

رهیافت‌های ناظر بر تأثیر عرفان و تصوف در فرایند تمدن اسلامی

* صالح زارعی

** قاسم پورحسن

چکیده

عرفان و تصوف در زمره پدیدارهایی است که در عرصه نظری و نیز در حوزه تحولات اجتماعی منشا اثر بوده و از وجوه تاثیرگذار تمدن اسلامی تلقی می‌شود که رویکردهای متفاوتی درباره آن اتخاذ شده است. در این پژوهش با طرح سه نظریه کلی به پدیدار عرفان و تصوف پرداخته شده است. رویکرد اول اساس و جوهر تمدن اسلامی را تصوف و عرفان تلقی می‌کند و اساس تمدن اسلامی از ابتدا تا کنون را بر همین مبنا تفسیر می‌نماید. رویکرد دوم به عدم امکان تأسیس اندیشه‌های سیاسی و تمدنی بر مبنای تصوف و عرفان باور دارد و این جریان را اصلی‌ترین عامل تعطیلی عقل و زوال اندیشه و تمدن اسلامی می‌داند. رویکرد سوم جریان عرفانی را از عوامل مهم و جریان ساز می‌داند که سبب بالندگی تمدن اسلامی شده است.

واژگان کلیدی

تصوف، عرفان، تمدن اسلامی، عقلانیت، شریعت.

zareei.saleh@gmail.com

ghasemepurhasan@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۶/۷/۱۹

*. دکتري انقلاب و تمدن اسلامي و مدرس گروه معارف اسلامي.

** دانشيار دانشگاه علامه طباطبائي.

تاریخ دریافت: ۹۶/۱/۲۷

طرح مسئله

عرفان و تصوف به عنوان وجهی از معرفت دینی در فرایند شکل‌گیری معارف اسلامی و تحولات اجتماعی دوران اسلامی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. اگر این وجه به درستی مورد ارزیابی قرار گیرد، می‌تواند نقش خود را در کنار سایر ابعاد و معارف دینی چون شریعت، عقلائییت، کلام و فقه بازنماید. در این ارزیابی می‌توان طیفی از نظرات را بازشناخت که در نوع و میزان اثرگذاری عرفان و تصوف دارای اختلافند.

تاریخ اسلام در دوره‌هایی با شکوفایی علم، فرهنگ و تمدن اسلامی مواجه است و بر طبق مشهور قرن سوم تا پنجم هجری را دوران درخشان تمدن اسلامی می‌دانند. این درخشانی از قرن پنجم به بعد به دلایلی رو به افول نهاد و البته بعدتر و در دوره‌هایی جلوه‌هایی از درخشانی علو و فرهنگ تابیدن گرفت.

جریان عرفانی از جمله جریان‌هایی است که رویکردهای متفاوتی نسبت به آن اتخاذ شده است. در این رویکردها گاه تصوف و عرفان به عنوان جوهر تشکیل‌دهنده تمدن اسلامی و روح اسلام در نظر گرفته شده و گاه علت اصلی انحطاط روند پیشرو تمدن اسلامی دانسته شده است. گونه‌ای سنت فکری در غرب در مطالعات حوزه تصوف و عرفان اساس و جوهر تمدن اسلامی را تصوف و عرفان می‌داند. از این منظر روح اسلام در نگاه باطنی و عارفانه به اسلام است. جنبش‌های اجتماعی، شکل دادن زندگی مسلمانان، آداب و آیین‌های مرسوم و مقبول جامعه بر اساس این نگرش فکری شکل گرفته است. برخی از رویکردها، تأثیر اساسی جریان عرفانی را افول خردورزی فلسفی در عالم اسلام می‌دانند که در نتیجه عالم اسلام از روند پیشروی خود فاصله گرفت و جوامع اسلامی به انحطاط گرایید. در بررسی این رویکرد می‌توان به آثار سید جواد طباطبایی، عبدالکریم سروش، عابد الجابری و دیگران اشاره نمود. از سوی دیگر گونه‌ای جریان عرفانی مطرح است که در پیوند با تشیع شکل گرفته و طرح پیوند عقلائییت و شهود را مطرح نموده است. از نویسندگانی که به طرح آثار عرفان شیعی پرداخته‌اند، می‌توان سید حسین نصر، استاد مرتضی مطهری و هنری کربن را نام برد. در این مقال با طرح مسائلی نظیر نسبت جریان عرفانی با نهاد حکومت و امر قدرت، خردورزی و عقلائییت، اخلاق و شریعت‌گرایی، آراء و ادله این سه طیف فکری بررسی شده است.

تمرکز پژوهش حاضر بر وقایع و رویدادهایی ناظر است که در محدوده سرزمینی ایران رخ نمودند و تا دوران شکل‌گیری جریان عرفان شیعی و عصر صفوی را شامل می‌شود. به علاوه این پژوهش به جریان عمومی تصوف و عرفان ایرانی نظر دارد. چه، تصوف و عرفان در دیگر نقاط عالم اسلامی نیز ظهور کرد و اثرات ویژه‌ای را در هند، مصر، کشورهای جنوب شرقی آسیا، عراق، اندلس و دیگر

نقاط جهان اسلام بر جای نهاد. مراد از جریان تصوف و عرفان در ایران دوران اسلامی، تصوف و عرفان به‌طور عام آن است و نه تکیه بر طریقت و یا مذهب خاصی در تصوف؛ زیرا عموم جریان عرفانی در اصول اساسی، گرایش به باطنی‌گری و طرح دعوی دستیابی و وصول به حقیقت مشترکند و از این رو می‌توان آنان را ذیل یک مفهوم کلی و عام با عنوان جریان عرفانی تلقی نمود. در بخش انتهایی به رویکرد عرفان شیعی توجه شده و اینکه جریان عرفانی شیعی که در پیوند با حکمت اسلامی شکل گرفت، گونه‌ای نظام فکری عرفانی ارائه نمود که با دوران پیش از خود در سلوک اجتماعی متفاوت بود که تا کنون تدام یافته است.

الف) مفاهیم و تعاریف اصلی

۱. مفهوم‌شناسی تصوف و عرفان

برای دریافت تأثیر یک جریان در ساحت تاریخی و تمدنی، شایسته است که مفاهیم مد نظر در سیر تاریخی خود تعریف شوند. قدمای تصوف و عرفان تعاریفی از این جریان به دست داده‌اند. صوفی پیوسته در تزکیه نفس و تصفیه دل و تجلیه روح تلاش می‌کند؛^۱ آنچه در سر دارد وانهد و آن کند که حق پسندد.^۲ صوف بر صفا پوشد و هوا را طعم جفا بچشانند و دنیا را پس قفا آرد و بر راه مصطفی برود. از خلق به خدای پیوندد و نزد وی کلوخ و زر یکسان است.^۳ صوفی از خویشان ربوده است بدانچه از حق برو تافته است.^۴ در تعاریف ساخت‌یافته‌تر توسط اندیشمندان عرفان نظری، ابن‌عربی از صفات تصوف را حکمت دانسته و از ملزومات حکمت معرفت تام، عقل راجح، نفسی قوی و تطبیق خود با قرآن کریم می‌داند.^۵ از نگاه سید حیدر آملی، عارف به معرفت ذات و صفات و افعال الهی به طریق کشف و شهود و دریافت وجدانی حق تعالی نائل آمده و نهایت سیر او وصول به مقام فناء فی الله است.^۶

فارغ از تعاریف متصوفه و عرفا، می‌توان این جریان را با نگاهی به تاریخچه، اندیشه‌ها و عملکرد اهل عرفان و تصوف نیز تعریف نمود.

۱. سهروردی، عوارف المعارف، ص ۲۴.

۲. محمد بن منور، اسرار التوحید، ص ۲۸۵، ۲۹۰.

۳. کلاباذی، التعرف، ص ۲۸۹.

۴. قشیری، ترجمه رساله قشیریه، ص ۴۷۵.

۵. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۲۶۶.

۶. آملی، المقدمات من کتاب نص النصوص، ص ۶۹؛ فاطمی، جایگاه شریعت در منظومه عرفانی سید حیدر آملی، ص ۳.

