

نسبت عرفان و سیاست

دادخدا خدایار*، احمد رهدار**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۰/۱۴

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۱۲/۳

سیاست متعالیه

- سال اول
- شماره سوم
- زمستان ۹۲

نسبت
عرفان و سیاست
(۴۳ تا ۶۰)

چکیده

دو مقوله عرفان و سیاست در زندگی فردی و اجتماعی انسانها و جوامع مهم و مؤثرند و هر کدام از این دو طرفداران و مخالفان خاص خویش را دارد. با عنایت به اینکه در اذهان، عرفان بیشتر بعد معنوی و اخروی تلقی می‌شود و سیاست قدرت‌خواهی و دنیاطلبی را متبادر می‌سازد این سؤال مطرح است که چه ارتباط و نسبتی بین عرفان به معنای روش شهودی برای وصول به حقیقت از طریق مجاهده و ریاضت و سیاست به معنای کسب قدرت برای اداره و تدبیر جامعه و حکومت وجود دارد؟ در پاسخ نظریات تباین، هم پوشانی وحدت عرفان و سیاست ارائه شده است. در این مقاله سعی شده تا با مطالعه و توصیف و تحلیل منابع مربوطه به بررسی و ارزیابی هر یک از دیدگاه‌های مذکور پرداخته و نظریه صحیح ارائه گردد. به نظر می‌رسد صاحبان نظریات تباین و هم‌پوشی دچار خلط بین تصوف فرقه‌ای و خانقاهی با عرفان ناب تقلینی گشته و با چنین فرض‌های اشتباهی به بحث و نتیجه‌گیری آن پرداخته‌اند، درحالی‌که عرفان برآمده از جهان‌بینی خالص توحیدی منافاتی با شریعت و سیاست الهی نداشته همه آن‌ها تحت تکلیف بندگی برای وصول به حقیقت و کمال قابل جمع می‌باشد.

واژه‌های کلیدی: عرفان، سیاست، تصوف، دموکراسی، حکومت، فقاہت.

* استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه سیستان و بلوچستان. ABAZEYNAB@YAHOO.COM

** مدرس حوزه و دانشگاه fotoh.rahdar@gmail.com

عرفان به معنای جهان‌بینی و روش خاصی است که برای شناخت و وصول به حقیقت بر مجاهده، ریاضت و طریقت سلوکی تکیه دارد و بر اصالت معرفت شهودی و حضوری تأکید می‌کند. هرچند معمولاً عرفان مترادف با تصوف به کار می‌رود، اما غالباً تفاوت بین عرفان و تصوف واقعیتهای انکارناپذیر است؛ به طور کلی عرفان غالباً وجه مثبت و عمیق و علمی و فرهنگی این جهان‌بینی است و تصوف بیشتر جنبه ضعیف و منفی و عملی و اجتماعی آن را شامل می‌شود. این ترادف و تفاوت در نوشتار حاضر مد نظر بوده است. سیاست به معنای روش مدیریت و دخالت و تدبیر جامعه و حکومت اجتماعی است که لازمه آن کسب قدرت برای اعمال سیاست با اهداف و روش‌ها و شیوه‌های مربوط به خویش می‌باشد. سؤال اساسی قابل طرح، ارتباط و تناسب این دو مقوله است که چه ربط و نسبتی بین این دو برقرار می‌باشد. نسبت عرفان و سیاست از دو سو قابل تحقیق است؛ از سویی می‌تواند منظر عرفان به سیاست و عمل اجتماعی بررسی شود و از سوی دیگر، نگرش سیاست به عرفان. این نوشتار به منظر اول اکتفا می‌کند و نگرش سیاست به عرفان را موضوعاً از بحث خارج می‌داند. دیدگاهی که عرفان نظری نسبت به سیاست دارد، محل اختلاف آرا و عقاید نویسندگان معاصر است که در سه بخش تقدیم می‌شود. برخی معتقد بر تباین میان عرفان و سیاست‌اند، برخی دیگر بر هم‌پوشی بین عرفان و سیاست تأکید دارند و دسته‌ای دیگر تئوری «سلوک سیاسی شریعت‌محور» را ارائه کرده‌اند.

۱. نظریه تباین

نظریه تباین، با اعتقاد به عدم ارتباط میان عرفان و سیاست، حضور نگاه عارفانه در سیاست و همچنین، نگاه سیاسی در سلوک عرفانی را غیرمجاز و بلکه غیرممکن دانسته است. در این نگرش، عارف سیاسی، فردی دارای پارادوکس بوده که یکی از گرایش‌های عرفانی یا سیاسی او، مخل به دیگری است. شخصی که به ظاهر عارف سیاسی نامیده می‌شود، در واقع یا عارف است یا سیاست‌مدار. (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۸۸) مؤید این نظریه، کلام غزالی است که می‌گوید: «خداوند خودش بهتر می‌داند که جهان را چگونه اداره کند و من حکومت بر مسلمین را برای دنیا پرستان یا توانایان و مخلصان می‌گذارم». (سروش، ۱۳۷۳: ۳۷۴) یکی از مخالفان عرفان سیاسی، از مفهوم ولایت مطرح در عرفان، با عنوان ولایت باطنی و از ولایت مطرح در سیاست، با عنوان ولایت ظاهری یاد می‌کند و معتقد است این دو نوع ولایت، نه تنها از یک سنخ نیستند، بلکه در تعارض و تضاد با یکدیگر می‌باشند:

«از تئوری ولایت عرفانی، رهبری باطنی در می‌آید نه رهبری سیاسی و در مقام حکومت و مدیریت، ناکارآمد و بلکه بسیار خطرناک است». (همان، ۱۳۷۸: ۲۸۰)

طرفداران نظریه تباین، عدم تجانس میان عرفان و سیاست را از منظرهای گوناگونی طرح کرده‌اند:

الف) دنیاگریزی عرفان

در عرفان، اصل بر فنا و در سیاست اصل بر بقاست. اندیشه عرفانی بر مبنای رابطه انسان با خدا استوار است، اما اندیشه سیاسی رابطه‌ای تعادلی میان انسان، خدا و جهان برقرار می‌کند؛ در اندیشه عرفانی، دنیا و سرای طبیعت، اصالت و استقلال ندارد، بلکه مقدمه‌ای برای جهان آخرت است و لذا توانایی تأسیس اندیشه سیاسی را ندارد. (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۶۲)

همچنین اندیشه عرفانی درباره جهان و اجتماعات انسانی، دیدگاه‌های متعارضی دارد، 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. بر همین اساس، طرفداران نظریه تباین، معتقد به ناکارآمدی اندیشه‌های عرفانی در حوزه اجتماع و فاقد اثر بودن گرایش‌های عرفانی در جایگاه قدرت سیاسی می‌باشند.

