

بِسْمِ اللَّهِ
الرَّحْمَنِ
الرَّحِيمِ



مکتب امنیتی هرات
Herat School of Security

۲۷ و ۲۸ عقرب ۱۳۹۴
18-19 November 2015

سمپوزیم بین المللی مکتب امنیتی هرات

مجموعه مقالات

۲۷ و ۲۸ عقرب ۱۳۹۴ - کابل



انستیتوت مطالعات استراتژیک افغانستان
Afghan Institute for Strategic Studies



سمپوزیم بین‌المللی مکتب امنیتی هرات (مجموعه مقالات)

۲۷ و ۲۸ عقرب ۱۳۹۴ - کابل

○ ویراستاری: غلام‌رضا ابراهیمی

○ صفحه‌آرایی و طرح جلد: عصمت‌الله احراری

○ چاپ اول، کابل، جدی ۱۳۹۵

○ شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه ○ قیمت: ۲۰۰ افغانی

نشانی: افغانستان، کابل، کارته پروان، قلعه ۹ برجه

وبسایت: www.aiss.af

فهرست

مکاتب امنیتی جهان و تأملاتی برای مکتب امنیتی هرات.....	۷
عرفان و قدرت.....	۱۷
مولانا و صلح اجتماعی.....	۳۳
امنیت از نگاه بیدل و ابن عربی.....	۴۳
تأثیر عرفان خراسانی بر تساهل سیاسی و اجتماعی در هند.....	۵۹
جنگ و صلح در شاهنامه فردوسی.....	۶۵
مبانی فکر سیاسی امیر علی شیر نوایی.....	۷۹
سعدی و سیاست.....	۹۳
سیاست و امکان‌ها و ظرفیت‌های عرفان.....	۱۰۱
جنسیت و قدرت در سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک.....	۱۰۹
فتوت‌نامه‌ها و نقش اجتماعی - سیاسی آن‌ها.....	۱۲۵
نسبت‌سنجی عرفان و سیاست.....	۱۳۳
عرفان و سیاست.....	۱۵۳
پیر بایزید و روضان اوپه پنبنتی تصوفی عرفانی فرهنگ کی دهغه اغیزه.....	۱۷۳
سوله او جگره د ادبیاتو په هنداره کی.....	۱۸۹

مکاتب امنیتی جهان و تأملاتی برای مکتب امنیتی هرات

جهانگیر کرمی

دانشیار روابط بین الملل دانشگاه تهران

مقدمه

امنیت به مفهوم دور ماندن از خطر، بنیان حیات بشری و نعمتی است که در کنار سلامت، در نبودن شان می توان به دریافتی درست از آن ها رسید. مطالعات امنیت امر جدیدی است و نخستین تلاش های فکری و آکادمیک برای آن در سده گذشته و به ویژه از دوران پس از جنگ جهانی دوم و عمدتاً در چارچوب مطالعات روابط بین الملل انجام می شد و این تتبعات در دوره جنگ سرد در سیطره نظریه های واقع گرایی قرار داشت. اما به تدریج از دهه ۱۹۷۰ میلادی، حوزه مطالعاتی مستقلی به عنوان امنیت شکل گرفت و مکاتب امنیتی مختلفی مانند مکتب امنیتی جهان سوم، مکتب کپنهاگ و مکتب پاریس ایجاد شدند که هر یک مبانی اندیشه ای و ماهیت و هدف و روش خاص خود را برای شناخت و پیشبرد امر امنیت عرضه نموده اند.

مسأله مهم برای ما آن است که همه این مکاتب برخاسته از یک جغرافیای خاص هستند و اگر هم اندیشه ای مانند نظریه های امنیتی جهان سوم برخاسته از افکار اندیشه وران جهان سومی بوده اند، اما تبلور، نمو، ارائه و انتشار این اندیشه همچنان جغرافیای غرب بوده است. حال اگر قرار باشد که در چارچوب تمدنی جهان اسلام و منطقه خاور میانه و به ویژه حوزه تمدنی گسترده ای که از آسیای مرکزی تا قفقاز و خاور میانه گسترده شده و مکاتب فکری

هم‌پیوند و هم‌گرایی چون بخارا، سمرقند، بلخ، هرات، نیشابور تا قونیه و بغداد زمانی قد افراشته‌اند، مکتبی بر بنیان آن پیشینه کهن و گران‌سنگ مطرح شود و به‌ویژه در عزمی که امروزه در افغانستان برای ترکیبی از دست‌آوردهای این حوزه تمدنی وجود دارد، به یک مکتب امنیتی نوین برسیم، لازم است تا با بررسی مکاتب امنیتی موجود جهان، درس‌هایی برای این نوزایی بگیریم.

پرسش‌هایی که در بادی امر برای نگارنده مطرح می‌باشند آن هستند که مکتب امنیتی چیست، چگونه شکل می‌گیرد و از چه مبانی فلسفی، شناختی و روش‌شناسانه‌ای برخوردار است؟ چه مکاتب امنیتی مهمی اکنون در جهان مطرح هستند و این مکاتب چه بهره‌هایی برای بازاندیشی و بازتولید «مکتب امنیتی هرات» به ما می‌دهند؟ طبعاً پاسخ دقیق و کافی به این پرسش‌ها مجال و حوصله گسترده‌ای می‌طلبد و نگارنده تنها به قصد پاسخ به پرسش واپسین، به بررسی و بحث کوتاه در باب نظریه‌های عمده امنیت و مکاتب مشهور امنیتی جهان می‌پردازد.

ایده اصلی نگارنده آن است که مکاتب امنیتی بر پایه اندیشه‌هایی فلسفی و در پاسخ به نیازهای اساسی جوامع تکوین یافته و می‌توانند با گسترش جهان‌نگری مخاطبان، امکان‌های مهمی را برای غلبه بر مشکلات امنیتی جوامع و تمدن‌ها بگشایند. هر تلاشی برای طرح یک مکتب امنیتی نوین مستلزم شناختی جامع از این مکاتب و مبانی و ماهیت و روش‌های آن‌هاست تا ما را در کشف زوایای مستور مکتب امنیتی مورد توجه‌مان یاری کند. مکتب امنیتی را می‌توان دستگاهی فکری دانست که بر بنیان‌های فلسفی (هست‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی) خاصی استوار بوده و در پیوند با سایر حوزه‌های فرهنگی، اجتماعی و علمی، روش‌شناسی ویژه‌ای را برای تبارشناسی، توصیف، تحلیل و تجویز امر امنیت به ما ارائه می‌کند. مکاتب امنیتی اساساً وامدار مکاتب فکری و فلسفی و روش‌شناسی و حتی عرفانی می‌باشند.

در این مقاله، نخست به بررسی مفهوم مکتب امنیتی پرداخته‌ایم. سپس، ماهیت و روش مکاتب امنیتی معاصر را ارائه نموده و سرانجام به ارائه چارچوبی برای تعمق و ژرف‌اندیشی در باب مکتب امنیتی هرات همت گمارده‌ایم. نگارنده مدعی نیست که در این نوشته، سخنی نو آورده است، بلکه صرفاً با معرفی مکاتب موجود به ارائه نحوه پیدایش، مبانی فلسفی و اندیشه‌ای آن‌ها و ابعاد و وجوه توصیفی، تحلیلی و تجویزی (راهکاری) نهفته در آن‌ها با هدف ایجاد فضایی تفهیمی و گفتگویی به منظور درک بیشتر از مکتب امنیتی هرات در نسبت با مکاتب موجود کوشش نموده است. در واقع اگر بتوان مدعی حرفی نو‌ورای تتبعات پیشین

در این حوزه شد، تنها می‌توان به امکان‌سنجی راهگشایی برای بازانديشی و بازتوليد يك مکتب کهن در روزگار نوين اشاره کرد.

نخست: مفهوم مکتب امنیتی

تفاوتی اساسی بین نظریه امنیتی و مکتب امنیتی وجود دارد. نظریه‌های امنیتی را بر اساس معیارهای گوناگونی می‌توان دسته‌بندی کرد: مبانی فلسفی، مکان‌پیدایی و رشد و بالندگی و مفروضات و فرضیه‌های آن‌ها. مکتب امنیتی را می‌توان دستگاهی فکری دانست که بر بنیان‌های فلسفی (هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی) خاصی استوار بوده و در پیوند با سایر حوزه‌های فرهنگی، اجتماعی و علمی، روش‌شناسی ویژه‌ای را برای تبارشناسی، توصیف، تحلیل و تجویز امر امنیت به ما ارائه می‌کند. مکاتب امنیتی اساساً وامدار مکاتب فکری و فلسفی و روش‌شناسی و حتی عرفانی می‌باشند.

يك مکتب امنیتی لزوماً يك نظریه امنیتی نیست. نظریه امنیتی يك گزاره «اگر - آنگاه» است و دستگاهی تحلیلی و تبیینی و تجویزی را فراهم می‌کند که می‌تواند در بهترین حالت، متضمن صدق و کذب باشد. اما مکتب امنیتی يك نگرش کلان است که می‌تواند برگرفته از يك یا چند نظریه امنیتی در سطوح مختلف هم باشد. مکتب امنیتی بیشتر يك سرچشمه فلسفی، اندیشه‌ای و فرهنگی و اجتماعی است که از درون سنت‌های فرهنگی و دینی و معنوی و تجربیات تاریخی يك جامعه برخاسته و مبنایی برای تعمق، ژرف‌اندیشی و بازانديشی در مورد مسائل يك جامعه، جوامع نزدیک به هم و یا يك حوزه تمدنی است که برای سایر جوامع و تمدن‌ها نیز سرمشق‌ها و درس‌آموزی‌های مهمی دارد. يك مکتب امنیتی باید این موارد را برای ما مشخص کند: ماهیت امنیت، مرجع امنیت، تهدید امنیتی، تأمین‌کننده امنیت و ابزار امنیت (قیصری، ۱۳۹۳: ۸۳۷).

عناصر اصلی يك مکتب امنیتی عبارت‌اند از:

الف) در سطح فلسفی: مبانی هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، شناخت‌شناسی و روش‌شناسی.

ب) در سطح عملی: مرجع امنیت، سطح امنیت، جایگاه امنیت، جغرافیای امنیت، هدف امنیت، ساختار امنیت، برنامه امنیت، روش امنیت، ابزار امنیت، کارگزار امنیت، تهدید و یا دیگر امنیت.

دوم: مکاتب امنیتی مشهور

موضوع امنیت در حوزه‌های علوم انسانی از سیاست و روابط بین‌الملل و مطالعات راهبردی تا جامعه‌شناسی مورد توجه بوده و به‌ویژه از اواسط سده بیستم، نظریه‌های کلان سیاست و روابط بین‌الملل و سپس فلسفه، آن را مورد توجه جدی قرار داده‌اند. در این بخش به بررسی نظریه‌پردازی امنیت در چارچوب اندیشه‌ای کلان سیاست و روابط بین‌الملل و مطالعات راهبردی پرداخته و مکاتب امنیتی برگرفته از آن‌ها را معرفی می‌کنیم.

الف) مکتب جامعه امن

محصول فکری نظریه‌های آرمانی لیبرال، مکتب جامعه امن است که به‌ویژه در دهه‌های ۱۹۷۰ به بعد وجهه همت نظریه‌های هم‌گرایی در اروپای غربی واقع بوده است. مفهوم جامعه امن برای اولین بار توسط «کارل دویچ» مطرح شد. با تعریفی که وی ارائه می‌کند، جامعه امن، آن جامعه‌ای است که بین افراد و اعضایش هرگز نبرد فیزیکی رخ ندهد. در این جامعه، روش حل مناقشات: گفتگو، چانه‌زنی و مصالحه است. دویچ دو نوع جامعه امن را معرفی می‌کند: جوامع امن ادغامی نظیر امریکا که دولت در آن، واحد است و اختیارات نسبی به زیرمجموعه‌ها داده می‌شود؛ و جوامع تکثرگرا که در آن دولت‌های تشکیل‌دهنده استقلال قانونی دارند مانند اتحادیه اروپا. به گفته دویچ در هر دو نوع جامعه حل اختلافات با ابزارهای غیرخسونت‌آمیز صورت می‌گیرد. در کشورهای دموکراتیک به دلیل همسان‌بودن سیاست اعلامی و اعمالی، تهدید پنهانی و فعالیت استخباراتی نسبت به همسایه‌ها کمتر انجام می‌شود. این امر، زمینه پیروی داوطلبانه از قوانین را برای شهروندان پدید آورده و سبب سهولت در برنامه‌های دولت می‌شود. زیرا در چنین جوامعی تأکید بر این است که رعایت قوانین به یک عادت تبدیل شود. اجبار صرف، کارساز نیست. دویچ این مفهوم را نسبت به جوامع هم‌جوار و سپس تعداد زیادی از جوامع اطراف تعمیم می‌دهد. در جوامع امن دویچی، راهکار اصلی تکیه بر استدلال و اقناع در سیاست خارجی است و دولت‌ها در تلاش‌اند تا حس باهم‌بودن را میان جوامع دخیل در دایره امن ترویج کنند (هاشمی، ۱۳۹۲).

ب) مکتب امنیتی ولز

پایه اصلی هستی‌شناسی نظریه‌های کمونیستی و چپ‌گرا و انتقادی، نقد عقل و حرکت از وضع موجود به وضع مطلوب است؛ و بر این اساس، عقیده دارند که امنیت صرفاً از مسیر

نقد حاصل می‌شود. مبنای شناخت‌شناسی این نظریه‌ها آن است که عین و ذهن را در جهان تاریخی به‌صورت یک کل مرتبط به هم دیده و امکان کسب دانش عینی را رد می‌کند. به جای تأکید بر عوامل ساختاری (در نظریه‌های واقع‌گرا)، در این، اندیشه‌ها و تعاملات میان بازیگران در تعیین رفتارها مطرح می‌شود. از این نگاه، انسان‌ها و اندیشه‌ها جهان را می‌سازند و واقعیت اجتماعی، توسط آگاهی بیناذهنی مبتنی بر زبان تشکیل می‌شود و انسان‌ها آزاد هستند با اقدامات دسته‌جمعی خودخواسته، جهان را تغییر دهند. (عبدالله‌خانی، ۱۳۸۳: ۲۳۷-۲۳۸).

مکتب امنیتی ولز یا ابريستويت یکی از مهم‌ترین حوزه‌های تحول مطالعات امنیتی انتقادی بوده است و شخصیت‌های اصلی آن در دانشگاه ولز، «کن بوث» و «وین جونز» هستند. نگاه این محققان این است که دولت یک مشکل در بررسی‌های امنیت است. نخستین حرکت تحلیلی محققان این مکتب، عمیق‌تر ساختن شناخت ما از امنیت است. مکتب ولز این کار را با هدف برملاکردن سرشت سیاسی و ساخت اندیشه امنیت و اشاره به تجربیات زنان و مردان در مورد تهدید انجام می‌دهد تا بتواند تهدیدهای نظامی و دولت‌محور را از جایگاه و محوریت امنیت خارج کند. سخن اصلی این مکتب آن است که نباید امنیت را صرفاً از دریچه دولت نگریست و دولت‌ها بسیاری مواقع خود مشکل امنیت هستند و نه راه‌حل آن. از این رو، بر مردم و رهایی تأکید داشته و مرجع اصلی امنیت را فرد انسانی و مردمان جوامع می‌بینند و از این نگاه، امنیت به معنای نبود درد، ترس، گرسنگی و فقر است (ابراهیمی، ۱۳۹۳: ۱۳-۱۴).

ج) مکتب امنیتی جهان سوم

نخستین مطالعات در مورد امنیت ملی در جهان سوم به دهه ۱۹۷۰ برمی‌گردد و از این زمان، موضوع امنیت ملی در جهان سوم به‌عنوان عرصه‌ای متفاوت از دولت‌های غربی به دلیل تفاوت در مسائل داخلی و منطقه‌ای و بین‌المللی این کشورها، وجهه همت اندیشمندان مختلف قرار گرفت. «محمد ایوب» با انتقاد از مفهوم غربی امنیت و بی‌تناسب بودن تحلیل غرب از آن برای جهان سوم، به‌خاطر تفاوت‌های اساسی میان این دو و به‌ویژه تفاوت در متغیر دولت‌سازی، با تعمیم آن به کشورهای جنوب مخالفت می‌کند. استدلال وی آن است که امنیت به مفهوم غربی، بیشتر دارای «ماهیت نظامی، ابعاد بین‌المللی، جهت‌گیری خارجی و معطوف به اتحادها و ائتلاف‌ها» است، در حالی که مشکلات امنیتی در جهان سوم «به‌طور

گسترده‌ای از درون مرزها ناشی می‌شود... و به‌طور گسترده‌ای برآمده از کشمکش‌های درونی است.» از نظر او، رویکرد «بیرونی» تحلیل‌گران غربی - که بیشتر به دنبال شناسایی تهدیدهای بیرونی نسبت به امنیت ملی هستند - برای کشورهای جهان سوم ناقص است؛ زیرا این کشورها بیشتر از ناحیه مشکلات و تهدیدات داخلی تهدید می‌شوند. اگرچه ایوب تهدیدهای خارجی را نفی نمی‌کند، اما گرانیگاه (مرکز ثقل) خطرهای و تهدیدهای امنیتی جهان سوم را در داخل می‌داند و معتقد است که «بسیاری از درگیری‌های داخلی غالباً به علت تسری به همسایگان، تبدیل به کشمکش‌های بین‌الدولی می‌شود». او معتقد است که شکاف داخلی فرصت مناسبی برای همسایگان فراهم می‌کند تا با مداخله در امور داخلی یکدیگر باعث شوند منازعات بومی به منازعات میان کشورها تبدیل شده و رقبای جهانی فرصت رخنه در کشورهای جهان سوم را بیابند (ایوب، ۱۳۸۱: ۵۰۳). از نگاه ایوب، بایستی توجهی جدی به عدم تکامل فرایند دولت‌سازی و ملت‌سازی در جنوب بشود، موضوعی که موجب تفاوت‌های ماهوی در میان جهان سوم و غرب شده است. زمانی جهان سوم به دولت‌سازی به مفهوم جدید آن روی آورده که برخلاف غرب، فرصت کافی و محیط مناسب برای این کار را ندارد و نیروهای بین‌المللی نقش عمده‌ای در این فرایند بازی می‌کنند. لذا «زمان» عنصری اساسی برای دولت‌هاست که دولت‌های جهان سوم زمان نامناسبی برای دولت‌سازی دارند و این زمان با پایان دوره استعمار شروع شده است. ایوب عقیده دارد که نتیجه مشکلات دولت‌سازی این شده که مشروعیت رژیم‌ها اندک و انسجام اجتماعی پایین است؛ و این امری است که مهم‌ترین و پایه‌ای‌ترین مسائل کشورهای مذکور و مانعی برای انباشت سرمایه، بازتوزیع اقتصادی و مشارکت سیاسی می‌باشد. او ضعف جامعه مدنی و نهادهای سیاسی را در کنترل دستگاه امنیتی دولت به‌عنوان عاملی برای تشدید گرایش امنیتی این کشورها قلمداد می‌کند (ایوب، ۱۳۸۱: ۵۰۷). از نظر ایوب، یکی از مهم‌ترین پیامدهای مرتبط با مرحله دولت‌سازی آن است که «ملاحظات امنیتی بر سیاست داخلی و خارجی دولت جهان سوم برتری دارد» و با وجود «تعهد زبانی و کسل‌کننده نخبگان دولتی جهان سوم نسبت به توسعه، برای بسیاری از آن‌ها، توسعه ابزاری برای کمک به خودشان در راستای دستیابی به مشروعیت سیاسی و امنیت دولت و رژیم است» (Ayoob, ۱۹۹۵: ۱۲۰-۱۲۵).

د) مکتب امنیتی پاریس

اما مهم‌ترین حوزه مطالعات امنیتی در چارچوب نظریه‌های پس‌اساختاری را می‌توان مکتب

پاریس دانست. مکتب پاریس باعث واقعی شدن و اجتماعی شدن هرچه بیشتر مقوله امنیت شده است و متأثر از اندیشه فیلسوفانی چون بوردیو و فوکو و ترکیبی از نظریه جامعه‌شناسی و پسامدرنیسم است (ابراهیمی، ۱۳۹۳: ۱۷-۱۸). در این مکتب، امنیت را امری میانجی و واسطه مرگ و زندگی و برای آن تاریخ‌مندی خاصی قائل‌اند. امنیت برای خود تاریخی دارد و ناظر بر معنا و بیان خاصی از روابط اجتماعی است. برای درک امنیت باید دو نوع امنیت را در نظر داشت: امنیت هستی‌شناختی که میانجی نظم و آشوب است و امنیت روزانه که میانجی دوستان و دشمنان است. مثلاً اگر نگاه مردم یک جامعه به مردمان تازه‌وارد از نیروی کار به پناهنده تغییر کند، از مرز دوست به دشمن و تهدید گذر می‌کنند. از این رو، ابعاد هنجاری و تفسیری فهم و رفتار امنیت بسیار مهم است. این مکتب بیشتر بر اهمیت امر واقع و عمل و تجربه از منظر تفسیر و هنجارها تأکید دارد (قیصری، ۱۳۹۳: ۸۴۲-۸۴۳).

ه) مکتب امنیتی کپنهاگ

یکی از مهم‌ترین دست‌آوردهای نظریه‌های سازه‌انگار در حوزه مطالعات امنیتی، مکتب کپنهاگ است و سه انگاره اساسی دارد: گسترده‌کردن موضوع امنیت، غیرامنیتی‌سازی و مجموعه امنیتی. از نگاه نظریه‌پردازان این مکتب، امنیتی کردن با تأکید بر نقش زبان به بررسی ظهور و تکامل و تحول موضوعات امنیتی می‌پردازد و امنیت را پدیده‌ای متکی بر ذهن و زبان می‌بیند. باور به «تجلی تهدید» و «پذیرش عمومی»، دو رکن اصلی منطق امنیتی کردن را شکل می‌دهد (دهقانی، ۱۳۷۷: ۱۶). به‌طور کلی می‌توان سه جریان اصلی در مطالعات امنیت مطرح است: بخش سنت‌گرایان که مرجع امنیت را دولت می‌دانند؛ تهدیدات را نظامی می‌پندارند و راه مقابله را نیز صرفاً قدرت نظامی توصیه می‌کنند. دوم، توسعه‌گرایان که هر سه مقوله مذکور را از حصار تنگ سنت‌گرایان رهانیده و دایره شمول آن‌ها را گسترش می‌دهند. از این نگاه، علاوه بر دولت، ملت و جامعه نیز جایی در مرجعیت امنیت می‌یابند. تهدیدات را نیز نظامی، شامل تهدیدات اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و زیست‌محیطی دانسته و راه مقابله را نیز صرفاً نظامی نمی‌دانند. و سرانجام سومین جریان که پست‌مدرن هستند و با زیر سؤال بردن مرجعیت دولت، به فرد و رهایی او از بندهای ساختاری موجود و از طریق آگاهی بخشی و ایجاد جنبش‌های اجتماعی توجه می‌کنند. امنیت از نگاه مکتب کپنهاگ، مفهومی موسع و چندبُعدی است و تهدیدها صرفاً نظامی نیستند بلکه وجوه سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و زیست‌محیطی آن‌ها نیز مطرح است. این تهدیدات دارای وابستگی متقابل بوده و ماهیت

ترکیبی دارند. در بُعد داخلی بر امنیت اجتماعی تأکید می‌شود و در بُعد خارجی، امنیت منطقه‌ای اهمیت بیشتری دارد و کشورها در قالب یک نظام منطقه‌ای، «مجموعه‌های امنیتی» را به وجود می‌آورند. مجموعه شرایط داخلی و منطقه‌ای یک کشور، از آن یک دولت ضعیف یا قوی می‌سازد و مسائل امنیتی آن را ماهیتی متفاوت می‌بخشد (KRAUSE, ۱۹۹۷: ۳۳).

سوم: تأملی در مکتب امنیتی هرات

از مجموعه مطالبی که بیان شد، می‌توان نکاتی را با هدف ارائه پیشنهاداتی اولیه به دست‌اندرکاران دغدغه ارزشمند ارائه یک مکتب امنیتی بومی در افغانستان مطرح کرد. از نگاه نگارنده، هر مکتب امنیتی جدیدی باید بر بستر اندیشه‌های فلسفی و فکری و نظری بنا نهاده شود و از این رو، مکتب امنیتی هرات نیز باید در چارچوب مکتب فکری بخارا، بلخ، مرو، نیشابور و ری و نیز عناصر روشنگری گم‌شده آسیایی در سده‌های پس از اسلام و به‌ویژه از دوره سامانیان، و در پیوند با مراکز مهم تمدن اسلامی از بغداد تا استانبول و از قاهره و قیروان تا مکه و مدینه و لاهور و دهلی باشد تا از عناصر فکری و دینی و سنتی همه این مراکز عمده اسلامی و شرقی بهره بگیرد. این مکتب با بهره‌گیری از ظرفیت‌های فکری و عملی جهان شرقی و اسلامی و ایرانی و نیز درس‌آموزی از یافته‌ها و تجربیات جهان غربی، اندیشه‌ای نو فرا راه نهد که ضمن تمرکز و تأکید بر قلمرو ملی و فرهنگی افغانستان، اما دیوارهای تصنعی جدایی دینی و فرهنگی و تمدنی را در عصر جهانی شدن و منطقه‌گرایی پشت سر بنهد و موجودیت هویت ملی، مذهبی و جغرافیایی را صرفاً نشانگان شناسایی هویت اجتماعی بداند. این مکتب ابزاری برای یک دیوارسازی و بیگانه‌سازی جدید نیست، بلکه دعوتی است به میراث مشترک شرقی، آسیایی، اسلامی، آسیای میانه‌ای و افغانستانی برای تحکیم پیوندهای قبلی تا در پیکر آسیا، جایگاه افغانستان را چون قلبی تپنده و محوری گردانده برای ثبات، صلح، امنیت، هم‌زیستی، تعامل، ارتباط و زندگی به جریان اندازد.

این مکتب بر بنیان درکی از ژئوپلیتیک افغانستان قرار دارد که فهم تحمیلی سده نوزدهم (افغانستان به‌عنوان کانون بازی بزرگ بین روسیه و انگلیس)، سده بیستم (افغانستان به‌عنوان منطقه نفوذ و درگیری دو ابرقدرت در عصر جنگ سرد) و اواخر و اوان سده بیست‌ویکم (افغانستان به معنای کانون افراط‌گرایی) را پشت سر گذارد و این سرزمین را به پل ارتباط و کانون تعامل مناطق و سرزمین‌های مجاور از شرق آسیا تا آسیای مرکزی و خاورمیانه تا جنوب آسیا در نظر بگیرد. از این منظر، افغانستان می‌تواند در تولید فکر، مفهوم، ساختار و

کالا نقشی درخور برای حیات خویش و سامان‌بخشی به محیط پیرامون و در پیوند با ممالک مجاور داشته باشد و این موضوعی است که نباید رؤیایی پنداشته شود. از نگاه نگارنده این سطور، حتی یک گام برای این امر در ساحت فکری، عرصه‌ها و قابلیت‌های تحقق آن را در پیش چشمان ما می‌گستراند و نمی‌توان از آرزوهای این امر مهم ولو این‌که سخت دست‌یافتنی باشد، دست کشید. این صرفاً آرزو نیست بلکه ساحتی گشوده در پیش ماست که بنیان‌های تجربی تاریخی آن و مبانی فکری و فلسفی آن از پیش مهیاست؛ و به‌ویژه حدود دو سده سختی و هزینه‌های نفوذ بین‌المللی و رقابت بیهوده منطقه‌ای و خونریزی داخلی و نسل‌هایی مرارت‌کشیده، آن را به یک ضرورت تاریخی تبدیل کرده است. فهم درست این هزینه‌ها در داخل و خارج، خود امکانی برای بازاندیشی در این ساحت ارزشمند است.

گام در طریق تحقق این مقصود متعالی بیش از هر زمانی آسان‌تر شده است. در دوره تغییرات بنیادین در نظام بین‌المللی و دگرگونی هنجارهای متصلب گذشته و نقش‌آفرینی بازیگران متعدد، اهمیت‌یابی دولت‌های کوچک‌تر (همانند سنگاپور و قطر و...)، اینک ژئوپلیتیک جهان، منطقه و افغانستان نیز بیش از هر زمان دیگری در مسیر تحول قرار گرفته است. در این دوران گذار، تلاش برای کشف، درک، دریافت، تبیین و ارائه شاخص‌های یک مکتب امنیتی بومی، امری ارزنده است که نخبگان کشور و پیرامون و جهان را به تفتن وامی‌دارد تا به راه‌حل‌های منطبق بر شرایط محیطی و فرهنگی و کم‌هزینه بیان‌دیشند و تصویری واقعی از یک افغانستان نوین را در پیش چشم همگان قرار دهند.

منابع و مأخذ:

- ابراهیمی، شهرز (۱۳۹۳) مکاتب امنیتی متأخر، فصلنامه مطالعات راهبردی، سال ۱۷ شماره ۴.
- ابراهیمی، شهرز، جهانی‌شدن و امنیت ملی ج.ا.ایران، فصلنامه مطالعات دفاعی و امنیتی، شماره ۳۳.
- افتخاری، اصغر (۱۳۸۱) مراحل بنیادین اندیشه مطالعات امنیت ملی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- ایوب، محمد (۱۳۸۱) معضل امنیت ملی در جهان سوم، ترجمه احمد محمودی، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره ۱۶.
- بوزان، باری (۱۳۷۸) مردم، دولت‌ها و هراس، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۷) قدرت و امنیت در عصر پسامدرنیسم، فصلنامه گفت‌وگو، شماره ۳۳.
- درویشی، فرهاد (۱۳۷۶) تأملی نظری بر امنیت ملی: تهدیدات و رهیافت‌ها، تهران: دافوس سپاه.
- سابق، ی. (۱۳۷۷) امنیت در کشورهای در حال توسعه، ترجمه مصطفی ایمانی و علیرضا طیب، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

- عبدالله خانی، علی (۱۳۸۲) نظریه‌های امنیت، تهران: مؤسسه ابرار معاصر تهران، ص ۱۶۹.
- قیصری، نورالله (۱۳۹۳) مکاتب امنیتی، فصلنامه سیاست، شماره ۴۴، زمستان.
- میسرا، ک. پ. (۱۳۶۷) امنیت ملی در جهان سوم: نیاز به پارچوبی جدید؛ ترجمه م. زندیه و ک. احتشامی اکبری، فصلنامه سیاست خارجی، سال دوم، تابستان.
- هاشمی، روح‌الله (۱۳۹۲) مفهوم جامعه امن و هم‌سویی همسایه‌ها، روزنامه افغانستان، شنبه ۳۰ قوس ۱۳۹۲: http://dailyafghanistan.com/opinion_detail.php?post_id=129414
- Ayoob, M. , "State Making and Third world Security", in Security of third world countries, ed by J.and T.Bernaure, Darthmuth, Unidir, 1993
- Ayoob, Mohammed, The Third world Security Predicment; State Makinh, Regiona Lconflict, and the International system (London: Lynne Rienner Publishers, 1995).
- Muthiah Alagappa, The National Security of Developing states (Malaysia: ISIS, 1987).
- Williams, Paul, Security Studies; An Introduction, London, Routledge, 2008.
- Katzenstein, Peter (ed.), The cultuve of National Security: Norms and identity in world politics (New york: Columbia Uni.Press, 1996).
- Krause, K. and Williams, M. (eds.) Critical Security Studies: Concept and Cases (London: UCL, 1996).
- Vaughn-Williams, Nick. Peoples, Columba (2010) Critical Security Studies: An Introduction, Abingdon, Routledge.
- Floyd, Rita (2007) Towards a consequentialist evaluation of security: bringing the Copenhagen and Welsh Schools of security studies', British International Studies Association.

عرفان و قدرت

علی اصغر مصلح

استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی تهران

چکیده

اگر «بازاندیشی» را طرح پرسش‌های معاصر با نظر به سنتی بدانیم که در آن سنت، به‌طور مستقیم و نظام‌مند به چنین پرسش‌هایی اندیشیده نشده باشد، این مقاله می‌خواهد با نظر به معنای «قدرت» در تفکر معاصر، از معنای قدرت در سنت عرفان اسلامی پرسش کند. پس از نیچه قدرت نه صرفاً به معنای سیاسی بلکه به معنایی بسیار عام فهمیده شده است. بر این مبنا هرچه از آدمی سر می‌زند، ریشه در اراده معطوف به قدرت دارد. عارفان تصویری از مقوله قدرت و سیاست داشته‌اند؛ این فهم چه‌بسا خودآگاهانه و مفهومی به بیان درنیامده باشد، ولی اُنس با متون عرفانی و درک فضای فکری حاکم بر آن، به ما اجازه می‌دهد که این سنت را با توجه به پرسش‌های معاصر در این باب بازخوانی و بازاندیشی کنیم.

به نظر می‌رسد تلقی عارفان از مقوله قدرت، برخاسته از دریافت آن‌ها از نسبت حق و خلق، به‌خصوص نسبت قدرت حق با قدرت‌های پدیدآمده در مناسبات انسانی باشد. با توجه به درک عارفان از کمالات معنوی آدمی که در اوج آن وضع فنای در حق است، عارف تمایل ذاتی به قدرت دنیوی ندارد. اما قدرتی را که بتواند به‌نحوی قدرت روحانی حق را جلوه‌گر سازد، می‌ستاید. اگر قدرت را به معنای عام آن در نظر بگیریم، عارف نیز علی‌رغم پرهیز از قدرت دنیایی، خود اقتدارطلب است. او قدرت خود را با تصویری که از قدرت حق و مراتب

آن در هستی می‌شناسد، برترین قدرت می‌داند.

عرفان در هر صورت نمی‌تواند قلمرو دنیا و مناسبات دنیوی را مستقل از مراتب روحانی و معنوی ببیند. دیدن همه امور از افق حقانی این دلالت ضمنی هم دارد که قدرت سیاسی و اجتماعی نیز مستقل از سلسله مراتب وجود که عارف بدان اعتقاد دارد، قابل تصور نباشد. عرفان در زمان معاصر با مقولات سیاسی و مناسبات قدرت به صورت‌های مختلفی می‌تواند نسبت برقرار کرده و به صورت‌های مختلفی نقش‌آفرینی کند؛ هم می‌تواند منشأ پیدایش رهبری مقتدرانه به نام خدا باشد و هم می‌تواند به پرهیز از قدرت و پرداختن به فضاهای معنوی درونی دعوت کند. عرفان می‌تواند در شرایط خاص و زمانه تحولات بزرگ نقش‌های بزرگ ایفا کند؛ و در حالت عادی در حوزه مناسبات اجتماعی مثل اصلاح اخلاق جمعی و مراقبت از آن مؤثر باشد.

واژه‌های کلیدی: عرفان اسلامی، اندیشه سیاسی، قدرت سیاسی، بازاندیشی

معنای قدرت در تفکر معاصر

یونانیان به‌عنوان پایه‌گذاران فرهنگ غربی، آشکارا فرهنگی قدرت طلب داشتند. در متونی که منعکس‌کننده خصوصیات آن فرهنگ است، آن‌ها آشکارا تشنه قدرت و تمجیدگر قدرت‌مندانند:

گزارشی را که توسیدید از گفتگو و مذاکره بین نمایندگان مردم آتن و مردم مِلس داده است، بخوانیم. آتینان اعلام می‌کنند که: «اما شما و ما باید آنچه را که واقعاً فکر می‌کنیم، بگوییم و فقط آنچه را که ممکن است، مدنظر قرار دهیم؛ زیرا ما هر دو به یک اندازه می‌دانیم که در بحث از امور انسانی مسأله عدالت فقط جایی به میان می‌آید که فشار ضرورت مساوی باشد؛ و نیرومندان آنچه را که می‌توانند بگیرند و ضعیفان آنچه را که باید بپذیرند» همچنین در گفتار مشهور «زیرا که درباره خدایان ما معتقدیم و درباره آدمیان می‌دانیم که به موجب قانون طبیعت‌شان هر جا بتوانند حکومت کنند، همین را اراده می‌کنند. این قانون را ما نساخته‌ایم و ما نخستین کسانی نیستیم که بر طبق آن عمل کرده‌ایم؛ ما فقط آن را به میراث برده‌ایم و آن را برای تمام زمان‌ها به ارث خواهیم گذاشت؛ و ما می‌دانیم که شما و تمام بشر، اگر شما هم مانند ما نیرومند باشید، همچون ما عمل خواهید کرد». (کاپلستون، ج ۱، ص ۳۱)

آنچه که در اینجا به‌طور آشکار بیان شده، در سایر فرهنگ‌ها هم بروز و ظهور داشته است. همین خوی قدرت‌طلبی که به خدایان هم نسبت داده شده، در تاریخ اروپا به‌خصوص

در دوره مدرن همواره ظهور داشته است. شاید در فرهنگ ایرانی و اسلامی، خوی قدرت‌طلبی انسان این‌گونه آشکارا بیان نشده باشد، اما تاریخ این دوره به‌خوبی همین خصلت را نشان می‌دهد.

با تحول در عقل و مناسبات جدید و پیدایش ریشه‌ها و اصول فرهنگ مدرن به‌تدریج تعبیر رابطه «عالم و امیر» به رابطه «دین و سیاست» و سپس به رابطه «دانش و قدرت» تبدیل شد. وقتی عقل منقطع از بستر وجودی‌اش و نسبت آن با مراتب وجود به اندیشه درآید، علم و دانش هم نمی‌تواند معنای سابقش را حفظ کند. انسان و عقل در اندیشه مدرن به‌عنوان امور و عوامل مستقل تلقی می‌شوند. همه چیز با منشأییت انسان و عقل و دانش وی معنا می‌یابد. انسان موجودی است که با تکیه بر توانایی‌های خود به‌خصوص دانش خویش، طبیعت را تسخیر می‌کند. این تسخیر با فهم و مطالعه اصول خلقت و اداره جهان آن‌گونه که در ادیان به‌خصوص در عرفان‌های ادیان معرفی شده‌اند، نیست. در نظری دقیق سیر تحول و تطور علم و تکنیک هم، متناسب با دیگر عناصر فرهنگ از جمله دین بوده است. تصور انسان از دین و فرهنگ و خویشتن و سایر وجوه زندگی دگرگون شده است.

با تحولی که در دوره مدرن رخ داد، پرسش از نسبت «عالم و امیر» به‌تدریج به پرسش نسبت «دانش و قدرت» تبدیل شد. این نکته را زود هنگام فرانسیس بیکن دریافت که گفت: «دانش، قدرت است». نیچه وجه دیگری از نسبت قدرت و دانش را دید و به تعبیر درآورد. وی با طرح مفهومی وسیع‌تر از قدرت، دانش و حقیقت و همه عناصر فرهنگ را به‌نحوی به اراده معطوف به قدرت بازگرداند. نیچه حتی هضم غذا و همه دیگر کارکردهای اندامی را از نمودهای خواست قدرت می‌داند. نیچه با کسانی که انگیزه اصلی اعمال انسان را طلب لذت و دوری از رنج می‌دانند، مخالف است. او لذت و رنج را پدیده‌های فرعی قدرت‌طلبی می‌داند. به عبارت دیگر، انسان هنگامی که قدرتش بیشتر می‌شود، لذت می‌برد و هنگامی که قدرتش کم می‌شود، رنج می‌برد. به همین دلیل، رنج همواره بد نیست، زیرا گاهی باعث تلاش انسان می‌شود تا آن رنج را از بین ببرد. بنابراین رنج هنگامی که باعث تلاش و کسب قدرت می‌شود، مفید است. نیچه در کتاب «سپیده‌دم» که خواست قدرت برای اولین بار در آن مطرح می‌شود، اظهار می‌کند که قدرت، ارتباط خاصی با سعادت دارد؛ زیرا اگر خواست قدرت ارضا نشود، انسان ناخشنود و افسرده باقی می‌ماند، حتی اگر همه نیازهای مادی او ارضا شود. اما اگر این خواست برآورده شود، انسان سعادتمند خواهد بود، حتی اگر نیازهای دیگر او برآورده نشود. او در کتاب «تبارشناسی اخلاق» خواست قدرت را محرکی می‌داند که بیش از هر محرک دیگری زندگی را تأیید می‌کند؛ زیرا ارضای این خواست بیشترین سهم

را در ارزشمندیافتن زندگی دارد. با تلقی جدیدی که از قدرت پدید آمده، می‌توان از نسبت عناصر مختلف مقوم فرهنگ با قدرت پرسید. از جمله این عناصر، دین و سنت‌های معنوی مانند عرفان است.

نسبت قدرت روحانی با قدرت دنیوی

دین و همه سنت‌های دینی نسبتی با قدرت دارند. اساس اعتقادات دینی تقدس است. تقدس در ذات دین است و امر مقدس بدون قدرت، قوام پیدا نمی‌کند. قدرت را اگر به معنای عام آن در نظر بگیریم، انسان چه در صورت فردی و چه در صورت جمعی، تابع قدرت است. انسان تنها از آنچه که در آن احساس قدرت کند، پیروی می‌کند. به بیانی دیگر انسان ترکیبی از جسم و جان است. جسم و جان، هر کدام به‌صورتی تحت‌تأثیر قدرت، نظم و نظام پیدا می‌کنند. قدرت هم جان و هم جسم را به‌صورتی رام می‌کند. جان آدمی بیشتر با دین و سنت‌های پدیدآمده در ادیان رام شده و جسم با قدرت بیرونی که اغلب در صورت دولت‌ها و نظام‌های حکومتی ظاهر می‌شود. این‌که حکایت رابطه دین و دولت از کهن‌ترین روابط در مقولات پدیدآمده در زندگی انسان‌هاست، به همین اصل بازمی‌گردد.

قدرت در ژرف‌ترین صورتش، درون انسان را تسخیر کرده و در او ایجاد هیبت و شگفتی می‌کند. اسباب هیبت و شگفتی آدمی می‌تواند قدرت روحانی و معنوی و یا قدرت جسمانی و سیاسی باشد. اگر این دو گونه قدرت با هم باشند، اقتضائات دیگر نیز قطعاً ایجاد خواهد شد و آن‌ها که نمایندگان آن قدرت‌اند بر تمامی امور غالب خواهند شد. نمونه چنین غلبه و تفوقی را می‌توان در تمدن‌هایی دید که دینی واحد و فراگیر و مورد اعتقاد مردم دارند و قدرت سیاسی هم کاملاً با آن همراه است. دوران حاکمیت سلسله فراعنه در مصر، حاکمیت دین زرتشت در ایران باستان و دین ذن بودیسم از قرن ششم به بعد در ژاپن، نمونه چنین اتفاق و همراهی است. گاهی بین اعتقادات دینی مردم و حاکمیت سیاسی توافق نیست. در این‌گونه شرایط کشمکش‌ها تا رسیدن به وضع تعادل ادامه پیدا می‌کند. مثلاً قدرت معنوی مسیحیت در سده‌های نخستین، نمونه چنین وضعی است. پس از رسمی شدن دین مسیحیت به‌وسیله کنستانتین، این تقابل از بین می‌رود و مناسبات دینی - سیاسی یک‌دستی حاکم می‌شود. در همه فرهنگ‌ها، سنت‌های دینی و معنوی نسبتی با قدرت دارند. تجارب تاریخی و خصوصیات سنت‌های دینی و معنوی در نحوه شکل‌گیری این نسبت تأثیر دارد. در عالم اسلام، بین آموزه‌های دینی و مناسبات قدرت نسبتی نزدیک وجود دارد. در بین سنت‌های دینی پدیدآمده

در عالم اسلام، عرفان نقشی اساسی در این مناسبات داشته است. سبب این نقش‌آفرینی، به قدرت عرفان در نفوذ در باطن بازمی‌گردد. به همین جهت تصوف و عرفان در همه تحولات در مناسبات قدرت به‌نحوی نقش داشته‌اند. در تاریخ اسلام، عرفان از عوامل تقدس‌بخش بوده است. پس همواره در پیدایش تقدس که تأثیری مستقیم در مشروعیت‌بخشی قدرت دارد، نقش ایفا کرده است.

عرفان و قدرت

در حوزه فرهنگ اسلامی، عارفان به‌ظاهر توجهی مستقیم و خاص به سیاست نداشته‌اند. بحث در باب حکومت در درجه اول و به‌طور مستقیم مربوط به فقیهان و عالمان دین بوده است. اما باید توجه داشت که این گروه بیشتر در صدد بیان حکم و اتخاذ موضع در سیاست بوده‌اند. عارفان به‌عنوان بخشی از نخبگان این فرهنگ نمی‌توانسته‌اند نسبت به موضوع سیاست و قدرت بی‌توجه باشند. عارف با توجه به این‌که حق را مصدر و منشأ همه قدرت‌ها می‌دیده، نمی‌توانسته از نحوه تجلی و نموداری قدرت حق در زمین و مناسبات میان انسان‌ها غافل باشد. عارف نمی‌توانسته «پادشاهان را مظهر شاهی حق» ببیند و از نحوه پادشاهی آن‌ها غافل باشد. از سوی دیگر، عارفان با شفقتی که نسبت به خلق داشته‌اند، نمی‌توانسته‌اند نسبت به وضع سیاست و قدرت و سرنوشت مردم بی‌توجه باشند.

عارفان به اهمیت و دشواری کار امیران وقوف داشته‌اند. اغلب آنان بر این نظر بوده‌اند که حکومت اگر بر اساس عدل باشد، عرصه‌ای است که برای مهیاسازی توشه آخرت بسی بهتر از سلوک انفسی در کُنْج تنهایی است. با این‌که عرصه امارت می‌توانست باعث برخورداری از بهترین پاداش‌ها نزد حق باشد، اما چرا وجهه همت اغلب عارفان قرار نمی‌گرفت؟ آیا این حزم و احتیاط و پرهیز، به‌خاطر خطری بود که قلمرو سیاست و قدرت داشت؟ این پاسخ هرچند می‌تواند پاسخی بدین پرسش باشد، اما پاسخی نظری و انتزاعی است. برای بررسی نسبت عرفان با سیاست می‌توان موضوع را از دو جهت مورد بررسی قرار داد: یکی تأمل در محتوا و درون‌مایه سنت عرفان و دیگری نظر به وضع عرفان به‌عنوان یک سنت در فرهنگ اسلامی و تجارب نمایندگان و جماعات صوفیه در تاریخ.

از جهت اول عارف در اصل در صدد وصول به حق و رهاشدن از همه تعلقات است. عارف هرچه بیشتر به یاد خدا باشد و خویشتن و لوازم خویشتن‌بینی را نفی کند، به مقصود نزدیک‌تر است. عمده آموزه‌های عرفانی در جهت کناره‌گزیدن از جماعت و به‌خصوص قلمرو

پرخطر و پرستیز سیاست و قدرت است. اما از سوی دیگر، باید به تجارب عینی عارفان در طول تاریخ به خصوص در ایران توجه داشت. قلمرو قدرت و امارت، همواره در ایران و سایر سرزمین‌های اسلامی قلمروی سخت خشن و خطر خیز و ناهموار بوده است. ماجراهایی که بلافاصله پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) برای تعیین خلیفه رخ داد و ماجراهای پس از آن مثل کشته شدن خلیفه سوم و جنگ‌های سخت و پیچیده دوران حضرت علی (ع)، نزاع‌های طولانی در سرزمین‌های مختلف اسلامی، به خصوص واقعه دردناک شهادت امام حسین (ع) در کربلا و خروج‌های پس از آن علیه خلفا و ده‌ها واقعه دیگر، این تجربه بزرگ را برای نخبگان عالم اسلام داشت که باید همواره با احتیاط در قلمرو سیاست وارد شوند.

عارفان که از نخبگان عالم اسلام بودند، نمی‌توانستند از چنین ماجراها و تجربی به راحتی چشم‌پوش کنند. باید به واقعیتی در عالم انسانی که درونی شدن تجربه‌هاست، توجه داشت. حوادثی که در طول زمان رخ می‌دهد و تکرار می‌شود، به تدریج به صورت آگاهی‌های پایدار و خفته در لایه‌های درونی انسان درمی‌آید. گاهی این‌گونه تجربه‌ها و آگاهی‌ها به صورت امور نهادینه شده در ناخودآگاه یک قوم از نسلی به نسل‌های دیگر منتقل می‌شود. این‌گونه دریافت‌ها به علت اهمیت، بازگفته و تکرار هم نمی‌شوند. مثلاً این دریافت که بهتر است همواره از حوزه قدرت فاصله داشت، می‌توانسته به عنوان حکمت و بصیرتی نهانی درآمده باشد. شخصیت‌هایی چون عطار و مولوی در زمانه پراشویی که بزرگ‌ترین فاجعه‌های انسانی برای ایرانیان رخ داد، به نظر می‌رسد که عمق فاجعه را می‌شناختند، اما با توجه به دانشی که از عالم و آدم و تصویری که از کمال آدمی داشتند، نمی‌خواستند به طور مستقیم در عرصه قدرت نقش‌آفرینی کنند.

اگر هم‌دلانه به عارفان نظر کنیم، می‌بینیم این نخبگان نمی‌توانستند بی‌اعتنا به خلق و آنچه بر آن‌ها می‌رود، باشند. رفتار آن‌ها نمود دانایی‌های یک فرهنگ در عرصه امارت و قدرت است. در ناگفته‌های عارفان نکته‌های بسیار است که از بیان آشکار آن معذور بوده‌اند. اما نکته دیگر آن است که در تحلیل درست موضوع باید دو سوی نسبت عرفان و قدرت را دید. قدرت با همه کار داشته است. نباید قدرت و سیاست را امری خنثی تلقی کرد که عارفان آزادانه تصمیم بگیرند با آن باشند یا نباشند، در آن دخالت کنند یا نکنند. همان طور که عارف بر اساس مقصود و مرامی که دارد، عرصه قدرت را ارزیابی می‌کند و شیوه‌ای متناسب با مرام خویش، در مقابل آن در پیش می‌گیرد، سلطان نیز متناسب با قواعد قدرت، عارفان و جماعت آنان را ارزیابی می‌کند و شیوه‌ای متناسب در پیش می‌گیرد.

آنچه در تاریخ اسلام و به خصوص در ایران رخ داده، نتیجه همین تغییر نسبت‌ها بوده

است. عارفان در طول تاریخ در سرزمین‌های اسلامی دارای نفوذ بوده‌اند اما نقش‌های متفاوتی در نسبت با قدرت ایفا کرده‌اند؛ در دوران حمله مغولان یک نقش داشتند، در دوران صفویه نقشی دیگر. این‌که جماعتی از صوفیان در قرن نهم اقدام به تأسیس حکومتی فراگیر در ایران می‌کنند، دلالت بر این دارد که نسبت عرفان با سیاست و قدرت نسبتی همواره یکسان نبوده و باز دلالت بر این دارد که عارفان همواره به این قلمرو توجه داشته‌اند و بنا به اقتضا، روش‌های مختلفی در پیش گرفته‌اند.

پرهیز عارفان از قدرت

هر گونه بحث از نسبت عرفان و قدرت در آثار اصلی عارفان، به رابطه میان عارف و امیر باز می‌گردد. عارفان با توجه به این‌که به بندگی در مقابل خداوند بیش از هر چیز می‌اندیشیده‌اند، همواره به رابطه خویش با صاحبان قدرت هم از همین منظر می‌نگریسته‌اند. پس در نظر به قدرت سیاسی با این موضوع حساسیت داشته‌اند که رابطه داشتن با قدرت سیاسی آیا با نسبت بندگی محض نسبت به پروردگار منافاتی ندارد؟ در اغلب متون تصوف به‌خصوص مشایخ صوفیه که بیشتر اهل زهد و کناره‌جستن از دنیا بوده‌اند، از دنیا و از جمله از اصحاب قدرت و سلطنت هم پرهیز داده شده است. لذا در میان اغلب صوفیان گویی اصل، پرهیز از قدرت و اصحاب قدرت بوده است.

از حسن بصری در مقام وعظ یکی از دوستانش نقل شده که: «سه کار مکن: یکی قدم بر بساط سلاطین منه، اگرچه همه محض شفقت بود بر خلق. دوم با هیچ سرپوشیده منشین، اگر چه رابعه بود و تو او را کتاب خدا آموزی. سیوم آن‌که هرگز گوش خود عاریت مده مر امیر را - اگرچه درجه مردان مرد داری - که از آفت خالی نبود و آخرالامر زخم خویش بزند». (عطار، ۱۳۸۸، ص ۳۲)

از ابوالحسن خرقانی نیز نقل شده است که: «از کارها، بزرگ‌تر ذکر خدای است و سخاوت و پرهیز و صحبت نیکان. و اگر هزار فرسنگ بشوی تا از سلطانیان یکی را نبینی، آن روز، سودی نیک کرده باشی». (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴، ص ۱۹۸)

در حکایت دیگری درباره ملاقات میان سلطان محمود غزنوی و ابوالحسن چنین نوشته‌اند: چون محمود به زیارت شیخ، بیرون ده به صحرا فرود آمد و کسی را فرستاد که شیخ را گوید که سلطان محمود از برای تو از غزنی اینجا آمد، تو نیز از برای او از خانقاه به خیمه درآی؛ و اگر نیاید این آیت بر وی خوان که «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ»

(۵۹/۴). حاجبی پیامد و پیغام گزارد. شیخ گفت: مرا معذور دار! حاجب این آیت بر خواند. شیخ گفت: محمود را بگویند که چنان در أَطِيعُوا اللَّهَ مستغرقم که در رسول خجالت‌ها دارم به دیگری چون پردازم. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴، ص ۲۳۶)

عارفان بیش از همه بر اهمیت وجود ولیّ خدا در عالم تأکید کرده‌اند. در عالم هستی هیچ مقامی به اندازه مقام ولیّ خدا اهمیت ندارد. سلطنت او ریشه در سلطنت حق دارد. «السلطان العادل ظل الله». (کاشفی، ۱۳۸۳، ص ۱۶۸)

سایه رهبر به است از ذکر حق
یک عنایت به که صد لوت و طبق
ظل او اندر زمین چون کوه قاف
روح او سیمرغ عالی در طواف
گر بگویم تا قیامت نعت او
هیچ او را مقطع و غایت مجو (همان)

با این توصیف، نمادهایی چون سیمرغ و کوه قاف در نهایت به ولیّ خدا می‌رسد. عارفان رسیدن به وضع مطلوب در حکمرانی را به تأثیر گذاشتن همان کیمیایی می‌دانند که تنها در عرفان دست‌یافتنی است. حاکم تنها با رهایی از متابعت هواها می‌تواند حکومتی داشته باشد که مردم در امن زندگی کنند؛ در غیر این صورت باعث فتنه خلق است:

«هواها جمله بر دو قسم است: یکی هوای لذّت و شهوت و دیگر هوای جاه خلق و ریاست. آنک متابع هوای لذّتی باشد اندر خرابات بود و خلق از فتنه وی ایمن بوند. اما آنک متابع جاه و ریاست بود، اندر صوامع و دوایر بود. پس آن فتنه خلق باشد که خود از راه افتاده باشد و خلق را نیز به ضلالت برده فنعوذ بالله من متابعه الهوی» (هجویری، ۱۳۷۶: ۲۶۱)

ستایش قدرت معنوی

عارفان در مواجهه با سلاطین، خود را در قلمروی دیگر دارای اقتدار می‌دانستند و گاهی این قدرت را به رخ می‌کشیدند: محمود گفت: «مرا از بایزید حکایتی برگوی». شیخ گفت «بایزید چنین گفته است هر که مرا دید از [ر]قم شقاوت ایمن شد». محمود گفت قدم او از قدم پیغمبر زیادت است؟ که بوجهل و بولهب و چندان منکران او را می‌دیدند و از اهل شقاوت اند؟» گفت: «محمود! ادب نگاه دار و تصرّف در ولایت خویش کن، که مصطفی را - صلوٰة الله و سلامه علیه - کسی ندید جز چهار یار و صحابه، و دلیل بر این، این آیت است: وَ

تَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ.» (عطار، ۱۳۸۸، صص ۱۴۹-۱۴۸)

«پس محمود فرمود تا بدره‌ای پیش آوردند و شیخ فرمود تا قرص جوی و کامخ آوردند و لقمه لقمه پیایی در کامخ می‌زد و در دست محمود می‌نهاد تا آنگاه که در حلقش گرفت. پس گفت: ای محمود! همچنانک این لقمه امروز تو را در حلق می‌گیرد. مرا نیز فردا در قیامت بدره تو در حلق گیرد.» (همان، ص ۲۳۷)

حکایاتی نقل شده که عارفان، خود را برخوردار از قدرتی معنوی می‌دانسته‌اند، طوری که حتی سلاطین برای حفظ قدرت و سلطه خویش محتاج آنان بوده‌اند. مثلاً درباره سلطان محمود در آثار عارفان چنین نوشته‌اند:

پس چون سلطان برفت، هم در آن سال به غزو رفت. چون به سومنات شد و شوکت کفار بدید گفت: خداوند! اگر ظفر دهی هر غنیمت که یابم به درویشان دهم. اتفاق را هزیمت بر محمود افتاد. ناگاه از اسب فرود آمد و گفت: آن پیراهن بیارید. بر دست نهاد و روی بر خاک نهاد و گفت: خداوند! این صاحب پیراهن را به تو شفیع می‌آرم که مرا بر این کفار نصرت دهی. ناگاه رعدی و برقی ظاهر شد و در لشکرگاه کفار بادی و غباری برخاست و گردی برانگیخت. مسلمانان حمله‌ای بردند و همه را بکشتند و غنیمت برگرفتند و همه قلعه‌ها بگرفتند. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴، ص ۲۳۶)

در این حکایت، واقعیت‌داشتن یا نداشتن ماجرا اهمیتی ندارد. آنچه اهمیت دارد، واسازی حکایت به قصد فهم تصور صوفیه از خویش و قدرت خویش است. صوفیه با این‌که از دنیا و قدرت‌های دنیوی پرهیز داشتند، اما خود را متصل به مرکز همه قدرت‌ها می‌دیدند. به همین جهت صوفیه در عین پرهیز از قدرت، خود را مقتدرترین مردم می‌دیدند. در این حکایت پیراهن صوفی واسطه تأمین و حفظ اقتدار سلطان است. پس عارفان از قدرت به‌طور مطلق پرهیز نداشته‌اند. آن‌ها قدرت زمینی و دنیوی را قدرت اصیل نمی‌دانستند. قدرت اصیل از آن رب العالمین است و آن کس که با تربیت نفس خویش مقرب درگاه اوست، بالاترین قدرت‌های ممکن را داراست. پس عارفان به‌طور مطلق منصرف از قدرت نیستند بلکه اراده معطوف به قدرت حقیقی دارند.

خواجۀ شیراز با رندی مقام عارفان در تحولات روزگار را مورد اشاره قرار داده است:

گرچه ما بندگان پادشهم
پادشاهان ملک صبح‌گهیم
گنج در آستین و کیسه تهی
جام گیتی‌نما و خاک رهیم

سروده حافظ حاوی نکات بسیار و تناقضاتی ظریف است. صوفی، پادشاه مُلک صبح است. صبح سرآغاز است. سپیده دم که هنگام شکل گیری مناسبات است، هنگام نقش آفرینی سبک باران و فانیان و پیوستگان است. آنگاه که نقش ها بسته شد و هنگام رسم و عادت آمد، سالکان و فانیان ماندن را اسارت می یابند و پرهیز آغاز می کنند.

