌پذیر روایت، درجاتی از تفاوت از مبدأ و سوژه ارجاعی را در پی خواهد داشت. افزون بر آن، خاص بودگی شیوه سلوک و محبوبیت صوفیان در میان مردم عامه و گرایش مریدان به قدیس‌سازی سبب شده است که احتمالاً در همان دوران نیز تشخیص چهره واقعی و چهره‌روایی صوفیان که همچون دو روی سکه نمودار شخصیتی آنها بوده، کاری بس دشوار بنماید. زندگی نامتعارف صوفیان و اصرار مریدان سرسپرده و مردمان عوامی که مراد خود را جلوه‌گاه آرمان‌های الهی خویش می‌دیدند، به ارائه چهره‌ای قدیس‌وار از آنها، به روایت‌هایی منجر شده که چهره‌متنی صوفیان را در دوسویه چهره‌زایی و چهره‌زدایی قرار داده است. در این نوشتار، منظور از «سوژه ارجاعی»^۱، خود واقعی و شخصیت تاریخ‌مند در جهان بیرون از روایت زندگی‌نامه‌ای است. منظور از «چهره» برآیند تصویری است که متون عرفانی و صوفیانه از صوفیان به شیوه‌های گوناگون به مخاطب می‌نمایانند. چهره، پدیداری است که سوژه ارجاعی را در متن روایت بازمی‌نمایاند. بنا به خصلت بازنمایی و ماهیت روایت‌های صوفیانه، چهره پدیدار شده در روایت کاملاً منطبق با سوژه ارجاعی نیست. «چهره متنی»، چهره پدیدار شده از صوفیان در متن روایت است که مخاطب در خوانش این

1. referential subject
2. textual face

روایت‌ها با آن سر و کار دارد. در این پژوهش، کارکرد پدیدارشناسانه چهره مهم‌ترین هدف بوده است، هرچند در موارد اندکی، کارکرد واقع‌نمایانه چهره در مفهوم صورت/ روی نمایانده شده است. بر این اساس، مسأله اصلی نوشتار پیش‌رو آن است که روایت‌های صوفیانه چگونه و با چه شیوه‌هایی به چهره‌سازی صوفیان می‌پردازند و آیا تمامی چهره‌سازی‌ها به چهره‌زایی منجر شده است؟ این جستار بی‌آنکه به نظریه و روش محدودکننده‌ای تکیه کند، خوانشی توصیفی-تحلیلی از شیوه‌های چهره‌دهی به صوفیان و نمود متنی آنهاست. با وجود این، در تبیین چهره سوژکتیو/ اژکتیو از نظرات فلسفی امانوئل لویناس و در مبحث چهره زندگی‌نامه‌ای و پرسوپویا از نظرات پل دومان در مقاله‌های «خودزندگی‌نامه به مثابه چهره‌زدایی» (۱۹۷۹) و وردزورث در «جستاری در باب سنگ قبر» (۱۹۷۴) بهره گرفته است.

۲- پیشینه پژوهش

استعلامی در کتاب حدیث کرامت (۱۳۸۸) و ذکاوتی قراگزلودر کتاب بازشناسی و نقد تصوف (۱۳۹۰) و نیز رودگر در مقاله «واقع‌نمایی حکایات کرامات: تعلیل کرامات و ادله واقع‌نمایی» (۱۳۹۹) زوایایی از کرامات، حالات و گفتار نموده‌شده صوفیان را نشان داده‌اند. همچنین بی‌نظیر در مقاله «باشندگی و مکان‌مندی تحلیل روایت زندگی بشر حافی» (۱۴۰۰) و هاشمی و قوام در مقاله «بررسی شخصیت و اندیشه‌های عرفانی بایزید بسطامی بر اساس روش استعاره‌شناختی» (۱۳۹۲) بخش‌هایی از شخصیت و اندیشه‌های صوفیان را به صورت موردی یا کلی بررسی کرده‌اند. این پژوهش درصدد بررسی ابعاد شخصیتی و سلوک صوفیان نبوده و صرفاً به گونه‌های چهره‌دهی و بازتاب توأمان چهره‌زایی و چهره‌زدایی آنها در روایت‌های صوفیانه پرداخته است.

۳- روایت‌های زندگی‌نامه‌ای: از سوژه ارجاعی تا چهره متنی

هرگونه روایت زندگی‌نامه‌ای، خود نوشت یا دگرنوشت، حتی از نوع کاملاً مستند و وقایع‌نگارانه‌اش، وقتی روایت می‌شود چهره‌ای متنی‌ای تولید می‌کند که به تمامی منطبق با سوژه ارجاعی نیست. حال اگر سوژه روایت‌شده خود در میان نباشد و چهره‌اش از پس قرن‌های غبارگرفته بعد از مرگش محو شده باشد، چهره متنی‌اش بی‌واسطه همتای

تاریخی‌اش برای مخاطب پدیدار خواهد شد که البته این خود نیز مسأله‌آمیز است. از لحظه آغاز روایت، چهره به تدریج شکل می‌گیرد و با آنچه به دلیل فقدان و غیاب و مرگ، رنگ فراموشی و بی‌چهره‌گی گرفته است، کشمکش می‌کند. از آن سو، سوژه ارجاعی با پشتوانه شواهد عینی به راحتی جواز استیلا به چهره بروز یافته در متن نمی‌دهد و هر لحظه موقعیتش را اعلام می‌کند. خودنوشت‌ها «نوعی چهره متنی برای فرد ایجاد می‌کند تا بتواند از زندگی‌اش سخن بگوید. درحالی‌که آن چهره، از زندگی بروز یافته در متن چهره‌زدایی می‌کند» (Tambling, 2010: 155). پل دومان در مقاله «Autobiography as Defacement» بر آن است که خودزندگی‌نگاری هرگز نمی‌تواند کامل باشد؛ زیرا در حین ارائه اطلاعات، آن را از شما می‌گیرد (DeMan, 1979: 919-920). به میزان اعتبار و آشکارگی داده‌های زندگی‌نامه‌ای و باورپذیری‌اش در خوانش مخاطب و نیز قدرت سوژه‌سازی و تصویرسازی روایت پرداز، نسبت چهره با سوژه ارجاعی متغیر خواهد بود. با این همه، بدل شدن به چهره سوژکتیو بدون مناقشه و فاتق آمدن بر حفره‌ها و خطوط گنگ و تاریکی که خصلت چهره متنی است، نخواهد بود. «سوژه شدن هرگز بدون سیاه‌چاله یا حفره‌ای که در آن وجود داشته باشد، نخواهد بود. چیزی که آگاهی، اشتیاق و افزون‌خواهی‌هایش را تسکین دهد. چهره، حفره‌ای حفر می‌کند که سوژه‌سازی برای شکستش نیازمند آن است» (Deleuze, 1987: 167, 168). از منظر ارتباط چهره با دیگری خودش و با دیگری مخاطب، کار چهره‌سازی فرایندی دوسویه است. ابژکتیو است؛ چون متنی و برساخته روایت و روایت پرداز است. سوژکتیو است؛ چون جان‌نشین خود محو شده‌ای است که اکنون در متن زندگی می‌کند و خود را در ذهنیت مخاطب شکل می‌دهد. به سخن دیگر، چهره در فرایند روایت مدام شکل می‌گیرد و شکل می‌دهد. در برداشت نخستین از زندگی‌نامه‌های خودنوشت به نظر می‌رسد که «بالقوه و بالفعل، مبتنی بر داده‌ها و رویدادهای تأییدپذیر باشند و نسبت به داستان کمتر به شیوه دلخواهی روایت شده باشند؛ چراکه زندگی‌نامه‌نگاری شیوه‌ای از ارجاع و بازنمود است و اگر میزانی از تخیل و رویاپردازی در آن باشد، باز هم ریشه در سوژه/فاعل منحصر به فردی دارد که هویتش با خوانش‌پذیری نام خاص او تبیین شده است» (DeMan, 1979: 920). اینکه زندگی‌نامه خودنوشت تا چه اندازه بر سوژه بیرونی‌اش بنا شده تا تخیل و داستان‌پردازی، مبنای پرسشی می‌شود که دومان پیش می‌کشد: آیا زندگی‌نامه خودنوشت مانند عکاسی

