

عرفان و سیاست*

علی اکبری معلم**

کتاب «عرفان و سیاست» شامل یک مقدمه و هفت فصل می‌باشد. در مقدمه پس از طرح سؤال اصلی و نحوه تدوین کتاب، گزارش مختصری از محتوای متن نیز ارائه شده است. نویسنده در پاسخ به این سؤال که آیا نگاه عرفانی اندیشمندان به انسان و جهان، در اندیشه سیاسی و اجتماعی آنان تأثیر گذار است و در صورت مثبت بودن، تأثیر آن چگونه می‌باشد، می‌گوید: وجه مشترک همه نظرها و تحلیل‌های مختلف به ویژه در سده اخیر در پاسخ به سؤال مذکور، این است که عرفان در عرصه سیاست تأثیر گذار است؛ البته نظرهای آنان در نحوه تأثیر عرفان بر اندیشه سیاسی و اجتماعی مختلف می‌باشد.

نویسنده کتاب را به هفت فصل تقسیم کرده و در هر فصل، نخست به یکی از تحلیل‌ها در قالب یک نظر اشاره نموده و سپس به نقد و بررسی آن پرداخته است. ایشان قبل از این که به بررسی دیدگاه‌ها بپردازد، وجه مشترکی را برای همه آنها بیان می‌کند که در واقع، مبنایی برای نقد و بررسی نظریه‌های دیگران به شمار می‌آید. وجه مشترک همه گروه‌های مختلف اجتماعی این است که آنان به تناسب عملکرد و جهت‌گیری فرهنگی و اجتماعی خود، با واقعیت تأثیر عرفان بر اندیشه سیاسی و اجتماعی که در فرهنگ جامعه وجود دارد، مواجه شده‌اند. بنابراین، بسیاری از تحلیل‌ها و نظریه‌های ارائه شده بیش از آن که برخاسته از دغدغه حقیقت باشد، به خاطر نیازهای اجتماعی تحلیل‌گران و نظریه‌پردازان برای مواجهه با این واقعیت بوده است و به همین دلیل، اغلب تحلیل‌ها و نظریه‌های

* حمید پارسانیا، عرفان و سیاست (تهران: مرکز آموزش و پژوهش سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰) ۸۸ صفحه در قطع پالتویی.

** دانش آموخته حوزه علمیه قم و استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرری.

گروه‌های مختلف بدون آشنایی آنان با متون، مبانی و اصطلاحات عرفانی، و بیشتر با نگاه بیرونی محض - آن هم به قصد عمل و کنش اجتماعی تحلیل‌گران - بیان شده است. در واقع، این وجه مشترک به عنوان مفروض نویسنده در طرح نظریه‌ها و نقد و بررسی هر یک از آنها می‌باشد. اینک مطالب هر یک از فصول به اختصار معرفی می‌شود.

فصل اول - عرفان و فقاہت: معتقدان به این نظر که اندیشه سیاسی و اجتماعی - عرفانی را در برابر دیدگاه‌های سیاسی و اجتماعی - فقهی قرار می‌دهند، نظریه‌های اجتماعی و سیاسی - فقهی را خشک و گاه خشن می‌دانند، ولی دیدگاه‌های اجتماعی - عرفانی را منعطف و آمیخته با تسامح و مدارا معرفی می‌نمایند. با این نگرش، آنان نسبت به دیدگاه عرفانی همدلی کرده، ولی با دیدگاه فقهی مخالفت می‌ورزیدند. نتیجه گرایش این دسته به فرقه‌های صوفیانه در بُعد عملی به رشد این فرقه و حتی بالاتر، ظهور باییت و بهائیت انجامید و در بُعد نظری موجب ترویج تفاسیری جدید از عرفان اسلامی شد. ایشان، سرجان ملکم خان را از نمایندگان مهم این نظر معرفی می‌کند.