حکایت ذیل، نمونه دیگری از قدرت یک صوفی است که وزیری را با کشیدن نعلینش بر شکم شفا می دهد. عارفان و پیروان و دلدادگان به آن ها، حداقل به داشتن چنین قدرتی اعتقاد داشتند و گاهی بدان فخر می فروختند: «نقل است که: عضدالدوله را که وزیر بغداد بود، درد شکم پدید آمد. جمله اطبا را جمع کردند، در آن عاجز آمدند تا نعلین شیخ به شکم او فرو نیاوردند، شفا نیافت.» (همان، ص ۲۳۵)

در این گونه ماجراها آنچه اهمیت دارد، بیش از صحت تاریخی یا عدم صحت آن ها، توجه به تصویری است که عارفان از خود داشته اند. این گونه متون منعکس کننده تصور عارفان از قدرت خویش است. ابوالحسن در پایان ملاقات با سلطان محمود این گونه گفته است: «گفت: اول در رعونت پادشاهی و امتحان درآمدی و اکنون به انکسار و درویشی بیرون می روی که آفتاب درویشی بر تو تافته است. اول برای پادشاهی برنخاستم، اکنون برای درویشی می خیزم.» (همان، ص ۲۳۸) در این گونه گفتگوها، پادشاهی در مقابل درویشی قرار داده شده و بر ترجیح درویشی بر پادشاهی تأکید شده است. درویشی از نظر همه عارفان از جمله حافظ بر سلطنت ترجیح دارد:

**در این بازار اگر سودی است با درویش خرسند است
خدایا منعمم گردان به درویشی و خرسندی**

همین موضوع در کلمات مولانا هم آمده است. کتاب «فیه ما فیه» مولوی با نقل و شرح حدیثی در باب رابطه عالم با امیر آغاز می شود. بر اساس حدیث پیامبر اکرم (ص): بدترین عالمان آن است که به زیارت امیر رود و بهترین امیران آن که به زیارت عالم رود. مولانا ابتدا به معنای ظاهری و مشهور حدیث اشاره می کند و سپس معنای ژرف و اصلی آن را توضیح می دهد.

از نظر مولانا مسأله اصلی آن است که در نسبت عالم و امیر کدام یک زائر است و کدام یک مزور؛ اما این زائر و مزور بودن به ظاهر نیست. مسأله این نیست که آیا امیر به دیدار عالم می شتابد یا عالم به دیدار امیر؟ چه بسا عالم به دیدار امیر رود، ولی در اصل مزور باشد و چه بسا امیر به دیدار عالم رود، در حالی که او مزور و عالم، زائر است. سپس با پیوند دادن علم عالم به خواست حق، میزانی برای این نسبت گذاشته می شود: اگر عالم، علم خود را از خدا

گرفته باشد و برای او باشد، عالم و عالمیان از او پرتو گیرند، هرچند خود نداند. در این صورت اگر این عالم به دیدار سلطان رود، باز هم زائر نیست؛ چون به مدد او عالم نشده و اعتبار علم او به امیر نیست، بلکه امیر هم بدو نیازمند است و از او مدد می‌گیرد.

تصور عارفان از وضع مطلوب

عارفان در قالب گفتگوها و گاهی مواعظ، دریافت خود از وضع مطلوب در سیاست را بیان کرده‌اند. آن‌ها حاکمان را به نیکی کردن به مردم دعوت کرده‌اند. در این توصیف‌ها اغلب نسبت حاکم به مردم به نسبتی خانوادگی، مثلاً نسبت سرپرست خانواده با اعضا تشبیه شده است. مثلاً هجویری در سفارش عارفی به خلیفه چنین نقل می‌کند: «اگر خواهی که فردای قیامت تو را نجات باشد، پیران مسلمان را چون پدر خود دان و جوانان را چون برادران و کودکان را چون فرزندان؛ آنگاه با ایشان معاملت چنان کن که اندر خانه با پدر و برادر و فرزند کنند که همه دیار اسلام هم‌خانه توآند و اهل آن عیالان تو» (هجویری، ۱۳۷۶: ۱۲۴-۱۲۳) در تفکر مدرن به‌خصوص پس از هگل، با بحثی که در سیر تطور روح ابژکتیو از خانواده تا جامعه مدنی و دولت کرد، تفکیکی قاطع میان خصوصیات خانواده و دولت دیده شد. از نظر هگل در خانواده مهر و محبت و اشتراک در منافع حاکم است و همین اساس قوام خانواده است؛ اما در سیر تطور روح، خانواده اسباب انحلال خود را خود پدید می‌آورد. با تولد و رشد فرزندان، آن‌ها از خانواده بیرون می‌روند و خانواده دیگری تشکیل می‌دهند. خانواده‌ها در کنار یکدیگر نمی‌توانند بدون رقابت، ادامه حیات دهند و لذا پایه جامعه مدنی گذاشته می‌شود. اساس جامعه مدنی رقابت برای کسب بر خور داری‌ها و منافع بیشتر است. هگل دولت را به‌عنوان وضع مجامع خانواده و جامعه مدنی می‌داند. از نظر او در دولت، وحدت و کثرت دوباره با هم جمع می‌شوند. بر اساس این تفسیر، سرایت دادن نسبت مطلوب در خانواده به جامعه مدنی و عرصه قدرت، امری انتزاعی و ناشی از ناآگاهی به خصوصیت دولت است. سخن هگل را حداقل می‌توان توصیفی از دولت مدرن دانست.

با این وصف، خانواده اولین صورت جمع شدن انسان‌ها با یکدیگر بر اساس مهر و محبت است. اگر از این منظر نگاه کنیم، در بین نمایندگان فرهنگ اسلامی تصور غالب از حکومت بر اساس همان جمع خانوادگی و نسبت مهر و محبت است. به همین جهت است که اغلب کسانی که خواسته‌اند وضع مطلوب در شکل حکومت و رابطه حاکم با مردم را ترسیم کنند، آن را به خانواده و رابطه را به رابطه برادری تشبیه کرده‌اند. این تمثیل که حاکم برای رعایا مانند

پدر برای فرزندان است، تصور غالب در این قلمرو بوده است. در برخی از متون عرفانی با تفصیل بیشتری به بررسی رابطه مطلوب میان حاکم و مردم پرداخته شده است. یکی از این متون «کیمیای سعادت» است.

نگاه صوفیه به جماعت خویش

تصور وضع مطلوب نسبت حاکم با مردم، به تصور عارفان از جماعت خود هم بازمی‌گردد. آنچه مسلم است عارفان بیش از هر چیز به جمع خودی‌ها اهمیت داده‌اند. در نظر عارف، اصل، همراهی با دیگری برای رسیدن به حق است. در رأس جمع عارفان شیخ یا مراد قرار دارد که به دانایی حقیقی دست یافته است. سالک با اعتقادی که به شیخ دارد، راه را می‌جوید و می‌پیماید. در رابطه میان شیخ و مریدانش تصور عقل مستقلی که همه به‌طور یکسان از آن برخوردارند، وجود ندارد. مرشد به دانایی خاصی که اصل آن هم وهبی و بخشش الهی است، دست یافته و لذا برای رستگاری باید از وی پیروی کرد.

در احوال و روش برخی از صوفیان نقل شده که با مریدان خود بسیار درشت بوده‌اند و رفتاری مانند رفتار پادشاهان داشته‌اند. از نظر آنان، صوفی نباید هرگز خود را رها تصور کند. او باید همواره مطیع مرشد و شیخ خود باشد. این رفتار می‌توانسته در اندیشه سیاسی و اجتماعی صوفیان هم تأثیر داشته باشد.

و ابوحفص حداد، اصحاب خود را عظیم به هیبت و ادب داشتی، و هیچ مرید را زهره نبودی که پیش او بنشیند، و چشم در روی او نیارستی انداخت، و بی امر او نشست، و ابوحفص سلطان‌وار نشسته بودی. جنید گفت: «اصحاب را ادب سلاطین آموخته است». اما مریدان خود جنید نیز حق نداشتند که به خود متکی باشند. یکی از آنان که می‌پنداشت هر شب به بهشت می‌رود، چون به اشاره جنید از حال خود باخبر شد، «توبه کرد و به صحبت شیخ پیوست و بدانست که مرید را تنها بودن زهر است». (هجوی، ۱۳۷۶، ص ۱۱۳)

این‌گونه رفتارها به‌گونه دیگری نشان‌دهنده اهمیت قدرت و اقتدار در ذهن صوفیه است. عارف با عضویت در جماعت خویش نسبت به دیگران چگونه خواهد اندیشید. نکته‌ای که در زمان ما قابل تأمل است، این‌که آیا عارفان می‌توانند ضمن عضویت در چنین جماعتی، خود را به‌عنوان یک شهروند عضو جامعه مدنی و سیاسی که در آن تنوع و تکرار است و همه در آن یکسان دیده می‌شوند، ببینند و به همه لوازم آن تن دهند.

این نکته از مهم‌ترین مطالبی است که هگل هم در اولین نوشته‌های دوره جوانی خود،

به صورت تقابلی که میان جماعت مسیحیان و جامعه‌ای که بر اساس تفکر فلسفی مدرن در حال شکل‌گیری است، مطرح می‌کند. به نظر وی تعارضی بین عضویت یک مسیحی مؤمن در یک جماعت و عضویت وی در جامعه‌ای که همه با هم برابرند، وجود دارد. این بحث در زمان ما برای کسی که به امکان تأثیر عرفان در جامعه مدرن و مناسبات مدرن قایل است، مطرح می‌شود که آیا جماعت‌های صوفیانه می‌تواند در قالب‌های سنتی خود و با توجه به اساس آن، که پیروی از مرشد روحانی است، با لوازم زندگی در عالم مدرن جمع شود؟ تفکر و فرهنگ و مناسبات مدرن با عقلانیت به معنای جدیدی که اساس آن اعتقاد به تقسیم عقل به طور یکسان در همه و یکسانی حقوق انسانی است، شکل گرفت. بر این مبنا بین انسان‌ها فرقی نیست و هر انسانی به عنوان یک عضو در کنار دیگران و دارای حقی مانند حقوق دیگران تلقی می‌شود. از نظر درک و فهم هیچ کس نباید اعتقاد خود را موجب برتری بر دیگری یا جماعت و افراد مورد علاقه خود را برتر از دیگران بداند.

تجربه نشان می‌دهد که بین تلقی عارفان و لوازم اندیشه و مناسبات مدرن، نسبت به سایر مشارب دیگر تقابل کمتری وجود دارد. عارف می‌تواند اعتقادات، گرایش‌ها و التزام خود به جماعتش را به عنوان مسایل مربوط به حوزه خصوصی خود بداند؛ به لحاظ اجتماعی، عضو جامعه مدنی و سیاسی باشد و به لحاظ خصوصی عضو حلقه‌ای عرفانی و جماعتی صوفیانه. البته به نظر می‌رسد این تحلیل را نهایی ندانیم. شاید در تجاربی که در صورت‌های جدیدتر تلاقی نگاه عارفانه با مناسبات انسانی معاصر در آینده داریم، این نسبت باز هم به صورت‌های دیگر ظهور کند.

عارفان شرط سلامت جامعه را وجود افراد دارای فضایل اخلاقی در همه صنوف مردم می‌دانستند. بر همین اساس است که به گروهی از مردم که به اهل فتوت و جوان‌مردی معروف بوده‌اند، بسیار توجه داشته و آن‌ها را می‌ستوده‌اند. اهل فتوت و جوان‌مردان مظهر عملی فضایل در جامعه بوده‌اند. برخی از پژوهش‌گران با استناد به متون عارفان، فتوت و جوان‌مردی را شعبه‌ای از تصوف دانسته‌اند. واعظ کاشفی در فتوت‌نامه سلطانی نوشته است: «بدان که علم فتوت علمی شریف است و شعبه‌ای از علم تصوف و توحید، و اکابر عالم در این، رساله‌ها ساخته‌اند و در صفت و توجیه کمال او نسخه‌ها پرداخته‌اند». (واعظ کاشفی، ص ۵) فتوت اگر یک علم باشد، اهل فتوت و جوان‌مردان گروهی اجتماعی بوده‌اند:

تصوف می‌خواست راه خود را در میان مردم کوچه و بازار بگشاید. برای این کار آیین فتوت پدید آمد. فتوت تصوفی است عوامانه و راه‌ورسم‌های آن ساده و عملی و درخور فهم پیشه‌وران و صنعت‌گران و عامه مردم است. (همان، مقدمه، ص ۷۷)

با رواج همین شیوه زندگی و رفتار، و گسترش مرام اهل فتوت در میان اصناف مختلف بوده که رسایل بسیاری برای بیان روش جوان مردان در اصناف مختلف نوشته شده است.

استعدادهای مختلف عرفان برای نقش آفرینی در مناسبات قدرت

در باب مناسبت اندیشه‌های عارفانه با صورت‌های مختلف حکومت به صورت‌های مختلف می‌توان سخن گفت. از سویی می‌توان عرفان را اساساً مربوط به قلب و درون دانست و حوزه حکومت و سیاست را عرصه دیگری دانست. اما نمی‌توان انکار کرد که عرفان مستعد ورود به حوزه سیاست و حکومت است. می‌توان با استناد به سخنان عارفان، صورت‌هایی از حکومت را تأیید و یا صورت‌هایی را رد کرد. برای این منظور می‌توان به عبارات مختلفی از صوفیه هم استناد کرد.

برخی اقوال عارفان در جهت تأیید حاکم می‌تواند است که در امور معنوی به کمال رسیده و لذا شایستگی تصدی امور سیاست و قدرت را هم دارد. مثلاً از کلمات سیدحیدر همین نظر را می‌توان استنباط کرد:

فان اکثرهم لا يعدون الامامة من ارکان الدین و الاسلام، لقله دینهم و اسلامهم [...] و لا يعرفون ان اولی الامر اذا کان من السلاطین او الملوک، و یکون سلطنتهم و تملکهم قهراً و غلبه لا یجوز علیه تعالی ان یأمر الخلق بمطاوعتهم و جوباً، لان الامر بمطاوعة الظالم او الفاسق یکون ظلماً و فسقاً، تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً، (الآملی، ۱۳۶۲، ص ۹۷)

بر اساس سخن سیدحیدر آملی: خداوند امر به اطاعت از فاسق و ظالم و اصلاً غیر معصوم نمی‌کند. با این وصف، تنها اطاعت از حکمرانی جایز است که ولی خدا باشد. به نظر او شیعه با توجه به اعتقادات کلامی و فقهی خود این نظر را تأیید می‌کند و تنها حکمرانی امام عادل را می‌پذیرد. (همان، ص ۹۶) با چنین برداشتی از عرفان در خصوص امر حکومت، عرفان با حکومتی دینی که حاکم، خود عادل و دارای کمالات معنوی باشد و مجری قانون الهی باشد، سازگار است.

عرفان و سیاست در عالم معاصر

دکتر رضا داوری در مقدمه کتاب «سیاست، تاریخ و تفکر» می‌نویسد: در شرایط کنونی سه سیاست را می‌توان در نظر آورد: اول سیاست غالب و جاری در بیشتر کشورهای توسعه‌نیافته و رو به توسعه که سیاست تقلید است. دوم سیاستی که می‌کوشد راه پیشرفت را با مطالعه و

تدبیر پیش‌بردار؛ این سیاست نادر است. و بالأخره سیاست سوم که هنوز در حد امکان است و سیاست مستقل از سیاست چهارصد ساله غربی است. این سیاست اگر در راه فعلیت باشد، باید از طریق نفوذ و رسوخ در اعماق سیاست جهان متحد راه خود را بگشاید و پیش‌بردار. (داوری، ۱۳۸۷، صص ۱۱-۱۲)

سیاست عرصه‌ای نیست که بتوان آن را معلّق و متوقف نگه داشت. زندگی مردم، نظام تدبیر امور و سیاست می‌طلبد. نمی‌توان آن را معطل نگه داشت. ریشه تلاطم‌های بزرگ تاریخ ملت ما و ملت‌های دیگر رویارو با تجدد همین نکته است. برای اقوامی چون ما از آغاز رویارویی، همان راه‌های سه‌گانه ممکن بوده است: تقلید، تدبیر یا تأسیس. شیوه تقلید در سیاست‌ورزی وضع غالب در تاریخ ۱۵۰ ساله اخیر بوده است. شیوه اندیشه و تدبیر برای جستن راه و با بصیرت عمل‌کردن هم، البته نمود و بروز داشته و گاهی منشأ تأثیراتی بوده است. عرصه فرهنگ و اجتماع ما عرصه رفت‌وبرگشت‌ها و رقابت‌ها، با دو شیوه تقلید و تدبیر بوده است.

شیوه سوم، نادره شیوه‌ای است که تمایل بدان چون با نفی و سلب بنیان‌باورها و تمایلات غالب زمان همراه بوده است، اغلب گوشی برای شنیدن نیافته و مورد سوءتفاهم قرار گرفته است. طرح این شیوه با مشکلی ذاتی و بنیادی روبه‌روست. اولین مشکل، آن است که تأسیس سیاستی که از بنیان با آنچه در این چهارصد سال بر شجره اندیشه و فرهنگ مدرن روئیده، متفاوت باشد، خود متأخر از تحولی بنیادی در احوال و اندیشه‌هاست. قرارگرفتن در مسیر تأسیس، منوط به تحول در جان آدمی و شدت‌یافتن طلب مناسبات دیگرگونه است. باید از بنیاد طرحی نو افکنده شود تا به تدریج راه تأسیس در قلمروهای محدود و متعین فراهم شود. می‌توان بر همین اساس توجهی متفاوت به عرفان داشت. عرفان می‌تواند باعث وجود دایمی طلب تحول و خواست تأسیس جدید باشد. مقام عرفان در عالم اسلامی ایران می‌تواند حاوی چنین استعدادی باشد. عرفان نسبتی ذاتی با انقلاب دارد. کسی که از روح عرفانی بهره‌مند است، همواره خود را در حال زیر‌وبر شدن می‌یابد:

بنیاد هستی تو چو زیر و زبر شود

در دل مدار هیچ که زیر و زبر شوی

عارفان، مردان و زنان دوران زیر‌وبر شدن‌اند. به تعبیری که دکتر داوری به کار برده است، عرفان و سیاست در واقعیت تاریخ ما با هم جمع شده‌اند. نهضت‌های بزرگی که به رهبری عارفان و صوفیه پدید آمده، دلیل بر این ادعاست.

عارفان با بخشی از وجود آدمی سروکار دارد که نباید و نمی‌توان آن را به‌صورتی خاص

از اندیشه و قالب سیاسی تقلیل داد. البته عارفان در دوران‌های سرنوشت‌ساز با اصولی چون دفاع از مظلومان و مستضعفان و تکریم شأن و مقام آدمی و صفاتی چون فتوت و بلندنظری و آزادگی، منادی انقلاب بوده‌اند. اما این‌ها لزوماً نباید به اندیشه سیاسی خاصی فروکاسته شود. عارفان می‌تواند مقوم مناسبات سیاسی باشد و به حوزه سیاست نشاط و قدرت و حیات بخشد، اما نباید انتظار داشت که از دل آن، اندیشه و قالب‌های سیاسی خاصی برون آید. اگر عارفان مقتضی سیاست خاصی می‌شد، پس از شکست آن سیاست، تأثیر و فروغ آن از بین می‌رفت. خود عارفان با تقسیم‌بندی: شریعت، طریقت و حقیقت، متوجه این مهم بوده‌اند. عارفان با اعلام این‌که بر خورداری آن‌ها از دین خدا، مربوط به باطن آن است، می‌دانستند که آن‌ها در صدد امری فراتر از حوزه سیاست و تمشیت امورند. لذا گاهی از این نکته بدین تعبیر اشاره می‌کردند که آن‌ها وارث باطن نبی اکرم (ص) هستند. شاید رمز این مطلب دکتر داوری هم همین باشد که گفته است: «سیاست و عارفان در واقعیت تاریخ با هم جمع می‌شوند و معلوم نیست چرا جمع کردن آن‌ها در قلمرو انتزاعی دشوار است.» (همان، ص ۱۵۰) در اندیشه مدرن هیچ امری تا به مرتبه مفهوم فرود نیاید، محل اعتنا واقع نمی‌شود. این اصل پس از هگل به‌خصوص در حوزه اندیشه سیاسی به رسمیت شناخته شد. اگر سلطه تفکر و فرهنگ مدرن در دوران معاصر را پذیرفته باشیم، در گام بعد به‌طور طبیعی ذهن به تفکر در باب امکانات دیگر تفکر و فرهنگ سوق پیدا می‌کند. امکانات تفکر در فرهنگ‌های غیرمدرن از مهم‌ترین مسایل زمانه ماست. کوشش‌های راه‌گشا برای آینده، منحصر به آنچه در عرصه تاریخ مدرن ظاهر شده، نخواهد بود.

منابع و مأخذ:

- الآملی، السیدحیدر (۱۳۶۲) اسرار الشریعة و اطوار الطریقة و انوار الحقیقه، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- داوری، رضا (۱۳۸۷) سیاست، تاریخ، تفکر؛ تهران: انتشارات ساقی.
- شفیع کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۴) نوشته بر دریا از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی، تهران: سخن.
- عطار، فریدالدین (۱۳۸۸) تذکرة الاولیا، تصحیح محمد استعلامی، تهران، چاپ نوزدهم.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰) تاریخ فلسفه، ترجمه مجتبی، جلد اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشفی، مولانا ملاحسین (۱۳۸۳) لب‌الباب مثنوی، به اهتمام و تصحیح حاج سیدنصرالله تقوی، تهران: اساطیر.
- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۷۶) کشف‌المحجوب تصحیح: ژوکوفسکی، تهران: انتشارات طهوری.

مولانا و صلح اجتماعی

سید جواد واحدی

مقدمه

در نخستین قدمگاه این مقال برآنیم تا به دنبال واکاوی و وضوح بخشیدن به مفهوم تساهل و تسامح یا مدارا، از دریای واژه‌ها و سپس تعاریف کمک بجویم تا در ابتدا بدانیم که کجا ایستاده‌ایم و سپس راه را بیماییم تا در مسیر حقیقتی که خود را به رنگ‌ها و شکل‌های متفاوت در این مسیر به ما می‌نمایاند، هرچه بیشتر به آن گوهر وجود و هستی (حقیقت) نزدیک‌تر و نزدیک‌تر شویم. مدارا یا تحمل را ترجمه‌ای دقیق‌تر برای تولرانس باید دانست چه این که در تساهل نوعی بی‌تفاوتی وجود دارد که این بی‌تفاوتی ماحصلش شانه‌خالی کردن از اتفاقات و حوادث اطراف شخص است. انسانی که تساهل می‌ورزد، به اطراف خویش به دیده تأمل و دقت نمی‌نگرد، بلکه نسبت به این امور بی‌تفاوت است. ناگفته پیداست که این بی‌تفاوتی و شانه‌خالی کردن نمی‌تواند بار سنگین مفهومی، حقوقی و سیاسی را متحمل شود. این در حالی است که مدارا یا تحمل به منزله قبول جبهه مقابل و مخالف و پذیرفتن دیدگاهی متفاوت و حتی متخاصم است. این نوشتار مختصر، حوصله پرداختن به مباحث مفصل‌تر واژه‌شناسی را ندارد و با همین مختصر مقدمه‌ای، مفهوم تولرانس را این چنین برداشت می‌کند: «نگرش یا طرز تلقی روادارانه یا آزاداندیشانه نسبت به عقاید یا اعمالی که با عقاید یا اعمال خود شخص تغایر یا تعارض دارند.» نویسنده این سطور تلاشی ناچیز کرده است تا ابتدا به صورت خالص، برخی زوایای مهم مرتبط با مفهوم تولرانس را بررسی و سپس از سر تعظیم و تقدیر به

اندیشه مصلحانه رقیب غربی مولانای بزرگ خفته در روم، جان لاک، پرداخته و در آخر پس از گره‌گشایی مفهوم تولرانس با واژه‌های الکن، به اندیشه‌های شهودی فلسفی مولانای بزرگ پرداخته و در حد وسع خود و حوصله این نوشتار، مفهوم تولرانس (مدارا یا تساهل و تسامح) را به وسیله اشعار و ادبیات زیبای مولوی روشن و مبرهن گرداند.^۱

مدارا و دو تلقی از آن

مدارا و تحمل گاهی شکلی است و گاهی محتوایی. اگر شخصی یا جماعتی معتقد باشند تمام حقیقت‌ها در دست آن‌هاست و دیگران را باطل بدانند، اما بگویند از باب اضطراب و ناچاری دیگران را تحمل می‌کنیم؛ این مدارای شکلی است. اقسام این مداراهای شکلی را در کشورهای متفاوت داریم. مثال: کشورهایی که یک دین رسمی دارند، برای اقلیت‌های دینی حقوق محدودی قایل می‌شوند که آن حقوق محدود هیچ‌گاه با حقوق دارندگان دین رسمی آن جامعه برابری نمی‌کند. می‌گویند به هر حال این اقلیت‌ها بخشی از این جامعه هستند و زندگی اجتماعی ایجاب می‌کند آن‌ها اضطراباً حقوقی داشته باشند؛ اما آن‌ها باطل‌اند، بدند، بهتر بود وجود نمی‌داشتند. خوب این نوعی مدارای حقوقی و سیاسی و اجتماعی است که کاملاً شکلی است و بر نفی فلسفی یا دینی دگراندیشان استوار است. اما مدارای محتوایی، فقط در جامعه‌ای می‌تواند به صورت حقوق مشخصی وجود داشته باشد که نویسندگان قانون اساسی، دولت‌مردان و قدرت‌مندان جامعه این تصور را نداشته باشند که تمام حقیقت دینی و سیاسی در اختیار آن‌هاست. فقط در چنین جامعه‌ای است که تولرانس محتوایی، معنا پیدا می‌کند. تحمل و مدارا در معنای سیاسی و اجتماعی آن در جایی می‌تواند به صورت جدی وجود داشته باشد که حقوق بشر در مفهوم امروزی آن قبول شده باشد. تولرانس در جایی وجود دارد که مبانی قانون اساسی آن جامعه، وجود اختلاف در عقاید دینی و سیاسی و فرهنگی را قطع نظر از ارزیابی محتوایی آن، مثبت ارزیابی کند و اصل وجود اختلاف را نعمت بدانند و همه نهادهای قدرت هم در مقام عمل، اظهار علنی و آشکار، آن عقاید را تحمل کنند؛ حتی اگر آن عقاید و آن ارزش‌ها با عقاید و ارزش‌های مورد قبول قدرت‌مندان و دولت‌مردان آن جامعه متغایر باشد. برای این کار باید پذیرفته شود که این اختلاف‌ها و قبول این اختلاف‌ها ناشی از اجتماعی‌بودن انسان و در واقع قبول انسانیت انسان است و در پرتو این اختلافات است که شخصیت انسان‌ها رشد و تکامل پیدا می‌کند. احترام گذاشتن به

۱. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱) راهی به رهایی؛ جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت، چاپ نخست، نشر نگاه معاصر، تهران، صص ۲۲-۱۱۱.

این عقاید و ارزش‌ها و ارزیابی مثبت آن‌ها، در واقع احترام گذاشتن به شخصیت ذاتی انسان است؛ همان شخصیت ذاتی که منشأ حقوق بشر است.

ملاحظه می‌کنید این نوع احترام‌گذاری با احترام‌گذاری شکلی و مصلحتی بسی متفاوت است.^۱ از آنجایی که به دنبال مطالعه‌ای مختصر درباره جایگاه مفهوم مدارا (تولرانس) در اندیشه عارفانه و حقیقت‌جویانه مولانا (ره) هستیم، در جای‌جای این مقال خواسته یا ناخواسته پیکان توجه‌مان به مدارای دینی برمی‌خورد، فلذا چشم‌پوشاندن از مبانی و آلزَمه‌های مبنایی این مفهوم به صورت مفصل و دقیق امری اجتناب‌ناپذیر می‌نماید و جایگاهش در رساله‌ای جداگانه است.

جان لاک، فیلسوف انگلیسی یا پدر تساهل و تسامح در قرن ۱۲ میلادی، پس از جنگ و کشتار مذهبی آن سده، راه نجات و صلح را در تساهل و تسامح یا مدارا دانست و تأثیری شگرف در تاریخ سیاسی اروپا و سپس آمریکا گذاشت. بسیاری از مفاهیم حقوقی سیاسی امروزی، زادگاهش در تفکرات این متفکر بزرگ است. این تأثیرگذاری را حتی در اعلامیه استقلال و قانون اساسی ایالت متحده آمریکا به روشنی می‌توان نظاره کرد. او را پدر تساهل و تسامح نامیده‌اند. جان لاک معتقد بود که «هیچ‌گاه نمی‌توان قضاوتی نهایی و دقیق از گزاره‌های دینی و مذهبی رقیب ارائه کرد؛ چراکه اگر چنین باشد که هر مذهبی خود را محکمه سره از ناسره بداند، یقیناً خود را حق و دیگری را باطل می‌پندارد و همچنین است مذهب طرف مقابل؛ فلذا نمی‌توان قضاوتی نهایی در این امور ایراد کرد. اگر این امر ممکن هم باشد، تحمیل عقیده بر دیگری اثر مطلوبی نخواهد داشت، چه این‌که ایمان را نمی‌توان با زور و خشونت به دیگری القا کرد. مضافاً این‌که جان لاک اساساً تعدد و تغایر مذهبی و دینی را نسبت به یک‌نواختی دینی سازنده‌تر می‌دانست؛ و به باور او مصالح این تعدد و تغایر بیشتر از تک‌نگری و یک‌نواختی دینی بود.» هر کلیسایی از نظر خود راست‌اندیش و برحق است و از نظر دیگری خطاکار و مرتد. هر کلیسایی آنچه را که به آن معتقد است، برحق می‌داند و مخالفت با آن را باطل اعلام می‌دارد. نه در قسطنطنیه و نه در هیچ جای دیگر روی زمین، داوری وجود ندارد که با حکم او بتوان این امر (حقانیت هر یک از طرفین) را مشخص کرد.^۲ آنچه که تجربه بشری نشان داده، وجود چنین اختلافات و ناتمامی مناظرات بی‌نتیجه میان فرق مختلف دینی و مذهبی است. نیک‌نگریستن به این اختلافات و تفاوت‌ها را می‌توان از منظرگاه عارفانه به خوبی آموخت و مولوی‌وار چنین گفت:

۱. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۱) نقدی بر قرائت رسمی از دین، نشر طرح نو، چاپ دوم، صص ۲۱ و ۲۱.

۲. لاک، جان (۱۳۷۷) رساله‌ای در باب تساهل، ترجمه شیرزاد گلشاهی کریم، تهران، نشر نی، ص ۲۱.

از نظرگاه است ای مغز وجود اختلاف مؤمن و گبر و جهود^۱

جان لاک ادعای حقیقت نزد همه مذاهب گوناگون را از جانب پیروان آن مذاهب، هیچ‌گاه مردود و ناصواب نمی‌شمارد، بلکه این امر را ضروری می‌داند؛ ولی تأکید می‌ورزد این امر باید در ادامه و در مسیر تعالیم هم‌نوع‌دوستانه عیسی مسیح باشد و همچنین آزادی در انتخاب مذهب و شرکت در مراسم دینی را نیز شرط اساسی می‌داند. «از آنجا که ما حداکثر قادریم که به امور محتمل پی ببریم نه به یقینیات، و از آنجا که حتی این امور محتمل را اشخاص مختلف به صورت‌های مختلفی مشاهده می‌کنند، ما نباید عقاید خود را به دیگران تحمیل کنیم.» و اما مولوی چنین می‌گوید:

کاشکی هستی زبانی داشتی تا ز هستان پرده‌ها برداشتی^۲

مولوی در این بیت آرزویی می‌کند که خود واقف است که رؤیایی است که گنجاندن این رؤیا در هستی مادی، امکان‌پذیر نیست و راز این اختلاف از نفوس مختلفه است؛ چراکه انسان درگیر صورت‌ها شده است و صورت‌ها، محدودیت را در ذات خویش دارا هستند. صورت‌ها اختلاف افکن‌اند و تفاوت از ملزومات عالم ماده است. مولوی، افلاطون‌وار عالمی را تجربه کرده است که بی‌صورتی، راه محدودیت‌ها را بسته است. عالمی که عیان است و حقیقت حکم‌فرمایش است.

دلایل برای ناتوانی رسیدن انسان به حقیقت مطلق، از منظرگاه‌های متفاوتی بررسی شده است. تعدد نفوس مختلفه‌ای که درک‌ها را نیز به تبع خود دچار اختلاف کرده و همچنین زبان الکن انسانی برای فرآیند انتقال مفاهیم صاحب عقیده را می‌توان بخش کوچکی از دلایل این ناتوانی (مخصوصاً از نظرگاه حکمت اسلامی) برشمرد. و اما تلاش جاهدانه و عارفانه برای رسیدن به این حقیقت، همیشه پابرجاست. تساهل و تسامح در ترازوی مولوی در قلب مفهوم تساهل و تسامح یا مدارا و به تعبیر مولوی در اعتقاد و وقوف «تودرتو و لایه‌لایه بودن حقیقت» نهفته است. آدمی هنگامی که این تودرتو بودن حقیقت را فهم می‌کند، دچار تواضع فکری خواهد شد؛ این‌که هر کسی مقداری از حقیقت را فهم کرده است. با این تفسیر از حقیقت به نوعی حتی پیشی گرفتن از مفهوم تساهل و تسامح یا مدارا را می‌توان نظاره کرد؛ چراکه در این اندیشه، صاحب اندیشه مقابل هیچ‌گونه خطایی در تفکر نکرده است، بلکه او

۱. مثنوی معنوی، دفتر سوم، بخش ۴۸.

۲. مثنوی معنوی، دفتر سوم، بخش ۲۲۶.

در پی تلاش خود برای رسیدن به حقیقت به بطنی از بطون حقیقت مطلق رسیده است؛ البته قید اطلاق بر حقیقت برای فهم درست مطلب مفیدبخش خواهد بود. لازم است که بگوییم: «آنچه در دموکراسی شرط است، تحمل اندیشه دیگران و مدارا با دیگر اندیشمندان است و چه کسی گفته است که الزمه تحمل و مدارا، دست کشیدن از عقاید خویشتن است؟ آدمی می‌تواند رأی را صددرصد باطل بشمارد و در عین حال صاحب آن رای را معذور و مأجور و محترم بداند.»^۱

در مدارا مواجهه با اعتقاد ورزان است نه اعتقادات، مدارا چنان‌که تیزبینان آشکار کرده‌اند با اعتقاد ورزان است و اعتقادات مورد احترام قرار می‌گیرند از آن جایی که انسانی و انسان‌هایی بدان تمسک بسته و راه حقیقت را از آن سبیل پی گرفته‌اند. دموکراسی محتاج ارتفاع گرفتن از خاک دلیل و نگاه‌کردن از آسمان علل است. تعیین حق و باطل و ناشکیبی در برابر باطل‌ها و دل بستن به حق‌ها از آن عرصه دلایل است نه علل، و مدارا و تحمل فرزند و فرآورده دستان علل.

در کار گلاب و گل حکم ازلی این بود کاین شاهد بازاری و آن پرده‌نشین باشد^۲

ارتفاع گرفتن از خاک دلیل و نگاه‌کردن از آسمان علل، همان کاری است که عرفا و مخصوصاً مولوی بدان تمسک می‌جستند. از آسمان علل نگریستن وحدت می‌آفریند، چه این‌که همگی به دنبال شناخت دردانه هستی (حقیقت) هستند و این رازدانی عارفانه را در کمتر اندیشه‌ای می‌توان جست. در اندیشه فلسفی عرفانی سنت ما، مطلق را دست یازیدن، صرفاً در توان مطلق است و پرواضح است که انسان مطلق نیست؛ و در نتیجه، رسیدن به حقیقت مطلق از توان انسان خارج است. تنها وجود اطلاق، ذات اقدس اله است که وجود می‌گستراند و انسان را توان یارایی با حقیقت مطلق و رسیدن به آن نیست. اختلاف‌افکنی صورت‌ها:

چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد
موسیقی با موسیقی در جنگ شد
چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی
موسی و فرعون دارند آشتی

...

۱. سعیدی، مسعود (۱۳۸۱) قرآن و دموکراسی، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، شماره ۲۹ و ۳۰.

۲. دیوان حافظ، غزل ۱۱۰.

یا نه جنگ است این برای حکمت است
همچو جنگ خرفروشان صنعت است
یا نه این است و نه آن حیرانی است
گنج باید جست این ویرانی است

...

نعل‌های بازگونه است ای سلیم
نفرت فرعون می‌دان از کلیم^۱

از آن هنگامی که بی‌رنگی و بی‌صورتی جای خود را به رنگ‌ها و صورت‌ها داد، اختلاف‌ها درافتاد و این است نگاه از آسمان علل. اختلاف دو طیف و یا دو شخص علتی جز اسارت در رنگ و صورت ندارد و این جنگ هر دو از موسی است و هر دو پیامبری راستین و نه یکی هدایت‌شده و دیگری رانده‌شده. مولانای بزرگ جنگ‌های عقیدتی خصوصاً ادیان را جنگ زرگری و یا چنان دعوای خرفروشان صنعتی می‌داند. مدارا و تساهل و تسامح را نمی‌توان در جامعه‌ای فرض کرد که هر یک خود را حقیقت مطلق دانسته و دیگری را در سیل انحراف و کژی پندارد؛ فلذا چه فیلسوف انگلیسی جان لاک و چه مولانای از بلخ برخاسته، پیکان توجه خویش را بر این امر گرفته‌اند که اساساً قرار نیست که گروهی خود را در جای خدا و حقیقت مطلق بدانند و از طرق مختلف به این اندیشه تاخته تا شاید رهروان راستین حقیقت، خود به درک مطلوب برسند.

سایه‌های افلاطونی اما از زبان مولوی

«سخن سایه حقیقت است و فرع حقیقت، چون سایه جذب کرد، حقیقت به طریق اولی. سخن بهانه است. آدمی را با آدمی آن جزو مناسب جذب می‌کند. نه سخن، بلکه اگر صد هزار معجزه و بیان و کرامات بیند، چون در او از آن نبی و یا ولی جزوی نباشد مناسب، سود ندارد. آن جزو است که او را در جوش و بی‌قرار می‌دارد. در گه از کهر با اگر جزوی نباشد، هرگز سوی کهر با نرود. آن جنسیت میان ایشان خفی است، در نظر نمی‌آید. آدمی را خیال هر چیز با آن چیز می‌برد: خیال باغ به باغ می‌برد و خیال دکان به دکان. اما در این خیالات تزویر پنهان است. نمی‌بینی که فلان جایگاه می‌روی، پشیمان می‌شوی و می‌گویی پنداشتم که خیر باشد، آن خود نبود. پس این خیالات بر مثال چادرند، و در چادر کسی پنهان است.

۱. مثنوی معنوی، دفتر اول، بخش ۱۲۱.

هرگاه که خیالات از میان برخیزند و حقایق روی نمایند بی چادر خیال، قیامت باشد. آنجا که حال چنین شود، پشیمانی نماند. هر حقیقت که تو را جذب می‌کند، چیز دیگر غیر آن نباشد، همان حقیقت باشد که تو را جذب کرد: «یوم تبلی السرائر». چه جای این است که می‌گوییم؟ در حقیقت کِشنده یکی است، اما متعدد می‌نماید. نمی‌بینی که آدمی صد چیز آرزوست گوناگون؟ می‌گوید تتماج^۱ خواهم، بورک^۲ خواهم، حلوا خواهم، قلیه خواهم، میوه خواهم، خرما خواهم. این اعداد می‌نماید و به گفت می‌آورد، اما اصلش یکی است: اصلش گرسنگی است و آن یکی است. نمی‌بینی چون از یک چیز سیر شد، می‌گوید هیچ از این‌ها نمی‌باید؟ پس معلوم شد که ده و صد نبود، بلکه یک بود.^۳

سخن سایه حقیقت است؛ مولانا جسم را سایه روح و صورت را سایه حقیقت می‌داند. حقیقت همچون مرغی در پرواز است که سایه‌ای از آن بر زمین می‌افتد و در صورت، نقش‌ها و نغمه‌ها ظاهر می‌شود و در مثنوی به همین نکته نیز اشاره می‌کند: در فضای غیب مرغی می‌پرد سایه‌ای اندر زمین می‌گسترده جسم سایه سایه دل است جسم کی اندر خور پایه دل است بدین سان اندیشه‌ها که همان حقایق فارغ از صوت و صورتند نیز در نظر مولانا مرغان هوایی‌اند که سخن سایه آنهاست. به تعبیر وسیع تر، تمامی جهان صورت، سخنی است که تجلی یک فکرت از عقل کل است.^۴

اختلاف خلق از نام اوفتاد

چون به معنی رفت آرام اوفتاد^۵

آدمی را با آدمی آن جزو مناسب جذب می‌کند، نه سخن؛ در مثنوی به این معنا اشارات بسیار شده است:

ای بسا هندو و ترک هم‌زبان

ای بسا دو ترک چون بیگانگان

پس زبان محرمی خود دیگر است

هم‌دلی از هم‌زبانی خوش‌تر است^۶

و نیز در باب جاذبه جنسیت بین نبی و امت گوید:

۱. نوعی آش که با آرد گندم می‌پزند، فرهنگ معین.

۲. آشی که با آرد گندم می‌پزند، فرهنگ معین.

۳. فیه مافیه، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر.

۴. الهی قمشه‌ای، حسین (۱۳۸۱) سیصد و شصت و پنج روز در صحبت با مولانا، نشر سخن، ص ۸۸۱.

۵. مثنوی معنوی، دفتر دوم، بخش ۱۱۱.

۶. مثنوی معنوی، دفتر اول، بخش ۶۶.

در دل هر امتی کز حق مزه است
روی و آواز پیمبر معجزه است
چون پیمبر از برون بانگی زند
جان امت در درون سجده کند^۱
یا

موجب ایمان نباشد معجزات
بوی جنسیت کند جذب صفات
معجزات از بهر قهر دشمن است
بوی جنسیت پی دل بردن است^۲

پر واضح است جنسیت در اینجا به معنی هم نوعی است، همانندی است، نه جنسیتی به معنای مذکر و مونث.

ذره ذره کاندرا این ارض و سماست
جنس خود را همچون کاه و کهر باست^۳
همه این اختلافات هیچ گاه قرار نیست تا هنگام «یوم تبلی السرائر»^۴ از میان برود و انسان رنجبرانه به سوی حقیقت می دود؛ همچنان که مولوی نیز چنین می گوید:
رگ رگ است این آب شیرین و آب شور
در خلائق می رود تا نفخ صور^۵

روادارانه نیست که بر سر عقاید به جنگ و تحمیل و خشونت برآییم، اندیشه عارفی چون مولوی تبلور اندیشه ناب حضرت حق و پیامبران راستینش است و در این اندیشه، راه تحمیل بسته شده است؛ چه این که میان گرویدن به اسلام و ایمان نیز فرق نهاده است و ایمان را امری قلبی دانسته است نه کسی که صرفاً اسلام آورده؛ و نه کسی که ایمان آورده را جواز بر خصم پنداشتن ایمان نیاورندگان داده است.^۶
در اندیشه عارفانه مولانا، عشق خالق به مخلوق وسعتی وصف ناشدنی دارد؛ آنجا که زبان شیرین را این چنین می گشاید:

۱. مثنوی معنوی، دفتر دوم، بخش ۱۰۴.

۲. مثنوی معنوی، دفتر ششم، بخش ۳۶.

۳. مثنوی معنوی، دفتر ششم، بخش ۸۹.

۴. آیه ۲ سوره مبارکه طارق است در وصف روز قیامت که در آن سیرتها آشکار می شود و باطنها ظاهر می گردد. قیامت را مکرراً قرآن، تشبیه به بهار کرده که مولانا نیز بارها از این تمثیل بهره جسته است.

۵. مثنوی معنوی، دفتر اول، بخش ۳۶.

۶. الهی قمشه‌ای، حسین (۱۳۸۱) سیصد و شصت و پنج روز در صحبت با مولانا، نشر سخن، ص ۸۸۸.

اگر مرتو را صلح آهنگ نیست
مرا با تو ای جان سرِ جنگ نیست
تو در جنگ آیی، روم من به صلح
خدای جهان را جهان تنگ نیست^۱

خدای جهان، خدای جهانی وسیع است و رحمانیت و مهربانیت خویش را به وسعت بزرگی خویش بر انسان می‌گستراند و هیچ گروهی از این رحمت واسعه محروم نخواهد بود. در سخنان پایانی باید گفت که دقت در مسایل یادشده در باب حقیقت و حقیقت‌جویی نتیجه‌اش مدارایی از نوع عارفانه و رازدارانه است که آدمی را به بلوغ خواهد رساند. برخی از سخنانی که از زبان شیوای مولانای زاده در بلخ، یاد شد را در دنیای امروزی نیز کمتر می‌توان یافت؛ و این است شرح خُرد و کوچکی از یکی از اندیشه‌ورزان و عرفای بزرگ روزگاران واپسین‌مان. و حال امروزی‌مان گویای چگونگی امانت‌داری از این تبلور اندیشگی به یادگار گذاشته‌اوست. پایان این کوشش ناچیز را از مثنوی باید گفت:

کین مدار آن‌ها که از کین گم‌رهند
گورشان پهلوی کین‌داران نهند
اصل کینه دوزخ است و کین تو
جزو آن کل است و خصم دین تو^۲

۱. دیوان شمس، غزل ۴۹۵.

۲. مثنوی معنوی، دفتر دوم، بخش ۹.

امنیت از نگاه بیدل و ابن عربی

سید محمد حسینی فطرت

مقدمه

امنیت مهم‌ترین نیاز اجتماعی آدمیان است. آرامش اجتماعی و صلح، بارزترین شکل امنیت است. عرفان مکتبی هست دیرپا به درازنای تاریخ. در این مکتب، فرد عارف نگرش خاصی به جهان دارد و رستگاری فردی و اجتماعی را مهم‌ترین هدف می‌بیند. از همین دریچه می‌توان گفت عارفان بیشترین توجه را به صلح و امنیت داشته‌اند. در فرهنگ اسلامی، ابن عربی یکی از ابرمردان عرصه عرفان می‌باشد و جایگاه انکارناپذیری دارد. حضرت ابوالمعانی بیدل نیز در میان فارسی‌زبانان، شأن و جایگاه برجسته دارد و ارادت‌مندانش در سراسر ممالک فارسی‌زبان و نیز هند و پاکستان پراکنده‌اند و او را یکی از مردان مقدس و عارفان واصل و مصلحان خطه هند قلمداد می‌کنند. بر اساس ملاحظات فوق ما کوشیدیم آرای این دو ابرمرد را در مورد امنیت مورد ملاحظه قرار دهیم.

اخلاق و عرفان با هم رابطه تنگاتنگ دارند و مبانی عرفانی و اندیشه‌های ابن عربی و بیدل و سایر عارفان، معطوف به فضایل اخلاقی، اعتلای وجود، وحدت ادیان و صلح کل می‌باشد. شناخت فضایل و آراسته‌شدن بدان‌ها و شناخت رذایل و پیراسته‌شدن از آن‌ها، بخشی از اهداف عرفان می‌باشد. وارستگی و توجه به خدا و توجه به فداکاری و خدمت هم‌نوع و رسیدن به صلحی درونی و آزادگی از تمایلات در نگاه عارفان، کمال انسانی برشمرده شده است؛ و با ترویج فضایل اخلاقی می‌توان نظام اجتماعی سالم را ترویج کرد. به عبارت دیگر،

از منظر عارفان مسلمان، مقدمه رسیدن به صلح بیرونی و اجتماعی، رسیدن به صلح درونی و رهایی از کثرت و تکاثر و فزون‌خواهی می‌باشد. از این روست که در آموزه‌های دینی و نیز آثار اندیشمندان مسلمان، تلازم و ارتباط مستقیمی بین اعتدال درونی و حسن سلوک فردی با انتظام کلی امور اجتماعی و افزایش برکات در بلاد برقرار می‌باشد. تحقیق زیر در پرتو چنین نگرشی، امنیت و صلح را از منظر ابن عربی و بیدل به بحث نهشته است.

وجوه اشتراک بیدل و ابن عربی

میان حضرت ابوالمعانی بیدل و ابن عربی می‌توان وجوه اشتراک زیادی یافت. صرف‌نظر از وابستگی این دو ابرمرد به مکتب انسان‌ساز عرفان و تصوف و نیز صرف‌نظر از اکتشافات مشابه هر دو از حقایق معنوی و تجربه مساوی هر دو از دین و خدا و نیز صرف‌نظر از افتراقات زمانی و مکانی و فرهنگی، می‌توان میان آن دو وجوه اشتراک عمیق‌تری یافت که بیان‌گر آگاهی و اشراف بیدل بر آثار و افکار ابن عربی می‌باشد. به‌عنوان مثال بیدل سروده‌ای دارد شبیه «فصوص‌الحکم».

کتاب «فصوص‌الحکم» شیخ اکبر، ابوبکر محمد بن ابن علی عربی، ۲۸ «فصّ» دارد و «فصّ» به معنای نگین و فصوص‌الحکم به معنای نگین‌های حکمت است. او در این کتاب، به مقامات باطنی پیامبران الهی می‌پردازد. در این اثر از اسرار انبیا و حقایق ثلاثیه وجودیه: خدا، کون و انسان و حضرات خمس، صحبت مفصل به میان می‌آورد و انسان به‌عنوان کون جامع معرفی شده و مطالبی از این دست دارد.

بیدل در مثنوی «محیط اعظم» که اولین منظومه عرفانی او برشمرده‌اند، به ابن عربی پهلوی می‌زند. این منظومه مشتمل بر یک تمهید و هشت «دور» است و هر «دور» یک باب جداگانه. او در دور دوم (ثانی) سبک ابن عربی در فصوص‌الحکم را دارد و در این دور هجده جام را بیان می‌کند که از جام اول، یعنی تقسیم حریفان شهود که خداشناسی عارفانه است، آغاز شده و به جام مرتضوی پایان می‌یابد.

اگر رشته فهم کوتاه نیست

چه صورت چه معنی، جز الله نیست

به هر دل از آن باده جوشی رسید

به هر سر از او نشئه‌ای شد پدید

یکی کفر را غیر اسلام دید
یکی هر دو را نقش اوهام دید^۱

محبت و دوستی در نگاه ابن عربی

حبّ و دوستی به عنوان جوهر دین، در تمام ادیان ظاهر شده است. ابن عربی در جای جای سخنانش به تنوع تجلیات حق و دگرگونی احوال عارف اشاره می‌کند که در سیر در مظاهر برای وی نمایان می‌شود. ارمغان این سیر، ادراک و شهود این حقیقت است که جمیع محبان با وجود تنوع ظاهری محبوب، از محبوب حقیقی اطاعت می‌کنند و بر دین او هستند. بنا بر نظر ابن عربی، وجود حقیقی بیش از یکی نیست و آن هم وجود خداوند است که در همه ادیان و موجودات و افراد تجلی یافته است و خدا محبت و عشق است:

«أدین بدین الحب أنى توجهت
رکائبه فالحب دینی و ایمان»^۲

خدا چونان عشق در نگاه بیدل

ابوالمعانی بیدل، خدا را که مهم‌ترین گم‌شده و مطلوب و غایت یک عارف می‌باشد، «عشق» می‌داند:

عقل و حس سمع و بصر جان و جسد
جمله عشق است هو الله احد^۳

بیدل، در «سفر بالحق فی الخلق»، تجلی و ظهور خدا را در خلق دیده و آواز خدا را در فریاد آنان می‌بیند و خداوند از طریق بندگان و خلائق در کار خلقت است:

در جهان بی‌نیازی فرق عین و غیر نیست
عمرها شد خالق عالم، خلائق می‌شود^۴

در نگاه عارفانه بیدل، از خلق و انسان‌ها چیزی تراوش نمی‌کند جز ظهور خدا:

۱. دهلوی، بیدل (۱۳۸۸) شعله آواز (مثنوی‌های بیدل دهلوی)، مثنوی عرفان، تصحیح اکبر بهداروند، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.

۲. ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۷۷) ترجمان‌الاشواق، شرح رینولد نیکلسون، ترجمه گل‌بابا سعیدی، تهران، روزنه، ص ۵۷.

۳. همان، شعله آواز (مثنوی‌های بیدل دهلوی)، مثنوی عرفان.

۴. بیدل دهلوی، عبدالقادر بن عبدالخالق (۱۳۸۴) دیوان بیدل دهلوی، مولانا عبدالقادر بیدل دهلوی، به تصحیح خلیل‌الله خلیلی، به اهتمام مختار اسماعیل‌نژاد، تهران: نشر سیمای دانش.

از خلق تا قیامت جز حق نمی تراود

با ما نفس مسوزید، یک حرف بی جوابیم^۱

فراسوی نام‌ها و عناوین، سیمرغان وادی عشق و مأواگزیدگان قاف «حیرت»، فارغ از کفر و ایمان در کوی وحدت مقیم‌اند:

محو عشق از کفر و ایمان فارغ است

خانه حیرت تماشا می‌کند^۲

در نگاه بیدل برهمنی که با صدق دل در معبد خویش ذکر «رام‌رام» می‌گوید، همانند عابد مسلمانی است که در کعبه ذکر «الله الله» می‌گوید:

از معنی دعای بت و برهمن می‌پرس

این رام‌رام نیست، همان الله الله هست^۳

از مطالب بالا می‌توان نتیجه گرفت که در نگاه بیدل خدا که محبوب و معشوق مطلق هست، در ذرات جهان تجلی کرده است و نمی‌توان آن معشوق و کمال مطلق را از آدم‌ها جدا دید و باید آدم‌ها را آئینه‌های خداوندی دید و با همه همانند معشوق و محبوب و گم‌شده معامله و برخورد کرد.

وحدت متعالی ادیان

وحدت متعالی ادیان و مکاتب حقّه، در یک حقیقت ژرف و سرمدی، ریشه در متون مقدس خود ادیان دارد. عارفان همواره بر این نکته تأکید کردند که نباید با دعوها بر سر آداب و مناسک صوری و ظاهری، از آن حقایق بنیادین که در همه ادیان مشترک است، غافل شد. همه ادیان و مذاهب، روایت‌های مختلف از یک حقیقت است که نسبت به ظرف‌های زمانی، مکانی و اجتماعی مطروّف شده و به صورت‌های مختلف جلوه کرده است.

در نگاه عارفان، انسان‌ها به روش‌های گوناگون به کمال می‌رسند و حتی خداشناسی و خدایی‌شدن نیز از این امر مستثنی نیست: «الطَّرُقُ إِلَى اللَّهِ بِعَدَدِ أَنْفَاسِ الْخَلَائِقِ»^۴ یعنی: راه‌های وصول به خداوند به تعداد نفس‌های خلائق است. ابن عربی می‌گوید: هر صاحب عقیده‌ای درباره خدا، در نفس خود امری را تصور می‌کند و می‌گوید آن خداست و او را

۱. همان.

۲. همان.

۳. همان.

۴. جامع الاسرار و منبع الانوار، صص ۸ و ۱۲۱؛ ونص النصوص، ص ۲۳.

می‌پرستد،... عقاید و سخنان برحسب اختلاف نظر صاحب نظر در آن، گوناگون شده است.^۱ او می‌گوید سالک اگر در عقیده مخصوص مقید شود، خود را از خیر فراوان و دریافت حقیقت چنان‌که هست، محروم خواهد کرد: «فَإِيَّاكَ أَنْ تَتَّقِيَ مَخْصُوصٌ وَ تَكْفُرَ بِمَا سِوَاهُ فَيَفُوتَكَ خَيْرٌ كَثِيرٌ وَ يَفُوتَكَ الْعِلْمُ بِالْأَمْرِ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ».^۲ پس مبدا به عقیده خاص متعصب و مقید گردی و جز آن را انکار کنی که در این صورت، آدمی از خیر فراوان محروم شده، علم به واقع را آن‌گونه که هست، از دست خواهی داد. او می‌گوید: «هر شخصی عقیده‌ای در باب «رب» خویش دارد و به همان عقیده باز خواهد گشت؛ و خداوند را در صورت همان عقیده می‌جوید و چون روز قیامت، حق تعالی به همان صورت برایش تجلی کند، او را می‌شناسد و به او اقرار می‌آورد و اگر غیر صورت عقیده‌اش تجلی کند، انکارش می‌کند».^۳ در جای دیگر می‌گوید:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة
فمرعى لغزلان و دیر لرهبان
و بیت لاوئان و کعبه طائف
و الواح تورات و مصحف قرآن
ادین بدین الحب انی توجهت
رکائبه فالحب دینی و ایمان

دلم پذیرای هر منظره‌ای شده است، چراگاهی برای آهوان و دیری برای راهبان. خانه‌ای برای بت‌ها و کعبه‌ای برای طواف‌کننده‌ها و جایگاه الواح تورات و صفحه‌های قرآن. من پای‌بند به آیین دوستی‌ام، هر جا که مرکب این آیین روی آورد، پس دوستی، دین و ایمان من است.^۴ به ابیات زیر از ابوالمعانی بیدل توجه کنیم:

عقاید گرچه باشد مختلف‌رنگ
ز ساز وحدت است این جمله آهنگ
همه سرگشتگان راه اویم
به قدر فهم خویش آگاه اویم^۵

۱. ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۸۱) فتوحات مکیه، مترجم: محمد خواجوی، ج ۴، ص ۲۱۱، تهران: انتشارات مولی.

۲. فصوص‌الحکم، ص ۱۱۳.

۳. همان.

۴. ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۷۷) ترجمان‌الاشواق، شرح رینولد نیکلسون، ترجمه گل‌بابا سعیدی، تهران، روزنه، ص ۴۳.

۵. دهلوی، بیدل (۱۳۸۸) شعله‌آواز (مثنوی‌های بیدل دهلوی)، مثنوی طلسم حیرت، تصحیح اکبر بهداروند، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.