این گروه، با توجه به اینکه علم دنیاداری و عمران دنیا در نظر بسیاری از اهل عرفان، «علم بنای آخور» می‌باشد (مولوی، ۱۳۷۵، دفتر چهارم آیات، ۱۵۱۸-۱۵۲۰) و عرفان نه نزد صوفیان، نه نزد عالمان عارفی همچون ملاصدرا و نه نزد آنان که میان تصوف و عرفان جمع کرده بودند همچون مولانا، علم بنای آخور نیست، لذا اینان هم‌گرایی عرفان و سیاست را غیرممکن ارزیابی می‌نمایند و معتقدند در ادبیات عارفانه، دنیا پلی به سوی آخرت بوده و تمامی جلوه‌های رنگین آن، مجازی است که حکایت از حقیقت مثلی آن داشته و همانند کف زیبایی است که بر روی موج دریا نقش می‌بندد ولی ماندنی نیست (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۷۰) و حداکثر شأن مجاز نسبت به حقیقت، آن بوده است که گفته‌اند: «المجاز قنطره الحقیقه» و البته «اهل تمیز خانه نگیرند بر پلی»؛ هر چند این پل را نباید به دست خود ویران کرد، اما تعمیر آن را هم باید به اهل ظاهر و مجاز سپرد. (مجاهدی، ۱۳۸۳: ۴۴)

ب) اقتدارگرایی در عرفان

دلیل دیگر طرفداران نظریه تباین آن است که ریاست جامعه باید انتقادپذیر بوده و پاسخ‌گوی مردم باشد؛ در حالی که در حوزه ولایت معنوی، خود شیخ و مراد حجت بوده و نیازی به آوردن حجت و برهان ندارد. (سروش، ۱۳۸۷: ۲۷۷ و ۲۷۹)

بر این اساس، طرفداران نظریه تباین، معتقدند عرفان، به دلیل ویژگی‌های معرفتی خاص خود، به حیطه خاصی از افراد بشر محدود شده و یک نظریه اقلیتی و مختص «اهل سر» می‌باشد و عموم افراد، قادر به درک مفاهیم و مراتب آن نبوده و توانایی ورود به این وادی را ندارند. به عبارت دیگر، عرفان، مقام نظر به سر «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره، آیه ۳۰) و «لَا يَسْتَلِ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يَسْتَلُونَ» (انبیاء، آیه ۲۳) است، حال آن‌که سیاست حوزه مصلحت‌بینی‌های عمومی و مسئولیت‌های متقابل اجتماعی و سیاسی در عرصه عقل متعارف بشری است. (مجاهدی، ۱۳۸۳: ۴۴) بدین ترتیب پیوند عرفان و سیاست و تعمیم عرفان به مناصب سیاسی و اجتماعی جامعه، منجر به «ایدئولوژی اندیشی» و «توتالیتریسم» می‌گردد، زیرا عارف در صدد است تا با یک تئوری که به اقلیت جامعه مربوط می‌شود، زعامت اکثریت جامعه را برعهده بگیرد.

در همین راستا حامیان نظریه تباین به تفکیک مقام مرید و مراد و وجود سلسله مراتب استاد و شاگردی در نظام ارتباطی عارفان اشاره کرده‌اند. در عرفان، روابط اشخاص، عموماً بر مبنای نظام مرید و مرادی تعریف شده و مرید، مطیع محض اوامر مراد می‌باشد؛ در حالی که وجود این رابطه در عرصه سیاست، بسیار خطرناک و انسان‌ستیز بوده و آنچه که برای حکومت و سیاست لازم است، وجود رابطه تساوی میان انسان‌ها و نقدپذیری بودن مسئولان حکومتی می‌باشد. (سروش، ۱۳۷۷: ۶۳) لازمه ولایت معنوی، اطاعت محض مرید است، اما در ولایت سیاسی، اطاعت محض معنا ندارد و در امر ریاست جامعه (حتی اگر امام معصوم علیه‌السلام عهده‌دار آن باشد) فرمان‌های حکومتی جنبه الزام معنوی و دینی ندارد و مردم می‌توانند از این فرمان‌ها سرپیچی نمایند.

نقص دیگری که رابطه مرید و مرادی در پذیرش عرفان سیاسی می‌آفریند آن است که در ولایت باطنی، مراد، مرید خود را انتخاب می‌کند و انتخاب، لزوماً از بالا صورت می‌گیرد؛ اما در ولایت سیاسی، وضعیت، برخلاف آن و از پایین به بالا می‌باشد. (سروش، ۱۳۷۸: ۲۷۵ و ۲۷۷) بنابراین سیاستی که بر مبنای انتخاب مردم شکل گرفته و حاکمان، به عنوان وکلای مردم برگزیده می‌شوند و تابع دستورها و امیال جامعه حرکت می‌نمایند، قادر به پذیرش نگاه انحصاری و فردمحور عرفان نمی‌باشد.

ج) تعارض عرفان با عقل و مصلحت

آنچه در عرفان میدان‌دار اصلی روابط عارف با خدا و روابط او با مردم است، نه عقل و مصلحت که شهودات و ادراکات معنوی است که در مقامی رفیع‌تر از ظرفیت‌های محدود انسان‌های عادی نشسته و به حقایقی اشاره دارند که ظرف عقل بشری در فهم آن قاصر و ابتر است. در واقع منطق احکام عرفانی، منطق تجربه شخصی و ماورای طور عقل است که

با شعور متعارف جمعی قابل توجیه یا ادراک نیست، لذا نمی‌تواند مقبول و متبع جمع قرار گیرد. مسلمانان با قبول خاتمیت پیامبر اسلام از هر کس حجت می‌طلبند و بدین ترتیب دوره اعتبار ادعای اشخاص به سبب پیوستگی با ماورای طبیعت، در تاریخ بشری به پایان رسیده است. (اقبال لاهوری، بی تا: ۱۴۶) از این بالاتر بسیاری از عارفان، استدلال و احتجاج عقلی و برهانی را که موضوع آن، مفاهیم کلی وجود و احکام عارضی آن است را مخل ادراک حقیقی و نیل به مقامات معنوی می‌دیدند، چه رسد به غوررسی و تحقیق عقل جزئی در حوزه علم، سیاست، اقتصاد و دیگر علوم. بنابراین عقل شهودی عرفان برای اداره جامعه سیاسی و تدبیر کلان توده‌های مردمی کارآمدی نداشته و نمی‌تواند نقش عقل ابزاری، حساب‌گر و روزمره مورد نیاز نهاد سیاست را ایفا نماید. در این ساحت، مراد است که به انتخاب مرید دست می‌زند و حقیقت ولایت از بالا به پایین جریان می‌گیرد. به همین دلیل، مراد نیازی به احتجاج و توجیه اوامر و امور خود ندارد، زیرا خود عین دلیل است (مولوی، ۱۳۷۲: دفتر اول، ایات ۲۹۶۹-۲۹۷۹ / حافظ شیرازی، ۱۳۷۳: غزل: ۱) و حال آنکه در حوزه سیاست، مانند همه امور و احوال جمعی بشری که دایر مدار عقل متعارف او هستند، نه ذوب و فنا، نه جریان یک سویه و نه استغنا از احتجاج و استدلال هیچ‌یک موجه نیستند.

د) ناهم‌گنی معرفتی عرفان و سیاست

بی‌تناسبی معرفت عرفانی و معرفت سیاسی، در میان روشنفکران، در سه محور مطرح شده است:

۱. جریان روشنفکری، تمنعی که میان رابطه عرفان و سیاست می‌بیند را در گام اول به ساختار گزاره‌ها و مسئله‌های آن‌دو مرتبط می‌داند. در واقع، نسبت تمنعی که به لحاظ معرفت‌شناختی میان دو حوزه معرفت عرفانی و سیاسی برقرار است را می‌توان به ماده قضایای این دو حوزه معرفتی نسبت داد؛ یعنی به لحاظ قاعده‌های منطق ماده، از قیاسی که مقدمات آن همگی از سنخ و جنس معرفت‌های عرفانی هستند، نتیجه‌ای از جنس و سنخ معرفت سیاسی و به ویژه فقهی بر نمی‌آید. (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۶: ۴۰۱-۳۹۵ / سروش، ۱۳۷۰: ۳۴۷) بنابراین هیچ انتظاری نیست که از قیاسی که دارای مواد و مقدمات عرفانی است، خروجی‌ها و نتایج سیاسی حاصل شود و بالعکس، از مقدمات سیاسی، گزاره‌های عرفانی برداشت گردد.