نویسنده پس از بیان نظریه عرفان و فقاہت، پنج اشکال را برای آن بر می‌شمارد: ۱. رویارویی فقها و صوفیان در یک مقطع تاریخی، مستلزم وجود تقابل بین فقه و عرفان نیست؛ ۲. استشهاد به نمونه‌های تاریخی مبنی بر مخالفت فقها با صوفیان، زمانی مورد قبول است که موارد نقضی از رفتار همراهی فقها و صوفیان وجود نداشته باشد؛ ۳. ریشه رویارویی، در مقابله سیاسی فقه و عرفان نیست، بلکه در تقابل برخی از جریان‌های تاریخی و اجتماعی می‌باشد؛ یعنی مقابله رهبران دینی با تصوف به لحاظ اجتماعی، در حقیقت مقابله با خوانین و قدرت‌های رقیبی بود که از پوشش‌های عرفانی برای حفظ قدرت استفاده می‌کردند؛ ۴. عرفان و فقه در عرض هم نیستند تا به عنوان رقیب شناخته شوند، بلکه عرفان در زمره علوم نظری، و فقه جزء علوم عملی است و ۵. ادعای خشک و خشن بودن فقه و تساهل و تسامح عرفان نادرست است. فقه حوزه وسیعی از مدارا و تساهل را تجویز می‌کند، ولی عرفان مرزهای دقیقی دارد. فقیه به عرف و ظهورات عرفی و گمان‌های عقلانی اعتبار می‌بخشد، ولی عارف در مراتب سلوک با دغدغه و پی‌گیری مستمر به شناخت زوایای تاریک عمل و رفتار خود همت می‌گمارد.

فصل دوم - عرفان و اندیشه: صاحبان این دیدگاه معتقدند که عرفان یک ایدئولوژی برای توجیه شکست‌های تاریخی و اجتماعی، گریز از واقعیت‌های عینی جامعه و واکنش انفعالی در برابر تهاجمات نظامی بیگانگان و ظلم‌های اجتماعی به شمار می‌آید و نتیجه گسترش نگرش عرفانی،

زوال اندیشه سیاسی در ایران است. به گفته نویسنده، اندیشمندان این نظریه معتقدند که حضور دیانت و مرجعیت وحی در تمدن اسلامی و غلبه تفکر عرفانی از سده پنجم به بعد، دو عامل اصلی کاهش اندیشه سیاسی در دنیای اسلام است و تنها راه پیشرفت، ریشه کنی دین و عرفان از جامعه می‌باشد. وی فتحعلی آخوندزاده و کسروی را از نمایندگان عمده این نظریه برمی‌شمارد.

مؤلف در ارزیابی نظریه مذکور، به چهار اشکال وارد شده بر دلایل و شواهد مورد نظر آنها اشاره می‌کند: ۱. دلایل نظری آنان در چارچوب برخی از نظریه‌های روان‌کاوانه یا جامعه‌شناختی بیان شده و از مبادی پوزیتیویستی و دیدگاه‌های ماتریالیستی و آمپریستی بهره برده و از یک متافیزیک سالم بی‌بهره‌اند؛ ۲. با ارائه چند شاهد تاریخی نمی‌توان نتیجه کلی گرفت، چرا که ممکن است افول، لازمه اندیشه عرفانی نباشد؛ ۳. شواهد فراوان تاریخی عکس نظریه دوم را تأیید می‌کند؛ مثل حرکت سرداران و حروفیه در برابر مغولان و تیموریان، و انقلاب اسلامی در برابر رژیم پهلوی و ۴. آن چه در بیان عوامل زوال تمدن اسلامی گفته می‌شود به روایت تاریخ‌نگاران غربی است، ضمن آن که در مقایسه با دنیای مدرن غرب و با قبول جایگاه آن برای سنجش و ارزیابی همه تمدن‌ها ابراز می‌شود که امری نادرست می‌باشد.

فصل سوم - متهم به سازش کاری: نویسنده معتقد است که این نظریه اثر نگرش عرفانی را بر حوزه اندیشه سیاسی مثبت ارزیابی نمی‌کند؛ البته تفاوت بین نظریه دوم و سوم در ملاک داوری است. معیار داوری در نظریه دوم، اندیشه‌های سیاسی دنیای مدرن است، ولی این نظریه بیشتر به عملکرد سیاسی برخی از عرفا انتقاد می‌کند، نه به ادبیات عرفانی. از دلایل این نظر، شواهد تاریخی است که نفوذ اندیشه عرفانی را در برخی از ایلخانان و سلسله پادشاهی نشان می‌دهد؛ کسانی که امامت و رهبری جامعه اسلامی را از بستر فرهنگی آن خارج کرده، اقتدار جامعه اسلامی را به دست گرفتند. وی علی شریعتی و جلال آل احمد را از مهم‌ترین نمایندگان این نظریه به شمار می‌آورد.