یا:

به دیر و کعبه کارت چیست بیدل

اگر فهمیده‌ای دل خانه چیست؟^۱

بیدل نیز خدا را هم در عالم محسوسات و هم در عالم معقولات متجلی می‌بیند:

باید میان یاران، ما و شما نباشد

ای غافلان دویی چیست؟ ما هم همین شمایم^۲

یا:

هرچند تمیز کفر و دین معیوب است

منظور اگر تویی همه محبوب است^۳

بیدل اختلاف متدینین ظاهری را همچون امواجی می‌نگرد که گذرا و ناپایدارند و سطحی و غیر قابل دفاع می‌داند. او به خوبی دریافته است تا وقتی که انسان به لقاء وحدت، و محوشدن در بی‌کرائگی او نرسد، هرچه که ادعا نماید، تهی از معنا است:

غباری نیست از پست و بلند موج، دریا را

حقیقت بی‌نیاز از اختلاف کفر و دین باشد

او ناهمی از جوهر دین و فرهنگ را مایه نزع و تعصبات صوری و دینی می‌داند:

ساز ناهمیدگی کوک است، کو علم و چه فضل؟

هر کجا دیدیم بحث ترک با تاجیک بود

عارفان از جنگ و خونریزی‌هایی که تحت نام‌های قومی یا دینی و یا دفاع کور از ارزش‌ها صورت گرفته، همواره انتقاد کرده‌اند و در این میان اغراض نفسانی، منافع فردی و جمعی کسانی را می‌بینند که نه تنها قابل دفاع نیستند بلکه سزاوار نکوهش و ملامت می‌باشند:

عمری است که در عرصه نیرنگ غرض

دارد بد و نیک، صلح با جنگ غرض

گر ربط کلام کفر و دین، دریایی

ساز همه کوک است به آهنگ غرض

مشکل دیرینه پیروان مذاهب و ادیان این است که آنان علیه مذاهب و ادیان مخالف، زبان

۱. بیدل دهلوی، عبدالقادر بن عبدالخالق (۱۳۸۴) دیوان بیدل دهلوی، مولانا عبدالقادر بیدل دهلوی، به تصحیح خلیل‌الله خلیلی، به اهتمام مختار اسماعیل‌نژاد، تهران: نشر سیمای دانش.

۲. همان، غزلیات.

۳. بیدل دهلوی، عبدالقادر بن عبدالخالق (۱۳۸۵) رباعیات بیدل دهلوی، به تصحیح و مقدمه اکبر بهداروند، تهران: انتشارات نگاه.

خشونت، توهین، تحقیر و فحاشی باز کرده و با توجیهات اغراض نفسانی خودشان، پیروان سایر مذاهب را تکفیر می‌کرده و به‌طور ناخواسته پا از گلیم دیانت و انصاف بیرون می‌کشند. غوغاسالاران در هر مذهبی به جای عمل کردن به رسالت انسانی و اعتلای فهم دینی‌شان، به شعارگرایی اکتفا کرده و به‌طور ناخواسته به جوهر ادیان که اعتلای انسان است ضربه زده و مسیر دیگران را نسبت به فهم ژرف از دین مسدود می‌سازند. آنان اغراض و امیال طبیعی، قومی، زبانی و منطقه‌ای‌شان را با لعاب دین و مذهب به فروش رسانیده، می‌کوشند برای خود پیشینه و علقه مذهبی بتراشند. بیدل دربارهٔ نزاع میان پیروان ادیان و مذاهب می‌گوید:

صلح و جنگِ عرصهٔ غفلت تماشاگردنی است

تیر در کیش است و خلق از سینه پیکان می‌کشد^۱

بیدل، هوس‌پرستی‌های پنهان مبلغان مذهبی را با روح مذاهب در تنافی دیده و پرسش‌های موجود را ادعاهای تهی از حقیقت می‌داند:

نه دیر پرستیم، نه کعبه، نه کشت

گرم است همین صحبت ما با نفسی چند^۲

سلطهٔ اهل ظاهر، بزرگ‌ترین فاجعه برای ادیان و اسلام بوده و همینان بودند که حقیقت واحد دین را به شعبات و مذاهب مختلف تقسیم کردند و در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، با شعارهای عوام‌فریبانه و برداشت سطحی از دین و فروکاستن درون‌مایهٔ دین به چند عمل شرعی فرعی و خود را مأمور به ظواهر و معذور پنداشتن، با هر نوع جریان فلسفی و معرفتی به نبرد برخاستند. همین ظاهرپرستان بودند که خود را اهل فلاح و رستگاری پنداشتند و با انحصارگرایی در امر دین، به تکفیر دیگران روی آوردند و خون‌های دیگران را مباح و اعمال مذهبی و اخلاقیات انسانی مخالفین را تهی از اجر و مزد اعلام کردند؛ و شوربختانه همینان‌اند که گاهی از روی مصلحت‌های شخصی و صنفی‌شان، شعار تقریب مذاهب و اخوت دینی را که هر دو شعوری است مقدس و عرفانی، بدون معرفت باوری و هم‌دلی در بوق و کرنا می‌کنند، در حالی که «تَحْسِبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى» به تعبیر بیدل:

خلق از گزند یک‌دگر ایمن نمی‌زیند

باور مدار این همه در مور و مار وصل^۳

او خدمت به خلق و دل‌ها را یگانه هدف ادیان معرفی می‌کند:

۱. بیدل دهلوی، عبدالقادر بن عبدالخالق (۱۳۸۴) دیوان بیدل دهلوی، مولانا عبدالقادر بیدل دهلوی، به تصحیح خلیل‌الله خلیلی، به اهتمام مختار اسماعیل‌نژاد، تهران: نشر سیمای دانش.

۲. همان، غزلیات.

۳. همان، غزلیات.

خدمت دل‌ها کن اینجا کفر و دین منظور نیست

آینه از هر که باشد مفت روشن‌گر بود^۱

یا:

در حقیقت اتحاد کفر و ایمان ثابت است

اندکی از بدگمانی‌ها، تخلف کرده‌اند^۲

بیدل باورمند به تکرر معرفتی بوده و نگرش‌های جزئی و دگم را نمی‌پسندند:

کسی کز معرفت یک شیوه بگیرد

جهان بی‌نهایت، مختصر دید^۳

تجلی و ظهور خداوند در همه چیز

آنچه عرفا به‌خصوص عارفان مسلمان در پرتو آیات شریفه‌ای همچون: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»^۴ یا «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ»^۵ یا «فَإِنَّمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ»^۶ یا «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»^۷ یا «وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ»^۸ از وحدت وجود بیان می‌کنند، متناسب و منطبق با «خدا فراگردانی» است که خدا، مرتبه‌ای بالاتر و والاتر از هستی است و سایر اشیا و موجودات، تجلی و انعکاس او در ظرف اعیان هستند و خداوند از هر جهت از درون و بیرون بر موجودات محیط است؛ و در مقام لاهوت جز او کسی و چیزی غیر او نیست. بیدل از حضرت وحدت و همه فراگردانی خداوند، تعبیر زیبا دارد. به‌طور نمونه او همه چیز را در عشق که تعبیر دیگری از خدا است، گم می‌بیند:

عقل و حس، سمع و بصر، جان و جسد

همه عشق است، هو الله احد^۹

۱. همان، غزلیات.

۲. همان، غزلیات.

۳. دهلوی، بیدل (۱۳۸۸) شعله آواز (مثنوی‌های بیدل دهلوی)، مثنوی طور معرفت، تصحیح اکبر بهداروند، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه، ص ۵۳۰.

۴. سوره حدید، آیه ۳.

۵. سوره حدید، آیه ۴.

۶. سوره بقره، آیه ۱۱۵.

۷. سوره ق، آیه ۱۶.

۸. سوره انفال، آیه ۲۴.

۹. دهلوی، بیدل (۱۳۸۸) شعله آواز (مثنوی‌های بیدل دهلوی)، مثنوی عرفان، تصحیح اکبر بهداروند، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.

یا وقتی در حالت حیرت که یکی از هفت شهر عشق است، قرار دارد، خود را در میان تجلیات خداوند، گم و از درون و بیرون، از همه سو در محاصره دیده و همه دستگاه و همه اشیا را مستفیض و برخوردار از یک تجلی دیده و همه را مهمان آن سفره مطلق می‌داند.

ز یک جلوه می‌جوشد این دستگاه
تو خواهی اداگیر و خواه نگاه
محیط جهان حیرت مطلق است
به هر جا زنی غوطه عین حق است^۱

وحدت نوع انسانی، بستر امنیت و حقوق بشر

یکی از تعالیمی که عارفان مسلمان بدان توجه نموده‌اند، «وحدت نوع انسانی» است؛ بدین معنا که همه آدم‌ها در ارتباط باهم‌اند و همه اجزای یک کل هستند و همه باید در راستای همدیگر تلاش بورزند و اختلافات و تمایزات خونی و دینی و... را کنار بگذارند:

اختلاف وضع‌ها بیدل لباسی بیش نیست

ورنه یک رنگ است خون در پیکر طاووس و زاغ^۲

به‌طور کل می‌توان گفت خدافرآگردانی یا وحدت‌نگری عارفانه، یک سیستم باورمندی است با این مفهوم که خدا در تمام اجزای جهان، جریان و نفوذ دارد. از این منظر، شباهت‌های زیادی هست میان اندیشه‌های عرفانی و تائوئیسم که برای شناخت ابعاد بیشتر اندیشه‌های بیدل بدان اشاره می‌کنیم.

در مشرب زن و از قید مذاهب بگریز

عافیت نیست در آن بزم که سازش جنگ است^۳

یا:

می‌چاره‌گر کلفت زهاد نگرید

طوفان مگر از عهده مذهب بدرآید^۴

بیدل در اندیشه و گفتار خویش، اسلام را طوری توصیف و تبیین می‌کند که قرابت ژرف،

۱. دهلوی، بیدل (۱۳۸۸) شعله‌آواز (مثنوی‌های بیدل دهلوی)، مثنوی طور معرفت، تصحیح اکبر بهداروند، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه، ص ۵۳۰.

۲. بیدل دهلوی، عبدالقادر بن عبدالخالق (۱۳۸۴) دیوان بیدل دهلوی، مولانا عبدالقادر بیدل دهلوی، به تصحیح خلیل‌الله خلیلی، به اهتمام مختار اسماعیل‌نژاد، تهران: نشر سیمای دانش.

۳. همان، غزلیات.

۴. همان، غزلیات.

معنوی و جوهری دارد با دین هندو. «مشرّب یا عرفان بیدل، سنتز عرفان اسلامی - هندی و نه اسلامی و نه هندی است، یا شاید بیان بهتر چنین باشد که هم اسلامی و هم هندی است.»^۱ به بیت زیر از بیدل توجه کنید:

حق جدا از خلق و خلق از حق برون اوهام کیست
تا ابد گرداب در آب است و در گرداب، آب^۲

با عطف به نگرش فوق، او دانش و راه‌هایی از رنج، و پیشی گرفتن از خلاق را «هیچ شدن» که همان تخلیه از احساسات درونی است، معرفی می‌کند. تواضع و احترام و سر در پای هم‌نوع گذاشتن از جمله اندیشه‌هایی است که در تعالیم بیدل موج می‌زند:

سربه پای یکدگر چون سیحه باید بود و بس
این قدر می‌خواهد آیین مسلمان زیستن^۳
یا:

از طواف خانه گر مقصود صاحب‌خانه نیست
سربه دیواری زنید و کعبه‌ها ویران کنید^۴
یا:

مدعا این است کای بی‌دانشان جهل‌کیش
دیده بگشایید و طوف حضرت انسان کنید^۵
یا:

نیا زارم ز خود هرگز دلی را
که می‌ترسم در آن جای تو باشد^۶
یا:

غباری نیست از پست و بلند موج، دریا را
حقیقت بی‌نیاز از اختلاف کفر و دین باشد^۷
یا:

-
۱. حبیب، اسدالله (۲۰۰۶) از تصوف قادری تا عرفان ویدانتا، هامبورگ، از صفحه اینترنتی دکتر حبیب.
 ۲. بیدل دهلوی، عبدالقادر بن عبدالخالق (۱۳۸۴) دیوان بیدل دهلوی، مولانا عبدالقادر بیدل دهلوی، به تصحیح خلیل‌الله خلیلی، به اهتمام مختار اسماعیل‌نژاد، تهران: نشر سیمای دانش.
 ۳. همان، غزلیات.
 ۴. همان، غزلیات.
 ۵. همان، غزلیات.
 ۶. همان، غزلیات.
 ۷. همان، غزلیات.

ما و تو خراب اعتقادیم
بت، کار به کفر و دین ندارد^۱
یا:

در حرم گه شیخ و گاهی راهب بتخانه‌ایم
هر کجا باشیم بیدل یک صنم داریم ما^۲
او در جای دیگر می‌گوید:

هیچ کس در بارگاه آگهی مردود نیست
صافی آینه با گبر و مسلمان آشناست^۳

عارفان همواره بر این نکته تأکید کردند که نباید با نزاع‌ها بر سر آداب و مناسک صوری و ظاهری، از آن حقایق بنیادین که در همه ادیان مشترک است، غافل شد. همه ادیان و مذاهب، روایت‌های مختلف از یک حقیقت است که نسبت به ظرف‌های زمانی، مکانی و اجتماعی مطروفا شده و به صورت‌های مختلف جلوه کرده است:

عقاید گرچه باشد مختلف‌رنگ
ز ساز وحدت است این جمله آهنگ
همه سرگشتگان راه اویم
به قدر فهم خویش آگاه اویم^۴

ایده صلح کلی در نگاه بیدل و ابن عربی

ایده صلح کلی توسط عارفان همواره در همه زمان‌ها و مکان‌ها مطرح شده است. در طول تاریخ عرفان، عارفان مسلمان معتقد به صلح کل بودند که ابن عربی، حافظ، مولانا، عطار و دیگران با تعبیر مختلف اشاره‌های فراوان به آن داشتند. دکتر غنی می‌گوید: «در نظر عارف کامل، همه ادیان و مذاهب یکسان‌اند و صوفی پخته هیچ وقت ناظر به این نیست که انسان پیرو چه مذهبی است یا صورت عبادت او چیست. تصوف واقعی هیچ وقت زیر بار تعصب و تحزب فرقه‌ای بر فرقه دیگر نمی‌رود و از جنگ هفتاد و دو ملت دوری می‌جوید. به عقیده صوفی یک حقیقت کلی و یک وجود حقیقی واقعی در تمام عالم، منبسط است که مابه‌الاشتراک و

۱. همان، غزلیات.

۲. همان، غزلیات.

۳. همان، غزلیات.

۴. دهلوی، بیدل (۱۳۸۸) شعله آواز (مثنوی‌های بیدل دهلوی)، مثنوی طلسم حیرت، تصحیح اکبر بهداروند، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.

سبب تحقق تمام موجودات همان است و خارج از آن چیزی نیست؛ یعنی هر چیزی در حد خود، دارای جزئی و پرتوی از آن حقیقت کلی است. پس عالم من حیث المجموع کمال مطلق است ولی هیچ چیز هم به تنهایی کمال مطلق نیست. واضح است که پیرو چنین عقیده‌ای در هر ذره‌ای چیزی از خدا یعنی جزئی از کمال مطلق می‌بیند و زبان حالش این است که: «در هر چه نظر کردم، سیمای تو می‌بینم» و زیر بار تعصب و ترجیح فرقه‌ای بر فرقه دیگر نمی‌رود و فرقی میان مسجد و میخانه نمی‌نهد و نه فقط با هفتادودو ملت بلکه با عالم وجود در صلح و آشتی است. زیرا منظور صوفی کامل شدن است و می‌خواهد مظهر کمال مطلق که خداست، بشود؛ و چون مطلق، منبسط در همه اشیا است و هر چیزی در حد معینی مظهر کمال است، پس همه چیز را دوست دارد و هیچ عقیده‌ای را غلط نمی‌شمارد و اختلاف مذاهب را اختلاف در رنگ و صورت می‌شمارد و صلح کل می‌طلبد... چون صوفی با وسعت نظر به عالم نگاه می‌کند و همه کائنات را مظاهر کمال مطلق می‌شمارد و در هر طریقه و فکری، به حقیقتی قائل است. هر دین و هر مذهب و هر مسلکی را احترام می‌کند و از آن چیزی التقاط می‌کند ولی به آن دل‌بستگی دایمی پیدا نمی‌کند؛ بلکه چون به آنجا رسید، از آنجا می‌گذرد. تمام فرق و مذاهب و فلسفه‌ها در چشم عارف در حکم نردبان است که به مدد آن می‌خواهد بالا برود. همین که بالا رفت، دیگر با نردبان کاری ندارد و بدون دل‌بستگی و علاقه و تعصب آن را رها می‌کند.^۱

و محی‌الدین عربی ماجرای غضب موسی (ع) بر هارون پس از پرستش گوساله توسط بنی اسرائیل را چنین نقل می‌کند: «کان موسی أعلم بالامر من هارن لانه علم ما عبده اصحاب العجل، لعلمه بان الله قد قضی الا یعبد الا اياه: و ما حکم الله بشئ الا وقع. فکان عتب موسی اخاه هرون لما وقع الامر فی انکاره و عدم اتساعه فان العارف من یری الحق فی کل شیء بل یراه عین کل شیء».

موسی (ع) به واقع و نفس الامر و به امر توحید، أعلم از هارون بود. چه این که می‌دانست اصحاب عجل چه کسی را پرستش می‌کردند. زیرا او عالم بود که خداوند حکم فرموده که جز او پرستش نشود و آنچه را حکم فرمود، غیر آن نخواهد شد (پس جمیع عبادت‌ها عبادت حق تعالی است) و لیکن «ای بسا کس را که صورت راه زد». بنابراین عتاب موسی برادرش هارون را از این جهت بود که هارون انکار عبادت عجل می‌نمود و قلب او چون موسی اتساع نداشت. چه این که عارف، حق را در هر چیز می‌بیند، بلکه او را عین هر چیز می‌بیند.^۲

۱. غنی، قاسم (۱۳۸۰) تاریخ تصوف در اسلام، انتشارات زوّار، ج ۲، صص ۴۲۶، ۴۲۸ و ۴۳۲.

۲. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۸) ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان

اما بیدل به‌طور صریح ایده «صلح کل» را در اواخر کتاب «محیط اعظم» خویش برجسته کرده و راجع به مبانی آن‌که ریشه در شهودات عرفانی و مکاشفات روحانی دارد، سخن می‌گوید و نزاع‌های میان فرق، ادیان و مذہب را، نزاع‌های لفظی و برداشت توهم‌آمیز از حقیقت واحد می‌داند:

دو روزی از این پیش بی صلح و جنگ
من و ما به باغ عدم داشت رنگ
در آنجا کس از کس مقدم نبود
دویی چیست، یکتایی هم نبود
همه حرف‌ها حرف یک مطلب است
چه پان و چه کت، جمله رنگ لب است^۱
طواف دل و سنگ راه:
سنگ راه خود شمارد کعبه و بتخانه را
هرکه چون بیدل طواف گوشه دل‌ها کند^۲
بیدل، کشتن آتش حرص و هوس را مسلمانی کردن خود می‌داند:
شکست خودسری، تسخیر صد حرص و هوس دارد
جهانی‌گبر، از یک کشتن آتش مسلمان کن^۳
بیدل خدمت کردن دل‌ها را منظور دین دانسته و دل را آئینه خداوندی می‌بیند:
خدمت دل‌ها کن اینجا کفر و دین منظور نیست
آینه از هرکه باشد، مفت روشن‌گر بود^۴
بیدل توجه به کعبه دل را هدف دین‌داری می‌داند:
به دیر و کعبه کارت چیست بیدل
اگر فهمیده‌ای دل خانه کیست^۵
در نگاه بیدل، حقیقت، بی‌نیاز از اختلاف کفر و دین است:

چاپ و انتشارات، ص ۵۱۴.

۱. دهلوی، بیدل (۱۳۸۸) شعله آواز (مثنوی‌های بیدل دهلوی)، مثنوی طلسم حیرت، تصحیح اکبر بهداروند، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.

۲. بیدل دهلوی، عبدالقادر بن عبدالخالق (۱۳۸۴) دیوان بیدل دهلوی، مولانا عبدالقادر بیدل دهلوی، به تصحیح خلیل‌الله خلیلی، به اهتمام مختار اسماعیل‌نژاد، تهران: نشر سیمای دانش.

۳. همان، غزلیات.

۴. همان، غزلیات.

۵. همان، غزلیات.

غباری نیست از پست و بلند موج، دریا را
حقیقت بی نیاز از اختلاف کفر و دین باشد^۱
در نگاه بیدل، عشق و ایمان رابطه‌ای بس عمیق و ناگسستگی دارند:
اگر عشق بتان کفر است بیدل
کسی جز کافر ایمانی ندارد^۲

در نگاه بیدل، عیش رندان به حقیقت رسیده را زاهد و انسان جزم‌گرا و دگم نشناخته و اگر
متعصبین قشری از تعصب و قالب‌پرستی دست بردارند، همین جهان تبدیل به فردوس برین
خواهد شد:

زاهد ز عیش رندان، پر غافل است بیدل
فردوس در همین جاست، گر ریش و فش نباشد^۳
در نگاه عارفانه بیدل، آتش تعصب و خودسری را کشتن، حقیقت مسلمانی و جهاد اکبر
است:

شکست خودسری، تسخیر صد حرص و هوس دارد
جهانی گبر، از یک کشتن آتش مسلمان کن^۴
در نگاه بیدل، بارگاه معرفت، همچون آینه همگان را به خویش دعوت می‌کند و شرط
اساسی در این بارگاه، رهیدن از پیش‌داوری‌ها و تعصبات است:

هیچ کس در بارگاه آگهی مردود نیست
صافی آینه با گبر و مسلمان آشناست^۵
بیدل، استفاده‌کنندگان ابزاری از دین و قشرینان را متهم می‌کند که چنین افرادی باعث
ناامنی اجتماعی می‌شوند. از منظر او صفای دل، هدف ادیان است نه سر کوبیدن به کعبه و
دیر:

طریق کعبه و دیر این قدر کوشش نمی‌خواهد
به طوف خانه دل کوش اگر پیدا شود راهی^۶
او هدف از دین‌داری را راه‌بردن به سوی دل می‌داند و متدینانی که بر سر دیر و حرم نزاع

۱. همان، غزلیات.

۲. همان، غزلیات.

۳. همان، غزلیات.

۴. همان، غزلیات.

۵. همان، غزلیات.

۶. همان، غزلیات.

دارند را نکوهش می‌کند:

فریاد که یک سجده به دل راه نبردیم
کوری همه را سر به در دیر و حرم زد^۱

بیدل، مغرور شدن به عناوین دینی که باعث فراموشی وظیفه، سکون و رخوت شود و آدمی را از آشنایی با دردها و نیازهای جامعه دور سازد، «طاعت مجهول» می‌نامد.

زاهد! سودای خلد و رضوان بگذار
طعن کفر و غرور ایمان بگذار
احسان به خلق کن خدا در نظر است
این طاعت مجهول به شیطان بگذار^۲

بیدل، تقلید را راهزن تحقیق و حقیقت‌یابی و پیروی از عادات و رسوم را مانع رسیدن به سر منزل توفیق می‌داند. انسانی که مقلد است، در هر کیش و مذهبی که باشد، از جوهر مکتب و مذهب خویش به دور است. او تفرد و رجوع به خویشتن را توصیه کرده و می‌گوید: «طبايع را تقلید اوضاع یکدیگر، رهن تحقیق است؛ و تبعیت از عادات و رسوم، مانع سر منزل توفیق. اکثر استعدادها در حجاب قوه، از فعل محروم ماند؛... دیریان را به حکم تسلط رسوم، سر از جیب برنیاورده در خروش ناقوس غوطه‌خواری است؛ مسجدیان را سر ادراک نفس ناگردیده، همان تعلقه سبحه‌شماری...»^۳

بیدل، قصر دانش و آگاهی را دروازه بهشت و رحمت الهی می‌داند که به روی همگان باز است:

هیچ کس در بارگه آگاهی مردود نیست
صافی آینه با گبر و مسلمان آشناست^۴

نتیجه‌گیری

از عناوین و مطالب بالا به طور خلاصه می‌توان نتیجه گرفت که بحث از «امنیت و صلح و

۱. همان، غزلیات.

۲. بیدل دهلوی، عبدالقادر بن عبدالخالق (۱۳۸۵) رباعیات بیدل دهلوی، به تصحیح و مقدمه اکبر بهداروند، تهران: انتشارات نگاه.

۳. بیدل دهلوی، عبدالقادر بن عبدالخالق (۱۳۸۶) آوازه‌های بیدل: نثر ادبی (رقعات، نکات، اشارات، چهار عنصر)، تصحیح: اکبر بهداروند، تهران: نشر نگاه، ص ۲۲۵.

۴. بیدل دهلوی، عبدالقادر بن عبدالخالق (۱۳۸۴) دیوان بیدل دهلوی، مولانا عبدالقادر بیدل دهلوی، به تصحیح خلیل‌الله خلیلی، به اهتمام مختار اسماعیل‌نژاد، تهران: نشر سیمای دانش.

آشتی» در نگاه اندیشمندان و متفکران اسلامی، جایگاه والا دارد و امنیت در نگاه عارفان مسلمان به خصوص ابن عربی و بیدل، مفهوم بنیادی دارد. از دیدگاه این دو اندیشمند، جهان سراسر پرتو خداست و خدا به عنوان معشوق و مطلوب علی الاطلاق در همه چیز تجلی کرده است؛ و خلائق و انسان‌ها، آیینه‌های خداوندی‌اند. از آنجا که خداوند در انسان‌ها تجلی کرده است، همه انسان‌ها به عنوان آیینه و تجلی خداوند، موجودات عزیز و گرانسنگ‌اند. آدمیان از هر نژاد و تبار و مذهبی که باشند، عطر و بوی خداوندی و کمالات بالای انسانی را در خود دارند و نمی‌توان میان آنان تبعیض قائل شد. از طرفی، همه مکاتب و ادیان نیز گم‌شده‌ای دارند و آن گم‌شده، اعتلای وجودی انسان و رسیدن به خداوند است و وحدت متعالی ادیان برای عارفان امری است مسلم و قطعی. از این منظر، خداوند، ادیان را به سان راه‌هایی برای تکامل و تعالی انسان‌ها قرار داده است و در نگاه ابن عربی و بیدل، پیرو هیچ دینی نمی‌تواند خود را برتر از پیروان دیگر ادیان بداند. از دیگر مطالبی که در بالا بدان پرداخته شد، «ایده صلح کل» بود که تمام عارفان تلویحاً و تصریحاً برای بشریت صلح کل را پیشنهاد می‌کنند؛ و وقتی که همه رنگ‌ها و تمایزات کنار گذاشته شود و انسان‌ها نسبت به هم دوست و عاشق باشند، آن وقت میان نسل بشر جایی برای نزاع نخواهد بود.

تأثیر عرفان خراسانی بر تساهل سیاسی و اجتماعی در هند

علی اکبر شاه جعفری
دانشگاه دهلی

هند و افغانستان رابطه‌ای طولانی با هم داشته و دارند، به اندازه‌ای که امروز دولت و ملت هند، یار و همکار ترقی اجتماعی در افغانستان هستند و در پروژه‌های مختلف عمرانی به افغانستان کمک می‌کنند؛ همان‌گونه روزگاری نه‌چندان دور، هندوستان خود را مدیون عنایات عارفانه و فرهنگِ مدارای صوفیانه خراسانی می‌دید که از افغانستان به هند می‌آمد و باعث توسعه اجتماعِ مداراگر و صلح‌آمیزی در هند شد که هنوز برکت آن در جامعه مدرن هند قابل مشاهده است. هند اگر برای افغانستان پارلمان و جاده ساخته است، مدیون است به افغانستانی که خواجه معین‌الدین چشتی و بیدل و امیر خسرو و میر سیدعلی و پیر کابلی و دیگران را به هند تحفه داده است.

تأثیر عرفان و البته عرفای خراسانی در جامعه هند، تأثیری قابل ملاحظه است. بدون شک نمی‌توان فرهنگ امروز هند را بدون عنایت به صوفیانی که محبت و مدارا و دوستی را آموزش و گسترش دادند، بررسی کرد. مثلی است که مؤمنین هند نه به شمشیر سلطان محمود که به صحبت‌های میر سیدعلی همدانی، تسلیم آیین جدید شدند.^۱

آنچه که تعالیم صوفیان خراسانی در هند به یادگار گذاشت، با توجه به ظرفیت‌هایی که از آمیزش و گاه نزاع دین‌های مختلف در هند وجود داشت، جریانی پویا با تعالیمی درخشان

۱. گلی زواره، غلامرضا (۱۳۸۵) سید علی همدانی، مبلغ اسلام در کشمیر (فارسی)، سایت حوزه به نقل از مجله مبلغان. مهر و شهریور، شماره ۸۲.

و صلح‌آمیز بود که نتایج بسیار طبیعی‌اش یکی «دین الهی» جلال‌الدین اکبر بود و دیگری «مجمع‌البحرین» داراشکوه، شاهزاده مغولی هند بود؛ کتابی که سعی در نزدیکی دو آیین هندو و اسلام داشت و پس از ترجمه اوپانیشاد مقدس هندوها به فارسی دری توسط این شاهزاده نوشته شد.^۱ نتیجه غیرمستقیم دیگرش آیین سیک بود که باز از اختلاط دو دین قدیم و جدید برای آشتی و مدارا ساخته شد؛ اما این همه نتایج نبود. و همین طور طریقه چشتیه که پس از خواجه معین‌الدین، جانشین هندی‌اش، خواجه نظام‌الدین اولیا، آن را گسترشی فرادینی داد و امروز، هم مقبره خواجه نظام و هم سنت فکری او زیارتگاه خاص و عام و مُلهم نیک‌ورزی‌های فراوان در جامعه هندوستان است.

به گفته جامی: «هدف این تعالیم، ایجاد یک فضای دوستانه و یک زندگی صلح‌آمیز بود. همچنان تعالیم متصوفین، اثرات خوبی در جامعه هند بر جای مانده است. البته قبل از خواجه معین‌الدین چشتی، عرفای دیگری مانند خواجه محمد ابن احمد چشتی بوده که همراه با سلطان محمود غزنوی به هند آمده بود.»^۲

شیخ معین‌الدین با آمدن به هند، مقیم شهر اجمیر شد و به‌عنوان خواجه اجمیر شهرت یافت و به‌زودی با مریدان بی‌شمارش، دهلی و راجستان را تسخیر کرد و زیاد نگذشت که از دکن تا جنوب هند، این فرقه فراگیر شد. بزرگانی چون فریدالدین گنج‌شکر که او نیز اصالتی خراسانی داشت و بختیار کاکي، محمد گیسودراز، شیخ نصیرالدین محمود و دیگران، هر کدام در هر گوشه از هند، چراغ معرفت تازه‌ای را روشن کردند.

«این تنها طریقه چشتیه نبود که در هند خانقاه و مراکز تعلیمی داشت. با آمدن شیخ باقی‌الله از مشایخ برجسته تصوف در طریقه نقشبندیه، دهلی و برخی شهرهای هند شاهد حضور خانقاه‌ها و دانشمندان عارفی بوده است که نه‌تنها برای بینش عرفانی که بل برای تفکر و جهان‌بینی اسلام، نقش‌آفرین بوده‌اند.»^۳

و بعد تفکر عرفانی با این دو فرقه صوفیه و البته دیگر فرق متصوفه که اگرچه زیاد فراگیر نبودند اما رونق داشتند، تبدیل به جریانی پویا و بعدها سیاسی شد. «به هر حال، این یک جریان قوی فکری در میان اهل علم و عرفان در هند آن زمان بود.»^۴ به‌خصوص که شیخ احمد

۱. شایگان، داریوش (۱۳۸۲) آیین هندو و عرفان اسلامی، ترجمه جمشید ارجمند، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز، چاپ اول، صص ۸-۱.

۲. جامی، عبدالرحمن (۱۳۳۶) نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح، مقدمه و پیوست‌ها: مهدی توحیدپور، تهران: کتاب‌فروشی محمودی، ص ۳۲۴.

۳. افضل‌ی، محمدالله (۱۳۹۳) عرفای افغانستان در هند (از قرن ۱۳ تا ۱۸ م)، کابل: مرکز مطالعات استراتژیک وزارت خارجه، چاپ اول، ص ۳۹۶.

۴. شطاری، محمد غوثی (۱۹۹۴م) گلزار ابرار، تذکره صوفی‌ها و علما، مرتب: دکتر محمدذکی، پته، کتاب‌خانه عمومی

سرهندی کابلی، بعدتر شیخ سلسله چشتیه شد و کم‌کم از وحدت وجودی به باور وحدت شهودی رسید که همان تفکر صوفیان خراسانی بوده است. اگر آثار منثور به زبان فارسی صوفیان هندی را بررسی کنیم، با گنجینه‌ای از میراث مشترک مواجه می‌شویم و همچنین تأثیر شگرفی که تصوف در جامعه و فرهنگ هندی گذاشت. این آثار را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد، مثلاً: «کتاب‌هایی در زمینه سیر و سلوک»، «شرح فارسی بر کتاب‌های مهم صوفیه»، «تذکره‌هایی مشتمل بر شرح احوال مشایخ»، «مکتوبات»، «ملفوظات» و «اجاره‌نامه و خلافت‌نامه‌هایی» که مشایخ برای جانشینان خود به فارسی صادر می‌کردند.

صوفیان خراسانی با این‌که به‌طور جدی از سیاست پرهیز داشتند، اما نوعی سیاست‌گریزی اجتماعی را تبلیغ می‌کردند. به‌طور مثال صوفیان برعکس فقها، در مسایل شرعی سخت‌گیری نداشتند، پیروان ادیان دیگر را گمراه نمی‌دانستند و قائل بر این بودند که همه راه‌ها به حقیقت می‌رسد. برای این مثلاً وقتی شاعری چون «عرفی شیرازی» مقیم هند می‌شود، بر اساس زندگی صوفیانه‌ای که در هند رائج شده، چنین می‌سراید:

چنان با نیک و بد خو کن که بعد از مردنت عرفی
مسلمانت به زمزم شوید و هندو بسوزاند^۱
یا:

دراز رفتم به سیر کعبه و یاری نبود
آدمم در دیر، راهب بود و بیکاری نبود
کفر و دین و کعبه و دیر از ازل بودند، لیک
صلح و جنگی بر سر تسبیح و زناری نبود
در سبک‌رویی مثل بودند طاعت‌پیشگان
از مصلائی ریا بر دوش کس باری نبود^۲

یا مثلاً بیدل دهلوی، شاعر مشهور صوفی و از نزدیکان پادشاه صوفی مسلک هند، داراشکوه، درباره اختلاف ادیان می‌گوید:

خدا بخش، ص ۴۳۸.

۱. عرفی شیرازی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۸) کلیات عرفی شیرازی، مشتمل بر قصیده‌ها، ترکیب‌بندها، ترجیع‌بندها و قطعات بر اساس نسخه‌های ابوالقاسم سراجا اصفهانی و محمدصادق ناظم تبریزی، به کوشش و تصحیح محمد ولی‌الحق انصاری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ص ۱۶۷.

۲. عرفی شیرازی، جلال‌الدین محمد، همان، ص ۶۴.

اختلاف خلق، بیدل در لباس افتاده است
ورنه یک رنگ است خون در پیکر طاووس و زاغ^۱
یا مثلاً می گوید:

از معنی دعای بت و برهمن می پرس
این رام رام نیست، همان الله الله است^۲

و این دقیقاً برخاسته از سنتی بود که عرفان خراسانی به هند آورده بود؛ سنتی که جهان را از دریچه وحدت وجود می دید؛ وجودی یگانه که چون پره‌های طاووسی در آئینه به چندین رنگ انعکاس یافته، اما مجموع این رنگ‌هاست که طاووس را می سازند.

حیرت دمیده‌ام گل داغم بهانه‌ای است
طاووس جلوه زار تو آئینه‌خانه‌ای است^۳

و چون به جای هر گروه دیگری، صوفیان مراجع دینی اسلام در هند بودند، نه تنها باعث تنش مذهبی با دیگر ادیان نشدند، بلکه نوعی زندگی مسالمت‌آمیز را تبلیغ کردند؛ نه تنها مسالمت‌آمیز بلکه گاهی به امتزاج هم می‌انجامید، چنان‌که داراشکوه و جلال‌الدین اکبر، هر دو به چنین فکری بودند. از طرف دیگر، تصوف به‌عنوان مشی رسمی حکومت و حاکمان نیز به‌عنوان سیاستی که سلطه مسلمانان را استحکام می‌بخشید، در طی سال‌ها و قرن‌ها ادامه داشت.^۴

حاکمان مختلف مسلمان در طول تاریخ هند به‌شمول بابر و فرزندانش، بالأخص داراشکوه و جلال‌الدین اکبر و البته همایون، هم خود ملتزم تصوف بودند و هم تصوف را به‌عنوان نهاد پالیسی‌ساز در سیاست داخلی و برقراری امنیت عمومی و صلح بین فرقه‌های مختلف دینی به کار می‌بردند.

این دریافت سیاسی از عرفان، ریشه در دوران اکبرشاه داشت و البته قبل از آن در دوره‌هایی از آمیزش مذاهب و طریقه‌های مختلف در هند، در زمان جانشین اکبرشاه جهانگیر فروکش کرده، ولی در زمان شاه‌جهان از نو زنده شد و این بار به اوج تکامل خود رسید. کسی که بیش از همه در این کوشش نقش داشته، بی‌گمان شاهزاده محمد داراشکوه، فرزند ارشد شاه‌جهان و ولی عهد امپراتوری هند است. داراشکوه مانند جدش اکبرشاه، شیفته عرفان و ظرایف و دقایق

۱. بیدل دهلوی، عبدالقادر بن عبدالخالق (۱۳۸۴) دیوان بیدل دهلوی، مولانا عبدالقادر بیدل دهلوی، به تصحیح خلیل‌الله خلیلی، به اهتمام مختار اسماعیل‌نژاد، تهران: نشر سیمای دانش، غزل ۱۸۷۱.

۲. همان، غزل ۵۵۸.

۳. همان، غزل ۷۰۶.

۴. علی‌خان، عابد (۱۳۳۲) عرفی شیرازی، نشریه ادبیات و زبان‌ها، اردیبهشت، شماره ۳.

مکتب‌های نظری چه اسلامی و چه هندو بود. او به فراست دریافت که تفکر پیچیده هند به‌رغم اساطیر آن و بت‌پرستی ظاهری‌اش، تفکری است به غایت عرفانی و در نهایت توحیدی و چون اسلام به وحدت اعتقاد دارد. بنابراین در کُنه، میان این دو راه حقیقت اختلافی نیست و اگر هم به فرض افتراقی باشد.

اختلاف خلق، بیدل در لباس افتاده است

ورنه یک‌رنگ است خون در پیکر طاووس و زاغ^۱

و این اندیشه بیش از همه در شعرهای شاعر بزرگ، عبدالقادر بیدل که دوست و مرید داراشکوه بوده، بیشتر نمودار و قابل ردگیری است. داراشکوه در مقدمه رساله مجمع البحرین می‌نویسد: «می‌گویند فقیر بی‌اندوه، محمد داراشکوه، که بعد از دریافت حقیقه الحقایق و تحقیق رموز دقایق مذهب حق صوفیه و فایزگشتن به این عطیه عظمی، در صدد آن شد که درک کُنه مشرب موحدان هند و محققان این قوم قدیم نماید. با بعضی از کاملان ایشان که به نهایت ریاضت و ادراک و فهمیدگی و غایت تصوف و خدایابی و سنجیدگی رسیده بودند، مکرر صحبت داشته و گفتگو نمود و جز اختلاف لفظی دریافت و شناخت، تفاوتی ندید. از این جهت، سخنان فریقین را تطبیق داد و بعضی از سخنان که طالب حق را دانستن آن ناگزیر و سودمند است، فراهم آورده، رساله‌ای ترتیب داد؛ و چون مجمع حقایق و معارف دو طایفه حق‌شناس بود، مجمع البحرین مرسوم گردانیده...»^۲

داراشکوه همواره در پی مصاحبت اهل معنا بود و مشایخ عرفان و تصوف را از جان و دل می‌ستود و نیز به دیدار مردان بزرگ زمان خود شوق داشت. به دیدن «میان‌میر» می‌رفت و با او مأنوس بود. با مولا شاه حشر و نشر می‌کرد. برخورد خود را با این شیخ در رساله سیکنه الاولیا با لحن احترام‌آمیزی نقل کرده است. میان‌میر او را نوازش می‌کند و به طی طریق به سوی کعبه مقصود دعوت می‌کند. پس از دیدار با مولا شاه بدخشانی، مرید او می‌شود و به سلسله قادریه می‌گردد و آداب ریاضت مانند حبس دم و ذکر نام اعظم را از او می‌آموزد. داراشکوه در رساله حق‌نما یادآور می‌شود که در شب جمعه، هشتم رجب سال ۱۰۵۵ هجری، به او الهام شد که بهترین راه اولیای خدا همان سلسله قادریه است. داراشکوه حال خود را برگزیده و نظر کرده می‌دانست.

داراشکوه نه فقط به عرفان اسلامی دل‌بسته است، بلکه می‌خواهد آن را در سایر ادیان نیز

۱. بیدل دهلوی، عبدالقادر بن عبدالخالق (۱۳۸۴) دیوان بیدل دهلوی، مولانا عبدالقادر بیدل دهلوی، به تصحیح خلیل‌الله خلیلی، به اهتمام مختار اسماعیل‌نژاد، تهران: نشر سیمای دانش، غزل ۱۸۷۱.

۲. شایگان، داریوش (۱۳۸۲) آیین هندو و عرفان اسلامی، ترجمه جمشید ارجمند، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز، چاپ اول، ص ۱۲.

بیابد. بدین ترتیب نقش شگفت داراشکوه را نمی‌توان در گسترش معرفت عرفانی خراسانی در هند و به‌خصوص در حوزه سیاست نادیده گرفت.

پس از او اگرچه برادر متعصبش بر تخت نشست، اما آموزه‌های او تبدیل به سنتی در هند شد به‌طوری که بزرگانی مثل میرجلال‌الدین و میرسیدعلی، توانستند در هند جای باز کنند و شیوه دین‌ورزی عارفانه را رواج بدهند. این دین‌ورزی عارفانه باعث شد که بعدها از یک طرف دین‌های مختلف مثل فرقه سیک و از این‌گونه فرقه‌های دینی به‌وجود بیاید. همین‌طور فرقه‌های مذهبی مثل احمدیه و اسماعیلیه هر دو، تنها در سرزمین هند مجال ادامه حیات داشتند و از طرفی مذاهب مرسوم اسلامی نیز قرابت‌های هندی خاص خود را بیابند. مذهب حنفی و مذهب جعفری در هندوستان هر دو بیشتر از این‌که فقه‌محور باشند، معرفت‌محور بودند و به این خاطر، این بزرگان تصوف بودند که مراجع دینی شدند و هنوز هم هستند. این مراجع دینی، رابطه‌ای مسالمت‌آمیز با دیگر ادیان و قرابت‌های متساهلانه با دیگر فرقه‌های مذهبی داشتند و بالاخره در سیاست، نوعی هم‌گرایی و خودباوری ملی را تبلیغ می‌کردند. به همین دلیل هم بود که در روزگار جدید هند، مسلمانان و هندوها و دیگر فرقه‌های مذهبی به‌شکلی برابر با گاندی‌جی، برای استقلال هندوستان و رقم‌زدن فرهنگ سیاسی و دموکراسی جدید هندوستان، هم‌قدم شدند. دموکراسی متنوع و پایداری که بزرگ‌ترین دموکراسی دنیا شناخته می‌شود و در آن بی‌هیچ تردیدی عناصر معرفت خراسانی به‌خوبی قابل مشاهده و احترام است.

جنگ و صلح در شاهنامه فردوسی

طغیان ساکایی

شاهنامه اثر بزرگی است که هزار سال از عمر آن می‌گذرد. در این هزار سال، این اثر بزرگ، نقل مجالس مردم ما بوده است. این کتاب در نگاه نخست، شرح جنگ‌ها و دلاوری‌های مردمی است که برای سرزمین، قدرت و ناموس جنگیده‌اند. و فردوسی در این زمینه، ستایش‌گر بزرگ و شاعر چیره‌دستی است که این همه کارنامه‌ها را با همه جزئیات آن از وضعیت ظاهری قهرمانان و میدان‌های نبرد و جنگ‌افزارهایی که جنگاوران به کار می‌برند تا امیال و آرزوها و حالات درونی این آدم‌ها، چنان توصیف می‌کند که خواننده و شنونده را مجذوب می‌کند. به گونه کوتاه اگر گفته شود که شاهنامه یک حماسه، یک تاریخ و یک فرهنگ‌نامه بزرگ است، بی جا نخواهد بود.

سال‌هایی که تازه جنگ در افغانستان آغاز شده بود، می‌خواستم رساله‌ای زیر نام «صلح و آشتی در شاهنامه» بنویسم. در آن زمان یکی از دوستانم می‌گفت که این کار شما جستجوی سوزنی در انبار کاه خواهد بود. به راستی هم که شاهنامه شرح جنگ‌ها و دلاوری‌های شهریان و پهلوانان و لشکریان است که در سراپای این منظومه بزرگ خودنمایی می‌کنند. اما در میان این گیرودار بزرگ، فردوسی پیوسته پیامدهای همه این جنگ‌ها را به صورت کوتاه و محکم بیان می‌کند، و آن دوری‌گزیدن از این گونه جنگ‌هاست. با نگاه ژرف‌تر به شاهنامه درمی‌یابیم که در حقیقت این اثر، خواننده را به صلح و آشتی فرامی‌خواند. بیزاری از جنگ، از آغاز تا فرجام این حماسه ترویج شده است. شاهنامه با این بیت آغاز می‌شود:

به نام خداوند جان و خرد

کزین برتر اندیشه برنگذرد

جان و خرد، برترین همه اندیشه هاست و فردوسی، یزدان را با آن می ستاید. در جای دیگر از شاهنامه می آید که:

میازار موری که دانه کش است

که جان دارد و جان شیرین خوش است

این جان که برترین عطیه الهی است، نباید آزار ببیند. فردوسی، روادار آزار موری هم نیست، چون جان دارد و جان از شیرین ترین عطایای ایزدی است. فردوسی در حقیقت جنگ و خونریزی را ستیزه با جان آفرین می انگارد. او می گوید:

چو چیره شدی بی گنه، خون مریز

مکن با جهان دار یزدان ستیز

و در جای دیگر:

جهان خواستی، یافتی، خون مریز

مکن با جهان دار یزدان ستیز

در نزد فردوسی جنگ و کشتار، ستیزه با خداوند است. در قرآن آمده است: «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» (مانده، ۳۲). و تأکید فردوسی برای این که جنگ و خونریزی را ستیزه با خداوند می داند، اشاره به همین آیه شریفه است.

درست است که فردوسی در حماسه خویش، دلاوری ها و جنگ ها را شرح و توصیف می کند، چون مهم ترین ویژگی حماسه، شرح دلاوری های مردم و قهرمانان است؛ اما نتیجه ای را که شاعر از این داستان ها به دست می دهد، بیزاری از جنگ است. در سراسر شاهنامه هر امکانی برای حفظ صلح و آشتی، ستایش و جلوگیری از غارت و کشتن و سوختن، برجسته شده است.

جنگ در نزد فردوسی عوامل درونی دارد، یعنی در تن انسان چیزهایی هست که او را به جنگ و گناه وامی دارد. فردوسی آنان را دشمنان اصلی و دیوان درون آدمیان می شمارد. تعداد این دشمنان درونی که اسباب جنگ و تباهی را در وجود آدمیان فراهم می کنند، ده است. این ها از زبان بزرگ مهر در شاهنامه می آید، آنگاه که نوشین روان را به عدل و داد رهنمونی و او را سرآمد همه عدالت پروران حماسه و اسطوره می سازد. نوشین روان از بزرگ مهر می پرسد آن ده دیو در کمین نشسته انسان کدام هایند؟ و بزرگ مهر:

چنین داد پاسخ که آزو نیاز
دو دیوند با زور و گردن‌فراز
دگر خشم و رشک است و ننگ است
چو نمام و د روی و ناپاک‌دین
دهم آنک از کس ندارد سپاس
به نیکی دهم نیست یزدان‌شناس^۱

در شاهنامه این ده دیو است که جنگ و بدبختی می‌آورند. فردوسی در آغاز داستان‌هایش به‌گونه کوتاه عوامل جنگ را ذکر می‌کند. نخستین جنگ در شاهنامه با وسوسه دیو رشک رقم خورده است. کیومرث نخستین شاه شاهنامه، مورد رشک مخالفان خودش قرار می‌گیرد. مخالفان او دیوها هستند. شاید این‌ها نمی‌خواهند که کیومرث و قوم او از یک مرحله صحراگردی و توحش به دوران پیشرفته‌تر اسکان‌پذیری و تمدن گذر کنند. آن‌ها به نظامی که کیومرث بنیاد گذاشته رشک می‌برند و در پی اخلال این نظام‌اند. درباره کیومرث در شاهنامه آمده است:

به گیتی نبودش کسی دشمن
مگر در نهان ریمن آهرمن
به رشک اندر آهرمن بدسگال
همی رأی زد تا بیاگند یال^۲

آن‌ها آمدند و یگانه فرزند او (سیامک) را کشتند. از این نخستین کشته، مردم عظیم سوگوار شدند و یک سال تمام مردم سوگ سیامک را داشتند تا که دستور یزدان بر آن شد که باید این کین ستانده شود:

نشستند سالی چنین سوگوار
پیام آمد از داور کردگار
درود آورندش خجسته‌سروش
کزین بیش مخروش و باز آرهوش
سپه ساز و برکش به فرمان من
برآوریکی گرد از آن انجمن

۱. فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۷) شاهنامه، تصحیح علمی - انتقادی شاهنامه در هشت دفتر توسط جلال خالقی مطلق، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، دفتر یکم، ص ۲۹۰.
۲. همان، ص ۲۲.

از آن بدکنش دیو روی زمین
 بپرداز و پردخته کن دل ز کین...
 وزان پس به کین سیامک شتافت
 شب آرامش و روز خوردن نیافت^۱

انگیزه نخستین جنگ میان ایران و توران که موضوع اصلی شاهنامه در دوران پهلوانی را تشکیل می‌دهد، با تحریک دیو آز در جان سلم (فرزند بزرگ فریدون) که حکمرانی روم را داشت، آغاز می‌شود. در داستان پسران فریدون می‌خوانیم که:

بجنید مر سلم را دل ز جای
 دگرگونه تر شد به آیین و رای
 دلش گشت غرقه به آز اندرون
 پر اندیشه بنشست با رهنمون
 نبودش پسندیده بخش پدر
 که دادش به کهنتر پسر تخت زر^۲

او با «تور» برادر دیگر خود که فرمان‌روای توران بود، در مخالفت با رای فریدون در تقسیم جهان میان پسرانش هم‌داستان شده و برادرشان ایرج را به قتل رساندند. این کینه سال‌ها پس از آن توسط منوچهر ستانده شد. سلم و تور هر دو به دست منوچهر کشته شدند اما پس از آن به لشکر سلم و تور امان داده شد؛ یعنی که تداوم کینه و ادامه جنگ، مخالف رای یزدان و ناصواب است و این را فردوسی، دیو کین نامیده و نکوهش کرده است. بنگرید در همین مورد از زبان منوچهر به نماینده لشکر سلم و تور که به زینهارخواهی نزد منوچهر آمده‌اند. در شاهنامه می‌خوانیم:

چنین داد پاسخ که من کام خویش
 به خاک افکنم، برکشم نام خویش
 هر آن چیز کان نزره ایزدی است
 از آهرمنی گرز دست بدی است
 سراسر ز دیدار من دور باد
 بدی را تن دیو رنجور باد

۱. همان، ص ۲۴.

۲. همان، ص ۱۰۸.

شما گر همه کینه‌دار منید
وگر دوستدارید و یار منید
چو پیروزگر دادم‌ان دستگاه
گنه‌کار شد رسته با بی‌گناه
کنون روزداد است، بیداد شد
سران را سر از کشتن آزاد شد
همه مهر جوید و افسون کنید
ز تن آلت جنگ بیرون کنید
خروشی برآمد ز پرده‌سرای
که ای پهلوانان فرخنده‌رای
از این پس به خیره مرزید خون
که بخت جفاپیشگان شد نگون^۱

آزمندی شاهان نه تنها اسباب جنگ با همسایگان را فراهم می‌آورد که سبب آشفته‌گی و آشوب در جامعه می‌شود. یکی از دلایل سرپیچی مردم از حکومت نوذر در شاهنامه، آزمندی اوست. او مصروف جمع‌آوری مال و گنج است و رعیت در رنج. مانند همین روزگار ما:

همه مردمی نزد او خوار گشت
دلش برره گنج و دینار گشت
کدیور یکایک سپاهی شدند
دلیران سزاوار شاهی شدند
چُن از روی گیتی برآمد خروش
جهانی سراسر برآمد به جوش^۲

داستان رفتن کاووس به مازندران از اثر دیو نیاز (خواهش‌های نفس) است. این مسأله در سخن‌های زال به کاووس انعکاس کرده است:

نه مرگ از تن خویش بتوان سپوخت
نه چشم جهان کس به سوزن بدوخت

۱. همان، ص ۱۵۲.

۲. همان، ص ۲۸۵.

به پرهیز هم کس نرست از نیاز
جهانجوی از این سه نیابد جواز^۱

و باز در سخن های گویو به زال در هنگام بازگشتن اش به زابل؛ در همین داستان:
زتو دورباد آزو مرگ و نیاز
مبادا به تو دست دشمن دراز

این ها به گونه ای تعریض بر شاه کاووس است که گرفتار دیو نیاز شده است.
اما در شاهنامه بیشترین جنگ ها در اثر کینه کشی اتفاق می افتد. تنها در دوران اسطوره ای
و پهلوانی شاهنامه، نه جنگ ناشی از کینه جویی و انتقام طلبی صورت گرفته است:

- جنگ هوشنگ با دیوان به کین سیامک
- نبرد فریدون با ضحاک به انتقام خون پدرش و همچنان گاو پرمایه
- پیکار منوچهر با سلم و تور به خاطر کشته شدن ایرج
- حمله رستم به توران زمین از بهر خون سیاوش
- صف آرای افراسیاب در برابر ایرانیان به انتقام تجاوز آن ها در کاخ سلطنتی توران، در پی
رهایی بیژن از بند او که به «نبرد دوازده رخ» انجامید.
- جنگ های کین خواهی کی خسرو در برابر افراسیاب برای انتقام خون سیاوش
- تاختن اسفندیار به روین دژ به خاطر انتقام خون لهراسپ و اسارت خواهران
- جنگ فرامرز در کابلستان به خاطر انتقام خون رستم
- جنگ بهمن در زابلستان برای بازستاندن کین اسفندیار از خانواده رستم
- در حقیقت بیشتر شاهان در شاهنامه برای کین خواهی پدید می آیند و پهلوانان و
جنگاورانند که این کینه ها را می ستانند.

قسمت کلانی از این کین خواهی ها مربوط می شود به کارزارهایی که کی خسرو از بهر
کین سیاوش راه می اندازد. نخستین کین خواهی سیاوش از تورانیان به سالاری رستم انجام
شد. رستم در این لشکرکشی هفت سال در آن سرزمین در پی افراسیاب، همه آن مرزوبوم
را زیر و زبر کرد. اما کشنده های اصلی سیاوش (افراسیاب، گروی زره و گرسیوز) به دست
نیامد. پس ایرانیان برای برآوردن این مأمول، کی خسرو را از توران آوردند تا انتقام سیاوش
از کشنده های او گرفته آید؛ یعنی همه جنگ های کی خسرو در برابر تورانیان و افراسیاب،
جنگ های دادند^۲ که باید ستانده شود و مردم الزام دارند که باید به انتقام خون های ریخته شده

۱. همان، دفتر دوم، ص ۱۱.

۲. یکی از شاهنامه پژوهان، جنگ های شاهنامه را به جنگ های داد و جنگ های بیداد دسته بندی می کند. دیده شود: جوانشیر،

برخیزند و آن را بازستانند.

عقیده بر این بوده است که اگر انتقام خون‌های ریخته‌شده گرفته نشود، در دنیای دیگر انسان را به این گناه مورد پرسش قرار می‌دهند، یعنی که کین جستن یک امر ایزدی است. این عقیده را ما از زبان گودرز می‌شنویم که در برابر پیران می‌گوید:

من اکنون بدین چرب گفتار تو

اگر بازگردم زی‌پکار تو

به هنگام پرسش ز من کردگار

بپرسد از این گردش روزگار

که سالاری و زور و مردانگی

تو را دادم و گنج و فرزاندگی

به کین سیاوش کمر بر میان

نیستی چرا پیش ایرانیان

به هفتاد خون گرامی پسر

بپرسد ز من داور دادگر

به پاسخ به پیش جهان‌آفرین

چه گویم، چرا بازگشتم ز کین؟^۱

در بهمن‌نامه ایران‌شاه بن ابی‌الخیر از زبان بهمن آمده است که:

پس از من چه گویند گردن‌کشان

چو یابند از این داستان‌ها نشان

که فرزند خون پدر خوار داشت

درم بستد و خون به خوبی گذاشت

چه گویمش آنکه به روز شمار

هم از شاه شرم و هم از کردگار^۲

همان‌گونه که جنگ برای ستاندن کین (انتقام) امر ایزدی است، بازگشتن به کین هم روی‌گرداندن از دین است. در مینوی خرد آورده‌اند: «آن کس به بهشت می‌رود که کین و دشمنی را از اندیشه دور دارد و با کسی دشمنی نکند».^۳ شاید این اندیشه‌ها از آنجا منشأ

حماسه داد، ص ۲۷۱.

۱. همان، داستان دوازده رخ.

۲. ایران‌شاه ابن ابی‌الخیر (۱۳۷۰) بهمن‌نامه، ویراسته عقیف رحیمی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۲۳.

۳. ... (۱۳۵۴) مینوی خرد، ترجمه احمد تفضلی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ص ۵۳.

می‌گیرد که تداوم کینه‌کشی‌ها در کشور، تباهی دودمان‌ها را سبب شده بود. می‌بینیم که فردوسی در شاهنامه خویش با پارادوکس کینه‌کشی و ایزدی‌بودن کینه‌کشی مواجه است. یورش افراسیاب به ایران‌زمین و جنگ او با نوذر، برگشتن به کینه دیرینه است. تور، ایرج را کشته بود و خود توسط منوچهر کشته شد؛ اما پشنگ، سالار توران‌زمین، باز برای انتقام خون تور سخن می‌راند:

سخن راند از سلم و از تور گفت
که کین زیر دامن نشاید نهفت
سری را کجا مغز جوشیده نیست
بر او بر چنین کار پوشیده نیست
که با ما چه کردند ایرانیان
بدی را بستند یک یک میان
کنون روز تیزی و کین جستن است
رخ از خون دیده گه شستن است^۱

او پسرش افراسیاب را به جنگ ایرانیان می‌فرستد و این یک جنگ بیداد است. این تصمیم را فرزند دیگر پشنگ (اغریرث) نیز نابه‌جا می‌داند و این وسوسه شیطانی را که در تن پدرش نفوذ کرده است، می‌خواهد به‌گونه‌ای بازگوید و او را از این تصمیم شریانه بازدارد:

چو شد ساخته کار جنگ آزمای
به کاخ آمد اغریرث رهنمای
به پیش پدر شد پراندیشه دل
که اندیشه دارد همه بیشه دل
نیا زادشم شاه توران سپاه
که ترکش همی سود بر چرخ و ماه
از این در سخن هیچ‌گونه نراند
به آرام بر نامه کین نخواند
اگر ما نشوریم بهتر بود
کزین جنبش آشوب کشور بود^۲

۱. فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۷) شاهنامه، تصحیح علمی - انتقادی شاهنامه در هشت دفتر توسط جلال خالقی مطلق، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، دفتر یکم، ص ۲۹۰.
۲. همان، دفتر یکم، ص ۲۹۳.