تصوف حاصل واکنش برخی از اهل دیانت نسبت به تفسیرهای مدرسه‌ای از دین تلقی می‌شود و راهی فراسوی مباحث مطرح در علوم رسمی را برای رسیدن به حقیقت پی‌جویی می‌کند و با لحاظ همین نکته، شکل‌گیری آن در مقایسه با معارف رسمی چون کلام و فقه از تأخر زمانی برخوردار است. تصوف گونه‌ای خاص از حیات دینی بوده که هم پاسخ‌گوی پرسش‌های نظری و هم ارائه‌کننده الگوی رفتارهای فردی و اجتماعی بوده است.^۱

شکل‌گیری و تکامل عرفان ریشه در فرهنگ اسلامی دارد و ویژگی متمایزکننده آن از سایر جریان‌های فرهنگی (متکلمان، فلاسفه و فقها) تأثیر اجتماعی آنان است. تعبیر عارف ناظر به وجه فرهنگی و صوفی ناظر به وجه اجتماعی این جریان است.^۲ جریان عرفانی دارای اندیشه، آداب معاشرت و پوشش خاص خود و نیز خانقاه‌هایی بودند که از علل هویت بخش این جریان اجتماعی است.^۳

۲. پیوند مفهومی عرفان و تصوف

تصوف و عرفان به لحاظ مفهومی، رابطه عموم و خصوص دارد و تصوف اعم است. در عین تلازم و تقارب در حقیقت و معنا، می‌توان این دو مفهوم را دو جنبه متمایز از یک حیات دینی و متضمن اعراض از متاع دنیا و تزکیه نفس دانست. تصوف روی در عمل دارد و عرفان روی در نظر.^۴ در آثار متقدم، عرفان و تصوف هر دو به طریقه‌ای روحانی گفته می‌شد و گاه با در نظر گرفتن مبانی مشترک به جای یکدیگر استعمال می‌شدند.^۵

۳. مفهوم‌شناسی تمدن

فرهنگ یا تمدن به فرایافتهای ویژه یک جامعه، اعم از فرایافتهای اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فکری، هنری و دینی گفته می‌شود.^۶ هانتینگتون تمدن را بالاترین گروه‌بندی فرهنگی و گسترده‌ترین سطح هویت فرهنگی می‌داند. توین بی، تمدن را حاصل نبوغ اقلیت مبتکر و

۱. پاکتنچی، جریان‌های تصوف، صص ۱۴ - ۱۳.

۲. مطهری، مجموعه آثار (خدمات متقابل اسلام و ایران)، ج ۱۴، ص ۵۴۸.

۳. همان، ص ۵۴۹.

۴. نصر، ایران (تاریخ، فرهنگ، هنر)، ص ۲۶۸ - ۲۶۷.

۵. دهباشی، تاریخ تصوف، ص ۹، ۱۳.

۶. لوکاس، تاریخ تمدن، ص ۲۰ - ۱۹.

نوآور می‌داند.^۱ ویل دورانت تمدن را نظامی اجتماعی می‌داند که در نتیجه وجود آن، خلاقیت فرهنگی امکان‌پذیر می‌شود و جریان پیدا می‌کند. چهار عنصر اساسی تمدن: پیش‌بینی و احتیاط در امور اقتصادی، سازمان سیاسی، سنن اخلاقی، و کوشش در راه معرفت و بسط هنر هستند.^۲ برخی فرهنگ‌ها را منحصر به فرهنگ غیر مادی می‌دانند و فرهنگ مادی را تمدن می‌نامند. تمدن شامل ظواهر و جنبه‌های بیرونی زندگی در جامعه است و فرهنگ با گرایش‌ها، اندیشه‌ها و آرمان‌های درونی ارتباط دارد. در واقع تمدن پوسته خارجی و فرهنگ هسته داخلی آن است.^۳

ب) تصوف جوهر تمدنی اسلام

یکی از سنت‌های مطالعات غرب نسبت به اسلام، وجه باطنی اسلام (تصوف و عرفان) را مورد توجه قرار داده است. از این منظر سنت برجای‌مانده از پیامبر اسلام ﷺ تا عارفان نامداری چون حسن بصری، بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی وجه اصیل اسلامی و مبتنی بر نگاه باطنی به اسلام است. آثار عرفانی قابل توجهی توسط محققان غربی مورد تحقیق قرار گرفته و به چاپ رسیده است. پژوهش‌های فراوانی درباره عارفانی چون حلاج، بایزید بسطامی، ابوالحسن خرقانی، روزبهان بقلی، غزالی، ابن عربی و دیگر عارفان نامی و یا کم‌شناخته صورت گرفته است. لویی ماسینیون، هانری کرین، ماریژان موله، ویلیام چیتیک، آنه ماری شیمیل و دیگران در زمره این سنت غربی قرار می‌گیرند. در این رویکرد میراث اسلامی ناب و خالص، آثار فلسفی یا کلامی دانسته نیست؛ زیرا علوم عقلی و فلسفه و کلام متأثر از حوزه یونان و مسیحیت است و تنها بخش اصیل آموزه‌های اسلامی از عرفان و تصوف ناشی می‌شود.

جریان‌هایی که به مسئله تجربه دینی می‌پردازند، شناخت دین را منحصر در عقاید و اخلاق ندانسته، بلکه فهم دین بدون توجه به وجه باطنی آن ممکن نیست. ابعاد شخصی دین، بنیادی و اساسی‌تر از ابعاد اجتماعی تلقی می‌شود. ارزش دین و مدعاهای قدسی نیز بر مبنای آثار آن از قبیل آرامش، احسان، صبر، پاکیزگی روح، پارسایی، فقر (زهد) و ... قابل ارزیابی است. تجربه دینی را می‌توان گوهر دین نامید.^۴ دستیابی به گوهر دین و نیل به حقیقت نیازمند طی طریقی ویژه است. حیات دینی برای صوفیان نوعی «سلوک» و طی طریقی بود که به «مقامات» و «مراحل» و

۱. ولایتی، پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران، ص ۲۱.

۲. دورانت، تاریخ تمدن، ج ۱، ص ۳.

۳. ستوده، فرهنگ و تمدن اسلام و ایران، ص ۳۲.

۴. لگنهاوزن، تجربه دینی اسلامی، ص ۱۲ - ۱۰.

«منازل»ی تقسیم می‌شود. این طریق گونه‌ای از هدایت ارائه می‌دهد که صوفیان را در اندیشه درباره تجربه خود یاری می‌کند.^۱

در مراحل اولیه صوفیه، تجربه‌های عارفانه آنان متأثر از قرآن بود و اصطلاحات و تعبیرات نظام فلسفی یا کلامی بعدتر در تصوف ایجاد شد. در نیمه اول قرن دوم هجری زاهدان کوفه و بصره و خراسان از حیث عمل دقیق به فرایض و نوافل فرقی با هم نداشتند. تجربه عرفانی به تدریج شاخ و برگ یافت و هر مرتبه از مراتب این سیر مقتضی وقتی بود و با تعیین این مراتب و درجات، منازل عرفانی شکل گرفت. از این به بعد هر تجربه عرفانی مرتبه و منزلی بود در حرکت در راه معرفت و یا وصول به حق.^۲ با تدوین *احیاء علوم الدین* غزالی، راهنمای کاملی برای هر جنبه از حیات دینی (عبادت و راه‌های آن، رفتار در زندگی روزمره، خلوص دل و طی طریق عرفانی) تدوین شد.^۳ منشأ تفکر اسلامی و اساس ساختمان فکری در اسلام را می‌توان را در تصوف و عرفان مشاهده نمود. شهود وجود نقطه‌ای است که فلسفه اسلامی از آن آغاز می‌شود و بهترین نمونه در این مورد عرفان ابن عربی است.^۴

۱. علت نگاه جوهری به تصوف در مطالعات غرب

یکی از دلایل مواجهه سنت غربی با اسلام، مواجهه با اسلام از منظر پدیدارشناسانه بود؛ جهت‌گیری روش شناختی رایج در میان اندیشمندان غرب طی بخش اعظمی از قرن بیستم در مطالعات دینی پدیدارشناسی بود. در روی آوری به مطالعات اسلامی، تصوف محتملاً جالب‌ترین مبحث برای پدیدارشناسان بود.^۵ کربن به عنوان یکی از مهم‌ترین شرق‌شناسان از این منظر به مطالعه عرفان اسلامی می‌نشیند. او معتقد است اگر بخواهیم آنچه حیدر آملی دریافته را ادراک کنیم، باید به تمامی شهادت حیدر آملی گوش فراداشته و با او آنچه را که خود را به او پدیدار ساخته و چنان که پدیدار ساخته است به چشم ببینیم، یعنی اینکه به عنوان یک پدیدارشناس حقیقی عمل کنیم. حیدر آملی برخلاف مؤلفان و فیلسوفان زمان ما از جایگاه خود نه به یاری مختصات تاریخی که با آن آشنایی داریم بلکه با توجه به رابطه معنوی خود با عالم معقول و موجودات آن، آگاهی می‌یابد. این یک تاریخ

۱. نوپا، رساله کتاب *الصفات ابو سعید خراز*، ص ۱۶.