۲. از سوی دیگر، برخی بر این باورند که خطاهای بسیار در تعبیر، برداشت و واگویی مکاشفات عرفانی راه یافته است که اگر بنا بود مبنای عمل قرار گیرد، فاجعه‌های بسیاری را به دنبال داشت. (مجاهدی، ۱۳۸۳: ۴۶) در واقع، دریافت‌های شهودی و قلبی، اموری رمزآمیز و مبهم است که گاهی از آن تعابیر بسیاری می‌شود و تفاسیر فراوانی در حاشیه آن قوت

می‌گیرد. اگر قرار باشد که این مکاشفات و چنین مشاهدات روحانی، مبنای عمل سیاسی و استناد رفتار حاکم گردد، می‌تواند از سوی زمینه سوءاستفاده‌های فراوان را به‌همراه داشته باشد و همچنین می‌تواند به دلیل برداشت غلط از یک مشاهده، جامعه را به فساد و تباهی سوق دهد.

۳. همچنین در عرفان، دیدگاه‌های متعارضی درباره جهان و اجتماعات انسانی مطرح می‌شود که نمی‌توان در عمل به این اندیشه‌ها تکیه نمود. عرفان از یک سو، آشتی با همهٔ مظاهر عالم را توصیه می‌کند و از سوی دیگر، درویشی و توان‌گری را به یک اندازه مایهٔ عذاب می‌داند. به همین دلیل، اندیشهٔ عرفانی نمی‌تواند منشأ اثری در اجتماع و سیاست بشری باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۷۹ و ۱۷۹) بنابراین عرفان از منظرهای مختلف، ظرفیت معرفتی همراهی با عالم سیاست را ندارد و در واقع، آنچه که از عرفان اسلامی غایب است، روش اجتماعی دست‌گیری از دیگران و طرح میسر ساختن سلوک عرفانی برای عموم است» (سروش، ش ۴۵: ۳۷۲) که در نتیجه ناسازگاری‌اش را با سیاست و اداره جامعه آشکار می‌سازد.

هـ) ارزیابی نظریه تباین

۱. نظریه تباین، در خوش‌بینانه‌ترین حالت، یک تئوری کاملاً غرب‌زده و غیربومی است و از عدم تجانس میان مفاهیم رنج می‌برد. روشنفکرانی که نظریه مذکور را تئوریزه کرده‌اند، مبانی و چارچوب فکری خویش را در اندیشه‌های فلسفی غرب مدرن بارور کرده و منظر تحلیلی خویش را از تئوری‌های موجود در ادبیات سیاسی جهان عاریه گرفته‌اند؛ از این‌رو هنگامی که به ارزیابی و تحلیل عرفان اسلامی می‌پردازند، مؤلفه‌هایی را در علم سیاست برجسته می‌کنند که در بوم جامعه اسلامی جایگاهی ندارد. در واقع بنیان‌های نظریه مذکور دچار آشفتگی معرفتی است و از یک دستگاه منسجم فکری اشراب نمی‌شود. این مسئله امری مرتبط با شخصیت روشنفکری دینی در سده معاصر است، جریانی که از سوی به دلیل ماهیت تقلیدی‌اش، دل در هوای غرب سپرده و خوراک ذهن خویش را در سیلاب فلسفه‌های متکثر غربی جستجو می‌کند و از سوی دیگر، عزم بر بومی کردن مفاهیم غربی و اندیشه‌های غیردینی در بدنه جامعه اسلامی دارد؛ از این‌رو جریان روشنفکری دینی در طول تاریخ معاصر، ماهیتی برزخی و بدون یک نظام معنایی منجسم می‌باشد. (زرشاس، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۵) به نظر می‌رسد که نظریه مذکور نیز به همین دلیل دارای تعارض بوده و از یک پارادوکس مبنایی رنج می‌برد، چراکه «عرفان» و «سیاست»، در این نظریه مجانست معنایی ندارند. «عرفان» که امری متعلق به عالم سنت و متعلق به دوران قدسی بشر است، در عالم مدرن امری متعلق به دوران کودکی و نقص بشر محسوب می‌شود و شأنی واقعی و قابل اعتنا نخواهد داشت، چراکه عقلانیت مسلط امروز در همه حوزه‌های معرفتی، نه عقل

قدسی و الهی، بلکه عقل ابزاری و خودبنیاد می‌باشد. در مقابل، مفهوم «سیاست» در نظریه مذکور، امری برآمده از عالم مدرن و دوران جدید است و لزوماً در بستر مفصل‌بندی مفاهیم فلسفی غرب قابل تعریف و شناسایی است. آنچه در فرآیند نظریه مذکور به چشم می‌خورد، همان وجه دوگانگی مفهومی و تعارض ماهوی میان مفهوم عرفان در عالم سنت و سیاست در عالم مدرنیته است. از این‌روست که این نظریه، ساده‌لوحانه، بدون توجه به بستر بارورکننده مفاهیم مذکور، عرفان را با سیاست، از منظر تحلیلی غرب جدید، تحلیل و ارزیابی می‌کند.

نظریه تباین عرفان و سیاست، غالباً از سوی روشنفکرانی بیان شده است، که معتقد به دین حداقلی بوده و در پی محدود نمودن حوزه دخالت دیانت و عرفان شریعت‌مدار می‌باشند. این گروه، با پیش‌فرض‌ها و مفروضات فلسفی غرب، به دنبال زدودن نگاه وحیانی و الهی از مدیریت سیاسی - فرهنگی جامعه و بسنده کردن تعالیم و دستورات دینی به حوزه فردی می‌باشند. این معنا دقیقاً ترجمه «سکولاریسم» پدید آمده در غرب جدید است که دین و تعالیم وحیانی را متعلق به سنت‌ها و آداب گذشته خواند و مقدمه توسعه و تعالی اجتماعی را، کنار زدن بایدها و نیایدهای دینی از عرصه سیاسی - اجتماعی می‌داند. در دوران جدید بشر مخلوق و مکلف، انسان‌رها و بدون مسئولیتی تلقی می‌شود که در مقام خدایی نشسته (بتون و کرایب، ۱۳۸۴: ۲۱۰) و خود را قادر می‌بیند تا حوزه دخالت وحی الهی و دستورات وحیانی را نیز تعیین نماید.

این تفکر، دقیقاً نقطه مقابل اندیشه عالمان دینی را دنبال می‌کند و صلاحیت نسبت‌سنجی میان عرفان اسلامی و سیاست دینی را ندارد. اسلام به عنوان دینی که همه جهانیان را مورد خطاب قرار داده و مربوط به زمان و مکان خاصی نیست، تصریح دارد که همه اعمال آدمی، حتی کوچک‌ترین عمل، رابطه مستقیمی با حیات جهان دیگر دارد و مناسبات آخرت را، اعمال دنیوی تعیین می‌کند. (زلزال، آیه ۷ و ۸) بنابراین دین و تعالیم وحیانی، نمی‌تواند نسبت به وضعیت جامعه و فعالیت‌های اجتماعی - سیاسی و تصمیم‌گیری‌های جمعی جامعه اسلامی بی‌تفاوت و ساکت بوده و نسبت به مهم‌ترین وجه حیات آدمی (زندگی جمعی) توجهی نداشته باشد. امام خمینی، پیرامون سیاسی‌بودن اسلام و لزوم سلوک اجتماعی، می‌فرماید: «اسلام احکام اخلاقی‌اش هم سیاسی است. همین حکمی که در قرآن است که مؤمنین برادر هستند این یک حکم اخلاقی است. یک حکم اجتماعی است، یک حکم سیاسی است. (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۳: ۲۳ و ۲۴)

علامه جعفری یکی از عبادات بزرگ انسان‌ها را فعالیت‌های سیاسی می‌داند. وی تفکیک عرفان و سیاست را منوط به تعریف ساختگی عرفان و تعریف مسخ‌شده از سیاست