اشکال این نظریه آن است که شواهد تاریخی بر ارتباط و ملازمه بین واقعیت سیاسی دنیای اسلام با اندیشه‌های عرفانی دلالت کافی ندارد.

فصل چهارم - عرفان انقلابی: نویسنده در مقایسه بین این نظریه با نظریه اول معتقد است که این نظریه همانند نظریه اول به تأثیر مثبت نگاه عرفانی در اندیشه سیاسی - اجتماعی اعتقاد دارد، ولی دارای چند وجه تمایز می‌باشد: ۱. نظریه اول مفاهیم عرفانی را باعث ایجاد تساهل و همراهی و استمرار حاکمیت اشرافیت قاجار و پهلوی می‌دانست، ولی این نظریه مفاهیم عرفانی را سبب جنبش

و حرکت‌های سیاسی می‌داند. چپی‌ها کوشیدند به نوعی آن را با اندیشه و جهان بینی مارکسیستی پیوند بزنند؛ ۲. نظریه اول در دوران قاجار، ولی این نظریه از دهه چهل و پنجاه پدید آمد و ۳. نظریه اول چند حرکت اجتماعی را بر اساس مبانی نظری خود سازمان داد، اما این نظریه در حد تئوری باقی ماند. احسان طبری و اقبال لاهوری از اندیشمندان نظریه چهارم هستند، اگر چه در نوع فکر با یکدیگر تفاوت دارند.

مؤلف در ارزیابی این نظریه، به دو اشکال وارد شده بر آن اشاره می‌کند: ۱. این نظریه با متون و مفاهیم عرفانی سازگاری ندارد. این دسته به جای شناسایی معرفت عرفانی، دست به گزینش و تحریف مفاهیم و متون عرفانی زدند و ۲. بر این نظریه، سیاست غالب است، نه تفکر. چهره سیاسی غالب بر این نظریه، سیاست ضد لیبرالیستی و روشنفکرانه است که بخشی جنبه سوسیالیستی و بخشی دیگر جنبه ضد استعماری دارد.

فصل پنجم - قرائت لیبرالیستی: به نظر مؤلف، این نظریه بازسازی نظریه اول است؛ یعنی به تأثیر مثبت اندیشه عرفانی بر اندیشه سیاسی معتقد است و اندیشه سیاسی متأثر از نگرش عرفانی در برابر اندیشه سیاسی متأثر از نگرش فقهی می‌باشد. نظریه پنجم که پس از حوادث انقلاب مشروطیت و قدرت‌گیری رضاخان و پیدایش انقلاب اسلامی مطرح شد، دیگر بار در خدمت جریانی قرار می‌گیرد که با تأثیرپذیری از اندیشه‌های سیاسی غرب با هدف بومی کردن آن تلاش می‌کند و در واقع، به دنبال بازسازی یک اندیشه سیاسی لیبرال است. ایشان سپس به توضیح برخی از مبانی و مفاهیم موجود در اندیشه عرفانی دنیای اسلام می‌پردازد که نظریه پنجم با استفاده از آنها دست به استدلال زده است؛ مثل نگاه عرفان به عالم و اشیا که همه را از مراتب فیض واحد می‌داند. بنابراین، همه فرقه‌ها و گروه‌ها پذیرفته شده‌اند، چون همه از مظاهر و صفات الهی بوده و محبوب هستند. هم چنین همه اندیشه‌ها از حقی یکسان برای زیست برخوردارند و هیچ امری ملعون نیست؛ و مثل استفاده از اصل حیرت اهل عرفان که در صورت گرفتار شدن به آن، از حق دانستن سلوک خاص و دفاع از هر حقیقتی سرباز می‌زند و همه اندیشه‌ها را با نظر تردید نگاه می‌کند. اشتراک لفظی کلمه حیرت، سبب اصلی مغالطه در استدلال دوم شد؛ یعنی حیرت مذموم انسان معاصر را به حیرت ممدوح عرفا نسبت داده‌اند.