و اما جنگ برای دین در نزد فردوسی بی‌رنگ است. نباید به بهانه دین جنگید. یگانه مورد از این دست، در داستان رستم و اسفندیار می‌آید. اسفندیار به بهانه دین به جنگ رستم می‌رود.

دو گیتی به رستم نخواهی فروخت

کسی چشم دین را به سوزن ندوخت

در این داستان می‌بینیم که ضمیر و وجدان فردوسی با رستم است و خواننده را در مسیر پرخم و پیچ داستان برای هم‌نوایی با رستم هم‌داستان می‌سازد.

در زمانی که محمود به بهانه جهاد به هندوستان می‌تازد و در همه سرزمین‌های اسلامی قرمطی می‌جوید، این شاعر که کار سرایش شاهنامه را در همان دوران روی دست دارد، هیچ یک از ادیان و مذاهب را نکوهش نکرده و با هیچ یک از دین‌آوران، سر سئیزه ندارد و برعکس به همگان احترام می‌گذارد.

در شاهنامه یکی از دین‌آوران، مزدک است که غالب تاریخ‌نویسان اسلامی چون حمزه اصفهانی، دینوری، یعقوبی، ثعالبی، مقدسی، حمدالله مستوفی و دیگران از او به‌عنوان زندیق و مردم‌فریب و گجستک و بی‌دین و دیو‌پلید و گمراه که گویا زنان را هم می‌خواسته اشتراکی بسازد، سخن گفته‌اند. اما در این میان فردوسی درباره او چنین اندیشه دارد:

بیامد یکی مرد مزدک به نام

سخن‌گوی و با دانش و رأی و کام

گرانمایه مردی و دانش‌فروش

قباد دلاور بدو داد گوش^۱

فردوسی این سخنان را در زمانی گفت که اندکی پیش از آن، عباسیان با یکی دیگر از مقاومت‌گران مخالف خلافت بغداد (بابک) کار را یک‌طرفه کرده بودند. و این نمایانگر این است که فردوسی از دین قرائت دیگر دارد و با مرکز خلافت اسلامی که جز جمع‌آوری جزیه و ولخرجی و بیدادگری کار دیگری نداشت، سر ناسازگاری دارد و با همه کسانی که از نام دین سوءاستفاده می‌کنند و از دین برای خویش دکان ساخته‌اند، مخالفت دارد و این‌ها را با تندترین واژه‌ها نکوهش می‌کند:

نه جشن و نه رامش، نه بخشش، نه کام

همه چاره ورزش و ساز دام

پدر با پسر کین سیم آورد

خورش کشک و پوشش گلیم آورد

۱. همان، داستان مزدک با قباد.

زیان کسان از پی سود خویش
 بجویند و دین اندر آرند پیش^۱
 از نظر فردوسی پاکیزه دینان همان‌هایی اند که کینه نداشته باشند:
 خردمند باشند و پاکیزه دین
 ز آفت همه پاک و بیرون ز کین
 یا:

به کین بازگشتن بریدن ز دین
 کشیدن سراز آسمان بر زمین
 در ذیل شرح کوتاهی از یکی از داستان‌ها در مورد آشتی جویی و چند بیت نمونه دربارهٔ صلح و آشتی جویی در شاهنامه می‌آوریم:
 زو (زاب) یکی از پادشاهان است که در زمان او جنگ‌های ممتد میان ایران و توران درگرفت. این نبرد طولانی با خشک‌سالی‌های پی‌هم همراه است. آسمان چنان سخت گرفته که نمی‌باران فرود نمی‌آید. مردم به حدی مجبور می‌شوند که دیگر یارای جنگ را ندارند. هر دو گروه سرانجام به این باور می‌رسند و می‌گویند که:

سخن رفتشان یک به یک هم‌زبان
 از ماست بر ما بد آسمان
 که از بهر ما زین سرای سپنج
 نباید به جز درد و اندوه و رنج
 بیا تا ببخشیم روی زمین
 سراییم بر یکدیگر آفرین
 و سرانجام:
 بر آن برنهادند یک سر سخن
 که در دل ندارند کین کهن
 ببخشند گیتی به رسم و به داد
 ز کار گذشته نیارند یاد
 چو زین گونه آمد سخن در میان
 بزرگان ایران و تورانیان

۱. همان، داستان پادشاهی یزدگرد.

نشستند با صلح و گفتند باز
که از کینه با هم نگیریم ساز'
آنگاه است که آسمان بر ایشان رحمت می‌آورد، باران می‌بارد و زمین بارور می‌شود. و این
هم چند بیت از جاهای مختلف شاهنامه درباره آشتی جویی و صلح:

تو را آشتی بهتر آید ز جنگ
فراخی مکن بردل خویش تنگ
سرمایه مرد سنگ و خرد
به گیتی بی‌آزاری اندر خورد
چنین گفت موبد به بهرام تیز
که خون سر بی‌گناهان مریز
ستیزه نه خوب آید از نامجوی
بپرهیز و گرد ستیزه مپوی
وگر آزرگیرد دلت را به جنگ
بماند روانت به کام نهنگ
برادرکشی از پی تاج و تخت
نخواند تو را نیک‌دل، نیک‌بخت
مریزد خون از پی تاج و گنج
که برکس نماند سرای سپنج
ز بس جنگ و خون‌ریختن در جهان
جوانان ندانند ارج مهان
به پیش جهاندار پیمان کنیم
دل از جنگ جستن پشیمان کنیم
مرا آشتی بهتر آید ز جنگ
نباید گرفتن چنین کار تنگ
پلنگ این شناسد که پیکار و جنگ
نه خوب است و داند همی کوه و سنگ
فریدون فرخ‌فرشته نبود
به مشک و به عنبر سرشته نبود

به داد و دهش یافت این نیکویی
 تو داد و دهش کن، فریدون تویی
 هنگامی که فردوسی توصیف روزگار خود را می‌کند:
 نهان گشت کردار فرزنانگان
 پراگنده شد کام دیوانگان
 هنر خوار شد، جادویی ارجمند
 نهان راستی، آشکارا گزند
 شده بر بدی دست دیوان دراز
 به نیکی نبودی سخن جز به راز^۱

و از همین قبیل، در سراپای شاهنامه اندرزهای سودمند درباره صلح و آشتی و داد و آهستگی است که می‌شود شاهنامه را از این لحاظ، یک حماسه ملی و عرفانی خواند. توصیف‌های فردوسی از میدان‌های جنگ و جنگاوران بی‌نظیرند. او گاهی چنان حالات دراماتیک را تصویر می‌کند که «گویی به شیوه نمایشنامه‌نویسان امروزی، صحنه تیاتر را تجسم کرده و نوشته است.»^۲

ز خیمه نگه کرد رستم به دشت
 ز ره گیو را دید کاندر گذشت
 نهاد از بر رخسار خشنده زین
 همی گفت گرگین که بشتاب هین
 همی بست بر باره رهام تنگ
 به برگستوان برزده طوس جنگ
 همی این بدان، آن بدین گفت زود
 تهمتن چو از خیمه آوا شنود
 به دل گفت کاین کار آهرمن است
 نه این رستخیز از پی یک تن است
 و یا یک لحظه از تیراندازی رستم را در جنگ با اشکبوس کشانی:
 کمان را بمالید رستم به چنگ
 بغرید مانند غران پلنگ

۱. همان، دفتر یکم، ص ۵۵.

۲. شمیسا، سیروس (۱۳۷۴) سبک‌شناسی شعر، چاپ نهم، تهران: فردوس، ص ۳۴.

پس آنکه به بند کمر برد چنگ
گزین کرد یک چوبه تیر خدنگ
خدنگی برآورد پیکان چو آب
نهاده بر آن چار پر عقاب
بمالید چاچی کمان را به دست
به چرم گوزن اندر آورد شصت
ستون کرد چپ را، خم کرد راست
خروش از خم چرخ چاچی بخاست
چو سوفارش آمد به پهنای گوش
ز چرم گوزنان برآمد خروش
چو پیکان بیوسید انگشت او
گذر کرد از مهره پشت او
بزد تیر بر سینه اشکبوس
سپهر آن زمان دست او داد بوس
یا که در وصف افراسیاب می‌نویسد:
شود کوه آهن چو دریای آب
اگر بشنود نام افراسیاب
توصیف رستم از زبان افراسیاب:
سواری پدید آمد از پشت سام
که دستانش رستم نهاده است نام
بیامد به سان نهنگ دژم
که گفتی زمین را بسوزد به دم

مبانی فکر سیاسی امیر علی شیر نوایی

رضا محمدی

امیر علی شیر نوایی، وزیر خلاق و دانشمند دربار تیموری را تنها به عنوان شاعر شناختن، ظلمی تاریخی بر او و تاریخ فرهنگی است. نوایی، معمار فرهنگ سیاسی تازه‌ای در تاریخ شرق است، آنچه که از آن به عنوان رنسانس شرق یا مکتب فرهنگی هرات یاد می‌کنند. اما این مکتب همان قدر که فرهنگی است، سیاسی نیز هست. نوعی نظریه سیاسی منظم، بر رفتار و آثار او سایه افکنده و معنی می‌بخشد. امیری قدرت‌مند که زمینه جنگ‌های پی‌درپی خراسان را خاموش کرد و به جای آن نوعی مدارای سیاسی مبتنی بر گفتگو را بنیان نهاد. این روش گفتگوی سیاسی او تنها محدود به مسایل نظامی نمی‌شد و نوعی شالوده فکری سیاسی و فرهنگی را نیز پی می‌افکند؛ چراکه او در کنار صلح با همسایگان و دیگر اربابان قدرت در منطقه، مانع لشکرگشایی خود حکومت نیز بود و در عین حال گروه بزرگی از اهل فضیلت و دانش و هنر را از اقصانقاط عالم به هرات فراخواند. مستشرقین غربی او را بنیان‌گذار گفتگوی فرهنگی نامیده‌اند، ولی از مشی او در گفتگوورزی سیاسی به جای هم‌آوردی نظامی، غافل مانده‌اند.

جدا از دیوان شعرهای او که پر از اشاراتی دقیق درباره مشی سیاسی اوست و البته آنچه که درباره شیوه سلوک سیاسی و رفتار اجتماعی و فرهنگی او نوشته‌اند، دو کتاب از خود او بهترین مراجع برای دریافت نظریه سیاسی اویند. «کتاب سیرالملوک را بر اساس تجارب و مطالعات خود نوشت و در کتاب محبوب‌القلوب نیز اساس و اسلوب مملکت‌داری را برای

وزیران و امیران روشن ساخت.»^۱

خصوصیت ممتاز نوایی، تسلط به دو زبان ترکی و فارسی بود. در هر دو زبان اثر دارد و نظامی با دو زبان رسمی را اداره و تثبیت کرد که چطور تنوع زبانی به جای آن که محل نزاع در جامعه شود، موجب برکت و پویایی می شود و این سر بزرگ نظریه امنیتی اوست. جدا از این، معتقد به تصوف بود و تصوف را از انزوا به اجتماع و سیاست کشاند. او که به سبب اعتقاد سلطان به مرتبه وزارت رسید، دیوان وزارت را منظم کرد و ساختار منظمی برای مشخص کردن جایگاه و فعالیت اراکین حکومت و البته صاحبان حرفه طراحی کرد که هم قوام اجتماعی را میسر می کرد و هم نوعی نظریه اجتماعی، امنیتی را به اقشار مختلف اجتماع تسری می داد. خود سلطان درباره او در یکی از نامه هایش می نویسد: «بعد از وصول آن مسئول، پیوسته از آن جناب اقتباس انوار خیر و صلاح نموده، هیچ از آرای صایب و فکر ثاقبش عدول نورزیدیم و با وجود آن که خاطر شریفش همواره از اشغال امور ملک و مال متعرض و مجتنب بود، به تکلیف و التماس، تمام زمام حل و عقد و قبض و بسط را بدو گذاشته و مهر بزرگ که خیر و شر ملک داری بدان مربوط است، با مهر دیوان امارت بزرگ به قبضه اختیار او سپردیم.»^۲

درباره مؤلفه های فکر سیاسی و نظریه سیاسی امنیتی او، متأسفانه کار چندانی صورت نگرفته است. اکثر مقاله ها بیشتر به ادبیت و آثار عمرانی او پرداخته اند و زیاده تر نیز سعی در تعریف و توصیف پرشور شده تا بررسی جزئیات اخلاق سیاسی و منش اداری او. نظریه امنیتی - سیاسی او یکی از امن ترین دوره های تاریخ افغانستان را به گونه ای مثالی رقم زده است. در این مجال مختصر، سعی شده به اجمال درباره بعضی از مؤلفه های نظام فکر سیاسی او بحث شود:

گفتگو به مثابه حربه و به جای خشونت

مستشرقین غربی او را پیشگام گفتگوی فرهنگی (cultural dialogue) نامیده اند. چراکه او سعی کرد نخبه ترین دانشمندان، هنرمندان و ادیبان را از اقصای عالم به هرات بکشاند و به جای تعصب و شیفتگی نسبت به فرهنگ جاری هرات، جا برای تجلی آثار و افکار دیگران نیز باز کرد که همین امر به رנסانس فرهنگی شرق انجامید. استاد نجیب مایل هروی درباره او به این نقش اشاره می کند که چطور در روزگار بحران و جنگ های تمام نشدنی و لشکرگشایی های

۱. افضل، محمداسلم (۱۳۹۰) هرات در عهد تیموریان، هرات: انتشارات احراری، ص ۶.

۲. فراهانی، مهدی (۱۳۸۴) پیوند سیاست و فرهنگ در عصر زوال تیموریان و ظهور صفویان، چاپ اول، تهران: دانشگاه تهران، ص ۱۷۴.

قبیله‌ای، او توانست با مهارت برای مدتی طولانی، امنیت و ثبات را در خراسان آن روزگار که بخش عمده‌اش افغانستان امروز می‌شود، حفظ کند: «اگر نوایی با میرزاحسین بایقرا هم‌نوایی نمی‌کرد، تیموریان هرات در یک ربع آخر قرن نهم هجری دچار گرفتاری‌ها و مشکلات اجتماعی و سیاسی می‌شدند؛ زیرا اسناد عصری نشان می‌دهد که در این ربع قرن، جامعه دچار تناقض‌های بسیار شتابان عصر شده بود و عصبیت‌های فرهنگی و کلامی و غیره چندان نضج یافته بود که حتی دامن متصوفان و برخی از عارفان مسطح‌اندیش را نیز گرفته بود. دو دیوانی آشنا با قدرت دیوان، نوایی و یار دیرین او بایقرا، البته با وجهه دانشوری جامی توانستند خراسان را آرام و آبادان نگاه دارند و روابط سیاسی و اقتصادی و اجتماعی را با مشرق و مغرب نیز حفظ کنند.»^۱

مستشرقینی مثل و. و. بارتلد، یوگنی ادواردویچ برتلس و خانم ماریا سابتلنی نیز که درباره نوایی تحقیق کرده‌اند، به این نکته که او چگونه گفتگو را جایگزین جنگ کرد، اشاره کرده‌اند. او هر کدام از کشورگشایان هم‌جوار را قانع کرد که به هم تعرض نکنند و خود نیز به عهدش وفادار ماند و مانع لشکرگشایی شاه شد. هر بار که زمزمه جنگی شنیده می‌شد، او برای سفر و صحبت با آنان پیشگام می‌شد و به هر قیمتی مانع جنگ‌شان می‌شد، به همان ترتیب که مانع جنگ بین شاهزادگان در داخل شد. حتی به شاه می‌گوید که:

عدو چون قصد جانت کرد، چون فاتح شدی بروی
ز تقدیر حقش می‌دان یقین و دل مرنجانش

استفاده از مصلحان اجتماعی

استفاده از کسانی که سامان اجتماعی مستقیمی برای نقش اجتماعی نداشته‌اند، از دیگر مؤلفه‌های فکر سیاسی امیر علی‌شیر نوایی است. هنر بزرگ نوایی برای اصلاح‌گری‌اش، پررنگ کردن نقش تصوف به جای تشیع بود. او در کنار حرمت علما، قشری‌گری را منع می‌کرد و عرفان را که پیش از آن مشی دنیاگیز داشت، دنیایی کرد. پیش از نوایی، عرفان خراسانی که ایجادگر یک تاریخ فرهنگی باشکوه در شرق محسوب می‌شد، آمیزش با اهل سیاست و حتی اهل دنیا را ممنوع کرده بود و کار سیاسی را بالکل ناپسند می‌دانست. هنر او جذب پیران بزرگ تصوف و تشویف آن‌ها برای همکاری و نظریه‌پردازی در ساختار حکومت بود. این او بود که عارف و شاعر قدرت‌مندی چون جامی را عزت داد و بر صدر همه امور

۱. مایل هروی، نجیب (۱۳۹۵) مقدمه دیوان فانی، کابل: نشر وزارت اطلاعات و فرهنگ.

نشانند و بعد صوفی مشهور، معروف به خواجه بهاءالدین محمد بخارایی را به قیام واداشت که شعار معروف «خلوت در انجمن و سفر در وطن» را سرلوحهٔ تصوف کند و به عوض ترک دنیا، اختلاط و آمیزش با اجتماع را مطرح کند.^۱

تعامل و تعادل در مسئولیت فردی اتباع

او در نامه منظومی که به مولانا جامی می‌نویسد، می‌گوید:

راحت و رنج چون بود گذران

رنج کش بهر راحت دگران

زان‌که باشد به مزرع امید

رنج تو تخم راحت جاوید^۲

به همین ترتیب در همه نوشته‌هایش، یک‌یک افراد جامعه را به مسئولیت‌پذیری دعوت می‌کند و برای همین، آیین‌نامه‌های شغلی هر صنف را تنظیم می‌کند که در آن هر کسی در هر کاری که باشد، باز در قبال رفتار خودش و وضع عمومی اجتماع، تأمین امنیت و خدمت‌رسانی مسئول است. سنتی که به‌عنوان وزیر اول از وقف به‌جا گذاشت و بخش عمده ثروت خود را صرف ساختن بناهای عام‌المنفعه مثل پل، جوی آب، شفاخانه، کاروان‌سرا، گرمابه و کتاب‌خانه و مدرسه و آب‌انبار و غیره کرد، نوعی تشویق دیگران به این کار بود تا جایی که هر کس هر جا عمارتی عام‌المنفعه بنا می‌کرد، آن را به نام او می‌کرد.^۳

شفقت

گر رسد ناخوشی از خلق، خوشم چون فانی

زان‌که با ناخوشی اهل جهان خوش دارم^۴

دوستی و عشق به هم‌نوع

عشق به خدا بدون عشق به هم‌نوع میسر نیست:

۱. طیبی، عبدالحکیم (۱۳۵۶) سیر تصوف در افغانستان، کابل: مطبعة دولتی، ص ۷۰.

۲. دیوان نوایی.

۳. حبیبی، عبدالحی (۱۳۵۶) هنر عهد تیموریان، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ص ۱۰۱۸.

۴. دیوان نوایی، ص ۲۴۹.

درافشان گشت چون بر فرق مردم

به شاهان چتر شد ابر بهاری^۱

محمدعالم لیبب، شاعر و محقق معروف از یکی در تشریح شعرهای از یکی او می‌نویسد: «او طبیعتاً شاعری انسان‌گرا و نوع‌پرور بوده، تمام فعالیت‌های سیاسی، اجتماعی، ادبی و فرهنگی خود را نیز وقف بهبود وضع زندگی مادی و معنوی مردم کرده است. او غم انسان را می‌خورد، آن کسی را که از غم انسان‌ها و خلق‌الله فارغ است، آدمی نمی‌شمارد.

آدمی ابرسنگ دپمه گیل آدمی

آنی که یوق خلق غمیدین غمی

امیر علی‌شیر نوایی خواستار دوستی و هم‌دلی میان انسان‌ها، رفع کدورت‌ها و دشمنی‌هاست. او اهل عالم را مخاطب قرار داده و می‌گوید که دشمنی‌ورزیدن با همدیگر کاری شایسته برای انسان نیست با هم دوست و هم‌دل شوید که اصل کار این است:

عالم اهلی، بیلینگیز کیم ایش ایمس دشمن لیغ

یار اولینگ بیر - بیرینگیزغه که ایرور یار لیغ ایش^۲

برای این عجیب نیست که او به‌عنوان مقام اول سیاسی کشور، چند کتاب به فارسی و ترکی دربارهٔ عشق می‌نویسد. فرهاد را بر خسرو در داستان خسرو و شیرین برتری می‌دهد و همین‌طور در دیوانش بیش از هر نامی، نام مجنون و لیلا و فرهاد و دیگر عشاق آمده است. ظاهراً او عشق را سیاستی می‌دانسته که می‌توان با آن و به‌وسیلهٔ عشق مجازی به عشق همگانی و عشق به نوع انسان و همهٔ عالم رسید.

ویران‌گر دانستن خشونت

خشونت، ویران‌گر سامان اجتماعی است و مانع مدیریت اجتماعی می‌شود. خشونت در کوتاه‌مدت شاید قدرت بیاورد اما در بلندمدت به تباهی می‌انجامد. این عدم خشونت است که قدرت می‌آورد. «او انصاف و عدالت را پایه‌های بنیادی سیاست می‌شمارد و باورمند بود که در زمین سیاست جز عدالت و انصاف هیچ تخرمی رشد نمی‌کند و به بار نمی‌نشیند. بنابراین جهاندار پخته و آزموده کسی است که بذر انصاف بپفشانند.»^۳

۱. دیوان نوایی، ص ۳۲۵.

۲. لیبب، محمدعالم (۱۳۹۵) نگرشی بر زندگانی، آثار و اندیشه‌های امیر علی‌شیر نوایی، آخرین بازید: ۱۳۹۵/۹/۳۰ <http://www.turklar.com/?p=5973>

۳. عابد، عبدالجبار (۱۳۹۵) افکار سیاسی نوایی، مجموعه مقالات سمپوزیم بین‌المللی نوایی، کابل: وزارت اطلاعات و فرهنگ، ص ۱۲۱.

کار چون کشته درودن بود آن شد دهقان

که در این مزرعه جز دانه انصاف نکشت^۱

همین گونه است که در مدحش، شاه را به بخشیدن کسی تشویق می‌کند که قصد جان او را کرده و در نامه‌اش به خواجه عبدالله مروارید که جانشین او در هنگام سفر است می‌نویسد: «عجزه و زیردستان را به شفقت و دل‌جویی بنوازند و کار خاک‌ساران را به مرحمت و نرم‌گویی بسازند و به سخن درشت دل درویشان را نخراشند... در جزای عمل بد از شرم‌ساری روز قیامت اندیشه نمایند. از بدکرداری ابنای جنس، هرچه بیند فراموش کنند... و جهت مصحلت دنیا با هم نستیزند و چون به حال‌شان غم رسد، صبر و تحمل گزینند.»^۲

مرحمت

رحم و مهربانی و بخشش زیرمجموعه‌های مرحمت‌اند. نوایی بر اساس ایده‌ی نقشبندیه که مبلّغ مرحمت بود، می‌خواست مرحمت را در سیاست درونی کند. چون تصوف معتقد است که اسلام به‌عنوان یک دین، دین مرحمت است، دین بخشش و رحم است و برای این خدا رحیم و رحمان است. رحیم‌بودن و رحمان‌بودن خدا اولین صفات اویند که مقدم بر همه صفات اویند. این رحم به نظر نوایی تنها معطوف به خداوند نیست، بلکه ادعا می‌کند هر کس که خود را بنده خدا می‌داند، لاجرم باید این صفت را در خود به‌عنوان اولین صفت بپذیرد که هر روز چند بار در نماز تکرار می‌شود. از بخشش قاتل گرفته تا رحم بر هم‌نوعان و همکاران و بینوایان و بالأخره مرحمت نسبت به حیوانات. یکی از مؤلفه‌های جدی نظریه او، مهرورزی بدون قید و شرط است. در همان نامه مزبور به جانشینش می‌گوید که همه را چون خود ببیند: «با خُردان طریق شفقت و با همگنان مدارا و موافقت کنند و با بندگان تعظیم و حرمت مرعی دارند.»^۳ تعظیم و حرمت‌کردن، حتی چیزی بیشتر از مهرورزی است، چه که باید چندان مرحمت به خرج دهد که نسبت به غلامان و بردگان و کارگران، تعظیم کند و آنان را بزرگ و محترم بشمارد.

صلح درونی مقدمه‌ای برای صلح بیرونی

این نکته البته نقطه اشتراک اعتقاد همه اهل تصوف است که می‌بایستی با صلح درونی به

۱. دیوان نوایی.

۲. نوایی، امیر علی شیر (۱۳۹۵) دیوان فانی، تصحیح: سیدعباس سنگچاری، کابل: وزارت اطلاعات و فرهنگ، ص ۳۸۸.

۳. همان

صلح بیرونی رسید. انسان اگر در درون خودش نزاع‌ها را کشته باشد و به آرامش رسیده باشد، آنگاه با هیچ کسی در بیرون نزاع نخواهد داشت. حتی در توصیه‌هایش به پادشاه نیز او را به آرامش درونی دعوت می‌کند و مسیر این راه را گفتن ذکر و یاد درویشی و ناتوانی ذاتی انسان می‌داند؛ این‌که شاه می‌بایستی در محضر بزرگی زانوی مریدی بر زمین بنهد و بعد هر روز ذکر بگوید و اگر باز پریشان شد به قبرستان پدرانش برود و ناتوانی آنان را در مقابل مرگ ببیند، بعد صدقه بدهد و کار خیر کند تا رضایت درونی احساس کند.

مدارا و پذیرفتن عقاید و حتی مذاهب مختلف

برای این است که «شیعه و سنی در هرات با مدارا زندگی می‌کردند. هندوها و یهودی‌ها هم آزادی زیستن و عادت داشتند و هم آزادانه به دعوت کیش خود می‌پرداختند.»^۱

مرا شد عشق و قسمت شد تو را زهد و ریا ای شیخ

به کار من مرا بگذار و روتو هم پی کارت^۲

شاید یکی دیگر از دلایل جدی مدارای مذهبی در دوره تیموریان، بخش یاسایی قضا در آن دوره باشد. یاسای چنگیزی، قانونی مغولی بود که آزادی عقیده و آزادی تبلیغ عقاید را تضمین می‌کرد. همین دلیل هم باعث شده بود تا اسلام جایگزین رسمی عقیده دربار شود و به‌علاوه، مذاهب باطنی اسماعیلیه و شیعه و مسیحیت و هندوئیسم نیز هر کدام، راهی برای نمو داشته باشند و کسی مزاحم‌شان نشود. در دوره نوایی که سیستم قضا را قضات زیر نظر صدور و بالاخره تحت قیادت شیخ‌الاسلام دربار اداره می‌کردند، علاوه بر قوانین شرعی اسلام، قوانین عرفی به‌جامانده از تأثیر یاسا نیز قبول و اجرا می‌شد.

تبدیل نطفه معنوی دین به یک استراتژی سیاسی - اجتماعی

«جمع بین دین و دولت (مذهب و سیاست) یکی از اصول ثابت فرهنگ اسلامی است و در طول تاریخ اسلام، رهبران جنبش‌ها و حاکمان... مکرر کوشیده‌اند تا هدف‌های سیاسی را با دلایل مذهبی مستدل دارند و یا جنبش‌هایی را که از نظر سیاست مطابق دل‌خواه نبوده، با

۱. کوهی، عبدالعلی (۱۳۹۵) نقش امیر علی‌شیر نوایی در توسعه فرهنگی و ایجاد نهادهای تربیتی و آموزشی، مجموعه مقالات سمپوزیم بین‌المللی نوایی، کابل: وزارت اطلاعات و فرهنگ.

۲. نوایی، امیر علی‌شیر (۱۳۷۵) دیوان امیر نظام‌الدین علی‌شیر نوایی، به اهتمام دکتر رکن‌الدین همایون‌فرخ، تهران: نشر اساطیر، ص ۷۰.

وسایل و امکانات مذهبی سرکوب کنند.»^۱

مورخان درباره عقاید مذهبی امیر علی شیر، آرای متفاوتی ذکر داشته‌اند. شماری او را پیرو تشیع و گروهی وی را از جمله باورمندان به تسنن برشمرده‌اند. دسته‌ای نیز او را یک صوفی صافی و یا فردی که در هیچ گروه مذهبی قرار نمی‌گرفت و تنها دارای گرایش‌های صوفیانه بود، شناخته‌اند. اما به باور امیر نعمتی لیمایی: «امیر علی شیر نه پیرو تشیع و نه پیرو تسنن و نه یک صوفی تمام‌عیار بود؛ او تنها فردی دین‌دار و مبادی آداب بود که سرشت اندیشه‌اش به دور از هر گونه عامی‌گری و آمیخته‌ای از تشیع، تسنن و تصوف بود و به تمامی گروه‌های یادشده به یک چشم می‌نگریست».^۲ و البته که پیش از او نیز عرفای بزرگ دیگری در تاریخ مثل حلاج و مولانا و عطار و دیگران هم این نطفه معنوی را استخراج یا درباره آن نظریه پردازی کرده‌اند.

مبارزه با ریاکاری

یکی از مهم‌ترین بحث‌های او مبارزه با ریاکاری است. چراکه او معتقد است ریا، شالوده اجتماع را از هم می‌پاشد و اخلاق دروغ را حاکم می‌کند. برای این، مرتب سعی می‌کند ریاکاری و ریاکاران را تقبیح کند. در این راه، زاهدان، علمای دین و قاضیان را بیش از دیگران در معرض ریا می‌بیند و آنان را هشدار می‌دهد:

چو منع باده‌نوشی کرد زاهد، ساقیا اول
چو داری باده اکنون بگذران از باده‌پالایش
یا:

سربلندی بشد از شیخ ریایی صد حیف
که به میخانه شد و رفت به می دستارش

جز این، راست‌گفتاری و عدم چاپلوسی را نیز از بخش‌های دیگر این اصل می‌داند. به نظر او شاهان و حکومت‌های دیگر را ریا و چاپلوسی بر باد داده و به دامان فساد و تباهی و بی‌اعتمادی کشانده است. خود او در هیچ یک از مدح‌هایش، سلطان را واجد صفات دروغین ندانسته و حتی او را به شدت نقد یا پرهیز داده است. در همان پندنامه معروف، به جانشین خود نیز می‌نویسد: «و از سخن راست که صلاح دولت شاه و کل رعایا و کل سپاه در آن باشد،

۱. ستاری، جلال (۱۳۷۰) زمینه فرهنگ مردم، نشر ویراستار، چاپ اول، پاییز، ص ۹۰.

۲. نعمتی لیمایی، امیر (۱۳۹۳) بررسی زندگی سیاسی و واکاوی کارنامه علمی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی امیر علی شیر نوایی، تهران: وزارت امور خارجه، صص ۷۴-۹۸.

نترسند و بگویند که اجر و عوض آن در دنیا نرسد، در قیامت از ایزد تعالی جویند»^۱.

امیددادن به مردم درباره زندگی و خوشبختی

نوایی در همه آثارش سعی می‌کند امید را به‌عنوان سرمایه خوشبختی بشناساند، امیدی صوفیانه که عالم در سایه مرحمت الهی خفته و این امید که قهر خدا عین لطف اوست و هیچ شکستی به معنی نابودی نیست. برای این از موسیقی و طنز و نقاشی و هنرهایی که شادی می‌آفرینند به‌عنوان یک سیاست کلی حمایت می‌کند؛ چراکه به نظر شرح حال نویسان، نوایی معتقد بوده جامعه با شادی و نشاط می‌تواند پویا و امن باشد و برعکس غم، نومیدی و سرکوفتگی در پی دارد. او می و مغ‌بچه و رندی و موسیقی و طرب و مستی را به‌عنوان نشانه‌های شادمانی می‌ستاید.

ای می فروش از می و مستی و سرخوشی

یک جام پر به من، پی دفع خمار بخش^۲

یا:

جز مطرب و می ساز حاصل ای دل

یک یک گفتم گوش کن ای دل ای دل^۳

ساختارسازی برای حکومت

ساختار حکومت را که پیش از آن امیر تیمور با زیرکی سیاسی خاص خودش تنظیم کرده بود و به دوازده بخش تقسیم کرده بود، امیر علی شیر نوایی به سی و چهار بخش افزایش داد. امیر تیمور در مرتبه اول، اجتماع سادات و علما و مشایخ و فضلا را نهاده بود، باقی مراتب بدین شرح است: دوم: عقلا و اصحاب کنکاش؛ سوم: ارباب دعا؛ چهارم: امرا، سرهنگان و سپهسالاران؛ پنجم: سپاه؛ ششم: خردمندان و معتمدان راسخ الاعتقاد؛ هفتم: وزرا، کُتاب و منشیان دیوان سلطنت؛ هشتم: حکما و اطباء، منجمان و مهندسان؛ نهم: محدثین و ارباب اخبار و قصص؛ دهم: مشایخ و صوفیان و عارفان؛ یازدهم: ارباب صناعت و دوازدهم متردین و مسافران.^۴

۱. پندنامه، دیوان فانی، همان.

۲. دیوان نوایی، ص ۲۰۲.

۳. همان، ص ۳۴۱.

۴. حسینی تربتی، ابوطالب (۱۳۰۷ هـ.ق) توزک تیموری، چاپ بمبئی، صص ۱۰۸-۱۱۳.

در این تقسیم‌بندی، هیچ جایی برای مردم عوام، کشاورزان، مالداران و دیگر گروه‌های اجتماعی وجود ندارد. جدا از آن که بخش عمده این مراتب، نژادی می‌باشد. اما نوایی این ساختار را سعی کرد توسعه ببخشد، جدا از این که نوایی خود پادشاه نبوده است، بلکه رتبه وزات داشته و این نشان‌دهنده یک تغییر اجتماعی بزرگ دیگر نیز توسط او به شمار می‌آید. او طبقات معمول اجتماع را شناسایی و به هر کدام رسمیت داد و حدود هر گروه را به اضافه سلطان و خانواده شاهی، تعیین کرد تا زمینه دست‌درازی و ظلم را محدود کند. در درجه‌بندی او سلطان که قبلاً فوق رتبه‌بندی شمرده می‌شد، وارد بخش‌بندی اجتماعی شده و در بخش اول، با شرح وظایف و محدوده‌های کاری‌اش قرار گرفته است. باقی بخش‌بندی بدین شکل است: ۲) امیران و شهزادگان؛ ۳) یاوران و مشاوران سلطان؛ ۴) وزیران؛ ۵) صدور یا عالی‌ترین مرجع قضات؛ ۶) مأموران تشریفات و هم‌سرایان پشت‌از قافله؛ ۷) قره‌چریک‌ها؛ ۸) قضات؛ ۹) مفتیان؛ ۱۰) مدرسان؛ ۱۱) طبیبان؛ ۱۲) شاعران؛ ۱۳) کُتاب و خوش‌نویسان؛ ۱۴) مسئولان مدارس؛ ۱۵) امامان مساجد؛ ۱۶) مقربان؛ ۱۷) حافظان قرآن؛ ۱۸) نقالان؛ ۱۹) واعظان؛ ۲۰) خوانندگان و نوازندگان؛ ۲۱) ستاره‌شناسان؛ ۲۲) شحنگان، مسئولان امنیت؛ ۲۳) تجار و بازارگانان؛ ۲۴) پیشه‌وران و اهل کسبه؛ ۲۵) داروگانان؛ ۲۶) شب‌گرد و عسسان؛ ۲۷) سارقان و قاتلان؛ ۲۸) مسخره‌ها، شعبده‌بازان؛ ۲۹) گدایان؛ ۳۰) شکارچیان؛ ۳۱) خُدام؛ ۳۲) شیوخ؛ ۳۳) درویشان؛ ۳۴) اربابان و بانوان خانه.^۱

این بخش‌بندی نه تنها وابستگی‌های شغلی افراد و اصناف را بازتاب می‌دهد، بلکه جایگاه، شرح وظایف و محدوده‌های قانونی آنها و نقش‌شان در ساختار روابط تولیدی و اجتماعی را مشخص می‌کند. این در ادامه سنت دیگری است که در آن ایام مرسوم بوده و به آن‌ها مرام‌نامه‌های صنفی یا فتوت‌نامه‌ها گفته می‌شدند. در این کتاب‌ها، اخلاق شایسته و بایسته هر صنف تحریر می‌شده؛ و سران هر صنف می‌بایست این مرام‌نامه‌ها را مرتب کرده و تأیید امیر نوایی می‌رسانده‌اند. بدین ترتیب امیر نوایی برای هر بخش از ساختار جامعه که در نظر گرفته بود، نوعی منش جوان‌مردانه و صوفیانه نیز در نظر گرفته بود. این همان تسری تصوف به همه اجتماع بود که او به مدد استادش جامی، آن را پی‌ریزی کرده بود. علاوه بر این‌ها که خصوصیات کلی کار و کردار اقشار اصناف است، درباره قشرهایی که به نحوی بی‌حد شمرده می‌شدند، خود رساله‌هایی نوشت. یکی از آن‌ها رساله «محبوب‌القلوب» و دیگر «سیرالملوک» که در آن سعی شده به سلطان و خاندان شاهی نیز حدود آداب و

۱. به نقل از مقدمه دیوان جامی، ویراسته هاشم رضی، صص ۴۱-۴۲.

چگونگی رفتارشان را گوشزد کند.^۱

تلاش برای ساختن هویت ملی

«ضرورت ایدئولوژیک هویت ملی، پوست است و هویت فرهنگی، مغز. معرفت به هویت فرهنگی و شناخت خصایص‌اش، کلمه‌ای نظری است که با تفکر و تعمق و تحقیق حاصل می‌آید و مردم ندانسته یا عملاً به آن پای بندند.»^۲

همین درک از مسأله معارف هویتی در نوایی بوده که او را به تلاش برای ساختن نوعی هویت مستقل ملی وامی‌داشته است. از طرفی او دعوت‌کننده و هماهنگ‌کننده هنرمندان و دانشمندان بسیاری از سراسر جهان به هرات بوده و از طرفی مشوق هنرمندان، نویسندگان، معماران و شاعران برای ثبت و معماری اضلاع هویت فرهنگی جامعه متبوع‌اش. آنچه که در نقاشی‌های دوره تیموری به چشم می‌خورد، تنها قطعاتی هنرمندانه نیستند بلکه سعی جدی برای برساختن و نگاه‌داری نوعی هویت فرهنگی است؛ به همین ترتیب، حمایت از خط و پژوهش درباره تاریخ و جغرافیای تاریخی هرات و بعد همه کشور و البته آثار و اساطیری که کهن‌الگوها و زیرساخت‌های حافظه جمعی آن جامعه را می‌ساخته‌اند. «نوایی به منظور آشنایی بهتر از تاریخ و سنن علمی و ادبی مشرق‌زمین، یک کتاب‌خانه بزرگ ترتیب داد و این کتاب‌خانه به مثابه یک دارالفنون عمل می‌کرد.»^۳

جدا از همه این‌ها، نوایی که به هر دو زبان مرسوم آن روزگار مسلط بود، سعی داشت بین طبقه حاکم ترکی‌گوی و طبقه رعیت دری‌زبان هم‌زیستی ایجاد کند. به این معنی که در یک سرزمین می‌تواند دو زبان با هم زبان رسمی باشد، بدون این‌که خللی در کار ملک بیفتد. پذیرفتن زبان مادری دیگران و احترام به فرهنگ و زبان آنان نه تنها به زبان خودت آسیبی نمی‌رساند که به غنای هر دو می‌انجامد. نوایی، زبان‌های مرسوم در یک کشور را به بازار جواهرات تشبیه می‌کند که هر کدام به جای خود زیبا و دل‌نشین و کارگشایند. بدین ترتیب زمینه هم‌زیستی و همکاری دو زبان رسمی در یک دربار را مهیا ساخت.

معنی شیرین و رنگینم به ترکی بی حد است

فارسی هم لعل و درهای ثمین، گر بنگری

۱. سیروف، پتروشفسکی (۱۳۲۶) امیر علی شیر نوایی، شاعر کلاسیک فارسی، ترجمه میرغلام محمد حامد، مجله آریانا، سال پنجم، شماره چهارم، کابل، ثور، ص ۲۴.

۲. ستاری، جلال (۱۳۸۰) مؤلفه‌های هویت ملی و هویت فرهنگی، تهران: نشر مرکز، چاپ نخست، ص ۸.

۳. مدرس، میرزا محمدعلی (۱۳۶۹) ریحانة‌الادب، کتابفروشی خیام، تهران، ص ۲۴۰.

گویا در راست بازار سخن بگشوده‌ام
 یک طرف دکان قنادی و یک سو زرگری
 زین دکان‌ها هر گدا کالا کجا داند خرید
 زان‌که باشند اغنیا این نقدها را مشتری^۱

و این برای افغانستان امروز به خصوص و خیلی از کشورهای مشابه بسیار آموزنده است. این‌که چطور تنوع زبانی و حتی رسمی بودن چند زبان در یک کشور، مانعی برای ملت‌سازی نیست، بلکه تنوع زبانی می‌تواند غنای فرهنگی و بزرگی اجتماع را تأمین کند.

نقد وضع موجود

نوایی یکی از راه‌های اصلاح اجتماعی را در «نقد بی‌رحمانه همه چیز» می‌داند. برای همین سعی می‌کند از دربار تا خود شاه و دارندگان صنف‌های مختلف اجتماعی را به بوته نقد بکشانند. او به عنوان امیر کبیر دربار، به جای ملاحظه‌کاری نسبت به اعیان و اشراف و حتی خود شاه، سعی می‌کند علاوه بر نوشتن دستورالعمل، حال موجودشان را نیز نقد کند:

حق پرستان کمتر از تحقیق و از تقلید بیش
 سوی مسجد رفته خود را بر مصلا افکنند
 اهل قیل و قال هر سو از پی الزام خصم
 چشم را از خواب ناشسته بر اجزا افکنند
 دیو مردم یعنی اهل بیع بهر رهنی
 هر یکی خود را به سوق اندر به مأوا افکنند
 در زمان بیع چون طغیان کند انصاف‌شان
 بوریا را تهمت زربفت کالا افکنند
 کافران درگه قاضی پی یک حبه سیم
 خان و مان صد مسلمان را به فتوا افکنند
 ظالمان صاحب دیوان به نوک کلک تیز
 قاف را از عین اگر یابند از پا افکنند
 بی‌حمیت و ش زبونان خویش را از حرص شوم
 بر در همچون خودی بهر تمنا افکنند^۲

۱. نوایی، امیر علی شیر (۱۳۹۵) دیوان فانی، تصحیح: سیدعباس سنگچارکی، کابل: وزارت اطلاعات و فرهنگ، ص ۳۲۹.

۲. نوایی، امیر علی شیر (۱۳۹۵) دیوان فانی، تصحیح: سیدعباس سنگچارکی، کابل: وزارت اطلاعات و فرهنگ، ص ۱۲.

او این قصه را بارها و بارها در نثر و نظم به تکرار آورده است؛ چون فکر می‌کرده نقد حال اجتماع بهترین روش برای اصلاح اجتماع است. برای این، وزرا و مأموران عالی‌رتبه دولتی را به ظالمان، و دلالان دستگاه قضا را به دیو تشبیه کرده است. به همین شکل، علمای دین را به عنوان مهم‌ترین بخش از نارسایی اجتماعی معرفی کرده که مخالفان رأی‌شان را دشمن فکر می‌کنند و برای این، زمینه نزاع و جنگ را می‌چینند. خصم، خصومت را می‌آورد و وقتی مخالف عقیده را به چشم خصم ببینی، ناچار کار به نزاع می‌کشد. یکی دیگر از ارکان جامعه که مورد نقد شدید اوست، اهل بازار است که به دیو مردم و رهن تشبیه شده‌اند؛ چراکه در فروش تقلب می‌کنند و «انصاف» که یکی از کلیدواژه‌های فکر نوایی است را از دست می‌دهند. و بالأخره باقی اجتماع را به‌خاطر زندگی و عقیده مقلدانه، نقد می‌کند که چرا به جای تحقیق، مشی و روش‌شان بر تقلید بنا نهاده شده و بر روشی که از دیگران به تقلید آموخته‌اند، عصیت دارند.

یکی دیگر از شگردهای او برای ملت‌سازی، ترسیم چارچوب جغرافیای تاریخی است. او ایران را کشوری بزرگ از فرارود تا عراق می‌داند و در بین آن، خراسان را گوهر جهان می‌داند. او سعی می‌کند ارزش‌های خراسان و خراسانی‌بودن را توصیف کند و این‌که چرا چنین کشوری، شایسته ستایش است و اسطوره‌های حافظه جمعی آن می‌تواند الگوهای اجتماعی اقشار مختلف جامعه شوند. فریدون را به‌عنوان شاه دادگر و متواضع و مردمی و الگویی برای دربار توصیف می‌کند و بعد، از کاوه و رستم و جمشید و بهمن و افلاطون و برمکیان نیز در جاهای مختلف شرح‌هایی ارائه می‌دهد که هم روحیه ملی را بسازد و هم روح ملی را بر اساس این اسطوره‌ها شکل بدهد.

نتیجه‌گیری

این نوشته تنها تلاشی ابتدایی برای شناساندن بعضی از مؤلفه‌های فکر سیاسی امیر علی شیر نوایی است. فکری که بر اساس آن، نوایی توانسته بود مملکتی بحران‌زده را بعد از جنگ بین فامیلی و در بحبوحه جنگ‌ها و لشکرکشی‌های پی‌درپی همسایگان و غیرهمسایگان، امن و آرام و آباد نگاه دارد. این امنیت بیش از همه مرهون نظمی بود که او برای اجتماع و سیاست‌ورزی سنجیده بود، راه توطئه‌گران را بسته بود و مرجعیت مشروع را به ارباب تصوف که اهل مدارا، سپرده بود. علما را به امور علمی‌تری چون تحقیق و ترجمه و طب و مهندسی و غیره مشغول و منتفع کرده بود که احساس مهجوری نکنند. شاعران و هنرمندان را در محور

همه چیز نهاده بود که روان جامعه را بازسازی کنند؛ و برای طبقات اجتماعی، چارچوب وظیفوی تعیین کرده بود. کتاب‌های مهم و مرجع را یا خودش تألیف کرده بود یا سفارش داده بود دیگر نخبگان بنویسند تا الگویی رفتاری و فکری برای آحاد جامعه معرفی کرده باشد. برای همین از طبقات الصوفیه تا فتوت‌نامه‌ها و تاریخ‌ها و کتاب‌های ادویه و کیمیا و طب و نجوم و مراسم دینی مثل روضه‌الشهدا و امثالهم را خرج نوشتن و نشر داد و کتاب‌هایی چون کلیله و دمنه و فلسفه یونان و فلسفه شرق و غیره را دستور داد ترجمه کنند. و بالأخره این‌که توانسته بود دوزبان رسمی را با هم بدون خلل به دیگری، پویا و شکوفا کند و کشور را برای مدتی طولانی از هر جنگی چه در داخل و چه در خارج، برحذر دارد. برای این امیدوارم به همت استادان دانشگاه و آکادمی و اهل فضیلت و دقت، درباره هر کدام از این نکته‌ها به تفصیل، نوشته و پژوهش صورت بگیرد.

سعدی و سیاست

بهروز ذبیح‌الله

اتفاق نویسندگان تاجیکستان

ادبیات، پناهگاه ذهن خسته و روح برآشفته بشر است. روح آدمیان در کارزار روزگار سخت‌گیر پریشان می‌شود و صاحب‌دلان برای تقویت دوباره روح و روان خویش به سایه ادبیات پناه می‌برند تا با مطالعه آثار ادبی، روح خود را پرورش دهند و برای ادامه زندگی خویش معنای تازه‌ای دریابند. رسالت ادبیات و اهل ادب نیز همین است که بتوانند برای جامعه خویش پیام‌آور خوبی باشند و از این طریق مردم را به زندگی دل‌گرم کنند. از این رو، از همان آغاز تاکنون ادبیات نقش اجتماعی داشته و دارد. ادبیات مثل سکه دو رو دارد: یک رو به آسمان و یکی به زمین. یعنی ادبیات علمی است که زمین و آسمان را به هم می‌پیوندد. ادبیات، نماد دوبعدی انسان است. عمر و ماندگاری آثار ادبی به میزان پاسخ‌گویی آن‌ها به نیازهای اجتماعی و روحی و معنوی بشر بستگی دارد. وقتی که جامعه بشری در سال ۲۰۰۸ میلادی، ۸۰۰ سالگی حضرت مولانا را تجلیل می‌کند، این بدان معنی است که آثار و افکار این عارف وارسته هنوز پاسخ‌گوی دردها و مسایل و مشکلات جامعه امروز بشری است. همچنین با نگاهی به آثار گران‌بهای دیگر شاعران کلاسیک فارسی - تاجیکی می‌توانیم تأثیر افکار و اندیشه‌های آنان را در زمان معاصر درک کنیم. مسلماً ادبیات گذشته ما خالی از اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی زمان خویش نیست. هرچند روش پرداختن به این مسایل در مقایسه با ادبیات معاصر فرق می‌کند، اما در میراث ادبی گذشتگان به مضامین اجتماعی توجه زیادی شده است. برای مثال، در این مقاله دیدگاه سیاسی - اجتماعی سعدی، شاعر خردمند و

شیرین گفتار مورد بررسی قرار گرفته است. با مطالعه آثار سعدی روشن می‌شود که وی در دو اثر ماندگار خویش: «گلستان» و «بوستان» نظریات سیاسی و اجتماعی خویش را مطرح می‌کند. سعدی در این دو اثر، خود را به‌عنوان یک مصلح اجتماعی معرفی می‌کند و در این مقام والا، شایستگی و لیاقت خویش را به‌خوبی به نمایش گذاشته است. در آثار سعدی، همه جنبه‌های زندگی از دید تربیتی انعکاس می‌یابد. او در مقام یک خردمند، تمام امور را به مخاطب خویش آموزش می‌دهد. شاعر در آغاز «بوستان» در این باره می‌گوید:

چو این کاخ دولت بپرداختم

بر او ده در تربیت ساختم

هرچند که اصطلاحات سیاسی با توجه به تفاوت‌های ساختار نظام سیاسی حاکم در دوران سعدی با نظام‌های سیاسی معاصر تفاوت دارد، اما از نظر محتوای اندیشه‌های سعدی برای استفاده در سیستم سیاسی جدید نیز قابل استفاده است. چنان‌که همگان می‌دانند بیت مشهور شیخ سعدی:

بنی آدم اعضای یکدیگرند

که در آفرینش ز یک گوهرند

رواق سازمان ملل متحد را زینت داده است. همچنین با مطالعه آثار این پیر خرد می‌توان ابیات مناسب برای دیگر زیرمجموعه‌ها و کمیسیون‌های سازمان ملل به‌دست آورد. برای مثال در بوستان سعدی ابیات بسیار خوب و مناسبی در موضوع استرداد مهاجران و رعایت حقوق پناهندگان وجود دارد که می‌تواند زیب‌سردر کمیسیون امور پناهندگان سازمان ملل متحد باشد. آن ابیات چنین است:

غریبی که پرفتنه باشد سرش

میا زار و بیرون کن از کشورش

بزرگان، مسافر به جان پرورند

که نام نکویی به عالم برند

تبه گردد آن مملکت عن قریب

کز او خاطر آزرده آید غریب

یعنی سعدی می‌گوید که غریبان و مهاجران غیرقانونی که حتی خلاف‌کار باشند، نباید مورد آزار و اذیت در دیگر کشورها قرار بگیرند، بلکه در صورت مشاهده خلاف به کشورهای خویش بازگردانده شوند. سعدی در سراسر آثار خویش، ظلم را نکوهش و عدل و داد را ستایش کرده است. وی معتقد است که هر حکومتی در نتیجه ظلم حاکمان آن فرومی‌پاشد.

شاعر در «گلستان» در این باره چنین می‌فرماید:

نکند جورپیشه سلطانی
که نیاید زگرگ چوپانی
پادشاهی که طرح ظلم فکند
پای دیوار ملک خویش بکند

سعدی نیز مانند نظریه‌پردازان نظام دموکراتیک، حکومت‌داران را خدمت‌گزاران مردم می‌داند نه این‌که مردم خدمت‌کار آنان باشند:

پادشه، پاسبان درویش است
گرچه نعمت به عزّ دولت اوست
گوسفند از برای چوپان نیست
بلکه چوپان برای خدمت اوست

علت توجه زیاد سعدی به موضوع ظلم این است که در هر کشوری که حاکمان آن بر مردم ستم روا دارند، آسایش و برکت از میان می‌رود و در وحدت و یک‌دلی مردم که شرط بقای هر کشوری است، خلل وارد می‌شود. در نتیجه ظلم، مردم ناامید و پریشان می‌شوند و زمینه فتنه و آشوب برای فتنه‌گران فراهم خواهد شد. از این رو، سعدی در «بوستان» خویش در این باره می‌گوید:

شنیدم که در وقت نزاع روان
به هر رمز چنین گفت نوشیروان
که خاطر نگهدار درویش باش
نه در بند آسایش خویش باش
برو پاس درویش محتاج دار
که شاه از رعیت بود تاج دار
رعیت چو بیخ‌اند و سلطان درخت
درخت ای پسر باشد از بیخ سخت
مکن تا توانی دل خلق ریش
وگر می‌کُنی می‌کُنی بیخ خویش
فراخی در آن مرز و کشور مخواه
که دل‌تنگ بینی رعیت ز شاه
دگر کشور آباد بیند به خواب

که دارد اهل کشور خراب

موضوع بعدی که پس از محکومیت ظلم و ستایش عدل و داد، سعدی به آن توجه کرده است، احترام به حق بازرگانان و تجار و رعایت حقوق آنان است. شاعر این گروه را مایه برکت و فراوانی مال و ثروت در هر کشوری می‌داند. به قول شاعر، تنگ کردن میدان فعالیت تجار به معنی تنگ‌دستی و به فقر کشاندن مردم کشور است. از این رو، سعدی به حاکمان هشدار می‌دهد که حقوق این گروه را ضایع نکنند بلکه برای سهل و آسان کردن فعالیت بازرگانان، چاره‌اندیشی کنند:

شه‌نشه که بازرگان را به‌خست
در خیر بر شهر و لشکر بیست
پسندیده کاران جاوید نام
تطاوول نکردند بر مال عام
بر آفاق اگر سر به سر پادشاست
چو مال از توانگر ستاند، گداست

در ادامه سعدی می‌فرماید که در کشوری که امنیت و عدالت و قانون وجود نداشته باشد، هیچ بازرگان و سرمایه‌گذار خارجی در آنجا سرمایه‌گذاری نمی‌کند، بلکه سرمایه‌داران داخلی نیز از آن مملکت فرار خواهند کرد:

کی آنجا دگر هوشمندان روند
چو آوازه رسم بد بشنوند
شنیدند بازرگانان خبر
که ظلم است در بوم آن بی‌هنر
بریدند از آنجا خرید و فروش
زراعت نیامد، رعیت بسوخت
ستیز فلک بیخ و بارش بکند
سم اسب دشمن دبارش بکند

سعدی معتقد است در مملکتی که امنیت و عدل و داد حاکم باشد، سیاحان و گردش‌گران زیادی نیز به آنجا سفر می‌کنند که منبع درآمد هنگفت بسیاری از کشورهای معاصر محسوب می‌شود. البته در زمان معاصر، ساخت تأسیسات مجهز برای جلب سیاحان مانند راه، مهمان‌خانه، مراکزهای تفریحی و بهداشتی و... نیز لازم است.

غریب آشنا باش و سیاح دوست

که سیاح، جلاب نام نکوست

سعدی نیز مانند امروزیان بر این باور بود که در امور دولت‌داری، کارها باید به افراد متخصص واگذار شود که رعایت این اصل باعث رشد و ترقی کشورها خواهد بود:

ندهد هوشمند روشن‌رأی

به فرومایه کارهای خطیر

بوریا با ف اگرچه بافنده است

نبرندش به کارگاه حریر

یا:

خدا ترس را بر رعیت گمار

که معمار ملک است و پرهیزگار

یعنی کسانی که بوریا و حریر می‌بافند، هر دو بافنده‌اند، اما بافتن حریر، نزاکت و ظرافت خاص خود را دارد که باید به افراد مستعد واگذار شود. شاعر در ادامه مطرح کردن اندیشه‌های خویش در امور دولت‌داری، به امور مالی و پولی نیز توجه کرده و پیشنهاداتی نیز ارائه کرده است. سعدی توصیه می‌کند که امور مالی مملکت باید به دست افراد امانت‌دار و پاک‌وجدان واگذار و برای آنان ناظر تعیین شود:

چو مشرف دو دست از امانت بداشت

بباید بر او ناظری برگماشت

و راو نیز در ساخت با خاطرش

ز مشرف عمل برکن و ناظرش

یعنی اگر ناظر هم در غارت اموال دولت با مسئول مالی هم‌دست شد، در آن صورت هر دو باید برکنار شوند. سعدی یکی از شرط‌های حکمت عادل و مردمی را در این نکته می‌داند که مسئولان آن حکومت از خدا بترسند و تابع امر قانون باشند، نه مطیع کسی که آنان را بر کرسی مسئولیت نشانداده است:

امین باید از داور اندیشناک

نه از رفیع دیوان و زجر هلاک

خدا ترس باید امانت‌گزار

امین کز تو ترسد، امینش مدار

در بیت دوم، سعدی به نکته مهمی اشاره کرده است که اگر مسئول از زبردست خود بیم‌وهراس داشته باشد، در اجرای وظایف اصلی خود که رسیدگی به مشکلات مردم است،

سهل انگاری و پیوسته برای جلب رضایت زبردستان تلاش خواهد کرد. در ادامه، سعدی برای پیش گیری فساد اداری و مالی به دولت مردان توصیه می کند که هرگز دو خویشاوند یا دوست نزدیک را در یک نهاد دولتی به کار نگیرند؛ زیرا روابط خویشاوندی و دوستی نزدیک باعث می شود آن ها خطاها و خلاف های یکدیگر را پنهان کنند:

دو هم جنس دیرینه هم قلم
نباید فرستاد یک جا به هم
چه دانی که هم دست گردند و یار؟
یکی دزد باشد، یکی پرده دار

شاعر، علت سرزدن و گسترش فساد مالی در یک مملکت را در دست داشتن مسئولان آن در این کار زشت می داند:

اگر ز باغ رعیت، ملک خورد سیبی
برآوردند غلامان او درخت از بیخ
به نیم بیضه که سلطان ستم روا دارد
زنند لشکریانش هزار مرغ به سیخ

در ادامه، سعدی به موضوع رسیدگی به احوال لشکر و لشکریان می پردازد که یکی از ارکان مهم بقای دولت و کشور محسوب می شود. شاعر، تأمین امنیت داخلی و خارجی مملکت را بستگی به آسودگی خاطر لشکریان می داند و رسیدگی به مشکلات آنان را امری واجب می داند:

سپاهی که خوش دل نباشد ز شاه
ندارد حدود ولایت نگاه
مرا هم ز صد گونه آزو هواست
ولیکن خزینه نه تنها مراست
خزاین پر از بهر لشکر بود
نه از بهر آذین و زیور بود

شاعر زیرک در این میان از حال بازنشسته ها (نفقہ گیران) نیز غافل نمانده، رسیدگی به حال آنان را از وظایف دولت ها و دولت مردان می داند. سعدی توصیه می کند به افرادی که سال ها برای دولت کار کرده اند، نفقه تعیین شود تا در پیران سالی خوار و ذلیل نشوند:

ندیمان خود را بیفزای قدر
که هرگز نیاید ز پرورده غدر

چو خدمت‌گزارت گردد کهن

حق سالیانش فراموش مکن

سعدی به مسایل قضاوت در دادگاه‌ها نیز که شاخص تعیین‌کننده میزان عدل و ظلم در یک کشور محسوب می‌شود، توجه کرده است. شاعر، قضاوت‌های مغرضانه و سلیقه‌ای در دادگاه‌ها را برای ثبات و آرامش دولت‌ها خطرناک می‌داند که موجبات فتنه و آشوب می‌شوند.