دانسته و معتقد است: «سیاست ماکیاولی که سیاست را برای سیاست می‌خواهد و نه برای حیات معقول، حاضر به قربانی کردن حقایق و ارزش‌ها در راه اهداف سیاست‌مدار می‌باشد؛ اما عرفان مثبت اسلامی با توجه به ماهیتش نمی‌تواند آلت دست سیاست‌های ماکیاولی باشد». (جعفری، ۱۳۷۳: ۹۳-۹۷)

بدین ترتیب علامه جعفری اولاً، تعریف خاصی از سیاست را مد نظر دارد که همان سیاست الهی است نه سیاست حیوانی و شیطانی و با این تعریف، میان عرفان و سیاست ارتباط تنگاتنگی ایجاد می‌کند؛ ثانیاً، تفکیک این دو حوزه را به ناتوانی شخص سالک نسبت می‌دهد که قادر نیست مدیریت ماده و معنا را به طور کامل انجام دهد. امام خمینی نیز سیاستی را که ضد اخلاق و معنویت بوده و غربی‌ها آن را سیاست مدرن می‌دانند، سیاست شیطانی معرفی می‌کند و می‌گوید: «البته سیاست به آن معنایی که اینها می‌گویند که با دروغ‌گویی، چپاول مردم و با حيله و تزوير و ساير چیزها، تسلط بر اموال و نفوس مردم پیدا می‌کند، این سیاست هیچ ربطی به سیاست اسلامی ندارد. این، سیاست شیطانی است». (امام خمینی، ج ۱۳: ۲۱۷)

واقعیت این است، این گونه نظریات (تباین) نمی‌توانند چیزی غیر از تطبیق بی‌قواره تجربه بومی - اسلامی با تجربه یونانی - مسیحی باشد.

۲. این نظریه در فهم عرفان شیعی نیز تصویری وارونه دارد و ابعاد علم عرفان را به جریان تصوف تاریخی و عزلت‌گزینی صوفیانه محدود می‌گرداند. طرفداران این تئوری، بدون توجه به تأکید فراوان عالمان دینی در تفکیک میان عرفان شیعی و تصوف، منظر فهم و ارزیابی مؤلفه‌های عرفان شیعی را تصوف قرار داده‌اند که به همین دلیل، در موضعی دیگر نیز دچار مغالطه در فهم شده‌اند. آنها تأکید می‌کنند که «اندیشه عرفانی از اساس، نااجتماعی و ناسیاسی است، چرا که تصدیق مناصب و نقش‌های اجتماعی (حتی اگر مربوط به امور دینی باشند) درهایی به سوی دوزخ هستند». (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۷۴ و ۱۷۹) در حالی که این تلقی، برداشتی ناقص، وارونه و غیرقابل پذیرش از سوی جامعه دینی است. نسل گسترده‌ای از عالمان تشیع، با تکیه بر انگیزه‌های معنوی، حجم وسیعی از ادبیات سیاسی تاریخ معاصر را دربر گرفته‌اند و در تحولات اجتماعی عصر حاضر نقشی جدی ایفا کردند. چگونه است که عارفان شیعی، از اساس خود را نااجتماعی و ناسیاسی قلمداد کنند و مناصب حکومتی را درهایی از دوزخ پندارند، اما در تمامی قیام‌ها و مبارزات اجتماعی شیعیان علیه استبداد و استعمار، حضوری جدی، کارآمد و رهبرگونه داشته باشند؟! اندیشه عرفان شیعی، در پی آن است که علوم و معارف مربوط به «بنای آخور»، امری مقدمی است و نباید اصالت یابد. در واقع، از منظر عارف، زندگی در دنیا و تنظیم امور اجتماعی و

سیاسی، باید در عنایت به تربیت معنوی انسان طراحی و برنامه‌ریزی شود و موانع وصول آدمی به تکامل، از جامعه زدوده شود، چراکه دنیا اصالت ندارد و مکانی ابدی برای انسان نمی‌باشد. لذا «در معارف اسلامی جدایی و بینونیت و تضادی بین دنیا و آخرت و استفاده از مواهب مادی و نیل به مقامات معنوی و عرفانی وجود ندارد». (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۱۷۳)

نظریه تباین با سرایت‌دادن عقاید صوفیانه به همه ابعاد معنوی اسلام، عرفان اسلامی را عرفان دنیاگریزان و متنفران از عالم ماده معرفی می‌کند. طرفداران این تئوری تصور کرده‌اند که آخرت‌گرایی در عرفان شیعی، به معنای بی‌توجهی به امور دنیوی و کنار گذاشتن عقل معاش است، در حالی که در عرفان ناب شیعی، خود را کل بر مردم کردن و سر بار جامعه بودن و کار نکردن و مزاحم دیگران بودن ملئون دانسته شده و چنین اعمالی بعضاً حرام دانسته شده است. (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۱۶۰)

نمونه دیگری از تطبیق ناصحیح عرفان شیعی و تصوف، در مقوله رابطه مرید و مرادی صوفیانه است که بدون هیچ دلیلی به عرفان تشیع نیز نسبت داده شده است. نظریه تباین، وجود رابطه مرید و مرادی صوفیانه را در عرفان اسلامی مسلم گرفته، در حالی است که در عرفان تشیع، سالک، در چارچوب قوانین شریعت تسلیم معلم اخلاق خویش بوده و اطاعت محض از وی، در واقع اطاعت محض از خداوند متعال است. در حالی که در نظام خانقاهی تصوف، پیر و مراد، اختیار همه‌جانبه مرید خود را داشته و گاه، مُجاز به تعطیلی بعضی از قوانین شریعت بوده و می‌تواند مرید خویش را در انجام محرمات آزاد بگذارد». (یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۵: ۲۱۴) عطار نیشابوری در توجیه سخن یکی از مشایخ که برای درمان بدحالی مرید خود، به ترک نماز فرمان داده بود، می‌گوید: اگر کسی گوید «چون روا باشد که شیخ، مریدی را گوید که نماز مکن و بخسب؟» گوییم: «ایشان طیبی‌اند؛ طیب، گاه بود که به زهر علاج کند». (عطار نیشابوری، ۱۳۷۲: ۱۶۲)

عرفان شیعی، معلم اخلاق را به مثابه تابلوی مسیر الهی می‌شناسد که وظیفه آن، جهت‌دهی صحیح برای شاگردان است. در صورتی که این تابلو، آلوده به گناه و معصیت و عصیان الهی شد، یا در تعالیم خویش از دستورات الهی سرپیچی نمود، دیگر قابل اطاعت و پیروی نمی‌باشد و خودبه‌خود از ولایت معنوی‌اش سقوط می‌نماید. (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۱۱۲)

فقیه در صحنه سیاست، به مثابه پیرخانقاه و مراد تصوف، مطلق و بی‌قید و شرط نبوده، بلکه وی باید حافظ قوانین شریعت و ناظر بر حسن اجرای آنها در جامعه باشد.

۳. نظریه تباین تلقی نموده است که در صورت ورود عرفان به سیاست، عارف فعال ما یشاء خواهد بود و به همین جهت، توانایی اداره یک کشور را نخواهد داشت. این نظریه، مسئله مورد بحث را دایر مدار ریاست یکی از دو گروه عرفان و تفقه نموده و با این

پیش فرض، ورود به عرفان را در هر دو صورت مضر می‌انگارد. آنها بر این باورند که اگر عارف تابع فقیهان گردد، به تعصب و خشونت کشیده می‌شود و اگر تابع مکاشفات خود گردد و با نظر به حقایق باطنی به سیاست ورود کند مشکل ایجاد می‌شود.

