

عرفان و قدرت سیاسی

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۶/۲۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۰/۴/۸

ولی محمد احمدوند*

چکیده

معلول شرایط تاریخی، اجتماعی دانستن عرفان، نفی رابطه عرفان و قدرت سیاسی، مخرب دانستن این رابطه در صورت وجود، سه وجه سلبی دیدگاه‌های منتقدان در قبال رابطه عرفان و قدرت سیاسی است. به نظر می‌رسد این دیدگاه‌ها پیش از اینکه معلول پژوهشی آزاد و رها از پیش فرض‌های ذهنی باشند، درگیر تنگناهای متدولوژیک و معرفتی اندیشه غربی بوده‌اند. پیش ساخته‌هایی ذهنی که با تطبیق بی‌قواره مسئله بومی - اسلامی با تجربیات اندیشه‌ای - اجتماعی غربی مسیر تحلیل را به اشتباه می‌برد. از این رو، نگارنده در این مقاله ضمن نقد این دیدگاه‌ها قائل به نسبت وجودی بین عرفان در وجوه اندیشه‌ای و اجتماعی با قدرت سیاسی است. نسبت وجودی بدین معناست که وقوف بر حقیقت تکلیف سیاسی بر ذمه عارف می‌گذارد.

واژگان کلیدی: عرفان، تصوف، قدرت سیاسی، نسبت وجودی.

* پژوهشگر.

مقدمه

نسبت‌سنجی رابطه عرفان با قدرت سیاسی از جمله موضوعاتی است که با پیروزی انقلاب اسلامی و قرارگرفتن حکیمی عارف در رأس هرم قدرت سیاسی جمهوری اسلامی، وارد فاز جدی و جدیدی شده است. این موضوع نیز همانند هر موضوع علمی - اندیشه‌ای دیگر که به فراخور گفتمان‌های علمی، هژمونیک می‌شود، موافقان، مخالفان و منتقدان خاص خود را داشته است. چشم‌اندازهای ایدئولوژیک، تجربیات معرفتی متفاوت و حتی سلايق سیاسی مختلف در ترسیم و توصیف این نسبت‌سنجی سهمیم بوده‌اند. با این حال، به نظر می‌رسد این حوزه بیش از حوزه‌های دیگر دستخوش تفاسیری غیر منصفانه بوده است؛ تفاسیری که نتوانسته‌اند از محدودیت‌های متدولوژیک و معرفتی عبور کنند. البته کسانی تحلیل‌هایی نسبتاً منصفانه ارائه داده‌اند. از این میان می‌توان از متفکرانی چون حامد الگار (به نقل از: مجاهدی، ۱۳۸۳، ص ۲۶-۴۰) الکساندر کنیش (کنیش، ۱۳۷۹، ص ۵۰) و زریاب خویی (زریاب خویی، ۱۳۷۴، ص ۴۸-۵۱) نام برد.

پیش از این، طرح و پردازش واژگان سیاسی؛ چون ولایت، انسان کامل، اطاعت و جهاد، در ادبیات عرفانی حکایت از ریشه‌داری توجه عرفان به قدرت سیاسی داشت. همچنین در ادبیات سیاسی خاصه از منظری فقهی - فلسفی در وجهی ایده‌ئال حضور حکیم فرزانه در عرصه قدرت سیاسی به میان طلبیده می‌شود. گستره‌ای که زعامت حکمت و دانایی را ایجاب می‌کند. از سوی دیگر، از چشم‌اندازی فقهی و البته تفقه شیعی همین مضمون در مورد ولی فقیه مطرح می‌شود. حضور انسان کامل با عناوین مختلفی چون حکیم متألّه، رئیس اول، فیلسوف - شاه و ولی فقیه در معرکه سیاست و اجتماع مرزهای این نسبت‌سنجی را فراتر از معرفت عرفانی مطرح می‌کند. بنابراین، تعریفی از عرفان، شایستگی طرح می‌یابد که در هم‌پوشانی حداکثری با وجوه فرزانه سالارانه، حکمت، فلسفه و فقه باشد؛ یعنی عرفان نه در وجهی صنفی، طریقتی و نه در وجه معرفتی سکولار و نه علمی که بر ساخته قدرت و استیلاست.

با این توصیف، عرفان اولاً، با مفاهیمی همسو چون رهبانیت، رواقی‌گری،

اپیکوریسم و تصوف متفاوت است. تصوف در ادبیات عرفانی دلالت‌های متفاوتی دارد. مراد از تصوف جنبه صنفی یا تشکیلاتی بودن عرفان است. ثانیاً، نسبت ذاتی - وجودی آن با تکلیف سیاسی و التفات آشکار آن به مسئله اجتماعی مورد توجه قرار می‌گیرد. فرض مسلم این مقاله نسبت ذاتی - وجودی میان معرفت عرفانی و تکلیف سیاسی است. تکلیفی که می‌تواند وجوهی متفاوت از مقام زعامت خلق و اجتماع به یمن فره کیانی را دربر بگیرد تا آشکال متفاوت دیگر، چون قیام و ادای کلمه حق نزد سلطان ستم‌پیشه. در حقیقت عرفان از یکسو، موجد ریاست طبیعی خلق به تعبیر سهروردی است و از سوی دیگر، تعاملاتی، چون اعراض و اعتراض خاموش از دنیا را دربر می‌گیرد که مبین تبلور تکلیف سیاسی - اجتماعی در اشکال و درجات متفاوت است.