گنه کرد در بلخ آهنگری

به شوشتر زدند گردن مسگری

همین‌طور سعدی در بوستان و گلستان خویش اندیشه و نظریات سیاسی خویش را در مورد شیوه حکومت‌کردن به روشنی بیان کرده است. او با زیرکی و هدف‌مندانه، «بوستان» را به «ابوبکر سعد زنگی» هدیه می‌کند. در آن روزگار، انتشارات و امکانات کنونی چاپ وجود نداشت که سعدی از این طریق بتواند اندیشه‌های خود را گسترش دهد، بنابراین او «بوستان» را مستقیم به دست دولت‌مردان زمان خویش تقدیم می‌کند تا از آن در امور اداره و رهبری جامعه کار بگیرند.

مرا طبع از این نوع خواهان نبود

سرمدحت پادشاهان نبود

از توصیفات سعدی شاعر درباره خاندان زنگی به نظر می‌رسد که آنان از توصیه‌های سعدی در اداره امور دولت استفاده‌های زیادی کرده‌اند؛ زیرا سعدی از روش فرمان‌روایی آنان راضی به نظر می‌رسد. در آثار سعدی موضوعات اجتماعی به‌طور فراگیر مطرح شده‌اند و شاعر به مسایلی مانند تربیت فرزند، سخا و جوان‌مردی، ضرورت آموزش علم، حقیقت‌عبادت، رعایت عدل و داد، استقلال قضا، اعتدال در سیاست شاه، علت ناپایداری دولت‌ها، حراست از امانت مردم و... پرداخته است که همه از ضروریات بقای وجودی دولت و ترقی کشورها محسوب می‌شوند.

سیاست و امکان‌ها و ظرفیت‌های عرفان

محمد جواد غلام‌رضا کاشی

مقدمه و طرح مسأله^۱

عرفان یک منظومه مؤثر و نیرومند در حافظة فرهنگی ماست. بخواهیم یا نخواهیم در حیات جمعی ما حاضر است و اثرگذار. تحولات سیاسی ما را بدون نقش‌آفرینی عرفان نمی‌توان شناسایی کرد. در الگوهای اعمال قدرت و مقاومت به شیوه‌های گوناگون حضور پیدا می‌کند و پنهان یا آشکار، نقش می‌آفریند. بنابراین خوب است امکان‌های مختلف گشودگی سیاست بر عرفان یا عرفان بر سیاست را مورد شناسایی قرار دهیم. امکان‌های مطلوب از نامطلوب را بازشناسیم و ظرفیت‌های آن را از نقطه‌نظر سیاسی بکاویم.

شناسایی ظرفیت‌های عرفان برای نقش‌آفرینی در عرصه سیاسی به‌ویژه از این حیث حائز اهمیت است که طی نیم قرن اخیر، دین در عرصه سیاسی این منطقه از جهان، نقش کانونی بر عهده گرفته است. ظهور پررنگ دین، در پی دورانی روی نمود که نظام‌های سکولار، چپ و غیردینی عهده‌دار نظم‌های سیاسی بودند. منظومه‌های دینی با این وعده در عرصه سیاست قدرت گرفتند که مبشر عدالت، معنویت و هم‌زیستی توأم با صلح و انسانیت باشند. اما متأسفانه تجربه چهار دهه اخیر، کارنامه قابل دفاعی از نقش‌آفرینی دین در عرصه سیاست به دست نمی‌دهد به‌ویژه در کشورهایی نظیر افغانستان و عراق و بسیاری دیگر از کشورهای این منطقه از جهان. مطالعه و بررسی ظرفیت‌های عرفان در عرصه سیاست، با این هدف انجام

۱. متن سخنرانی دکتر محمد جواد غلام‌رضا کاشی در اولین سمپوزیم بین‌المللی مکتب امنیتی هرات

می‌پذیرد که امکان‌های تعدیل چهره دین سیاسی شده، موضوع واکاوی و مطالعه قرار گیرد. آیا از نقطه نظر اندیشه سیاسی و اندیشه سیاسی مدرن، می‌توان پنجره‌ای به سمت عرفان گشود؟ به فرض گشوده شدن سیاست به سمت عرفان، چه صوری از ارتباط میان سیاست و عرفان متصور است؟ در هر یک از این صور، سیاست چه معنایی خواهد یافت، عرفان چه معنایی؟ با توجه به مسائل و مشکلات امروز ما، کدام الگو از نسبت میان سیاست و عرفان راه‌گشاست؟ این‌ها مفاهیمی است که در این یادداشت تلاش می‌کنم به آن‌ها پاسخ دهم.

شرط گشودگی پنجره سیاست به عرفان

اندیشه سیاسی مدرن در دو اردوگاه اساساً متفاوت ظهور پیدا کرده است: نخست رویکردی که نظم سیاسی را بر مبنای جوانب بیرونی نظیر: منافع، امیال و خواست‌های فردی استوار می‌کند و دوم رویکردی که در تولید و مشروعیت بخشی به نظم سیاسی، درونۀ افراد نظیر: اخلاق، انگیزه‌های فردی، تربیت پذیری و کمال فردی را موضوع توجه قرار می‌دهد. فلسفه سیاسی توماس هابز و جان لاک و بیش از همه جرمی بنتام، در شمار رویکرد نخست و رویکرد روسو و کانت در شمار رویکرد دوم قرار می‌گیرد. عرفان در رویکرد اول، هیچ نسبتی با حوزه سیاست ندارد و صرفاً در رویکرد دوم است که می‌توان نسبتی میان سیاست و عرفان پیدا کرد.

در رویکرد جرمی بنتام به نظم سیاسی، فرض بر این است که افراد واجد امیال و منافع هستند که در صورت فقدان نظم و قانون، برای پیشینه کردن آن، به ستیز و منازعه با یکدیگر خواهند پرداخت. چاره کار تصویب قوانینی است که در صورت تصادم منافع، به داوری و حل منازعه پردازد. در چنین رویکردی اساساً سهمی برای از خود گذشتگی، فداکاری، احتساب خیر عمومی و حتی نسل‌های بعدی وجود ندارد. افراد تنها به بیشترین امکان تأمین منافع خود می‌اندیشند و تنها نظم حقوقی مطلوب، نظم است که بیشترین منافع و خوشی را برای بیشترین افراد تأمین کند. بدیهی است این انگاره به نظم سیاسی، جایی برای نقش آفرینی عرفان نخواهد گشود، چراکه اصولاً جوانب درون فردی مطمح نظر نیست. اما در روایت روسو یا امانوئل کانت، نظم سیاسی به شرط تحول اخلاقی و درونی افراد میسر است. نظم که بدون توجه و عنایت به ضرورت‌های اخلاقی و جوانب درون فردی صورت می‌بندد، اساساً نظم فاقده اصالت، فاقد ارزش و پایداری است. چنین نظمی اگر هم انعقاد پیدا کند، از وجاهت اخلاقی تهی است. به این روایت، متعاقباً خواهیم پرداخت.

سیاست هنگامی راه بر عرفان خواهد گشود که چند و چون درونه افراد را در چند و چون سامان سیاسی مؤثر بدانیم. اگر متفکر سیاسی در سامان‌دهی به اندیشه خود، برای وجدان فردی، کمال فردی، تربیت‌پذیری، اخلاق و فضائل فردی موضوعیتی قائل شود، سیاست راه بر عرفان خواهد گشود والا این دو با هم به کلی بیگانه خواهند بود. اما اگر سیاست را با جوانب اخلاق شخصی و وجدانیات و وجوه درونی فرد مرتبط بدانیم، چه امکان‌هایی برای برقراری نسبت میان عرفان و سیاست پیش چشم ما قرار خواهد گرفت؟

امکان‌های گشوده میان سیاست و عرفان

در زمینه نسبت میان سیاست و عرفان، به نظرم پنج الگو قابل تصور است. هر یک از این الگوها، نشان‌گر فرصت‌ها و تهدیدهای ناشی از عارفانه نظرکردن به امر سیاسی است. یکایک این الگوها را به‌طور فهرست‌وار بررسی خواهیم کرد و به الگوی مطلوب مورد نظر نگارنده خواهیم پرداخت.

اول: جایگزینی خرد عارفانه به جای خرد سیاسی

الگوی نخست بر این باور است که باید عرصه سیاسی را به‌کلی به خرد عارفانه سپرد. خرد عارفانه است که می‌تواند قلمرو حیات سیاسی را با سعادت و نیک‌بختی نوع انسان توأم کند. این سنخ از نسبت میان سیاست و عرفان، عموماً ریشه افلاطونی دارد. اما از منظر افلاطونی، نسبت میان سیاست و عرفان، خود در دو چشم‌انداز قابل فهم است. چشم‌انداز معطوف به رئیس و چشم‌انداز معطوف به قاعده هرم سیاسی.

الف: چشم‌انداز معطوف به رئیس

رئیس شهر عدالت افلاطونی را فیلسوف می‌خوانند، اما از فیلسوف افلاطونی تفاسیر عارفانه نیز ممکن است؛ چنان‌که فلسفه افلاطونی را در روایت نوافلاطونی‌اش با عرفان هم‌ساز کرده‌اند و همین روایت در جهان اسلام جریان پیدا کرد. بر این مبنا، رئیس همان قطب و عارفی است که با مبدأ حق مرتبط می‌شود و مردم را از فیض وجود خود بهره‌مند می‌سازد. اندیشه سیاسی عرفای مسلمان از این سنخ است. همان‌طور که افلاطون خرد فیلسوف را حاکم بر قلمرو حیات سیاسی می‌کند، این سنخ از متفکران نوافلاطونی نیز شهود عارفانه را بر قلمرو حیات سیاسی حاکم می‌کنند و امید می‌برند که رستگاری جمعی روی بنماید.

ب: چشم‌انداز معطوف به قاعده هرم

اما روایت دیگری نیز از مدینه فاضله افلاطونی وجود دارد؛ روایتی که در رساله فایدون افلاطون منعکس است. بر مبنای این رساله، مدینه فاضله حاصل تجربه عشق است که ابتدا در قلمرو حیات خصوصی روی می‌نماید و از عشق به روی جنس مخالف آغاز می‌شود و سرانجام به عشق فرد به هم‌نوعان می‌انجامد و این چنین جامعه سیاسی، از عشق همگان به یکدیگر حاصل می‌شود. این روایت از مدینه فاضله افلاطونی از قاعده آغاز می‌شود. در این روایت به جای آن‌که امیال در پرتو خرد فیلسوف یا عارف سرکوب شوند تا مدینه تحقق یابد، همان امیال‌اند که بستر کمالی طی می‌کنند و مدینه فاضله را تحقق می‌بخشند. اگر با توجه به منابع این سوی جهان، عرفان را حاصل حیات‌بخشیدن به نگاه عاشقانه به خود و دیگری و جهان قلمداد کنیم، عرفان می‌تواند با تکیه بر قاعده هرم اجتماعی بستر ساز جامعه کمال مطلوب شود.

نگارنده به هیچ یک از این دو روایت باور ندارد. این هر دو روایت از سوژکتیویته انسان مدرن بی‌خبرند. جهان مدرن، زاینده کثرت و منظرهای متعدد است. این هر دو روایت سودای وحدت جامعه، حول‌وحوش حقیقتی عارفانه دارند و چشم‌اندازی جز یک جامعه بسته پیش چشم نمی‌کشایند.

دوم: عرفان به منزله مکمل حیات سیاسی

الگوی دوم برقراری نسبت میان عرفان و سیاست، باور به آن است که جامعه سیاسی یک جسم و یک روح دارد. جسمانیت آن را باید به دست سیاست و سیاست‌مداران سپرد تا با عقل عرفی و این‌جهانی به اداره امور پردازند و روح آن را به حیات عرفانی. باید جامعه را که از صبح تا شام، سودای امور روزمره دارد، شبانگاهان روان و روح‌شان را با نوای عارفانه نوازش کنیم تا گرد و غبار دل در پرتو آینه عرفان بشویند. این همان کاری است که تصور می‌کنم لیبرال‌های مسلمان همانند دکتر عبدالکریم سروش یا مصطفی ملکیان در جامعه ایرانی در سر دارند. آنها تلاش می‌کنند عرفان را به معنویت جهان جدید تبدیل کنند. این سنخ از عرفان، کاری به کار معضلات جامعه جدید ندارد. منتقد فقر و شکاف طبقاتی و زور و ستم و خشونت نیست. دل‌ها را از زنگار می‌پیراید و البته امید دارد که این دل‌های روشن‌شده، نقطه عزیمت تحول جامعه و اخلاقی‌تر شدن آن نیز بشوند.

سوم: سیاست‌ورزی عارفانه، بستر هستی‌دارشدن فرد میان‌مایه

این روایت فی‌الواقع روایتی اگزیستانسیالیستی از نسبت میان سیاست و عرفان است. در این روایت، به عارف نظر داریم که بیرون از قلمرو حیات مردم میان‌مایه، پا در میدان سیاست می‌گذارد و دل‌سپرده به ارزش‌های والای اخلاقی، دست به اقدام متهورانه می‌زند. سیاست به بستر برون‌رفت فرد از میان‌مایگی و ورود او به قلمرو حیات عارفانه تبدیل می‌شود. این سنخ از نسبت میان سیاست و عرفان را می‌توان از روایت «کی‌یر کگارد» از امر سیاسی استنباط کرد. مثلاً چهره‌اساطیری آرش کمان‌گیر در سنت ایرانی یک نمونه از این برداشت است. آنچه آرش در عرصه‌سیاسی کرد، با آنچه ابراهیم در عرصه‌ایمان انجام داد، هم‌سنخ بود. اگرچه بستر هستی‌دارشدن آرش، سیاست بود و بستر هستی‌دارشدن ابراهیم، ایمان؛ اما هر دو به امر ناممکن می‌اندیشیدند و به تحقق آن ایمان داشتند.

چهارم: نگرش زیبایی‌شناختی به امر سیاسی

روایت چهارم فی‌الواقع از بستر همان روایت سوم برمی‌خیزد، اگرچه به جای نگرش فردی و نخبه‌گرایانه، نگرشی جمعی و معطوف به جنبش‌های اجتماعی دارد. عرفان در سنت ما، رویکردی زیبایی‌شناختی به امر دینی و ایمانی است. اگر حیات عارفانه را بستر شکوفایی نگرش زیبایی‌شناختی در سنت خود بیان‌کاریم، در آن صورت، زیبایی‌شناسانه‌کردن سیاست با عرفان امکان‌پذیر است. در این روایت به جنبش‌های اجتماعی جدید به منزله‌تحقق امر ناممکن امید می‌بندیم. این چنین در جهانی که دیگر ایدئولوژی‌ها از میدان به در رفته‌اند، از عرفان درکی زیباشناسانه اخذ می‌کنیم و میدان سیاست را از فروبستگی می‌رهانیم. در روایت فیلسوفانی نظیر هانا آرنت، ژاک دریدا، ژیل دلوز و امثالهم می‌توان رگه‌هایی از این نحو فهم امر سیاسی را مشاهده کرد.

پنجم: عرفان، بستر تحقق سیاست عقلانی

از میان روایت‌های فوق، نگارنده به روایت پنجم نظر مساعد دارد. در این روایت، سیاست عقلانی نیازمند بستری است که آن را امکان‌پذیر کند. به نظرم عرفان در شرایط خاص این منطقه، می‌تواند بسترساز سیاست معقول باشد. اجازه دهید درباره‌سیاست معقول و بسترهای امکان‌دهنده آن بیشتر بحث کنیم.

مقصود از سیاست معقول، اتکای جامعه‌سیاسی به یک عقلانیت است. این روایت در

مقابل لیبرالیسم کلاسیک، جامعه سیاسی را حل معادله تنازع منافع نمی‌داند و به جای آزادی منفی به آزادی مثبت چشم دارد. روسو و کانت، چهره‌های کلاسیک این روایت محسوب می‌شوند. اما روایت قرن بیستمی از این روایت را نزد هابرماس می‌توان یافت. اجازه بدهید ابتدا به الگوی کانتی اشاره کنم که پیش از این به آن اشاره کرده بودم.

الف: الگوی کانتی

در الگوی کانتی، سیاست معقول ناشی از نسبت میان افراد معقول است. هر یک از افراد اگر از امیال و خواست‌های فردی خود گذر کنند و تن به حکم کلی عقل بسپارند، تسلیم قاعده و حکمی عام خواهند شد و به یک شخصیت اخلاقی تبدیل می‌شوند. جامعه سیاسی جمع میان افراد اخلاقی شده است. چنین جامعه‌ای یک جامعه اخلاقی و عقلانی خواهد بود. اما کانت می‌داند همگان تن به حکم کلی عقل نمی‌سپارند و در عمل، اکثریت مردم تسلیم امیال و منافع فردی خود هستند. کانت به همین جهت به نقش دین در حیات اجتماعی و سیاسی نظر دارد. به باور او، دین در بیدارسازی وجدان‌های فردی منشأ اثر است و می‌تواند بستر ساز حیات سیاسی معقول شود. اگر بر این باور باشیم که عرفان در این منطقه از جهان بیش از شریعت، بیدارکننده وجدان‌های فردی است، می‌توانیم برای عرفان نقشی در الگوی سیاست عقلانی کانتی قائل شویم.

نظم پایدار و انسانی، تنها به شرط اتکای آن به جوانب اخلاقی و درونی میسر است. روسو به صراحت از پیمانی سخن می‌گوید که افراد با عزم یک جامعه هم‌بسته و تابع ارزش‌های عام انسانی منعقد می‌کنند. کانت در پی‌گیری الگوی روسو، بنیاد قوانین نظم‌بخشده به نظم سیاسی را افرادی می‌داند که با اراده اخلاقی خود، از منافع و امیال خصوصی برای تأسیس یک جامعه اخلاقی گذر کرده باشند. جالب توجه است که کانت، گذر از منافع و امیال را برای خواص مردم امکان‌پذیر می‌داند. او نیک می‌داند که افراد متعارف، معمولاً به منافع خصوصی خود فکر می‌کنند، بنابراین امید به آن‌که عموم مردم با ارزش‌های اخلاقی خود دست به تأسیس جامعه آرمانی بزنند، یک امید واهی است. به همین جهت، کانت تصور می‌کند باید دین در این زمینه مددکار باشد. کانت در رساله مهم «دین در محدوده عقل تنها»، دو روایت از دین مسیحی را از هم متمایز می‌کند: روایت طبیعی از دین مسیح و روایت تعلیمی از مسیحیت. به نظر او، روایت تعلیمی تا جایی که در چارچوب روایت طبیعی است، قابل قبول است. جالب توجه است که روایت طبیعی کانت از مسیحیت تا حد بسیاری به روایت عارفانه از دین قرابت دارد. به قول کانت، «این خصلت قلبی و باطنی اخلاق در وجود

انسان است نه مراعات تکالیف قراردادی کلیسا که او را محبوب خداوند می‌کند»^۱.

ب: الگوی هابرماسی

الگوی هابرماسی از حیات سیاسی، کم‌وبیش همان الگوی کانتی است. با این تفاوت که هابرماس، عدول از امیال و منافع فردی را یک رویداد فردی نمی‌داند بلکه به منزله یک رویداد سیاسی به آن نظر می‌کند. در روایت هابرماس، عرصه عمومی همان جایی است که منظرگاه‌های متکثر روبه‌روی هم می‌نشینند و در پرتو معجزه زبان در فرایند یک گفتگوی آزادانه، جامعه عقلانی تحقق خواهد یافت.

مزیت روایت هابرماسی نسبت به روایت کانتی، عنایت او به کثرت و تعدد منظرگاه‌ها و ضرورت وصول به یک عقلانیت در زیست جمعی است. روایت هابرماس نسبت به آنچه کانت می‌گفت، عینی‌تر است و با جهان واقعی سازگارتر. اما هابرماس هم می‌داند کنار هم نشستن منظرگاه‌های متکثر، نیازمند بستری است که این امکان را فراهم کند. اگر آن‌ها که رویاروی هم نشسته‌اند، با چشم خصومت و دشمنی به هم نظر کنند، گفتگویی آغاز نخواهد شد. اساساً گفتگو از زمانی آغاز می‌شود که طرفین با چشم برابر به هم نظر کنند و حق حیات و سخن‌گفتن را برای هم قائل باشند.

عرفان در مقابل حیات متشرعانه، عام‌گرا، جهان‌شمول و فراهم‌سازنده سپهری فرادینی است. به این معنا می‌توان از این ظرفیت عرفان بهره برد و در عرصه عمومی امکانی برای به رسمیت شناختن یکدیگر فراهم کرد.

سخن آخر

به باور این‌جانب، الگوهای پنج‌گانه فوق را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: نخست الگوهایی که از نقطه عزیمت عرفان، قلمرو حیات سیاسی را تأسیس می‌کنند و دوم الگوهایی که از نقطه نظر الگوی عقلانی حیات سیاسی به نقش معین و مددکار عرفان نظر دارند. تصور نگارنده بر این است که الگوی دوم، بیشتر به کار سامان‌دهی سیاست در جهان جدید خواهد آمد.

بسیاری از کشورهای اسلامی در نتیجه ظهور دین در عرصه سیاسی، دست‌خوش ناآرامی و آشوب‌های درونی‌اند. متفکرانی که به انفعال دوباره دین در عرصه سیاسی و ارجاع

۱. کانت، امانوئل (۱۳۸۱) دین در محدوده عقل تنها، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: نشر ونگار، چاپ اول، ص ۲۱۱.

و بازگشت آن به عرصه خصوصی نظر دارند، چندان توفیقی حاصل نخواهند کرد. به نظر می‌آید باید میان گرایش‌های گوناگون سیاسی شده دین، امکانی برای تعامل آفرید و عرفان در این زمینه مددکار است. الگوی هابرماسی، با اصل قراردادن کثرت و تنوع حیات سیاسی، بر ضرورت بستر هم‌گراکننده‌ای تأکید دارد که میل به آنتاگونیسم و خشونت سیاسی را تعدیل کند. به نظر می‌رسد آن بستر هم‌گراساز در کشورهای اسلامی عرفان است.

جنسیت و قدرت در سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک

فاطمه پیرا

عضو هیئت علمی پژوهشکده تاریخ

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

چکیده

پیروزی طغرل در دندانقان در ۴۳۱ ق. آغازگر دوره سلاجقه در ایران است. عصری که نقطه اوج آن را پادشاهی ده‌ساله آلپ‌ارسلان (۶۵-۴۶۵ ق.) و سلطنت بیست‌ساله پسرش ملک‌شاه (۸۵-۴۵۵ ق.) تشکیل می‌داد. البته این دوره وحدت سی‌ساله را می‌بایست عصر وزیر خواجه نظام‌الملک نیز نامید. وی رایزن خردمند سلاطین سلجوقی بود، که ولی‌نعمتان تُرک خود را تشویق می‌کرد بر سنت ایرانی‌شهری چون پادشاهی مطلق عمل کنند؛ و در کتابش سیاست‌نامه نه‌تنها به نظریه‌پردازی درباره شیوه حکومت‌داری پرداخت، بلکه امیدوار بود طرح و نمونه دقیقی ارائه دهد که امپراتوری شرقی را مطابق آن بسازد. مقاله حاضر قصد دارد مسأله جنسیت را همچون بسیاری از پدیده‌های انسانی و اجتماعی در قالب نظام فرهنگی یک جامعه بررسی کند. در این پژوهش تاریخی، کتاب سیاست‌نامه متنی از اواخر قرن پنجم ق. به‌عنوان عرضه‌کننده نظام فرهنگی جامعه ایران در دوره مورد بحث انتخاب شده است. پس از معرفی جامعه و آن عصر، با تشریح محتوای متن و طبقه‌بندی استدلال‌های ارائه‌شده به‌وسیله نویسنده، پدیده جنسیت و قدرت را در اندیشه خواجه نظام‌الملک تجزیه و تحلیل خواهیم کرد. طی این تحقیق درمی‌یابیم که اندیشه‌های وزیر بزرگ سلاجقه در مورد زنان بیشتر متأثر از سنن کهن

ایران‌شهری است تا روح و قوانین اسلامی.

واژه‌های کلیدی: جنسیت، قدرت، سیاست‌نامه، نظام‌الملک، زن، سلاجقه.

مقدمه

مسئله جنسیت و قدرت را در سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک می‌توان در الگوی نظری اندیشه ایران‌شهری تبیین کرد. همچنین می‌توان با تشریح سیستم حکمرانی و نظام اجتماعی جامعه سلجوقی، تبلور این نظام فکری را در فضای تاریخی دوره مورد بحث مشاهده کرد. مقاله حاضر تلاش دارد پس از بیان چگونگی تلفیق اندیشه و عمل در نظم فکری نظام‌الملک به بررسی جایگاه زن در اندیشه این سیاست‌مدار دوره سلجوقی بپردازد. البته از آنجایی که وقایع تاریخی هم از وجه عمومی و هم از وجه خصوصی برخوردارند، شاید بتوان مسئله جنسیت و قدرت را در سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک در الگوی نظری میشل فوکو نیز تبیین کرد. این مورخ و فیلسوف فرانسوی هر رابطه اجتماعی را یک رابطه قدرت و سلطه می‌داند؛ نکته‌ای که در بخش دوم مقاله تلویحاً مورد توجه قرار گرفته است.

اندیشه ایران‌شهری و سیاست‌نامه

الف) مفهوم محوری حفظ قدرت در اندیشه ایران‌شهری و سیاست‌نامه

سیاست‌نامه‌نویسی یکی از جریان‌های تبیین اندیشه سیاسی در عالم اسلام بوده، که نقطه اوج آن در دوره سلجوقی است. پیروزی ترکان بر سرزمین‌های وسیعی از عالم اسلامی که دامنه آن از ترکستان تا کرانه‌های دریای مدیترانه را در بر می‌گرفت و چگونگی حکمرانی بر قلمروی چنین وسیع برای کسانی که میراث سنت‌های ایلی را با خود همراه داشتند، یکی از مسائل اساسی پیش‌رو بود. از این رو، حاکمان جدید ناگزیر از ریزنی با دیوان‌سالارانی شدند که پاسداران سنن دیرینه ایران در آیین‌های کشورداری بودند. خواجه نظام‌الملک یکی از سیاست‌مداران برجسته این دوران است که در مقام اندیشه و عمل تلاش کرد الگویی برای حکمرانی بر قلمروی چنین وسیع ارائه دهد. مدل نظری وی بر اساس اندیشه ایران‌شهری شکل گرفته است که در آیین کشورداری ایران‌زمین جایگاه ویژه‌ای داشت (لازم به ذکر است که بحث مفهوم ایران‌شهری به لحاظ نظری، وامدار آقای طباطبایی است. ن.ک. طباطبایی، ۱۳۸۵).

رکن اول این اندیشه، نهاد شاهی و جایگاه معنوی شهریار است که در خرد سیاسی ایران

مهم‌ترین مشخصه آن تأیید الهی یا فره ایزدی اوست. از این رو، در ساختار اجتماعی و مدنی ایران، شاه شاهان در رأس تمامی نهادها، سازمان‌ها یا گروه‌های اجتماعی قرار دارد. رکن دیگر اندیشه ایرانی شهری پیوند و آمیختگی آن با دین است. با توجه به دامنه شمول دین و جلوه‌های گوناگون آن بر حیات بشری، آمیختگی دین با عنصر شهریاری می‌توانست به نظم کیهانی مطلوبی بینجامد. از سوی دیگر همین آمیختگی دو عنصر ماورایی و دنیوی، قدرتی عظیم و مطلقه به شهریار می‌بخشید که هیچ چیز مگر عنصر عدالت نمی‌توانست آن را تلطیف کند. از این رو، رکن سوم در تاریخ اندیشه سیاسی ایرانیان، عدالت بود.

این ارکان پیوندی عمیق با اندیشه سیاسی نظام‌الملک داشت. از این رو، از همان فصول اولیه سیاست‌نامه به ضرورت حفظ این ارکان تصریح شده است. از نظر وی خداوند در هر عصری از میان خلق کسی را برگزیده و او را به هنرهای پادشاهی آراسته و مصالح جهان و آرام‌بندگان را به او واگذار کرده است. توصیفات خواجه بیشتر بیان‌گر شاه آرمانی است تا خلیفه اسلامی. از نظر وی، این پادشاه دارای فره ایزدی و برخوردار از تمامی مظاهر توانایی، دانایی و جمال است. بنابراین، او برگزیده خداوند و دارای قدرت مطلق است و سرپیچی از او، سرپیچی از خداوند است. از ارکان دیگر اندیشه خسروانی که بر نظم فکری خواجه تأثیر به‌سزایی داشته، رابطه دین و دولت است. نظام‌الملک از یک سو دارای تربیتی مذهبی و پایبند معتقدات دینی بود و از سویی دیگر مرد عمل بود و جایگاهی بلندمرتبه در سیاست و تصمیم‌گیری داشت. مجموعه این عوامل سبب شد در اندیشه او ارتباطی تنگاتنگ میان ثبات حکومت و حفظ قدرت سیاسی با دین برقرار شود. وی حفظ دین راست را برای پادشاه نیکوترین چیز می‌دانست و پادشاهی و دین را همچون دو برادر. در نظر او هرگاه در مملکت اضطرابی پدیدار شود، بر دین نیز تزلزل وارد می‌شود. یکی دیگر از ارکان نظم ایرانی شهری در اندیشه خواجه نظام‌الملک، عدالت است و از آنجایی که عدالت را موجب استواری مُلک می‌داند، رعایت آن را حتی مقدم بر شرع می‌داند و در شیوه اجرای عدالت، مثال‌های بسیاری از پادشاهان دادگستر می‌آورد.

یکی از عناصر کلیدی در اندیشه سیاسی نظام‌الملک که در هماهنگی با سنت ایرانی شهری نیز بود، مسئله تمرکز قدرت است. در واقع یکی از نقاط ضعف حکومت سلاجقه گرایش به سوی پراکندگی قدرت و عدم تمرکز آن بود که در نحوه رهبریت ترکان نهفته بود. در حکومت آنان، رهبریت به کل اعضای خانواده تسری می‌یافت. در سیستم اقطاع نظامی به‌طور مستقیم و در سایر تشکیلات اداری به‌طور غیرمستقیم، قدرت به افراد و گروه‌های مختلف امپراتوری واگذار می‌شد. در واقع امپراتوری سلجوقی در آغاز از لحاظ سیاسی اتحادیه نیم‌بندی از

رهبران نیمه مستقل بود که سلطان اسما بر آن اعمال قدرت می کرد. تنها در دوره پادشاهی ملک شاه بود که با رایزنی وزیر خردمندش، امپراتوری وسیع سلجوقی نظام یافت و به درجه ای از وحدت نائل آمد. نظام الملک به درستی برای خارج شدن از نظام ایلی - عشیره ای ترکان کوشید با ارائه الگو در کلیه سطوح لشکری و کشوری به تمرکز قدرت پردازد و یک حکومت مقتدر مرکزی با پادشاهی مطلقه تشکیل دهد. از نظر خواجه تنها به این شکل می توان به جامعه نظم بخشید و مرجعیت و اقتدار را نیز حفظ کرد. در واقع نظم ایدئال وزیر سیاست مدار، برای تمرکز قدرت بود. از این رو، در اینجا ابتدا به تشریح نظامی که خواجه در سیستم حکمرانی قلمرو سلجوقی ایجاد کرد، خواهیم پرداخت؛ سپس جایگاهی که او برای زنان در اجتماع در نظر دارد، مورد تجزیه و تحلیل قرار خواهد گرفت.

پیروزی طغرل در دندانقان در ۴۳۱ ق. آغازگر دوره سلاجقه در ایران است. عصری که نقطه اوج آن را پادشاهی ده ساله آلپ ارسلان (۶۵-۴۶۵ ق.) و سلطنت بیست ساله پسرش ملک شاه (۸۵-۴۵۵ ق.) تشکیل می داد. (بُس ورت^۱، ۱۹۹۵: ۹۴۱). البته این دوره وحدت سی ساله را می بایست عصر وزیر خواجه نظام الملک نیز نامید. وی رایزن خردمند سلاطین سلجوقی بود که ولی نعمتان تُرک خود را تشویق می کرد بر سنت ایران شهری، چون پادشاهی مطلق عمل کنند و در کتابش سیاست نامه نه تنها به نظریه پردازی درباره شیوه حکومت داری پرداخت (لیندسی^۲، ۲۰۰۵: ۲۰-۲۱) بلکه امیداور بود طرح و نمونه دقیقی ارائه کند که امپراتوری شرقی را مطابق آن بسازد.

ابوعلی حسن بن علی طوسی (۴۱۰-۴۸۵ ق.) مانند بسیاری از خادمان خراسانی سلاجقه کار خود را در مقام کارگزار دولتی در دستگاه غزنویان آغاز کرد و با بیرون راندن غزنویان از خراسان به خدمت دستگاه چغری بیگ درآمد. وی پس از قدرت یافتن آلپ ارسلان، وزیرش شد. از وی لقب نظام الملک گرفت و در گردش امور، دستی یافت. وزیر احتمالاً خود را نماینده اهل دیوان و طبقه دهقانان می دانست و پاسداری از سنن طبقات ایرانی و متمدن ساختن ولی نعمتان تُرک آنها را تکلیف خود می دید. از آنجایی که آرمان وی ایجاد حکومتی مطلق و مقتدر بود، در کتابش سیاست نامه به سلاطین سلجوقی تأسی از شاهان مستبدی نظیر محمود غزنوی و عضدالدوله را توصیه می کند (اسکات میثمی^۳، ۱۹۹۹: ۱۴۳). وی نقش معمار، نظام دهنده و سیاست مدار دستگاه سلجوقی را

1. Bosworth

2. Lindsay

3. Scott Meisami

داشته و لقب نظام‌الملکی‌اش اشاره به همین نقش است.

جلال‌الدوله معزالدين ابوالفتح ملک‌شاه (۴۶۵-۴۸۵ ق.) جانشین آلپ‌ارسلان، نوجوانی بود که در همراهی با وزیر خردمندش، توانست بر پیروزی‌های پدر پیشی بگیرد و سرزمین‌های قلمرو سلجوقیان را به حدی برساند که هیچ‌گاه فراتر از آن نرفته بود. چنین دست‌آوردی برای پادشاهی جوان، که وقتی مُرد تنها سی‌وهفت سال داشت، قابل توجه و شگفت‌آور بود. البته سهم وزیر در این دست‌آورد حتی بیش از شاه بود. خواجه نظام‌الملک که در سال‌های پیش، مردان باتجربه‌ای چون چغری بیگ و آلپ‌ارسلان را خدمت کرده بود، اکنون امید داشت با وزارت نوجوانی هجده‌ساله و نفوذ و تسلطی که بر امور داشت، به آرمان خویش یعنی تربیت پادشاهی به سنت ایرانی - اسلامی دست یابد.

نظام‌الملک سیاست دولت را از طریق دیوان وزیر یا سلطان که ریاستش را خود بر عهده داشت، جاری می‌کرد و حتی به هنگام همراهی سلطان در سفرهای جنگی بر کار دیوان‌های تابعه یعنی دیوان مستوفی، دیوان انشا یا طغرائی، دیوان عارض‌الجیش و دیوان مشرف، نظارت داشت. وزیر، این دیوان‌سالاری مرکزی را که تقسیمات پنج‌گانه آن تقلیدی از دیوان‌سالاری غزنوی بود، در قالبی که می‌خواست، ریخت و آن را از کارمندانی پر کرد که از بستگان، نزدیکان و حامیانش بودند. راوندی شمار فرزندان ذکور خواجه را دوازده تن آورده است، که وزیر به هر کدام شغلی و ولایتی داده بود (راوندی، ۱۳۶۴: ۱۳۲). آنها نه‌تنها در دیوان مرکزی حضور داشتند، بلکه حکومت ولایات سوق‌الجیشی را نیز بر عهده داشتند، که وزیر برای جاری‌شدن فرمان‌هایش در آنجا به این حامیان معتمد نیاز داشت. از این رو، جای شگفتی نیست که برخی از دشمنان خواجه، او و خانواده‌اش را به نخوت، تکبر و سوءاستفاده از قدرت سیاسی و اجتماعی متهم می‌کردند. نظام‌الملک همچنین شمار زیادی دبیر و کارمند تربیت کرد که افرادی لایق و کاردان بودند و همین خدمت‌وحشم بودند که پس از قتل خواجه از تاج‌الملک ابوالغنائیم، رقیب دیرینش، که به ظن یقین در مرگش دست داشت، انتقام کشیدند (بس‌ورث، ۱۹۹۳: ۷۰).

نظام‌الملک برای نگاهداری ساختمان امپراتوری سلجوقی تلاش کرد تا مذهب سنت در ایران و عراق را پیشرفت دهد. وی همچنین زنجیره‌ای از مدارس موسوم به نظامیه در شهرهای مختلف تأسیس کرد تا بدیل نهادهای آموزشی در اسپانیای اموی و مصر فاطمی شوند. احتمالاً وی هدف کلی‌تری را نیز تعقیب می‌کرد و آن بالابردن پایه تعقل در مشرق اسلامی با پشتیبانی دولت بود. اما شاید مستقیم‌ترین هدف وزیر، ایجاد شبکه‌ای از نهادهای آموزشی بود که به شخص او وابسته باشند و مقاصد سیاسی‌اش را پیش ببرند (همان، ۶۷-۶۸).

به‌رغم موقعیت مسلط نظام‌الملک بر دستگاه حکومتی، قدرت وی بلا‌منازع نبود و پاشنه آشیل او دربار بود. اطمینان مغرورانه وزیر به قدرت و ضرورت وجودش در دستگاه سلجوقی سبب گردید که وی محبوبیت خود را نزد درباریان از دست بدهد. به‌علاوه، نظام‌الملک با اشغال دیرپای کرسی وزارت، گنجاندن حامیان، کارمندان و خویشانش در دستگاه اداری و حکومتی و نظارت شدید بر انتصابات اداری به ناکامی‌های بسیاری دامن زد؛ اما با نفوذ و نظارتی که بر امور داشت، توانست در مقابل نقادان مقاومت کند. تنها دربار از این امر مستثنی بود. شاید به همین دلیل است که وی پیوسته در سیرالملوک به ازبین رفتن رسوم و سنن دیرینه درباری تأسف می‌خورد. وزیر به‌ویژه نگران فعالیت‌های ندیمان و غلامان دربار، و خواهان آن بود که آنها از امور دیوان‌ها دور نگاه داشته شوند (نظام‌الملک، ۱۳۴۰: ۹۱ و ۱۱۳-۱۱۴). همچنین نفوذ زنان در دربار، خوشایند وزیر نبود.

در دوره سلاجقه حضور و نفوذ برخی از زنان قابل توجه بود، از جمله همسر طغرل‌بیگ که زنی دانا و مورد احترام و اعتماد سلطان و طرف مشورتش بود (لمپتون، ۱۹۶۸: ۲۲۴). ترکان‌خاتون همسر اول ملک‌شاه، شاهزاده‌خانمی قراخانی که در نوجوانی به نکاح سلطان درآمده بود، بر سلطان نفوذ بسیاری داشت (راوندی، ۱۳۶۴: ۱۳۳). وی حتی دارای وزیر و دیوانی مجزا بود و مخالفت‌ها و رقابت‌ها با نظام‌الملک نیز گرد ترکان‌خاتون و وزیرش تاج‌الملک دور می‌زد. یکی از علل این مخالفت‌ها حول محور جانشینی ملک‌شاه بود. پس از مرگ داوود پسر ترکان‌خاتون که محبوب پدر نیز بود، ملک‌شاه پسر دیگرش ابوشجاع احمد را جانشین خود اعلام کرد. هنگامی که ابوشجاع نیز در سال بعد فوت کرد، ترکان‌خاتون خواهان آن شد تا پسر سومش محمود ولی‌عهد گردد، به‌رغم این‌که وی از همه نامزدهای احتمالی جوان‌تر بود. نظام‌الملک و بسیاری از سپاهیان، از برکیارق فرزند زبیده‌خاتون، شاهزاده‌خانمی سلجوقی، حمایت کردند، زیرا وی علاوه بر ارشدبودن، شایسته‌ترین مدعی تاج و تخت به نظر می‌رسید (لمپتون، ۱۹۶۸: ۸۰)، اما این دخالت وزیر حتی برای ملک‌شاه ناخوشایند بود. سرانجام به هنگامی که بدگویان گوش سلطان را از سعایت وزیر پر کردند، ملک‌شاه نسبت به احساس قدرت و دخالت وزیر در همه امور و این‌که بسیاری از مناصب و ولایات به فرزندان و نزدیکانش تفویض شده بود، هشدار داد (ظهیرالدین نیشابوری، ۱۳۳۲: ۳۳). شاه در نامه‌اش خطاب به وزیر نوشت: «تو اگر در مُلک شریک من هستی و دست تو با دست من در سلطنت (دخیل) است، این خود حکمی است، ولیکن اگر تو نماینده من و در فرمان من هستی، پس می‌بایستی مرز پیروی و نمایندگی نگهداری، و اینها زاد رود تو هر یک بر

منطقه بزرگی چیره شده‌اند و فرمان‌روایی ولایتی بزرگ دارند؛ و به این هم قناعت نورزیده‌اند تا جایی که تجاوز به کار سیاست نموده و بدان طمع کرده‌اند...» (ابن اثیر، بی‌تا، ج ۱۷: ۱۸۲). نظام‌الملک با حد‌اعلای اعتماد به نفس به فرستادگان سلطان پاسخ داد: «به سلطان بگویند این‌که ندانستی در مُلک با تو شریک هستم، پس بدان و آگاه باش که تو بدان نائل نشدی مگر به تدبیر و رای من... از زبان من به او بگویند که ثبات آن دستار (شاهی) وابسته به این دوات است و همبستگی آنها (موجب) پیوند هر آرمانی و سبب هر دست‌آوردی و آن زمان که آن از این بگسلید، آن نیز زوال پذیرد» (همان).

اگرچه سخنان فخر فروشانه وزیر به هنگامی که دشمنان در دربار همه بر ضدش هم‌داستان شده بودند، از سر دوراندیشی نبود، اما به نوعی پیشگویی حادثه‌ای بود که رخ داد. اندکی پس از برکناری نظام‌الملک، قلمرو سلاجقه در ستیز جانشینان ملک‌شاه از هم تجزیه شد. وزیر بزرگ که به خوبی از اهمیت نقشش در بازی قدرت آگاه بود، پس از عزلش و اندکی پیش از مرگ به‌منزله آخرین هشدار به سلطان گوشزد می‌کند، که تنها دولتی می‌تواند پابرجا بماند که وزیری کارداران و اصیل‌زاده در رأس امور آن باشد و برکنار شدن او به‌منزله زوال دولت سلجوقیان خواهد بود. این لحن در کلام خواجه تأییدی بر آن است «که در واپسین سال‌های زندگی خواجه، میان او و فرمان‌روایان ترک و به‌طور کلی میان آداب کشورداری ایرانیان و شیوه فرمان‌روایی ترکان، چنان شکافی پدید آمده بود که حتی مصلحت‌اندیشی‌های خواجه و کوشش‌های او برای پرکردن آن شکاف نمی‌توانسته است کارساز باشد. سلجوقیان و غلامان ترکمان بر قدرتی تکیه کرده بودند که الزامات آن با امکانات فرهنگی آنان قابل درک نبود؛ زیرا ساختار آن با سیاستی که آنان به تجربه دریافته بودند و یا می‌توانستند دریابند، تمایزی آشکار داشت» (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۳۷).

پس از تشریح فضای تاریخی نظم ایران‌شهری که در اندیشه خواجه وضعیت ایدئال برای حکومت‌داری بود، اکنون نگاهی خواهیم داشت به چگونگی تأثیر تجربه شخصی و اندیشه سیاسی نظام‌الملک در جایگاه و مرتبه‌ای که برای زنان قائل است.

ب) بررسی جایگاه زن در سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک

سیاست‌نامه متنی است از اواخر قرن پنجم هجری که سیاست‌مدار سلجوقی با سبکی روشن و موجز تلاش کرده در آن الگویی برای کشورداری و حکمرانی عرضه دارد. محمد ناسخ، کتاب‌دار سلطنتی، در علل نگارش کتاب در مقدمه آورده است که ملک‌شاه در سال ۴۷۹ ق. از کلیه بزرگان، پیران و دانایانی چون نظام‌الملک، شرف‌الملک، مجد‌الملک و مانند

این طایفه خواست که هر یک در معنی مملکت اندیشه کنند، که در بارگاهش چه چیز نیک است که متروک شده و برای برگردان امور به اسلوبی نیک، روشی عرضه دارند تا پس از تأمل در آن، کارهای دین و دنیا بر قاعده خود بگذارند و نهایتاً از میان تراوشات ذهنی این بزرگان و دانایان، تنها نگارشات نظام الملک، سلطان را خوش آمد (نظام الملک، ۱۳۴۰: ۳-۴).

سیرالملوک (سیاست نامه) ابتدا در ۳۹ فصل تنظیم شد، اما تجربیات شخصی نویسنده سبب شد تا چند سال کتاب مورد بازنگری قرار گیرد و یازده فصل دیگر بر آن افزوده شود. در همین هنگام است که فصل چهل و دوم سیاست نامه به موضوع زنان اختصاص یافته است. بنابراین بحث سلبی است و نه اثباتی؛ یعنی نویسنده در طرح اولیه کتاب، پرداختن به این مبحث را در موضوع حکمرانی دخیل ندانسته، اما بعدها که نویسنده به زعم خود با دخالت زنان از وزارت معزول شده، این مبحث را در امر حکمرانی به کتاب افزوده است. از این رو، بحث فوکو در نظریه قدرت که هر رابطه اجتماعی را یک رابطه سلطه می بیند، قابل توجه است (فوکو، ۱۹۹۰: ۸۶-۱۰۶). چنان که گفته شد، از نظر سیاست مدار بزرگ سلجوقی، تمرکز قدرت شرط ضروری حکمرانی بر قلمروی وسیع بود و پراکندگی قدرت از عوامل برهم زننده آن. زنان از جمله عواملی بودند که می توانستند سبب پراکندگی قدرت و ازدست رفتن اقتدار مردان شوند. حال با توجه به این نکته کلیدی به تجزیه و تحلیل مبحث زنان در اندیشه خواجه نظام الملک می پردازیم.

اطلاق اهل ستر به زنان و ضرورت دور نگاه داشتن زنان از عرصه عمومی

اولین نکته ای که در مطالعه این فصل با آن مواجه می شویم، عنوانی است که نظام الملک برای آن برگزیده است، یعنی «اندر معنی اهل ستر و نگاه داشتن مرتبت زیردستان». این عنوان به وضوح بیان گر نگاه نظام الملک یعنی مرتبه فرودستی زنان و دیگر، اطلاق اهل ستر به آنان است. ستر به معنای پوشش، پرده یا حائلی است که اجتماع زنان را از مردان جدا می کند. نویسنده استدلال می کند، از آنجایی که زنان مستور و از اجتماع به دور هستند، فاقد عقل کامل می باشند و شایسته مشورت یا فرماندهی نیستند. چنان که می گوید: «نباید که زیردستان پادشاه زیردست شوند که از آن خلل بزرگ تولد کند و پادشاه بی قر و شکوه شود، خاصه زنان که ایشان اهل سترند و کامل عقل نباشند... هر آن گاهی که زنان پادشاه فرمان ده شوند، همه آن فرمانند که صاحب غرضان ایشان را شنوند و به رأی العین چنان که مردمان احوال بیرون پیوسته می بینند، ایشان نتوانند دید» (همان، ۲۲۶). البته این موضوع قابل انکار نیست که

حکمرانی و سیاست، عرصه عمومی است که زنان مستور نمی‌توانستند در آن سهمی داشته باشند؛ زیرا حضور و مشارکت در این صحنه نیازمند تربیت و تجربه است؛ اما خواجه با وجود اشراف به این‌که دور بودن از اجتماع مانع رشد انسانی است، مستور ماندن زنان را توصیه می‌کند و زنان را «هرچه مستورتر، ستوده‌تر و پسندیده‌تر» می‌داند؛ تا جایی که با نقل روایتی از عمر، خلیفه دوم، می‌گوید: «سخن اهل ستر همچون ایشان عورت است. چنان‌که ایشان را بر ملا نشاید نمود، سخن ایشان هم بر ملا نشاید گفت» (همان: ۲۳۴).

نویسنده به‌رغم پرداختن به بحث زنان هیچ طبقه‌بندی از آنها ارائه نمی‌دهد. ظاهراً دغدغه‌اش بیشتر زنان دربار و حرم شاهی است که قادر بودند به‌طور غیرمستقیم در عرصه قدرت و تصمیم‌گیری‌ها اثر بگذارند؛ زیرا در مثال‌هایی که نظام‌الملک ارائه کرده، اکثراً اشاره به این گروه زنان است. چنان‌که گفته شد، نظام‌الملک در سال‌های پایانی وزارتش درگیری‌های ناگزیری با ترکان خاتون، همسر ملک‌شاه، پیدا کرده بود. از این رو، وی به کنایه حتی نسبت به خطری که از ناحیه زن سلطان، اساس حکومت سلجوقیان را تهدید می‌کند، هشدار می‌دهد و آن را با زوال دولت ساسانیان مقایسه می‌کند و می‌نویسد: «بوزرجمهر را پرسیدند: «سبب چه بود که پادشاهی آل ساسان ویران گشت و تو تدبیرگر آن پادشاه بودی و امروز تو را در جهان نظیری نیست؟» گفت: «سبب دو چیز بود: یکی آن‌که ساسانیان کارهای بزرگ به کارداران خُرد و نادان گماشته بودند و دیگر آن‌که دانش و خردمندان را خریداری نکردند و کار با زنان و کودکان گذاشتند.» و این هر دو را خُرد و دانش نباشد. و هر آنگاه که کار پادشاهی با زنان و کودکان افتد، بدان که پادشاهی از آن خانه بخواهد شد.» (همان: ۲۳۰).

عدم صلاحیت زنان برای رایزنی و مشورت

ترجیع‌بند فصل چهل و دو، «عدم صلاحیت زنان برای مشاوره» است. درصد بالایی از مثال‌های نویسنده بر همین امر تأکید می‌کند. چنان‌که گفته شد، در نگارش این فصل تجربه شخصی نویسنده در ازدست‌دادن مقام خود به‌علت دخالت زنان مؤثر بود. اما اساساً نظام‌الملک به دخالت زنان در امر حکمرانی اعتقادی نداشت. از این رو، برای متقاعدکردن مخاطبان خود از اسطوره، روایات تاریخی و مذهبی و قرآن کریم مثال می‌آورد. بنابراین وزیر ملک‌شاه بنا بر تجربه شخصی خود، با تحقیر مستتری در لحن، به انتقاد از زنان پرده‌نشینی می‌پردازد که به دلیل این‌که قادر نیستند همچون مردان احوال بیرون را مشاهده کنند، همچون پیشکارانی که در پرده به آنها خدمت می‌کنند، فرمان می‌رانند؛ یعنی «... چون حاجبه و خادمه فرمان دهند.

لابد فرمان‌های ایشان به خلاف راستی باشد و از آنجا فساد تولد کند و حشمت پادشاه را زیان دارد و مردمان در رنج افتند و خلل در مُلک و دین آید و خواسته مردمان تلف شود و بزرگان دولت آزرده شوند؛ و به همه روزگارا هر آن وقت که زن پادشاه بر پادشاه مسلط شده است، جز رسوایی و شر و فتنه و فساد به حاصل نیامده است» (همان: ۲۲۶).

سپس خواجه برای توجیه ادله خود به آغاز خلقت، یعنی فریب آدم به وسیله حوا اشاره می‌کند که: «اول مردی که فرمان زن برد و او را زیان داشت و در رنج و محنت افتاد، آدم بود علیه‌السلام که فرمان حوا کرد و گندم خورد تا از بهشت بیرونش کردند و دویست سال می‌گریست تا خدای تعالی بر وی بیخشود و توبه او بپذیرفت.» (همان: ۲۲۶-۲۲۷). سپس به اقناع مخاطب با روایات مذهبی می‌پردازد که اگر زنان دارای عقل کاملی بودند، پیغامبر اسلام علیه‌السلام نمی‌فرمود: «با زنان مشورت کنید، اما هرچه زنان گویند به خلاف آن باید کرد تا صواب آید... شاوروهن و خالفوهن.» سپس خبری از عایشه روایت می‌کند. عایشه، همسر پیامبر و کسی بود که در اولین جنگ داخلی میان مسلمانان (جمل) شرکت داشت. از این رو، طبعاً در اینجا به وی به‌عنوان یک زن نافرمان اشاره شده است. مؤلف روایت می‌کند به هنگامی که پیامبر سخت بیمار بود و قادر به انجام فریضه نماز به جماعت نبود، دستور فرمودند که ابوبکر به جای وی نماز گزارد. اما عایشه به بهانه این‌که ابوبکر مردی «ضعیف و تنک‌دل» است، پیشنهاد کرد عمرالخطاب که مردی صلب و محکم‌دل است، به جای وی نماز گزارد و بر این نظر پافشاری کرد. اما پیغامبر بر او خشم گرفت و فرمود: «مثل شما همچون یوسف و کرسف^۱ است. من آن نخواهم فرمود که شما خواهید. آن فرمایم که صلاح مسلمانان باشد. بروید و ابوبکر را بگویید تا نماز جماعت کند.» (همان: ۲۳۱).

خواجه نظام‌الملک برای توجیه عدم صلاحیت زنان در دخالت در امر حکمرانی از

۱. حکایت یوسف و کرسف به این ترتیب است، که در میان بنی‌اسرائیل فرمان این بود که هر کس چهل سال تن خویش را از کبایر نگاه دارد و روزه و نماز به وقت خویش گزارد، سه حاجت او نزد حق تعالی روا خواهد شد. در آن روزگار نیک‌مردی از بنی‌اسرائیل به نام یوسف بود که همسری پارسا و مستوره به نام کرسف داشت. چون یوسف پس از چهل سال به جای آوردن عبادات نتوانست تصمیم بگیرد از خداوند چه طلب کند، تصمیم به مشورت با همسرش گرفت. کرسف نیز گفت: از آنجایی که زن تماشاگه مرد است، از خداوند بخواهد که او را جمالی دهد که به هیچ زن نداده است. یوسف نیز آن خواست و خداوند دعای وی مستجاب کرد و کرسف چندان زیبا شد که از عالم به نظاره جمال او می‌آمدند. زن به مرور از زیبایی خود مغرور و درویشی چون یوسف را شایسته همسری خود ندید و با وی از در ناسازگاری و بدخویی درآمد. چون دل یوسف از وی بیازرد، از خداوند خواست که این زن را به خرس تبدیل کند. اما خرس شدن زن، زندگی را بر یوسف راحت‌تر نکرد، زیرا زن یا خرس، پیوسته اشک می‌ریخت و گرد در و بام می‌گشت. خانه‌داری و بچه‌داری نیز شوهر را از کار، زندگی و عبادت بازداشته بود. از این رو، از خدا خواست: «خدایا این خرس‌گشته را همچنان زنی گردان که بود و دلی قانعش بده تا بر سر کودکان همی باشد و تیمار ایشان می‌دارد تا من بنده به عبادت تو مشغول گردم.» و نظام‌الملک در نهایت می‌گوید، در نتیجه تدبیر و هوای یک زن و مشورت با وی، چهل سال عبادت یوسف بر باد رفت.

اساطیر ایران باستان بهره می‌گیرد و به مکر سودابه، زن کیکاووس، اشاره می‌کند که سیاوش را به بهانه دیدار خواهرانش به اندرون کشیده و چون سیاوش به عشقش پاسخ منفی داد، سودابه از بیم رسوایی داستان را معکوس به کیکاووس ارائه کرد و سبب خشم وی شد. سیاوش به ناگزیر می‌بایست برای اثبات بی‌گناهی‌اش از میان آتش عبور کند و البته آتش به تن پاک سیاوش آسیبی نرساند. بعد از این آزمایش کیکاووس برای دورکردن سیاوش به او حکم امیری بلخ داد؛ اما سیاوش که به جهت سودابه از پدر آزاده‌دل بود، در اندیشه دورشدن از ولایت ایران و رفتن به هندوستان یا چین و ماچین بود. از این رو، به هنگامی که پیران ویسه، سپاه‌سالار افراسیاب با برشمردن نیکویی‌های ولی‌نعمتش به وی توصیه می‌کند نزد وی رود، سیاوش این سخن را می‌پذیرد و از بلخ به ترکستان می‌رود. او نزد افراسیاب عزت و احترام یافت و دخترش را به همسری گرفت. اما گرسیوز، برادر افراسیاب، بر سیاوش حسد می‌گرفت و او را با سعایت‌هایش نزد افراسیاب گناه‌کار کرد. پس از این‌که سیاوش بی‌گناه در ترکستان کشته می‌شود، «شیون در ایران افتاد و یلان برآشفتنند و رستم از سیستان به حضرت آمد و بی‌دستوری در شبستان کیکاووس رفت و سودابه را گیسو بگرفت و به‌درکشید و به شمشیر پاره‌پاره کرد و کس را زهره آن نبود که او را گفتی: «نیک کردی» یا «بد کردی». پس جنگ را میان بستند و به کین‌خواستن سیاوش به ترکستان رفتند و چند سال جنگ می‌کردند و چند هزار سر از هر دو جانب بریده شد» (همان: ۲۲۸-۲۲۹). خواجه فراموش می‌کند که کشته‌شدن سیاوش این بار در اثر اسباب‌چینی و مکر گرسیوز بوده است و نه سودابه و همچون مورد حوا به یک نتیجه‌گیری ریشه‌ای می‌رسد، چنان‌که در پایان می‌گوید: «سبب این همه کردار سودابه بود که بر پادشاه مسلط بود».

از این رو از نظر وزیر، سازمان‌دهنده دستگاه حکمرانی سلاجقه، هیچ پادشاهی نمی‌بایست در امور مملکت، لشکر، خزانه و سیاست با زنان به تدبیر و مشورت پردازد و در صحت مدعای خود گریز به روایتی از مأمون خلیفه عباسی می‌زند: «هرگز هیچ پادشاهی مباد که اهل ستر را رخصت دهد که در معنی مملکت و لشکر و خزانه و سیاست به پادشاه سخن گویند و در آن مداخلت کنند یا کسی را حمایت کنند که چون اجابت یابند، به گفتار ایشان پادشاه یکی را برکشد و یکی را سیاست فرماید و یکی را عمل دهد و یکی را معزول کند. ناچار مردمان به یکبارگی روی به درگاه ایشان نهند و حاجت‌های خویش بدیشان بردارند از آنچه مر ایشان را زودتر توان به دست آورد. چون ایشان رغبت مردم بینند و در سرای از لشکر و رعایا انبوه بینند، تمنای محال کنند و تدبیرهای فاسد بر دست گیرند و مردم بدکیش زود به ایشان راه یابند. نه بس روزگار دشمن پادشاه بشود و حرمت و رونق درگاه و دیوان برود و پادشاه را

خطر نباشد و از اطراف، ملامت رسد و مملکت در اضطراب افتد و وزیر را تمکین و سپاه آزرده شوند» (همان: ۲۳۲-۲۳۴).