بر اساس تلقی این نظریه، عارف همچون فردی بی‌منا، صرفاً تصاویر و مفاهیمی را از عالم معنا دریافت می‌کند و خود نمی‌داند که چگونه آنها را به خدمت بگیرد. در واقع، نظریه مذکور، علاوه بر اینکه هیچ مبنایی برای کشف و شهود عارفان معرفی نمی‌کند، شکاف عمیقی میان فقه و عرفان تصویر کرده که این نگرش نیز از میراث تصوف است. بر اساس مبانی عرفان شیعی، علاوه بر آنکه مشاهدات باطنی، بدون عمل به فقه و رعایت شریعت الهی به دست نمی‌آید، وحدت معرفتی عمیقی میان فقه و عرفان وجود دارد که تصور هر یک را بدون دیگری دچار مشکل و ابهام می‌کند. (متولی، ۱۳۹۰: ۳۱۶) در عرفان تشیع، برخلاف تصوف، مبنای عمل، فقه اسلامی بوده و عرفان شیعی، دستور عملی از جانب خود ندارد، بلکه ابعاد کنشی عرفان، تماماً تابع متغیر ساحت فقه و اخلاق می‌گردد. بنابراین ورود عارف به عرصه سیاسی و مدیریت فرهنگی جامعه، به معنای اداره جامعه بر اساس مکاشفات نمی‌باشد، زیرا اولاً، مکاشفات حجیت شخصی داشته و عیار حضور در مقیاس عمومی را ندارد؛ ثانیاً، معیار صحت آن، فقه و شریعت اسلامی است. بنابراین نظریه مذکور درک مناسبی نیز از مقوله عرفان ناب نداشته و در هر دو مفهوم «عرفان» و «سیاست»، مبنای مشخص و پالوده‌ای را اتخاذ نکرده است، و آلاً در مبانی تفکر ناب شیعی عرفان و سیاست مبتنی بر شریعت به انسان هم در عرصه شناخت قدرت صعود می‌دهند و هم در عرصه عمل و هر کدام از این دو بدون هم تضعیف شده و با هم تقویت می‌گردند. (فاضلی، ۱۳۹۲: ۲۲)

۲. نظریه هم‌پوشی

در نظریه هم‌پوشی، عرفان و سیاست، مکمل و مؤید یک‌دیگرند و در عنایت به یک‌دیگر تبیین شده‌اند. در این نگرش، عرفان قادر به تنظیم امور سیاسی بوده و نگاه سیاسی، در سلوک عرفانی مؤثر است. معتقدان به نظریه هم‌پوشی عرفان و سیاست، در پی جمع نگاه عارفانه و عملکرد سیاسی بوده و معرفت عرفانی را بی‌تفاوت نسبت به سیاست نمی‌دانند. بنابراین عملکرد سیاسی عارف، معقول و مشروع است و در مقام ارزیابی، قابل اعتمادتر می‌باشد. این نظریه بر دلایل و مستندات استوار است که به اجمال ذکر می‌گردد.

الف) عرفان «شریعت‌ستیز»

منورالفکرانی که در صدر مشروطه فعال بوده و بیشتر در لژهای فراماسونری سازمان می‌یافتند، اول‌بار، مفهومی برای عرفان برگزیده و در جامعه ایرانی بسط دادند که در حاق

ابعاد عملی آن، شریعت‌ستیزی و اباحی‌گری موج می‌زد. ایشان با ظرافت، عرفان را سهل و آسان و در مقابل، فقه را خشک و متصلب معرفی نمودند و در نتیجه، جریان عرفان را در برابر فقه و شریعت علم نمودند. سرجان ملکم اولین بار، با طرح نظریه‌های اباحی‌گری تصوف و شریعت‌گریزی و گاه شریعت‌ستیزی بعضی از صوفیه، ادعای همدلی و همراهی با دیدگاه عرفانی را کرد و به توجیه گرایش خود به غرب پرداخته و مخالفت عالمان دینی را با خود، از جنس مخالفت علامه مجلسی با صوفیان نشان داد. در تعقیب همین سیاست بود که بخشی از منورالفکران، با نگاهی خوش‌بینانه، بسوی فرقه‌های صوفیانه روی آورده و ذخایر فرهنگی و ادبی این جریان را نیز با دیدگاه منورالفکرانه بازخوانی نمودند. (پارسائی، ۱۳۸۰: ۱۹)

این نظریه تلاش نمود که اندیشه‌های سیاسی - اجتماعی عرفان، در برابر اندیشه‌های اجتماعی فقه قرار گیرد و عرفان، سیاستی مستقل و بی‌توجه به فقه را دنبال نماید. این دیدگاه تحت تأثیر اندیشه‌های غرب و در جهت بومی‌کردن آنها، از پوشش عرفانی استفاده کرده و با کنار گذاشتن عناصر اصلی عرفان اسلامی نظیر تسلیم، رضا، فنا، قرب نوافل و فرائض و خلافت انسانی، تفسیری از عرفان ارائه می‌دهد که عناصر اصلی آن را اباحت، تفرعن، اومانیسیم و اصالت انسان تشکیل می‌دهد که همگی به اندیشه غرب مربوط می‌باشند. (دشتی، بی تا: ۱۴۰-۱۵۰)

در نظریه تقابل فقه و عرفان، عارف سیاسی، فردی اباحی و بی‌توجه به شریعت اسلامی است که در تعامل با تمدن غربی، حساسیتی نداشته و همه غرب‌ستیزی جبهه اسلامی، از نگرش فقهی و خشک علمای تشیع ناشی شده است. در این نظریه، حیات عرفان سیاسی، در بستر معنویت‌گرایی غرب است و عارف سیاسی، در جهت غربی‌شدن مردمان کشورش و فقه‌زدایی جامعه اسلامی تلاش می‌نماید. مستر همفر، جاسوس انگلیس در ایران، در کتاب خاطرات خود، رویکرد بریتانیا برای ترویج اباحی‌گری و شریعت‌گریزی جامعه ایران را بیان داشته که از جمله: گسترش همه‌جانبه خانقاه‌های دراویش، تکثیر و انتشار رساله‌ها و کتاب‌هایی که مردم عوام را به روی‌گرداندن از دنیا و مافیها، گوشه‌گیری و مردم‌گریزی سوق می‌دهد؛ کتبی چون *احیاءالعلوم غزالی*، *مثنوی معنوی*، کتاب‌های ابن‌عربی و (کاظمی، ۱۳۷۰: ۶۵)

به نظر می‌رسد انگیزه رجوع جریان‌های روشنفکری به تصوف قرون میانی اسلام و تکیه بر اندیشه‌های خانقاهی فرق تصوف، کاملاً آگاهانه و هوشمندانه بوده و هم‌چنان که در تصریحات برخی از ایشان وجود دارد، با انگیزه‌هایی سیاسی و هدفمند صورت یافته است. اینان با بیان آموزه‌های خویش در زبان صوفیان، هم از تساهل و تسامح فقهی تصوف بهره بردند و هم از لطایف هنری کلام آنها برای تأثیر در قلوب مخاطب استفاده نمودند.

این در حالی است که دلیلی برای تطبیق تصوف بر عرفان تشیع و فهم متون دینی از منظر اندیشه‌های صوفیانه وجود ندارد. در سنت تاریخ تشیع، علاوه بر آنکه جریان تصوف به شدت مورد مذمت اهل‌بیت(ع) بوده، (متولی، ۱۳۹۰: ۳۱۴) به دلیل اباحی‌گری تصوف و لاابالی‌گری آنها در سلوک اجتماعی، عالمان تشیع رابطه خوبی با ایشان نداشته و برخی از فرق تصوف را تکفیر نموده‌اند. در واقع، روشنفکران غربزده، گرایش علمی و عملی خود را به غرب، از راه اباحی‌گری تصوف توجیه نموده، فساد و تباهی اخلاقی موجود در غرب را، امری قابل جمع با عرفان و غیرقابل اهمیت بیان داشتند، در نتیجه، حساسیت عالمان دینی به شریعت و رعایت قوانین الهی را ناشی از تصلب و دگم‌بودن و واپس‌گرایی و روحیه فقاهتی بیان داشتند تا از این رهگذر بتوانند نگاه عرفانی را آزاد از تعبد و توجه به شریعت نشان دهند.