۲. نوپا، رساله *آداب العبادات شقیق بلخی*، ص ۱۰۷.

۳. وات، *زندگانی و اندیشه ابوحامد غزالی*، ص ۱۳۱.

۴. ایزوتسو، *آخرین دیدار با پروفیسور ایزوتسو*، ص ۷.

۵. هرمانسن، *تصوف پژوهی در آمریکا*، ص ۵۱.

معنوی^۱ است و نه تاریخی تجربی؛ زیرا که حوادث حقیقی و واقعی نه در عالم شهادت که در ملکوت اتفاق می‌افتند. در اینجا هر گونه نقادی تاریخی اعتبار خود را از دست داده و هر گونه نقادی روان‌شناسانه بی‌ارزش می‌شود.^۲

۲. تأثیرات اجتماعی تصوف و عرفان

مراحل نخست تصوف در اسلام با زهد و پیروی راه و روش پیامبر ﷺ آغاز شد و در سده‌های بعد با ظهور عرفایی چون بایزید بسطامی ذوالنون مصری، جنید بغدادی و منصور حلاج ابعاد نظری به خود گرفت. این ویژگی در سده‌های بعد رو به رشد نهاد و به صورت جریان فکری فرهنگی دامنه‌داری درآمد که به تشکیل مکاتب و سلسله‌های مختلف منجر شد و به سبب غلبه احوال و عوامل ذوقی، تأکید بر باطن و حقیقت اعمال و آرای اعتقادی و تأسیس روش‌ها و طریقه‌های سلوک معنوی، در حیات دینی و اخلاقی مسلمین و حیات اجتماعی طبقات مختلف به‌طور گسترده‌ای تأثیر گذاشت.^۳

طی چند قرن اولیه اسلام، ساختارهای سیادت و موجودیت مذهب، مستقل از دولت گسترش یافت. این اجتماعات مذهبی نشانگر جلوه یافتن اسلام در ابعاد اجتماعی و عقیدتی بود. در خراسان نفوذ مذهبی سیادت قضایی و تشکیلات علما آنان را به کانون‌های هویت و ثبات تبدیل کرده بود. فاتحان غزنوی و سلجوقی برای آنکه حاکمیت موفق داشته باشند نیازمند پشتیبانی علما بودند لذا علما و صوفیان در قبال فراهم آوردن و زمینه نفوذ حاکمان جدید و تأیید مشروعیتشان حمایت‌هایی در قالب مدارس، خانقاه‌ها و شهریه دریافت کردند. نمایندگان اسلام علما و صوفیان بودند؛ اما هیچ اجماعی میانشان وجود نداشت و در همه جا گستره وسیعی از تفکر اسلامی و راه‌های متنوع برای معرفت دینی وجود داشت.^۴

تصوف در خراسان و به‌طور کلی در ایران و عراق در مراکز دینی، اجتماعی و سیاسی به صورت نهاد درآمد. مشایخ صوفیه در حکومت‌های سلجوقی و غزنوی، اهل تصوف را در مراکز و همچون زاویه‌ها و تکیه‌ها رهبری می‌کردند. چنین مراکزی مورد توجه دولت‌ها بود و از آن نهایت استفاده را می‌کردند؛ زیرا به وسیله همین زاویه‌ها و تکیه‌ها حمایت مردمی حکومت‌ها حفظ می‌شد و این موضوعی بود که حکومت‌ها به آن توجه داشتند.^۵ حرکت تصوف به رهبری ابوسعید در خراسان و

1. Histoire metaphysique.

۲. کربن، مقدمه شرح حیدر آملی بر فصوص، ص ۳.

۳. نصر، ایران (تاریخ، فرهنگ، هنر)، ص ۲۶۸ - ۲۶۷.

۴. مالامود، سیاست بدعت‌گذاری در خراسان، ص ۵۶ - ۵۵.

۵. الجابری، جدال کلام، عرفان و فلسفه، ص ۱۶۸.

مناطق اطراف آن، به ویژه در دوره سلجوقی نقشی تعیین کننده داشت. سلجوقیان برای جذب توده‌های مردم در حوزه‌های خودخواسته سیاسی و معنوی، هر نوع امکانی را برای متصوفان فراهم می‌کردند.^۱

ج) امتناع تأسیس اندیشه‌های سیاسی و تمدنی مبتنی بر جریان عرفانی

رویکرد دوم به جریان عرفانی عقلانیت و خردورزی را رکن اصلی در اندیشه‌ورزی و تمدن‌سازی قلمداد می‌کند و از این منظر جریان عرفانی از عوامل انحطاط اندیشه و تمدن اسلامی پنداشته می‌شود. چه اینکه در این جریان، طیفی از روشنفکران عقل‌گرای متجدد و نیز اندیشمندان اسلامی در آن جای می‌گیرند. از منظر این جریان تصوف و عرفان از مشکلات دوران اسلامی دانسته شده که با تعقل، اندیشه‌ورزی به معنای مطلق آن و حیات اجتماعی در تعارض است.

فلاسفه ذات و جوهر انسان را عقل می‌دانند و آنچه غیر عقل است، خارج از ذات انسان و در حکم وسایل و ابزار تلقی می‌شود. در عرفان جوهر انسان قلب اوست که جایگاه عشق است و به عقل به عنوان ابزاری نه چندان معتبر نگریسته می‌شود. عشق از منظر عارفان منحصر در انسان نیست، بلکه در تمام ذرات وجود سریان دارد. حقیقت، عشق است و تنها ارزش انسانی، نیز «عشق» تلقی می‌شود و دیگر ارزش‌ها از جمله خردورزی نادیده انگاشته می‌شود.^۲

۱. عرفان و تفکر اجتماعی

عرفان از داشتن تفکری اجتماعی خالی است و ثروت و قدرت را به عنوان نهاد اجتماعی تلقی نمی‌کند. گویی ثروت و قدرت در چیزی است که خداوند در اختیار برخی قرار می‌دهد و برخی از آن بی‌نصیب می‌مانند.^۳ از منظر عرفانی، ثروت و قدرت لغزشگاه انسان است و در کنار این ایده نظریه اجتماعی دیگری نیز در آن وجود دارد مبنی بر اینکه نظم موجود و بالفعل جوامع، طبیعی و تغییرناپذیر است و تنها خداوند چرایی چنین آفریده‌ای را می‌داند. از منظر عرفانی، تئوری ویژه‌ای برای خدایی در عالم، عوض کردن جهان و در انداختن طرحی نو وجود ندارد و نهایت اراده یک عارف دور نگه داشتن نفس از وساوس است.^۴ تعریف ساحت عرفان از انسان کامل، از ویژگی‌های انسان اجتماعی فاصله دارد، حال آنکه در اسلام اصیل، انسان کامل از شخصیتی جامع برخوردار است.^۵

۱. الجابری، *جدال کلام، عرفان و فلسفه*، ص ۱۶۹ - ۱۶۸.

۲. مطهری، *مجموعه آثار (انسان کامل)*، ج ۲۳، ص ۱۱۹ - ۱۱۸، ۱۹۸ - ۱۹۷.

۳. سروش، *قصه ارباب معرفت*، ص ۳۷۳.

۴. همان، ص ۳۷۶ - ۳۷۵.

۵. مطهری، *مجموعه آثار (انسان کامل)*، ج ۲۳، ص ۲۰۸ - ۲۰۷.