نویسنده برای نظریه پنجم اشکالاتی را بیان کرده است: ۱. اشکالات مطرح شده در نظریه اول در این جا نیز جاری است؛ ۲. مقدمه استدلال اول نظریه پنجم درست است، اما نتیجه آن نادرست می‌باشد؛ یعنی آن چه برای عالم وحدت و احکام آن شایسته است، برای عالم کثرت و احکام آن روا

نمی‌باشد. عارف که به مقام وحدت می‌رسد و وجه الهی را مشاهده می‌کند، همه موجودات را اثری از باری تعالی می‌بیند. در این نگاه، خیز مطلق است. این نگاه با مباحث فقهی و احکام کلامی منافاتی ندارد. محور مباحث فقهی، فعل مکلف در نشئه طبیعت است. خداوندی که همه چیز را نیکو آفرید وقتی که در حوزه رفتار انسان سخن می‌گوید، نیک و بد کار او را معرفی می‌کند. بنابراین، در استدلال اول مغالطه و تناقض وجود دارد، زیرا مدعی تسامح مطلق هستند و ۳. حیرت عرفانی به رغم مشابهت‌ها، تفاوت‌هایی نیز با حیرت مدرن دارد و این تفاوت‌ها مانع نتیجه دادن پلورالیسم معرفتی و لیبرالیسم سیاسی است. نتیجه حیرت علم مدرن حاصل شک و تردید، شکست و ناامیدی است، ولی نتیجه حیرت عرفانی حاصل یقین، پیروزی و امید می‌باشد.

فصل ششم - تجربه و ترجمه: به نظر مؤلف، نظریه ششم که در حقیقت محصول کار و اندیشه متکلمان مسیحی و اندیشمندان غربی درباره عرفان و تجربه دینی است، عرفان را به معنای نحوه‌ای از شهود و مکاشفه می‌داند که در تجربه باطنی افراد حاصل می‌شود. این شهود فاقد سخن و کلامی است که از جان و دل آن برخیزد، بلکه حاصل ترجمه‌ای است که نخست تجربه کننده آن و سپس دیگران آن را بیان می‌کنند. بنابراین، آنچه درباره عرفان گفته می‌شود برداشت گوینده و نشان دهنده افق فهم وی می‌باشد، نه قداست آسمانی. نتیجه این نظریه آن است که دین یا عرفان نمی‌تواند مدعی ارائه طریقت و شریعتی باشد که از حجیت و مرجعیت قدسی و آسمانی برخوردار است. به اعتقاد نویسنده، حضور چشم‌گیر این نظریه که در دهه هفتاد تحت عنوان کلام جدید و با فلسفه دین، بخش اعظم نشریات و یا ترجمه‌ها را به خود اختصاص داده، در رقابت با جریان محوری دیانت قرار می‌گیرد.

نویسنده در نقد و بیان اشکال این نظریه می‌نویسد: مقدماتی که در نظریه ششم استفاده شده، مورد پذیرش کسانی است که از آن استفاده می‌کنند و با اندیشه سیاسی لیبرالیستی نیز سازگار می‌باشد. بنابراین، هیچ یک از اشکالات وارد شده بر نظریه‌های قبلی بر این نظریه وارد نیست. به نظر مؤلف، اشکال نظریه ششم آن است که بر تعریفی از عرفان استوار می‌باشد که در تاریخ عرفان اسلامی هرگز مورد قبول عرفای مسلمان قرار نگرفته است. عرفان در این نظریه، تجربه‌ای باطنی است و این تجربه باطنی در قبال ترجمه‌ای است که از آن ارائه می‌شود، یعنی عرفان همواره صامت است و زبان و بیان خود را در بیرون از حوزه حضور خود می‌یابد، به گونه‌ای که عارف نیز هنگامی که به تبیین تفسیر دریافت عرفانی خود می‌پردازد، از ابعاد و ساحت‌های غیر عرفانی خود کمک می‌گیرد، در حالی که عرفای مسلمان هر نوع تجربه باطنی را عرفان نمی‌دانند. عارفان، گفتار و رفتار سالک را

عنایت و فیض الهی می‌دانند، نه آمیزه‌ای از تجربه و ترجمه. بنابراین، از عرفان اسلامی پلورالیسم و تساهل سیاسی نسبت به شرایع برداشت نمی‌شود.