عرفان: مراد از عرفان، نظامی از آرای هماهنگ و سازگار و متکی به تجربه‌های شخصی و شهودی از طور ماورای خرد متعارف بشری درباره هستی و شیوه‌های ره‌سپردن به حقیقت هستی و کشف رابطه میان شخص انسانی با خداوند و مخلوقات خداوند، در چارچوب «ولایت کلیه مطلقه الهیه» و التزام به لوازم آن است (قیصری رومی، ۱۳۷۵، ص ۳۴۵). به عبارت دیگر، عرفان طریقه معرفت نزد آن صاحب‌نظران است که برخلاف اهل برهان در کشف حقیقت بر ذوق و اشراق بیشتر اعتماد دارند تا بر عقل و استدلال (زرین‌کوب، ۱۳۸۷، ص ۶). معرفتی مبتنی بر حالتی روحانی و توصیف‌ناپذیر که در آن احساس ارتباط مستقیم و بی‌واسطه با وجود مطلق برای انسان پیش می‌آید. این واژه که در وجه لغوی به معنای شناختن، بازشناختن و معرفت است، در مفهوم عام بر وقوف به دقایق و رموز چیزی در تقابل با علم سطحی و قشری دلالت دارد و در مفهوم خاص، عبارت است از یافتن حقایق اشیا به طریق کشف و شهود که این وجه از عرفان با تصوف و سایر نحله‌های رازآلود هم‌پوشانی دارد (بیات، ۱۳۷۴، ص ۱).

معرفت عرفانی از نوع علم حضوری است؛ یعنی عارف به آنچه دست یافته، عین واقع و حقیقت است و تردیدی هم در آن ندارد. به عبارتی، علمی است شخصی که قابل انتقال به غیر نیست. ابن‌عربی از علم حضوری یا عنوان علم اسرار یاد می‌کند که به گفته وی برترین دانش است و به انبیای عظام و اولیای الهی تعلق دارد (ابن‌عربی، ۱۹۹۴، ج ۱، ص ۱۳۹).

تصوف: تصوف به تعبیر شهید مطهری نوعی طریقت و صنف اجتماعی است که جایگاه معیشتی، معرفتی و هنجاری ویژه‌ای در طول تاریخ حیات اجتماعی مسلمانان داشته و مانند هر صنف اجتماعی دیگر در معادله‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی نقش‌های ویژه خود را ایفا کرده است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۳-۸۴).

تصوف در معنای اصطلاحی، یکی از شعبه‌ها و جلوه‌های عرفان است. به گفته اهل منطق، میان این دو، نسبت عام و خاص من وجه برقرار است؛ یعنی ممکن است شخص عارف باشد، اما صوفی نباشد، یا صوفی (اهل سلوک) باشد، لکن از عرفان بی‌بهره باشد. لذا عده‌ای عرفان را جنبه علمی و ذهنی تصوف و تصوف را جنبه عملی عرفان می‌دانند. به عبارتی، اهل عرفان هرگاه با عنوان فرهنگ یاد شوند، عارف و هرگاه با عنوان اجتماعی یاد شوند، متصوفه‌اند (همان، ص ۵۰).

قدرت سیاسی: قدرت سیاسی متشکل از دو واژه قدرت و سیاست است. قدرت در معانی متفاوتی، چون توانایی انجام کاری خاص، توانایی امتناع و انقیاد و توانایی واداشتن دیگران به اطاعت به‌کار رفته است (آقابخشی و افشاری، ۱۳۸۳، ص ۵۳۵). قدرت، حاصل عمل اراده است. کسانی که آن را دارند، فرمان می‌دهند و انبوه خلق فرمان می‌برند؛ چون می‌دانند که دارنده قدرت دارای وسایل تأمین برتری است (همان). البته از نظرگاهی اسلامی قدرت منشأ و مقصدی قدسی دارد. در قرآن از آن با تعبیر لطف و فیض و رحمت یاد می‌شود و هدف آن حصول خیر و مطلوب است (جعفری، ۱۳۷۶، ص ۸۰). با این توصیف، قدرت سیاسی که حاصل امتزاج قدرت با سیاست است، عبارت است از توانایی فرد یا افراد در تجهیز و به دست آوردن منابع موجود به وسیله روشی مناسب به منظور هدایت و جهت‌بخشی به رفتار جمعی دسته‌ای از انسان‌ها که این هدایت و جهت‌بخشی سمت و سویی به عدالت و رستگاری دارد (نبوی، ۱۳۷۹، ص ۶۱). خلاصه اینکه قدرت سیاسی بیشتر بر دستگاه سیاسی و اداری حکومت‌ها اطلاق می‌شود و مراد، رهبری جامعه و کادر اداره‌کننده اجتماع است. قدرت سیاسی در اسلام علاوه بر این، استحصال فضیلت و فلاح برای مردمان جامعه را نیز نصب العین حرکت خود دارد.

تنگناهای روش‌شناسی

دانش سیاسی از آغاز شکل‌گیری خود در ایران به‌عنوان یک حوزه علمی آکادمیک از آسیب‌ها و تنگناهای معرفتی و متدولوژیک غربی مبرا نبوده است. البته این آسیب‌ها را نمی‌توان لزوماً خاص حوزه دانش سیاسی و نه خاص جامعه ایران دانست. مستشرقان طی چند سده مطالعه و تحلیل آثار اسلامی، میراثی از خود بر جای گذاشتند که لزوماً شرق و تمام میراث گران‌بهای حکمی - فلسفی آن را از چشم‌اندازی غربی تعریف و توصیف می‌نمود؛ پروژه‌ای که به تعبیر *ادوارد سعید* به پشتوانه اوهام، تصورات و مفروضات ایدئولوژیکی غربی به مطالعه بخشی از جهان به نام شرق می‌پرداخت (سعید، ۱۳۷۴، ش ۱۷، ص ۱۵۴).