کاملاً متکی بر ارجاع به موضوع/ سوژه‌اش است؟ دومان خود پاسخ می‌دهد: چنین فرض می‌کنیم که زندگی، خودنوشت‌ها را به مثابه کنشی با پیامدها و توالی‌هایش تولید می‌کند، آیا نمی‌توان گفت که پروژه زندگی نامه‌ای خود ممکن است زندگی را تولید و تعیین کند و هر کاری که نویسنده انجام می‌دهد، در واقع براساس الزامات فنی خود-پرتراهی است و بنابراین در تمام جنبه‌های آن توسط منابع رسانه‌اش تعیین می‌شود؟ (همان). نوشتار زندگی نامه‌ای گونه‌ای خوانش و دریافت است که تا اندازه‌ای در همه متن‌ها رخ می‌دهد. به یک معنا، در زندگی نامه خودنوشت، با وجود خودمرکزی و خودارجاعی سوژه نگارش که باید متکی و منطبق با چهره اصلی باشد، درک و دریافت فرد از خود، نوعی خوانش از خویشتن خواهد بود و هر خوانشی ناگزیر دگرگونی و انحرافات از نقطه مبدأ خواهد داشت. امانوئل لویناس، در بحث از سوژه و چهره و ارتباط آن با دیگری، بر عدم استقلال سوژه تأکید می‌کند: «مواجهه با دیگری از طریق چهره انجام می‌گیرد. چهره، سوژه را به سوی خود می‌کشد و همچون معمایی حل‌ناشدنی او را درگیر می‌کند. چهره بر نیروها و قدرت «من» پامی فشارد. چهره در تجلی خود، در ظهور، در برابر به چنگ آمدن مقاومت می‌کند» (Levinas, 2007: 66,197). زندگی نامه‌نگاری از مباحث نظریه فلسفی لویناس نیست اما در بحث تبیین هستی‌شناسانه ارتباط چهره متنی با سوژه ارجاعی و دیگری خودش بسیار کارآمد است. شاید چهره متنی در لحظه تکوین تابعی از سوژه ارجاعی باشد، اما پس از زیستن در روایت و به خوانش درآمدن، با اصرار مداوم بر خودآشکاری، هستی مستقل سوژه را به خطر می‌اندازد و همان‌گونه که لویناس می‌گوید، سوژه را به سوی خود می‌کشد.

در زندگی نامه‌های دگرنوشت، که چهره متنی به میانجی دیگری (روایت‌پردازان) به سوژه ارجاعی پیوند می‌خورد، فرایند تصویرسازی به سود چهره متنی و با زاویه و انحراف بیشتری از سوژه ارجاعی رقم خواهد خورد. افزون بر عواملی که از استقلال سوژه ارجاعی در خودنوشت‌ها می‌کاهد، در زندگی نامه‌های دگرنوشت، درک متفاوت دیگری/زندگی نامه‌نگار از سوژه ارجاعی در کنار چهره‌پردازی‌های آگاهانه یا ناآگاهانه‌اش، چهره متنی را سوژکتیو تر از گونه پیشین ارائه می‌دهد. بی‌گمان، متغیرهایی چون فاصله زمانی، نوع رابطه روایت‌پرداز با سوژه ارجاعی، مقاصد روایت‌پرداز و میزان تأییدپذیری داده‌های روایت در ترسیم این چهره متنی نقش به‌سزایی خواهد داشت.

۴- روایت‌های صوفیانه: از چهره‌زایی تا چهره‌زدایی

زندگی عارفان و صوفیان همواره مورد توجه مریدان و هواخواهان آنها بوده و از این رو، حالات و گفتارشان دهان‌به‌دهان و سینه‌به‌سینه بازگو می‌شده است. از آنجا که این صوفیان گرایشی به ثبت گفتار و باورهایشان نداشتند، آنچه به جای مانده، روایت‌هایی است از سوی دیگرانی که طیف گسترده‌ای از هم‌سلکان، مریدان و پیروان هم‌عصر یا با واسطه را در برمی‌گرفته است. این روایت‌ها مانند بیشتر روایت‌های زندگی‌نامه‌ای دوران گذشته، معیاری برای شناخت شیوه‌زیست و ابعاد شخصیتی آنها بوده است. آنچه در این روایت‌ها از بزرگان صوفیه نموده می‌شود، آمیزه‌ای از شخصیت واقعی، و تصویری از چهره مطلوب و ایده‌آل ذهنیت روایت‌پرداز است که با خواست مبتنی بر الگوسازی و قدیس‌پروری صورت می‌گرفته است؛ بنابراین به درستی نمی‌توان چهره متنی این صوفیان را کاملاً مبتنی بر شواهد تاریخی دانست زیرا زندگی‌نامه‌نویسان «همچنان که می‌نویسند با تکانه‌های فراروی از شناخت به سوی حل مسأله مدام در چالش هستند و از این رو، در روایت‌های زندگی‌نامه‌ای، لحظه تماشایی اساساً موقعیت یا رویدادی نیست که بتوان در یک تاریخ قرار داد، بلکه تجلی ساختار زبانی در سطح مرجع است» (DeMan, 1979: 922). به سخن دومان، لحظه روایت همچون یک هم‌ترازی میان دو سوژه درگیر در فرایندهای خوانش رخ می‌دهد. فرایندهایی که آن دو، یکدیگر را با جایگزینی بازتابنده متقابل تعیین و تبیین می‌کنند. بنابراین ساختار هم بر تفاوت و هم بر تشابه دلالت می‌کند (همان، ۹۲۱). منظور دومان از دو سوژه درگیر، سوژه ارجاعی و سوژه خوانش شده است که در متن و در فرایندهای جایگزین‌پذیر به شکل چهره متنی نمونه می‌شود و این چهره متنی در رابطه با سوژه ارجاعی مبتنی بر تشابه و در رابطه با سوژه خوانش شده، متفاوت خواهد بود.

در ارتباط با روایت‌های صوفیانه به مثابه زندگی‌نامه دگرنوشت، نه تنها میزان انطباق چهره متنی با سوژه ارجاعی، که تناظر یک‌به‌یک چهره متنی با سوژه ارجاعی نیز محل بحث است. زیرا در برخی موارد، چهره متنی آمیزه‌ای از چند سوژه ارجاعی است. برای نمونه، پیرنگ روایت‌های ابراهیم ادهم با بودا و کیخسرو همانندی‌هایی دارد. ترک جاه و مقام، گوشه‌گزینی و رسیدن به مقام معنوی بن‌مایه و الگوی تکرارشونده این چهره‌پرداز هاست و «عجیب نیست که بعضی حکایات و کرامات منسوب به او [ابراهیم ادهم] در واقع مربوط به دیگران باشد یا خود فقط مخلوق تخیل ستایشگران او» (زرین‌کوب، ۱۳۹۰: ۳۵).

روایت بر دار کشیدن حلاج که یادآور مصلوب کردن حضرت عیسی است، نمونه دیگری از درآمیختن سوژه‌های ارجاعی صوفیانه و دینی است. «داستان کرامات حلاج و ماجرای فرجام کار او در ادب صوفیه با مبالغه‌ای یادآور سرگذشت عیسی است» (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۶۴).

اگرچه این روایت پردازی‌ها در ارتباط با سوژه مرجع با هدف چهره‌دهی بوده است، این طور نیست که چهره متنی تولید شده همواره خوانش مثبت و به یک معنا چهره‌زاینده داشته باشد. بازتاب دوگانه چهره این صوفیان را می‌توان در شیوه زیست و حالات و سخنان غریب و متمایز آنها سراغ گرفت. «صوفیه و مشایخ آنها در بین امواج رد و قبول عامه گاه به اوج قدسیت می‌رسیده‌اند و گاه به ورطه کفر و ارتداد و سالوس و ریا می‌افتاده‌اند» (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۱۵۳). گویا طرز دوگانه و متناقض برخی از صوفیان منشأ خوانش‌ها و برداشت‌های متناقض شده است. چنان‌که درباره ابوسعید آمده: «گاه پشمینه درمی‌پوشد و زمانی لباس حریر که بر مردان حرام است گاه در روز هزار رکعت نماز می‌گزارد و زمانی نه نماز واجب می‌گزارد و نه نماز مستحبی و این کفر محض است (شفیعی کدکنی، مقدمه/سرارالتوحید، ج ۱، ۱۳۸۹: بیست و چهار). در رساله قشیریه، ابوسعید بی‌چهره است. «قشیری نه در ذکر پیران معاصر خود و نه در ضمن ابواب دیگر کتاب که اقوال پیران پیشین و هم‌روزگار خویش را نقل می‌کند، یک نوبت هم نام ابوسعید را نیاورده و این دلیل آن است که بدو اعتقادی نداشته و در بسیاری از سخنان ابوسعید به انکار می‌نگریست» (دامادی، ۱۳۷۴: ۳۶، ۲۷). گویی صوفیه خود نیز به نمودار متناقض چهره‌شان آگاه بوده‌اند. نگرانی جنید از استنباط بوعمرو از حالات رؤیم گواه این ادعا است:

چون بوعمرو با جنید آمد، کسی وی را آگاه کرده بود که وی به نزدیک رویم رفت. چون جنید وی را دید، گفت: بگو چون دیدی وی را؟ گفت: سخت بزرگوار و محتشم. گفت: الحمدلله! از بیم تو را می‌گفتم که بر وی مرو. نباید که در آن سیرت و تلبیس وی را بینی. فرا چشم تو نیاید، مایه خود به باد دهی. الحمدلله که نیکو دیده‌ای (انصاری هروی، ۱۳۶۲: ۲۱۸).

