

## عرفان و تزامم اندیشه و عمل اجتماعی

حسین شکرابی\*

### چکیده

مقاله حاضر در پی پاسخ به این سؤال است: «آیا رواج نگرش عرفانی مزاحم اندیشه و عمل است و موجب رخوت و رکود اجتماع می‌شود؟». در جهان اسلام، شواهد تاریخی بر واقعیتی جز این دلالت دارد. ما به تحلیل موضوع خواهیم پرداخت و شواهدی ذکر خواهیم کرد از نهضت‌ها و انقلاب‌هایی که توسط عرفا صورت پذیرفته‌اند، یا به دست کسانی که تحت تأثیر اندیشه‌های عرفانی بوده‌اند. کلیدواژه‌ها: عرفان، سیاست، تاریخ عرفان، مجاهده، صلح کل.

### مقدمه

اینکه آیا عرفان مٌخلّ فعالیت اجتماعی است و آیا محصول‌اش انسانی بی‌مسئولیت و بی‌توجه به وظایف و تکالیفی است که جامعه بر عهده‌ی او می‌گذارد، موضوعی است که فراوان درباره‌ی آن سخن گفته‌اند و غالباً، تحت تأثیر معنویت عرفان، می‌پندارند که عرفا نسبت به امور اجتماعی افرادی بی‌توجه و بی‌اعتنا هستند. البته توقع از عرفان، تعالی معنویات بشر است و اصلاح شوون اجتماعی و سیاسی محتاج بهره‌مندی از دانش‌هایی دیگر است، لکن تأثیر عرفان، مانند تأثیر همه‌ی دیگر رشته‌های معارف، در احوالات اجتماعی انکارناپذیر است. اینکه آیا پرداختن به عرفان باعث از بین رفتن

\* پژوهشگر گروه عرفان پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی Shekarabih@yahoo.com

تحرک اجتماعی می‌شود یا نه، باید مورد توجه قرار گیرد. همچنین جا دارد در خصوص این پرسش تأمل شود که آیا تحرک یا گوشه‌گیری مربوط به طبیعت عرفان است یا از شخصیت فردی هر یک از عرفا نشأت می‌گیرد.

در ایران، برخی منتقدان، جریان تفکر پس از حمله‌ی مغول را متأثر از عرفان زاهدانه‌ای می‌دانند که بر نوع تفکر ایرانی سیطره یافت (طباطبائی، ۱۳۸۵: ۲۸۱)؛ گفته‌اند «صوفیان به متفکران قوم تبدیل شدند» (داوری، ۱۳۵۶: ۲) و فراگیری اندیشه‌ی عرفانی، جریان خردگرایی قرون میانی را که تداوم‌اش می‌توانست زمینه‌ی فکری تجدّد را فراهم آورد، تعطیل کرد (طباطبائی، ۱۳۸۵: ۳۶). البته این تصوّر که خردورزی قرون میانی اسلامی در صورت تداوم به تجدّد غربی یا چیزی شبیه آن تبدیل می‌شد، می‌تواند محلّ تأمل باشد.

منتقدان بر این باورند که پیوند تصوّف و تفسیر قشری از دین زمینه‌ی نوزایی فکری و فرهنگی را برای همیشه از میان برد (همان). از نگاه ایشان، التزام به زهد که در عرفان بر آن تأکید بسیار می‌شود منشأ عدم التفات به زندگی اجتماعی است.

این موضوع را از دو منظر می‌توان بررسی کرد: نخست آنکه «آیا ماهیت تعالیم عرفانی آنچنان است که در صورت رواج باعث رکود و رخوت جامعه می‌شود؟» و دوّم اینکه «به لحاظ تاریخی آیا عرفای اسلام افرادی بی‌اعتنا به شرایط و وضعیت اجتماعی بوده‌اند؟».

مقاله‌ی حاضر سعی دارد تا به نوبه‌ی خود در زمینه‌ی دو پرسش بالا ملاحظاتی مطرح سازد. هدف از این نوشتار اثبات این امر نیست که عرفان می‌تواند مبنای عمل و اندیشه‌ی اجتماعی و سیاسی قرار گیرد و به مثابه‌ی ایدئولوژی در مبارزه‌های اجتماعی و سیاسی منشأ اثر باشد، بلکه تنها در صدد بیان این نکته است که بینش عرفانی مزاحم پرداختن به امور اجتماعی نیست.

برای توضیح منظر نخست، باید روشن ساخت که عناصری مانند زهد، توکل، ریاضت و حتّی صلح کل، آنچنان که منتقدان می‌پندارند، ذاتاً مانع شرکت در امور اجتماعی نیست؛ منظر دوّم نیز رجوع به مثال‌ها و شواهد تاریخی را می‌طلبد، رجوعی که تا حدّ امکان مورد توجه ما بوده است.

## آیا تعالیم عرفانی منافی حیات اجتماعی است؟

اینکه دین را دعوت عام و عرفان را دعوت خاص دانسته‌اند، واقعیتی انکارناپذیر است. توده‌ی مردم هیچ‌گاه با عرفان رابطه‌ای گسترده نداشته‌اند. به دیگر سخن، نمی‌توان توقع داشت که همه یا اکثر مردم عارف باشند یا به نوعی مطالب عرفانی را فهم کنند و بپذیرند. افزون بر این، در برخی موارد حتی می‌توان گفت منکران دعاوی عارفان، صرف نظر از درستی یا نادرستی قضاوت‌شان، در انکار خود محق‌اند، یعنی این کلمات و دعاوی ماهیتاً چنان‌اند که باید توضیح داده شوند. به هر حال مقصود این است که عرفان امری نیست که بتواند به کل جامعه تعمیم یابد و مانند دین دستورالعملی برای همگان باشد.

عناوینی چون زهد و توکل به معنی گوشه‌گیری و بی‌مبالاتی نسبت به امور نیست. زهد از دیدگاه عارف بدین معنی است که انسان از هر آنچه مانع توجه او به خداوند متعال می‌شود، چشم پوشد؛ اکنون اینکه چه امری و اینکه آن امر چگونه می‌تواند مانع توجه انسان به خدا باشد موضوعی معرفتی است. عارف با شناختی که نسبت به هستی پیدا می‌کند، اگر بر این باشد که همه‌ی شئون وجود مظاهر و مجالی حق است، چنان که عارفان بر این نکته تأکید بسیار دارند، آنگاه در همه‌ی مراتب، آیات و نشانه‌های الهی را آشکار می‌بیند و بر این اساس است که ملاحظه‌ی عالم وی را متوجه و متذکر به حق می‌کند و از حق باز نمی‌دارد.

زندگی زاهدانه برای عارف به‌خودی‌خود هدف نیست بلکه وسیله‌ای است برای ارتقاء وجودی و احراز مقامات معنوی:

جان شرع و جان تقوا عارف است      معرفت محصول زهد سالف است

زهد اندر کاشتن کوشیدن است      معرفت آن کشت را رویدن است

(مولوی، ۱۳۷۳، ج ۱۴: ۵۰۰)

به لحاظ عملی نیز زهد، ویران ساختن زندان شهوات و تمایلات نفسانی است نه شورش علیه جسم و جامعه؛ در واقع انسان زاهد می‌کوشد تا با تقویت اراده، خود را حاکم بر شهوات و مادیات سازد نه اینکه در اثر ضعف نفس دائم محکوم آن‌ها باشد. زهد و ریاضت، امکانی است برای پدید آمدن انسانی که کمتر مصرف‌کننده و بیشتر

بازدهی داشته باشد. این امر در عرفان صیغه‌ای روحانی دارد و در بدایت سلوک موجب کمال نفس و آمادگی برای عبادت می‌شود.