از سوی دیگر، اندیشوران اسلامی در مواردی بسیار به جای توجه به ساختارهای فکری - فرهنگی بومی - اسلامی در تطبیق مسئله شرقی اسلامی با چارچوب‌های روشی غرب کوشیدند؛ فرآیندی که ناگزیر آشفتگی تئوریک و انحرافات فراوان معرفتی را به دنبال داشته است. از جمله حوزه‌هایی که درگیر آفت استشرق و تنگناهای متدولوژیک معرفت غربی بوده است، حوزه عرفان سیاسی است. مستشرقان، همچون *ویتفیلد* و *ادوارد براون* در تبیین ریشه‌های یونانی برای معرفت عرفانی تلاش کرده‌اند (بیات، ۱۳۷۴، ص ۱۸). به نظر می‌رسد تئوری که عرفان و تصوف را معلول آشفتگی اجتماعی می‌داند، از اینجا سرچشمه گرفته باشد؛ چراکه به روایت تاریخ، حکمت‌های چهارگانه یونان که به‌زعم آنها واجد وجوهی مشترک با تصوف اسلامی هستند، بعد از حمله اسکندر به یونان شکل گرفتند. به تعبیر حمید عنایت، حکمت‌های شکاکی، کلبی، اپیکوری و رواقی با همه اختلافاتی که با یکدیگر داشتند، در این خصوصیت شریک بودند که در دوره بحران تاریخ یونان در قرون باستان به دست اسکندر مقدونی به وجود آمدند. پیشروان هر یک از این مکاتب کوشیدند تا از سنگینی مشکلات روانی و معنوی یونان شکست خورده و نومید بکاهند. آنها بر آن شدند تا برای روان رنجیده یونانی در همین جهان خاکی درمانی بجویند. پورهون پیروان خود را برای برخوردار از سعادت و آرامش روان به پرهیز از جرم و تصدیق فراخواند و زنون رواقی سعادت را در رهایی از سخت‌گیری و خشم دانست (عنایت، ۱۳۷۷، ص ۱۲۲).

علاوه بر این، حوزه عرفان سیاسی بی تأثیر از تعمیم‌های بی‌قواره تجربیات مسیحیت رهبان‌زده در حوزه تصوف اسلامی نیست. رد پای این نظریات را می‌توان در نظریه زوال اندیشه سیاسی سید جواد طباطبایی یافت. استناد به گفته ادوارد گیبون مبنی بر اینکه روحیه رهبان‌زده مسیحیت یکی از علل بنیادین زایل شدن روحیه شجاعت رومیان و در نتیجه شکست آن امپراتوران بود، به‌طور غیر مستقیم نه تنها معرفت عرفانی و جریان تصوف - به‌عنوان اندیشه و جریانی که بستر ساز رواج و گسترش روحیه تنبلی و تساهل است - بلکه دیانیت را نیز طرد می‌نمود (طباطبایی، ۱۳۷۳).

قدر مسلم اینکه تطبیق ناسنجیده گنجینه معرفتی بومی - اسلامی با قالب‌های روشی - تحلیلی غربی - چنان‌که بارها در آثار مختلف مشاهده شده است - نمی‌تواند چشم‌اندازی اصیل از تناسب عرفان با سیاست ترسیم نمایند. غالب این نظریات عرفان و تصوف را یا پدیداری اجتماعی معلول آشفتگی اجتماعی می‌دانند یا عرفان را معرفتی قدسی - لاهوتی انگاشته‌اند که نسبت و سنخیتی با سیاست - یعنی امری زمینی یا ناسوتی - ندارد و یا اینکه جمع شدن قدرت سیاسی با عرفان را آفتی می‌انگارند که ناگزیر به ایدئولوژی و طرد غیر می‌انجامد. از این میان، متفکرانی که بیشترین توجه را در چشم‌اندازی سلبی به نسبت عرفان و قدرت سیاسی داشته‌اند، می‌توان از عبدالکریم سروش و سید جواد طباطبایی نام برد که نظریات ایشان در دو وجه اندیشه‌ای و اجتماعی ذکر می‌شود.

قلمرو اندیشه‌ای

عبدالکریم سروش از جمله منتقدانی است که در وجهی اندیشه‌ای قائل به تباین ذاتی عرفان با سیاست است. وی با تفکیک ولایت بر دو وجه باطنی و ظاهری، از مفهوم ولایت مطرح‌شده در عرفان با عنوان ولایت باطنی و ولایت مطرح در سیاست با عنوان ولایت ظاهری یاد می‌کند. به گفته وی، این دو نه تنها از یک سنخ نمی‌باشند، بلکه در تعارض و تضاد با یکدیگرند (سروش، ۱۳۷۸، ص ۲۸۰)؛ چراکه لازمه ولایت معنوی، اطاعت محض مرید است، اما در ولایت سیاسی اطاعت محض معنا ندارد و در امر ریاست جامعه، فرمان‌های حکومتی جنبه الزام معنوی و دینی ندارد و مردم می‌توانند از این فرمان‌ها سرپیچی کنند (همان، ص ۲۷۵-۲۷۷).

به گفته وی، عرفان با رازهای زندگی بشر که همگی از ماورای طبیعت سرچشمه می‌گیرند، مرتبط بودند و می‌توان عرفان را معرفتی رازآلود عنوان نمود که بر نیروهای غیرقابل کنترل و مکلائیس‌های مجهول که خارج از اراده بشرند، تکیه دارد (همان، ص ۳۳۲-۳۴۲). اما در جهان جدید با تحولی که برای عقلانیت بشر ایجاد شده، از بسیاری امور، از جمله عرصه مدیریت و سیاست و چگونگی اداره جامعه، راززدایی شده است و این امر موجب گریده که دست انسان در تدبیر جهان باز بوده و یک مدیریت موفق در حیطه امکانات موجود اعمال شود (همان، ص ۳۵۵).