گاه نیز گرافه‌گویی روایت پردازان در برجسته کردن وجهی از شخصیت صوفیان تأثیر عکس می‌گذاشته و انتقاداتی برانگیخته است. برای نمونه، روایت روزه‌داری‌های طولانی

و پرهیز صوفیان از نوشیدن آب گوارا در برخی موارد مبالغه‌آمیز است: شنیدم که ابن سالم از قول پدرش می‌گفت: بر سهل بن عبدالله، وجد چنان قوت می‌یافت که بیست و پنج یا بیست و چهار روز غذا نمی‌خورد (سراج طوسی، ۱۳۹۴: ۳۱۱).

ابن جوزی یکی از همین منتقدانی است که این ویژگی از صوفیه را از منظر ارتباط با سوژه ارجاعی درک کرده و به همین مناسبت آن را تلبیس ابلیس می‌داند: ابلیس صوفیان قدیم را با تقید به کم خوردن و غذای ناباب خوردن و آب سرد نوشیدن فریفته بود (ابن جوزی، ۱۳۶۸: ۲۲۷).

این گونه چهره‌سازی‌ها به لحاظ اعتبار و پذیرش ویژگی به وصف درآمده و مطابقت آن با عرف و شرع می‌توانسته نموداری از چهره‌زایی و چهره‌زدایی را در خوانش مخاطب ایجاد کند.

۵- گونه‌های چهره‌زایی و چهره‌زدایی در روایت‌های صوفیانه

برساخت چهره صوفیان در روایت‌های عارفانه و صوفیانه با وصف‌های اغراق‌آمیز و کرامات انجام می‌شده است. هرچند دلالت اصلی در این روش، پدیداری چهره برای مخاطب بوده است، اما گاه دیده می‌شود که چهره در همان دلالت لفظی نیز ابزار کرامات‌گویی شده است. روش دیگر، نفی من‌بودگی و سوژکتیویته در صوفیان است که مبنای وجودشناسانه دارد. در این روش نیز برهم‌کنش دلالت‌های وصفی و فلسفی گزاره‌های روایت‌ها چهره صوفیان را برمی‌سازد. برساخت بلاغی چهره بر مبنای پروسوپوپیا (شخص‌نمود)، صدا دار کردن جسم مُرده و سنگ قبر روش دیگر چهره‌دهی به صوفیان بوده است.

۵-۱ چهره‌زایی از طریق کرامات

در این شیوه، بیش از آنکه جنبه‌های آموزشی صفتی از شیخ و مراد در نظر باشد، قدیس‌سازی در کانون روایت قرار می‌گیرد و چهره متنی صوفی برجسته می‌شود. این روایت‌های «برساخته از واقعیت و خیال، چنان بر دل‌های صوفیان می‌نشسته که خود پیر هم انکار وجوه کاذب آن را ناممکن می‌یافته است» (استعلامی، ۱۳۸۸: ۹۸). قدیس‌سازی از

طریق توصیف حالات و کردار خارق‌العاده، خواب دیدن پیامبر و حتی خداوند، تلفیق چهره‌های اسطوره‌ای و دینی و نظیره‌سازی کردارهای آنان انجام می‌گرفته است. در حکایت زیر، توصیف اغراق‌آمیز چهره سری سقطی در تأکید بر کرامت اولیا صورت گرفته است. تأکید متن بر دلالت لفظی «صورت» و «چهره»، فراخواندن مخاطب به پذیرش خاص بودگی صوفی مورد نظر است.

از جنید حکایت شده که می‌گفت: در حضور سری سقطی از محبت سخن گفتم. دستش را بر پوست ساعد دستش زد و آن را کشید و گفت: اگر بگویم که این دست از محبت بدین وضع چروکیده درآمده است، هر آینه درست گفته‌ام. آن‌گاه غش کرد و بیهوش شد. سپس صورتش سرخ شد و مثل هاله ماه گردید؛ تا حدی که از فرط زیبایی چهره‌اش نمی‌توانستیم به آن بنگریم، تا آنکه چهره‌اش را از ما پوشاند (سراج طوسی، ۱۳۹۴: ۳۱۱).

دگرگونی‌های روحی برای صوفیان، مؤمنان و حتی مردمان عادی امری نامعمول نیست. حتی سرخ شدن چهره، رنگ پریدگی و تغییراتی مانند آن نیز جای بحث ندارد، اما دگرگونی‌های چهره از حالتی تکیده به زیبایی زایدالوصف در شرایط عادی پذیرفتنی نیست مگر به واسطه کرامات و معجزه. حکایت، از پوست چروکیده دست به چهره ماه‌وش می‌رسد. این وصف پارادوکسیکال (اندامی چروکیده/چهره زیبا) امکان چهره‌زایی فزاینده را برای صوفی‌ای فراهم می‌کند که چهره فیزیکی‌اش به واسطه فراق، روزه‌داری‌های مداوم و شب زنده‌داری دستخوش تغییر شده است. راه رفتن در میانه زمین و آسمان و روی آب، گونه‌مبالغه‌آمیزتری از نسبت دادن کار شگفت به صوفیان بوده است.

بیشتر اوقات شیخ‌ما، درین حالت، به سرخس می‌شدی در هوا معلق می‌رفتی، در میان آسمان و زمین (محمدبن منور، ۱۳۸۹: ۳۲).

گونه دیگر کرامات، قرار دادن صوفی در جایگاه میانجی میان مردم و خداوند در برآورده کردن نیازها و تأثیرگذار بر کائنات بوده است. چنان‌که درباره فرغانی گفته‌اند: یکی درآمد و گفت: ای باب! دعایی بکن تا باران آید. دعا کرد و باران روان شد. دیگر هفته همان مرد آمد و گفت: دعا کن که باز ایستد که خان و مان‌مان فرود آمد. دعا کرد و باران باز ایستاد (انصاری هروی، ۱۳۶۲: ۵۰۳).

به خواب دیدن پیامبر و خداوند گونه‌ی دیگر کرامات صوفیان بوده که وجه روحانی حیرت‌انگیزی به آنها می‌داده است. «بیشتر مشایخ صوفی رؤیا را راه معمول در جهت معجزه صوفیانه [کرامت] یا نوعی الهام که مخصوصاً برای صوفیان به دست می‌دهد، به شمار می‌آوردند» (زرین کوب، ۱۳۹۰: ۸۸). ماجرای خواب دیدن مبتنی بر الهام و گفت‌وگو با شخص به خواب آمده که به فراخور موضوع روایت گاه ساحت قدسی دارد، بن‌مایه تکرار شونده‌ای در روایت‌های اسطوره‌ای، حماسی و دینی بوده که روایت‌های صوفیانه نیز از آن الگو گرفته است.

یحیی بن معاذ رازی گوید: پیغمبر را به خواب دیدم. گفتم این اطلبک؟ گفت مرا به نزد علم ابن حنیفه جوی (هجوری، ۱۳۷۶: ۱۱۶).

خواب دیدن پیامبرامری است در ساحت رابطه ایمانی و شخصی که نمی‌توان چون و چرا در آن آورد. از آنجا که این بن‌مایه در میان روایت‌های صوفیان بسیار پرتکرار است، به نظر می‌رسد بیشتر ابزاری برای ارشاد مریدان و گواهی برای اثبات حجیت و خاص بودگی مراد و رویدادی در چهره متنی بوده باشد؛ هر چند رخ دادن آن برای سوژه ارجاعی دور از ذهن نیست، اما به خواب دیدن خداوند و گفت‌وگو با وی امری شگفت و فراعادت است و از سنخ شطحیات.

از ابویزید حکایت کنند گفت حق را به خواب دیدم گفتم ترا چگونه یابم؟ گفت: خود را بگذار و بیا (قشیری، ۱۳۸۱: ۱۵۵).

و نمونه دیگر:

درباره ذوالنون آمده که روزی یاران، او را گریان یافتند. گفتند: موجب گریه چیست؟ گفت: خدای را به خواب دیدم. گفت یا اباالفیض! خلق را بیافریدم، برده جزو شدند... (عطار، ۱۳۸۷: ۱۲۱).

فرایند چهره‌زایی از طریق کرامات تا بدانجا پیش می‌رفته که به یکی از چهره‌های برجسته دینی مانند می‌شده‌اند و کردارهایی از سنخ معجزات به آنها نسبت می‌دادند. تصوف ایرانی به دلیل تأثیرپذیری از آیین‌های ایران باستان، مسیحیت و اسلام در پردازش چهره‌های صوفیان از بزرگان دینی هر کدام از این آیین‌ها و دین‌ها بهره گرفته است. در حکایتی از طبقات الصوفیه از حلاج چنین آمده است:

وقتی طوطکی بمرده بود، حلاج فرا یکی گفت: خواهی که وی را زنده کنم؟ اشارت

کرد به انگشت، وی برخاست زنده (انصاری هروی، ۱۳۶۲: ۳۲۲).