پیشوای عارفان، امیر مؤمنان علی بن ابیطالب (ع) طی نامه‌ای به عثمان ابن حنیف در جمله‌ی معروف خود می‌فرماید:

گویی یکی از شما را می‌بینم که می‌گوید: اگر قوت پسر ابوطالب (ع) چنین است، باید که ناتوانی‌اش از پای بیفکند و از نبرد با هموردان و کوشیدن با دلیران باز دارد، بدانید که آن درخت که در بیابان‌ها پرورش یافته چوبی سخت‌تر دارد و بوته‌های سر سبز و لطیف پوستی بس نازک، آری درختان بیابانی را به هنگام سوختن، شعله نیرومندتر باشد و آتش بیشتر (نهج‌البلاغه، ۱۴۱ ق: ۸۰۰).

این سخن بدین معنی است که بهره‌مندی زیاد موجود زنده را ضعیف و ناتوان می‌سازد و این در حالی است که عامل سختی و مواجهه با مشکلات در عین برداشت کم، سبب تقویت هرچه بیشتر می‌شود.

انسان پیوسته احساس می‌کرده که اگر تسلیم هوای نفس و شهوات خود شود به نوعی ذلت و اسارت تن داده است، از این رو کرامت و شرافت ذات، او را واداشته تا با زهد و تنظیم و تعادل برداشت و بهره‌مندی، خود را از قید نفس و خواسته‌های نادرست آن آزاد سازد و آمادگی درک حقایق و معانی باطنی را پیدا کند، وانگهی، این بهره‌مندی کم و کوشش بیشتر، در زندگی مادی نیز سبب پیدایش انسانی توانا و خردمند است. معنای توکل نیز واگذار کردن و اعتماد کردن است؛ عالم هستی مخلوق خداوند است و سنت‌هایی قطعی دارد و این سنت‌ها تنها محدود به علت و معلول‌های مادی نیستند. عالم، در کنار این نظام مادی، نظامی معنوی نیز دارد و جهان آفرینش نسبت به آنچه انسان انجام می‌دهد بی‌تفاوت نیست. بدین‌سان، شخصی که در راه حق بکوشد و در کوشش خود اخلاص داشته باشد باید بداند که با کوشش و اخلاص، تحت حمایت و مشمول عنایت خاص خدا قرار خواهد داشت و خداوند او را در هنگام سختی‌ها یاری خواهد داد. جلال‌الدین بلخی، در مثنوی خویش، این نکته را که توکل به معنی بی‌عملی نیست، چنین باز می‌گوید:

گفت آری گر توکل رهبر است این سبب هم سنت پیغمبر است  
گفت پیغمبر به آواز بلند با توکل زانوی اشتر ببند  
رمز الکاسب حبیب الله شنو از توکل در سبب کاهل مشو

رو توکل کن تو با کسب ای عمو    جهد می کن کسب می کن مو به مو  
 جهد کن جهدی نما تا وارهی    ورتو از جهدش بمانی ابلهی

(مولوی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۴۲۰)

در خصوص مفهوم صلح کل نیز در بخش مجاهده و عمل سیاسی توضیحاتی خواهد آمد.

### عرفان و زندگی مدرن

برخی می‌پندارند میان عرفان و زندگی مدرن لزوماً تعارضی هست. اگر این پندار درست باشد یقیناً شامل اقسام دیگر امور معنوی نیز می‌شود. توجه به اینکه مناسبات دین و هرگونه تفکر معنوی اصیل با دنیای مدرن چندان وضعیت بهتری از مناسبات عرفان با دنیای مدرن ندارد، آشکار می‌سازد که اگر همه چیز به نسبت تجدد سنجیده شود آنگاه معلوم نیست که تکلیف هر گونه فکر غیر مادی چه خواهد شد.

علاقه‌مندان به عرفان نیز گاه حیات عارفانه را با زندگی مدرن در تعارض می‌بینند، با این تصور که اساساً در دنیای امروز امکان پرداختن به امور معنوی فراهم نیست. این موضوع اگرچه در پرتو تجارب سده‌های اخیر قابل تأمل است و غلبه‌ی عقلانیت ابزاری پس از رنسانس و سرایت ناگزیر آن به سرزمین‌های دیگر زمینه‌ی توجه به معنویات و عرفان را کاهش داده، اما اینکه از آن بتوان تعارض جوهری دنیای جدید و عرفان را نتیجه گرفت، مخصوصاً با توجه به پیدایش گرایش‌های بسیار قوی معاصر در غرب نسبت به معنویت (صرف نظر از درستی یا نادرستی روش‌ها)، قدری دشوار است؛ مخصوصاً چون استحکام و ریشه‌داری گرایش‌های باطنی در انسان چندان است که نمی‌توان به آسانی پذیرفت که اقتضائات دنیای مدرن بتواند آن را بطور کلی از صحنه‌ی حیات بشری حذف کند. هم امروز نیز کسانی هستند که عمیقاً اهل معرفت و سلوک‌اند. در واقع طبیعت انسان آنچنان است که هر گاه به خود حقیقی خویش توجه کند، حتی با وجود مضایق، باز هم به خوبی می‌تواند در مسیر عرفان گام نهد (دینانی، ۱۳۸۴: ۱۰، مجموعه‌ی عرفان و انسان امروز، مصاحبه از مژگان ایلانلو).

ممکن است کسانی دوره‌ی جدید را عصر غلبه‌ی عقلانیت بدانند و عرفان را، بنا بر مشهور، عقل‌ستیز تصور کنند. در خصوص نقد عقل و تصور عارفان از آن، تنها به این

جمله بسنده می‌کنیم که مذمت عقل جزئی و حسابگر به معنای ستایش جهل و حماقت نیست بلکه به منظور توجه دادن به مراتب بالای عقل و گذار از ساحت عقل جزئی است؛ آن هم تنها در مورد مسائل کلی مربوط به هستی‌شناسی. در امور جزئی و مثلاً آنچه مربوط به تدبیر معاش است، عرفان نه تنها تعارض و مخالفتی با جریان زندگی اجتماعی ندارد، بلکه اهل عرفان در بسیاری از آثار خویش حتی جهدی داشته‌اند تا با بیان نکته‌های اخلاقی و اجتماعی به گونه‌ای خاص و در قالب حکایات و قصص پندآموز در اصلاح رفتار فردی و جمعی مؤثر واقع شوند.