خلاصه آنکه سروش با تمسک به اقوال اندیشمندانی، چون غزالی مبنی بر واگذاری امر حکومت به دنیاپرستان (سروش، ۱۳۷۳، ص ۳۷۴) و با معرفی عرفان به عنوان معرفتی فاقد و تهی از جهاد و شجاعت (سروش، ۱۳۷۵، ص ۷) عرفان را اندیشه‌ای می‌داند حیرت‌افکن که بر خاک آن نه علم می‌روید و نه سیاست (همان، ص ۷). به عبارت دیگر، از نگاه وی عرفان، تئوری اقلیت است، نه اکثریت و لذا پیوند عرفان با سیاست و تعمیم عرفان به مناصب و مراجع قدرت سیاسی منجر به ایدئولوژی اندیشی و توتالیترسیم می‌گردد (سروش، ۱۳۷۷، ص ۶۳).

به نظر می‌رسد نظریات سروش درباره رابطه عرفان و سیاست پیش از اینکه متأثر از قاعده‌ای علمی و سازوکاری اندیشه‌ای باشد، برآمده از جهت‌گیری‌ها و ملاحظات سیاسی است؛ چه اینکه نظریات وی مورد نقدهای جدی قرار گرفته است که ذکر آنها در حوصله این مقاله نیست؛ لذا تنها سعی خواهد شد در بحث پیوند وجودی وجه ایجابی این نسبت مطرح شود.

قلمرو اجتماعی

رویکرد اجتماعی به عرفان، از یکسو، با تقلیل و تحدید عرفان و قرارداد آن در کنار مشی متصوفه متساهل، آن را پدیداری اجتماعی می‌داند که معلول آشفتگی و فشار روانی حاصل از استیلا و غلبه است. در این رویکرد، عرفان فارغ از هرگونه کار ویژه سیاسی است. غیر از این، عرفان با گونه خاصی از تصوف که مروج زاویه‌نشینی و رباط‌گزینی است، خلط می‌شود. سید جواد طباطبایی صاحب زوال اندیشه

شخصیت برجسته این طیف فکری است. به گفته وی روی آوری ایرانیان به عرفان، واکنشی به شکست سیاسی ایران در سده‌های چهارم و پنجم هجری بود (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۲۸۱-۲۸۲).

وی می‌نویسد نظر به مصرحات عرفان، دنیا و سرای طبیعت اصالت و استقلال ندارد، بلکه مقدمه‌ای برای جهان آخرت است و لذا سنخیتی با سیاست و قدرت ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۲، ص ۱۳۲). از این‌رو، عرفان، جامعه سیاسی و قدرت را بنا به ضرورت می‌پذیرد؛ درحالی‌که در اندیشه سیاسی مناسبات تولید و توزیع قدرت سیاسی اصل و اساس می‌باشند (همان، ص ۱۷۴). به تعبیر وی، معرفت عرفانی از اساس نااجتماعی و ناسیاسی است؛ چراکه از چشم‌اندازی عرفانی مناصب و نقش‌های اجتماعی درهایی به سوی دوزخ هستند (همان، صص ۱۷۵ و ۱۷۹) و اینکه در عرفان دیدگاه‌های متعارضی درباره جهان و اجتماعات انسانی مطرح می‌شود؛ چراکه از یکسو، به ضرورت اجتماعات انسانی تأکید دارد و از سوی دیگر، به اصلاح‌ناپذیری امور معتقد است. از سویی، هماهنگی با جهان و انسان را همچون ارزشی والا در نظر می‌گیرد و از طرف دیگر، دنیا و هرگونه تعلقی را سبب فتنه و عذاب می‌داند. از یکسو، آشتی با همه مظاهر عالم را توصیه می‌کند و از سوی دیگر، درویشی و توانگری را به یک‌اندازه مایه عذاب می‌داند. به همین دلیل، اندیشه عرفانی نمی‌تواند منشأ اثری در اجتماع و سیاست بشری باشد (همان، صص ۱۷۷-۱۷۸). در واقع وجه تفاوت نظریات سید جواد طباطبایی با سروش این است، اگرچه سروش از اساس منکر رابطه عرفان و سیاست نمی‌شود، بلکه این رابطه را در صورت وجود مخرب می‌داند، ولی طباطبایی این رابطه را از اساس منکر می‌شود. لذا بحث پیوند وجودی، نقد این سنخ نظریات در وجهی ایجابی می‌باشد.

پیوند عرفان با قدرت سیاسی

نظریات انتقادی در سه محور: ۱. عدم نسبت بین عرفان و سیاست؛ ۲. مخرب‌بودن ارتباط این دو در صورت وجود؛ ۳. عرفان، معلول شرایط اجتماعی، مطرح شد. مقاله حاضر نظر به متون عرفانی و داده‌های تاریخی درباره کنش سیاسی عرفا