۲. بیگانگی ساحت عرفان با زیست این جهانی

در صورت رواج برداشت صوفیانه (عارفانه) از دین در میان آحاد جامعه که مبتنی بر بی‌توجهی به زندگی این جهانی است، سیاست، اقتصاد، علم و قدرت زاده نخواهد شد. ساحت عرفانی با زیست این جهانی بیگانه و بی‌مسئله است و در طور زندگی ماورایی و آن جهانی قرار دارد. نگاه عرفانی پیشرفت‌های دیگران را دنیاگرایی می‌نامد و عارف در غفلت و تحقیر تام نسبت به آن پیشرفت‌ها به سر می‌برد.^۱ این نگاه صوفیانه بر برداشت دینی ما نیز سایه افکند و همه شرایط تاریخی ایران از این اندیشه تأثیر پذیرفت. ما با این اندیشه از هیچ چیز گله‌مند نبودیم تا زمانی که دیگران جهان را جدی گرفتند و شناخت علمی جهان و اجتماع مطرح شد.^۲

۳. امتناع تأسیس اندیشه سیاسی بر مبنای اندیشه عرفانی

در تاریخ تحولات اندیشه ایرانی، اندیشه عرفانی به تدریج بر اندیشه ایرانی سایه گستراند و هر گونه تفکر منطقی را از اندیشه بیرون راند. یکی از اثرات این سیطره، زوال تدریجی اندیشه سیاسی بود و به همین دلیل می‌توان از امتناع تأسیس اندیشه سیاسی بر مبنای اندیشه عرفانی سخن گفت.^۳ تکیه بر بی‌ثباتی دنیا، تأکید بر درویش و خمول، فتنه بودن عالم، عذاب و محنت بودن حیات، اصل قرار گرفتن باطن و فرع بودن ظاهر، تکیه بر نخبه‌گرایی و نه توجه به عامه مردم، به تقلب بودن هر گونه خلافت و سلطنت و به تبع روگردانی از دنیا بنیاد هر گونه اندیشه سیاسی را از میان برده است.^۴

رأس زوال در افول خردورزی را می‌توان اندیشه‌های غزالی دانست. اندیشه‌های شریعت‌گرای غزالی در نهایت موجب تعطیلی فلسفه و عقل‌گرایی شد. صفویه که خاستگاه آنها تصوف است، موجب افول فرهنگی ایران و فراگیر شدن تفسیری قشری از شریعت شدند، چنان که حیدر آملی معتقد بود «تصوف، حقیقت فلسفه» تلقی شد و جانشینی متفکران با صوفیان از آسفناک‌ترین تحولاتی است که در تاریخ فرهنگ ایران رخ داده است.^۵

مشکل اصلی تحول فرهنگ اسلامی از سده سوم تا نیمه نخست سده پنجم تفسیر شرعی با دریافت عقلی و فلسفی آن بود. از فارابی تا ابن سینا با بسط فلسفه یونانی در دوره اسلامی ایران راه

۱. سروش، عرفان و توسعه، ص ۵.

۲. همان، ص ۶.

۳. طباطبایی، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ص ۱۳۸ - ۱۳۷.

۴. همان، ص ۱۴۰، ۱۵۰ - ۱۴۹؛ برای نمونه نک: نسفی، الإنسان الکامل، ص ۴۲۴.

۵. طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی در ایران، ص ۲۸۲.

دریافت عقلی و فلسفی هموار شد، اما با تحولی و گذار از تعقل به تصوف در سده‌های بعد و خلط و ترکیب تصوف و مشرب‌های اشراقی و مشایی موجب از دست رفتن اصالت مکتب ابن‌سینا گردید. تفسیر باطنی شریعت و بعدتر تفسیر شرعی شریعت بر دریافت عقلی چیرگی یافت. تجدید حیات سیاسی ایران، پس از سکوت دو سده نخستین دوره اسلامی، نیازمند پشتوانه‌ای آیینی و فرهنگی بود و این پشتوانه جز تصوف و شعر فارسی نمی‌توانست باشد که هر دو شالوده‌ای ناستوار برای تداوم مؤثر فرهنگ و تمدن و ایران زمین به شمار می‌آمد.^۱

بر طبق نظریه زوال در دوره‌ای که با یورش مغول آغاز شد، با ترکیبی از اندیشه‌های شرعی و عرفانی دوره‌ای در خردستیزی آغاز شد و به سنتی درازآهنگ تبدیل شد. در فاصله میان خواجه نصیر تا صدرالدین شیرازی اندیشمندان حاشیه‌ها و تعلیقاتی بر آثار پیشین نوشتند و اگرچه مشعل اندیشه عقلانی روشن نگاه داشته شد، اندیشمندی برنیامد و اندیشه فلسفی تجدید نشد. اندیشه سیاسی در اسلام بعد از ابن رشد اندلسی رو به افول نهاد و بنابراین حلقه نهایی زنجیره فلسفه سیاسی اسلام این فیلسوف مشایی است.^۲

۴. غلبه عقل مستقیل (عقل عرفانی)

از منظری دیگر عرفان اسلامی به مثابه پدیده‌ای نگریسته شده که خلوص و اصالت فرهنگ و عقل عربی را از میان برد و با کشمکش در نظام‌های معرفت‌شناختی کلام با فلسفه و فلسفه با عرفان موجب ازهم‌گسیختگی این فرهنگ گردید.

۵. نقش غزالی در غلبه عقل مستقیل

غلبه عقل مستقیل و تجلی آن در غزالی زخمی را در عقل عرب بنیان نهاد که ذهن‌های بی‌شماری را تا به امروز بیمار کرده است. غزالی در از میان بردن فلسفه اصرار داشت و طبیعی است که ماهیت و محتوای برهان به علت و معلول و از نگاهی بر علوم طبیعی و ریاضی استوار است. غزالی این علوم را نه تنها از لحاظ معرفت‌شناسی بلکه از نظر تاریخی و اجتماعی نیز ابطال کرد.^۳ شکست او نه تنها به بعد معرفت‌شناسی محدود نماند، بلکه عرصه‌های معاش و معاد را نیز دربر گرفت.^۴ فرضیه جهاد و

۱. طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی در ایران، ص ۲۸۳ - ۲۸۲.

۲. فدایی، پیدایی اندیشه‌های سیاسی عرفانی در ایران، ص ۱۸ - ۱۵.

۳. الجابری، جدال کلام، عرفان و فلسفه، ص ۱۸۶ - ۱۸۵.

۴. همان.

حمایت از بلاد اسلامی نیز در نگاه او تغییر ماهیت داد. غزالی در دوره دوم زندگی خود (۴۹۵ ق) به خبر قتل عام مسلمانان و تجاوز و غضب قدس واکنشی نشان نداد.^۱

تکامل ابزارهای شناخت (مفاهیم، روش‌ها، دیدگاه‌ها و ...) که در اوج بیداری فرهنگ عرب رشد کرده بود، نتوانست نهضت فکری و علمی‌ای که در اروپا در ابتدای قرن پانزدهم به وجود آمد بیافریند. نهضت اروپا از آغاز و تا کنون رابطه اش با نهضت کلاسیک یونان محفوظ مانده است. فلسفه یونان نگرش عقلی درباره جهان و انسان را وضع کرد و راز زایش و تکامل و تطورش را مدیون همین مسئله بود. علم یونان مبتنی بر عقل فلسفی منجر به تمدنی فلسفی شد و البته دوری از تجربه و توجه به عقل و فلسفه محض موجب انجماد و فلسفه و فروپاشی آن گردید. لذا علم یونان نتوانست به صنعت تبدیل شود و در نهایت عصر هلنی (عقل مستقیل) آغاز شد. در عالم اسلام نیز با سرایت عرفان به دایره علم کلام و از خلال تصوف سنی، عقل کلامی عرب سقوط کرد. مسلمانان صاحب عقلی شدند که با تعطیلی آن به دنبال مشروعیت دینی برآمدند و به همین دلیل روند عقب ماندگی شروع شد. حال آنکه در اروپا با بیداری عقلی و پرسش آن از خود روند ترقی و پیشرفت آغاز گردید. حال این سوال مطرح می‌شود که آیا اسلام قبل از ظهور این اولیا پاک‌تر، مستحکم‌تر نبود و به لحاظ تمدنی شکوفاتر نبود؟ آیا عصر انحطاط با ظهور نظام اولیا مرتبط نیست؟^۲