ب) عرفان دموکراتیک و پلورالیست

در این نظریه، که بی‌ارتباط به نظریه قبلی نیست، عرفان بر خلاف فقه، اندیشه‌ای تکثرطلب، تأویل‌گرا و تنوع‌طلب است که با هر گونه انحصارطلبی فقهی و شریعت‌گرایی و ظاهر‌گرایی آزردهنده، در ستیز است. نخبه‌گرایی و مطلق‌گرایی، همواره قدرت‌طلب بوده و با کثرت‌طلبی و تنوع‌پذیری آرا و سلايق گوناگون، مخالف می‌باشد و از آنجا که رهبر، نمایندگی خدا و مذهب را برعهده دارد، لزومی به پاسخ‌گویی وی به مردم وجود نداشته و اراده خدا، سرپوشی برای اراده منجی و واسطه رسمی خدا قرار داده می‌شود. این برداشت فقهی در نقطه مقابل عرفان قرار دارد که با هر گونه واسطه‌گری دینی مخالف است. بنابراین عرفان، تناقضی را که نگرش فقهی با دموکراسی دارد، دارا نمی‌باشد. (درویش، ۱۳۷۸: ۱۲ و ۲۳)

بینش تأویلی، از ویژگی‌های اساسی اندیشه عرفانی است که یک پایه در فهم و فکر و پایه‌ای دیگر در تجربه باطنی توأم با تجربه بیرونی دارد و سبب می‌شود که این تفکر، محتوانگر شده و از سطح و ظاهر متون گذشته و به باطن آن دست یابد و توانایی پذیرش تفاسیر و تأویل‌های گوناگون از دین و حقیقت را کسب نموده و بستر لازم برای پلورالیسم سیاسی و دموکراسی را فراهم نماید. برخلاف سبک نگرش فقاهتی از دین که به مثابه نمونه عینی انحصارگری در جوامع دینی، مانع اصلی رویکرد به پلورالیسم و دموکراسی است. (همان: ۲۷ و ۲۸)

ج) نقد و ارزیابی نظریه هم‌پوشی

مهم‌ترین عنصری که در این نظریه به چشم می‌آید: مقارن‌شدن عرفان و سیاست در سایه تضاد عرفان و فقه است. از استدلال موجود در این نظریه و شیوه تبیین آن، چند نتیجه گرفته می‌شود:

اولاً، از آنجا که عارف، عالم را آیات خدا دانسته و همه چیز را مظهر اسما و صفات الهی می‌بیند، همه عالم و کثرت‌های متقابل و متضادی که در عالم اندیشه و عمل ظهور می‌کند را نیز جلوه‌ای از وجه الهی دانسته و بهره‌مند از حقیقت می‌داند که نمی‌توان با آن مقابله نمود، چرا که هیچ امری در عالم، ملعون نبوده و همه عالم و مراتب آن، زیبا و نیکو می‌باشد. این استدلال به نفی حق و باطل و تسامح مطلق و اباحت همه اندیشه‌ها منجر می‌شود. (پارسانیا، ۱۳۸۰: ۴۱-۴۴) به نظر می‌رسد تئوری «تجلی اسمای الهی»، در این نظریه به نفع اندیشه‌های پلورالیستی غرب جدید مصادره شده و از محتوای حقیقی منظور عارفان، فرسنگ‌ها به دور افتاده است. در این نظریه، عارفان بر این باورند که همه امور عالم، متناسب با تجلی اسمای الهی رقم می‌خورد و همه امور و حقایق موجود در هستی، زیر چتر اسمای الهی وجود پیدا می‌کنند. در واقع، با تجلی اسم اعظم الهی، ولایت کلیه الهی ظاهر گشته و در شعاع نور آن ولایت اعظم، سلسله موجودات، از کتم عدم به صفحه وجود پای می‌نهند. (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۱۹) در واقع ولایت مطلقه الهی از آن کسی است که دارای همه اسمای الهی بوده و نظام اسمای الهی را در اختیار دارد که در مرتبه عالی آن، اهل بیت (ع) قرار دارند. (کاشانی، ۱۳۶۵: ج ۱: ۴۹۱) در این منظر، حتی علوم، اندیشه‌ها و تمدن‌ها، بسط یکی از اسمای مذکور بوده و هیچ طایفه، گروه و جریان فکری، خارج از حوزه اسمای الهی اجازه فعالیت ندارند. بنابراین نگاه، خطوط میان پایگاه حق و باطل نه تنها کم‌رنگ و تاریک نمی‌شود، بلکه اهمیت فزون‌تری به خود می‌گیرد.

ثانیاً، حیرت عرفانی که حاصل پیروزی عارف، یقین و اطمینان او در شناخت ذات حق تعالی است، با حیرت مدرن که در نتیجه افول عقل‌گرایی و سست‌شدن بنیان‌های دانش علمی و عدم نیل به حقیقت عالم، ایجاد می‌شود، مترادف انگاشته شده است. بدین ترتیب عارف از هر حقیقتی که رنگ ثبات و قداست دارد می‌تواند سرباز زده و حق زیست و زندگی را برای همه اشیا جایز دانسته و آرمان‌گرایی سیاسی را نفی نموده و به نوعی پلورالیسم معرفتی و لیبرالیسم سیاسی برسد؛ این استدلال، نظریه‌ای را ارائه می‌دهد که براساس آن، «عرفان چیزی جز یک احساس و تجربه باطنی نیست»؛ (پارسانیا، ۱۳۸۰: ۴۲ و ۵۴ و ۶۳) و بنابراین دین و یافته‌های عرفانی، از آنجا که از ذهنیت بشری و طبیعی انسان سرچشمه می‌گیرند، نمی‌تواند مدعی ارائه طریقت و شریعتی باشد که از حجیت و مرجعیت قدسی و آسمانی برخوردار است.

ثالثاً، عرفان مورد نظر طرفداران نظریه هم‌پوشی، مترادف تصوف بوده و طریقه اباحه‌گری، منتسب به خانقاه است. صوفیان به دلیل خلط میان طریقت و شریعت تلقی کرده‌اند که بعد از وصول به لقای الهی و تکامل معنوی، نیازی به شریعت و تعالیم وحیانی

نمی‌باشد. نظریه هم‌پوشی، از این تفکر بهره برده و ورود عارف را به عرصه سیاسی، مشروط به بی‌اعتنایی به فقه و تعالیم شریعت دانسته‌اند. این در حالی است که در اندیشه تشیع، بُعد عملی عرفان شیعی، فقه است و عارف، به دنبال نگاه اجتماعی - سیاسی فقه وارد عرصه اجتماعی می‌شود. بنابراین نسبت‌سنجی میان عرفان و سیاست در اقلیم تشیع، نیازمند بررسی نسبت میان عرفان شریعت‌محور و فقه حکومتی می‌باشد که اساس عرفان ناب شیعی (تقلینی) را تشکیل داده و از هم تفکیک پذیر نمی‌باشند.