### اطاعت از استاد و پرورش انسان بدون پرسش

می‌دانیم که در عرفان بر اطاعت محض از استاد و عدم پرسشگری تأکیدی فراوان هست. به نظر منتقدان، این تأکید موجب پرورش افراد مطیع و بدون پرسش است و این امر در یک دورنمای کلی به نفع جامعه نیست. لکن باید به این مسئله توجه داشت که تصمیم به پرسش نکردن به معنای پرسش نداشتن نیست بلکه تأکیدی بر این نکته است که همیشه می‌توان پاسخ خود را از طریقی جز گفتگو و روش ظاهری و تفحص و تحقیق به دست آورد. حداقل این است که عرفا معتقدند می‌توان خموشانه جواب بسیاری از پرسش‌ها را یافت (دینانی، ۱۳۸۴: ۱۳) و اساساً منطق کسی که جواب را از درون می‌جوید با آنکه پیوسته در پی واقعیت خارجی است تفاوت دارد؛ شیوه‌ی نخست مبتنی بر فهم، از طریق تأمل و کاوش باطنی، و نیز مبتنی بر این پیش‌فرض است که انسان، عالم صغیر و نمونه‌ای کامل از دنیای بیرون و عالم کبیر است و روش دوم مبتنی بر پرسیدن و در صدد ایضاح حقایق بر آمده از طریق مشاهده و تجربه‌ی هر چه فراوان‌تر. بدیهی است که در عرفان، اصل پرسش هیچ‌گاه نفی نمی‌شود. عارف همچون فرد قشری صورت مسئله را پاک نمی‌کند بلکه به روش خود در پی فهم برمی‌آید و البته با وجود برتر نهادن شهود معنوی، به ارزش سایر منابع (یعنی عقل و تجربه) در جای خود اذعان دارد. اینکه عرفا اصرار دارند بر اینکه هر چیزی را باید در جای خود فهمید و «هر چیز به جای خویش نیکوست» (شبستری، ۱۳۸۵: ۴۶۵) از نکته‌های بدیع عرفان است.

بحث عقلی گر دُر و مرجان بود      آن دگر باشد که بحث جان بود

بحث جان اندر مقام دیگرست      باده‌ی جان را قوام دیگرست

(مولوی، دفتر اول، ۱۳۷۹: ۷۷)

آری، عارف منکر فلسفه، فقه یا علم کلام نیست بلکه هر کدام از این دانش‌ها را در جای خود می‌فهمد و در عین حال شناخت قلبی و معنوی را اطمینان‌بخش‌تر می‌داند. در باره‌ی تأثیر عرفان در تحولات و حرکات اجتماعی توجّه به این نکته ضروری است که عرفان از سنخ ایمان است و با ایمان آغاز می‌شود، چنانکه ابن سینا گوید: «گام نخست در عرفان مبتنی بر اراده‌ای است که از ایمان بر می‌خیزد، حال چه این ایمان محصول استدلال باشد یا تصدیق و ایمانی قلبی که به مجرد دعوی پیامبر (ص) آورده باشند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۴۶). همچنین قدر مسلم این است که شورآفرینی حق طلبانه به مثابه عنصر اصلی مبارزه‌ها، محصول ایمان است و هر گونه حرکتی نتیجه‌ی ظهور نیرویی است که خاستگاه آن باور خالصانه است. از علم تنها انقلاب و مجاهده بیرون نمی‌آید و اینگونه امور عموماً نتیجه‌ی ایمانی است که بر علم اضافه می‌شود، البته ایمان کور و بی‌بهره از دانش صحیح اگر به صحنه‌ی عمل وارد شود تأثیرات سوء بر جای خواهد گذاشت و بازیچه‌ی منافقان زیرک خواهد شد (مطهری، ۱۳۷۲: ۳۵). نیز هر نهضت و انقلابی به میزان بهره‌مندی از مبانی معرفتی صحیح، نتایج درست و دیرپاتری از خود به جای می‌گذارد. در ارزش و اهمیت دانش حرفی نیست؛ سخن در این است که آنچه علم را به صحنه‌ی عمل می‌آورد، عقیده، ایمان و اراده‌ای است در صدد تحقق آرمان‌های ایده‌آل.

ایمان به اعتبار رسوخ در باطن و تحقق در جان و دل آدمی، تقرّب به ساحت معرفت را سبب می‌شود. از تحلیل مفهوم ایمان می‌توان به عرفان رسید، چنانکه حقیقت عرفان هم چیزی جز ایمان تعالی‌یافته نیست. بنا بر این، عرفان نه تنها در میدان عمل سیاسی و اجتماعی موجب رخوت و بی‌عملی نیست بلکه در جای خود به نوعی محرک و عامل استقامت و پای فشاری بر آرمان‌های فردی و اجتماعی است. به دیگر سخن، محصول فکر عرفانی، انسان مؤمنی است که به هیچ وجه از آرمان خود پا پس نمی‌کشد و همواره و در هر شرایطی بر آنچه صحیح می‌داند استوار است. این روحیه‌ای است که عرفان در فرد ایجاد می‌کند. اما تعلیمات عرفانی فی حدّ ذاته آنچنان نیست که به طور مستقیم از آن بتوان اقتصاد، سیاست، تنظیم روابط اجتماعی و قضایی را استفاده کرد، زیرا اساساً موضوع عرفان چیز دیگری است، همانطور که بسیاری از علوم از قبیل

فلسفه و علوم محض تأثیر مستقیمی در عرصه‌ی زندگی افراد ندارند بلکه طیّ فرایند خاصی موجب تأثیرات مثبت در حیات بشری می‌شوند.

### مجاهده و عمل سیاسی

در میان کسانی که در موضوع عرفان به پژوهش و اظهار نظر پرداخته‌اند، اعمّ از موافقان یا مخالفان، تلقّی رایجی از مفهوم صلح کل هست؛ غالباً آن را مرادف با بی‌عملی و عدم اهتمام در اوضاع اجتماعی و سیاسی می‌دانند.

عارف همه کس و همه چیز را مظاهر اراده‌ی حق و مجالی ظهور اسماء او می‌داند و از آنجا که از خیر محض جز خیر صادر نمی‌شود همه را ذاتاً خوب می‌داند و خوب می‌بیند و با کسی یا چیزی عناد ذاتی ندارد؛ صلح کل بودن وی بدین معناست، اگرچه در ما سوی الله، محدودیت و جنبه‌های عدمی، ایجاد شرور را سبب شده است. عارف منکر شرور نیست ولی به آن‌ها اصالت نمی‌دهد. از دیدگاه او همواره اصالت با خیر است و شر چیزی جز عدم خیر نیست.

همچنین انتقام کشیدن و کینه ورزیدن در روابط شخصی و مسائل جزئی و بی‌اهمیت، ارزش مناقشه و دشمنی ندارند. باید دوستی و دشمنی خویش را مطلقاً بر مدار رضای حق تعالی قرار داد:

سعدی رضای دوست طلب کن نه حظّ خویش

عبد آن کند که رای خداوندگار اوست

(سعدی، ۱۳۷۹: ۳۹۴)

و نباید برای منافع دنیوی آنچنان ارزشی که منازعه و عداوت را برانگیزد قائل بود:

نه عمر خضر بماند نه ملک اسکندر نزع بر سر دنیوی دون مکن درویش

(حافظ، ۱۳۷۹: ۲۴۸)

و البته این نکته مسلم است که عارفان بنای تعلیمات اخلاقی و تربیتی خود را همواره بر ترویج محبت و شفقت بر خلق نهاده بودند، یعنی بنای ایشان بر صلح بود و این مبنای اصیل همه‌ی انبیاء و اولیای الهی در روابط و مناسبات اجتماعی است.