زنده کردن طوطی مُرده با تفاوت‌هایی در پیرنگ، یادآور زنده کردن پرنده گلین توسط حضرت عیسی است. در حکایت دیگری از مردی بصری که منکر حلاج بود، آمده که به ناگزیر برای درمان برادر بیمارش به نزد حلاج می‌رود:

«...حلاج پاره‌ای آب در قدح ریخت و اندکی از آب دهان خود در آن افکند و گفت: برو و این آب در دهان برادرت ریز. من رفتم و آنچه حلاج گفته بود، کردم. در حال برادرم از بستر بیماری برخاست» (ماسینیون و کراوس، ۱۳۹۴: ۵۰).

در این حکایت که سوژه ارجاعی ترکیبی از حلاج و حضرت عیسی است، چهره متنی فزاینده و پیامبرگونه‌ای در حد اعجاز برای او ایجاد می‌کند. ماجرای معراج بایزید هم از این گونه است. در روایت معراج بایزید، چهره متنی بایزید می‌تواند آمیزه‌ای از روایت معراج پیامبر و معراج زرتشت و دیگر معراج‌نامه‌ها باشد. برای نمونه، هم‌پرسگی زرتشت با خداوند در گاهان اوستا، می‌تواند منشأ روایت‌پردازی برای معراج زرتشت در زراتشت‌نامه باشد:

به زرتشت گفت آنگهی دادگر بر آن کوه آتش که کردی گذر
شکم را که دیدی دریده چنان برون کرده زافراز خون روان
به مردم ببایدت گفتن همه که تو چون شبانی و ایشان رمه

(بهرام پژدو، ۱۳۳۸: ۳۸).

دیدن دوزخ و بهشت، کهن‌الگوی تکرارشونده بیشتر معراج‌نامه‌هایی است که در باب بزرگان دینی آورده شده است. این بن‌مایه در معراج بایزید نیز آمده:

پس روح من بر همه ملکوت بگذشت و بهشت و دوزخ بدو نمودند. به هیچ التفات نمود و هرچه در پیش او آمد، طاقت آن نداشت و به جان هیچ پیغمبر نرسید (عطار، ۱۳۸۷: ۱۷۸).

این چهره‌سازی‌های ناباورانه که در ذات قدیس‌سازی نهفته است، در خوانش مخاطبان، بیشتر به وجه ایجابی‌اش تلقی می‌شده است. با وجود این، برخی افراد این کرامات را سالوس و مکر شیطان می‌دیده‌اند، چنان‌که از ابن تیمیه آمده است: «این الهامات و کرامات پنداری وساوس و مکر شیطانی است» (به نقل از ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۹۰: ۴۲۸). صرف نظر از امکان وقوع این کرامت‌ها و درستی انتساب آن به سوژه ارجاعی، این کرامات در کار ایجاد چهره متنی قدسی از صوفیان برای عوام بسیار کارآمد بوده است.

۵-۲ چهره متناقض نما: ذم شبیه به مدح

اصرار ستایشگران و روایت پردازان صوفیه در آفرینش چهره متنی نیرومند و تأثیرگذار گاه راه به عکس برده و به قدری در برجسته کردن صفتی افراط می‌شده که آن را به ضد خود بدل می‌کرده است. پیامد این سنخ چهره‌سازی، کم‌رنگ شدن و حتی از دست رفتن تأثیر مطلوب آن به واسطه مغایرت با آموزه‌های شرع و برخی هنجارهای اجتماعی بود. بی‌اعتنایی به ظاهر یکی از آموزه‌های بنیادین عرفان و تصوف در جهت تزکیه درون بوده است و خرقه‌پوشی، رسمی در جهت تبیین این شیوه سلوک. افراط در برجسته کردن این آموزه روایت‌هایی از این دست پدید آورده:

در حکایت حسین منصور چنین آورده‌اند که در آن وقت که در حال ارادت بود، خویشتن را چنان ریاضت می‌کرد که خستبانه‌ای پوشیده داشت و بیست سال بیرون نکرده بود. روزی به ستم از او بیرون کردند. شیش یافتند به نیم دانگ سنگ... اینان نفس را چنین قهر کرده‌اند تا او را زیر مراد حق توانستند آوردن. از بهر آنکه خدای پرست بودند نه نفس پرست (مستملی بخاری، ج ۱، ۱۳۶۳: ۱۲۶).

این روایت‌ها برای آن دسته از مریدان و مردمان عوامی که پیر و مراد خویش را بی‌چون و چرا و در مقام قدیس می‌ستوده‌اند، می‌توانسته در ترک بهداشت فردی بسیار زیان‌بار باشد. تجرید در معنای بریدن معنوی از غیر و محبت ناب به معبود شرط اصلی طریقت صوفیه بوده است اما بدفهمی ماهیت تجرید و محبت و افراط در بزرگ‌نمایی این صفت منجر به پردازش روایت‌هایی شده که روی گرداندن از خانواده و فرزند و حتی آرزوی مرگانها را نشان خلوص صوفی دانسته است:

آنگاه که ابراهیم ادهم از خلق اعراض کرد، پسرکی شیرخوار داشت. چون پسرک بزرگ شد، در جستجوی پدر برآمد و او را در بطحای مکه یافت. «پسر فراز آمد و سلام گفت. ابراهیم او را بشناخت و در کنار گرفت و روی به آسمان کرد و گفت: الهی اغثنی. پسر در کنار پدر جان بداد. یاران گفتند: ای ابراهیم چه افتاد؟ گفت: این پسر من است. چون او را در کنار گرفتم مهر او در دلم بجنید. ندا آمد که یابن ادهم تدعی محبتنا و تحب معنا غیرنا. دعا کردم که یارب فریادم رس. اگر محبت او مرا از محبت تو مشغول خواهد کرد یا جان او بردار یا جان من. دعا در حق او مستجاب گشت» (مستملی بخاری، ج ۱، ۱۳۶۳: ۱۸۸).

حکایت شبلی و فرستادن مردم به حج به راه بادیه بی‌زاد و توشه و هلاک شدن خلقی بسیار، نمونه دیگری از رفتار نابهنجاری است که به بهانه بازماندن از حق صورت می‌گرفته است:

از شبلی رحمه الله علیه حکایت آورده‌اند که هر کس که نو به ارادت او درآمدی و بر دست او توبه کردی، او را فرمودی که پیاده به حج باید رفتن بی‌زاد و راحله، و او را تشییع کردی و یک منزل پیاده با او برفتی و بازگشتی. خلقی بسیار هلاک شدند. او را گفتند: یا شیخ! خلق را هلاک می‌کنی؟ گفت... کژ رسته‌اند و راست کردن ایشان دشوار است، اگر من به راست کردن ایشان مشغول گردم، از حق بازمانم (مستملی بخاری، ج ۳، ۱۳۶۳: ۱۰۹۱).

درست است که طریقت همه صوفیان برجسته اینچنین نبوده و به سخن بهالدین نقشبند که می‌گفت: «طریقه ما صحبت است، خیریت در جمعیت است و جمعیت در صحبت» (به نقل از ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۹۰: ۳۸۳) و بسیاری از آنها در کوی و برزن و خانقاه و مسجد به راهنمایی مردم و مریدان می‌پرداخته‌اند، اما چنین روایت‌هایی زیبایی‌شناسی طریقت صوفیان را به ضد آن بدل کرده و چهره متنی متناقض و مخدوشی از صوفیان ترسیم کرده است. ماجرا این است که نبود نگرش انتقادی به واسطه سرسپردگی محض به شیخ و مراد، باور به نبود هرگونه اشتباه در رفتار و گفتار آنها و البته ناآگاهی از بازتاب و تأثیر منفی گفته‌ها و کردارهای اینچنین به بازگویی یا توصیف مبالغه‌آمیز آنها انجامیده که شاید در آن زمانه برای برخی عوام تحسین‌آمیز بوده اما انتقادهایی را نیز برانگیخته است. «آن زمان که ارنست رنان راجع به نقد و نبود شیوه انتقادی در پرداختن به سنت‌های دینی در مشرق زمین چیزی نوشت، صوفیان نمونه اعلای مؤمنانی بودند که دیدی انتقادی نداشتند» (سریه، ۱۳۸۱: ۱۰۴).