فصل هفتم - انقلاب عرفانی: مؤلف در توضیح این نظریه که به نوعی نتیجه‌گیری از فصول قبلی و پاسخ به سؤال اصلی است، می‌نویسد: نظریه تأثیر عرفان در اندیشه سیاسی و اجتماعی، نظریه‌ای است که از طریق رویارویی مستقیم عرفان اسلامی و تحلیل مبانی و لوازم آن به دست می‌آید. به نظر نویسنده، اغلب اندیشمندان شش نظریه مذکور به سلوک، مبانی و زوایای نظری عرفان اسلامی آگاهی ندارند و چون در بیرون از سلسله تعالیم علمی و عملی عرفان اسلامی قرار دارند، از درک متون عرفانی ناتوان و عاجزند. مؤلف در این فصل نسبت دیدگاه عرفانی دنیای اسلام را با اندیشه سیاسی و اجتماعی از طریق تحلیل مبانی و مقومات درونی عرفان تبیین می‌کند. وی با تقسیم عرفان به دو بخش نظری و عملی، می‌نویسد: عارفی که در میدان عرفان عملی گام می‌نهد، در واقع همت خود را متوجه گذر از ظواهر، و وصول به حقیقت و باطن عالم می‌نماید. باطن و ظاهر به رغم امتیازی که نسبت به یکدیگر دارند، دو امر جدا و قابل تفکیک از یکدیگر نیستند. سلوک عارف به سوی باطن، از مسیر ظاهر می‌گذرد. ظاهر و باطن دو مرتبه و دو لایه از یک حقیقت واحدند. بنابراین، دیدگاه عرفانی نگرش سکولار و دنیوی به سیاست را نمی‌پذیرد و رفتار اجتماعی و سیاسی انسانی را دارای باطن و اثر می‌داند که در ابعاد باطنی وجود انسان مؤثر است؛ یعنی حیات و زندگی اجتماعی و سیاسی به همان میزان که امری دنیوی است، اخروی نیز می‌باشد. دیدگاه عرفانی در سنجش نسبت ظاهر و باطن، بر عظمت بُعد معنوی و آسمانی رفتار سیاسی انسان تأکید دارد و با نفی نگرش دنیوی و سکولار به سیاست، راه ورود و حضور مستقیم خود را به عرصه سیاست هموار می‌سازد. به نظر مؤلف، اندیشه سیاسی سالم، الزاماً اندیشه‌ای دینی و عرفانی است، زیرا انبیا کسانی هستند که در اوج آگاهی عرفانی، مبعوث به رسالت شدند و رهبری امت را برعهده گرفتند.

وی در ادامه، می‌نویسد: عرفان اسلامی نوعی اندیشه سیاسی - فقهی را به دنبال می‌آورد و هر نوع اندیشه و رفتار سیاسی را که با مبانی و مبادی آسمانی ارتباط نداشته باشد، نفی می‌کند و جمود و قشری‌گرایی را مورد مذمت قرار می‌دهد. نگاه عرفانی، نگرش فقهی به سیاست را تأیید می‌کند و فقه سیاسی احکام خاص خود را در چارچوب شریعت بیان می‌نماید. بنابراین، اگر در دیدگاه و رفتار سیاسی عرفا اختلافی وجود دارد مربوط به نگرش فقهی آنان است، نه اندیشه عرفانی آنان. به اعتقاد نویسنده، ارتباط نظری و عملی عرفان با سیاست و نحوه آن را نیز می‌توان با شواهد تاریخی تأیید کرد. خصوصیات اندیشه و رفتار سیاسی عرفا تحت تأثیر مبانی و روش فقهی آنان بوده است. عرفان

هرگاه در بستر فقهی تشیع قرار گرفت، جریان‌های سیاسی فعالی را به دنبال آورد. مؤلف برخی از حرکت‌های سیاسی - اجتماعی از قبیل نهضت امام حسین علیه السلام، حرکت سیاسی سرداران و نهضت امام خمینی (ره) را نمونه خوبی از قرابت عرفان با فقه سیاسی (عرفان و عمل سیاسی - اجتماعی) معرفی می‌کند.