۶. تفکر افراطی عرفان در حیات دنیوی

تصوف روش علمی حاد و طرز تفکری افراطی را درباره زندگی تعلیم می‌دهد؛ اسلام اصیل لزوم مراعات اعتدال را در همه شئون حیات دنیوی توصیه می‌کند و فطرت را به عنوان شاخص اصلی و پایه تعلیم خود معرفی نموده، پیروان خود را به عنوان امت وسط می‌ستاید.^۳ در منابع منقول و معتبر، درباره بی‌اعتباری دنیا و مذمت زندگی دنیوی احادیثی وجود دارد، اما با برداشت‌های متصوفه‌ای چون سفیان ثوری، بشر حافی، ابوهاشم کوفی، و سایر بنیان‌گذاران اولیه تصوف متفاوت است. علاوه بر آیات و روایات در زهد و تحقیر دنیا، آیات و روایات فراوانی بر روح نشاط و امیدواری در انسان تکیه می‌ورزد و طریق بهره‌برداری از دنیا را تعلیم می‌دهد.^۴

عرفان در ابتدا طریقی برای رسیدن به روح و حقیقت دین بود و تا قرن دوم عرفان همان اسلام

۱. الجابری، *جدال کلام، عرفان و فلسفه*، ص ۱۸۶.

۲. الجابری، *نقد العقل العربی*، ص ۴۵۷ - ۴۵۶.

۳. عمید زنجانی، *پژوهشی در پیدایش و تحولات تصوف و عرفان*، ص ۹۰.

۴. همان، ص ۱۱۵.

راستین بود که با کمال سادگی و بی‌پیرایه پیش می‌رفت، اما از قرن دوم به بعد در اثر دوری از رهبری‌ها و تعالیم پیامبر و حمایت دستگاه خلافت از عارفان ظاهری برای دور نمودن مردم از طریق ائمه، عرفان آلوده به آداب و رسوم بدعت‌آمیز از قبیل سرسپردگی، تلقین، ذکر، خرقة، استعمال موسیقی و غنا، رقص و وجد، رهبانیت و ترک ازدواج شد و گاه در برخی سلسله‌ها کار به جایی کشیده شد که شریعت در سویی قرار گرفت و طریقت در سویی دیگر. در این مسیر صوفیه در برابر فقها، خانقاه در مقابل مسجد، ذکر و ورد و خرقة و به اصطلاح طریقت در مقابل شریعت قرار گرفت.^۱

۷. اخلاق فنا و فنای اخلاق

در اندیشه متصوفه^۲ توکل منجر به ترک تدبیر آینده، رضا به تقدیرات الهی سبب نفوذ اندیشه‌های جبرگرایانه، سقوط تکالیف شرعی موجب آزادی از تمام قید و بندها و رسیدن به مقام فنا است که در آن جوهر انسانی به مرحله طهارت رسیده است. آنچه در اندیشه‌های صوفیانه به «اخلاق فنا» معروف است در نهایت به «فنا فی اخلاق» و انحطاط جامعه منجر می‌شود.^۲ تلاش برای حیات مادی و دنیوی در برخی اندیشه‌های عرفانی بی‌حاصل است و رضا به قضای الهی مورد تأکید قرار گرفته است. ابوسعید ابوالخیر این باور را ترویج می‌کرد که انسان باید از کوشش‌های بی‌ثمر بپرهیزد و آرام گیرد و حتی در طلب روزی، این اندیشه را تبلیغ می‌کرد که «روزی به بخشش بود نه به کوشش».^۳

د) جریان عرفانی و شکوفایی تمدن اسلامی

جریان عرفانی بر اندیشه سیاسی تأثیر گذارد و پس از مدتی به رویکردی مسلط در اندیشه سیاسی ایران تبدیل شد. این تأثیرگذاری به اندیشه سیاسی محدود نشد و از قرن هفت به بعد به عنصر اصلی تمدن ایرانی - اسلامی تبدیل شد. در این میان محی الدین ابن عربی (د. ۶۳۸ ق) نقشی بس سترگ داشت. اندیشمندان پس از ابن عربی اغلب شارحان اندیشه او بودند.^۴ یافتن ارتباط میان زنجیره‌های خرد و اندیشه در اسلام چندان دشوار نیست. حلقه‌های گمشده این زنجیره گاه در عرفان، گاه در فلسفه و گاه در کلام و یا شریعت نبوی یافت می‌شوند. تحول و تکامل فلسفه اسلامی مدت‌ها پیش از صدرالدین شیرازی آغاز شده بود و آن زمانی بود که اهل فلسفه به قوت معرفت‌شناسی شهودی

۱. قربانی، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، ص ۱۵۸ - ۱۵۷.

۲. الجابری، نقد العقل العربی ۴، ص ۴۸۸ - ۴۶۱.

۳. پاکتچی، جریان‌های تصوف، ص ۳۱۱.

۴. فدایی، پیدایی اندیشه‌های سیاسی عرفانی در ایران، ص ۱۱.

پی بردند. عارفانی چون عزیزالدین نسفی که از لزوم پیوند میان معرفت و شهود سخن گفتند، از بنیان‌گذاران حکمت ایرانی - اسلامی بودند.^۱ از این منظر انسان‌ها بر حسب میزان معرفت نسبت به عالم حضور و عالم غیب از شانی وجودی برخوردار می‌شوند. انسانی که به اوج قله معرفت رسید، انسان کامل (خلیفه‌الله) است و خلاقیت نیازمند هدایت و رهبری وی‌اند و اطاعت از چنین فردی واجب است.^۲ نسفی با طرح دو گونه از کاملان آزاد، گروهی را ترجیح می‌دهد که از آنچه از دنیا و اهل دنیا به وی روی نهد نمی‌گریزند. او وظیفه انسان کامل را کمک به دیگران می‌داند و نهادن قانون و قاعده نیک در میان مردم را نیز از وظایف او می‌شمارد.^۳

در نظریه زوال، اندیشه سیاسی یک جریان فلسفی محض دانسته شده که تنها مبتنی بر عقل بشری است. اندیشیدن فلسفی همان عقلانیت نابی است که در میان فلاسفه غربی وجود دارد و بدین ترتیب دایره اندیشه سیاسی در حوزه تمدن اسلامی بسیار محدود خواهد شد.^۴

۱. جمع میان عقل و عرفان

اساس معرفت‌شناسی در تمدن اسلامی به دلیل ارتباط با شریعت حوزه‌ای صرفاً عقلانی نبوده است. ابن‌سینا که از بزرگ‌ترین فیلسوفان مشایی عالم است را نیز می‌توان عارف نامید؛ زیرا در اثری که با عنوان حکمت مشرقیه تألیف نموده بود عنوان نموده کتاب‌های *شفا* و *اشارات* برای عوام نوشته و به حکمتی دست یافته که مختص خواص است.^۵

عرفان نظری را می‌توان مجموعه‌ای از معارف در سنت اصیل اسلامی موجود دانست که هرچند به معنای اصلی کلمه معرفتی کاملاً عقلی است، ولی نه کلام است و نه فلسفه و در عین حال بسیاری از مباحثی را که موضوع کلام و فلسفه است هرچند از منظری دیگر، مورد بحث قرار می‌دهد. جایگاه این علم چنان است که طالبان از آن به علم برتر (علم اعلی) یاد می‌کنند.^۶

معارف عرفانی در علوم نقلی به صورتی اجمالی وجود دارد که بعدها توسط عرفا به تفصیل رسید و بسط یافت. این معارف به صورت فشرده در قرآن کریم، حدیث و نوشته‌های صوفیان اولیه آمده است.

۱. همان، ص ۲۴.

۲. نسفی، *الإنسان الكامل*، ص ۷۸؛ فدایی، *پیدایی اندیشه‌های سیاسی عرفانی در ایران*، ص ۲۰۲.

۳. همان؛ نسفی، *الإنسان الكامل*، ص ۶ و ۱۰.

۴. فدایی، *پیدایی اندیشه‌های سیاسی عرفانی در ایران*، ص ۱۸ - ۱۵.