۳-۵ چهره ابژکتیو: نفی «من» به مثابه سوژه

عالی‌ترین هدف عرفان و تصوف، وصال با معبود ازلی است که با گذر از «من» به «او» امکان‌پذیر است. این گذار در عالی‌ترین سطح باید به نفی سوژگی «من» که خصلتی وجودشناسانه دارد، بینجامد. سفر از خود به خدا با آزمون‌ها و تزکیه نفس پی گرفته می‌شد. گویا نخستین گام از سطح لفظ آغاز می‌شده است. به این معنا که برخی صوفیه حتی از

خطاب به خویش با لفظ «من» دوری می‌جستند. «بوسعید در زندگی خویش این نظریه را تا سر حد کمال عملی کرده و در سراسر عمر خویش حتی یکبار کلمه «من» را به کار نبرده است و در مکالمات روزمره از خود به «ایشان» تعبیر می‌کرده است و این «ایشان» او از غیبت «من» و دوری از عوارض نفس خبر می‌دهد» (شفیعی کدکنی، مقدمه اسرارالتوحید، ج ۱، ۱۳۸۹: هشتاد و هفت). این طرز سلوک بوسعید، سخن گفتن از «خود» به «ایشان»، بیرون آمدن از خود و دیدن «من» در غیر یا دیگری، بر ساخت چهره دوگانه‌ای از خود است که در دیگری امتداد می‌یابد. دیدن و به بیان آوردن «خود» در نوعی از غیریت در مفهوم چیزی بیرون از سوژه که سرانجام نیز به «خود» راه می‌یابد، در چشم‌انداز هستی‌شناسانه از ماهیت دوگانه‌ای سرچشمه گرفته است. «وجود داشتن دوگانگی است. وجود داشتن ذاتاً فاقد بساطت است. من خودی دارد که نه فقط در آن انعکاس پیدا می‌کند، بلکه با آن همچون همنشین یا شریکی سر و کار دارد» (لویناس، ۱۳۹۳: ۴۲). گرچه بعید می‌نماید که بوسعید در «ایشان» خواندن خود، به این وجه هستی‌شناسانه از «من» دست یافته باشد، اما دور شدن از خود و دیگری خواندن «من» حتی با هدف تمرین ترک انانیت به قصد انگاشت «من» در مقام چیزی غیر از خود انجام می‌شده است. ترک «من» اما از مسیر و آزمون‌های به مراتب دشوارتری گذر می‌کرد. عارفان و صوفیان راستین از هر چه به «من» در وجه خودپرستی پر و بال می‌داد، پرهیز می‌کردند و برعکس، خوارداشت خویش در دید مردم را همچون آزمونی در ترک انانیت خوش داشتند. جالب آنکه این طرز سلوک نیز بر شهرتشان می‌افزود و تعظیم خلق را در پی داشت. از همین جاست که گاه برای گریز از قبول خلق و ترک شهرت به ناگزیر و مصلحت به کفر یا ترک طاعت حق وانمود می‌کردند.

روزی بایزید به شهر اندر آمد خلق و را قبول کردند. به مقدار قرب خلق از حق بعد دید. طاقت نماندش. از شهر بیرون آمد و خلق با وی بیرون آمدند... دو رکعت نماز کرد و بر پای خاست و روی سوی خلق کرد و پنداشتند همی دعا خواهد کردن. گفت: انی انا ربکم فاعبدونی. همه گفتند بویزید کافر گشت و دعوی خدایی کرد. برگشتند و را به جای ماندند (مستملی بخاری، ج ۲، ۱۳۶۳: ۸۳۰).

در این روایت ابتدا با آوردن آیه «انی انا ربکم»، «من» بایزید در مقام سوژه ارجاعی به قصد این همانی با پروردگار ساخته و نموده می‌شود؛ این وجه از چهرگی بایزید بی‌درنگ

با کافر خواندن بایزید و روی گرداندن مردم از او و اسازی شده که به تخریب چهره او می‌انجامد. برآیند روایت، نمود چهره متنی بایزید در مقام کسی است که آگاهانه و عامدانه چهره خود را با وانمود کفر بی‌چهره می‌کند. روایت‌های بسیاری از صوفیان مشهور به بازنمایی این وجه از چهره آنان پرداخته است که به شیوه تخریب چهره در معنای کوچک شمردن و خوارداشت «من» انجام شده است.

ابراهیم ادهم گوید: اندر مسلمانی شاد نشدم هرگز، مگر سه بار. یکبار اندر کشتی، مردی مسخره می‌گفت به ترکستان گبران را چنین گرفتمی و موی سرم بگرفت و بجنباند. من شاد شدم. از آن که هیچ کس نبود به چشم او حقیرتر از من. و دیگر، بیمار بودم در مسجدی. مؤذنی در آمد و گفت: بیرون شو. من طاقت نداشتم. پای من بگرفت و بیرون کشید. سه دیگر، پوستینی داشتم، اندرو نگریستم، موی از جنبنده بازندانستم از بس که بودند، بدان نیز شاد شدم (قشیری، ۱۳۸۱: ۲۲).

در روایت بالا، هم‌زمان که ابراهیم ادهم موقعیت‌های سه‌گانه خوارداشت خویش را بازمی‌نمایاند، چهره متنی او از شکست‌های چهره بازنمایی شده از سوژه ارجاعی شکل می‌گیرد و همچون سرنمونی از نفی انانیت پدیدار می‌شود. روساخت روایت چهره‌ای از ابراهیم ادهم را به تصویر می‌کشد که مدام در کار تخریب «من» است و ژرف‌ساخت پدیداری از «من متعالی» ابراهیم ادهم. اگر ابراهیم ادهم (سوژه ارجاعی) را «تز» و چهره تخریب شده‌ او را «آنتی تز» بشماریم، سنتز این تصویرها چهره متنی او خواهد بود.

در برخی از این سنخ روایت‌ها، «چهره» همچون چیزی که از سوژگی نمایندگی می‌کند، آشکارا به دید نمی‌آید. به یاد نیاوردن، ندیدن و نشناختن چهره در کار تبیین «بی‌چهرگی» به مثابه مرام‌نامه صوفیه در گذار «من» به «حق» و برساخت ابژه‌گی است. در دستگاه فلسفی امانوئل لویناس، چهره ماهیت اشتراک‌ناپذیری دارد که از فردیت و سوژگی پشتیبانی می‌کند. «چهره نه دیده‌شدنی نه لمس‌پذیر است، با وجود آن بر ماهیت اشتراک‌ناپذیر و متفاوتی دلالت می‌کند که «من» را دربر گرفته است» (لویناس، ۲۰۰۷: ۱۹۵). «چهره نشان فردیت و خاص بودگی، یکتایی و جانشین‌پذیری دیگری و معنای خاص اوست. چهره از جانب خودش معنا دارد و دلالت می‌کند و دلالت چهره بر خویش است (لویناس به نقل از علیا، ۱۳۹۵: ۱۲۲، ۱۲۵). حال آنکه در دستگاه عرفانی صوفیه، دلالت سوژگی چهره به مثابه نیروی بازدارنده از حق کارکردش را از دست می‌دهد.

حکایت زیر در نفی این وجه از سوژگی صوفیه، چهره را به مثابه کارگزار سوژه بی‌چهره می‌کند:

از ابونصر مؤذن شنیدم که گفت: من وی [ابوعلی دقاق] را اندر آن وقت که به نشابور بود، خدمت بسیار کرده بودم و اندر مجلس‌های وی قرآن خوانده بودم. روزی او را دیدم که اندر بادیه همی آمد و خواست وضو کند... آفتابه نزدیک او بنهادم، گفت: خداوند پاداش خیرت بدهد و دیری در من نگریست چنانکه گفتمی مرا هرگز ندیده است و گفت: تو را یک بار دیده‌ام. تو که‌ای؟ گفتم: فریاد از تو! چندین وقت با تو صحبت کردم و از مسکن خویش بیامدم و زن و فرزند فرو گذاشتم به سبب تو. اکنون می‌گویی که تو را یک بار دیده‌ام؟ (قشیری، ۱۳۸۱: ۱۱۰-۱۱۱).

در حکایت زیر، ابراهیم ادهم از سویی دیده و شناخته شدن را به بهای مشغول شدن به خلق و دوری از حق خوش نمی‌دارد و از سوی دیگر، «به وقت ناشناختن، ذل کشیدن» را همچون آزمونی دشوار در سرکوب خوارخوار نفس در گرامی‌داشت «من» می‌بیند:

ابراهیم ادهم رحمه الله علیه گوید که سخت‌ترین حالی که مرا پیش آمد آن بود که به هر جای که در آمدی تا خلق مرا نشناختندی به هر تهمتی که بودی مرا گرفتندی و چون بشناختندی مرا مشغول کردندی از وقت خویش. ندانم کدام صعب‌تر بودی به وقت ناشناختن ذل کشیدن یا به وقت شناختن از عز گریختن؟ (مستملی بخاری، ج ۱، ۱۳۶۳: ۸۶-۸۷).