۳. نظریه «وحدت عرفان و سیاست»

نظریه وحدت بر این باور است که عرفان اسلامی، امری کاملاً سیاسی بوده و سیاست اسلامی نیز متکی بر بنیان‌های معنوی و عرفانی قوام گرفته است. (جوادی آملی، ۱۳۸۴) این نظریه، توصیف معنوی از عالم را در گسترده‌ترین ابعاد اجتماعی مطرح کرده و معتقد به «سیاست الهی» است. امام خمینی بر این باور است که همه ابعاد اسلام سیاسی بوده و حتی احکام اخلاقی دین هم نه تنها بی‌عنایت به مقوله حکومت و سیاست نمی‌باشد، بلکه ذاتاً در دورن خویش دستور سیاسی دارد. (امام خمینی، ۱۳۵۹: ۲۳ و ۲۴)

غالب عالمان باطنی‌اندیش تشیع، در طول تاریخ، بر مبنای همین نظریه وارد حوزه سیاست گردیده و اندیشه‌های باطنی خویش را کم و بیش در سطح قدرت سیاسی مطرح کرده‌اند. همین رویکرد، نسل بزرگی از عارفان سیاسی را در تاریخ معاصر تشیع تربیت نمود و در اوج خود منجر به انقلاب شکوهمند اسلامی در ایران گردید. همین تفکر در کشورهای دیگر اسلامی که دارای جمعیت معتنابهی از شیعیان است، از جمله عراق، سوریه، لبنان، بحرین، پاکستان و الجزایر، منجر به جریان‌های اعتراضی و گاه انقلابی گردید و به تحریک عالمان شیعی از جمله امام خمینی، گروه‌های اسلام شیعی را در حوزه سیاست و با رویکرد مقاومت تشکیل داد. در این ماجرا، جریان‌هایی همچون «حزب‌الله لبنان»، «حزب الدعوه»، «قوات البدر»، «صدریون» و... در دهه‌ها اخیر در حوزه اثرگذاری سیاسی کشورهای جهان اسلام حاضر گردیده‌اند که از سویی بر معنویت‌گرایی، شهادت‌طلبی، انتظار و مهدویت پافشاری می‌کنند و از سوی دیگر، در اهداف نهایی خویش، مقوله تمدن اسلامی و سیاست دینی را دنبال می‌نمایند.

مطابق نظریه «وحدت عرفان و سیاست»، عالمان شیعه با تکیه بر روش‌های حجیت‌آور اجتهادی، به توصیف عالم، انسان و معرفت پرداخته و درک خویش را با استناد به قرآن و روایات اسلامی، در گستره حیات جمعی و زیست سیاسی مردمان مطرح می‌کنند. ایشان بر

این‌باورند که عرفان، در سطح روابط اجتماعی، سیاسی، بین‌المللی و امنیتی قابلیت حضور داشته و از کارآمدی بالایی نیز برخوردار است.

با این منظر، اسلام عین سیاست بوده و قرآن کتاب جهاد است. در واقع همه اسلام و جامع قوانین شریعت، در سطح سیاسی مطرح شده و اولیای دین، که از بالاترین مقامات معنوی در نزد خدای متعال برخوردارند، همگی در راه مبارزه با طاغوت، ظلم و دولت‌های فاسد به شهادت رسیده‌اند.

علت غایبی حضور عرفان در سیاست، سلوک و تعالی معنوی فرد و جامعه است و همین انگیزه، در دو سطح رویکردهای سلبی و اثباتی عارف متجلی می‌شود. عرفان در حوزه اثباتی خویش، تابع متغیر فقه شیعه می‌گردد و در حوزه رفتار سیاسی نقشی فقهی ایفا می‌کند. در این رویکرد، عارف، به اشاره فقه وارد عرصه سیاسی شده و مطابق نقشه ارائه شده توسط شریعت عمل می‌نماید. وی در مرحله‌ای از تکامل خویش، وظیفه هدایت عمومی و اصلاح ساختارهای گوناگون جمعی را بر عهده می‌گیرد، تا بتواند استعداد‌های معنوی جامعه را شکوفا کرده و بستر سلوک جمعی مدینه فاضله را فراهم آورد؛ اما در سوی دیگر، عرفان به وجوه سلبی حرکت سیاسی خویش نیز توجه دارد و لازم است در جهت رفع موانع سلوکی، دست به جهاد و مبارزه زده و معنویت‌گرایی را به همراه تبری و تأکید بر تمایز با جریان شرک دنبال می‌کند. بنابراین در رویکردهای سلبی و انکاری عرفان اسلامی، صورت‌هایی از قیام، مبارزه، انقلاب و مقاومت به چشم آمده و در میان اقشار اجتماعی، تبدیل به یک حرکت اعتراضی و انتقاد عمومی نسبت به سیاست‌های شرک‌آلوده می‌گردد. توجه به تأثیرات متقابل محیط جامعه و ابعاد تعلیمی و تربیتی، ارتباط ظاهر و باطن (نهج البلاغه، کلمات قصار، ش: ۴۰۶) و نسبت مستقیم و مرتبط تفکر، فرهنگ و تمدن، عارف را به این سمت و سوی هدایت می‌کند که در صورت بی‌توجهی به اجتماع و سیاست، موانع فراوانی متوجه سلوک معنوی جامعه بوده که قادر به تکامل مطلوب در شرایط مذکور نیست. ارتباط آدمی با عالم خارج، انسان‌های دیگر، دولت و حتی مظاهر عینی تمدن، می‌تواند زمینه‌ساز حرکت تکاملی و یا قهقرایی فرد و جامعه را فراهم آورد. از این جهت، عارف، در عرصه جهاد اکبر، به رفع رذایل و موانعی که شیطان بر سر راه او چیده، همت می‌گمارد و در عرصه اجتماعی، با موانعی که شیاطین خارجی، دولت‌های استثمارگر و جبهه کفر، برای سلوک او در جامعه و همچنین تکامل جمع فراهم نموده، به جهاد اصغر می‌پردازد.

بنابراین اثرگذاری عارف سیاسی مسلمان در جامعه، امری بر محور «وظیفه‌گرایی» می‌باشد. عالم تشیع بر اساس تکلیف دینی خود پای به عرصه روابط قدرت داخلی و خارجی می‌گذارد و اهداف، مبانی و روش‌های خویش را متناسب با وظایف بندگی خویش

سیاست متعالیه

- سال اول
- شماره سوم
- زمستان ۹۲

نسبت
عرفان و سیاست
(۴۳ تا ۶۰)

استوار می‌سازد؛ از این رو ساحت سیاست‌گرایی عارف اسلامی ذاتاً در تباین با سیاست در عالم مدرن بوده و در تمایز و تقابل با سیاست‌ورزی کنونی قوام یافته است. در واقع، سیاست و اجتماع برای عارف اصالت ندارد؛ همچنان که پرداختن او به امور زندگی نیز اصالت ندارد، لکن توجه به آن، از ملزومات حرکت توحیدی و سجده جمعی جامعه اسلامی می‌باشد. امیرالمؤمنین در علت پذیرش حکومت و فلسفه ورودش به عرصه سیاسی، تبعی بودن صحنه سیاست را در اسلام را ذکر می‌کند. (نهج البلاغه، خطبه سوم)

به همین دلیل است که امام خمینی (ره) در بحبوحه مبارزات انقلاب و لحظه‌شماری مؤمنان برای پیروزی حق بر باطل، به صراحت اعلام می‌دارد:

ما به شرط غلبه قیام نمی‌کنیم، ما می‌خواهیم یک تکلیفی ادا بکنیم. اگر غالب شدیم که نتیجه هم به دست آمده و چنانچه غالب نشدیم و کشته شدیم، انبیا هم خیلی‌شان، اولیا هم خیلی‌شان قیام می‌کردند و نمی‌توانستند به مقصدشان برسند. ما مکلفیم در برابر یک همچون ظلمی که در آستانه این است که اسلام را وارونه کند [مبارزه کنیم]. (امام خمینی، ۱۳۷۴: ۱۵۸)

نتیجه‌گیری

۱. نظریه‌ای که معتقد به تباین میان عرفان و سیاست می‌باشد و موضع عرفانی در سیاست و نگاه سیاسی در سلوک عرفانی را جایز ندانسته و عارف سیاسی را به رسمیت نمی‌شناسد، نمی‌تواند نظریه و دیدگاهی صحیح و قابل دفاع باشد. این دیدگاه اگرچه دلایل و مستندات برای اثبات اندیشه خویش ارائه می‌کند، اما به دلیل آنکه تئوری آنان کاملاً غریزه و غیربومی است دارای عدم تجانس، آشفتگی و غیرمستقیم است. اینان هم از شناخت و معرفت صحیح اسلام حقیقی بی‌بهره‌اند و هم دوره‌ها، لایه‌ها و مراتب عرفان اسلامی را با هم خلط کرده‌اند و تصوف منفی و التقاطی را با عرفان ناب ثقلینی و مبتنی بر حکمت و عقلانیت، یکسان گرفته‌اند و چشم خویش را بر حقایق عرفان فقاهتی شیعه که انقلاب عظیم اسلامی را در ایران اسلامی رقم زد بسته‌اند.