قائل به نظریات فوق نیست و نه تنها با استقرای شواهد عینی و تاریخی سعی در ابطال نظریات فوق دارد، بلکه بر این موضع است که برخلاف دیدگاه‌های منتقدانی چون عبدالکریم سروش نسبت عرفان و سیاست نسبتی وجودی است که در بدو امر میان وجوه عرفانی و سیاسی اندیشه عارف به وجود می‌آید؛ نسبتی که مبین درجه سیر و سلوک سالک و تکلیف سیاسی وی است؛ بدین معنا که تکلیف سیاسی، وجود و مسیر خود را از حقیقتی می‌گیرد که در دستگاه‌های عرفانی حاصل شده است. به عبارتی، وقوف بر حقیقت در ناب‌ترین صورت ممکن که معرفت حضوری باشد، تکلیف اجتماعی بر ذمه عارف می‌گذارد. ریشه و مبنای این استدلال به افلاطون می‌رسد؛ جایی که وی سیاست را عرصه حضور فرزنانگان انگاشته است. این حقیقت از آنجا ناشی می‌شود که توجه و اهتمام به دو بعد مادی و معنوی انسان و نیز لزوم ایجاد شرایط حیات سعادت‌آمیز از نظرگاهی اسلامی در جامعه حضور رهبری حکیم و فرزانه را به میان می‌طلبد. حکیمی که به تعبیر سهروردی به یمن تقلیل شواغل حواس ظاهر و غیره قابلیت درک انوار الهی را می‌یابد و قدرتی کسب می‌کند که به نور بیان شده است و از این طریق می‌تواند صاحب کرامت شناخته شود تا اهل مدینه بدین کرامت وی فرمان برند (شهرزوری، ۱۳۹۰، ص ۵۰) از این‌روست که اندیشه عرفانی در صورت ناب خود هیچ‌گاه نمی‌تواند به لحاظ وجودی نسبت به عرصه قدرت سیاسی بی‌تفاوت باشد. به عبارت نجم‌الدین رازی نمی‌توان به بهانه سلوک، از اشتغال به مصالح خلق بازماند. رازی «سلطنت را بزرگ‌ترین وسیله تقرب خدا» می‌داند. این، نکته‌ای است که منتقدی چون سید جواد طباطبایی نتوانسته است بی‌تفاوت از کنار آن بگذرد (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۱۹۵-۲۰۸). در اندیشه عرفانی، زعامت قدرت سیاسی عاملی برای به‌سامان و سعادت رساندن انسان‌هاست و به قول امام خمینی وسیله است، نه یک مقام معنوی (خمینی، ۱۳۸۱، ص ۵۴). قدرتمندی از دیدگاه حکیم عارف، قدرتمندی قرآن است؛ یعنی در سیاست عرفانی قدرت به خودی خود هدف نیست، بلکه وسیله‌ای است برای هدفی متعالی. به تعبیر معصوم، «الخیر کله فی السیف و تحت ظل السیف» (اصول کافی، ج ۵، ص ۲).

آرمان اندیشه عرفانی، تربیت انسان کامل است؛ انسانی که به اعلی‌درجه مقامات

عرفانی رسیده است، شایستگی حضور در مرکز گفتمان سیاست را دارد. با توجه به گفته نسفی انسانی که برحسب میزان معرفت به عالم حضور و عالم غیب از شأن وجودی برخوردار می‌شود، خلیفه الله است و خلائق محتاج رهبری و هدایت وی‌اند (نسفی، ۱۳۷۹، ص ۷۸). به گفته وی «سالک کامل پس از دیدار خداوند به حالت هوشیارانه‌ای می‌رسد و آزاد می‌شود. کاملان آزاد خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: ۱. کاملان آزادی که عزت، قناعت و خمول اختیار می‌کنند؛ ۲. کاملان آزادی که رضا، تسلیم و نظاره‌کردن اختیار می‌کنند. گروه نخست از روی نهادن دنیا و اهل دنیا به سوی ایشان می‌ترسند و از آن می‌گریزند؛ ولی گروه دوم می‌دانند که آدمی به به آمد خود واقف است، لذا از آنچه از دنیا و اهل دنیا به وی روی می‌نهد، نمی‌گریزند» (نسفی ۱۳۸۴، ص ۱۰)

به اعتقاد کرین مشرب اندیشه‌ای عزیز که وی آن را عرفان شیعی می‌نامد، همان راهی است که بعد از آن سید حیدر آملی، میرداماد و بالاخره ملاصدرای شیرازی ادامه داد (کرین، ۱۳۷۱، ص ۴۶-۵۳). به‌عنوان مثال، حتی عنوان اسفار اربعه ملاصدرا با منازل السائرین - عنوان یکی از کتاب‌های نسفی - چه در عنوان و چه در محتوا تشابه و همخوانی دارد. هم نسفی و هم صدرا به ذکر سفرهای روحانی سالک الی الله می‌پردازند و در این راه سائرین یا سالکین باید از منازلی عبور کنند که در نهایت حضور در عرصه سیاست و اجتماع به نسبت وجودی بر ذمه عارف گذاشته می‌شود (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۴۷).

صدرا ضرورت سیاست را هم از باب ضرورت عقلی، تدبیر، سیاست و اطلاع می‌داند و هم آن را از منظری عرفانی وسیله‌ای برای فراهم‌سازی مقدمات کمال خلق می‌پندارد (شیرازی، [بی‌تا]، ص ۳۷۲).

دنباله سنت عرفانی عزیزالدین نسفی را نمی‌توان در ملاصدرا متوقف دانست. به گفته فیرحی تأثیر ادبیات عرفانی نسفی و صدرا بر آثار امام خمینی به‌وضوح دیده می‌شود (فیرحی، ۱۳۸۶، ص ۴۷-۷۴). لذا بر این اساس است که سید حسین نصر حرکت سیاسی امام خمینی را در چارچوب سلوک عرفانی ملاصدرا بررسی می‌کند. به عبارت وی «کلید معمای سلوک آیت الله خمینی در زمان جوانی و حضور در عرصه سیاست در دوران

پیری را باید پیش از هر چیز در همان مراحل سلوک معنوی و سفر آدمی از خلق سوی حق و رجعت وی از حق سوی خلق که صدرًا در اسفار اربعه بدان پرداخته است، جست‌وجو کرد» (نصر، ۱۳۸۵، ص ۱۹۰).

قدر مسلم اینکه منبع قدرت حکیم متأله یا انسان کاملی که از آسمان اسفار وارد عرصه سیاست و اجتماع می‌شود، از خداوند نشئت می‌گیرد و امری است معنوی که حکومت ظاهری و فرمانروایی صوری تجسم و تجسد مادی آن است و این استدلالی است فلسفی - عرفانی که ریشه آن در همان گفته افلاطون است: «حکومت و سیاست عرصه حضور فرزنانگان است» (زریاب خویی، ۱۳۷۴، ص ۴۸-۵۱).