دفاع از وضع موجود با توجیه نظم طبیعی

از همین رو به هنگامی که وزیر کارکرد ویژه زنان را بقای نسل می‌داند، به نوعی تداعی‌کننده همین نظم طبیعی است. او هدف آفرینش را «گوهر نسل» می‌داند و از این رو زنان هرچه مستورتر باشند، ستوده‌تر و پسندیده‌تر هستند. البته پارادوکسی که به ذهن می‌رسد، این است که حتی اگر وزیر تنها همین نقش و کارکرد طبیعی را برای زنان بپذیرد، باز هم این کارکرد تبعاتی دارد که ضرورت تربیت اجتماعی زنان را ایجاب می‌کند. به طور مثال، سپردن تربیت فرزندان به جماعتی فاقد شعور و رشد اجتماعی در اسلام توصیه نشده است. به ویژه نظام‌الملک که خود در دستگاهی که برای حکمرانی سلاجقه تعریف کرده بود، سلسله‌مدارسی موسوم به نظامیه در شهرهای مختلف تأسیس کرد و ابن خلکان حتی تردد زنان در این مدارس را گزارش کرده است. (لمپتون، ۱۹۶۸: ۲۱۷)

اما از آنجایی که توجیه کارکرد و نقش طبیعی زنان نگاهی عام است، نکته‌ای که در اینجا طرح آن ضروری است، این است که چرا کارکرد طبیعی مردان برای تولید و بقای نسل، نقش آنها را صرفاً به همین کارکرد تقلیل نمی‌دهد. زیرا جهان امروز از نظم طبیعی صرف فاصله بسیاری گرفته و انسان امروز اعم از زن و مرد، در عرصه‌های مختلف علمی، فرهنگی و هنری سازنده و خلاق است و مصنوعات خود را به تمدن عرضه داشته است. بنابراین خلاصه‌کردن زن به ابتدایی‌ترین نقش طبیعی‌اش، بحثی انحرافی به نظر می‌رسد.

ضرورت حفظ اقتدار مردان

یکی از اصولی که برای نگارنده سیرالملوک بسیار اهمیت دارد، حفظ اقتدار است. از این رو، وزیر به ستایش از مردان مقتدری می‌پردازد که مسخر زنان نشده‌اند و می‌گوید: «و همیشه پادشاهان و مردان قوی‌رأی طریقی سپرده‌اند و چنان زندگانی گذاشته‌اند که زنان را از راز دل ایشان خبر نبوده است و از بند هوا و فرمان ایشان آزاد زیسته و مسخر ایشان نشده‌اند، چنان‌که اسکندر کرد. زیرا اسکندر به هنگامی که دارا بن دارا را شکست داد، به این قصد که شاید اسکندر دختر دارا را که در زیبایی نظیر نداشت، به همسری گزیند، از وی خواستند که از شبستان دارا که دارای ماهرویان بسیاری است، دیدار کند. اما او نپذیرفت و به شبستان نرفت،

با این اندیشه که ما مردان ایشان را بشکستیم. نباید ایشان ما را بشکنند.» (نظام‌الملک، ۱۳۷۵: ۲۲۹).

ضرورت پاسداری از سنن و عادات اجتماعی

از نظر نظم‌دهندهٔ دستگاه سلجوقی، پادشاهان برای پاسداری از نظم موجود می‌بایست به حفظ عادات و سنن اجتماعی بپردازند. «چنان‌که سلاطین بزرگ و قوی‌رأی کرده‌اند و خدای عزوجل فرموده است: الرجال قوامون علی النساء (مردان را بر زنان گماشتیم تا ایشان را می‌دارند). زیرا اگر [زنان] خویش را توانستندی داشتن، مردان را بر سر ایشان نگماشتی. پس هر که زنان را بر مردان گمارد، هر خطایی و ناصوابی که پدید آید، جرم آن کس را باشد که این رخصت داد و عادت بگردانید.» (همان: ۲۳۴). از این رو، برای حفظ عادات، سیادت مردان بر زنان لازم است؛ زیرا چنان‌که کی‌خسرو، پادشاهی که از نظر وی بزرگ و قوی‌اراده است، گفته: «هر آن پادشاهی که خواهد که خانهٔ او بر جای بماند و مملکت او ویران نشود و شکوه و حرمت او بر زمین نیفتد، اهل ستر را نگذارد و رخصت ندهد که جز در معنی زیردستان و چاکران خویش سخن گویند تا عادت قدیم را نگاه داشته باشند و از همهٔ اندیشه‌ها رسته.» (همان: ۲۳۴).

ضرورت حفظ اقتدار حکومت با انگیزهٔ ایجاد یک دولت مقتدر بزرگ

در کل، خواجه نظام‌الملک بر حسب سنن ایرانی معتقد به ایجاد یک پادشاهی بزرگ و مطلقه است؛ از این رو مدل حکمرانی شاهان مقتدری چون محمود غزنوی در سیاست‌نامه پیشنهاد شده است. برحسب آداب کشورداری ایرانی، شاه پاسدار سنن و طبقات اجتماعی است. عبارات سرایندهٔ سیاست‌نامه نیز بیشتر یادآور اندیشهٔ کهن ایرانیان در معنای واگذاری ودیعهٔ پادشاهی از جانب خداوند به شاه است تا تعالیم اسلامی متأخر. چندان که می‌گوید: «خدای تعالی پادشاه را زبردست همهٔ مردمان آفریده است و جهانیان زیردست او باشند و نان‌پاره و بزرگی از او دارند. باید که ایشان را چنان دارد که همیشه خویشتن‌شناس باشند و حلقهٔ بندگی از گوش بیرون نکنند و کمر طاعت از میان نگشایند. و به هر وقت، ایشان را با ایشان باز می‌نماید به زشتی و نیکویی تا خویشتن را فراموش نکنند و هرچه خواهند نکنند.» (همان: ۲۳۴).

چنان‌که گفته شد، در سیاست‌نامه موضوع زنان با عنوان «در معنی اهل ستر و نگاه‌داشتن

مرتب زيردستان» طرح شده است. بنابر اين تصادفي نيست كه نظام الملک در کنار زنان از واژه زيردستان استفاده مي‌کند. در يك نگاه کلی، آرمان نظام‌دهنده دستگاه حکمراني سلاجقه، ايجاد يك حکومت مقتدر و مطلقه است و زن حلقه‌اي از حلقه‌هاي اين نظام در برقراري مناسبات قدرت و حفظ وضع موجود است.

نتيجه‌گيري

با بررسي سياست‌نامه مي‌توان خطوط کلي اندیشه خواجه نظام‌الملک درباره زنان را چنين ترسيم کرد:

پيش از هر چيز، وي قائل به محدود نگاه‌داشتن زنان به حريم خصوصي و دور نگاه‌داشتن آنها از عرصه عمومي، به‌ويژه سياست و امور حکمراني است. از اين رو، نمي‌بايست با آنها به رايزني پرداخت؛ زيرا زنان به دليل دوربودن از عرصه فعاليت‌هاي اجتماعي از قوه تميز و عقلي کامل بهره‌مند نيستند. طبعاً اين يك دور تسلسل است؛ زيرا زنان با دور نگاه داشته‌شدن از عرصه فعاليت‌هاي اجتماعي، زمينه‌اي محدود براي تکامل روحي و فکري خود در اختيار خواهند داشت. اما پيشنهاد نظام‌الملک، حفظ اين روند براي تمرکز قدرت است. وي حتي براي مشروعيت‌بخشيدن به سخنانش از روايات تاريخي و مذهبي وام مي‌گيرد. توجيه ديگر وي براي دورکردن زنان از عرصه عمومي، حفظ نظم طبيعي است، نظمي که مبنای آن را کارکرد ويژه زنان، بقای نسل، تشکيل مي‌دهد. يکي از پايه‌هاي اصلي اين استدلال نيز حفظ نظام پدرسالارانه است که رد پای آن به سنن ديرينه ايرانشهري مي‌رسد. به‌طور مثال، در اخلاق و فقه زرتشتي، حفظ قدرت در مناسبات زن و مرد از مشروعيت و قالب انضباطي خاصي برخوردار بود. اين امر به تجويز آدابی ويژه در نحوه برخورد با جسم و جنسيت، دروني و نهادينه‌شدن کارکردهاي انضباطي مي‌انجاميد که برآيند آنها فرودستي جنس مؤنث، تثبيت و تحکيم نظام پدرسالار در خانواده و مناسبات اجتماعي بوده است. اين نظام تربيتي در اندیشه نظام‌الملک تأثيرات عميقي داشته، چنان‌که گفته شد، وزير بزرگ سلجوقي خود را پاسدار سنن و نظام ايرانشهري مي‌دانسته است. در اين نظام پدرسالارانه، حفظ اقتدار مردان از ضرورت ويژه‌اي برخوردار بوده، تا جايي که نظام‌الملک به صراحت به ستايش از مردان مقتدري چون اسکندر پرداخته است که مسخر زنان نشده‌اند. بنابر اين در فرايند مناسبات، مسأله حفظ و تمرکز قدرت از محوريّت برخوردار بود. اين نظام پدرسالاري، مدل و الگوي مناسبی براي نظام پدرشاهي و در نهايت ايجاد يك حکومت مقتدر بوده است. نکته جالب

این که، با وجود این که قوانین اسلام بر حق مالکیت زنان صحه گذاشت که مسأله مهمی برای گسترش فعالیت‌های اجتماعی آنان بود، اما سنت و عرف اجتماعی دیرپای جامعه ایرانی تارهای خود را بر قوانین اسلامی تنید و بنا به سنن ایرانشهری، کارکرد جنسیتی زن نظیر: تولید مثل و محصورکردنش در حریم خصوصی، توانست همچنان به حیات خود ادامه دهد. به عبارت دیگر، مشروعیت بخشیدن به مالکیت خصوصی و فعالیت اقتصادی زنان در اسلام که از مهم‌ترین فعالیت‌های اجتماعی و در نهایت نوعی بسترسازی برای مشارکت سیاسی آتی آنان محسوب می‌شد، بر بستر سنن و فرهنگ دیرینه ایران رنگ باخت.

منابع و مأخذ:

- ابن اثیر، عزالدین علی (بی‌تا) کامل: تاریخ بزرگ اسلام و ایران، ج ۱۷، ترجمه: علی هاشمی حائری، تهران: انتشارات علمی.
- راوندی، محمد بن محمد (۱۳۶۴) راحة‌الصدور و آية‌السرور، به کوشش محمد اقبال، با حواشی مجتبی مینوی، تهران: امیرکبیر.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۵) تأملی درباره ایران، جلد اول: دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، تبریز: ستوده.
- طباطبایی، جواد (۱۳۷۵) خواجه نظام‌الملک، تهران: طرح نو.
- ظهیرالدین نیشابوری (۱۳۳۲) سلجوق‌نامه، به کوشش محمد رضانی، تهران: کلاله خاور.
- نظام‌الملک (۱۳۴۰) سیرالملوک (سیاست‌نامه)، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- Bosworth, C. E. (1995) "Saldj kes", The Encyclopedia of Islam, (New Edition) Edited by C.E.Bosworth; E. Van Donzel, W. P. Heinrich and G. Lecomte, Vol. VIII, Leiden: E.J. Brill.
- Bosworth, C. E. (1993) "The Political and Dynastic History of the Iranian World", The Cambridge History of Iran: The Saljuq and Mongol Periods, Vol.5, Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, Michel (1990) "The History of Sexuality", Vintage Books Edition.
- Lampton, A. K. S. (1968) "The Structure of the Saljuq Empire", The Cambridge History of Iran: The Saljuq and Mongol Periods, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lindsay, James E. (2005) "Daily Life in the Medieval Islamic World", Westport, Conn: Greenwood Press.
- Scott Meisami, Julie (1999) "Persian Historiography", Edinburgh: Edinburgh University Press.

فتوت‌نامه‌ها و نقش اجتماعی - سیاسی آن‌ها

هادی سعیدی کیاسری
رییس کانون ادبیات ایران

فتوت و جوان‌مردی بخش مهمی از فرهنگ و سنن و آداب اجتماعی سرزمین‌های ما را از کاشغر تا قفقاز تشکیل می‌دهد. در ایران، فرهنگ داش‌ها و عیاران و در کابل همین گروه با نام کاکه‌ها ظاهراً تا همین دهه‌های اخیر فعالیت و نقش اجتماعی داشته‌اند. فتیان و جوان‌مردان کسانی بودند که در طی قرن‌ها، نقش‌هایی اجتماعی و حتی سیاسی ارزنده‌ای در تحولات ممالک ما داشته‌اند. برای این، بخش مهمی از ادبیات و عرفان ما به فتوت‌نامه‌ها و آداب اصناف برمی‌گردد. رسایل اهل فتوت، مرجعی مهم برای پژوهش‌گران تاریخ اجتماعی ایران و فرهنگ و به‌خصوص عرفان و تصوف اسلامی به حساب می‌آید.

در این مقال نمی‌توان به تفصیل همه بخش‌های مربوط به عیاری را بررسی کرد، اما سیری در آیین جوان‌مردی از دیرباز تا عصر حاضر نشان از ریشه‌های عمیق این سنت در فرهنگ ما دارد. تأثیر منش عیاری در تصوف و آیین ملامتی و همچنین جوان‌مردی و قلندری در فرهنگ عامه ایران فراموش شده و جای کار فراوان دارد. چگونگی سیر آیین عیاری به قلندری به ما می‌گوید که چطور جوان‌مردی به دو گروه سیفی و قولی تقسیم می‌شود. مثلاً در فتوت‌نامه مولانا ناصری به معرفی ویژگی‌های جوان‌مردان سیفی پرداخته است. اما جوان‌مردان قولی بخشی از تصوف محسوب می‌شده که آیین سرسپردگی صوفیانه را با خود دارد. جدا از این قلندران معرکه‌گیر و پهلوانان و لوتیان نیز گروه‌های دیگری از عیاران محسوب می‌شده‌اند که نقش‌های اجتماعی متفاوت‌تر و البته بی‌هیاهوتری را به عهده داشته‌اند که هر کدام را

می‌توان به گروه‌هایی کوچک‌تر تقسیم کرد و به بیان تأثیر و نقش آن‌ها در زندگی اجتماعی مردم ایران و سرزمین‌های همانند پرداخت. مثلاً در فتوت‌نامه ترکی از مجموعه خطی موجود در کتاب‌خانه ملت افندی در ابتدای رساله به اهمیت فتوت پرداخته و سیر چرخش فتوت را از آدم تا حضرت محمد (ص) بیان می‌کند و بدین ترتیب همه انبیا و بعد اولیا را در ردیف جوان‌مردان قرار می‌دهد. در فتوت‌نامه سید عزّی مروی که منظوم است و شامل ۸۳ بیت می‌باشد که ۷۲ شرط جوان‌مردی را در قالب شعر بیان کرده است.

اما آنچه که از همه این‌ها و به‌خصوص از شرح شروط جوان‌مردی درمی‌یابیم، این است که افکار و آداب جوان‌مردی به قول هانری کرین به‌صورت یک سلسله تعالیم اخلاقی و یک نوع حکمت عملی برای عامه مردم وجود داشته و در دوره‌های مهجوری و مصیبت، بسیار کارساز بوده است؛ بدین معنی که آن بخش از احکام دین و اصول عقلی که مربوط به زندگی افراد در جامعه و رفتار آنان با یکدیگر بوده، به‌صورت تلطیف‌شده و با گذشت زمان از انواع صافی‌های تجربی و انسانی عبور کرده و در قالب قواعد اخلاقی به ظریف‌ترین حالات خود درآمده و از نسلی به نسل بعد سپرده شده است. خلاصه و چکیده آن عبارت است از تکالیفی که شخص به حکم محبت و به فرمان عشق اجرای آن را به عهده گرفته و بحث نظری و عملی آن در فتوت‌نامه‌های گوناگون آمده است که می‌توان همه را به‌عنوان «آیین جوان‌مردی» نامید. این انسان‌های آزاده و بزرگوار در ادوار پرآشوب و به هنگام فترت‌ها و انتقال قدرت‌ها و انحطاط و تغییر حکومت‌ها، مردم بی‌پناه سرزمین خود بالأخص ساکنان شهرها را از گزند انواع تجاوزات محفوظ می‌داشتند و با تعمیم اصول و مبانی جوان‌مردی به همه جنبه‌های زندگی و به روابط انسانی، سرمایه‌ای از محبت و دوستی با خود داشتند و بالأخص در صدد محفوظ نگه‌داشتن انسان از انواع قشری‌گری‌ها و تعصبات بوده‌اند. آنچه که مثلاً از کتاب پر حجم فتوت‌نامه ملاحسین واعظ کاشفی که از هرات هم بوده است، درمی‌یابیم آیین‌نامه‌ای کاملی برای نجات جوهر آدمی در روزگار آشوب است که متأسفانه مورد غفلت اهل تحقیق و فن قرار گرفته بوده است.

جوان‌مرد، فتی یا «شوالیه»

واژه عربی «فتی» که جمع آن فتیان است، بر مفهوم جوانی دلالت می‌کند. معادل فارسی این واژه، «جوان» و معادل لاتینی‌اش «جوونیس» است. «جوان‌مردی» که معادل فارسی فتوت است، همان جوانی است و معنای مجازی آن «سالک» یا زائر معنوی است که به قاف مقصود

رسیده باشد؛ یعنی حقیقت باطنی انسان را درک کرده و از لحاظ معنوی به مفهوم شکوفایی کامل خصلت‌ها و نیروهای درونی اوست. به جوان، فتی یا جوان‌مرد در زبان فرانسه شوالیه می‌گویند.

اصول شوالیه‌گری که برای تحکیم رژیم فئودالی به‌وجود آمده بود، شوالیه را مؤظف ساخت در جنگ، شجاع و به تعهدات فئودالی پای‌بند باشد و از شرف و ناموس زنان و ضعفا دفاع بلاشرط کند. ورود به جرگه شوالیه‌ها مراحل و قواعدی داشت. جوانی که خانواده‌اش او را برای خدمت شوالیه‌گری آماده می‌ساخت، بایستی دوران طولانی رنج، مرارت و انضباط شدید را تحمل می‌کرد. جسم و روح خود را با کار و شرکت در مسابقه‌ها و با تمرین‌های بدنی خطرناک تقویت می‌نمود. پس از تکمیل آموزش‌ها، به جرگه شوالیه‌ها پذیرفته می‌شد.

اما ظهور فتیان به‌عنوان فرقه‌ای در اسلام در آغاز سده چهارم هـ.ق/ دهم میلادی بوده است و فتیان در آن وقت به «عیاران»، «سرگردانان» یا «یاغیان» شهرت داشته‌اند. البته ما میان ایشان و جوان‌مردان ارتباطی نمی‌بینیم. ظاهراً اصول جوان‌مردی در سده پنجم هـ.ق تکوین یافته و آثار آن در تألیف‌هایی که پیوندگاه فتوت و تصوف اند، دیده می‌شود.

مولانا در این باب می‌گوید:

ای شهان کشتیم ما خصم برون
ماند از آن خصمی بتر اندر درون
کشتن این، کار عقل و هوش نیست
شیر باطن، سُخره خرگوش نیست
قد رجعنا من جهاد الا صغیریم
این زمان اندر جهاد اکبریم

اما فتوت‌نامه‌ها از چه سخن می‌گویند؟ محتوای اکثر این آیین‌نامه‌ها، چه به‌عنوان آیین‌نامه اصناف و چه آیین‌نامه اخلاقی فردی، بیان همّت و حمیت جوان‌مردانه گروهی است که به تعهد معنوی دست یازیده‌اند. در پرتو چنین نگرش و برداشتی است که می‌خواهیم با این بررسی و بدون آن‌که توجیه یا تفسیری از ناحیه خود آورده باشیم، ویژگی‌های فتوت را آشکار سازیم.

جوان‌مردی از لحاظ عرفانی به نقل از کاشفی هروی، دارای سابقه‌ای تاریخی است که به حضرت ابراهیم می‌رسد. فتوت با تصوّف پیوندی بسیار نزدیک و بنیادی دارد. سابقه تصوّف به شیث (پسر آدم) می‌رسد. شناخت فتوت شاخه‌ای از تصوّف و یکتاشناسی است و این مطلبی است که فصل اول فتوت‌نامه واعظ کاشفی با آن آغاز می‌شود.

یکی از بحث‌های میان‌فرهنگی درباره فلسفه اسلامی، عدم توجه به فلسفه اخلاق است، برخلاف فلسفه غرب که از این دقیقه خالی نیست. در واقع فلسفه اخلاق را در فتوت‌نامه‌ها می‌توان سراغ گرفت. به این خاطر بحث جوان‌مردی در اندیشه اهل فتوت بر محور علی ابن ابی طالب می‌چرخد. بر این اساس در اغلب فتوت‌نامه‌ها او را شاه جوان‌مردان و اسوه فتیان دانسته‌اند. در کتاب کاشفی هروی، قیام کربلا نیز در ادامه سلسله فتوت معنی می‌شود و امام حسین نمود عیاری و دادخواهی بر مبنای فتوت روایت می‌شود.

سهروردی، عارف برجسته در روایت‌گذار از اندیشه اسطوره‌ای به پهلوانی یاران سوشیانت زرتشتی را با مردان موعود اسلامی مقایسه می‌کند که عدل و داد را و نظام جوان‌مردانه را در آخر امر برپا خواهند کرد. اگرچه تعداد فتوت‌نامه‌های موجود به عربی و فارسی و ترکی هنوز گردآوری نشده، اما احتمال می‌رود هزاران نوع از این نظام‌نامه‌ها نوشته شده باشند. اما از میان فتوت‌نامه‌های موجود در تاریخ فرهنگی ما، هفت فتوت‌نامه دارای بیشترین اشتها هستند که اسامی آن‌ها به قرار زیر است:

یکم: فتوت‌نامه عبدالرزاق کاشانی

دوم: فتوت‌نامه شمس‌الدین آملی

سوم: فتوت‌نامه شهاب‌الدین عمر سهروردی اول

چهارم: فتوت‌نامه شهاب‌الدین عمر سهروردی دوم

پنجم: فتوت‌نامه نجم‌الدین زرکوب تبریزی

ششم: فتوت‌نامه درویش علی بن یوسف کرکهری

هفتم: فتوت‌نامه چیت‌سازان

از مجموع هفت فتوت‌نامه، شش رساله نخست آن پیش از رساله واعظ کاشفی تألیف شده که او از عبدالرزاق کاشانی بسیار متأثر شده است. ولی تعیین دقیق تاریخ تدوین فتوت‌نامه چیت‌سازان به طور یقین ممکن نیست. تاریخ تدوین شش رساله نخست، میان قرن‌های هفتم تا نهم هجری قمری است. دو متن فارسی شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی (۵۳۹-۶۳۲ ه.ق) روحیه سیاسی هم دارند؛ همچنان که اخلاق ناصری و گلستان سعدی و قابوس‌نامه با این که دقیقاً فتوت‌نامه نیستند، اما ویژگی‌های فتوت‌نامه سیاسی را دارند. سهروردی نیز مشاور دینی الناصر الدین الله خلیفه عباسی بود و چنان که مشهور است، آن خلیفه آرزوی برقراری اصول فتوت در سراسر جهان را در سر می‌پروراند. او می‌خواست همه تشکیلات جوان‌مردان را همراه و یگانه بسازد. خلیفه خود به واسطه عبدالجبار بغدادی به جرگه جوان‌مردان پیوسته و جامعه مخصوص فتوت را از دست او گرفته بود.

بخش مهم دیگری که در فتوت‌نامه‌هاست، نظام‌نامه‌های صنفی است. مثلاً فتوت‌نامه قصابان در آداب و شرایط قصابی و سلاخی و قربانی و شیوه کار قصابان؛ فتوت‌نامه کفش‌دوزان که پیر کفش‌دوز را جبرئیل می‌داند که او این حرفه را به آدم آموخت و بالاخره در ادامه حواله‌داران، کفش‌دوزی را معرفی می‌کند و به سؤالاتی در باب کفش‌دوزی پرداخته که به آن‌ها پاسخ داده شده است.

فتوت‌نامه طبّاخان، فتوت‌نامه سلمانیان، فتوت‌نامه دلاکان، فتوت‌نامه حجامان، هشت مقام قطارکش (تائبان، شاکران، صابران، راضیان، توکل، زاهدان، سیاحان، عارفان)، رساله فتوت‌نامه چهارده خانواده که از حبیب عجمی و پنج خانواده‌ای که از عبدالواحد زید پدید آمده شروع و مریدان و خصوصیات و اصول اخلاقی هر کدام از این خانواده‌ها را بیان می‌کند. به علاوه این‌ها، ده‌ها کتاب دیگر درباره اخلاق اصناف است که شرح هر کدام مقالی جداگانه می‌طلبد. تعداد مقالات نوشته‌شده در این باب بسیار بیشتر از کتاب‌های تألیفی است. در ضمن این‌که برخی از اوقات، موضوع فتوت و جوان‌مردی با عیاران و آیین‌های عیاری خلط شده است که جداکردن این دو از هم خود موضوع کتابی کامل می‌تواند باشد.

با این حال، متأسفانه در این زمینه بسیار کم پژوهش صورت گرفته است. شاید بتوان گفت مشخص‌ترین کارهای انجام‌شده، تلاش‌های آقای مهران افشاری در جهت معرفی فتوت‌نامه‌ها و دو یا چند اثر شرق‌شناس معروف، آقای هانری کربن است. دانشمندان آلمانی مثل فرانس گوستاو و تریزا باتیستی هم کتاب‌هایی جداگانه در این موضوع نگاشته‌اند.

در سیر اندیشه در مغرب‌زمین، عارفانی چون جان اکهارت، جان تاوُلر و هنری زوزو که «دوستان خدا» نامیده می‌شدند. این دوستان خدا نیز در روایت گذار از عصر صومعه‌ها، به تبیین نوعی از نظام‌نامه‌های اخلاقی مبتنی بر فتوت می‌پردازند.

بدین ترتیب شوالیه‌گری معنوی در مسیحیت با آیین فتوت در فرهنگ صوفیانه خراسانی در هم آمیخته است. این موضوع همواره توجه مؤرخان را به خود جلب کرده است. مثلاً برای شناخت نقش نحله اسکاتلند در انتقال سمّت‌های بنّایان آزاد نیز می‌توان همین نظام‌نامه اخلاق صنفی را پیدا کرد.

شرح و تفصیل تمامی فتوت‌نامه‌ها که در اصل منعکس‌کننده ساختار مکتبی و آیینی و عملی جوان‌مردان و عیاران در اصناف مختلف و به‌صورت فردی است، در این مقال اندک میسر نیست؛ اگرچه وجیه جدی برای تدوین و چشم‌انداز آیین آینده ما در پرتو جهان جدید است که دست ما در مقابله و مواجهه با هجمه منظم فرهنگ‌های جدید خالی نماند. ملت‌های بسیاری از شرق دور تا امریکای جنوبی در پرتو سخنان و سنت‌های اخلاقی پیشینیان‌شان

توانسته‌اند به توازنی معقول با جهان نو برسند و ما نیز با این همه دارایی منظم اخلاقی، دریغ است که سرگردان بنماییم.

در نگارش این متن به این منابع رجوع شده است:

- اسحاق کوپایی، فاطمه زهرا (۱۳۸۷) آیین فتوت، فصل‌نامه رشد آموزش و پرورش، شماره ۸۵

- اشتری تفرشی، عزت‌ا... (۱۳۸۱) نهضت عیاران از آغاز تا دوره پهلوی دوم، تهران: نشر چشمه.

- افشاری، مهران (۱۳۷۶) فتوت‌نامه سپاهی‌گران، یاد بهار، تهران: نشر آگه.

- افشاری، مهران و مدائینی، مهدی (۱۳۸۱) چهارده رساله در باب فتوت و اصناف، تهران: نشر چشمه.

- افشاری، مهران (۱۳۸۲) فتوت‌نامه‌ها و رسائل خاکساریه (سی رساله)، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

- افشاری، مهران (۱۳۸۴) آیین جوان‌مردی: مرام و سلوک طبقه عامه ایران، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

- انصاف‌پور، غلام‌رضا (۱۳۵۳) تاریخ فرهنگ زورخانه و گروه‌های اجتماعی زورخانه‌رو، تهران: مرکز مردم‌شناسی ایران.

- برنجیان شاپور، رضا (۱۳۸۴) مفاهیم جوان‌مردی، ماهنامه فروهر، سال چهارم، شماره ۱۱-۱۲.

- بسطامی، مجید (۱۳۸۲) اصول اخلاقی جوان‌مردانه، اعتماد، ۱۳ آذر، ص ۱۲.

- بلوک‌باشی، علی (۱۳۸۳) پدیده‌ای به نام لوطی و لوطی‌گری در حیات اجتماعی تاریخ ایران، فصل‌نامه فرهنگ مردم، شماره ۸ و ۹، صص ۹۹-۱۰۵.

- بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم (۱۳۸۶) پیشوای فتوت و جوان‌مردی، جام‌جم، ۱۰ مهر.

- بیضایی، حسین (۱۳۸۲) ورزش باستانی و تصوف، تاریخ ورزش باستانی ایران، تهران: زوار.

- پرتو بیضایی کاشانی، حسین (۱۳۳۷) تاریخ ورزش باستانی در ایران (زورخانه)، تهران: چاپخانه حیدری.

- جاوید، هوشنگ (۱۳۸۴) جوان‌مردان داستان‌پرداز، کتاب ماه هنر، شماره ۱۲۱، ص ۲۲.

- جعفری، محمد (۱۳۸۲) جنبه‌های هنری در فتوت‌نامه سلطانی، کتاب ماه هنر، شماره ۱۲۱، ص ۲۲.
- حاکمی، اسماعیل (۱۳۸۴) آیین فتوت و عیاری، اطلاعات.
- حاکمی، اسماعیل (۱۳۸۲) آیین فتوت و جوان‌مردی، تهران: اساطیر.
- حاجتی، حمیده (۱۳۸۷) فتوت‌نامه سلطانی، دانش‌نامه ادب فارسی: ادب فارسی در افغانستان ۳، به سرپرستی حسن انوشه، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، صص ۷۵۰-۷۵۱.
- حسینی، مجید (۱۳۸۷) آیین پهلوانی، تهران: کتاب مسافر.
- حضوری، علی (۱۳۸۷) جوان‌مردان و تاریخ، تهران: چشمه.
- حکیمی، محمود (۱۳۸۱) همراه با عارفان، عیاران و جوان‌مردان، تهران: حریر.
- خانی، رضا (۱۳۸۲) کشکول حکایات: اندر احوالات حیوانات، جوان‌مردان، توانگران، خواص و عوام، تهران: آهنگ صبح.
- خرقانی، ابوالحسن علی بن احمد (۱۳۷۹) ابوالحسن خرقانی و آیین فتوت، فرهنگ قومس، سال سوم، شماره ۵.
- خزایی، محمد (۱۳۸۷) جایگاه اصناف فتوت در هنر ایران، کتاب ماه هنر، شماره ۱۲۱، ص ۱۸.
- خواندمیر، غیاث‌الدین (۱۳۵۳) حبیب‌السیر، زیر نظر محمد دبیر سیاقی، با مقدمه جلال‌الدین همایی، ج ۴، تهران: خیام.
- خواندمیر، محمد بن خاوندشاه بلخی (۱۳۷۳) روضه‌الصفاء، تهذیب و تلخیص عباس زریاب، ج ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- الدسوقی، عمر (۱۹۵۹م) الفتوة عند العرب او احادیث الفروسیه و مثل‌العلیا، قاهره: مکتبه نهضة المصر.
- دلداری‌بناب، امیرحسین (۱۳۸۴) عیاران در تاریخ ایران، تبریز: احرار.
- ذکاوتی قراگزلو، علی‌رضا (۱۳۷۵) نگاهی، فتوت‌نامه، میرسیدعلی همدانی، «آشنا، سال پنجم، شماره ۲۰، صص ۷۷-۸۰.
- رییس‌نیا، رحیم (۱۳۸۳) نهضت‌های آرمانی هم‌پیوند و بدرالدین، تهران: مبنا.
- رشیدی‌آشجردی، مرتضی (۱۳۸۰) جوان‌مردی، اندیشه‌ای فراسوی مرزها، مجله کیهان فرهنگی، شماره ۱۷۷.
- عیار در ترازوی لفظ و معنی: تأملی در معنی لغوی عیار و عیاری، کیهان فرهنگی، سال

- پانزدهم، شماره ۱۴۷، ۱۳۷۷، صص ۵۲-۵۳.
- ریاض، محمد (۱۳۸۲) فتوت‌نامه: تاریخ، آیین، آداب و رسوم، به انضمام رساله فتویه علی همدانی به اهتمام عبدالکریم جریزه‌دار، تهران: اساطیر.
- سلمی، ابو عبدالرحمن (۱۳۸۶) جوان‌مردی و جوان‌مردان: کتاب‌الفتوه، ترجمه قاسم انصاری، قزوین: حدیث امروز.
- شرفی، محبوبه (۱۳۷۶) سازمان فتیان و نقش خلیفه عباسی در احیای آن، مجله ایران‌شناخت، شماره ۶.

نسبت‌سنجی عرفان و سیاست

سعیده باقری‌فرد

فارغ‌التحصیل کارشناسی ارشد علوم سیاسی

چکیده

در بحث نسبت‌سنجی عرفان و سیاست، دیدگاه‌های مختلفی مطرح است. گروهی به نفی ارتباط عرفان و سیاست پرداخته و هر گونه تأثیر عرفان بر حوزه سیاست را منفی دانسته و معتقدند که اندیشه و عمل عرفانی قادر به ایجاد و بسط اندیشه سیاسی نیست. اما گروهی دیگر معتقدند که نه‌تنها عرفان و سیاست می‌توانند در ارتباط و تعامل با یکدیگر قرار گیرند، بلکه وجود عرفان برای اندیشه و عمل سیاسی، مطلوب و ضروری است. در این نوشتار با بررسی آرا و نظریات متفکران، نسبت میان عرفان و سیاست را از زوایای مختلف مورد بحث قرار می‌دهیم.

واژه‌های کلیدی: عرفان، سیاست، عرفان سیاسی، سیاست عرفانی.

مقدمه

در تبیین نسبت عرفان و سیاست، مباحث مختلفی قابل طرح است. از جمله این مباحث عبارت‌اند از:

- شباهت‌های میان موضوع، روش، غایت و مسائل عرفان و سیاست
- ارتباط میان مفاهیم موجود در این دو حوزه

- ارتباط عرفان و سیاست به لحاظ عملی و در جهان واقع
 - نوع و نحوه تأثیرگذاری و ارتباط این دو دانش و این که آیا این تأثیرات دوسویه می باشد یا یک سویه
 ...و-

در این نوشتار، تأثیر عرفان بر سیاست و توانایی آن در ارائه و سازمان دهی اندیشه های سیاسی را با بهره گیری از نظریات اندیشوران و نویسندگان مختلف مورد بررسی قرار می دهیم. با توجه به موضع گیری متفاوت نظریات در باب نسبت میان عرفان و سیاست، آن ها را به دو بخش کلی تقسیم بندی می کنیم:

بخش اول: مخالفان رابطه عرفان و سیاست

این دسته از نظریه پردازان یا به لحاظ نظری نسبت میان عرفان و سیاست وانفسی می کنند و یا این که به آثار منفی عرفان بر سیاست می پردازند.

الف) دیدگاه سیدجواد طباطبایی

امتناع تأسیس اندیشه سیاسی بر مبنای اندیشه عرفانی؛
 «اندیشه عرفانی از بنیاد با اندیشه سیاسی در تضاد است و بر شالوده ناستوار اندیشه عرفانی نمی توان اندیشه ای سیاسی تأسیس کرد».^۱
 طباطبایی این امتناع را از سه جهت مورد بررسی قرار می دهد:

۱. به لحاظ تاریخ اندیشه سیاسی ایران
 به اعتقاد وی، روی آوردن ایرانیان به عرفان، واکنشی نسبت به شکست سیاسی ایران در سده های چهارم و پنجم هجری بود.^۲ اما آنچه از اهمیت بیشتری برخوردار است، تحولی است که در سده های بعد، از تعقل به تصوف انجام شد و تفسیر باطنی شریعت بر دریافت عقلی آن چیرگی یافت و راه هبوط گریزناپذیر فرهنگ ایرانی را هموارتر نمود.^۳ بنابراین می توان گفت که بسط و گسترش وجوه اندیشه عرفانی بر اندیشه ایرانی که امکان هر گونه تعقل و اندیشه فلسفی را تا حد زیادی کاهش داده است، عامل مهمی است که به لحاظ تاریخی در زوال تدریجی اندیشه سیاسی ایران دخالت داشته است.^۴

۱. طباطبایی، جواد (۱۳۷۲) درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران: کویر، چاپ سوم، ص ۱۸۸.

۲. طباطبایی، جواد (۱۳۷۳) زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر، صص ۲۸۱ و ۲۸۲.

۳. همان، ص ۲۸۳.

۴. طباطبایی، پیشین، ص ۱۶۲.

۲. به لحاظ نقادی مضامین اندیشه عرفانی

به عقیده طباطبایی با نقادی مضامین اندیشه‌های عرفانی، عدم هم‌گونی این اندیشه‌ها با اندیشه‌های سیاسی و حتی تضاد و تباین احکام عرفانی با اصول اندیشه‌های سیاسی نمایان خواهد شد.

مبنای این نقادی، کتاب انسان کامل عزیزالدین نسفی می‌باشد. طباطبایی با توجه به این کتاب، اندیشه عرفانی را در چهار مرحله مورد تحلیل قرار می‌دهد که عبارت‌اند از:

– عدم ثبات امور عالم زیر قمر و بدینی نسفی نسبت به بسیار کسان

– توجه به آموزش و پرورش نخبه‌گرای سیر و سلوک

– تأمل درباره اجتماعات انسانی

– تربیت انسان کامل که آرمان اندیشه عرفانی است.^۱

وی سپس با شرح موارد فوق و مقایسه آن‌ها با اندیشه سیاسی، نتایج ذیل را بیان می‌کند:

۱-۲. در عرفان اصل بر فنا و بی‌ثباتی دنیاست، در حالی که در سیاست اصل بر بقا

می‌باشد.^۲

۲-۲. 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.^۳

۳-۲. در اندیشه عرفانی، اصل باطن امور می‌باشد، در حالی که سیاست به روابط ظاهری

افراد وابسته است و اصل بیرون است.^۴

۴-۲. اندیشه عرفانی بر مبنای رابطه انسان با خدا استوار است، اما اندیشه سیاسی رابطه‌ای

تعادلی میان انسان، خدا و جهان برقرار می‌کند.^۵

۵-۲. اندیشه عرفانی بر آموزش و پرورش نخبه‌گرا تکیه دارد که مخاطب آن تنها اقلیتی از

مردم می‌باشند، بنابراین این نوع تعلیم و تربیت، توانایی سازمان‌دهی سیاسی جامعه را ندارد.^۶

۶-۲. این نوع آموزش که با طهارت نفس آغاز می‌شود، سالک را به مرحله فنا در حق

می‌رساند^۷ و لذا ارتباط او با مردم تنها از باب ضرورت می‌باشد.^۸

۱. همان، صص ۱۷۲، ۱۷۵ و ۱۷۹.

۲. همان، صص ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴ و ۱۷۰.

۳. همان، ص ۱۶۲.

۴. همان، صص ۱۷۳، ۱۷۴.

۵. همان، صص ۱۶۳، ۱۷۳ و ۱۷۵.

۶. همان، ص ۱۷۴.

۷. همان، صص ۱۷۳ و ۱۷۴.

۸. همان، ص ۱۷۸.

۲-۷. اندیشه عرفانی، جامعه سیاسی و قدرت را هم بنا به ضرورت می‌پذیرد، در حالی که در اندیشه سیاسی، مناسبات تولید و توزیع قدرت سیاسی اصل و اساس می‌باشند.^۱

۲-۸. اندیشه عرفانی از اساس، نااجتماعی و ناسیاسی است. چراکه تصدی مناصب و نقش‌های اجتماعی (حتی اگر مربوط به امور دینی باشند) درهایی به سوی دوزخ هستند.^۲

۲-۹. اندیشه عرفانی درباره جهان و اجتماعات انسانی، دیدگاه‌های متعارضی دارد، چراکه از یک سو بر ضرورت اجتماعات انسانی تأکید دارد و از سوی دیگر معتقد به اصلاح‌ناپذیری امور است. از سویی هماهنگی با جهان و انسان را همچون ارزشی والا در نظر می‌گیرد و از طرف دیگر، دنیا و هر گونه تعلقی را سبب فتنه و عذاب می‌داند. از سویی آشتی با همه مظاهر عالم را توصیه می‌کند و از طرف دیگر، درویشی و توان‌گری را به یک اندازه مایه عذاب می‌داند. به همین دلیل اندیشه عرفانی نمی‌تواند منشأ اثری در اجتماعات بشری باشد و نسفی نیز در این زمینه موضعی انفعالی برگزیده و هدایت را ترک می‌کند.^۳

۲-۱۰. آرمان اندیشه عرفانی، تربیت انسان کاملی است که به اعلی درجه مقامات انسانی رسیده و نسفی او را خلیفه خدا می‌داند. صفاتی که برای آزادی انسان کامل بیان می‌شوند عبارت‌اند از: ترک، عزلت، قناعت و خمول.^۴ اما خود نسفی می‌گوید:

«انسان کامل با این کمال و بزرگی، قدرت ندارد. از روی علم و اخلاق کامل است، اما از روی قدرت و مواد، ناقص است.»^۵

۳. نمایندگان ترکیبی اندیشه عرفانی و سیاسی

طباطبایی به شخصیت نجم‌الدین رازی (دایه) به منزله یک استثنای نادر اشاره دارد که بسیاری از مواد خام مباحث سیاسی را که از اسلاف خود گرفته، با دریافت عرفانی خود مورد تفسیر قرار می‌دهد و به دنبال سامان‌دادن به نوعی مقاومت واقعی در مقابل حمله مغول‌ها می‌باشد.^۶ رازی معتقد است که نمی‌توان به بهانه سلوک، از اشتغال به مصالح خلق باز ایستاد و «سلطنت را بزرگ‌ترین وسیله تقرب خدا» می‌داند.^۷ اما لازم به ذکر است که نجم‌الدین رازی خود نظریه‌پرداز سیاسی نبوده و تنها مواد خام مباحث سیاسی و تاریخی را از اسلاف اهل سیاست گرفته و با دریافت عرفانی خود مورد تفسیر قرار داده است. این دریافت عرفانی

۱. همان، صص ۱۷۴ و ۱۷۵.

۲. همان، صص ۱۷۵ و ۱۷۹.

۳. همان، صص ۱۷۷ و ۱۷۸.

۴. همان، صص ۱۷۶ و ۱۷۹.

۵. همان، ص ۱۸۰.

۶. همان، صص ۱۹۵-۲۰۸.

۷. همان، ص ۲۰۴.

سیاست و تاریخ ایران دوره اسلامی را از سرزمین واقعیت تاریخی کنده و زمان و مکان لطیف عرفانی را بر آن تحمیل نموده است.

بدین ترتیب، به اعتقاد طباطبایی پرداختن به شخصیت عرفانی - سیاسی نجم‌الدین نمی‌تواند ناتوانی و ناسازگاری اندیشه عرفانی را با اندیشه سیاسی پنهان سازد.^۱

ب) دیدگاه عبدالکریم سروش

عبدالکریم سروش از جمله نظریه‌پردازانی است که با تفکیک میان عرفان و سیاست، ضمن اعتقاد به تباین عناصر عرفان و سیاست، برقراری ارتباط میان این دو را ناممکن دانسته و با فرض امکان ایجاد چنین پیوندی، به تأثیرات منفی عرفان بر حوزه سیاست می‌پردازد. با توجه به گستردگی و تنوع مطالب سروش، دیدگاه ایشان را می‌توان ذیل سه نظریه مورد بررسی قرار داد:

۱. عدم ارتباط میان ولایت باطنی و ولایت سیاسی

در عرفان، ولایت از آن کسی است که بیشترین نزدیکی را با خدا دارد. چنین شخصیتی، انسان کاملی است که بازتابنده انوار الهی بوده و قوام عالم به اوست و او قایم به خداوند و فانی در اوست.^۲ چنین مفهومی از ولایت، مهم‌ترین مفهوم عرفان می‌باشد.^۳ سروش 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 که این دو نوع ولایت، نه تنها از یک سنخ نیستند، بلکه در تعارض و تضاد با یکدیگر می‌باشند: «از تنوری ولایت عرفانی، رهبری باطنی درمی‌آید نه رهبری سیاسی و در مقام حکومت و مدیریت، ناکارآمد و بلکه بسیار خطرناک است.»^۴

این نویسنده در اثبات نظریه خود، دلایل زیر را برمی‌شمرد:

۱-۱. در روز عید غدیر خم که حضرت علی (ع) به ریاست امت منصوب شد، سخنی از ولایت معنوی و عصمت نبود، بلکه حرف بر سر ریاست دنیوی - دینی مردم بود؛ چراکه در غیر این صورت (در ولایت معنوی)، نصب معنایی ندارد.^۵ و «علی در مقام رهبری جامعه، علی امام بود، نه علی ولی خدا».^۶

۱-۲. لازمه ولایت معنوی، اطاعت محض مرید است، اما در ولایت سیاسی، اطاعت

۱. همان، ص ۲۰۸.

۲. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸) بسط تجربه نبوی، تهران: صراط، ص ۲۵۶.

۳. همان، صص ۲۵۸ و ۲۶۵.

۴. همان، ص ۲۸۰.

۵. همان، صص ۲۷۰-۲۷۲.

۶. همان، ص ۲۷۹.

محض معنا ندارد و در امر ریاست جامعه (حتی اگر امام معصوم (ع) عهده‌دار آن باشد) فرمان‌های حکومتی جنبه الزام معنوی و دینی ندارد و مردم می‌توانند از این فرمان‌ها سرپیچی نمایند. چنانچه شواهدی از یاران ائمه (ع) در سرپیچی از برخی فرمان‌های حکومتی موجود است که ائمه (ع) به راحتی پذیرای آن بودند.^۱

۱-۳. ریاست جامعه باید انتقادپذیر بوده و پاسخ‌گوی مردم باشد، در حالی که در تئوری ولایت معنوی، خود شیخ و مراد حجت بوده و نیازی به آوردن حجت و برهان ندارند.^۲

۱-۴. 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.^۳ بدین ترتیب به اعتقاد سروش: «ولایت باطنی، ولایتی نیست که در جامعه گسترده شود و نباید میان ولایت باطنی و ریاست ظاهری خلط نمود.»^۴

البته ایشان معتقدند که تعارضی در امکان جمع این دو ولایت، در شخص واحد وجود ندارد، اما آنچه مهم است، این است که برای اعمال مدیریت موفق، لازم است ولایت باطنی شخص در مدیریت سیاسی‌اش بی‌تأثیر باشد.

۲. تفکیک مدیریت غیرعقلایی از مدیریت عقلایی

این مطلب، ارتباط عمیقی با نظریه پیشین دارد که به جهت بسط بیشتر، به گونه‌ای مجزا بیان می‌گردد. به اعتقاد سروش، عرفان با رازهای زندگی بشر که همگی از ماوراءالطبیعه نشأت می‌گیرند، مرتبط بوده و می‌توان عرفان را معرفتی رازآلود عنوان نمود که بر نیروهای غیر قابل کنترل و مکانیسم‌های مجهول که خارج از اراده بشر هستند، تکیه دارد.^۵ اما در جهان جدید با تحولی که در عقلانیت بشر ایجاد شده، از بسیاری امور از جمله عرصه مدیریت و سیاست و چگونگی اداره جامعه راززدایی شده است. و این امر موجب گردیده که دست انسان در تدبیر جهان باز بوده و یک مدیریت موفق در حیطه امکانات موجود اعمال شود^۶ که مسلماً تفکیک گریزناپذیری با مدیریت عرفانی خواهد داشت.

۳. تبیین ویژگی‌های عناصر ذاتی عرفان با سیاست

سروش در جایی دیگر از مباحث خود با بررسی ویژگی‌های عناصر موجود در عرفان و

۱. همان، صص ۲۷۵-۲۷۷.

۲. همان، صص ۲۷۷-۲۷۹.

۳. همان، ص ۲۷۵.

۴. همان، ص ۲۷۷.

۵. همان، صص ۳۳۲ و ۳۳۵ و ۳۴۲.

۶. همان، صص ۳۵۵-۳۷۰.

مقایسه آن با عناصر سیاست، به این نتیجه می‌رسد که این عناصر با یکدیگر هماهنگ نبوده و در مواردی دارای تباین نیز می‌باشند و بنابراین نمی‌توان قائل به ارتباط مؤثر میان این دو حوزه بود. وی در اثبات این مطلب، مباحث ذیل را بیان می‌دارد:

۳-۱. عناصر بی‌اختیاری انسان و بی‌مقداری دنیا

دنیاگریزی یکی از عناصر عرفانی است که ریشه در پاره‌شدن حجاب غفلت عارفان و تماشای باطن و حقیقت عالم دارد که دنیا را مرداری بیش ندیده و برای آن ارزشی قائل نیستند. اما آنچه مهم است، این است که انسان، این توانایی را داشته باشد که پیامبرصفتانه بوی مردار بشنود، اما بینی خود را نگیرد و بتواند بین دو گونه زندگی جمع نماید. در حالی که اکثر عرفا پس از رسیدن به معرفت عرفانی، عزلت و گوشه‌نشینی اختیار کرده و نسبت به سیاست و حکومت بی‌اعتنا بوده و زندگی دنیا را تنها از سرِ ضرورت و ناچاراً پذیرا بودند. چنان‌که غزالی می‌گوید: «خداوند خودش بهتر می‌داند که جهان را چگونه اداره کند و من حکومت بر مسلمین را برای دنیاپرستان یا توانایان و مخلصان می‌گذارم.»^۱

بنابراین عرفان غالب، از جهاد و شجاعت تهی بوده و از آنجایی که عرفا دنیا را به اهل آن واگذار نمودند، هیچ‌گاه با قدرت درنیفتاده و نظم موجود در جوامع را طبیعی و تغییرناپذیر دانسته (عدم تغییر حکومت و...) و نسبت به ظلمی که بر انسان‌ها اعمال می‌شد، بی‌اعتنا بوده و حتی حلم و مدارای موجود در عرفان را در برابر ظالمین به کار می‌بردند.^۲ بدین ترتیب می‌توان گفت: «عنصر بی‌اختیاری انسان با عنصر بی‌مقداری دنیا (دو عنصر مهم تصوف) در آمیخت و روح‌های فشرده و بی‌عمل پدید آورد که در خود تصوف می‌کرد و نه از جهان بیرون از خود.»^۳

۳-۲. جبران‌دیشی و حیرت‌افکنی عرفان

به اعتقاد سروش این دو خصلت، از خصایص متعارض تصوف و عرفان ایرانی می‌باشند که مانع رشد سیاست می‌گردد. حیرت‌افکنی عرفان با تأکید بر جوانب رازآلود جهان (به جای تحلیل عقلایی امور بر اساس چهره‌های شناختنی جهان)، آن را معمای لاینحل و رازی ناگشودنی برشمرده و حیرتی ایجاد می‌نماید که فراتر از عقل است. هرچند که این حیرت با تعصب و جزم‌اندیشی ناسازگار است، اما با ایجاد معرفتی مشوّش و ناقص، هویتی مشوّش و

۱. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳) قصه ارباب معرفت، تهران: صراط، ص ۳۷۴.

۲. ر.ک: سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷) رازدانی و روشنفکری و دینداری، تهران: صراط، صص ۷۰، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۶ و ۲۳۰؛ سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳) قصه ارباب معرفت، صص ۳۶۶ - ۳۷۵؛ سروش، عبدالکریم (۱۳۷۵) ذهنیت مشوّش، هویت مشوّش، کیان، ش ۳۰، صص ۴-۹.

۳. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۵) ذهنیت مشوّش، هویت مشوّش، کیان، ش ۳۰، ص ۷.

ناقص نیز فراهم می‌آورد. از سوی دیگر، جبراندیشی موجود در عرفان، هرچند ثبات هویت می‌آورد، اما ده‌ها زبان دیگر دارد. بنابراین آنچه که از عرفان حاصل می‌شود، فقدان هویت است:^۱ «با اندیشه‌ای حیرت‌افکن، نه دستگاهی منطقی و منسجم (چون فلسفه و فقه) می‌توان ساخت و نه هویت جمعی می‌توان بنا نهاد و چنین بود که بر خاک تصوف نه علم روید و نه سیاست.»^۲

۳-۳. عرفان تئوری اقلیت نه اکثریت

عرفان به دلیل ویژگی‌هایی که دارد، به حیطه خاصی از افراد بشر محدود شده و یک نظریه اقلیتی و مختص اهل خود می‌باشد و عموم افراد قادر به درک مفاهیم و مراتب آن نبوده و توانایی ورود به این وادی را ندارند. بدین ترتیب، پیوند عرفان و سیاست و تعمیم عرفان به مناصب سیاسی و اجتماعی جامعه، منجر به ایدئولوژی اندیشی و تولیترایسم می‌گردد؛ زیرا در صدد برآمدیم تا با یک تئوری که به اقلیت جامعه مربوط می‌شود، اکثریت جامعه را اداره نماییم.^۳

۳-۴. رابطه مرید و مرادی

یکی از مقومات سلوک عرفانی، ارتباط مرید و مرادی است و روابط اشخاص، عموماً بر مبنای آن تعریف می‌شود 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 نقدپذیر بودن مسئولان حکومتی می‌باشد.^۴

۳-۵. زمینه رشد خشونت و مقابله با دگراندیشان در بستر عرفان

به نظر می‌رسد که عرفان مملو از حلم و مدارا نسبت به دیگران است، اما مدارای عرفانی با مدارای سیاسی تفاوت‌های زیادی دارد؛ چون اولاً، حلم و مدارای عرفان به صورت نابه‌جا و در برابر ظالمین به کار می‌رفت و منجر به ستم‌پذیری انسان‌ها می‌گردید؛ ثانیاً، عارفان در امر سیاست یا تابع فقها بوده‌اند که در این صورت با دگراندیشان بی‌مدارا برخورد نموده‌اند و یا این‌که تابع مکاشفات‌شان بوده و حقایق باطنی انسان‌های دیگر را می‌دیدند (مثلاً ایشان را به شکل حیوانات می‌دیدند) و طبیعی است که برخورد ایشان با این جانوران چگونه می‌باشد.^۵ بدین ترتیب می‌توان گفت: «لطافتی که در عرفان می‌بینیم، به هیچ وجه مدلول پلورالیسم

۱. همان، صص ۶-۷.

۲. همان، ص ۷.

۳. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷) رازدانی و روشنفکری و دینداری، تهران: صراط، ص ۶۳.

۴. همان، ص ۶۳ و سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷) دیانت، مدارا و مدنیت، کیان، ش ۴۵، ص ۲۶.

۵. همان، ص ۲۶.

سیاسی ندارد»^۱.

۳-۶. نداشتن طرح سلوک عرفانی عمومی

عرفا در اثر بی‌توجهی به دنیا، آن را مایه عذاب و رنج دانسته و به آخرت‌گرایی مفرط روی آورده و سعی در نجات خود و تلاش برای رسیدن به رستگاری دارند. بنابراین، هر کس تنها به فکر خود بوده و نسبت به دیگران، نوعی بی‌اعتنایی همراه با ترحم و دل‌سوزی (به جهت غرق‌شدن ایشان در دنیا و مظاهر آن) به چشم می‌خورد^۲ بدین ترتیب می‌توان گفت که: «آنچه که از عرفان ما غایب است، روش اجتماعی دست‌گیری از دیگران و طرح میسر ساختن سلوک عرفانی برای عموم است»^۳ که در نتیجه ناسازگاری‌اش را با سیاست و اداره جامعه آشکار می‌سازد.

بخش دوم: موافقان رابطه میان عرفان و سیاست

این گروه از نظریه‌پردازان ضمن امکان ارتباط عرفان و سیاست، بر تأثیر مثبت اندیشه عرفانی بر اندیشه سیاسی معتقد بوده و از جنبه‌های مختلف در صدد تقویت ارتباط میان این دو حوزه برمی‌آیند. همچنین دیدگاه‌های مطرح در ذیل این بخش، علی‌رغم ویژگی فوق که در آن مشترک هستند، در ساختار و نحوه استدلال و بیان، دارای تفاوت‌های بنیادینی می‌باشند.

الف) دیدگاه قائل به تأثیر مثبت اندیشه عرفانی بر اندیشه‌های سیاسی مدرن

این نظریه که ابتدا در دوران قاجاریه و صدر مشروطه و توسط ملک‌خان مطرح شد، سعی داشت با تفسیری که از عرفان ارائه می‌نماید، اندیشه‌های سیاسی - اجتماعی عرفانی را در برابر اندیشه‌های سیاسی - اجتماعی فقهی قرار داده (با اشاره به مخالفت فقها با صوفیان) و از تقابل میان فقه و عرفان استفاده کرده و مخالف علما را با اندیشه‌های غربی، از حیث این نوع تقابل مطرح نمود.^۴ این دیدگاه تحت تأثیر اندیشه‌های غرب 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، اومانیزم و اصالت انسان تشکیل می‌دهد که همگی به اندیشه

۱. همان.

۲. همان، ص ۳۶۷.

۳. همان، ص ۳۷۲.

۴. پارسانیا، حمید (۱۳۸۰) عرفان و سیاست، تهران: مرکز آموزش و پژوهش، صص ۱۱-۱۲.

غرب مربوط می‌باشند.^۱

بنابراین دیدگاه‌های اجتماعی عرفانی را «آمیخته با تسامح، تساهل، مدارا و حتی مباح‌انگاشتن منش‌ها و رفتارهای اجتماعی و سیاسی مختلف» می‌دانند.^۲ این دیدگاه با تفسیری که از عرفان ارائه می‌دهد، در صدد پیوند آن با اندیشه سیاسی غرب که مبتنی بر پلورالیسم سیاسی و اجتماعی است، می‌باشد. در فهم این دیدگاه به توضیح نظریاتی که ذیل آن مطرح می‌باشد، می‌پردازیم. هرچند این نظریات حول یک محور می‌چرخند، اما در نحوه استدلال و تبیین مطلب، تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند.