۵. همان، ص ۲۰۳؛ ابن‌سینا، *الشفاء (المنطق)*، ص ۱۰؛ ابن‌سینا، *منطق المشرقیین*، ص ۴.

۶. نصر، *ایران (تاریخ، فرهنگ، هنر)*، ص ۱۱.

از قرن چهار هجری در آثار اساتیدی چون حکیم ترمذی، ابو حامد غزالی، احمد غزالی و عین القضاة همدانی بیان این معرفت صراحت بیشتری یافت و در قرن هفت به دست ابن عربی به طور کامل شرح و بسط داده شد. این میراث طی هفت قرن گذشته بیشترین تأثیر را بر بسیاری از ابعاد تصوف، فلسفه و حتی کلام اسلامی گذارده است.^۱

۲. حفظ و گسترش فرهنگ و تمدن اسلامی

جریان تصوف و عرفان مهم‌ترین تأثیر را در اندیشه و هنر اسلامی، از فلسفه و شعر و ادب تا موسیقی و معماری داشته است. برجسته‌ترین نوشته‌های ادبی عربی، فارسی، ترکی و دیگر زبان‌های اسلامی، به ویژه در قلمرو شعر نتیجه اثر تصوف است؛ بسیاری از مهم‌ترین آثار فلسفی اسلامی، از نوشته‌های فلاسفه اندلس تا آثار سهروردی، ابن ترکه، ملاصدرا و بسیاری دیگر از فلاسفه برجسته ایران نشان از نفوذ آرای صوفیه دارد. تاریخ هیچ یک از ممالک اسلامی را به ویژه در زمینه‌های فرهنگی و فکری بدون توجه به اهمیت سهم تصوف در دیار مورد نظر نمی‌توان نوشت.^۲ نوشته‌های صوفیان مشتمل بر مهم‌ترین و جهانی‌ترین آثار ادبی اسلامی است. شاید بتوان گفت که هیچ تمدنی به اندازه تمدن اسلامی شاهکارهای ادبی عرفانی ندارد و این امر در زبان‌های مختلف ملل اسلامی، به ویژه زبان فارسی که از این جهت سرآمد آنهاست، مشهود است. عمیق‌ترین موسیقی سرزمین‌های اسلامی، از موسیقی عربی و ایرانی تا ترکی و افریقایی و هندی اسلامی با تصوف پیوندی مستقیم دارد. اهمیت تصوف در بسیاری از هنرهای دیگر، مانند معماری و خوش نویسی نیز هویداست و سهم آن در علوم عقلی اسلامی را نیز نباید نادیده انگاشت.^۳

برخی از متصوفه موسیقی‌دانان کاملی بودند و در زمینه تأثیر روانی و معنوی موسیقی بر جان انسان صاحب نظر بودند. از آن جمله روزبهان بقلی شیرازی پیر تصوف و شریعت و از اساتید موسیقی بود.^۴

تصوف برای بیان حقیقت خود انسان، از هر وسیله مشروعی بهره می‌برد. از بافندگی تا تیراندازی، از معماری تا موسیقی از شعر تا منطق و حکمت الهی. اگرچه هدف تصوف سوق دادن آدمی از عالم صورت به عالم معناست، اما از آنجا که انسان در عالم صورت زیست می‌کند و از تجرد

۱. نصر، *ایران (تاریخ، فرهنگ، هنر)*، ص ۱۱.

۲. نصر، *تصوف*، ج ۱۵، ص ۳۹۶.

۳. همان، ج ۱۵، ص ۴۰۲؛ نصر، *هنر و معنویت اسلامی*، ص ۸۳.

۴. همان، ص ۱۶۵ و ۱۶۹.

این عالم در مرحله اول سیر و سلوک بی‌بهره است، با توسل به همین عالم صورت است که تصوف انسان را متوجه عالم معنا می‌سازد.^۱

۳. تأثیرات درونی تصوف در جامعه اسلامی

جریان تصوف و عرفان در گسترش اسلام نقشی بسزا داشت. اگرچه در آغاز ظهور اسلام، ایران و سرزمین‌هایی که بعدها ممالک عربی خوانده شدند، توسط سپاه عرب فتح گردید و در نتیجه به تدریج اسلام در این نواحی گسترش یافت، تقریباً در همه مناطق دیگر، رواج اسلام نه از راه لشکرکشی، بلکه به وسیله تصوف و تبلیغات و فعالیت‌های مراکز صوفیه صورت گرفت. این امر در شبه قاره هند، جنوب شرقی آسیا، غرب چین و در میان اقوام ترک که از راه تصوف اسلام آوردند و نیز مسلمانان شرق اروپا و سراسر قاره افریقای سیاه دیده می‌شود.^۲

در هنگامه بسیاری از دگرگونی‌هایی که جامعه اسلامی با آن روبه‌رو شد، جریان عرفان توانست اسلام و معارف اسلامی را در بسیاری از مناطق حفظ کند. در هنگام حمله مغول به ایران که مدارس اسلامی ویران گردید، خانقاه‌ها مسئولیت تربیت طلاب را به شکل چشمگیری بر عهده گرفتند.^۳ جریان تصوف و عرفان رابطه نزدیکی با انجمن‌های اخوت و فتیان و آیین‌های جوانمردی داشت و از این راه تأثیر عمیقی در حیات اقتصادی، سیاسی و اجتماعی جامعه بر جا گذاشت.^۴

۴. نهضت‌های اجتماعی صوفیه

اندیشه‌های صوفیانه در همه دوره‌ها وجه اجتماعی به معنای شکل‌دهی به حکومت نیافت، اما امکان و ظرفیت ایجاد یک نهضت و حکومت را در درون خود نگاه داشت. طریقت‌های صوفی در رشد و گسترش اخلاق اجتماعی نقش قابل توجهی ایفا نمودند. حرکت‌های اجتماعی - سیاسی سربرداران و صفویان نمونه‌های برجسته‌ای از این قبیل تلاش‌ها بود. نیز باید اشاره کرد که نظام جوانمردی و قوانین مرسوم پهلوانی آن پیوندهای قابل توجهی با سنت تصوف دارد.^۵ نهضت صفوی را می‌توان پایدارترین و تأثیرگذارترین نهضت اجتماعی دانست که

۱. همان، ص ۱۷۴.

۲. نصر، تصوف، ج ۱۵، ص ۳۹۷.

۳. همان، ص ۴۰۲.

۴. همان.

۵. زرین کوب، تصوف ایرانی، ص ۱۶.

صوفیان بنیان نهادند و در نهایت به تأسیس دولتی شیعی و حکومتی مقتدر با مرزهای وسیع جغرافیایی منجر شد.^۱ تصوف و عرفان به عنوان یکی از جریان‌های باطنی، تنها جریانی نبود که منجر به قیام‌ها و تأثیرات اجتماعی می‌شد، بلکه به وجهی عام‌تر نهضت‌های باطنی اسماعیلی و شیعیان اثنی عشری در برخی دوره‌ها نقشی قابل توجه ایفا نمودند.^۲

۵. شکل‌گیری جریان عرفان شیعی

تا پیش از سده نهم، شخصیت‌های علمی و فرهنگی عرفانی جزئی از سلاسل رسمی تصوفاند و اقطاب صوفیه شخصیت‌های بزرگ فرهنگی عرفان محسوب می‌شوند و آثار بزرگ عرفانی از آنهاست. از سده نهم به بعد، تاریخ جریان عرفانی وارد مرحله دیگری می‌شود. اقطاب متصوفه غالباً از برجستگی علمی و فرهنگی پیشینیان، برخوردار نیستند. تصوف رسمی از این تاریخ به بعد بیشتر غرق آداب و ظواهر و احیاناً بدعت‌هایی می‌شود که ایجاد کرده است. در کنار جریان رسمی، جریانی شکل می‌گیرد که عضو هیچ یک از سلاسل تصوف نیست، در عرفان نظری محیی‌الدینی به قدری تبحر دارند که در میان متصوفه رسمی نظیر آنان یافت نمی‌شود. صدرالدین شیرازی (د. ۱۰۵۰ ق)، شاگرد او فیض کاشانی (د. ۱۰۹۱ ق)، قاضی سعید قمی، شاگرد فیض کاشی (د. ۱۱۰۳ ق) بیش از جریان رسمی تصوف در زمان خود از عرفان نظری محیی‌الدینی آگاهی داشتند و در عین حال جزء هیچ یک از سلاسل تصوف نبوده‌اند. به‌طور کلی از زمان ابن عربی و صدرالدین قونوی که عرفان نظری پایه‌گذاری شد، شکل‌گیری این جریان آغاز شد. این طیف از عالمان شیعی اهل فقاہت نیز بوده‌اند و وفاق و انطباق کامل میان آداب سلوک و آداب فقه در این جریان برقرار شده است، این جریان تا زمان معاصر تداوم یافته است. در عرفان شیعی از آداب و رسوم تصوف خانقاهی اثری نیست، بلکه این جریان عرفانی به دیگر اقشار جامعه شباهت دارد. آنان تفاوتی با دیگران ندارند، اما سالکان و عارفان حقیقی راهدند.^۳