انتقادهایی که بر وجه اجتماعی عرفان وارد می‌شود، بیشتر بر تصوف وارد است که مثلاً متصوفه با خانقاه‌نشینی و رباط‌گزینی از جامعه و سیاست غافل شد و با اتخاذ مشی متساهلانه، بیشتر تن‌پرورانه به جای اینکه معضلی از معضلات جامعه را حل کند، زایده‌ای شد بر پیکره اجتماع. این سنخ اعتقادات البته از این نیز فراتر می‌رود. با این حال نمی‌توان هیچ جریان و مسلکی را مبرا از انتقاد دانست. روح کلی حاکم بر جریان متصوفه حکایت از توجه بر امر سیاست در اشکال مختلف خود دارد، با این حال دچار آفاتی نیز بوده است.

تصوف که وجه انضمامی عرفان است، کارکرد صحیح آن به درصد تصلب آن به معرفت عرفانی بستگی دارد و همچنین تحقق غایت آن به شرایط سیاسی - اجتماعی بسته است. این، نه به معنای پدیدار دانستن آن است، بلکه دلالت بر محدودیت‌ها، موانع و عواملی دارد که متصوفه در مصاف با آن در جهت تحقق آرمان‌های سیاسی خود کوشیده است. یعنی نظر به شرایط زمانی - مکانی و جوهری از آرمان سیاسی خود را تغلیظ یا کم‌رنگ کرده است.

در گفتمان اسلامی تصوف اگرچه در وجه رازورزی و زهد با دیگر جریان‌هایی همسو چون رهبانیت تا حدودی اشتراک معرفتی - عملی دارد، ولی از کار ویژه سیاسی - اجتماعی غافل نبوده است. در قرآن رهبانیتی که بیشتر در شکل دنیاگریزی و بی‌مسئولیتی شریعت حضرت مسیح را به انحراف می‌برد، تقبیح می‌شود (حدید: ۲۷). از این‌روست که به گفته حضرت رسول در اسلام رهبانیتی نیست (محدث نوری، ۱۳۲۰،

ج ۸، ص ۱۱۴) و در عوض جهاد به عنوان آرمان سیاسی اجتماعی زهد مطرح می‌شود (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۳۴۴).

در اسلام عصر ظهور واژه «زهد» بسامد معنایی تصوف را دارد و همین زهد بعدها دال مرکزی متصوفه می‌شود. به قول زرین‌کوب کنش سیاسی زهاد در آغازین دهه‌های ظهور اسلام در اشکال مختلفی چون اعتراض، امر به معروف و نهی از منکر و نصیح و خیرخواهی ائمه مسلمین، ادای کلمه حق و حتی جهاد متبلور می‌شود. زهادی چون ابوذر غفاری اعتراض خود را به قدرت سیاسی با اعراض خاموش از دنیا نشان می‌دادند. واژه قطب در معنای لغوی آن که به محور سنگ آسیاب اطلاق می‌شود و در اصطلاح به انسان کامل گفته می‌شود، برای نخستین بار در ادبیات سیاسی حضرت امیر مطرح شد. متصوفه بیشترین بهره را از این واژه برد.

قیام امام حسین ناب‌ترین نمونه مسئولیت سیاسی - اجتماعی زهد و عرفان است. به عبارتی، در این کانتکست، وجوه متفاوت کنش سیاسی در اشکال اعراض و اعتراض و نظارت، قیام و جهاد قبل از اینکه در فقه مطرح شود، در ادبیات زهد موضوعیت یافته است. چه اینکه پیش‌قراولان ادای «کلمه حق عند سلطان جائر» را زهاد سرسپرده حقیقت تشکیل می‌دادند (زرین‌کوب، ۱۳۷۸، ص ۳۳-۶۷).

مشی سیاسی زهاد صدر اسلام به روشنی در جریان متصوفه قابل پیگیری و ردیابی است. افزون بر این، به دست آوردن قدرت سیاسی یا همکاری با آن برای اعاده کلمه حق و رسیدن به سعادت بشری نظر به شواهد تاریخی در راهبرد سیاسی متصوفه دیده می‌شود. نجم‌الدین کبری معروف به طامه بزرگ، هنگام حمله مغولان به نیشابور و ترک شهر توسط بسیاری از مدعیان عرفان و رهبری مردم، شمشیر به دست گرفت، مجاهدت نمود و شهید شد. همچنین عطار نیشابوری... علاءالله کرمانی از صوفیان بزرگ که در ایام جوانی ملازم ایلخان مغول بود، جذبه روحانی، وی را به خانقاه کشاند. وی بعد از دویست و هفتاد بار چله‌نشینی، بارها می‌گفت اگر آنچه در آخر عمر بر من معلوم شد، در اوایل عمر معلوم می‌گشت، ترک ملازمت سلطان نمی‌کردم و در دربار سلطان به کار ستمدیدگان می‌رسیدم (جامی، ۱۳۷۰، ص ۴۸۲-۴۹۱).

در آثار تاریخی، شواهد گسترده‌ای از این‌گونه کنش‌های سیاسی موجود است که

ذکر آنها در حوصله این مقاله نیست. قدر مسلم این است که این، غیر از فعالیت‌های متشکل و سازمان‌وار حلقه‌های متصوفه است که از دل خانقاه، سودای قدرت سیاسی داشتند. چه اینکه می‌توان سلسله‌هایی سیاسی نام برد که ریشه و مبنای متصوفه داشته‌اند. سلسله قدرتمند صفوی، اسماعیلیان، باطنیان، سنوسیان، سربرداران و شرفای حسنی مراکش از مصادیق این فعالیت‌های سیاسی سازمان‌وار است (بوثورت، ۱۳۷۱). البته منظور نسبت صنفی - تشکیلاتی بین تصوف و قدرت سیاسی نیست؛ مراد شکل‌گیری و قوام‌آغازین این سلسله‌هاست که در آغاز می‌توان نسبت وجودی بین وجوه عرفانی و سیاسی شخصیت عارف بنیانگذار سلسله‌ها را یافت.