در روزگار معاصر، تحت تأثیر گفتمان غالب بر فضای فرهنگی پس از مشروطه، پندار عمومی این است که اصلاح جامعه به‌طور کلی منوط به قدرت سیاسی است و به



لحاظ نظری همه‌ی شوون اجتماعی تحویل به ساختار سیاسی می‌شود. این موضع در صورت درستی تنها می‌تواند درباره‌ی جوامع امروزی به دلیل ساز و کارهای جدید اجتماعی و انسجام جامعه‌ی نوین بشری صادق انگاشته شود، نه لزوماً در باب شرایط و مناسبات جوامع پیشامدرن؛ به دیگر سخن، امروزه سیاست همه چیز است و همه چیز در سیاست خلاصه می‌شود، اما لزوماً در دوره‌های شکوفایی عرفان چنین نبوده است. در زمانه‌ی غزالی بدترین گرفتاری مسلمانان یعنی شکست در جنگ‌های صلیبی پیش آمد، حال آنکه ذهن او در تمامی آن سالها تنها مشغول امور انتزاعی بود، لکن تا پیش از مشروطه به مدت چند صد سال کسی غزالی را از این جهت ملامت نمی‌کرد و بر او خرده نمی‌گرفت که چرا ریاست نظامیه را پذیرفت و مطابق میل ملک‌شاه عمل کرد. هیچ مورخ یا تذکره‌نویسی نمی‌توان یافت که غزالی را مردی منفعت‌طلب و عافیت‌جو دانسته باشد؛ هیچ کدام نیز بر مولوی نتاخته است که چرا در مثنوی سخنی از فجایع ایلغار مغول نگفته آنچنانکه گویی در جهانی دیگر می‌زیسته و تنها به احوال خود و مدح و ثنای شمس می‌پرداخته است. کسی نگفته است او که شخص منتقدی بود باید با استفاده از این نفوذ و به جای آن همه رقص بر در خانه‌ی صلاح‌الدین زرکوب قدری هم به جامعه‌ی پیرامونش فکر می‌کرد (یثربی، ۱۳۸۴: ۲۸، مجموعه‌ی عرفان و انسان امروز، مصاحبه از مژگان ایلانلو) و حتی نجم‌الدین دایه‌ی رازی را، پیش از استاد یار شاطر در مقدمه‌ی تصحیح مرصاد العباد، کسی از آن جهت که یار و دیار وانهاد و از معرض حمله‌ی مغولان گریخت، شایسته‌ی ملامت ندانسته است. گویی تا پیش از این کسی نمی‌دانسته که باید در برابر شرایط نامطلوب اجتماعی سر برآورد و عکس‌العمل نشان داد.

از این منظر، مدارای برخی اهل عرفان با حکام، ناپذیرفتنی جلوه کرده است. مثلاً کشته شدن حلاج را مرگی پاک در راهی پوک دانسته‌اند (شریعتی، ۱۳۸۶: ۱۳۲) و ابوذر و ابن‌سینا را با هم قیاس کرده‌اند (شریعتی، ۱۳۵۸، ج ۷: ۳۲۷) و در واقع، اعتبار عرفان، تفکر و فلسفه را به نفع عمل‌گرایی موهوم مصادره کرده‌اند. در این نوع نگاه، تفاوت پارادایم‌ها و مسئله‌ی قیاس‌ناپذیری آن‌ها نادیده گرفته شده و همه‌ی مقاطع تاریخی به یک معیار سنجیده شده است.

گروهی فکر عرفانی در زمینه‌های اجتماعی را در مقابل اندیشه‌ی فقهی نهاده‌اند و از مخالفت برخی فقها با عرفا، تعارض بنیادی فقه و عرفان را نتیجه گرفته‌اند. به‌زعم ایشان، تصلب و انجماد، نتیجه‌ی اندیشه‌ی فقهی، و تساهل و مدارا لازمه‌ی فکر عرفانی است. سرجان ملکم انگلیسی در کتاب *تاریخ ایران* ضمن توضیحاتی در باب بیان عقاید اهل اسلام، به متصوفه اشاره می‌کند و بی‌پروایی در تأویل آیات و اخبار و بی‌اعتنایی به ظواهر شرع و ادعای ارتباط با عوالم الوهیت را به ایشان نسبت می‌دهد و این موارد را موجب استخفاف شریعت و اهانت به علمای ظاهر می‌داند (سرجان ملکم، ۱۳۷۴: ۵۹۳)؛ هرچند از کلام وی پشتیبانی و دفاع از عرفان استفاده نمی‌شود و بسیاری از مواضع آن گزارش، ماجرای است که میان برخی علمای اواخر زندیه و اوائل قاجاریه و گروهی از صوفیه اتفاق افتاده است، لکن موارد فوق از قبیل نسبت بی‌اعتنایی به ظواهر شرع و... را به دیده‌ی قبول نگرستن، تأکیدی است بر این که گویی ماحصل تعالیم عرفانی لاابالی‌گری و بی‌قیدی نسبت به دین و مذهب است. روشنفکران مشروطه با پرورش و توسعه‌ی این تلقی، اباحی‌گری، اصالت لذت و تکلیف‌گریزی را به‌مثابه عناصری عرفانی مطرح کردند. شاید ایشان به نوعی می‌خواستند مخالفت خود با علما را از سنخ تعارضات فقها و عرفا قلمداد کنند. صرف نظر از برخی وقایع تاریخی-اجتماعی که برای اثبات تقابل اندیشه‌ی فقهی و عرفانی اقامه می‌شود، به لحاظ روش‌شناسی، قرار دادن فقه در برابر عرفان توجیه منطقی ندارد، زیرا اساساً این دو در عرض یکدیگر نیستند تا به‌مثابه دو نگاه رقیب بتوان لوازم سیاسی و اجتماعی متعارض را به آن‌ها نسبت داد. چنانکه به لحاظ موضوع نیز، موضوع عرفان معرفت اسماء و صفات الهی است و علی‌القائده در عرض علوم چون فلسفه و کلام قرار دارد، علومی که در آن‌ها به قواعد کلی هستی و نیز به خداوند و صفات او پرداخته می‌شود.

برخی روحیه‌ی انقلابی و ورود در سیاست را حاصل بعد فقاهتی شخصیت امام (ره) می‌دانند و قائل به این هستند که روحیه‌ی انقلابی و فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی امام (ره) ربطی به ابعاد عرفانی ایشان نداشته است (یثربی، ۱۳۸۴: ۲۷، مجموعه‌ی *عرفان و انسان امروز*، مصاحبه از مژگان ایلانلو) غافل از اینکه صرف عارف بودن امام (ره)، آن‌هم در این مرتبه، و اعتقاد راسخ وی به عرفانیات، داعیه‌ی کسانی را که می‌گویند

عرفان مُخلّ نگرش اجتماعی و مابین فعالیت و موجب رخوت و رکود اندیشه‌ی سیاسی است، به چالش می‌کشد. پرسش این نیست که آیا از عرفان، مبارزه‌جویی و سودای اصلاح جامعه بر می‌آید یا نه. به دیگر سخن، بدیهی است که عرفان ایدئولوژی مبارزه و مانیفست انقلابی‌گری و اداره‌ی اجتماع نیست. هیچ‌کس چنین عقیده‌ای ندارد. مسئله، نشان دادن ضعف ادّعی مخالفان مبنی بر تراحم، جنبه‌ی تخدیری و مضر بودن عرفان برای زندگی اجتماعی است.

### نمونه‌های تاریخی

شاید بزرگ‌ترین شخصیت عرفانی تاریخ اسلام چه به اعتبار زهد عارفانه و چه به لحاظ بیان حقایق عرفانی (آنچنان‌که در کتب عرفانی پیوسته گفتار و کردار او مورد توجه و استناد عرفا قرار داشته است) امام علی (ع) باشد. وی در عین حال که پدر عرفان اسلامی و کلمات حکمت‌آموزش سرچشمه‌ی معارف مذکور در مآثورات عرفانی است، شخصیتی اجتماعی و به‌شدت سیاسی دارد.