۱. تلازم عرفان و دموکراسی

محمدرضا درویش در تبیین این نظریه، به تعریف خاصی از عرفان پرداخته و ویژگی‌های آن را به صورتی بیان می‌دارد که سازگاری آن با دموکراسی آشکار شود. عرفان را می‌توان «کنشی فکری با تکیه بر خود، یقین و عشق»^۳ دانست. ضمن این‌که از ریشه معرفت به معنای شناخت کامل است؛ یعنی بر محتوای کلام تکیه دارد نه نص آن^۴؛ لذا توانایی مقابله با سطحی‌نگری‌ها و جمودیت تفاسیر شریعت مآبانه که مبتنی بر ظاهرنگری هستند را دارا می‌باشد، و از آنجا که دموکراسی محصول پلورالیسم و مبتنی بر نگاهی کثرت‌نگر و خویی متواضع و تنوع‌پذیر و منشی تسامح طلب بوده و معتقد به حق مشارکت و نظارت شهروندان در قدرت و تعیین سرنوشت عمومی و نفی تبعیض‌ها می‌باشد، بنابراین می‌تواند در پیوند با عرفان قرار گیرد.^۵ دلایل این پیوند عبارت‌اند از:

۱-۱. عرفان و بازسازی مداوم و نقادی جامعه

عرفان با توجه به ویژگی باطن‌بین‌بودن، بر عدم جدایی شریعت و انسان تأکید داشته و همین امر، پویا، تحول و حرکت را موجب می‌شود. در حالی که قشری‌گری‌های شریعت مآبانه بر ظاهر تأکید داشته و شریعت و انسان را دو مقوله جدا دانسته و به این تربیت به نوعی سکون می‌انجامد. ضمن آن‌که عرفان مبتنی بر تجربه انسانی است و مکانیسم ارتباط این دو وجه، مبتنی بر پویا ذهنی است و در نتیجه، زمینه برای بازسازی مداوم اندیشه‌ای و نقادی جامعه فراهم آمده و از انحطاط جلوگیری به عمل می‌آید.^۶

۱. دشتی، علی (۱۳۵۲) عقلا برخلاف عقل، تهران: سازمان انتشارات جاویدان، صص ۱۴۰-۱۵۰، به نقل از؛ پارسانیا، پیشین، ص ۱۴.

۲. پارسانیا، پیشین، ص ۱۱.

۳. درویش، محمدرضا (۱۳۷۸) عرفان و دموکراسی، تهران: قصیده، صص ۱۱-۱۲.

۴. همان، صص ۴۸ و ۶۸.

۵. همان، صص ۱۲، ۲۱ و ۷۷ و ۷۸.

۶. همان، صص ۴۸-۴۹ و ۵۵-۵۷.

۱-۲. عرفان و نفی واسطه‌گری دینی

نخبه‌گرایی و مطلق‌گرایی همواره قدرت طلب بوده و با کثرت‌طلبی و تنوع‌پذیری آرا و سلايق گوناگون، مخالف می‌باشد و از آنجایی که رهبر، نمایندگی خدا و مذهب را بر عهده 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.^۱

۱-۳. هرمنوتیک و روش تأویلی عرفان

بینش تأویلی از ویژگی‌های اساسی اندیشه عرفانی است که 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؛^۲ 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 فقهاتی از دین که به مثابه نمونه عینی انحصارگری در جوامع دینی، مانع اصلی رویکرد به پلورالیسم و دموکراسی است.^۳ بنابراین می‌توان گفت: «ویژگی هرمنوتیک عرفانی باعث شده تا تکیه بر طریقت، جایگزین شریعت شود؛ زیرا طریقت با سیاست کلام هم‌خوانی دارد، اما شریعت مآبی هیچ سیالیتی را برنمی‌تابد.»^۴

۱-۴. اومانیسیم در پیوند با عرفان

اومانیسیم که از مبانی نظری پلورالیسم می‌باشد، بر احیای حقوق تک‌تک انسان‌ها تأکید دارد. این مکتب که در غرب، با دفاع از انسان و تکیه بر خرد و حس بشری، خدا را در جامعه به انزوا کشانید، انسان را در بی‌کرائه وجود تنها رها نمود و علی‌رغم اهمیتی که برای اراده و آزادی انسان قائل بود، نتوانست ارتباط مناسبی میان انسان و خدا برقرار نماید. اما در شرق که اندیشوران اومانیسیت، عموماً از عارفان بوده و انسان خدایی را تبلیغ می‌نمودند، نگاهی عاشقانه به خدا داشته و با کنار هم قراردادن خدا و انسان، حیثیت و جایگاه انسان را ارتقا بخشیده و در هدف‌مندی و جهت‌یابی زندگی، از خداوند یاری می‌جویند. بنابراین اومانیسیم غربی که بر خردگرایی محض تکیه داشته و می‌تواند بحران‌های تازه‌ای را ایجاد نماید، در

۱. همان، صص ۱۲، ۲۳-۲۶، ۳۷ و ۶۷.

۲. همان، صص ۱۲، ۲۷، ۲۸، ۶۰-۶۲.

۳. همان، صص ۲۷-۲۸.

۴. همان، ص ۶۵.

پیوند با عرفان، توانایی رشدی مطلوب را خواهد یافت.^۱

۱-۵. عرفان و تکیه بر برابری

از آنجا که عرفان، ریشه اکثر موانع رشد و تعالی انسان را در فزون طلبی می‌داند، بر تقوا به مثابه مهم‌ترین ابزار مهار نفس تأکید دارد. البته تقوای مطرح در عرفان، تقوای ستیز می‌باشد که نه تنها در محدوده خودسازی در جا نمی‌زند، بلکه در راه رسیدن به حقیقت تلاش می‌نماید (برخلاف تقوای پرهیز). بنابراین عارف، برابری و مساوات طلبی را جوهر اصلی منش عرفانی می‌داند، چراکه «عارف با استثمار سر ستیز دارد، زیرا چنین تلاشی را پیمان و میثاقی میان خدا و آگاهان و دانایان می‌داند»^۲ و سایر انسان‌ها را صرف نظر از دین‌شان، یک‌سان ارج می‌نهد.^۳ بدین ترتیب درویش در نظریه فوق، با برشمردن دلایلی که ذکر نمودیم به ارتباط عرفان و دموکراسی معتقد بوده و می‌گوید: «نظامی که شالوده فکری و فرهنگی آن بر اساس عرفان و برنامه عملی آن، برای حل معضلات اجتماعی (بی‌کاری و فقر و...) متکی بر مساوات و ساختار قدرت و مدیریت اجتماعی آن، مبتنی بر دموکراسی به منظور تفکیک قوا و تکثیر قدرت در جامعه باشد، آرزوی دیرینه انسان‌هاست.»^۴

۲. تلازم احکام عرفانی با احکام سیاسی مدرن

این نظریه نیز با استفاده از مقدمات احکام عرفانی و تفسیر آن در صدد ایجاد تلازم میان این احکام و قواعد اندیشه سیاسی غرب است. همان گونه که پیش‌تر ذکر نمودیم، این نظریه با نظریه‌ای که در بالا مطرح شده، ذیل یک دیدگاه قرار می‌گیرند و تنها از جهت استدلال‌ها با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند. اینک به دلایل مطرح در این نظریه می‌پردازیم:

۲-۱. عالم و همه جلوه‌های آن، آیات خداست و همه اشیا مراتب فیض گسترده او هستند. 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. چراکه 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.^۵

۲-۲. استفاده از مقام حیرت در اثبات اندیشه تسامح و تساهل

۱. همان، صص ۱۲، ۲۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۴ و ۴۵.

۲. همان، ص ۷۱.

۳. همان، صص ۶۹-۷۱.

۴. همان، ص ۱۳.

۵. حمید پارسا، پیشین، صص ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۴۹ و ۵۴.

در این استدلال، حیرت عرفانی که حاصل پیروزی عارف، یقین و اطمینان او در شناخت ذات حق تعالی است، با حیرت مدرن که در نتیجهٔ افول عقل‌گرایی است و سست شدن بنیان‌های دانش علمی و عدم نیل به حقیقت عالم ایجاد می‌شود، مترادف در نظر گرفته شده است. بدین ترتیب عارف از هر حقیقتی که رنگ ثبات و قداست دارد، می‌تواند سرباز زده و حق زیست و زندگی را برای همهٔ اشیا جایز دانسته و آرمان‌گرایی سیاسی را نفی نموده و به نوعی پلورالیسم معرفتی و لیبرالیسم سیاسی خواهد رسید.^۱

۲-۳. تلازم تجربهٔ باطنی اشخاص با پلورالیسم

این استدلال، نظریه‌ای را ارائه می‌دهد که بر اساس آن: «عرفان چیزی جز یک احساس و تجربهٔ باطنی نیست»^۲ و بنابراین دین و یافته‌های عرفانی از آنجا که از ذهنیت بشری و طبیعی انسان سرچشمه می‌گیرند، «نمی‌تواند مدعی ارائهٔ طریقت و شریعتی باشد که از حجیت و مرجعیت قدسی و آسمانی برخوردار است».^۳ لذا از آنجا که حقایق موجود در عرفان و دین به متون شهود تجربه «ولی» و «نبی» که ترجمهٔ بشری شده‌اند، مستند می‌باشد، می‌توان ادعا کرد که هیچ یک از آنها معرفت یقینی را در پی نداشته^۴ و نمی‌تواند نتیجه‌ای جز پلورالیسم معرفتی و کثرت‌نگری سیاسی را به دنبال آورد.^۵

ب) دیدگاه قائل به تلازم اندیشه‌های عرفانی با اندیشه‌های مارکسیستی و ضد

استعماری

نظریه‌پردازان این دیدگاه می‌کوشند تا از اندیشه و عمل عرفانی، سیاست ضد لیبرالیستی و روشنفکرانه را نتیجه‌گیری نمایند. این سیاست در دو بخش سوسیالیستی و ضد استعماری قابل بیان می‌باشد:

بخش سوسیالیستی آن می‌کوشد آموزه‌های عرفانی را با اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی مارکسیستی که جنبهٔ انقلابی دارد، پیوند دهد که این بخش توسط روشنفکران چپ در ایران بازسازی شد و سعی شد وحدت وجود اهل عرفان، بر ماتریالیسم منطبق شده و حرکت‌های سیاسی برخی فرق صوفیه نظیر حروفیه از نوع حرکت‌های انقلابی تفسیر شود. احسان طبری از نمایندگان این تفکر است که تفسیری مارکسیستی و انقلابی از اشعار مولوی ارائه می‌نمود.^۶

۱. همان، صص ۴۲، ۴۳، ۵۴ و ۵۸.

۲. همان، ص ۶۳.

۳. همان، ص ۶۰.

۴. همان، صص ۶۰-۶۱.

۵. همان، ص ۶۸.

۶. همان، صص ۳۳، ۳۴ و ۳۶.

بخش ضد استعماری و استقلال طلبانه این نظریه می‌کوشد تا «از مفاهیم عرفانی، اندیشه سیاسی مقاومتی را در برابر حرکت‌های سیاسی دنیای غرب و حتی در برابر اندیشه‌های سیاسی غرب به دست آورد»^۱ که توسط اقبال لاهوری و با عنوان «فلسفه خودی» مطرح می‌شود. البته شاید بتوان دکتر شریعتی را نیز در این زمره محسوب نمود.^۲

ج) دیدگاه قائل به پیوند عرفان اسلامی با اندیشه‌های سیاسی - اجتماعی اسلام

این دیدگاه به لحاظ نظری، ارتباط میان عرفان و سیاست را ممکن دانسته و اثرات مثبتی را در ایجاد ارتباط میان عرفان و سیاست قائل می‌باشد. این دیدگاه از سویی در نقطه مقابل دیدگاه مخالفین ارتباط عرفان و سیاست قرار می‌گیرد و از سوی دیگر با رد دلایل سایر موافقین عرفان سیاسی که پیش از این ذکر گردید، شیوه‌ای را در بحث برمی‌گزینند که از طریق ایجاد تلازم میان عرفان و آموزه‌های اسلامی، ارتباط آن را با اندیشه‌های سیاسی - اجتماعی اسلام اثبات می‌نمایند.

نظریه پردازان ذیل این دیدگاه، عموماً از شیوه اثبات تأثیر دین بر سیاست، بهره گرفته و با تعریفی که از عرفان اسلام ارائه می‌دهند، آن را با اسلام و تشیع هماهنگ نموده و باطن شریعت و گوهر دین را در عرفان دانسته و با مخالفت با آموزه‌های دنیاگریز و عزلت طلب عرفان، در صدد پیوند اندیشه عرفان با اندیشه‌های سیاسی - اجتماعی اسلام می‌باشند و «تصدی سیاست هر عصر را برازننده مقام ولی»^۳ می‌دانند که علاوه بر ریاست ظاهری، دارای ولایت معنوی نیز می‌باشد.

اینک به بررسی نظریات مطرح شده در ذیل این دیدگاه می‌پردازیم:

۱. نظریه علامه محمدتقی جعفری: تفکیک عرفان مثبت و منفی

ایشان عرفان اسلامی را همان عرفان حقیقی می‌داند که مسیرش حیات معقول، آغاز حرکتش، بیداری انسان از رویای حیات طبیعی محض و مقصدش قرارگرفتن در جاذبه کمال مطلق می‌باشد و هدف اصلی آن را هدایت انسان‌های بیدار به شعاع جاذبیت خداوندی می‌داند که حالتی فوق همه لذا ید، نصیب عارف شده و به ابتهاج و شکوفایی می‌رسد.^۴

علامه جعفری با تفکیک عرفان به دو بخش مثبت و منفی، معتقد است که عرفان منفی با ادعای توجه به طریقت و حقیقت، از شریعت غفلت ورزیده و موجبات بی‌اعتنایی و بی‌قیدی

۱. همان، ص ۳۴.

۲. همان.

۳. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۷) حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات حکمة الاشراق شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۲، به نقل از: محسن کدیور، حکومت ولایی، تهران: نشر نی، ص ۳۰.

۴. جعفری، محمدتقی (۱۳۷۳) عرفان اسلامی، تهران: دانشگاه شریف، صص ۵، ۱۳، ۳۷.

به نظم و قانون حیات و مذهب را ایجاد نموده و بر همه تکالیف و قوانین انسانی، خط بطلان می‌کشند.^۱ در حالی که واقعیت امر این است که: «حقیقت و طریقت و شریعت، سه بُعد از واقعیت ارتباط تکاملی میان انسان و کمال مطلق (خدا) می‌باشند.»^۲

بدین ترتیب، عرفان مثبت در ترادف با مذهب قرار گرفته و نه تنها فرد را از جامعه منزوی نمی‌کند، بلکه محرک او برای تلاش و سازندگی و ورود به عرصه سیاست بوده و برای رفع مضار مدیران، ضروری به نظر می‌رسد.

مستندات علامه جعفری به شرح ذیل است:

۱-۱. احساس تکلیف انسان عارف نسبت به هم‌نوعان

با توجه به این‌که مبنای نظام هستی بر اساس کار و تلاش قرار داده شده و انسان عارف، وجود خود را وابسته به خدای فعال می‌داند، در تحقق بخشیدن به هدف اعلای آفرینش، نقش اساسی داشته و در تنظیم و اصلاح موقعیت مادی و معنوی خود و دیگر افراد بشر، تلاش می‌نماید.^۳ از طرفی، به جهت تکریم خداوندی همه افراد بشر، عارف نیز این کرامت ذاتی را در همه افراد دیده و نسبت به ایشان، خود را مکلف می‌داند.^۴ بنابراین خدمت به افراد بشر از اصول عرفانی بوده و برکناری از جامعه، امری مذموم به شمار می‌آید. چراکه از نگاه عرفان مثبت، بی‌اعتنایی به هستی و انسان‌ها، بی‌اعتنایی به خداوند و تجلی‌گاه صفات خداوندی محسوب می‌شود.^۵

۱-۲. لزوم بهره‌مندی رهبر جامعه اسلامی از عرفان مثبت

با توجه به وظیفه مدیریت در اسلام که توجه و اهتمام به دو بُعد مادی و معنوی انسان‌هاست و نیز لزوم ایجاد شرایط حیات سعادت‌آمیز عرفانی در جامعه، می‌توان گفت: «رهبر یک جامعه، بزرگ‌ترین وسیله رسیدن به حیات معقول و زندگی هدف‌دار تکاملی جامعه است. لذا خود باید در عالی‌ترین حد ممکن، از حیات معقول و زندگی هدف‌دار تکاملی که بر مبنای عرفان مثبت اسلامی استوار شده است، برخوردار باشد.»^۶

۱-۳. ارتباط تنگاتنگ عرفان و سیاست

علامه جعفری با تعریف سیاست به منزله مدیریت و هدایت مردم برای به فعلیت رساندن

۱. همان، صص ۱۵، ۱۶، ۲۷، ۷۷ و ۹۵.

۲. همان، ص ۷۸.

۳. همان، صص ۸۱-۸۲.

۴. همان، صص ۶۵-۶۶.

۵. همان، صص ۷۹ و ۱۰۲.

۶. همان، صص ۱۰۳ و ۱۰۸.

همه ابعاد و استعدادهای شان به سوی عالی‌ترین اهداف مادی و معنوی و در دو قلمرو فردی و اجتماعی، می‌گوید: یکی از عبادات بزرگ انسان‌ها، فعالیت‌های سیاسی است. ایشان تفکیک عرفان و سیاست را منوط به تعریف ساختگی عرفان و تعریف مسخ‌شده از سیاست دانسته و معتقد است که 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.^۱ بدین ترتیب علامه جعفری اولاً، تعریف خاصی از سیاست ارائه داده 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 به‌طور کامل انجام دهد.^۲

۲. نظریه آیت‌الله جوادی آملی: توجه به نقش اجتماعی عرفان در جامعه

به اعتقاد ایشان: «عرفان هرچه دارد، مایه و پایه‌اش را از دعا‌های قرآن و عترت گرفته است»^۳ و با تفاوتی که میان عرفان و زهد وجود دارد، عرفان لزوماً با انعزال از جامعه و عدم توجه به مسئولیت‌های اجتماعی، مترادف نیست. بنابراین همان‌گونه که دین از سیاست جدا نیست، عرفان و سیاست نیز با یکدیگر مرتبط می‌باشند.^۴ دلایل این ارتباط عبارت است از:

۲-۱. احساس مسئولیت انسان عارف نسبت به اجتماع

انسان عارف با یقین برای نشر توحید (که بالاترین ذکر است) و خدمت به موحدان، از هیچ تلاشی دریغ نکرده و تلاش می‌کند که در متن مردم باشد و مشکلات ایشان را حل نماید، اما دنیاطلبی دامن او را نگیرد. بنابراین عارف باید از دنیا منزوی باشد نه از مردم و خدمت‌گذاری به ایشان.^۵ چراکه خداوند از عالمان راستین تعهد گرفته تا در برابر فقر محرومان و تکاثر زراندوزان، ساکت ننشینند؛ و اگر کسی این معانی را بفهمد، به جدّ در اجتماع به تلاش و کوشش می‌پردازد، چراکه می‌داند این امور در اصل برای آخرت است.^۶ ضمن آن‌که انسان عارف در برابر تکامل معنوی افراد جامعه نیز مسئول بوده و وظیفه همراهی مردم را در سیر الی‌الله به عهده دارد.^۷

۲-۲. هماهنگی عرفان و حماسه

۱. همان، صص ۹۳-۹۷.

۲. همان، صص ۸۳، ۸۴ و ۱۶۰.

۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵) بنیان مرصوص امام خمینی، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول، ص ۹۳.

۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲) آوای توحید، تهران: تنظیم و نشر آثار امام، ص ۹۲.

۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵) عرفان و حماسه، تهران: نشر فرهنگی رجا، چاپ دوم، صص ۳۷، ۱۰۰، ۱۰۱ و ۱۰۵.

۶. همان، ص ۲۴۲.

۷. همان، ص ۱۴۹.

با توجه به احساس مسئولیت عارف در جامعه، با شجاعت به استقبال شهادت می‌رود. بدین ترتیب تعریف عارفان به صلح مطلق، صحیح نبوده و جنگ و صلح به یک اندازه برای حفظ دین ضروری است؛^۱ و از آنجا که وجود عارف، رحمتی برای جامعه است، مبارزه با شیطان درون (نفس) و بیرون (مزاحمان جامعه بشری) به یک اندازه برای او ضرورت دارد.^۲ ضمن آن‌که در آیات قرآنی که در باب جهاد می‌باشد نیز عرفان بدون دفاع طرد شده و تلازم میان حماسه و عرفان تأکید می‌شود.^۳

۳-۲. مسئولیت رهبری انسان کامل

انسان کامل «که در علوم شریعت، طریقت و حقیقت به حد تکمیل دیگران رسیده است»،^۴ نه تنها مسئول تنظیم روابط اجتماعی امت اسلامی است، بلکه مسئول تدبیر همه امت‌ها و همه موجودهای تکوینی که در قلمرو ولایت او قرار دارند، می‌باشد.^۵ جوادی آملی با اشاره به زندگانی حضرت علی (ع) که از سویی دنیا را از خود طرد نموده و از طرف دیگر، برای رسیدن به مقام رهبری تلاش و کوشش می‌نمودند، معتقد است که: در صورتی که زمام‌داری مردم دارای چهره‌ای الهی باشد، انسان خلیفه‌الله می‌شود.^۶ بنابراین خلیفه‌الله نباید از کثرت باز بماند و در واقع توجه به حق و سیر در آفاق، نمی‌تواند مانع از ایفای مسئولیت وی در عالم مادی گردد؛ زیرا وی بیش از سایرین دارای مسئولیت است.

۳. نظریه مصطفی محقق داماد: توجه به رسالت اجتماعی عارف

محقق داماد با تبیین نظریه خلافت انسان کامل (که پایه و اساس انسان‌شناسی عرفانی است)، در صدد یافتن مبانی عرفانی برای حکومت می‌باشد^۷ که به دو طریق و با استناد به آرای آقا محمدرضا قمشه‌ای، این مبانی را اثبات می‌نماید.

۳-۱. رسالت خلافت کبری

به اعتقاد محقق داماد، از میان مقدمات شش‌گانه آقا محمدرضا برای اثبات خلافت پس از رسول‌الله (ص) مقدمه ششم را می‌توان به منزله دلیل عقلی - عرفانی برای برپایی حکومت توسط عارف دانست. این مقدمه شامل موارد استدلالی زیر می‌باشد:

۱. همان، صص ۱۲۹ و ۱۶۷.

۲. همان، ص ۱۷۷.

۳. جوادی آملی، آوای توحید، صص ۹۰-۹۲.

۴. همان، ص ۸۴.

۵. همان، ص ۸۲.

۶. جوادی آملی، عرفان و حماسه، صص ۷۸ و ۱۰۰.

۷. محقق داماد، مصطفی (۱۳۷۷) خرد جاودان، مقاله «عرفان و شهریار»، تهران: نشر و پژوهش فرزانه، چاپ اول، ص ۶۳۵.

- خلافت مسلم رسول خدا (ص) از سوی خداوند
 - انسان کامل دارای رسالت الهی بوده و حکومت الهی وی، جهان شمول می باشد.
 - رسول خدا به واسطه رحمة للعالمین بودن، وظیفه ایصال مردم را به کمالات معنوی دارد.
 - وجوب دعوت مردم به سوی خدا؛ لذا در صورتی که پس از اقامه دلیل، مردم اطاعت نمودند، علیه ایشان اقامه سیف می شود.

- لزوم تداوم شریعت رسول خدا (ص) تا روز قیامت به سبب خاتمیت نبوت وی
 - اثبات لزوم قدرت دنیوی خلیفه الهی در کنار اقتدار معنوی او (تلازم علم و قدرت)
 - جمع علم و قدرت در فرد واحد به سبب وحدت خلیفه و قطب و عدم جدایی قطب از خلیفه

- تلازم سیف و حجت که نتیجه آن انطباق خلیفه ظاهری بر خلیفه باطنی می باشد.
 بنابراین از آنجا که خلیفه، مظهر خدای ظاهر و باطن است و باید خصوصیات مختلف
 عنه را داشته باشد، خلیفه ظاهری همان خلیفه باطنی می باشد.^۱

۲-۳. تتبع در اسفار اربعه ملاصدرا

در اسفار، مراحل سیر و سلوک عرفانی را مشخص می کند. سفر چهارم از اهمیت خاصی برخوردار است؛ زیرا سالک پس از طی مراحل کمال، سفری را در میان خلق و با یاد حق خواهد داشت. در این سفر، سالک در اثر مشاهده خلاق و آثار ایشان، به عوامل سود و زیان دنیوی و اخروی مردم علم یافته و مردم را هدایت می نماید. «آری بدین مبانی عرفانی است که نزد عرفا، دعوت با حکومت تلازم می یابد، بلکه دومی لازمه و جزء لاینفک اولی می شود و سالک الی الله پس از تمامیت سیر الی الله و فی الله، مأمور به تکمیل عباد و تعمیر بلاد می گردد»^۲ و به منظور دست گیری از دیگر بندگان و هدایت آنان به سوی خدا، حکومت تشکیل می دهد»^۳.

۴. نظریه حمید پارسانیا؛ هماهنگی ظاهر و باطن

پارسانیا تلاش می کند تا در این دیدگاه، نسبت دیدگاه عرفانی دنیای اسلام را با اندیشه های سیاسی و اجتماعی، از طریق تجلیل و مقومات درون عرفان تبیین نماید. وی با توضیح عرفان نظری و عملی و مسائل مهم آن می گوید: «عارف گرچه همّت خود را متوجه باطن عالم می کند، ولی رویکرد او به باطن به صورت اعراض از ظاهر و عدول از آن نیست؛ زیرا باطن و

۱. همان، صص ۶۲۶-۶۲۸.

۲. امام خمینی، آداب الصلاة، تهران: نشر رجا، صص ۴۳۸-۴۳۹، به نقل از محقق داماد، پیشین، ص ۶۳۲.

۳. محقق داماد، پیشین، ص ۶۳۲.

ظاهر به‌رغم امتیازی که با یکدیگر دارند، دو امر جدا و قابل تفکیک از یکدیگر نمی‌باشند... هر عملی که عارف در ظاهر می‌کند، دارای باطنی است... ظاهر و باطن، دو مرتبه و دو لایه از یک حقیقت واحد هستند.»^۱

بنابراین با برقراری نسبت میان ظاهر و باطن، رفتارهای سیاسی و اجتماعی انسان نیز دارای باطن و اثری می‌باشد که در ابعاد باطنی وجود انسان تأثیرگذار است. به همین دلیل در آموزه‌های قرآن و روایات ائمه (ع) بر تلاش اجتماعی و مبارزه با ظلم اجتماعی تأکید شده است. بدین ترتیب نگاه عرفانی با نفی نگرش دنیوی و سکولار به سیاست، راه ورود خود به عرصه سیاست را هموار می‌نماید. البته می‌توان گفت: «نگاه عرفانی، حکم سیاسی مشخصی را نتیجه نمی‌دهد، بلکه نگرش فقهی به سیاست را تأیید می‌کند و فقه سیاسی، احکام خاص خود را در چهارچوب شریعت بیان می‌کند.»^۲

به اعتقاد پارسانیا، ارتباط نظری و عملی عرفان با سیاست و چگونگی آن را به لحاظ تاریخی و بر اساس عملکرد عارفان مسلمان نیز می‌توان اثبات نمود و می‌توان گفت که هرگاه عرفان در بستر فقهی تشیع قرار گرفته، جریان‌های سیاسی فعالی را ایجاد نموده است.^۳

جمع‌بندی

بدین ترتیب مشاهده می‌شود که موافقان و مخالفان رابطه عرفان و سیاست، هر یک از منظری خاص به تبیین ارتباط میان این دو حوزه پرداخته‌اند. در یک جمع‌بندی می‌توان گفت: مخالفین رابطه عرفان و سیاست، بحث خود را در دو سطح مطرح می‌کنند: سطح نظری؛ که با بررسی مضامین اندیشه سیاسی با اندیشه عرفان به ناسازگاری عناصر ذاتی این دو حوزه حکم نموده و برقراری هر گونه نسبتی را به لحاظ نظری ممتنع می‌دانند. سطح عمومی؛ در این سطح به بررسی پیامدهای منفی هر گونه ارتباط میان عرفان و سیاست پرداخته شده و نظام تلفیقی از ارتباط این دو حوزه را ناکارآمد معرفی می‌نماید. موافقین رابطه عرفان و سیاست نیز با تبیین دیدگاه‌های خود ضمن بحث از عدم امتناع رابطه، به پیامدهای مثبت تأثیر عرفان بر سیاست می‌پردازند. اما آنچه که دیدگاه‌های قائلان به عرفان سیاسی را از یکدیگر مجزا می‌نماید، رویکردی است که هر یک از ایشان برگزیده و از آن طریق، در صدد پیوند عرفان با اندیشه سیاسی مدنظر خویش می‌باشند.

۱. پارسانیا، پیشین، ص ۷۲.

۲. همان، ص ۸۱.

۳. همان، صص ۸۱ و ۸۲.

دیدگاه‌های اول و دوم که قائل به ارتباط عرفان با اندیشه‌های سیاسی مدرن و نیز اندیشه‌های مارکسیستی و ضد استعماری بودند، ضمن ارائه تعریفی خاص از عرفان، با برخورد گزینشی تنها به برخی جنبه‌های عرفان اشاره داشته و با عدم طرح برخی اصول اساسی اندیشه عرفانی عملاً گرفتار برخی مغالطات گشته و تصویری از عرفان ارائه نمودند که بتواند اندیشه‌های سیاسی مورد نظر ایشان را اثبات نماید.^۱

تنها دیدگاه سوم با توجه به تکیه بر عناصر اصلی عرفان اسلامی، به تبیین امکان ارتباط عرفان و سیاست و تأثیرات مثبت عرفان بر حوزه اندیشه سیاسی می‌پردازد. اما آنچه مهم است و شاید پاسخی به مخالفین رابطه عرفان و سیاست باشد، اندیشه سیاسی - اجتماعی اسلام باشد و نه لزوماً اندیشه‌های سیاسی مدرن.

لازم به ذکر است که هدف از این نوشتار، صرفاً تبیین دیدگاه‌های مطرح در این زمینه بوده و متکفل بحث تجزیه و تحلیل انتقادی نظریات نمی‌باشد. امید است که این بحث بتواند مقدمه‌ای بر مباحث بسیار پیچیده‌ای باشد که در خصوص تأثیر عرفان بر شیوه اداره جامعه مطرح است و نیز پیش‌درآمدی بر بحث از ارتباط میان ولایت عرفانی و ولایت فقهی باشد که پرداختن به آن، مجال دیگری می‌طلبد.

۱. برای درک بیشتر این نظریات و توجه به نقد آنها ر.ک: پارسانیا، حمید (۱۳۸۰) عرفان و سیاست، تهران: مرکز آموزش و پژوهش سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول، صص ۱۴-۶۸.

عرفان و سیاست

محمد جواد رودگر

عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

چکیده

یکی از پرسش‌های بنیادین و تاریخی در ساحت عرفان اسلامی، نسبت و رابطه «عرفان و سیاست» است، که همواره مورد توجه و موضوع تفکر و خاستگاه آرا و انظار اصحاب معرفت و معنا و حکمت و حکومت بوده است؛ که هم با رویکردی «درون‌عرفانی» و هم با رویکردی «برون‌عرفانی» میدان برخورد نظریه‌ها و چالش‌های معرفتی شد که آیا عرفان که از مقوله معنا، خلوت و خلسه، جذبه و سلوک است و با درون‌گرایی تولد و توسعه می‌یابد، با سیاست که پدیده‌ای بیرونی، اجتماعی و مرتبط با دنیای مردمان و معیشت آدمیان است قابل اجتماع هستند یا نه؟ اساساً چه رابطه‌ای بین معنویت‌گرایی عرفانی با سیاست‌ورزی اجتماعی وجود دارد؟

مقاله حاضر با توجه به مؤلفه و عناصر درون‌ذاتی هر کدام از عرفان و سیاست و چگونگی ارتباط «ولایت باطنی و ظاهری» و طی مقامات معنوی و منازل سلوکی با نظام‌بخشی اجتماعی و سیاست‌ورزیدن، سؤال‌های یادشده را از منظر «عرفان ناب اسلامی» و سنت و سیره پیامبر اعظم (ص) و عترت طاهرش (ع) و برخی شاگردان مکتب قرآن و عترت مورد بررسی و ارزیابی قرار داد و به این نتیجه رسید که در عرفان اصیل اسلامی سلوک و سیاست، معنویت و مدیریت، سیر من الخلق الی الحق و

سیر من الحق الى الخلق بالحق، درد خدا و خلق، درون‌گرایی و برون‌گرایی و... کاملاً مرتبط با هم و اساساً ولایت ظاهری بدون ولایت باطنی امکان‌ناپذیر است و مانعة‌الجمع‌دیدن سلوک و سیاست با هم ناشی از سوءفهم هر کدام از عرفان و سیاست و کارکردهای تاریخی متصوفه و عرفا، با توجه به اقتضای زمان و عدم شناخت همه‌جانبه عرفان قرآنی - ولایی است.

مقاله حاضر از دو قسمت رهیافت معرفت‌شناختی و تاریخی - اجتماعی؛ دیدگاه موافقان و مخالفان رابطه عرفان و سیاست را بررسی و نقل و نقد نموده است و سپس پنج نکته را در تکمیل اثبات مفهومی و مصداقی نظریه توأمان و ترابط و تعامل سازنده عرفان و سیاست به‌رشته نوشته درآورده و فراروی فرزنانگان وادی معرفت و معنویت نهاده است تا چه در نظر آید و چه قبول افتد.

واژه‌های کلیدی: سیاست، عرفان، معرفت‌شناسی، سیر و سلوک، معنویت، مدیریت، ولایت، عدالت اجتماعی، شریعت، فقه، فنا.

پیشگفتار

۱- عرفان و سیاست

از جمله مسائل محل نزاع بین عرفان اصیل اسلامی و عرفان صوفیانه، مسأله ترابط و تعامل و سازگاری یا تضاد و تباین و ناسازگاری عرفان و سیاست است. به این معنا که برخی بر این باورند: «عرفان یک مقوله رازمدارانه و سرورزانه و متعلق به عالم معنا و مقام حیرت و هیمن است و سیاست از سنخ عالم ماده و دنیا و اجتماع و هشیاری است؛ لذا هیچ رابطه سازگارانه و آشتی‌مدارانه با هم ندارند که آدم ناهشیار و در فنا و حیرت را به عالم آشکار و مقام مدیریت اجتماعی چه کار؟ پس رابطه این دو را در «عدم رابطه» با هم جستجو و تبیین می‌نمایند. و در مقابل، برخی نیز بر این باورند که از حیث معرفت‌شناختی و جامعه‌شناختی، تباین و تضاد بین عرفان و سیاست نخواهد بود؛ زیرا مهم این است که ما هر کدام از این دو را چه معنایی می‌کنیم و چه تصویر و تفسیری در ذهن خویش داریم. اگر عرفان را منقطع از عالم و آدم و جامعه و جهان و یک پدیده کاملاً تجردی و آسمانی معنا کنیم و از این معنا خلوت‌گزینی و انزواگری و درون‌گرایی صرف و در خود فرو رفتن؛ و عارفان را کسانی بدانیم که با هیچ احدی ارتباط نداشته و کاری به جامعه و جهانی که در آن زندگی می‌کنند، ندارند، شناخته باشیم و سیاست را یک مقوله کاملاً این‌جهانی، مادیت‌محورانه و دنیازدگانه و سیاست‌مداران را فارغ

از معنا و روحانیت و دور از حقیقت و رازهای هستی بشناسیم، آری چنین رهیافتی از عرفان و سیاست هیچ آشتی و هم‌گرایی با هم ندارند و بلکه یکی ضد دیگری است؛ اما آیا به راستی معنای عرفان و سیاست چنین است؟!

حال ببینیم دیدگاه اول چه پشتوانه و ادله و شواهدی بر عدم رابطه یا رابطه تبیینی و تضادی بین عرفان و سیاست اقامه می‌نمایند، که در این مقام و مقوله به صورت گزاره‌هایی اجمالی، ادله و شواهد تابعان دیدگاه یادشده را متذکر شده و نقل می‌نماییم؛ تا سپس به نقد آن بپردازیم که در دو قسمت تنظیم شده است.

الف) رهیافت معرفت‌شناختی

نقل گزاره اول: در عرفان از «ولایت باطنی» یا تنوری ولایت عرفانی به معنای قرب وجودی به خدا و فنای فی‌الله و تاباندن انوار الهی در خود، مطرح است و «ولایت سیاسی و مدیریت اجتماعی» از اساس با چنین رویکرد و ماهیتی متفاوت و متباین است.^۱

گزاره دوم: لازمه «ولایت معنوی» مرید و مرادی و اطاعت محض مرید از مراد است، در حالی که «عالم سیاست» و حکومت بر جامعه چنین نیست.^۲

گزاره سوم: عرفان، رازآلود و نشأت‌گرفته از ماورای طبیعت و دارای میکانیسم و نیروهای خارج از اراده بشر است ولیکن سیاست و حکومت در جهان جدید با تحول در عقلانیت بشر «راززدایی» است و لذا رازآلودگی با راززدایی از هم جدا و ناسازگارند.^۳

گزاره چهارم: عناصر ذاتی عرفان که عبارت‌اند از: الف) بی‌اختیاری محض انسان یا خیراندیشی؛ ب) فناپذیری دنیا؛ ج) حیرت‌افکنی و... در حالی که در سیاست و مدیریت بر جامعه اختیار و اراده‌محوری یا آزادی‌اندیشی، تدبیر امور دنیای بر مبنای بقا و ثبات دنیا و نظام‌مندی و دارابودن هویت جمعی است. لذا بین آن دو تعارض و تباین مطرح است.^۴

گزاره پنجم: در اندیشه سیاسی بر اساس اصل ثبات و بقای دنیا، رابطه ظاهری افراد و اصالت به بیرون مطرح ولیکن در عرفان اصل بر بی‌ثباتی دنیا و امور باطنی و درونی است. لذا دانش درونی با دانش بیرونی رابطه‌ای جز «بینونت» و ناسازگاری ندارند.^۵

۱. سروش، عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، صص ۲۵۶-۲۸۰ (خلاصه‌شده نظریه ایشان)

۲. همان، صص ۲۷۷-۷۵ (خلاصه‌شده).

۳. همان، صص ۳۳۲-۲۴۲ (خلاصه‌شده).

۴. همان، رازدانی و روشنفکری و دین‌داری، صص ۳۶۶-۲۷۵، قصه ارباب معرفت، ص ۳۷۴ و... (با اندکی تصرّف).

۵. طباطبائی، سیدجواد، زوال اندیشه سیاسی در ایران، صص ۱۶۲-۱۷۴ (خلاصه‌شده).

ب) رهیافتی تاریخی و اجتماعی

گزاره اول: روی آوردن ایرانیان به عرفان واکنشی نسبت به شکست سیاسی ایران در سده‌های چهارم و پنجم هجری بوده، ولی در سده‌های بعد تحول از تعقل به تصوف انجام شد و تفسیر باطنی شریعت بر دریافت عقلی آن چیره شد و راه هبوط گریزناپذیر فرهنگ ایرانی را هموار ساخت.^۱

گزاره دوم: عرفان تئوری حکومت اقلیت بر اکثریت و درآمیختگی عرفان با سیاست منتهی شدن با ایدئولوژی اندیشی و تولیتاریسم است (معرفتی - تاریخی).^۲

گزاره سوم: آمیزش عرفان و سیاست به رشد خشونت و مقابله با دگراندیشان می‌انجامد. چه این‌که عرفان در امور سیاست از فقها تبعیت کرده و بی‌محابا به برخورد با دگراندیشان نظر می‌افکنند، اگرچه در عرفان لطافتی خاص و حلم و مدارا وجود دارد، اما این‌ها مدلول پلورالیسم سیاسی ندارد.^۳

گزاره چهارم: عرفان فاقد «روش اجتماعی» و طرحی برای سلوک عرفانی - عمومی است و اما سیاست به تنظیم امور اجتماعی می‌پردازد و نیاز به طرح و برنامه در این زمینه دارد.^۴

نقد رهیافت‌های معرفتی - تاریخی

اگرچه برخی برداشت‌ها و سوءفهم‌ها یا انحراف و تحریف‌ها در عرفان و وجود فرقه‌ها و جریان‌های معنویت‌گرا و صوفیانه در طول تاریخ ظهور داشته‌اند که از جامعه بریده و به خدمت و تنهایی خویش می‌پرداختند و حتی انحراف‌های فکری - فعلی یافتند که قبلاً اشاراتی به آن‌ها شده است؛ و همین انحراف اندیشه‌ای و انگیزه‌ای و انفعال‌های سیاسی و اجتماعی و بلکه سیاست‌گریزی، عامل چنین نقدهایی بر رابطه عرفان و سیاست و حتی متباین و متعارض دیدن آن‌ها گشته است. اما به نظر می‌رسد چند نکته محوری را نباید از نظر دور داشت:

نکته اول: ما از «عرفان» و «سیاست» چه برداشت و معرفتی داریم، یعنی فهم و معرفت ما به هر کدام از آن‌ها چیست؟ اگر عرفان، تعمیق رابطه انسان با خدا و سلوک بر پایه معرفت نفس و تزکیه و تهذیب درون و طی مقامات معنوی و اسفار عرفانی است و شهود خدا و عالم و آدم را تحت ولایت کلیه الهیه دیدن، که چنین نیز هست، آیا با تدبیر امور مردم و نظام‌بخشیدن

۱. طباطبائی، سیدجواد، زوال اندیشه سیاسی در ایران، صص ۲۸۱-۲۸۳.

۲. سروش، رازدانی و روشنفکری و دین‌داری، ص ۶۳.

۳. همان، صص ۲۶-۲۸.

۴. همان، ص ۳۷۲.

به زندگی اجتماعی و سیاست کردن در نیل به هدف‌های الهی - انسانی «مانعة الجمع» هستند؟ که ما چنین برداشتی کرده‌ایم که «اندیشه عرفانی از بنیاد با اندیشه سیاسی در تضاد است و بر شالوده ناستوار اندیشه عرفانی نمی‌توان اندیشه‌های سیاسی تأسیس کرده»^۱ یا می‌گوییم: «از تئوری ولایت عرفانی، رهبری باطنی درمی‌آید نه رهبری سیاسی و در مقام حکومت و مدیریت، ناکارآمد و بلکه بسیار خطرناک است.»^۲ و سپس شاهد مثال تاریخی - معرفتی از غدیر می‌آورند که: «در عید غدیر خم سخن از ولایت سیاسی و ظاهری بود - زیرا در ولایت باطنی نصب معنا ندارد... و علی در مقام رهبری جامعه بودند نه ولی خدا».^۳

در عرفان ناب اسلامی یا عرفان شیعی که رابطه انسان با خدا، رابطه انسان با خود و سپس رابطه انسان با جامعه به صورتی نظام‌مند، ارزشمند و فراگیر تعریف و تنظیم شده است. بین ولایت و خلافت باطنی و ولایت و خلافت ظاهری بینونت و تعارضی نیست و یک قاعده کلی و جالب و جذابی وجود دارد که: خلافت ظاهری از خلافت باطنی منفک و جدا نیستند؛ خلیفه باطنی لازم نیست خلیفه ظاهری نیز باشد، ولی خلیفه ظاهری لزوماً خلیفه باطنی است. پس این‌که برخی به تفکیک و جداسازی خلافت ظاهری و باطنی قائل شده و حتی از همین رهگذر به تفسیر و توجیه خلفای سه‌گانه (اول، دوم و سوم) و خلافت علی (ع) نیز می‌پردازند، امری غیر معقول و ناشی از عدم تدبّر لازم یا احیاناً تعصب‌های سیاسی - اجتماعی و فرقه‌ای است.^۴ به همین دلیل است که مرحوم میرزا محمد رضا قمشه‌ای فرمودند: «علم به وجود ولی متصرف در ظاهر و باطن، از شئون ربوبی است و بر پیامبر است که «ولی جانشین» خود را تعیین کند».^۵ آری خلافت و ولایت معنوی و باطنی لازم به نصب و تصریح نیست، اما مقوله امامت به تعبیر استاد شهید مطهری سه شأن دارد که از هم جدا نیستند و تفکیک آن‌ها از هم معقول نیست. چنان‌که فرمودند: امامت دارای سه شأن: الف) امامت فکری - عقیدتی؛ ب) امامت تربیتی - اخلاقی و معنوی؛ ج) امامت سیاسی - اجتماعی می‌باشد.^۶ چنان‌که برای «انسان کامل» که حجت خدا و خلیفه الهی است، ویژگی‌هایی چون: علم لدنی، عصمت، معلم فرشتگان بودن، تسلط و احاطه بر عالم وجود اعم از عالم تجرد، مثال و ماده، مظهر تام و تمام اسماء الهیه بودن^۷ قائل است؛ یا در فرازی دیگر پس از طرح

۱. طباطبائی، سید جواد، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ص ۱۸۸.

۲. سروش، بسط تجربه نبوی، ص ۲۸۰.

۳. همان، صص ۲۷۰-۲۷۲، ۲۷۹.

۴. ر.ک: شرح فصوص الحکم، ص ۹۵۸ (علاء‌الدین سمنانی و...).

۵. شرح فصوص الحکم، صص ۹۵۶-۹۸۸.

۶. مطهری، م.آ.ج، ۴، صص ۹۳۳-۹۳۴، صص ۸۴۸-۸۴۹.

۷. همان، صص ۸۴۱-۹۴۵، ج ۳، صص ۲۹۳-۳۰۷.

خصوصیاتی برای رهبر جامعه اسلامی به مسأله «رشد اخلاقی» نیز اشاره می‌نماید.^۱ حال با توجه به این که «انسان کامل» که حامل معنویت کلی انسانیت است و تمامی ابعاد «کمال» را به نحو اتم و اکمل دارد و از مسائل لَبّی و جوهری فرهنگ و آموزه‌های اسلامی است و فهم عمیق و درک و بصیرت همه‌جانبه‌ای می‌خواهد تا انسان کامل درست درک شود. لذا ولایت عقیدتی - معنوی با ولایت سیاسی - اجتماعی نه تنها متعارض نیستند، نه تنها تأثیر منفی بر عالم حکومت و مدیریت اجتماعی ندارند، بلکه موافق و در طول هم و دارای تأثیر بسیار مثبتی هستند. اگر انسان وارسته، عارف، سالک الی‌الله که به مقام ولایت رسیده باشد و همه چیز را مظهر خدا ببیند و بینش و گرایش توحیدی داشته باشد و قدرت تدبیر امور اجتماعی و سیاست نیز داشته باشد، بر جامعه اسلامی - انسانی حاکم باشد، بهتر است و پسندیده‌تر است یا رهبر سیاسی جامعه و مدیر و مدبر جامعه، فاقد عنصر «ولایت معنوی» باشد؟ علاوه بر این که عنصر ولایت معنوی در ولایت ظاهری از عقلانیت، عدالت اجتماعی، روحیه آزادی‌خواهی و حریت‌طلبی نیز برخوردار می‌باشد و علی (ع) در جریان ولایت اجتماعی خود در عین این که «ولایت معنوی» داشت، عقلانیت، حریت و عدالت را از اصول حکومتی و مدیریتی خویش قرار داد و جان خویش را در پای آن اصول نیز گذاشت؛ که استاد شهید نیز به ذکر نمونه‌هایی از راهبری‌های معنوی، سیاسی پیامبر اکرم (ص) و علی (ع) اشاراتی بس لطیف و عمیق داشته‌اند.^۲ علاوه بر این که از دیدگاه امام خمینی (رض): «خلافت ظاهری - که از شئون نبوت و رسالت است و در تحت اسمای کونیه قرار دارد - اظهارش واجب است و به همین جهت، پیامبر خدا (ص) بر خلافت خلفای ظاهری تصریح کرد. به جان دوست سوگند که تصریح و تنصیص بر خلافت، یکی از بزرگ‌ترین فرایضی است که پیامبر خدا (ص) باید آن را انجام دهد؛ چراکه تنصیص این امر خطیر - که با تنصیص آن، امر امت تشّت می‌یابد و اساس نبوت مختل می‌شود و آثار شریعت مضمحل و منهدم می‌گردد، از زشت‌ترین همه زشتی‌هایی است که هیچ کس راضی نمی‌شود که آن را به متوسط‌ترین مردم نسبت دهد تا چه رسد به پیامبری مکرم و فرستاده‌ای معظم...»^۳

پس علی، ولی خدا، امام و رهبر اجتماعی و سیاسی جامعه شد و با پشتوانه «ولایت معنوی» ولایت ظاهری یافت و خلافت معنوی او با خلافت ظاهری جمع شد و به تعبیر علامه طباطبائی (رض): «کسی که حامل درجات قرب و امیر قافله اهل ولایت بوده و رابطه

۱. یادداشت‌های استاد، ج ۴، ص ۵۴.

۲. مطهری، م. آج، ۲۳، صص ۱۹۶-۲۳۲، ۶۶۳-۶۵۳.

۳. شرح فصوص‌الحکم، ص ۹۵۵.

انسانیت را با این واقعیت حفظ می‌کند، در لسان قرآن «امام» نامیده می‌شود. امام یعنی کسی که از جانب حق سبحانه، برای پیشروی صراط ولایت، اختیار شد و زمام هدایت معنوی را در دست گرفته و انوار ولایت که به قلوب بندگان حق می‌تابد، اشعه و خطوط نوری هستند از کانون نوری که پیش اوست و موهبت‌های معنوی متفرقه، جوی‌هایی هستند که متصل به دریای بی‌کرانه که نزد وی می‌باشد...»^۱ البته علامه «ولایت معنوی» و ظاهری یا امامت باطنی و ظاهری را تعریف جداگانه می‌نماید، لیکن بین آن‌ها جداسازی یا تفکیک نمی‌نماید.^۲ و بر همین میزان و روش، دوران خلافت خلفای سه‌گانه پس از رحلت پیامبر (ص) و مجموعه شرایط سیاسی - اجتماعی جامعه اسلامی را در طول قرون متمادی به چالش کشیده و با عنصر «عدم توجه به امامت و ولایت» نقد می‌نماید.^۳

علاوه این‌که مگر تدبیر امور جامعه و سیاست‌کردن فقط تأمین خوراک و پوشاک و امنیت مالی و جانی مردم را صیانت‌کردن است یا آموزش و پرورش و تربیت دینی و فراهم‌سازی محیط مناسب و معقول و معتدل برای رشد استعدادهای بالقوه علمی و عملی جامعه و هدایت معنوی نیز هست؟ آیا سیاست‌مدار نسبت به عوامل و موانع رشد عقلی و روحی جامعه و تهدید و تهاجم نسبت به امنیت روحی، اخلاقی، فکری مسئولیت و تکلیف ندارد؟ مگر امور اجتماعی (اقتصادی، سیاسی، بهداشتی و نظامی و...) از امور فکری و اخلاقی جامعه جداست؟ مگر بهداشت فکری - روحی جامعه با بهداشت جسمانی و مادی از هم فاصله و با هم تباین دارند که به تفکیک ولایت معنوی از ولایت سیاسی پرداخته و دخالت آن را بر این، خطرناک و زیان‌بار و عامل ایدئولوژیک‌کردن جامعه و دیکتاتوری قلمداد می‌نماییم؟ به راستی کسی که وصل به قدرت مطلقه الهیه و ولایت کلیه حضرت حق است و از سیر و سلوک معنوی و معرفت و معنویت بالا و والا برخوردار است، توانمندی و قدرت کنترل نفس و استبدادستیزی تا استبدادزدایی را دارد یا کسی که صرفاً مدیریت سیاسی و عقلانیت‌ابزاری دارد؟ آیا اگر از انسان وارسته و توحیدی اطاعت شود، البته در عالم سیاست، توأم با عقلانیت و نصیحت بهتر است یا از انسانی که صرفاً مدیریت علمی - سیاسی داشته و از ولایت معنوی برخوردار نیست؟ آیا پیامبر اکرم (ص) و علی (ع) که بین ولایت معنوی و باطنی با ولایت سیاسی و اجتماعی یا ظاهری جمع کردند، عرصه را برای رشد عقلی، آزادی‌های اجتماعی - سیاسی، آزاداندیشی بیشتر و بهتر فراهم کردند، یا کسانی که تجربه تاریخی ثابت کرد که

۱. طباطبایی، محمدحسین، شیعہ، صص ۱۵۸-۱۵۹.

۲. همان، صص ۱۵۹-۱۶۸.

۳. همان، صص ۲۸، ۳۳، ۱۵۸-۵۶۸ و ۲۱۰ و ۲۲۱.

اگرچه عقلانیت مدیریتی و عقل سیاسی داشتند، اما عقل آزاد و آزادی عقل و آزادگی یا آزادی درونی نداشتند، کدام یک؟

نکته سوم: در تفکر اصیل اسلامی و عرفان ناب، بین دنیا و آخرت، تضاد منطقی که قابل اجتماع نباشد، وجود ندارد؛ بلکه دنیا مقدمه و مزرعه آخرت و تضاد آن‌ها از نوع تضاد ناقص و کامل است و به هم پیوستگی دارند نه از هم گسستگی. و عارف اگرچه توحیدی‌اندیش و توحیدی‌روش است و به دنیا و آخرت نیز از باب مظهر و جلوه الهی و اسماء الهی می‌نگرد و تنها به شهود رب و لقاء الله و رضوان الله می‌اندیشد و می‌گراید، اما نگاه عالی، نگاه دانی را نیز در بر دارد؛ و عارف کامل، قدرت تدبیر توحیدی جامعه بشری را داشته و آنان را به سوی خدا سوق و سیر می‌دهد و اساساً در عرفان ناب اسلامی آنچه مهم و ارزشمند به نظر می‌رسد، «بقظه» و «قیام برای خدا» و نگاه، نگرش و گرایش توحیدی داشتن است. یعنی بیدار، بینا و پایدار در راه خدا جهاد کردن است، نه این که حکومت و سیاست نشانه دنیا طلبی و هبوط از عالم قدس و بارگاه ربوبی است و نه عرفان و معنویت و سلوک لازمه اش خروج از مسئولیت‌های اجتماعی و وظایف الهی - انسانی است؛ بلکه به تعبیر استاد مطهری: «عرفان هیچ وقت در نهایت امر سر از خدمت به خلق در نمی‌آورد، در وسط راه و بلکه در مقدمه راه سر از خدمت به خلق در می‌آورد. خدمت به خلق در عرفان هست و باید هم باشد؛ ولی خدمت به خلق نهایت راه نیست. خدمت به خلق مقدمه‌ای از مقدمات عرفان است».^۱

و در فراز دیگری با نقد انسان کامل و تصوفی که درون‌گرا، یک‌جانبه‌نگر و اهل رهبانیت و انزوا بوده است (غالباً) معتقدند: «بسیاری از پیشروان عرفان چون شدیداً تحت تأثیر تعلیمات اسلامی بوده‌اند، متوجه این نکته بوده‌اند و در کلمات خود به این نکته اشاره کرده‌اند. اما به هر حال گاهی کم‌وبیش این افراط پیدا شده است، یعنی درون‌گرایی تا حدی رسیده که دیگر برون‌گرایی نفی شده است. اسلام این جهت را تأیید نمی‌کند...»^۲

و چه زیبا عارف فیلسوف فقیه سیاست‌مدار امام خمینی (رض) در فرازی از نامه خویش به فرزند دل‌بند و مجاهدش مرحوم احمد آقا مرقوم داشته‌اند که: «پسرم! نه گوشه‌گیری صوفیانه دلیل پیوستن به حق است و نه ورود در جامعه و تشکیل حکومت، شاهد گسستن از حق، میزان در اعمال، انگیزه‌های آن‌ها است. چه بسا عابد و زاهدی که گرفتار دام ابلیس است و آن دام گستر با آنچه مناسب او است، چون خودبینی و خودخواهی و غرور و عجب و بزرگ‌بینی و تحقیر خلق الله و شرک حقّی و امثال آن‌ها، او را از حق دور و به شرک می‌کشاند؛ و چه بسا

۱. مطهری، م. آ. ج ۲۳، ص ۳۸۹.

۲. همان، ص ۹.

متصدی امور حکومت که با انگیزه الهی به معدن قرب حق نائل می‌شود، چون داوود نبی و سلیمان پیامبر علیهما السلام و بالاتر و بالاتر چون نبی اکرم (ص) و خلیفه برحقش علی ابن ابی طالب (ع) و چون حضرت مهدی ارواحنا لمقدمه الفداء در عصر حکومت جهانی‌اش. پس میزان عرفان و حرمان، «انگیزه» است. هر قدر انگیزه‌ها به نور فطرت نزدیک‌تر باشند و از حجب حتی حجب نور وارسته‌تر، به مبدأ نور وابسته‌ترند تا آنجا که سخن از وارستگی نیز کفر است...»^۱

پس باید خویشتن را تأویل کرد، یعنی در بینش و اندیشه و تفسیرهایی که نسبت به عرفان، سیاست، دنیا و آخرت، ولایت باطنی و ظاهری، فقه و شریعت و فنا و شهود داریم، باید تجدیدنظر نماییم؛ و اگر شواهدی از صوفیان یا عارفان گوشه‌گیر را می‌بینیم، آن را ملاک تفسیر ماهیت عرفان و تصوف، آن هم عرفان و تصوف اصیل اسلامی قرار ندهیم؛ زیرا عارفان و صوفیان نیز دارای مراتب و درجات وجودی هستند. برخی قابلیت جمع بین درون و برون و ظاهر و باطن را دارند و برخی ندارند. بلکه ما چشم به انسان‌های کامل و مکمل و عارفان جامع‌اندیش و اهل تدبیر که فقه و فنا، شریعت و شهود عرفان و برهان، معنویت و مدیریت سلوک و سیاست را با هم جمع کرده‌اند، چون حضرت امام خمینی (رض) نیز داشته باشیم که عرفان ناب اسلامی و شیعی، چنین انسان‌هایی جامع و کلیددار غیب و شهادت را نیز می‌پرورد.

آری ذهن آفت‌زده و عوام‌گرا و دارای ظنّ و گمان منفی نمی‌تواند بین اندیشه عرفانی و اندیشه سیاسی و خلافت ظاهری و باطنی جمع نماید و یکی را از آن آخرت و دیگری را از آن دنیا می‌بیند؛ یکی را «رازدا» و دیگری را «راززا» می‌نگرد؛ یکی را زمینه‌ساز خشونت و دیگری را مقدمه مدارا و تساهل و تسامح؛ یکی را جبراندیش و دیگری را اختیارگرا؛ یکی را حیرت‌افکن و دیگری را روشنایی‌بخش مشاهده می‌کند؛ و فتوا به عدم اختلاط بین ولایت باطنی و سیاسی داده و بلکه اساساً عرفان را واکنشی سیاسی نزد ایرانیان در سده‌های چهارم و پنجم برمی‌شمارد. غافل از این‌که عرفان و معرفت باطنی در فرهنگ و معارف اسلامی تعبیه شده و در آن دامن، تولد و تکامل یافت و از جهت تاریخی نیز بسیار متقدم‌تر از سده‌های چهارم و پنجم است، اشاره کرده‌اند و آن را خروج از تعقل به تصوف، و عامل زوال اندیشه سیاسی دانسته‌اند؟ آری شگفت و شگفت‌زاست که اندیشه عرفانی را مغایر با سیاست و تدبیر جامعه انسانی، و از اساس نااجتماعی و ناسیاسی و یا عناصر مقوم عرفان را با سیاست در تباین محض و تضاد تمام عیار دیده و عرفان سیاسی و سیاست عرفانی را نفی و نقد نموده

۱. امام خمینی، روح‌الله، نامه‌های عرفانی، صص ۱۱۹-۱۲۰.