جریان تصوف که در عالی‌ترین وجه در هماهنگی با شریعت و رعایت حدود الهی موضوعیت می‌یابد (نسفی، ۱۳۵۰، ص ۷۴)، فارغ از آسیب‌ها و عوارض غیر مسئولانه نبوده است. غیر از این، چه بسیار تشکیلاتی بی‌بنیان و منحرف، خود را صوفیه خوانده‌اند؛ درحالی‌که نمی‌توان قرابتی را میان آنها و عرفان شناسایی کرد. این‌گونه آسیب‌ها نه تنها متشرعان را بر آنان دلیر می‌کرد، بلکه اعتراض متصوفه را نیز به دنبال داشت. البته اقوال عرفای صاحب نامی، چون حلاج، بایزید بسطامی و ابوسعید ابوالخیر، اگرچه نوعی آسیب دانسته می‌شود، در عین حال نمی‌توان آنها را بی‌حقیقت دانست. نکته این است که این اقوال از حد فهم و فراست مردم بالاتر بوده است، لذا واکنش منفی مخالفان را برمی‌انگیخت، یا از روی حسادت و یا از موضع شریعت‌خواهی و تدین. به قول زرین‌کوب حدیث عشق و محبت، دعوی حلول و عاقبت سخن از انا الحق و انا الاکبر منه، رقص و پایکوبی در محافل صوفی تحت عنوان سماع و حتی عدم توقف آن در هنگام اذان (زرین‌کوب، همان، ص ۶۸) توده مردم و متشرعان را به تصوف بدبین نمود؛ وضعیتی که بین آنها جدایی افکند (همان، ص ۵۷).

منتقدان با سلب ریشه‌های وجودی عرفان با سیاست، آن را پدیده‌ای بی‌ریشه پنداشته‌اند که حاصل توجیه شکست‌ها و آشفتگی‌های اجتماعی است. وضعیتی که به عبارت آنها مسبب گریز از واقعیات عینی جامعه شده است. جالب اینکه آنها به استقرای شواهدی غیر مرتبط می‌پردازند که این فرضیه «عرفان، معلول آشفتگی» را به اثبات برسانند. عموم مستشرقان، سکولارها و نسبی‌گرایان معرفتی در این طیف قرار

می‌گیرند. نکته جالب اینکه سید جواد طباطبایی گسترش عرفان و تصوف را در قرن چهارم و پنجم معلول آشفته‌گی اجتماعی حاصل از سرخوردگی و شکست نظامی جامعه ایران می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۲۸۱-۲۸۲) و دیگران نیز رشد عرفان ایرانی در سده‌های هفتم و هشتم را معلول حمله ویرانگر مغول انگاشته‌اند. این در حالی است که در همان مقطع زمانی حمله مغول و بعد از آن - یعنی قرون هفتم و هشتم - به‌ویژه قرن هفتم - حلقه‌های عرفان و تصوف در شام، روم، مصر، آفریقای، یعنی بلادی که هرگز سپاه مغول یا به آنجا نرسید یا نتوانست نفوذ کند و درگیر استیلای خارجی نبودند، رونقی کمتر از ایران نداشتند (زرین‌کوب، ۱۳۷۸، ص ۷۶). در آن دوره سلسله ممالیک مصر و شام به سختی سپاه مغول را شکست داد و مانع نفوذ آن شد. این، بدان معناست اگر عرفان، معلول حمله مغول است، رونق عرفان در بلاد دیگر معلول چیست؟ دیگر اینکه معلوم نیست سید جواد کدام آشفته‌گی اجتماعی و سرخوردگی ملی را در قرون چهارم و پنجم معلول عرفان دانسته است؟ دوم، اینکه تاریخ ایران در کدام مقطع زمانی بعد از اسلام درگیر جنگ، خونریزی و بی‌ثباتی نبوده است؟ در این صورت، باید عرفان و تصوف در همه سده‌ها و قرون مصادیق عینی داشته باشد. واقعیت این است، این‌گونه نظریات نمی‌توانند چیزی غیر از تطبیق بی‌قواره تجربه بومی - اسلامی با تجربه یونانی - مسیحی باشد.

نتیجه‌گیری

نسبت‌سنجی عرفان با قدرت سیاسی موضوع و محتوای سلسله‌پژوهش‌های نه‌چندان گسترده است که خاصه بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ایران سمت و سوی جدی‌تری به خود گرفت؛ چراکه از منظر بسیاری، این حرکت سیاسی، سنخیتی با معرفت عرفانی رهبر انقلاب داشته است. اگرچه بیشتر محققان - چه داخلی و چه خارجی، چون حامد الگار، کنیش و ... - بیشتر، از موضعی ایجابی به چپستی، چگونگی و اهمیت این رابطه پرداخته‌اند، منتقدانی، چون سروش و سید جواد طباطبایی در دو وجه اندیشه‌ای و تاریخی - اجتماعی این تناسب را یا ناممکن یا مخرب می‌دانند. از این‌رو، مقاله حاضر ضمن قائل بودن به پیوند ذاتی - وجودی میان عرفان و قدرت سیاسی، ضمن تعریف و

تفکیک معنایی، مفهومی واژگان ...، در تبارشناسی نظریات سلبی تلاش نمود. به نظر می‌رسد تئوری‌ای که عرفان و تصوف را معلول آشفته‌گی اجتماعی، پدیده‌ای بی‌روح و مادی، فاقد ریشه‌های الهی - معنوی و همچنین نسبی می‌دانند، آبخووری شرق‌شناختی داشته باشند؛ وضعیتی که ناگزیر به تطبیق نامتناسب و ناهمجنس تجربه بومی - اسلامی با تجربیات یونانی - مسیحی غربی می‌انجامد. البته نمی‌توان سلايق سیاسی منتقدان را بی‌تأثیر دانست.