با توجه به اینکه «لا یقاس بآل محمد من هذه الامه احد» (نهج‌البلاغه، خطبه‌ی ۲، ۱۴۱۸، ۸۵) گذشته از پیامبر (ص) و امیر المؤمنین (ع) که از نظر عرفا مصداق انسان کامل و عالی‌ترین نمونه‌ی بشر متعالی و مثال جامعیت اسماء الهی و مزاج معتدل هستند و به تعبیر مولوی (ره) صافی‌دلان فارغ از وقت و حال؛

صوفی ابن‌الوقت باشد در مثال لیک صافی فارغ است از وقت و حال  
 حال‌ها موقوف عزم و رای او زنده از نفخ مسیح‌آسای او  
 (مولوی، دفتر سوّم، ابیات ۱۴۲۷ و ۱۴۲۸، ۱۳۷۹، ۷۰)

سایر عارفان در حدود سعه‌ی وجودی‌شان دارای احوال گوناگون هستند و همچون همه‌ی افراد بشر طبایع مختلف در آن‌ها منشا اقتضاهای گوناگون است و به نسبت تفاوت محیط و شرایط تربیتی با هم متفاوتند:

این باده اندر هر سری سودای دیگر می‌پزد (مولوی، دیوان شمس، ۱۳۸۵: ۵۴)  
 و به‌رغم یگانگی حقیقت عرفان، تفاوت طبایع، گوناگونی مذاق‌ها را سبب می‌شود:  
 هر کسی را سیرتی بنهاده‌ایم (مولوی، مثنوی، دفتر دوّم، ۱۳۷۹: ۸۹).

نمی‌توان انتظار داشت که اثر وجودی افراد در جامعه لزوماً به یک نحو باشد. مهم این است که در ارزیابی کلی با ملاحظه‌ی وضعیت، تنگناها و شرایط خاصی که افراد در آن قرار می‌گیرند، تأثیر مثبتی به لحاظ مادی یا معنوی در زندگی اجتماعی داشته باشند. بر این اساس، تحرک یا گوشه‌گیری فی حد ذاته اصل نیست بلکه همواره باید تأثیر وجودی انسان‌ها مورد توجه قرار گیرد و تحلیل شود. مثلاً شعر حافظ (۷۹۲ ق) آینه‌ی زندگی اجتماعی روزگار وی است، به‌رغم اینکه به لحاظ شخصیتی، حافظ انسانی منزوی و گوشه‌گیر بوده است و حتی در سروده‌هایش توصیه به انزوا نیز می‌شود:

ببر ز خلق و چو عنقا قیاس کار بگیر

که صیت گوشه‌نشینان ز قاف تا قاف است

(حافظ، ۱۳۷۱: ۱۱۸)

لکن تأثیر وی در جامعه‌ی ایرانی پس از خود چه به لحاظ فرهنگی و چه به لحاظ اجتماعی انکارناپذیر است. بر این اساس، موضوعیت تحرک یا انزوا جای خود را به تأثیرگذاری اجتماعی می‌دهد.

این سخن نیز که رواج عرفان زاهدانه در دوره‌ی پس از حمله‌ی مغول باعث رکود تفکر و بالتبع اندیشه‌ی سیاسی شده، حداقل سخن دقیقی نیست زیرا حمله‌ی مغول و پس از آن ایلغار، دوباره و سه‌باره هلاکو و تیمور، با نابودی اساس تمدن در ایران همه‌ی بنیان‌های فرهنگی را منهدم یا به نحو کم‌سابقه‌ای به تحلیل برد و جریان عرفان نیز از این مهلکه جان به در نبرد و این سرزمین نهایتاً با مرگ عبدالرحمن جامی در قرن نهم هجری به افول افتاد. به نظر می‌رسد اگر از این زاویه بر عرفان نقدی وارد باشد، این نقد بیشتر متوجه جنبه‌ی اجتماعی آن یعنی تصوف است. بُعد فرهنگی تصوف از این پس به تحلیل رفت و در عوض سلاسل صوفیه شاید به دلیل شرایط خاص اجتماعی به سمت تشکل و ایجاد نهادهای اجتماعی و سیاسی کشیده شدند. مثلاً بُعد فرهنگی مکتب شیخ صفی‌الدین اردبیلی که پیروانش منشأ تحولات بعدی در جامعه ایران شدند، چندان بروز و ظهوری ندارد و در عوض به لحاظ نظامات خانقاهی و رعایت آداب و رسوم و تمکین مطلق نسبت به پیران و مرشدان، نتیجه‌ی عمل صفویان به مثابه جریانی سیاسی، منجر به تأسیس حکومتی مقتدر شد.

تأثیر اهل تفکر از جمله عارفان بر جریانات و شرایط اجتماعی همیشه از یک سنخ نبوده است. بسیاری از ایشان می‌کوشیدند تا همچون سعدی (م ۶۹۱ ق) یا علاءالدوله‌ی سمنانی (م ۷۳۶ ق) با نصیحت و مجامله از شدت توحش حاکمان مغول بکاهند. اما در این میان همواره عارفانی بوده‌اند که پا از مرحله‌ی نصیحت فراتر نهاده‌اند و عملاً وارد معرکه‌ی مبارزات سیاسی و اجتماعی شده‌اند. عارفان مبارزه‌جو تعبیری است که مرحوم امام (ره) شاید برای نخستین بار مطرح کرده باشند (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۹). اصطلاح ترکی «آپ ارنها» به معنی «واصلان مجاهد» که نامی است برای سالکانی که از نواحی شرق به آناتولی رفتند و در سرحدات به تبلیغ اسلام و جنگ با کفار پرداختند (حداد عادل، ۱۳۸۲: ج ۴۱۹/۷) را می‌توان پیشینه‌ای تاریخی برای اصطلاح «عارفان مبارزه‌جو» دانست.

به لحاظ تاریخی نشان دادن نمونه‌هایی از متفکران و فعالان عرصه‌های سیاسی و اجتماعی و کسانی که خود را وقف خدمت به اجتماع کرده و در عین حال عمیقاً اهل سیر و سلوک معنوی بوده یا انتسابی به جریانات عرفانی داشته‌اند و نیز نشان دادن این واقعیت که عرفا انسان‌هایی بی‌مبالا و بی‌توجه به کار و کسب و امر معاش نبوده بلکه لزوماً به فرا گرفتن حرفه‌ای مقید بوده‌اند و ارتزاق از راه حلال را اصلی‌ترین شاخصه‌ی سلوک حقیقی می‌دانستند، مثال‌های نقضی فراهم می‌کند در برابر ادعای منتقدان عرفان که آن را سبب بی‌توجهی نسبت به حیات اجتماعی می‌دانند. شهرت عارفان قرون اولیه به پیشه‌وری و صنعتگری، می‌رساند که ایشان جهدی داشته‌اند تا سربار جامعه نباشند بلکه از رهگذر اشتغال به کسب حلال امرار معاش کنند. قواریری (شهرت جنید) به معنای شیشه‌گر است و حلاج (اسم شهر حسین بن منصور) به معنای پنبه‌زن و حداد (لقب ابو حفص پیشوای ملامتیان نیشابور) به معنای آهن‌گر...؛ این‌ها نشان می‌دهد که عرفای دوره‌ی نخستین اکثراً پیشه‌وران و صنعتگران جزء بودند که از راه کدّ یمین و کوشش شخصی روزگار می‌گذراندند.