پرسشی که ابراهیم ادهم پیش کشیده، پرسش از دشواری انتخاب نیست. او نمی‌پرسد که باید در سوژگی که به زعم او عزت‌بخش است، ماند یا از آن گریخت. او انتخاب کرده و در میانهٔ آزمون گذر از سوژگی به ابژگی از دشواری، از ذلت و خواری بی‌چهره شدن سخن می‌گوید. اما خواست بی‌چهره‌گی و زدودن نشان فردیت در این روایت‌ها کارکردی دوسویه دارد. هم‌زمان که سوژهٔ ارجاعی در کار چهره‌زدایی است، چهرهٔ متنی او در خلال خطوط محو شده به اعتبار نیروی برساننده روایت پدیدار می‌شود و بدین سان عامل چهره‌زدا چهره‌ده می‌گردد.

۵-۴ چهره‌دهی به روش پروسوپوپیا

پروسوپوپیا، Prosopopoeia، واژه‌ای یونانی و برگرفته از prosopon در معنای چهره است. پروسوپوپیا اصطلاحی است که در بلاغت یونانی به معنای ایفای نقش و بازنمودی از

سخنان و اعمال خود، اشخاص دیگر و حتی اشیا، مردگان و چیزهای غایب است و به نوعی به سخن آوردن یا صدا بخشیدن به هر چیزی است که قدرت تکلم ندارد. همان گونه که persona در لاتین به معنی صورتک، ماسک و نقابی است که چهره را پنهان می کند و در صحنه نمایش در کار ایفای نقش و تقلید از شخص دیگر است. «پروسوپوپیا، وجهی از خطاب به یک وجود غایب، مُرده، گنگ و بی صدا است که امکان پاسخ را برای این وجود گنگ در نظر می گیرد و به او قدرت سخن گفتن می بخشد. این صدا وجود دهان و چشم و صورت را مفروض می گیرد. زنجیره ای از دلالت ها که در واژه prosopopoeia بازنموده شده است تا مفهوم ماسک یا صورت (prosopon) را ارائه دهد» (DeMan, 1984: 76). پروسوپوپیا مانند مجاز مسلط در زبان چیزی را ایجاد می کند که به وضوح فقط یک ماسک است؛ حالتی از فقدان، حالتی از سوگ که از طریق قدرت تمثیل، توهمی از فردی را خلق می کند که گویی واقعی و مستقل است (Tambling, 2010: 158). یکی از کارکردهای پروسوپوپیا صدا بخشیدن و چهره دهی به مُردگان است. جهان مُردگان جهان خاموشی است. جهانی بی صدا که از لحظه ورود به آن چهره، محو و بی رنگ می شود. با پروسوپوپیا چهره بی چهره شده به واسطه مرگ و غیاب، رنگ و صدا می گیرد و با مخاطب خویش سخن می گوید.

در روایت های صوفیانه، صوفیان نه تنها در زمان زندگی با کرامات و طرز گفتار و رفتارهای فراعادت برجسته می شوند که با تدوام چهره دهی به واسطه توصیف امر شگفت در لحظه مرگ و حتی پس از مرگ نیز عجیب می نمایند. این سوژه های ارجاعی مُرده در گور، در طرز و حالات گوناگونی و برای لحظه هایی چند همچون زندگان رفتار می کنند و چهره می یابند. در حکایت زیر، حالت جوان مرقع پوش در گور به شیوه پروسوپوپایی توصیف شده است.

ابوالحسن نوری گوید: روزی با یاران خویش به صحرا بیرون رفتم. از دور جوانی پدید آمد، سر و پای برهنه با مرقعی، بر ما سلام کرد و گفت: مرا آبی پاک می باید و جایکی پاک.

گفتم: تا چه کنی؟

گفت: تا خود را بشویم و نماز کنم و بمیرم.

گفتم: تو چه دانی که بخواهی مُردن؟

گفت: از بهر آنکه مرا آرزوی دوست برخاسته است... زمانی توقف کردیم و برفتم. او را یافتیم غسل آورده و نماز گزارده و سر بر سجده نهاده و جان بداده... در گورش بنهادیم و رویک او را بگشادیم و رخ او بر خاک نهادیم... در روی من خندید و گفت: مرا ذلیل می‌گردانی پیش کسی که مرا عزیز می‌گرداند؟ (مستملی بخاری، ج ۱، ۱۳۶۳: ۱۴۶).

حکایت از لحظه در گور گذاشتن جوان به سمت پروسوپویا می‌رود. جوان مرقع‌پوش به واسطه مرگ بی‌چهره شده است. در گور، روی او گشاده می‌شود و چون چهره زندگی بخشی برای او نمانده و چهره‌اش به واسطه مرگ بی‌اعتبار شده، رخ او بر خاک نهاده می‌شود. حکایت با گزاره‌های پروسوپویایی «در روی من خندید» و «گفت»، به جوان مرده چهره می‌بخشد. عبارت «در روی من خندید»، صرفاً با کنش «خندیدن» نیست که سوژه بی‌چهره را چهره‌دار می‌کند؛ در این عبارت، کلمه «روی» و در واقع دلالت لفظی چهره از پروسوپویای جوان مرده نیز پشتیبانی می‌کند. جوان در روی گوینده کلام / ابوالحسن نوری می‌خندد. در اینجا مواجهه دو چهره / روی مطرح است. چهره ابوالحسن نوری به مثابه سوژه زنده و چهره بی‌چهره جوان مرده که اکنون با خندیدن و سخن گفتن و روی در روی شدن با مخاطب درون‌متنی، چهره‌ای به خود گرفته است. در حکایت دیگری، مرده‌ای از جایگاه خاموشان به آواز در می‌آید و با عیسی گفت‌وگو می‌کند:

عیسی علیه السلام به گورستانی گذشت؛ مردی از آن گورستانیان آواز داد، خدای وی را زنده کرد، گفت: تو که ای؟ گفت: حمالی بودم بارهای مردمان بر گفتمی. روزی پشته هیزم از آن کسی برگرفتم. خللی از آن باز کردم. تا بمردم مرا بدان مطالبت همی کنند (قشیری، ۱۳۸۱: ۱۷۳).

گورستان و گورستانیان به تمامی بر فقدان و سوگ دلالت می‌کنند. به صدا در آمدن یکی از مردگان گونه‌ای از پروسوپویا است «که از طریق آن، مردگان دارای صدا و چهره می‌شوند و تمثیل مرگشان را برای ما بازگو می‌کنند و به ما اجازه می‌دهند که به نوبه خود آنها را مخاطب قرار دهیم» (DeMan, 1984: 122). در حکایت بالا، مردی که عیسی را آواز می‌دهد و با او گفت‌وگو می‌کند، شخصیتی نیست که روایت پرداز قصد داشته باشد از آن چهره متنی بسازد، اما روایت در جهت تبیین لزوم مراعات حق مردم، هر چند به اندازه یک خلال، مرده‌ای را به صدا درمی‌آورد تا به زبان حال خویش پند دهد. سخن

پروسوپوپایی «مُرده‌ای از آن گورستانیان» همچون گویای خاموشی است که به رغم زنده شدن و سخن گفتن، منادی مرگ خویش نیز هست. عبارت «خدای وی را زنده کرد»، با بی‌چهره‌گی پدیدار شده از دلالت‌های معنایی گورستان، مدام بر سویه مرگ پامی فشارد و باور به تداوم زندگی در مُرده را بس بی‌اعتبار می‌کند. زنده شدن و چهره یافتن برای مُردگان گورستان، همچون لمحهای زودگذر و تابعی از پیام است نه فرستنده پیام. سویه زندگی بخش در پروسوپوپیا مانند پرسونیفیکیشن و آپوستروف^۱ (خطاب کردن) پرتوان نیست، چرا که پروسوپوپیا با وجود چهره‌دهی، همواره با فقدان و سوگ و مرگ سر و کار دارد.

حکایت مرگ ذوالنون مصری یکی از شاخص‌ترین حکایت‌های پروسوپوپایی صوفیانه است که به ذوالنون مُرده حرکت، صدا و چهره می‌دهد:

آورده‌اند که مردمان مصر ذوالنون را مهجور گردانیده بودند که زندیق است و با او صحبت نداشتندی. چون بُمرد منادی شنیدند که ذوالنون از دنیا رفت. چون جنازه می‌بردند مؤذنی بانگ نماز می‌گفت و به شهادتین رسیده بود. چون مؤذن گفت اشهد ان لا اله الا الله، ذوالنون انگشت برداشت و گفت: اشهد ان لا اله الا الله. پنداشتند که زنده است. جنازه بنهادند و نگاه کردند، مُرده بود و انگشت او همچنان برداشته بماند تا او را در گور نهادند (مستملی بخاری، ج ۴، ۱۳۶۳: ۱۷۹۶).