این مقاله سعی خود را جهت اثبات این فرض مسلم مبنی بر نسبت وجودی بین عرفان و قدرت سیاسی به کار بست. نسبت وجودی بدین معناست که درجه‌ای از سیر و سلوک و وقوف بر حقیقت از گذرگاه معرفت حضوری تکلیفی سیاسی - اجتماعی بر ذمه عارف می‌گذارد، لذا از نگاه عرفا حضور انسان کامل یا حکیم متأله در مرکز گفتمان سیاست ایجاب می‌شود. غیر از این، بررسی وجه عملی - انضمامی این اندیشه در جریان تصوف به‌عنوان وجه اجتماعی عرفان بررسی شد.

از چشم‌اندازی اسلامی عرفان با عناوینی چون زاهد، عارف، صوفی و ...، مسئولیت اجتماعی را از دوش خود خارج ندانسته است. این حضور در عرصه سیاست، نظر به موقعیت‌ها و مقتضیات اشکال گوناگونی به خود گرفته است که می‌توان آن را از اعراض تا اعتراض، نظارت سیاسی در اشکال مختلف امر به معروف و نهی از منکر، نصیح و خیرخواهی ائمه مسلمین و همچنین ادای کلمه حق تا جهاد و مقابله نظامی دانست. افزون بر این، در آرمان عرفانی، توجه به قدرت سیاسی برای اعاده حدود و رفع ظلم دیده می‌شود. اندیشه‌ای که در ادوار مختلف تاریخ جامعه تحقق یافته است.

منابع و مأخذ

* قرآن مجید.

۱. آقابخشی، علی و مینو افشاری؛ فرهنگ علوم سیاسی؛ تهران: چاپار، ۱۳۸۳.
۲. ابن عربی، محی‌الدین؛ فتوحات المکیه، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۸۳.
۳. بوثورث، کلیفورد و ادموند؛ سلسله‌های اسلامی؛ ترجمه فریدون بدره‌ای؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۱.
۴. بیات، محمد حسین؛ مبانی عرفانی و تصوف؛ تهران: دانشگاه علامه، ۱۳۷۴.
۵. جامی، عبدالرحمن؛ نفحات الانس؛ به کوشش دکتر عبادی؛ تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۰.
۶. جعفری، محمد تقی؛ عرفان اسلامی؛ تهران: دانشگاه شریف، ۱۳۷۳.
۷. حر عاملی، وسائل الشیعه؛ ج ۱۱. قم، انتشارات ال‌بیت، ۱۴۰۹ق.
۸. زرین‌کوب، عبدالحسین؛ ارزش میراث صوفیه؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۸.
۹. زریاب‌خویی، عباس؛ «زندگانی من»؛ تحقیقات اسلامی، سال دهم، ش ۱-۲، ۱۳۷۴.
۱۰. سروش، عبدالکریم؛ بسط تجربه نبوی؛ تهران: صراط، ۱۳۷۸.
۱۱. —؛ قصد ارباب معرفت؛ تهران: صراط، ۱۳۷۳.
۱۲. —؛ رازدانی، روشنفکری و دینداری؛ تهران: صراط، ۱۳۷۷.
۱۳. سعید، ادوارد؛ «نگاهی دوباره به شرق شناسی»؛ نامه فرهنگ، ش ۱۷. تهران، زمستان ۱۳۷۳.
۱۴. شهرزوری، شمس‌الدین؛ نزهت الارواح و روضت الافراح؛ ترجمه توسط گروه مترجمان؛ تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۹.

۱۵. شیرازی، صدرالدین محمدابن ابراهیم؛ المبدأ و المعاد؛ تصحیح جلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: انتشارات انجمن شاهنشاهی ایران، ۱۳۵۴.
۱۶. طباطبایی، سید جواد؛ درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران؛ تهران: کویر، ۱۳۷۲.
۱۷. —؛ زوال اندیشه سیاسی در ایران؛ تهران: کویر، ۱۳۷۳.
۱۸. عالم، عبدالرحمن؛ «تاریخ فلسفه سیاسی غرب»؛ تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
۱۹. عنایت، حمید؛ بنیاد فلسفه سیاسی در غرب؛ تهران: انتشارات زمستان، ۱۳۷۷.
۲۰. کرین، هانری؛ تاریخ فلسفه اسلامی؛ ترجمه اسدالله آزاد؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱.
۲۱. کلینی؛ اصول کافی؛ ج ۵، ترجمه محمد باقر کمره‌ای؛ انتشارات اسوه، ۱۳۸۲.
۲۲. کنیش، الکساندر؛ «خمینی و میراث حکمت عرفانی اسلامی»؛ مترجم محمد امجد؛ نقد و نظر، ش ۲۱ و ۲۲، زمستان و بهار ۷۸-۷۹.
۲۳. محدث نوری؛ مستدرک الوسائل؛ قم: موسسه آل‌البتیة الاحیاء التراث، ۱۳۲۰ق.
۲۴. مطهری، مرتضی؛ آشنایی با علوم اسلامی؛ تهران: صدرا، ۱۳۷۸.
۲۵. نبوی، سید عباس؛ فلسفه قدرت؛ تهران: سمت، ۱۳۷۹.
۲۶. نسفی عزیزالدین؛ بیان التنزیل: با شرح احوال تحلیل آثار؛ تصحیح و تعلیق علی اصغر میرباقری فرد؛ تهران: انجمن مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۹.
۲۷. —؛ الانسان الكامل؛ با پیشگفتاری از هانری کرین، تصحیح و مقدمه ماریزان موله؛ ترجمه مقدمه از سید ضیاء‌الدین دهشیری؛ تهران: ظهوری، ۱۳۸۴.
۲۸. نصر، سیدحسین؛ «آیینہ اندیشه»؛ قم: معاونت پژوهشی حوزه علمیه، ۱۳۸۵.