به لحاظ اجتماعی، حسن بصری (م ۱۱۰ ق)، نخستین کسی که در عالم اسلام به عرفان مشهور است، آشکارا از معاویه انتقاد می‌کرد. او بدون پرده‌پوشی، خلفای اموی را مورد انتقاد قرار می‌داد و آنان را گمراهانی دیو - صفت می‌دانست. در میان اهل سنت، وی نخستین کسی بود که یزید را بخاطر به شهادت رساندن امام حسین (ع) لعنت

کرد (قندوزی، ۱۳۷۵: ج ۳/ ۴۸)؛ نیز مخالفت و ایستادگی وی در برابر حجّاج بن یوسف تا آنجا که بارها تا مرز کشته شدن پیش رفت مشهور است (ثبوت، ۱۳۸۶: ۱۶۵). حسن در دوره‌ی خلافت یزید ابن عبدالملک (م ۱۰۵ ق) در برابر ابن هبیره (م ۱۱۰ ق) که از طرف حاکم اموی استاندار عراق و خراسان شده بود، به‌رغم ابن سیرین (م ۱۱۰ ق) و شعبی (م ۱۰۵ ق) که به مجامله و گفتن سخنانی خوشایند پرداختند، در مقام انذار چنین گفت: «ای پسر هبیره، در برابر یزید از خدا بترس و در مقابل خدا از یزید نترس، خداوند می‌تواند تو را از شرّ یزید حفظ کند، ولی یزید نمی‌تواند عقوبت خدای را از تو باز دارد» (ابونعیم، ۱۴۱۹ق: ج ۱/ ۳۳۵).

در ادوار متأخّرتر، برخی پژوهشگران واقعه‌ی کشته شدن حجّاج را جز جنبه‌های اعتقادی و بیان نظرات عرفانی دارای ابعاد اجتماعی دانسته‌اند و برای آن شواهدی هم آورده‌اند.

به‌طور کلی، حتّی عارفانی که مباحث نظری عرفان را وجهه‌ی همّت خویش نهاده بودند، به اوضاع اجتماعی و سیاسی نظر داشتند. غزّالی در نامه‌ی مشهور خود به سلطان سنجر وضعیت بد اجتماع و شکستن کمر رعیت را به او متذکّر می‌شود (غزّالی ۱۳۶۳: ۴). غزّالی که خود عالمی آرمان‌خواه و عدالت‌گرا بود به عمل و نظر در سیاست مداخله می‌کرد. نظریه‌ی سیاسی غزّالی بر این استوار بود که حیات آدمی مجموعه‌ای از دین و دنیا ست و نظام دین جز از طریق نظام دنیا سامان نمی‌یابد (فاتحه العلوم). نیز ابن عربی با آنکه خود مورد تکفیر فقهای مصر واقع شد و حتّی عارفی همچون شمس تبریزی او را به واسطه‌ی عدم متابعت ملامت می‌کرد (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۵۲۳) نسبت به رعایت ظواهر شریعت بسیار تعصّب می‌ورزیده چنانکه در جواب نامه‌ی کیکاووس اول، پادشاه آسیای صغیر، او را سفارش می‌کند که در خصوص اهل کتاب سیاست جدّی‌تری در پیش گیرد و آنان را به رعایت شرایط ذمّه ملزم سازد تا در دارالاسلام تظاهر به کفر نکنند، علیه مسلمانان به جاسوسی نپردازند و می‌نفرشند. ابن عربی ضمن وصیّتی مسلمانان را از اقامت در دیار کفر و تحت ذمّه‌ی کفّار بر حذر داشته است و این عمل را اهانت به اسلام می‌داند (جهانگیری ۱۳۷۵: ۸۵).

در جریان حمله‌ی مغول، نجم الدّین کبرا (م ۶۱۸ ق) در خوارزم همراه با مردم شهر مقابل سپاه مغول پایداری کرد و کشته شد.

سربداریه (پیروان شیخ خلیفه‌ی مازندرانی (م ۷۳۶ ق) از مریدان علاءالدوله‌ی سمنانی) پس از حمله‌ی مغول و هنگامی که فقر و فاقه به همراه وحشی‌گری مغولان، توده‌های مردم را از پای در می‌آورد، جنبش بزرگی را در ناحیه‌ی سبزوار و خراسان علیه حکام مغول رهبری کردند.

نهضت اجتماعی-دینی حروفیه در زمان تیمور لنگ (م ۸۰۷ ق) شکل گرفت. بنیانگذار این جنبش مردی عارف مسلک از اهالی گرگان (استرآباد) به نام فضل‌الله نعیمی استرآبادی (م ۸۰۴ ق) بود که در شروان دستگیر و توسط میرانشاه (م ۸۱۰ ق) حاکم تیموری به قتل رسید. اتباع و پیروان فضل در ایران، عراق و آناتولی توسط تیموریان تعقیب و به وضع فجیعی سرکوب و کشته شدند.

سید محمد نوربخش (سید علاءالدین محمد موسوی ۸۶۹-۷۹۵ ق) از عرفای قرن نهم و شاگرد ابن فهد حلی است که به اتهام قیام و دعوی خلافت در دوره‌ی شاهرخ تیموری محکوم به مرگ و مجبور به جلائی وطن شد.

قیام مستمر فرزندان شیخ صفی‌الدین اردبیلی (م ۷۳۵ ق) در برابر مغول، تاتار و ترکمانان نهایتاً منجر شد به تأسیس سلسله‌ی صفویه.

نیز بسیاری از نهضت‌های بزرگ و کوچک دیگر در عالم اسلام بر علیه حکام جور توسط کسانی صورت گرفته است که نوعاً اندیشه‌ای مبتنی بر اصول عرفانی داشتند. بنابراین گفتن اینکه عرفان لزوماً مزاحم عمل سیاسی است حداقل با شواهد روشن تاریخی سازگار نیست.

فکر عرفانی در آسیای صغیر علاوه بر جنبه‌های باطنی و نظری، چه در دوره‌ی سلجوقیان روم و چه در مدت دولت عثمانی، همواره به لحاظ اجتماعی و سیاسی منشأ تأثیر بوده است.

در جریان فتح استامبول که می‌توان آن را یکی از بزرگ‌ترین فتوحات مسلمین دانست، حضور شاگردان مکاتب گوناگون عرفانی به صورت چشمگیر گزارش شده است. فتح استامبول توسط سلطان محمد فاتح (محمد دوم) دارای جنبه‌های دینی و عرفانی بود. محمد فاتح، خود فردی عارف مسلک بود و کتاب الدرہ الفاخره درباره‌ی مشترکات سه مکتب فکری اسلامی، یعنی کلام، فلسفه و تصوف به سفارش و توصیه‌ی وی توسط عبد الرحمن جامی نوشته شد (طاشکوپری زاده، ۱۴۰۵: ۲۶۲). معلّم معنوی سلطان محمد فاتح، شیخ احمد شمس‌الدین مرمروی (م ۹۱۰) از خلفای پیر بهاء‌الدین

ارزنجان (م ۸۶۹) خلیفه یحیی شیروانی، در نبردی که منجر به فتح استانبول شد، شخصاً شرکت داشت. وی در آنجا محلّ دفن ابو ایوب انصاری صحابی بزرگ پیامبر (ص) را یافت.