۶. نسبت «تصوف و عرفان» با شریعت

تصوف در شناخت برخی اندیشمندان غرب بدیلی برای شریعت قلمداد می‌شود. از سوی دیگر از تشیع قرآنی به دست می‌دهند که او را در حد یک مذهب فقهی در کنار دیگر مذاهب فقهی اهل سنت (حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی) تنزل می‌دهد. سید حیدر آملی و ملا صدرا در دو جبهه پیکار می‌کنند.

۱. زرین کوب، دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۵۰.

۲. نک: لوییس، اسماعیلیان در تاریخ، ص ۴ - ۳، ۱۲۷.

۳. مطهری، انسان کامل، ج ۲۳، ص ۶۶؛ همو، خدمات متقابل اسلام و ایران، ج ۱۴، ص ۵۴۹.

از سویی نسبت به گونه‌ای خاص از تصوف منتقدند و از سوی دیگر با جریانی که به دامان شریعتمداری غافل از حقیقت تشیع فرو می‌افتد. عرفان شیعی همواره سعی در حفظ تعادل میان ظاهر و باطن دارد، اما این تعادل اغلب از سوی گونه‌ای خاص از تصوف خدشه‌دار شده است. این عدم تعادل به گونه‌ای ناشی از رابطه مرید و مرادی است که شیخ در مقام قطب عملاً تجسم مرئی و جانشین امام قرار می‌گیرد و گاه نزد برخی صوفیه شخصیت شیخ و پیر طریقت، شخصیت امام غایب را تحت الشعاع قرار می‌دهد.^۱

میان شریعت (قوانین، تکالیف و فقه) و حقیقت (عرفان قدسی) آوردگاهی تصویر شده که در چارچوب اسلام کامل معنا می‌یابد. در صورت خدشه‌دار شدن هر یک از این دو اساس حقیقت اسلامی از میان می‌رود.^۲ برخی در پی تقلیل اسلام به دین فقهی محض (شریعت) هستند، اما در واقع دیانت اسلام بر دو پایه شریعت و حقیقت (واقعیت باطنی) استوار است. هرچند میان اندیشه‌های فقها و عرفا یا حکما انشقاقی وجود دارد، اما عرفا خارج از اسلام نیستند.^۳ ایرانیان عالم معنوی متمایزی دارند که همان سبک تشیع، اشراق و عرفان است.^۴ میان عرفان و تصوف مصطلح و عرفان شیعی نوعی تمایز موجود است. در عرفان شیعی از آداب خودساخته متصوفه اثری نیست، بلکه این جریان عرفانی به دیگر اقشار جامعه شباهت دارد. درحقیقت آنان از سالکان و عارفان حقیقی راهنند.^۵ حیدر آملی در اثری با عنوان *اسرار الشریعة و اطوار الطریقة و انوار الحقیقة* هنگام بیان برخی احکام فقهی و عبادی، این احکام را با دقت و امعان نظر، طبق اسلوب اجتهادی فقهای سلف و برمدار و وزان فقاقت شیعه تبیین می‌کند.^۶ آملی خاستگاه عرفان را درون دینی و متخذ از شریعت می‌داند که «توحید» و مظهر کامل آن یعنی «ولایت» روح و جوهره ذاتی عرفان شیعی است و در «انسان کامل» که جامع علوم و معارف شریعت و طریقت و حقیقت است، تجلی و تبلور یافته است.^۷

۱. کربن، *اسلام ایرانی*، ج ۱، ص ۸۸ - ۸۷.

۲. همان، ص ۹۴.

۳. همان، ص ۸۶.

۴. همان، ص ۸۰.

۵. مطهری، *مجموعه آثار (خدمات متقابل اسلام و ایران)*، ج ۱۴، ص ۵۴۹.

۶. فاطمی، *جایگاه شریعت در منظومه عرفانی سید حیدر آملی*، ص ۴.

۷. فاطمی، *جایگاه شریعت در منظومه عرفانی سید حیدر آملی*، ص ۲؛ *جامع الأسرار و منبع الأنوار*، مقدمه هنری

کربن، ۳۴ - ۳۳.

۷. کارکرد اجتماعی عرفان شیعی

عرفان اصیل نه تنها در مراحل سیر و سلوک ضد اجتماع و مردم گریز نیست که نهایت و غایت سیر خویش را در حضور در جمع و پیوستن به مردم و تأثیرگذاری در آنان می‌داند. بنابراین عرفان با وجود اینکه باطنی است، اما کارکرد اجتماعی نیز دارد. عارف حقیقی در سفر چهارم خویش «فی الخلق مع الحق»، آموخته‌ها و برداشت‌های عارفانه خود را مشفقانه در اختیار مردم قرار می‌دهد.^۱ اهل معنای تشیع از طریق پیوند باطنی و معنوی با ائمه طاهریین علیهم‌السلام در متن طریقت، در مسیر معنا گام می‌زند بی آنکه نیازی به طی مسیر در قالب طریقی صوفیانه باشد.^۲

در مهم‌ترین متون عرفانی چون *فصوص الحکم* و *فتوحات مراتب* بالای عرفان در اجتماعی بودن عارف دانسته شده است. صدرالدین قونوی، از شارحان بزرگ آرای ابن عربی، دین را چیزی جز سیاست و تدبیر مصالح دنیا و آخرت نمی‌داند.^۳ امام خمینی به عنوان یکی از میراث داران عرفان محیی‌الدینی و از اساتید عرفان نظری و از نامداران عرفان عملی که بزرگ‌ترین تحول اجتماعی اخیر جهان و به قولی نخستین انقلاب پست مدرن جهان را به وجود آورد، شاهدی است بر آنکه به واقع می‌توان عرفان را والاترین تجلی روح ایرانی و اسلامی دانست.^۴

نتیجه

در رویکرد اول از منظر سنتی غربی، دین در دوجه باطنی و ظاهری جلوه می‌کند و وجه باطنی اسلام وجه اصیل و میراث اصلی آن به حساب می‌آید؛ عرفان و تصوف از این منظر جوهر اسلام و جوهر تمدنی آن پنداشته می‌شود و تجلی اسلام اصیل را در جریان عرفانی می‌داند. این دریافت از جریان عرفانی جریان‌های دیگر اسلامی را کمتر مورد توجه قرار داده و از جامعیت این رویکرد کاسته است. جریان عرفانی در کنار دیگر جریان‌ها چون فلسفه، کلام، فقه و تفسیر به صورت مجموعه‌ای از جریانات در افول یا بالندگی تمدن اسلامی نقش داشتند.

در رویکرد دوم که عقل را محور اندیشه‌ورزی و تمدن‌سازی می‌داند، جریان عرفانی را از عوامل اصلی و مؤثر در افول اندیشه و اندیشه‌ورزی که نتیجه آن انحطاط و عقب‌گرد جوامع اسلامی است

۱. تقوی، دوام اندیشه سیاسی در ایران، ص ۲۰۹.

۲. کربن، اسلام ایرانی، ج ۱، ص ۸۹.

۳. قونوی، الفکرک، ص ۲۲۱؛ تقوی، دوام اندیشه سیاسی در ایران، ص ۲۱۰.

۴. تقوی، دوام اندیشه سیاسی در ایران، ص ۲۱۱.