حرکت انگشت ذوالنون و سخن گفتن وی لحظه کوتاه پروسوپوپایی است که در جهت اثبات حقانیت ذوالنون که در زمان حیاتش «کس جمال/چهره وی را نشناخته بود»، به جسم مُرده و بی‌چهره شده‌اش، چهره‌ای موجه می‌بخشد. در کشف‌المحجوب درباره ذوالنون آمده است:

تا وقت مرگ از اهل مصر کس جمال حال وی را نشناخت و آن شب که از دنیا بیرون شد، هفتاد کس پیغمبر را به خواب دیدند که دوست خدای، ذوالنون بخواست آمد، من به استقبال وی آمدم و چون وفات کرد بر پیشانی وی نبشته پدید آمد هذا حبیب الله مات فی حب الله قتیل الله (هجویری، ۱۳۷۶: ۱۲۵).

پدیدار شدن نوشته بر پیشانی ذوالنون که سخن گفتن خاموش وی با مخاطب را بازمی‌نمایاند، در حکایت دیگری به سنگ قبر وی تعمیم می‌یابد:

۱. آپوستروف، در بلاغت یونانی، خطاب کردن و منادا قرار دادن غیر انسان است.

فردای به خاک سپردن ذوالنون بر گوری نبشته یافتند چنانکه به خط آدمیان نمانست که: ذوالنون حبيب الله من الشوق قتيل الله. هر که آن نبشته تراشیدندی باز آن را همچنان نوشته یافتندی (انصاری هروی، ۱۳۶۲: ۱۵).

در اینجا پروسوپویای سنگ قبر به نمایندگی از ذوالنون سخن می‌گوید. ویلیام وردزورث، شاعر رمانتیک انگلیسی، در «جستارهایی درباره سنگ قبرها»، وفات‌نامه‌ها و کتیبه‌ها را ابزاری برای چهره‌دهی به شخص متوفی می‌داند. «سنگ قبرها اغلب به فرد متوفی نوعی شخصیت می‌بخشند و او را در حال سخن گفتن از خویشتن و به مانند موجودی برتر و صاحب منصب، مانند یک قاضی که حکم می‌دهد، به مخاطب بازمی‌نمایاند» (Wordsworth, 1974: 9). به باور وردزورث، رهگذر و شخصی که نوشته‌های سنگ قبر را می‌بیند و می‌خواند «با چهره‌ای مواجه می‌شود که هم‌زمان که با او سخن می‌گوید، چهره‌اش به دلیل گذر زمان زیر [آن سنگ] نابود و محو می‌شود» (همان، ۵۴). کتیبه‌های قبر و هر آنچه نشانی از زندگی‌نامه دارد، عامل دوگانه‌ای از خود-آشکاری و خود-محایی هستند. گونه‌ای از پیکربندی مجدد «خود» شاعرانه که در گفتن خودتجسمی تناسخ یافته است (W. Hall, 2011: 657). از دیدگاه وی، هال، در خوانش پدیدارشناسانه از سنگ قبر و مُرده به‌صدا درآمده در زیر سنگ قبر، حس جدیدی با آگاهی بیشتری از مرگ تکامل می‌یابد که خود را در سنگ قبر حک می‌کند و شکاف ماورای زندگی را در آستانه مرگ پُر می‌کند» (همان). بر خلاف وردزورث و وی، هال که کتیبه‌ها را در خوانشی رمانتیک، احیاکننده مُردگان می‌بیند، دومان نوشته روی سنگ قبر را تمثیلی دوسویه و چون سخن مجازی می‌بیند که هم چهره‌دهنده است و هم زداینده آن، و در عین حال از آنچه توصیف کرده، مجاززدایی می‌کند. در نظر دومان سنگ قبر به واسطه سخن پروسوپویایی با مرگ نشان‌دار شده است.

در حکایت ذوالنون، تصویر نوشته‌های روی سنگ قبر، که به رغم تراشیدن‌های چندباره، محو‌ناشدنی است با تصویر محو تدریجی خطوط چهره ذوالنون زیر سنگ قبر به تصویر دیگری از چهره متنی ذوالنون منجر می‌شود که با احیای مداوم نوشته‌های کتیبه قبرش به مثابه زندگی‌نامه خودنوشت جان تازه‌ای می‌گیرد. از آنجا که کتیبه در کنشی از

پروسوپوپیا سخن می‌گوید، می‌توان گفت هم‌زمان که جسم ذوالنون زیر سنگ قبر محو و بی‌چهره می‌شود، پدیدار گشتن نوشته‌های سنگ قبر به ذوالنونی که در زمان حیاتش مهجور گشته و به گونه‌ای بی‌چهره شده بود، چهره می‌دهد.

۶- نتیجه‌گیری

آنچه از صوفیان در روایت‌های صوفیانه بازنمایانده می‌شود، آمیزه‌ای از شخصیت واقعی صوفیان (= سوژه ارجاعی)، خوانش روایت‌پردازان از طرز رفتار و گفتار آنها و خواست مبتنی بر الگوسازی و قدیس‌پروری بوده است. از این رو چهره‌نموده‌شده در روایات‌ها (= چهره متنی) همواره و کاملاً همتای چهره واقعی صوفیان نبوده است. روایت‌پردازان با توصیف‌های گوناگونی از طرز و حالات صوفیان چهره مطلوبشان را برمی‌ساخته‌اند که روی هم رفته به سه گونه بوده است:

۱- مبالغه در وصف، کرامات، آمیختن چهره‌های دینی و اسطوره‌ای

۲- چهره‌ابژکتیو (من نفی شده)

۳- چهره‌سازی به روش پروسوپوپیا

در چهره‌سازی به روش کرامات‌سازی، از طریق توصیف حالات و کردار خارق‌العاده، خواب دیدن پیامبر و حتی خداوند، تلفیق چهره‌های اسطوره‌ای و دینی و نظیره‌سازی کردارهای آنان چهره‌ای قدیس‌وار به صوفیان داده می‌شده است. مبنای چهره‌سازی ابژکتیو و ارائه تصویری از من بی‌قدرشده، وجودشناسانه است که ریشه در نگرش صوفی به «من» به‌عنوان عنصر بازدارنده در رسیدن به مرتبه فنا بوده است که به خوارداشت «خود» و نفی «من» می‌انجامیده است. این طرز و نمود آن در روایت همواره چهره‌زاینده بوده است. چهره‌سازی به روش پروسوپوپیا که روشی بلاغی بوده و در آن صوفی در گور و مدفن به سخن در می‌آمده یا نوشته‌های سنگ قبرش به نمایندگی از او سخن می‌گفته، ساحتی فراواقعی و متعالی به سوژه روایت‌پردازان می‌داده است. گرچه همه این چهره‌پردازی‌ها با هدف ارائه تصویری مطلوب و ایده‌آل و نوعی قدیس‌سازی از صوفیان بوده، در برخی موارد به دلیل گزافه‌گویی و خروج از هنجار، ستودگی و ویژگی به‌وصف درآمده در خوانش مخاطب به ضد آن بدل می‌شود و کارکرد زیبایی‌شناسانه‌اش به‌تمامی از دست‌رفته یا کم‌رنگ می‌گردد. این‌گونه توصیفات که با هدف ترسیم میزان بی‌اعتنایی صوفیه به ظاهر،

محبت خالص به خدا و عدم اشتغال به غیر و مواردی از این دست بوده، به دلیل یکی انگاشتن ماهیت تجرید و عشق به معبود با دیگران و اغراق در توصیف مبالغه‌آمیز این صفات به حکایت‌هایی از سنخ «مدح شبیه به ذم» منجر شده که مصداق‌های آن در خرقة شپش آگین، در خواست منتهی به مرگ فرزند، و در راندن و پراکندن هواخواهان نمودار می‌شود. در این گونه، چهره‌زایی به چهره‌زدایی بدل شده است.