در مناقب‌نامه‌ها به موضوع شرکت جمع‌کنیری از «غیب‌ارن‌ها» (واصلان به غیب) و «ارن‌های (واصل‌های)» خراسان در فتح استانبول اشاره شده است. قبور و زیارتگاه‌های چندی با نام‌های «یدّی امیرلر» (هفت امیران) و یا «خراسانی بابا» وجود دارد که بنا بر روایات، مردان حقّی بودند که برای فتح استانبول از عالم غیب بشارت گرفته و بی‌درنگ به راه افتاده بودند.

طریقه‌ی اسحاقیه یا کازرونیه که توسط شیخ ابو اسحاق کازرونی (م ۴۲۶ ق) در ایران تأسیس شد، در قلمرو عثمانیان و در آسیای صغیر رواج چشمگیری یافت و در اوضاع سیاسی و اجتماعی منشأ تحولاتی شد. اولین تکیه‌ی کازرونی در خاک عثمانی به امر ایلدرم بایزید در بورسه (بروسه) گشایش یافت. سالکان این طریقه که ماهیتی جنگجو و مُبلّغ داشتند، در فتوحات عثمانی‌ها نقش مهمّی ایفا می‌کردند.

طریقه دیگری که در عثمانی مشهور بود و تأثیرات مثبت و منفی بسیاری در مدّت طولانی حکومت آل عثمان از خود برجای گذاشت، بکتاشیه بود. این طریقه از آناتولی آغاز شد و در پی برخورداری از حمایت رسمی دولت عثمانی به شبه جزیره‌ی بالکان و از آنجا به آلبانی راه یافت. بکتاشیه در اسلام‌آوردن ساکنان شبه جزیره بالکان سهم عمده‌ای داشت.

در دوره‌ی ضعف دولت عثمانی که نهایتاً منجر به زوال امپراطوری شد، دولت‌های بیگانه برای تجزیه‌ی قلمرو آن وارد عمل شدند. ارباب تصوّف نیز برای دفاع از وطن در نبردهای عثمانی با دول خارجی فعّالانه شرکت جستند اما به‌رغم همه‌ی فداکاری‌ها، این امپراطوری سرزمین‌های خود را یکی پس از دیگری از دست داد و رو به تباهی نهاد.

مصطفی کمال پاشا، مشهور به آتاترک، دولت جمهوری ترکیه را در ۱۳۰۲ / ۱۹۲۳ با کمک فراوان و یاری و نفوذ مشایخ طریقه‌ها تأسیس کرد. در نخستین مجلس مؤسّسان پس از افتتاح و قرائت ادعیه، اعضا به زیارت حاجی بایرام‌ولی پیر طریقه‌ی بیرامیه در آنکارا رفتند اما پس از چندی و با شروع برنامه‌ی تحولات اجتماعی مبتنی بر سیاست‌های تجدّد طلبانه و اقدامات بنیادی در جهت دگرگون‌سازی فرهنگ عمومی، افراد دیندار جامعه‌ی تُرک به مخالفت با آتاترک پرداختند؛ از جمله یکی از



مشایخ خالدي به نام شيخ سعيد (م ۱۹۲۵ م) با اعلام اینکه دين در خطر است علم مخالفت برافراشت اما نهایتاً سرکوب و به همراه چهل و نه تن از مريدانش به دار آویخته شد (حدّاد عادل، ۱۳۸۲: ج ۴۲۸/۷).

از مشایخ عرفان در شمال آفریقا که در مقابل دولت‌های استعمارگر به مقاومتی جانانه پرداخت، امیر عبدالقادر جزایری، نخستین مصحح فتوحات مکیه است. در ۱۸۳۰ میلادی که دوره‌ی تجاوز استعمارگران فرانسوی به الجزایر با اشغال وهران آغاز شد، مسلمانان تلمسان در جهاد آزادی‌بخش اسلامی به پیشوایی امیر عبدالقادر پیش قدم بودند و همواره نقش عمده و اساسی را در این مبارزه بر عهده داشتند. در طول هفده سال مبارزه، امیر عبدالقادر به نبرد خود علیه اشغالگران ادامه داد و توانست ضربات مهلکی بر ایشان وارد سازد (بستانی، بی تا، ج ۴۵۳/۶).

در ایران معاصر، تأثیر جریان عرفانی علمای نجف و شاگردان آقا سید علی شوشتری (م ۱۲۸۳ ق) و ملّا حسینقلی همدانی (م ۱۳۱۱ ق) به لحاظ فکری و اجتماعی و نیز به اعتبار عمل سیاسی قابل ملاحظه است. شاگردی سید جمال الدین اسدآبادی (م ۱۳۱۴ ق)، سلسله‌جنبان نهضت‌های اسلامی معاصر، در مکتب اخلاقی ملّا حسینقلی از مواردی است که مورّخین بدان اشاره دارند. سید عبدالحسین لاری (م ۱۳۰۳ ش) عالم مجاهد خطّه‌ی فارس از خواص شاگردان ملّا حسینقلی و شیخ محمد تقی بافقی قمی (م ۱۳۶۵ ق) از معارضین رضا خان از شاگردان سید احمد کربلائی (م ۱۳۳۲ ق) عارف معروف بودند. در مباحث نظری و فکری شاگردان مرحوم آیت الله سید علی قاضی (م ۱۳۲۵ ش) از جمله علّامه طباطبائی (م ۱۳۶۰ ش) و شاگرد وی مرحوم استاد آیت الله شیخ مرتضی مطهری (م ۱۳۵۸ ش) در زمینه‌ی مبارزه با مبانی فکری ماتریالیستی و مادی و تبیین حقایق اسلام منشأ خدمات کم‌نظیری شدند، آنچنانکه تأثیر ایشان در شکل‌گیری فکر معاصر اسلامی غیر قابل انکار است.

به‌رغم تصوّر رایج، تأکید بر محبت، صلح و دوستی سبب نمی‌شود که اهل عرفان افرادی بی‌تفاوت و عافیت‌طلب باشند، چنان‌که تاریخ مجاهدات مسلمین بر این دلالت می‌کند که رهبران و پیشگامان بسیاری از نهضت‌های اصیل، افرادی با تمایلات شدید عرفانی بوده‌اند.

در جهان اسلام شاید شخصیت انقلابی مرحوم امام خمینی (م ۱۳۶۸ ش) با کمتر کسی قابل مقایسه است. وی در عین عهده‌دار بودن رهبریت بزرگترین حرکت سیاسی

اسلامی در سده‌های اخیر، ویژگی‌های یک عارف تمام‌عیار را چه به لحاظ نظری و چه از حیث عملی دارا بود، چنانکه مرحوم استاد سید جلال الدین آشتیانی (م ۱۳۸۴ ش) در مقدمه چاپ دوم شرح مقدمه‌ی قیصری می‌نویسد:

امام (ره) از اساتید بزرگ عرفان در قرن اخیرند و ذوق و استعداد خاص در مبانی عقلی و عرفانی دارند... امام خمینی در حکمت متعالیه به روش صدرالحکماء و العرفاء آخوند ملا صدرا استاد مسلم و در حقیقت بدون مجامله باید گفت که آن جناب خاتم حکما و عرفا در عصر ما هستند (آشتیانی، ۱۳۷۵: ۳۳).

تعبیر مرحوم آشتیانی (ره) و برخی دیگر از اساتید به‌خوبی مبین جایگاه کم‌نظیر امام (ره) در عرفان است و عظمت او را در این فن نشان می‌دهد.