۲. دیدگاه و نظریه هم‌پوشی عرفان و سیاست که آن دو را مکمل و مؤید یکدیگر می‌داند، اما با طرح عرفان سهل و آسان سعی در معرفی فقه به عنوان جریانی خشک و متصلب دارد و از مقارن دانستن عرفان و سیاست، تضاد عرفان و فقه را نتیجه می‌گیرد. این نظریه نمی‌تواند نظریه‌ای کامل باشد، زیرا به نظر می‌رسد صاحبان این اندیشه نیز عرفان اسلامی را به طور عمیق و حقیقی نشناخته و آن را مترادف تصوف و طریقه اباحی‌گری خانقاهی دانسته‌اند؛ در حالی که در عرفان ناب شیعی (ثقلینی) حقیقت و اصالت عرفان عملی، عمل بر اساس فقه و شریعت اجتماعی - سیاسی است؛ لذا نسبت‌سنجی میان عرفان و سیاست در تفکر تشیع، نسبت میان عرفان شریعت محور و فقه حکومتی است.

۳. نظریه سوم در باب نسبت عرفان و سیاست، وحدت عرفان و سیاست می‌باشد که معتقد است عرفان اسلامی امری کاملاً سیاسی بوده و سیاست اسلامی نیز متکی بر بنیان‌های معنوی و عرفانی می‌باشد. این دیدگاه اسلام را دین جامع و کاملی می‌داند که دربردارنده همه عرصه‌های فقهی، اخلاقی، عرفانی، سیاسی و اجتماعی است و عرفان و معنویت باعث سلامت و صحت سیاست گشته و سیاست مبتنی بر اسلام خود یکی از بهترین عبادت‌ها و معنویت‌هاست و علت اصلی حضور عرفان در سیاست، رشد و کمال معنوی فرد و جامعه می‌باشد و عارف سیاسی مسلمان بر محور وظیفه شرعی و فقهی خود پا به عرصه قدرت سیاسی و روابط داخلی و خارجی می‌گذارد. نمونه و الگوی تجربه شده و تحقق یافته و نتیجه داده این نظریه، حضور عارف جامع فقه و سیاست حضرت امام خمینی (ره) در آغاز، تأسیس و تثبیت و استمرار انقلاب اسلامی ایران و بیداری اسلامی در جهان است؛ لذا این نظریه دیدگاه مختار و مقبول این نوشتار می‌باشد، هر چند نقطه عزیمت عرفان ساحت فرد می‌باشد؛ اما عرفان محدود به آن عرصه نمی‌ماند و پس از غلبان و اشباع در آن ساحت، وارد عرصه اجتماع می‌گردد، بر این اساس عرفان اجتماعی همان سیاست به معنای عام آن می‌باشد.

منابع

۱. اسلام ناب در کلام و پیام امام خمینی (ره)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۴.
۲. اقبال لاهوری، محمد (بی تا)، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، بی جا، نشر و پژوهش اسلامی.
۳. امام خمینی، روح‌الله (۱۳۷۳ش)، مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ دوم.
۴. _____ (۱۳۷۸ش)، صحیفه نور، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره) (دوره ۲۲ جلدی).
۵. بنتون، تد و کرایب، یان (۱۳۸۴ش)، فلسفه علوم اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی پرست و محمود متحد، تهران، آگاه، چاپ اول.
۶. پارسانیا، حمید (۱۳۸۰ش)، عرفان و سیاست، تهران، مرکز آموزش و پژوهش سازمان تبلیغات.
۷. جعفری، محمدتقی (۱۳۷۳ش)، عرفان اسلامی، تهران، دانشگاه شریف.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰ش)، ولایت فقیه، ولایت عدالت و ققاهت، قم، اسرا.
۹. _____ (۱۳۸۴ش)، بنیان مرصوص امام خمینی (ره) در بیان و بنان، قم، اسراء، چاپ هشتم.
۱۰. _____ (۱۳۹۱ش)، عمل عرفانی در پرتو علم و حیانی، قم، اسراء.
۱۱. حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۳ش)، دیوان غزلیات، بی جا، صفی علیشاه.

۱۲. درویش، محمدرضا (۱۳۷۸ش)، *عرفان و دموکراسی*، تهران، قصیده، چاپ اول.
۱۳. دشتی، علی (بی تا)، *عقلا بر خلاف عقل*، تهران، جاویدان.
۱۴. زرشناس، شهریار (۱۳۸۶ش)، *نگاهی کوتاه به تاریخچه روشن فکری در ایران*، ج ۱، تهران، کتاب صبح، چاپ دوم.
۱۵. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۰ش)، «بحث تطبیقی درباره ادراکات اعتباری»، *تفرج صنع*، تهران، سروش، چاپ دوم.
۱۶. _____ (۱۳۷۳ش)، *قصه ارباب معرفت*، تهران، صراط.
۱۷. _____ (۱۳۷۷ش)، *رازدانی و روشنفکری و دینداری*، تهران، صراط.
۱۸. _____ (۱۳۷۸ش)، *بسط تجربه نبوی*، تهران، صراط.
۱۹. طباطبایی، جواد (۱۳۷۲ش)، *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران، کویر، چاپ سوم.
۲۰. عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۷۲ش)، *تذکره اولیاء*، تصحیح محمد استعلامی، تهران، زوار، چاپ هفتم.
۲۱. فاضلی، قادر (۱۳۹۲ش)، *درآمدی بر سیاست و حکومت در عرفان اسلامی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۲. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۳۶۵ش)، *الوافی*، جلد اول، اصفهان، مکتبه امیرالمومنین (ع).
۲۳. قرآن کریم.
۲۴. کاظمی، علی (۱۳۷۰ش)، *خاطرات مستر همفر، قم، اندیشه‌های اسلامی*، چاپ چهارم.
۲۵. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶ش)، *در جستجوی عرفان اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ اول.
۲۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۱ش)، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، چاپ اول.
۲۷. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۲ش)، *مثنوی معنوی*، دفتر اول، شرح: کریم زمانی، تهران، اطلاعات.
۲۸. _____ (۱۳۷۵ش)، *مثنوی معنوی*، دفتر چهارم، شرح: کریم زمانی، تهران، اطلاعات.
۲۹. *نهج البلاغه*.
۳۰. یوسفیان، حسن و احمدحسین شریفی (۱۳۸۵ش)، *عقل و وحی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ چهارم.
۳۱. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷ش)، «دیانت مدارا، و مدنیت»، *مجله کیان*، ش ۴۵.
۳۲. _____ (شهریور و مهر ۱۳۷۵)، «تحلیل مفهوم حکومت دینی»، *مجله کیان*، ش ۳۲.
۳۳. متولی، سیدمحمدحسین (دی ۱۳۹۰)، *وحدت فقه و عرفان در عصر صفوی*، پگاه حوزه، ش ۳۱۶.
۳۴. مجاهدی، محمد مهدی (۱۳۸۳ش)، *بررسی تحلیلی نسبت عرفان و سیاست*، قم، نامه مفید، ش ۴۴.