می‌داند. در این رویکرد عرفان مساوی و مروج گوشه‌نشینی و زاویه‌نشینی است به گونه‌ای که ارائه این گونه از حیات اجتماعی شاید برای معدودی از عرفا در سلوک شخصی خود برای پیوند با حقیقت هستی نتیجه‌ای دربر داشته باشد، اما هیچ‌گاه برای جامعه و عموم مردم پیشبرنده و عاملی برای تأمین نیازها و مسائل پیچیده اجتماعی تلقی نمی‌شود.

در رویکرد سوم عرفان از عوامل شکوفایی تمدن اسلامی دانسته شده و تأثیر آن در ایجاد نوع نگاه متعالی به انسان و عالم، گسترش اسلام از طریق جریان‌های عرفانی و تأثیر آن بر فرهنگ، ادب و هنر اسلامی را غیر قابل انکار می‌داند. در همین رویکرد می‌توان به جریان عرفان شیعی نیز توجه نمود که توانست در جمع میان شریعت و حقیقت (ظاهر و باطن) توفیق یافته و حتی به حکومتی شیعی در عصر صفوی منتهی شود. چنان‌که برخی در شکل‌گیری انقلاب اسلامی ملت ایران، بر ابعاد عرفانی و معنوی معمار بزرگ آن تأکید کرده و هدف مهم آن را رستگاری معنوی آحاد مردم دانسته‌اند.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، *الشفاء (المنطق)*، به کوشش سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۲. _____، *منطق المشرقیین*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۵ ق.
۳. ابن عربی، محمد بن علی، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
۴. ابن منور، محمد، *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، نشر آگاه، ۱۳۸۶.
۵. آملی، حیدر بن علی، *المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم*، به کوشش عثمان اسماعیل یحیی و هانری کربن، تهران، نشر توس، ۱۳۶۷.
۶. پاکتچی، احمد، *جریان‌های تصوف در آسیای مرکزی*، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۹۲.
۷. تقوی، محمدناصر، *دوام اندیشه سیاسی در ایران (ارزیابی تحلیلی نظریه زوال اندیشه سیاسی)*، قم، بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۴.
۸. الجابری، محمد عابد، *جدال کلام، عرفان و فلسفه*، ترجمه رضا شیرازی، تهران، نشر یادآور، ۱۳۸۱.
۹. الجابری، محمد عابد، *نقد العقل العربی ۴: العقل الاخلاقی العربی*، بیروت، دراسات الوحدة العربیة، ۲۰۱۲.
۱۰. دهباشی، مهدی، و سید علی اصغر میرباقری فرد، *تاریخ تصوف*، تهران، سمت، ۱۳۸۴.
۱۱. دورانت، ویلام جیمز، *تاریخ تمدن (مشرق زمین گاهواره تمدن)*، ترجمه احمد آرام، ع. پاشائی، امیرحسین آریان‌پور، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷.
۱۲. زرین کوب، عبدالحسین، *تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن*، ترجمه مجالدین کیوانی، تهران، سخن، ۱۳۸۳.

۱۳. _____، *دنباله جستجو در تصوف ایران*، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۹.
۱۴. ستوده، هدایت‌الله، *فرهنگ و تمدن اسلام و ایران*، تهران، ندای آریانا، ۱۳۹۱.
۱۵. سروش، عبدالکریم، *قصه ارباب معرفت*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۳.
۱۶. سهروردی، عمر بن محمد، *عوارف المعارف*، ترجمه اسماعیل بن عبدالمؤمن اصفهانی، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۴.
۱۷. طباطبایی، سید جواد، *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۶۷.
۱۸. _____، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۳.
۱۹. عمید زنجانی، عباسعلی، *پژوهشی در پیدایش و تحولات تصوف و عرفان*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۶.
۲۰. فدایی مهربانی، مهدی، *پیدایی اندیشه‌های سیاسی عرفانی در ایران (از عزیز نسفی تا صدرالدین شیرازی)*، تهران، نشر نی، ۱۳۸۸.
۲۱. قربانی، زین‌العابدین، *تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، بی‌تا.
۲۲. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *ترجمه رساله قشیریه*، ترجمه حسن بن احمد عثمانی، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۴.
۲۳. قنوی، صدرالدین، *الفکوک*، به کوشش محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۱.
۲۴. کرین، هانری، *چشم‌اندازهای فلسفی و معنوی: اسلام ایرانی*، ج ۱، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، سوفیا، ۱۳۹۱.
۲۵. کلاباذی، ابو بکر محمد بن ابراهیم، *التعرف لمذهب التصوف*، ترجمه محمدجواد شریعت، تهران، نشر اساطیر، ۱۳۷۱.
۲۶. لوکاس، هنری استیون، *(تاریخ تمدن: از کهن‌ترین روزگار تا سده ما)*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، سخن، ۱۳۸۲.
۲۷. لوئیس، برنارد و دیگران، *اسماعیلیان در تاریخ*، ترجمه یعقوب آژند، تهران، نشر مولی، ۱۳۶۳.
۲۸. مطهری، مرتضی، ج ۱۴، *خدمات متقابل اسلام و ایران*، تهران، صدرا، ۱۳۸۴.
۲۹. _____، ج ۲۳، *عرفان (کلیات علوم اسلامی)*، ج ۲، تهران، صدرا، ۱۳۸۴.
۳۰. _____، ج ۲۳، *مجموعه آثار (انسان کامل)*، تهران، صدرا، ۱۳۸۴.
۳۱. نسفی، عزیزالدین بن محمد، *مجموعه رسائل مشهور به کتاب الإنسان الكامل*، به کوشش ماریژان موله، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۸۶.
۳۲. نصر، سید حسین، *ایران (تاریخ، فرهنگ، هنر)*، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات دبا، ۱۳۸۴.

۳۳. _____، تصوف، ج ۱۵، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۷.

۳۴. _____، هنر و معنویت اسلامی، ترجمه رحیم قاسمیان، تهران، حکمت، ۱۳۸۹.

۳۵. ولایتی، علی اکبر، پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران، تهران، وزارت امور خارجه، مرکز چاپ و انتشارات، ۱۳۸۲.

مقالات

۳۶. پورجوادی، نصرالله، «آخرین دیدار با پروفسور ایزوتسو»، نشر دانش، ش ۷۴، تهران، بهمن و اسفند ۱۳۷۱.

۳۷. سروش، «عرفان و توسعه»، مجله فرهنگ توسعه، ش ۱۳ و ۱۴، تهران، مرداد و شهریور و مهر و آبان ۱۳۷۳.

۳۸. فاطمی بصیر، مصطفی، «جایگاه شریعت در منظومه عرفانی سید حیدر آملی»، نشریه معارف، ش ۱۰۳، قم، ۱۳۹۳.

۳۹. لگنهاوزن، محمد، «تجربه دینی اسلامی»، نشریه روش‌شناسی علوم انسانی، ش ۳۸، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، بهار ۱۳۸۳.

۴۰. مالمود، مارگارت، «سیاست بدعت‌گذاری در خراسان»، کیهان اندیشه، ترجمه لقمان سرمدی، ش ۸۴، قم، مؤسسه کیهان، خرداد و تیر ۱۳۷۸.

۴۱. نصر، «عرفان نظری و تصوف علمی و اهمیت آنها در دوران کنونی»، مجله اطلاعات حکمت و معرفت، ترجمه انشاءالله رحمتی، شماره اول، تهران، مؤسسه اطلاعات، ۱۳۸۴.

۴۲. نوپا، پل، «رساله آداب العبادات شقیق بلخی»، معارف (فلسفه و کلام)، ترجمه نصرالله پورجوادی، ش ۱۰، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، فروردین - تیر ۱۳۶۶.

۴۳. نوپا، پل، «رساله کتاب الصفات ابو سعید خراز»، نشریه معارف، ترجمه اسماعیل سعادت، ش ۲۵، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، فروردین - تیر ۱۳۷۱.

۴۴. هرمانسن، مارسیا، «تصوف پژوهی در آمریکا»، اطلاعات حکمت و معرفت، ترجمه مرضیه سلیمانی، ش ۵، تهران، مؤسسه اطلاعات، مرداد ۱۳۸۹.

۴۵. وات، مونتگمری، «زندگانی و اندیشه ابوحامد غزالی»، کلام اسلامی (فلسفه و کلام)، به کوشش پرویز دلیرپور، ش ۵۷، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، بهار ۱۳۸۵.