استاد امام در عرفان، مخصوصاً در مباحث نظری، مرحوم آیت الله میرزا محمد علی شاه‌آبادی نیز از معارضان پهلوی اوّل و عارف مجاهدی بود که به‌رغم دیکتاتوری رضاخان به بیان نظرات خویش می‌پرداخت.

اگرچه مبارزه‌ی سیاسی و حرکت اجتماعی محتاج به اندیشه‌ای عدالت‌خواهانه است اما جسارت عمل و ورود در عرصه‌های خطر و کمال نترسیدن از مرگ، دلیری و شجاعتی می‌طلبد که از ویژگی‌های نفسانی است و با احوال عرفانی سنخیت بیشتری دارد تا نگاه خشک علمی و عقلی که مقتضای دانش‌های نظری‌ای همچون فقه، حقوق یا حتی سیاست است. این مشخصه مخصوصاً در نهضت‌هایی که رهبری آن‌ها از مزایای کاریزمای شخصیت (که به نوعی از سنخ احوال نفسانی است) بهره دارد، محسوس‌تر و مشاهده‌پذیرتر است.

## نتیجه‌گیری

در این مقاله سعی شده است تا به لحاظ مفهومی و همچنین تاریخی نشان داده شود که پرداختن به عرفان تعارضی با اشتغال به اندیشه‌ورزی و حتی عمل سیاسی و اجتماعی ندارد. می‌توان هم عمیقاً اهل سیر و سلوک عرفانی بود و هم در امور اجتماعی و سیاسی منشأ اثر و خدمت به هم‌نوع؛ با این ملاحظه که نمی‌توان از همه انسان‌ها به‌طور مساوی توقع مشارکت در امور اجتماعی را داشت بلکه به نسبت تفاوت طبایع در قبال شرایط مختلف، عکس‌العمل‌های گوناگونی را شاهد هستیم و در خصوص عرفا این امر ربطی به آموزه‌های عرفانی ندارد بلکه ویژگی‌های فردی است که تفاوت واکنش‌ها را

شکل می‌دهد. انسان حتی در شرایط مدرن نیز می‌تواند با وجود همه‌ی موانع، عمیقاً اهل سلوک و معرفت قلبی باشد. تحرک یا گوشه‌گیری از لوازم عرفان نیست بلکه رو به رو شدن با وضعیت اجتماعی بیشتر مربوط به شرایط، شخصیت و ویژگی‌های فردی عارفان است.

این نکته همواره باید در نظر گرفته شود که عرفان به خودی خود، مانیفست مبارزه یا دستورالعمل اداری اجتماع نیست، البته چنانچه عارفی به امر سیاست پردازد تأثیر آموزه‌های عرفانی در اندیشه و عمل وی قابل انکار نخواهد بود.

رکود اندیشه‌ی سیاسی پس از حمله‌ی مغول بیش از آنکه متأثر از رواج عرفان و اخلاق زاهدانه باشد، معلول فرو ریختن شاکله‌ی فرهنگی جامعه در اثر نابودی تمدن اسلامی ایران توسط مغولان است؛ چنانکه عرفان نیز پس از حمله‌ی مغول تدریجاً به افول گرایید.

به لحاظ تاریخی نیز واقعیت غیر قابل انکاری وجود دارد: رهبران بسیاری از نهضت‌ها و جنبش‌های اجتماعی دارای تمایلات شدید عرفانی بوده‌اند. در توضیح این امر نمونه‌های متعددی در متن آورده شد.

## منابع

آشتیانی، سید جلال‌الدین ۱۳۷۵. شرح مقام‌های قیصری بر فصوص‌الحکم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه‌ی قم.

ابن‌سینا ۱۳۷۵. اشارات و تنبیهات، ترجمه و شرح از دکتر حسن ملکشاهی، تهران: سروش.

ابو نعیم اصفهانی ۱۴۱۹ ق - ۱۹۹۸ م. تهذیب حلیه الاولیاء، اعداد: صالح احمد الشامی، بیروت: المکتب الاسلامی.

(امام) خمینی، روح‌الله ۱۳۷۸. صحیفه‌ی امام، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

ایلانو، مژگان ۱۳۸۳. گفتگوهای درباره‌ی عرفان و انسان امروز، تهران: مؤسسه‌ی تحقیقات و توسعه‌ی علوم انسانی.

بستانی، پطرس، دایرة المعارف قاموس عام لکل فن و مطلب، جلد ۶، بیروت: دارالمعرفه.

طاشکو پری‌زاده، احمد ابن مصطفی ۱۴۰۵ ق. الشقائق النعمانیة، استامبول: چاپ احمد صبحی فرات.

ثبوت، اکبر ۱۳۸۶. حسن بصری گنجینه‌دار علم و عرفان، تهران: حقیقت.

جهانگیری، محسن ۱۳۷۵. محی‌الدین ابن عربی چهره‌ی برجسته‌ی عرفان اسلامی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

حافظ، شمس‌الدین محمد (م ۷۹۲ ق) ۱۳۷۱. دیوان اشعار، با مجموعه‌ی تعلیقات و حواشی علامه محمد

قزوینی، به اهتمام ع. جریزه‌دار، تهران: اساطیر.

حداد عادل، غلامعلی ۱۳۸۲. دانشنامه‌ی جهان اسلام، جلد ۷، تهران: بنیاد دائره المعارف اسلامی.

داوری، رضا ۱۳۵۶. مقام فلسفه در تاریخ دوره‌ی اسلامی، تهران: دفتر مطالعات و برنامه‌ریزی فرهنگی.  
سعدی، مصلح ابن عبدالله ۱۳۷۹. کلیات سعدی، بر اساس تصحیح فروغی، به کوشش بهاء‌الدین خرمشاهی،  
تهران: دوستان.

شریعتی، علی ۱۳۵۸. شیعه، مجموعه آثار ۷، تهران: سحاب کتاب با همکاری حسینیه‌ی ارشاد.  
طباطبائی، سید جواد ۱۳۸۵. زوال اندیشه‌ی سیاسی در ایران، تهران: کویر.

علی بن ابی طالب (ع) ۱۴۱۸ق، نهج البلاغه، تحقیق از سید صادق موسوی، تهران: مکتب النشر الثقافه الاسلامیه.  
غزالی، محمد بن محمد ۱۳۶۲. مکاتیب فارسی غزالی، تصحیح از عباس اقبال آشتیانی، تهران: کتابخانه‌ی سنایی  
و کتابخانه‌ی طهوری.

قندوزی، سلیمان ابن ابراهیم ۱۳۷۵. ینابیع الموده لدوی القربی، تحقیق از علی جمال اشرف الحسینی، اسوه.  
لاهیجی، شمس‌الدین محمد ۱۳۷۱. مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح از دکتر محمد رضا برزگر  
خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوآر.

مطهری، مرتضی ۱۳۷۲. مجموعه‌ی آثار، جلد ۲، تهران: صدرا.  
مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (م ۶۷۲ ق) ۱۳۷۳. مثنوی، تصحیح از استاد محمد تقی جعفری، چاپ  
دوازدهم، تهران: انتشارات اسلامی.

مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی ۱۳۸۵. کلیات شمس تبریزی، تصحیح از بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.  
مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی ۱۳۷۹. مثنوی، تصحیح از دکتر محمد استعلامی، تهران: زوآر.