فهرست منابع

- ابن جوزی، ابوالفرج (۱۳۶۸). *تلیس ابلیس*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- استعلامی، محمد (۱۳۸۸). *حدیث کرامت*، تهران: سخن.
- انصاری هروی، عبدالله (۱۳۶۲). *طبقات الصوفیه*، مقدمه و تصحیح حسین آهی، تهران: انتشارات فروغی.
- بهرام پژدو، زرتشت (۱۳۳۸). *زرتشت نامه*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران: طهوری.
- بی‌نظیر، نگین (۱۴۰۰). «باشندگی و مکان‌مندی تحلیل روایت زندگی بشر حافی»، *ادبیات عرفانی*، شماره ۲۶، صص ۳۵-۵۳.
- دامادی، سیدمحمد (۱۳۷۴). *ابوسعیدنامه*، چ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ذکاوتی قراگزلو، علیرضا (۱۳۹۰). *بازشناسی و نقد تصوف*، تهران: سخن.
- رودگر، محمد (۱۳۹۹). «واقع‌نمایی حکایات کرامات: تعلیل کرامات و ادله واقع‌نمایی»، *کهن‌نامه ادب پارسی*، شماره ۱۱، صص ۷۹-۱۰۳.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۹). *ارزش میراث صوفیه*، تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۹۰). *تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن*، تهران: سخن.
- _____ (۱۳۹۰ ب). *جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.
- سراج طوسی، ابونصر (۱۳۹۴). *اللمع فی التصوف*، تصحیح رینولد نیکلسون، ترجمه قدرت‌ا... خیاطیان و محمود خورسندی، سمنان: دانشگاه سمنان.
- سریه، الیزابت (۱۳۸۱). *صوفیان و ضد صوفیان*، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: مرکز.
- عطار، فریدالدین (۱۳۸۷). *تذکره الاولیا*، تصحیح و توضیح محمد استعلامی، تهران: زوار.
- علیا، مسعود (۱۳۹۵). *کشف دیگری همراه با لونیاس*، تهران: نشر نی.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۸۱). *رساله قشیری*، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی و

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۳۰، پاییز ۱۴۰۱ / ۱۲۵

فرهنگی.

لویناس، امانوئل (۱۳۹۳). *از وجود به موجود*، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.

ماسینیون، ل؛ کراوس، پ (۱۳۹۴). *اخبار حلاج*، ترجمه و تعلیق از سیدحمید طیبیان، تهران: اطلاعات.

محمدبن منور (۱۳۸۹). *اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید*، مقدمه و تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: نشر آگه.

هاشمی، زهره و ابوالقاسم قوام (۱۳۹۲). «بررسی شخصیت و اندیشه‌های عرفانی بایزید بسطامی بر اساس روش استعاره‌شناختی»، *جستارهای ادبی*، شماره ۳، ۷۵-۱۰۴.

هجویری، علی بن عثمان (۱۳۷۶). *کشف المحجوب*، تصحیح ژوکوفسکی و مقدمه انصاری، تهران: طهوری.

مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد (۱۳۶۳). *شرح تعرف*، مقدمه و تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.

Deleuze, G & Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Translated by Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press.

De Man, P. (1979). 'Autobiography as Defacement', *Comparative Literature (MLN)*, The Johns Hopkins University Press, Vol. 94, No. 5, pp. 919-930.

_____ (1984). *The Rhetoric of Romanticism*. New York: Columbia University Press.

Levinas, E. (2007). *Totality and Infinity*, Trans. Alphonso Lingis, Duquesne Tambling, J. (2010). *Allegory*. New York: Routledge. University Press, Pennsylvania.

W. Hall, D. (2001). *Epitaphs, Inscriptions, and the Discourse of the Self*, ELH, Johns Hopkins University Press, Vol. 68, No. 3, pp. 655-677.

Wordsworth, W. (1974). *Essays Upon Epitaphs*, Edited by W.J.B. Owen and J. Worthington Smyser, Oxford: Clarendon, Vol. 2, pp. 1-11.

References

- Ansari Harawi, Kh. A. (1983). *Tabagat al-Sofiyeh*. Edited by H. Ahi. Tehran: Frooghi.
- Attar, F. (2008). *Tazkirat al- Awliya*. Edited by M. Istilami. Tehran: Zavvar.
- Bahram Pazhdo, Z. (1959). *Zaratusht-nama*. Edited by M. Dabir siaghi. Tehran: Tahoori.
- Binazir, N. (2021). "Residence and Spatiality: The Analysis of Beshr-e Hafi's Life in Tazkirat al-Awliya". *Mistical Litereture*. Vol. 13. Issue 26. PP.35-53.
- Damadi, S.M. (1995). *Abu Sa'id-nama*. Tehran: Tehran University Publications.
- De Man, Paul. (1979). 'Autobiography as Defacement'. *Comparative Literature (MLN)*. The Johns Hopkins University Press. Vol. 94. No. 5. pp. 919-930.
- . (1984). *The Rhetoric of Romanticism*. New York: Columbia University Press.
- Deleuze, G & Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Translated by Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hashemi, Z. Ghavam, A. (2013). "Study of Personality and Mystical Ideas of Bāyazid Bastāmi Based on Cognitive Metaphor Approach". *Literary Studies*. No. 3. PP.75-104.
- Hujwiri, A. (1997). *Kashf Al Mahjub*. Edited by V. Zhukovsky and Gh. Ansari. Tehran: Tahoori.
- Ibn al-Jawzi, Abu l-F. (1989). *TalbIs Iblis*. Tehran:University Publication Center.
- Istilami, M. (2009). *Hadis Keramat*. Tehran: Sokhan.
- Levinas, E. (2014). *Existence and Existents*. Translated by M. Oliya. Tehran: Ghoghnoos.
- Levinas, Emmanuel. (2007). *Totality and Infinity*. Translated by Alphonso Lingis. Pennsylvania: Duquesne University Press.
- Massignon, L and Kraus, P. (2015). *AkhbarAl Hallaj*. Translated by H. Tabibian. Tehran: Ettelaat.
- Mohammad Ibn Monavar. (2010). *Asrar al-Tawhid fi Maghamat al-Sheikh Abu sa'id*. Edited by shafiei Kadkani. M.R. Tehran: Agah.
- Mostamali Bukhari, E. (1984). *Sharh Al Ta'rrof*. Edited by M. Roshan. Tehran: Asatir.
- Oliya, M. (2016). *Discovering the "Other" with Levinas*. Tehran: Ney.

- Qushayri, A. (2002). *Risala al-Qushayriyya*. Edited by B. Forouzanfar. Tehran: Elmi and Farhangi.
- Roodgar, M. (2020). "Realization of the anecdotes of graces (Kirāmāt); The Causation of the Kirāmāt and the reasons for the realization". *Kohan-name-ye-Adab-e-Parsi*. Vol. 11. PP. 79-103.
- Saraj, Abu N. (2015). *Al-luma' fi'l-taṣawwuf*. Edited by R. Nicholson. Translated by Gh. Kayyatan and M. Khorsandi. Semnan: Semnan University.
- Sirriyeh, E. (2002). *Sufis and Anti-Sufis*. Translated by M. Keivani, Tehran: Markaz.
- Tambling, Jeremy. (2010). *Allegory*. New York: Routledge.
- W.Hall, Dewey. (2001). *Epitaphs, Inscriptions, and the Discourse of the Self*. ELH. Johns Hopkins University Press. Vol. 68. No. 3. pp. 655-677.
- Wordsworth, William. (1974). *Essays Upon Epitaphs*. ed. W.J.B. Owen and Jane Worthington Smyser, Oxford: Clarendon. Vol. 2. pp. 1-11
- Zakavati Karagozlou, A. (2011). *Recognition and Criticism of Sufism*. Tehran: Sokhan.
- Zarrinkoub, A. (2010). *Arzesh-e Miras-e Sufiye*. Tehran: Amir Kabir.
- (2011). *Persian Sufism in its historical background*. Tehran: Sokhan.
- (2011.B). *Research in Iranian Sufism*. Tehran: Amir Kabir.



Facement and Defacement in Sufi Narratives¹

Maryam RaminNia²

Received: 2022/10/07

Accepted: 2022/11/26

Abstract

Sufi narratives as hetero-biographies produce a textual face for the subject due to variables such as the time interval and the type of relationship between the narrator and the referent subject; the reading and intentions of the narrator; and the verifiability of the narrative data. Accordingly, this textual face cannot completely coincide with the true personality of the Sufi referential subject. This research, using a descriptive-analytical method and relying on the ideas of Paul de Man in "Autobiography as De-facement" article, examines the types of face-making in Sufi narratives and answers the question whether all methods of face-making lead to facement in the audience reading. The study of Sufi narratives shows that the face of Sufis has been processed with the aim of sanctification by dignifying and modeling religious and mythological figures, depicting an objective and ontological "devalued self" based on the principle of annihilation (Fana), prosopopeia speaking in the grave, and the epitaphs. Prosopopeia gives a surreal and sublime dimension to the declining face of the dead Sufi, hence generates a new face. In depicting the objective "I" of Sufi, based on which self-devaluation of "I" (face) has deliberately and consciously taken place, a new face has emerged for the Sufi. Nevertheless, exaggeration in the description of some Sufi characteristics such as carelessness with appearance, purity and unity in Love for God and disengagement with others; examples of which could be reflected in the lice-infested robe, the prayer causing the death of the child, and the driving away of the disciples, has had the opposite result, and has turned face-making into defacement.

Keywords: Sufi narratives, Hetero-biography, Facement, Defacement.

1. DOI: 10.22051/jml.2022.41979.2407

2. Assistant Professor of Persian Language and Literature Department, Faculty of Humanities, Gonbad Kavus University, Gুলستان, Iran. raminnia@gonbad.ac.ir

Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997