و مبانی فکری و تئوری خویش را که البته همه از سرِ معرفت نیست، بلکه با انگیزه سیاسی نیز هست؟! ولیکن چهره علمی و تئوریک گرفته بر عرفان و تصوف اسلامی مترتب ساخته و حمل نماییم.^۱

نکته سوم: عرفان، قرارگرفتن انسان سالک در جاذبه کمال مطلق اوست. «عرفان مثبت» بین سلوک و سیاست تنافی و تباین نمی بیند و اساساً او را در برابر انسان‌های هم‌نوع مکلف و متعهد تربیت می‌کند؛^۲ و به تعبیر علامه جعفری: «رهبر یک جامعه، بزرگ‌ترین وسیله رسیدن به حیات معقول و زندگی هدف‌دار تکاملی جامعه است. لذا خود باید در عالی‌ترین حد ممکن، از حیات معقول و زندگی هدف‌دار تکاملی که بر مبنای عرفان مثبت اسلامی استوار شده برخوردار باشد.»^۳ و به تعبیر استاد جوادی آملی: «عرفان هرچه دارد، مایه و پایه‌اش را از دعا‌های قرآن و عترت گرفته است.»^۴ و بین عرفان و مسئولیت‌های اجتماعی، عرفان و حماسه نه تنافی و جدایی نیست، بلکه کاملاً هم‌گرایی و هماهنگی است.^۵ و سیاست، تدبیر و نظام‌بخشیدن و به فعلیت‌رساندن سرمایه‌های مادی و معنوی جامعه و سوق‌دادن جامعه به سوی هدف‌های بالاتر و برتر است. حال اگر عارفی سیاسی باشد یا سیاست‌مداری اهل عرفان باشد، نمی‌تواند با روش و قدرت معنوی و نفوذ باطنی خویش سازنده‌تر و کامل‌تر گام بردارد؟ که به تعبیر شیخ اشراق: «تصدی مقام سیاسی در هر عصری براننده مقام ولی است.»^۶ و اساساً جمع ظاهر و باطن و ملک و ملکوت و دنیا و آخرت در تدبیر امور جامعه، همراه با آسیب‌پذیری کمتر و ضریب خطا و لغزش آن به مراتب کمتر خواهد بود. چه، هرگاه عقل سیاسی با بینش اشراقی و شهود عرفانی و سلوک باطنی با سلوک سیاسی قرین هم شده‌اند، نفع آن برای جامعه بشری در جهت امنیت، تربیت، عدالت اجتماعی و هدایت‌های معنوی بیشتر و شدیدتر بوده است و قدرت‌طلبی و انحصار قدرت و استبداد، نقش کمتری داشته است؛ چه این‌که ظاهر و باطن دو مرتبه و دو لایه یک حقیقت واحد هستند.

علاوه بر این‌که نباید شأن سیاست و عالم سیاست را با جداسازی آن از عقلانیت دینی و ولایی و عرفان و معنویت باطنی و سلوکی تقلیل داد و به عرفان‌سازی و تقدس‌زدایی از آن پرداخت، تا عرفان و ولایت باطنی را از ساحتی بهره‌ور ساختن که شأن عارف را سیاست‌ورزی

۱. ر.ک: سروش، بسط تجربه نبوی، صص ۲۵۶-۲۷۵، رازدانی و روشنفکری، صص ۳۶۶-۳۷۵ و... طباطبایی، درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، صص ۱۸۸-۱۹۰، زوال اندیشه سیاسی در ایران، صص ۵۶-۲۸۵ و...

۲. جعفری، پاورقی عرفان اسلامی، ص ۲۱، صص ۵، ۱۳، ۳۷، ۷۸، صص ۸۱، ۸۲ و...

۳. همان، صص ۱۰۳ و ۱۰۸.

۴. بنیاد مرصوص امام خمینی، ص ۹۳.

۵. ر.ک: آوای توحید، ص ۹۲، عرفان و حماسه، صص ۳۷، ۱۰۰، ۱۰۵، ۱۴۹-۱۶۷ و...

۶. سهروردی، شهاب‌الدین، حکمة الاشراق مجموعه مصنفات، ج ۲، صص ۱۲-۱۵.

و تدبیر امور جامعه ندانسته و ورود عرفان به سیاست و عارف به سیاست‌گروی را خسارت جبران‌ناپذیر عالم سیاست تصور کرد؛ بلکه اگرچه شأن عارف و عرفان حقیقی بالا و والا است، اما شأن سیاست و سیاست‌مدار نیز بسیار والا و منیع است. مگر اداره عقلانی - عرفانی جامعه ناممکن و یا ساحت سیاست بسیار حقیر و ناچیز است؟ آیا «رابطه انسان با خدا» که در عرفان به صورت تعمیق‌یافته و تعریف‌شده مطرح می‌باشد، با «رابطه انسان با جامعه و خلق خدا» در تنافی و تعارض هستند؟ اگر چنین است، چرا خدای سبحان بعثت‌ها و رسالت‌ها، کتب و میزان را برای تربیت نفوس و تحقق عدالت اجتماعی و شأن پیامبران به خصوص پیامبران تشریعی را غیر از شأن تبلیغ پیام الهی، تبیین و تفسیر، تشریع و تشریح و سپس تدبیر و سیاست‌ورزی توحیدی - الهی قرار داد، تا فرد و جامعه آهنگ عدالت و معنویت داشته و قصد استکمال تافتح مقامات معنوی و فتوحات غیبی نمایند، نیز دانسته‌اند و مقوله هدایت و تربیت فکری - معنوی را با حکومت و قضاوت و مدیریت در میان مردم و بر مردم بر اساس موازین عقلی - وحیانی به هم سرشته‌اند؟!

پس ما در صدد تفکیک‌گرایی بین عرفان و سیاست برنیاایم و عقلانیت ابزاری و مدیریت منهای معنویت و حکومت‌های سکولار و غیردینی را مبنای تعریف سیاست قرار نداده و عرفان‌های محدود و تصوف تحریف‌شده و عزلت‌پیشه را منبع تعریف از عرفان قرار ندهیم. بلکه به تفسیر و تصویرسازی عمیق، دقیق و منطقی عرفان و عارف قرآنی - اهل بیتی و ارائه چهره جامع و فراگیر انسان کامل اسلام پردازیم. اختلاف‌نظرهای سیاسی و انگیزه‌های اجتماعی خویش را صورت فکری - معرفتی بخشیده و معارف عمیق و فراگیر اسلام ناب محمدی (ص) را هدف قرار ندهیم و تفسیر به رأی آیات، احادیث و نمونه‌های تاریخی بزرگ و تأثیرگذار بلکه سرنوشت‌ساز چون: بعثت، غدیر، عاشورا و مهدویت پردازیم و بلکه به بازشناسی و بازسازی تفکر اسلامی در حوزه عرفان و تصوف و سیاست و مدیریت اسلامی اهتمام ورزیم و آسیب‌شناسی با هدف آسیب‌درمانی کرده و نقش احیاگر و اصلاح‌گر در امور معرفتی و اجتماعی را ایفا نماییم. چنان‌که امثال امام خمینی (رض)، علامه طباطبایی (رض) و استاد شهید مطهری (رض) چنین کردند و راه روشن احیای فکر اسلامی و اصلاح امور اجتماعی را فراروی اهل درک و درد و دانایی و دین‌داری قرار داده‌اند.

بیاییم مفاهیم ترور و تحریف‌شده‌ای چون: ولایت، توحید، انسان کامل، ریاضت، زهد، تفویض، انتظار، مرید و مرادی، عشق و محبت، توکل، صبر، سیاست، آزادی، عدالت، عقلانیت، سلوک، دنیا و آخرت و... را نجات داده تا بیش از پیش دچار انحراف و التقاط یا تحریف و تحجر و تجدد و تجهیل و ارتجاع و انقطاع نشوند. نه این‌که نبوت را از امامت و

ولایت، دین را از کمال و جامعیت عرفان را از سیاست و... تفکیک سازیم و خود زمینه‌ساز ترور مفاهیم و مقوله‌های اسلامی و نارسایی و ناکافی دانستن دین در دنیای جدید و اسلام در مدیریت و هدایت همه‌جانبه انسان معاصر گردیم و از سکولاریسم و پلورالیسم و عقلانیت ابزاری و مدیریت منهای معنویت و تکنولوژی منهای ایدئولوژی و صنعت منهای سنت دفاع نماییم. بلکه عالمانه، آزاداندیشانه، واقع‌نگرانه و متناظر به آموزه‌های عرفان ناب اسلامی و فراز و نشیب‌های سیر تاریخی آن در گردش ایام و تطورات اجتماعی، پاسخ‌های روشن و گویا یافته به نسل تشنه حقایق معنوی و معارف عرفانی ارائه نماییم. در همین راستا توجه اصحاب تفکر و تحقیق را به چند نکته جلب می‌نمایم:

نکته اول: در عرفان اصیل اسلامی: تکوین و تشریع، ظاهر و باطن، ملک و ملکوت، شهادت و غیب از هم تفکیک‌ناپذیرند، اگرچه به حسب مرتبه وجودی و مدارج تجلیات ربوبی و تشکیک ذات، مظاهری متفاوت هستند؛ لذا عارف کامل که سیر از ماده به معنا و طبیعت به ماورای طبیعت نموده است و در سفر الی الله از عالم کثرت به جهان وحدت راه یافته و مقامات و منازل سلوکی را یکی پس از دیگری پشت سر گذاشته است، به جایی می‌رسد که قبل از هر چیز، با هر چیز و بعد از هر چیزی «خدا» را شهود می‌نماید و به مرتبه وجودی از «عبدالله» گشتن به «عندالله» شدن می‌رسد؛ و اگر در ابتدای سلوک، کثرت را به وحدت ربط وجودی می‌داد و از عالم خلق به حق می‌نگریست، در مقامات معنوی و فتوحات غیبی اش از عالم حق به خلق و از وحدت به کثرت می‌نگرد و با همان جنبه «یلی الرّبی»، جنبه «یلی الخلقی» نیز داشته و از لاهوت به ناسوت نظر می‌افکند. به همین دلیل، همه هستی را تحت ولایت مطلقه الهیه می‌بیند و بین «ولایت حقیقی» و «ولایت اعتباری»، ولایت باطنی و معنوی با ولایت ظاهری و طبیعی وصلت ایجاد می‌کند. چنان‌که ابراهیم خلیل (ع)، یوسف صدیق، موسی کلیم، داوود و سلیمان نبی (ع) و... تا پیامبر عظیم‌الشأن خاتم‌النبیین (ص) چنین بودند و از منظر الهی به حکومت بشری پرداختند و حکومت و مدیریت اجتماعی را ریشه‌ای از حکومت خدا و رقیقه‌ای از آن حقیقت یافته و در آن مسیر قرار دادند و امامان معصوم (ع) از علی (ع) گرفته تا امام مهدی موعود منتظر (عج) که مظاهر اسم اعظم الهی و انسان کامل مکمل بودند، سیره‌ای معرفتی، معنوی و مدیریتی را توأمان نشان داده و خواهند داد و سنت و سیره علمی و عملی ذوات نورانی علمی و عملی ذوات نورانی معصومین (ع) از جمله امیرالمؤمنین (ع) و امام حسین (ع) و... نشانی از تفکیک‌ناپذیری دین از دولت و شریعت از سیاست و معنویت از مدیریت است و خطبه‌ها، نامه‌ها، حکمت‌های علوی و حسینی و کارکرد اجتماعی و سیره سیاسی آنان حکایت دقیق و روایتی عمیق و انکارناپذیر از

جدایی ناپذیری معرفت باطنی و سلوکی با مدیریت اجتماعی و سیاسی است.^۱

نکته دوم: عرفان دارای ارزش ذاتی و اصالت‌های درون ذات است که از جامعیت، کمال و فراگیری ویژه‌ای برخوردار است. زیرا عرفان اسلامی جلوه‌ای از معرفت اسلامی، معنویت اسلامی و شریعت (به معنای خاص) فردی و اجتماعی است و طریقت باطنی مأخوذ از اسلام ناب با طریقت سیاسی نه تنها متعارض و متهافت نیست، بلکه موافق و معاضد است و مسئولیت‌های اجتماعی و تعهد عمومی را نیز از نوع عبادت و بندگی خدا دانسته که اگر توأم با خلوص و صداقت باشد، اهمیت و ارزش والایی دارد. اگرچه مقامات عارفان، طبایع و مزاج اولیای الهی و ظرفیت و استعداد سالکان کوی حق متفاوت است و ممکن است در طی طریقت معنوی و سلوک باطنی و جمع بین ظاهر و باطن بین سالکان، مراتب و درجات باشد و یا مأموریت هر کدام به حسب رتبه و جودی، اقتضای زمان، اهم و مهم بودن تعهدات، تفاوت‌هایی داشته باشد، که فهم آن‌ها نیز در فهم نسبت عرفان و سیاست و عارفان و حضور اجتماعی - سیاسی آنان بسیار مؤثر است. از سوی دیگر ممکن است رونده راه معنا و باطن دچار خبط و خطا نیز گردد، اگرچه سیر معنوی دارد؛ اما امکان خطاپذیری آن‌ها نیز وجود دارد و همین اشتباه در تشخیص مسئولیت‌ها و مصادیق عملیات معناگروانه، ضعف‌های عملی نیز ایجاد نماید.^۲

نکته سوم: عرفان اسلامی دارای ویژگی‌ها و مؤلفه‌هایی است که در ذات خود راه برون‌رفت از تناقض سلوک و سیاست، جمال یار دیدن و جامعه‌گرایی را نشان می‌دهد. عرفانی که از عقلانیت، تعالی و تعادل، کمال و جامعیت، عدالت‌خواهی و عدالت‌ورزی فردی و اجتماعی، مسئولیت‌پذیری در قبال خدا و خلق برخوردار است و در متن منازل سلوکی خدمت به خلق و در پایان سفر دوم و آغاز سفر سوم که سیر از وحدت به کثرت و حق به خلق با نگاه وحدت‌گروانه و حق‌بینی است، سیاست ورزیدن و تعاملات اجتماعی و ولایت عمومی را در معیت حق و بالحق دیدن است.^۳ لذا عرفان محصولات و لوازمی دارد که از جمله آن‌ها ارائه طریق به بندگان خدا، هدایت معنوی و راهبری مستعدان سلوک درونی و افاضه نور به فرد و جامعه و تحول‌آفرینی و ایجاد انقلاب معنوی در درون جامعه است.

نکته چهارم: در عرفان ناب اسلامی اگرچه «اصالت عالم معنا» گوهر و جوهر حیات

۱. ر.ک: نهج البلاغه، خ ۳، ۵، ۱۵، ۱۶، ۱۰۲، ۱۱۹ و... و نامه امام حسین (رض) به محمد حنفیه، نامه به سران بصره و کوفه، خطبه‌های عاشورا و...

۲. استیس، عرفان و فلسفه، صص ۳۴۷-۳۵۴، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی.

۳. ر.ک: حمید پارسانیا، عرفان و سیاست، صص ۶۴-۶۸، مرکز آموزش و پژوهش سازمان تبلیغات اسلامی، چ اول، ۱۳۸۰ش، تهران.

معنوی است، لیکن معنویت اسلامی ساری و جاری در همه شئون و جنبه‌های زندگی است، از خوردن، خوابیدن، نوشیدن و... تا تحصیل علم، کار در منزل، مغازه، مزرعه و... و تا سحرخیزی و مناجات با قاضی الحاجات در دل شب و... را شامل می‌شود. یعنی اصالت به رابطه با خدا و عبودیت و بندگی خدا داده، اما آن را در جمیع ابعاد و مصادیق زندگی تسری و توسعه می‌دهد. جالب این است که «روژه گارودی» در فهم چنین معنایی از معنویت نوشته‌اند: «در اسلام، پیوند انسان با خدا و معنویت در امور روزمره نیز حاکم است. در معنویت اسلامی خودمختاری و خودکفایی انسان مخالف ایمان به خداست، لذا اتکای به خود، از گناهان کبیره محسوب می‌گردد.»^۱ پس منطق معنویت‌گروانه اسلام با منطق معناگرایانه برخی آیین‌ها چون هندویی، بودایی، مسیحی‌گروانه و... که دعوت با گریز از دنیا و جامعه، گریز از زندگی مشترک زنانشویی، رهبانیت محض و... است،^۲ فرق‌های فاحشی دارد. یا منطق عرفانی اسلام ناب محمدی (ص) با منطق عرفانی و صوفیانه بسیاری از سلاسل و فرق نیز که به تدریج بین طریقت و شریعت تفکیک کرده و نغمه «سقوط تکلیف» ناوختند و به خودگرایی و درون‌گرایی محض و ریاضت‌های نامشروع و غیرمعقول روی آورده و سپس انحرافاتی در آن‌ها پیدا شد، متفاوت است. کافی است در زمینه‌های یادشده به زندگی و سیره امثال سلمان فارسی، رشید حجری، کمیل بن زیاد نخعی، اویس قرنی، ابوذر غفاری و... از شاگردان مکتب نبوی و علوی با تراجم و تذکراهایی چون: تذکره شیخ عطار، نفحات، رشحات، طبقات‌الاخیار و طریاق و... که متضمن جهات تاریخی طریقت و رجال طریقت است، مراجعه و سپس مقایسه‌ای صورت دهیم، تا حقایق برای ما کشف گردد.

آری عارف مسلمان یا انسان سالک در اسلام ناب، اصالت را به «عبودیت» و «خلوص» در برابر خداوند داده و برای رسیدن به کمالات عالیّه، از ماسوای الهی انقطاع کلی پیدا می‌کند و ملاک وصول به کمال نیز، رفع تعلقات یا بریدن از همه چیز حتی خود و خواسته‌های خویشتن است و با انقطاع الی‌الله، به انجام مسئولیت‌های فردی و اجتماعی می‌پردازد که به تعبیر علامه طباطبایی: «حیات طیبه همان حیات معنوی و حیات قرب و مشاهده است که شرط آن بندگی و اخلاص در بندگی است. حیات ظاهری همین خوردن و خوابیدن و... است و حیات معنوی به انجام اعمالی است که در آن‌ها مشاهده حق و تقرب به حق است.»^۳

نکته پنجم: با توجه به منطق معنوی و حیات روحانی - عقلی و سلوک عرفانی برگرفته از

۱. سرگذشت قرن بیستم، صص ۲۲۶ و ۲۲۵.

۲. ر.ک: جان ناس، تاریخ جامع ادیان، صص ۱۰۵-۱۱۱، کریشنا مورتی، فلسفه شرق، ص ۱۱۷، غنی، قاسم، تاریخ تصوف در اسلام، صص ۴۵-۵۸، مشکور، محمد جواد، خلاصه ادیان، صص ۲۱۸-۲۲۰ و...

۳. در محضر علامه طباطبایی، ص ۲۱۰.

آموزه‌ها و معارف اسلام و سنت و سیره معصومین (ع)، نیم‌نگاهی به اندیشه سیاسی اسلام و عرفان سیاسی و سیاست عرفانی در آفاق فکر و فعل و اندیشه و عمل و بینش و گرایش امام خمینی که «انقلابی معنوی» به معنای جامع کلمه را در عصر جدید و دنیای نوین پدید آورده‌اند، خواهیم داشت. ابتدا مطلبی را از حمید عنایت نقل می‌کنیم: «از ویژگی ذاتی اندیشه‌های سیاسی مسلمانان پیوند ذاتی است که بین اسلام به‌عنوان یک برنامه جامع برای تنظیم زندگی و سیاست به‌عنوان ابزار لازمی که در خدمت همه‌جانبه این برنامه است، وجود دارد. با نظر با همین ارتباط وثیق بین دین و سیاست است که پیامبر اکرم (ص) در اولین فرصت بعد از هجرت، حکومتی را بر مبنای تعالیم اسلام بنا نهاد. این سنت پیامبر (ص) سرمشقی برای مسلمانان در تمامی ادوار تاریخی بوده است.»^۱

امام خمینی با درک و دریافت ویژه‌ای از اسلام و جهان‌بینی و ایدئولوژی یا حکمت نظری و عملی تمام معیاری که از دل منابع اسلام داشت را کامل و جامع و پاسخ‌گوی همه نیازهای مادی و معنوی انسان دانست و شریعت و فقه اسلامی را اداره‌کننده بشریت در همه ادوار و اطوار وجودی و اعصار می‌دانست؛ به همین دلیل درک او از عرفان اسلامی نیز درکی انزواگروانه و خلوت‌نشینانه یا فرورفتن در خلسه و جذبه‌های شخصی نبود، بلکه عرفان را نیز بر محور پیوند ظاهر و باطن، شریعت و طریقت در ذیل حقیقت دانسته و از زاویه دید او ولایت عرفانی با ولایت سیاسی هیچ‌گونه تعارضی نداشت. چه این‌که عنصر ذاتی عرفان یعنی «ولایت» که در اثر قرب به خدا و بندگی محض در برابر معبود حاصل می‌شود را با ولایت در جامعه و فعلیت بخشیدن استعدادهای انسان‌ها و نظام‌دهی به زندگی مردم بر محور معنویت و توحید مخالف نمی‌دانست؛ بلکه معتقد بودند بدون ولایت باطنی نمی‌توان ولایت ظاهری داشت و بدون سیر در باطن و جهاد با نفس در مراتب عالی‌اش، قدرت سیر در ظاهر و جهاد بیرونی را ممکن نمی‌دانستند. یعنی درست به خلاف تصور معمول و مشهور که عرفان با سیاست و باطن با ظاهر و ولایت درونی با ولایت بیرونی را غیر قابل جمع می‌دانستند، ایشان معتقد بودند اساساً سیاست بدون عرفان، ظاهر بدون باطن، ولایت اجتماعی بدون ولایت معنوی و درونی ناممکن است؛ و این اندیشه وحدت عینی عرفان و سیاست به نوع انسان‌شناسی عرفانی، هستی‌شناسی عرفانی و توحید و ولایت‌شناسی عرفانی امام (رض) و نوع سلوک سیاسی و حکومتی یا ولایی او برمی‌گردد. به همین منظور از دیدگاه ایشان، ظاهر و باطن، شهادت و غیب در عالم، جدا و در برابر هم نیستند بلکه دو مرتبه و دو ساحت و لایه از یک حقیقت واحدند. در نتیجه، نگاه توحیدی و ولایی به سیاست و حکومت، نفی و

۱. اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، صص ۱۶-۱۷.

نقد علمی و عملی نگاه سکولاریستی به حکومت و نگرشی لیبرالیستی به مدیریت بر جامعه است. لذا رفتارها و کارکرد سیاسی عرفانی امام خمینی با همه سیاستمداران متفاوت بود. امام عرفان را وارد جامعه، حکومت، جهاد و سیاست کرد. مثلاً می‌فرمود: «عالم محضر خداست، در محضر خدا معصیت نکنید»، «خرم‌شهر را خدا آزاد کرد»، «من بر دست و بازوی رزمندگان که دست خدا بالای آن است، بوسه می‌زنم»، یا در دیدارهای اصحاب حکومت اعم از کشوری و لشکری در اعیاد قربان، فطر، شعبان و یا... از توحید و ولایت و مقامات عرفانی سخن می‌فرمود و در نامه‌ای که به گورباچف نیز نگاشته‌اند و موج جهانی ایجاد کرد، عمق بینش شهودی و نگرش توحیدی را مطرح کردند و خواستند افق جدیدی از ابدیت را به روی او باز نمایند و از حکمت و عرفان، برهان فطرت و وجدان و... و فرق نگاه به جهان به اضافه خدا و منهای خدا با جهان‌بینی الهی و الحادی داشتن را گوشزد کردند تا مقوله حکومت بر آدمیان نیز با تفکر مارکسیستی و سکولاریستی صورت نپذیرد، بلکه بینش توحیدی و معنوی بر آن حاکم باشد. یعنی ارتباط با خدا و ارتباط با مردم و جامعه را در یک مسیر و صراط مستقیم الهی می‌دید، تا مردم و خدمت در پرتو مدیریت و حکومت به مردم نیز با آهنگ خدایی و انگیزه توحیدی و خلوص درونی انجام پذیرد. پس معنویات و اجتماعیات، عرفانیات و سیاسیات در شعاع اندیشه و آفاق فکری امام خمینی در طول هم هستند نه در عرض هم.

امام، عرفان را آموزه‌ای برای خیزش و جنبش و جهش درونی و بیرونی جامعه و نهضت اسلامی قرار داد. معنویت را در خدمت نهضت نهاد و انقلاب اسلامی که تجلی و ورشحه‌ای از روح ایمانی و باطن معنوی امام فقید امت اسلام بود، توانست تأثیر شگرفی در دین‌گرایی، معنویت‌خواهی فزاینده بین‌المللی، عقلانیت سیاسی، عدالت‌خواهی اجتماعی، حریت و آزادی‌خواهی بگذارد و قرائت ویژه‌ای از عرفان و سیاست را توأم با طرحی نو در انداختن در عرصه سلوک و سیاست ارائه نماید. به همین قصد در تحلیل تنوریک انقلاب اسلامی و نظام مبتنی بر ولایت مطلقه فقیه، به خوبی می‌توان نقش و منزلت عرفان و آثار عرفانی را مشاهده کرد. پس انقلاب اسلامی و تشکیل حکومت دینی و ولایی خط بطلان بر متباین دیدن عرفان و سیاست و معنویت و حکومت است. زیرا همه عناصر ذاتی و مؤلفه‌هایی که از ولایت باطنی، زهدگروی و اصالت به آخرت دادن و فناپذیری دنیا، رازآلود بودن سیر باطنی و عرفانی، جبراندیشی و اختیارزدایی و حیرت‌افکنی و فقدان روش اجتماعی داشتن عرفان اسلامی از سوی افرادی در گذشته و حال مطرح شده است، در عمل امام خمینی که یک حکیم سیاسی و عارف سیاسی و فقیه جامع‌الشرایط سیاسی بود و بین فقه و فنا، حکمت و حکومت و سلوک

و سیاست، ارتباط وثیق و پیوند وجودی علمی و عملی را نشان داده‌اند، نقد و نفی شده است؛ و مدل و دکترین «ولایت مطلقه فقیه» را در حکومت دینی و ولایت اسلامی با نگرش توحیدی و عرفانی که از اسلام ناب نبوی استنباط و اصطیاد کردند، به بشریت بحران هویت‌زده و دورافتاده از اصل خویش ارائه کردند و ناکارآمدی حکومت‌های سکولار و مدیریت‌های لیبرال را در هدایت و تربیت و تأمین سعادت همه‌جانبه بشریت نشان دادند؛ و جدایی دین از سیاست و تئوری تفکیک عرفان از سیاست را به چالش کشیده و مهجور و منزوی کردند؛ و صلاهی مدیریت معنوی و حکومت عدالت‌خواهانه را نشردادن و شیوه حکومتی انبیای عظام و پیامبر اعظم (ص) و روش مدیریتی علی (ع) و اولیای دین و ائمه هدایت و نور را فراروی انسان معاصر نهادند.

نتیجه آن‌که امام خمینی در سیره سیاسی خویش، فقه، اخلاق و عرفان را در خدمت حکومت برای تحقق عدالت اجتماعی و اقامه حدود و ارزش‌های الهی قرار داد و بین شریعت، اخلاق و معنویت با سیاست جمع کرد تا تئوری توأم‌سازی اخلاق و سیاست، عرفان و سیاست، شریعت و سیاست را همراه عقلانیت دینی و ابزاری در سیاست و حکومت تبیین، ترویج و توسعه بخشد.

خلاصه بحث

۱. بینش و گرایش عرفانی البته عرفانی قرآنی - اهل‌بیتی با تدبیر و مدیریت اجتماعی به دلیل جامعیت و کمال در معرفت دینی تعارض و تضاد نداشته و قابل اجتماع هستند.
۲. امامت در تفکر شیعی از سه جزء انفکاک‌ناپذیر یعنی معرفتی - فکری و معنوی - تربیتی و سیاسی - اجتماعی تشکیل شده است، لذا «ولایت باطنی» با «ولایت ظاهری» سازگارند و ولی، رهبر سیاسی نیز می‌تواند باشد و نه تنها آفاتی ندارد، بلکه منشأ خیر و برکات مادی، معنوی، فردی، اجتماعی و دنیایی و اخروی است.
۳. بین دنیا و آخرت نیز تضاد منطقی وجود ندارد و به نحو منفصله حقیقه نیستند که یا دنیا و یا آخرت و سپس عرفان را به آخرت و سیاست را به دنیا واگذار نماییم که در حقیقت تحقیر و تضعیف مقام عرفان و سیاست است و به جای پایین‌آوردن شأن عرفان اسلامی و سیاست اسلامی، به اصلاح اندیشه و بینش خود نسبت به مقوله‌های عرفانی و عناصر ذاتی عرفان و سیاست پردازیم تا از حیث مفهوم و مصداق، با توجه با آموزه‌های اسلامی و وجود الگوهای برتر در تاریخ بعثت‌ها و رسالت‌ها و تاریخ صدر اسلام دچار کژاندیشی نگردیم.

۴. عرفان، رابطه انسان با خدا و انسان با خود، جامعه و جهان را با مکانیسم و مبادی فراگیر تعریف می‌نماید و روح کلی و جوهر این رابطه‌ها را «توحید» و «ولایت» برمی‌شمارد و این روح با عالم تدبیر اجتماع و سیاست مدرن کاملاً سازگار است.

۵. در عرفان نیز عارف واصل و سالک الی‌الله مسئولیت هدایت و تربیت خلق و خدمت به مردم برای خدا را دارد و در سیاست نیز سیاست‌مدار وظیفه تدبیر بر محور عقل و معنویت و سوق دادن جامعه به سوی تکامل و تعالی را بر عهده دارد و لذا عرفان و سیاست هم از جهت مبنا و مبادی تصویری و تصدیقی و هم از حیث هدف و غایت کاملاً هماهنگ و همگن هستند. اگرچه عناصر و مؤلفه‌ها و متد و روش‌ها و موضوع اولی و ثانوی فعالیت و قلمرو و گستره رسالتی آن‌ها متفاوت خواهد بود. و در عرفان ناب اسلامی «انسان کامل، ولی و امام جامعه و راهنما و راهبر آدمیان خواهد بود تا هم «مدیریت عام» و «هدایت عام» و هم مدیریت خاص و هدایت خاص را با توجه به ظرفیت‌های اجتماعی و فردی انجام دهد؛ و مظهر اسماء جمال و جلال الهی و مصداق مهر و قهر خدای سبحان و خلیفه خدا و حجت بالغه الهی باشد و این حقیقت در اسلام کامل و جامع و عنصر نبوت و امامت، راهنمایی و راهبری تعبیه شده است و عرفان و سیاست نیز بخشی از معارف و آموزه‌های اسلام جامع و کامل خواهند بود و... البته باید به استخراج و اکتشاف سؤال و شبهه در حوزه عرفان و سیاست پرداخت و به آن‌ها پاسخ‌های مکفی و مبرهن داد و به معرفی عرفان اصیل اسلامی و سیاست ناب اسلامی نیز پرداخت. یعنی هم فعالیت‌های فکری - معرفتی، اثباتی - ایجابی و هم سلبی - انتقادی نمود.

منابع و مأخذ:

- قرآن مجید.
- نهج البلاغه.
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۰) عرفان و سیاست، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- ترنس استیس، والتر (۱۳۷۰) عرفان و فلسفه، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: نشر دنیای کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵) عرفان و حماسه، تهران: انتشارات الزهرا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰) آوای توحید، تهران: نشر الزهرا.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۸۱) شرح فصوص الحکم، تهران: نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۵) بنیان مرصوص، تهران: مرکز نشر اسراء.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۲) نامه‌های عرفانی، تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی.
- رشاد، محمدحسین (۱۳۸۰) در محضر علامه طباطبائی، قم: انتشارات نهان‌وندی.

- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷) رازدانی و روشنفکری و دین‌داری، تهران: نشر صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۴) قصه ارباب معرفت، تهران: نشر صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۰) بسط تجربه نبوی، تهران: نشر صراط.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۲) مجموعه مصنفات شیخ شهاب‌الدین سهروردی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- طباطبائی، سیدجواد (۱۳۷۳) زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران: نشر کویر.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۲) شیعه، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- عنایت، حمید (۱۳۷۲) اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، تهران: معاصر.
- غنی، قاسم (۱۳۸۰) تاریخ تصوف در اسلام، تهران: نشر سخن.
- مشکور، محمدجواد (۱۳۵۹) خلاصه ادیان، تهران: انتشارات شرق.
- ناس، جان (۱۳۷۲) تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی‌اصغر حکمت، تهران: انقلاب اسلامی.

پير بايزيد روښان اوپه پښتني تصوفي عرفاني فرهنگ کې دهغه اغيزه

اکبر کرگر

د مسالي پس منظر^۱

د پښتنو د اوسېدو سيمه چې د يو ډول سنکرتيک، فرهنگ لرونکې ده. د هند د نيمې وچې، چين، منځنۍ اسيا، او ايران ترمنځ د لويو لارو پر سر موقعيت لري. داسيمه په تير و پېړيو کې يعنې د سمندري لارو له کشف تر مخه تل د گاونډيو او ان لېرې فرهنگي بدلونونو څخه اغېزمنه وه. سعيد نفيسي په خپل اثر «سرچشمه تصوف در ايران» کې ليکي:

«دېر ښه دليل دا دی چې د آريايي او هندي افکارو، شرايعو او تعليماتو او ان داستانونو، متلونو او تمثيلاتو پورې، ان ترکومه چې د هنديانو ديني کتاب رېگوېدا او د آريايانو د اوستا او پخوانيو ديني کتابونو تر منځ اړيکي او خپلوی ليدلای شو ... خو دېر په زړه پورې پړاو د اسلامي دورې څخه د مخه د ودا او اوستا، بودايي، زردشتي او مانوي ادیانو ترمنځ اړيکي دي

۱. يادونه: پير روښان په ۹۲۸ هـ ق کال (۱۵۲۱ ميلادي کې د پنجاب په جالندهر کې وزېږېدو. د پلار نوم يې عبدالله اود مور نوم يې بې ايمنه يا امينه وو. پلار يې د شيخ محمد زوي اومور يې د حاجي ابابکر لور وه. پلار يې په قوم اورمر پښتون اودوزيرستان دکانېگرم اوسېدونکي وو. بايزيد روښان ژوند دمغلي امپراتورۍ په شرايطو کې تيرېږي له زېږېدو يو کال وروسته يې بابر مغلي هند ته ورځي اودلودي پښتنو حکومت له منځه وړي. دخپل ژوند په يو پړاو کې دروښان لقب گټي يوه مذهبي تصوفي فرقه رهبري کوي، اودخپل وخت له متداوله علومو فيض اخلي. په خپلو سترگو مغلي حکومتونه ويني دمغلو «مغل واره» تاراکونه ويني اوپه خواني اوزلميتوب کې دظلم اوبربريت پر ضد اودخپلي فرقې دپيروانو د جذبولو له پاره کار کوي،، دزيات تفصيل له پاره. - حالنامي اويا په حالنامه کې دبايزيد روښان عرفاني اوفلسفي څيره اثر وگورئ.

همدارنگه له اسلام څخه وروسته د بودايي دين او تصوف ترمنځ اړيكي هم موجود دي دي»^۱. خبره دا ده چې زردشتيزم، بوديزم، مانيزم او نور فرهنگونه د پښتنو په سيمه او ټاټوبي کې سره يوځای شويدي او يا يې له گاونډيو سيمو دلته اغېزه کړېده. له څېړنو جوتېږي چې بودايي افکار د پښتنو په سيمه کې له زرونو کالوزيات لاسبري پاتي شوي وو او يو ډول داسې فرهنگي ريښې يې ځغلولې دي چې نن هم موږ په معنوي فرهنگي نمونو او مثالونو کې دهغو اغېزه ليدلای شو. دغه کيت يا دين لومړی وار په هند کې خپور شو. د لطيف ذوق، شاعرانه، عارفانه او سوله ييزو احساساتو سره مل وو. هېڅکله يې زور زياتی او جنگ جگړې ته لاس نه دی اچولی، بلکې پخپله د زور زياتي، ظلم، نابرابرۍ او قهر په وړاندې يو پاڅون او سرغړاوی وو. د افغانستان معاصر فيلسوف، مرحوم استاد پوهاند دوکتور بهاؤالدين مجروح ليکي: «په لويديځ کې انساني پروبلمونه فلسفې مطرح کړل، خو په ختيځ کې دغه پروبلمونه تصوف مطرح کړي دي». استاد مجروح په «بودا داسې ويل»، رساله کې ليکي: «د برهمن پر عکس بودا د خپلو زده کړو دروازه د ټولو طبقاتو ان د «سودرا» طبقې پر مخ پرانېسته. بودا په خپله يو خطابه کې وايي: (انسان د هرې طبقې پورې چې اړه ولري که حقيقي ژوند يعنې د نفس تزکيه او پاکوالي غوره کړي کمال ته رسېږي. ځکه هر لرگی چې اور ته نژدې کړې که چيرې لرگی ډېر عالي او ناياب وي او که د خندق لرگی وي يو ډول لمبه ترې پورته کېږي. د هغه خلا او شغله يو ډول ده. ان تر دې چې بودا ښځو ته حق ورکوي چې په (رهباني) ژوند کې داخلې شي»^۲. افغانستان هغه هيواد دی چې بوديزم په کې له هنده راغلی او بهر هست شويدي، خو د زرونو کالو په ترڅ کې پاتې شوی او اوس هم د سترو بودايي اثارو مرکز دی. له ټيکسلې - پېښور، باگرام جلال اباد نه ان تر بلخ پورې د بودايي اثارو مرکزونه شته. د دغه اثارو بل ستر مذهبي مرکز باميان دی چې نړيوال شهرت لري. دا يادوني مو د دې له پاره وکړې چې بوديزم د دې ولس يعنې افغانانو په خټه کې اوس هم موجود دی او په پښتني فرهنگ کې يې ريښې ځغلولي دي.

د کارل گوستاو يونگ د ساه پوهنيز نظر له مخې ځينې افکار او عقايد چې په يو قومي تحت الشعور کې ځای ونيسي زرگونه کاله وروسته هم يووار بيا په يو قوم کې راژوندي کېږي او د يوه پياوړي جريان په توگه ظهور پيداکوي. په پښتنو کې د «عدم تشدد». جريان د بودايي

۱. نفیسی، سعید. سرچشمه تصوف در ایران. تأثیر تعلیمات بودایی در فرهنگ ایران از نظر فلسفی، تهران: ۱۳۴۳.
۲. مجروح، سید بهاؤالدين، بودا چنين می گفت، آريانا مجله، دويمه گڼه. کابل: د تاريخ ټولنه د اطلاعاتو او کلتور وزارت، ۱۳۵۲ کال، ص ۲۱.

«اهيمسا» يو څرگند مثال دی، خو په هر صورت کله چې د تصوف د تاريخ پانې اړو و درې مهم جريانونه په کې وينو:

(۱) د عراق او جزيري تصوف چې د نصارا او نستوري يا يعقوبي او صابينو له اصولو اغېزمن وو.

(۲) د مصر او شام يا مغرب او اندلس تصوفي جريان چې د ځېنو افلاطوني نو افلاطوني او يهودي حکيمانو له زده کړو اغېزمن وو.

(۳) آريايي او هندي تصوف چې له زردشتي، مانوي او بودايي تعليماتو اغېزمن وو. خو شرقي تصوف يا آريايي او هندي تصوف په هغه سيمه کې وده وکړه چې د بودېزم ستر مدنيت په کې تير شوی وو او که د اسلام په اوږدو کې يې اثرات له منځه تللي هم وي. يادگارونه يې ډېر تازه او ژوندي ول. د پښتنو د کرکيلې، د غورڅو پرڅو او کوچ وبار سيمه هم يوه له دغو څخه وه.

هغو څېرو چې د اسلام په اوږدو کې هلته رينځې نيولې وې، لکه «ابو اسحاق» «ابراهيم بن ادهم بن سليمان بن منصور بلخي»^۱ چې په ۱۶۰، ۱۶۲ يا ۱۶۶ هجري قمري کلونو يوه کې مړ دی. ابو علي شقيق بن ابراهيم بلخي چې په ۱۷۴ هجري قمري کې ومړ او عبدالرحمان حاتم چې په حاتم مشهور وو په ۲۳۷ هجري قمري کې ومړ. له اسلام نه وروسته په تصوف کې د سير وسلوک لومړي مراحل جوتوي. دغه پړاوونه اووه دي چې په ماني مذهب کې هم شته او په لږ توپير سره په بودېزم کې هم شته. په نتيجه کې ارتقاء، يوځای کېدل په مبداء او فنا فی الله کې محوه کېدل او بالاخره اتحاد وصلت او حلول^۲ دی. څرگند مثالونه يې د سنائي غزنوي «سیرالعباد الالمیعداد» هم دغه ډول داستان دی. د عطار «منطق الطیر» چې روح په کې ديوه مرغه په توگه له اوو واديو تېرېږي او کمال مطلوب ته رسېږي، عبارت دی. د تصوف غايي هدف فنا او محوه کېدل دي او په بودېزم کې دې ته «نيروانا» وايي.^۳

عبدالحکيم طيبي ليکي: «هغه مهم ټکی چې په افغانستان کې د تصوف د سير په برخه کې بايد په نظر کې ونيسو هغه دا دی چې د افغاني صوفيانو له خوا تصوف او عرفان هر وخت يوه خاصه تگلاره او اخلاقي نړۍ ليدو و چې د اشعارو، ادبياتو او وچيزو او مناجاتونو په وسيله

۱. ابراهيم بن ادهم: يا د بلخ شهزاده چې په اسلامي فرهنگ کې يې داستان ډېر مشهور دی او زياتره څېړونکي عقیده لري چې د هغه کيسه د سيدهارتا بودا سره ورته ده. وايي چې ادهم تاج و تخت پرېښود. د چوپان کالي يې واغوستل او اواره شو.

۲. حلول: له عرفاني پلوه په دې باور درلودل چې خدای تعالی په هر څه کې حلول کړی او امتزاج لري. لکه په خرما کې خوړوالی - فرهنگ سجادي ص ۳۲۸.

۳. نيروانا: يعنی خاموشی، د بودا په نظر د مطلقي نابودی مانا لري. د برهمنانو په عقیده له عالمي روح سره د فردي روح يوځای کېدل دي.

د مولانا جلال‌الدین محمد بلخي په مثنوي او نورو اثارو کې يې اثار پاتې دي»^۱.

دغه فرهنگي جريان غوره فرهنگي ارزښتونه هم پرې اېښي دي، په دې ډول:

(الف) «زموږ متصوفين تصوف او عرفان د حق په معرفت کې د نفس پېژندنه بولي

په نفس باندې دغه توانايي زموږ د خلکو په نزد په معرفت کې څو زره کلنه ريښه لري. په افغانستان کې ان له اسلام څخه د مخه دور کې دغه عقیده ډېره پياوړې وه. له همدې کبله فارابي، ابن سينا بلخي د يونان افلاطوني او ارسطويي افکار د اسلامي عرفان سره مخالف نه بلل. د ابن سينا د اشارات والتنبهات اثر د دې ادعا يو دليل دی»^۲.

(ب) بل غوره عنصر چې له دغه فرهنگ څخه د ميراث په توگه پاتې دی د قهر او خشونت په وړاندې سرغړاوی او پاڅون دی. ميخاييل.ای زند د تصوفي جريانونو پيداينست د منځنۍ اسيا څخه په اسيايي هېوادونو باندې د بېرحمانه حملو او تاراکونو غارت اولوټمار کې ويني او د ټولنيزو شخړو په باب يادونه کوي. «د ۶۱۷ هجري کال په پيل کې (۱۲۲۰ م) له درې ورځو سختو جگړو وروسته د چنگيز خان تر مشرۍ لاندې د مغلو د لښکرو مرکزي ځواکونه د بخارا د مدافعينو د اجسادو له پاسه تير شول او نوموړی ښار يې ونيو. د دغه ښار په زرگونه وگړي د مغلو له بېرحمانه تبغ څخه تېر او ځېنې چې پاتې شول د مريانو په توگه بنديان شول. د هماغه کال د پسرلي په لومړيو شپو او ورځو کې لومړی سمرقند او بيا ورپسې خجند او کال وروسته بلخ او اورگنج له همدې ډول سرنوشت سره مخامخ شول. د دغه فتو او په ټولو ځايو کې بل شو او هر ټپ چې ترې پيدا شو د ټولو په ځانونو يې درد راووست. د دغه بلا طوفان ټوله سيمه ونيوله او د تورو وريځو په څېر پرې پلنې او هر څه ړنگ شول»^۳.

(ج) بل ميراث يې سماع او موسيقي ده چې په اسلامي فرهنگ کې يې هم له دې لارې وده وکړه. په افغانستان کې يې ظهور وکړ او په هند کې اوج ته ورسیده.

(د) که ځېنو معاصرو اگزناسياليست فيلسوفانو د خپلو افکارو له پاره د ښې شننې او درک له پاره داستان، ناول او ډرامه بستر وگرځوله، نو زموږ صوفيانو ان له اوله شعر او ادب د خپلو تصوفي افکارو له پاره ښه او غوره فورم وټاکه او په دې فورم کې يې خپل افکار بيان کړل. هم يې شعر لوړو مدارجو ته ورساوه او هم يې غزل.

۱. طيبي، عبدالحکيم، تصوف و عرفان در افغانستان، کابل: اطلاعات و کلتور، ص ۵.

۲. اثر ۶ مخ.

۳. ميخاييل، ای. زند، نور و ظلمت در تاريخ ادبيات ايران، ايران، تهران: خ ۲۵۳۶ (۱۹۷۵) ارشليم. ۱۴۱ مخ.

د روښانيانو ظهور نوی باب

په پښتو ادبياتو کې د روښانيانو دوره د دې لارې مخکښ جريان دی. دې کې شک نشته چې په پښتني فرهنگ کې په ډېره څرگنده توگه عرفان د روښاني غورځنگ له لارې وده او پراختيا ومونده. دا هغه څه دي چې د پښتو ادب په باب هم صدق کوي. ځکه د فارسي ادب په خوا کې په پښتو کې دا زمینه هم برابره شوه.

د لويو تاريخي لارو پر سر د پښتنو هستوگنه او ژوند او دا ډول د هند او فارس په منځ کې د دوې موقعيت د دې زمینه برابروله چې له دواړو خواو څخه فرهنگي اغيزې ومنې. له زيات شمير فرهنگي اثارو او څېړنو جوتېږي چې د اسلامي دورې له پيل نه وروسته د پښتونخوا زياترو فرهنگي ټولنې د عربي او اسلامي علومو د سترو شخصيتونو د افکارو او اثارو څخه اغېزمنې وې. له حالنامې جوتېږي چې د مولاناى بلخ مشوي په پښتنو ټولنو کې لوستل کېده لکه چې نمونې يې په حالنامه کې هم راغلي دي. د حافظ شيرازي شعرونه په مدارسو کې د تعليمي نصاب برخه وه. د بايزيد بسطامی، سنایی، جامی، عطار، شيخ اکبر (محي الدين ابن عربي) او نورو زياتو اثارو خپل ټاکلی نفوذ درلود. دوست محمد کامل مومند په خپل اثر رحمان بابا کې ليکي: «په پښتو ژبه کې روښانيانو موږ ته ښه او جوته سرمايه را پرې اېښې ده. هيله ده چې د پښتو ادب پوهان او نقادان به له ماسره په دې وينا کې ملگري وي چې د پښتو د لويو شاعرانو څخه يو ميرزاخان انصاري د روښانيانو ټولو نه لوی نماينده شاعر دی»^۱.

مرحوم علامه رشاد صيب ليکي: «پښتون بايزيد د خپلو پيروانو له پاره په معرفت او سلوک کې د وحدت الوجود لاره غوره کړه او د خداى د پېژندگلوى دغه غامضه فلسفه او پېچلې مساله يې داسې تلقين کړه چې تر دريو - څلورو پښتو (پشته) پورې يې د تلقين اغېزې په ډېر قوت پاتې وې. د ده په پيروانو کې د وحدت الوجود د فلسفې داسې مبلغين پيداشول چې د دغې غامضې فلسفې په باب يې غونډه ډېوانونه وکښل او د پښتو په منظومه ذخيره کې يې د قدر وړ زياتوب راووست»^۲.

په روښاني غورځنگ کې پخپله پير روښان، ملا ارزاني، على محمد مخلص، ميرزا خان انصاري، دولت لواني، واصل روښاني، خواجه محمد روښاني، کریم داد، ملا مودود او نورو پيروانو يې په خپلو اثارو کې هڅه وکړه چې عرفاني او تصوفي افکار د شعر په قالب کې بيان کړي. د روښان پيروانو په خپلو ادبي اثارو کې د خپل پير صوفيانه او عرفاني نظريه وڅېړله

۱. دوست محمد کامل مومند (رحمان بابا)، پېښور، چاپ ۱۲۶.

۲. رشاد عبدالشکور، د واصل روښاني څو شعرونه سريزه، مخ ۲.

او ښايسته ټول اثار يې د دغه مفکورې د تبليغ له پاره وکارول. ملا ارزاني خویشکي په خپل تصوفي اثر کې په منظم ډول دغه عرفاني نظريات بيان کړل.

همدا راز له پورتنۍ تحليل نه وروسته په ساده گۍ سره دې پايلې ته رسيږو چې موږ په تاريخي ډول دهغه ماضي جوړښت او بيا ددې سره په موازاتو کې د ټول اسلامي مدنيت اوفرهنگ اغيزې هم له ياده نه شو ويستلی - پاتې دې نه وي چې له رحمان بابا څخه تر مخه دوره کې په پښتني ټولنه کې روښاني غورځنگ سره له دې چې په زور او شدت سره وټکول شو، خو خپل فکري اثرات يې تر ننه پورې هم زموږ په شعر کې او په مجموع کې په فرهنگ کې پرې اېښي دي.

روښاني فکري او عقېدوي لاره

د بايزيد روښان د اسطوره يي شخصيت د عقايدو او افکارو د څيړنې له پاره بيلابېلو پښتنو او غېر پښتنو ختيځ پوهانو خپلې نظريې او عقيدې وړاندې کړې دي. دغه فرضيې زياتره يا خو دروښان په اثارو او يا دهغه دمخالف اخوند دروېزه داثارو او ويناوو په ښاد ولاړې دي کله ناکله د «دبستان مذهب» په اثر هم استناد شوی دی. هغه څېړنې اوفرضيې چې دروښان دمخالف اونورو مخالفينو په نظريو ولاړې وې په هغو کې دروښان په باب ښې پوره بدې ردې وېل شوي دي. په دغو اثارو کې د «اخواند دروېزه» اثار لکه «مخزن» او «تذکره الابار والاشرار» ډېر مهم دي. خو دروښان په خپلو اثارو کې چې له هغه جملې خيرالبيان اومقصود المومنين څخه عبارت دي استنادي بڼه لري. بياهم دمخالطې او مبالغې وېره ترې شته. په وروستيو کلونو کې دروښان دحالنمايې پېداېښت اودافغانستان دعلومو اکاډيمي له خوا دهغه چاپ «گستتر» له يو لړ گونگو او ټو مسابلو هم پرده پورته کړه. پردې سربېره دروښاني غورځنگ په اړوند يو لړ تعبيرات هم شته چې ديو غورځنگ اودمغلي حکامو سره مخالفت هم ډول ډول تعبير شوی دی. ددې تعبيراتو له سموالي اونا سموالي څخه سترگې نه شو پټولی. خو ښه چلند به هماغه اکاډيمک هغه وي چې مسايل دحقايقو اواسنادو په رڼا کې وڅېړل شي.

په هر حال کله چې د روښان پير خپلو اثارو اوافکارو ته راځو نو د هغه اثار په خپله خبرې کوي. په دې کې بيا ستونزه داده چې څيړونکو بيا هم دلاسبرې مذهبي محافظه کارۍ له مخې څه نه دي ويلي او يا يې زړه نه دی کړی چې په زغرده څه و وايي، خو دقلندر مومند په کار کې چې د «دخيرالبيان تنقيدي مطالعه» نومي اثر څخه عبارت دی يو څه زړورتيا شته او ځينې ټکي په کې رابرسيره کوي چې دروښان پير دعقېدو شنه تړبوحده بشپړه او کره کوي.

قلندر مومند دخېرالبیان دغه اثر چې يوه بشپړه اوږده اوڅېړنيزه سربزه لري په هغه کې يې داخبره روښانه کړې ده چې دخېرالبیان دانسخه دکابل اوپېښور دچاپ نسخو نه توپير لري. نوموړی خپل دلايل وړاندې کوي او په دې باور دی چې دکابل اوپېښور نسخې د بايزيد پيروانو کښلي او په هغو کې يې ايات اواحاديث ورزيات کړي دي. بله داچې دهغه له مرغه وروسته کښل شويدي نو زياتونې په کې شوې دي. «دنوموړی په باور دخېرالبیان په باب عامه عقېده چې دخېرالبیان له ځينو حصو اودحالنمايې اود اخوند دروېزه له الزاماتو ثابتېږي داده چې د بايزيد روښان اودهغه دمنونکيو په خيال دا يو الهامي کتاب دی. د الهامي کتاب د عظمت او «دَمِنْ جَانِبِ الله» کېدو تقاضا داده چې ټول کتاب له خدايه وگنلی شي ولې دپېښور اوکابل چاپي نسخو کې داحاديثو، دحضرت علي (رض) دارشاداتو دهادي ديان (بايزيد روښان) دويناگانو دعبدالقادر جېلاني اومحمد الدينوري دحوالو د موجودگي په وجه يې دا حيثيت مجروحېږي او ځکه د دې خبرې ډېر اعتبار نه شي کېدی چې يو خوا د دې يو کتاب دخدای له طرفه وگنلی شي او بل خوا دې خدای دخپلې خبرې دليل دپاره دبنده گانو دمقولو محتاج وي.»^۱

بايد وويل شي چې دقلندر مومند دغه وينا دپښتنو دسترو اومشهورو څيړونکو له خوا منل شوې نه ده - دژور اودقيق څيړونکي استاد معصوم هوتک په قول چې وايي: په دې برخه کې بايد له تاءمل نه کار واخيستل شي.

دپېښور چاپ دخېرالبیان دنسخې په مقدمه کې مولېنا عبدالقدوس صاحب ددېستان مذهب دا عبارت را نقل کړی دی: «د بايزيد تصنيفات په عربي فارسي هندي اوپښتو کې ډېر دي. مقصودالمومنين په عربي دی، وايي چې خدای پاک به ورسره بې د جبرائيل د واسطې نه پرته خبرې کولې. دده يو کتاب خيرالبیان دی چې په څلورو ژبو دی. يو په عربي بل په فارسي دريم په هندي اوڅلورم په پښتو، هم يو مطلب يې په څلورو ژبو وېلی دی. دا کتاب دالله تعالی خطاب دی بايزيد ته. (روشنيان) دا کتاب دخدای کتاب گني.»^۲

قلندر مومندپه دې هکله زياتوي: «کوم ترتيب چې دانسخه لري هغه ددېستان مذهب ديان سره سم دی يعنې خدای له خوا خطاب چې دجبرائيل يا دبل کوم ولي په واسطه نه بلکې براه راست شوي دی. اوځکه زه دا دعوی کولي شم چې زموږ دانسخه هغه نسخه ده چې داخوند درويزه خوشال بابا اوددېستان مذهب دليکونکي له نظره تېره شوې وه، تلک عشرت

۱. قلندر مومند، د خيرالبیان تنقيدي مطالعه، پېښور چاپ، کال: ۱ مخ.
۲. خيرالبیان، د پېښور چاپ مقدمه ص ۵۳ تنقيدي مطالعه ص ط ۹.

کامله»^۱.

دخبرالبیان اثر یوه ډېره مهمه برخه دېدایه کتاب هغه ده. دمعاصرې فلسفې اوسایکالوژیکو څېړنو په رڼا کې دقلندر مومند دویناوو بر علاوه ډېرې خبرې را سپړلې شو، د کتاب او د لیکوال اويا مصنف رابطه قایمولى شو.

د خبرالبیان په لومړۍ برخه کې د«اقرا عیاسم ربک» مبارکې سورې په پېړۍ پېل کېږي خو په دې کې ډېر ستر پیغام دادی چې په دیالوگ کې بایزید ته څو مهمې لارښوونې کیږي. چې دژبې (پښتو ژبې) دلیکلو اوفونیمونو، سمبولونو وضع کولو لارښوونه یو له دغو څخه ده. «او بایزیده! وکښه هغه حرفونه چې په هره ژبه سازېږي دفايدې دپاره دادمیانو، ته دانایې له هره څیزه ما نه زده بیرون حرفونو دقران اوسبحان.»

د ژبې اودحرفونو دایجاد له لارښوونې وروسته بل مهم ټکی دخدای دوحدانیت اودخدای ستاینه ده چې بایزید ته لارښوونه کیږي.

«او بایزیده! زما ډېر ستر صفت وکښه. خوښي مې پیداشي چې زما ډېر ستر صفت وایي ادمیان. گوره زما تسبیح وایي چې زما په مزکه کې دي (یا) په اسمان نشته هیڅ بهرون چې زما تسبیح وایي ته باور کړه په دایان.

-زه عامي مېره یم په څه ستا صفت وکښم اوسبحان.

او بایزیده! دخپلې پوهې په اټکل یې وکښه. تمام.»^۲

دلته په ډاگه کیږي چې دخدای اورویښان پیر خبرې یې واسطه اوسېده خبرې دي. اودروښان پېروانو هم دا ډول باور درلود.

همدارنگه بایزید ته دکتاب یا خیرالبیان دکښلو لارښوونه کیږي په دې ډول:

(۱) «وکښه په دا کتاب صلوته په خاتم دانبیاء چې محمد دی او په واره پیغمبرانو چې ددوی دي پس روان. ومې کهه رحمت اوبرکت په تا اوستا په پس روانو په محبانو چې وې نغوره په دا زمانه په تادې وې سلام.»^۳

(۲) همدارنگه بایزید روښان ته دا ډاډ ورکول کیږي چې خدای تعالی تا اوستا یاران اومحبان که چېرې توبه وباسې بخښل کیږي. خو له دې وروسته دې تن له گناهونو اوناوړه چارو ژغوري. بایزید ته لارښوونه کیږي چې دیو پېر اوهادي په توگه خپل پېروان له بدو کارو

۱. تنقیدی مطالعه ۱۰ مخ.

۲. خیرالبیان تنقیدی مطالعه ۱۹۵ مخ.

۳. همدغه ۶ مخ.

نو منع کړه اوسمې لارې ته يې راوبوله.

۳) موږ دبايزېد په ټولو اثارو کې گورو چې ديو هادي اومرشد په توگه هيڅکله دکوم شخص اومخالف نوم نه اخلي. خو نوموړی په دغه ديالوگ کې له تواضع کار اخلي اووايي چې زما ليکل اولوستل ښه نه زده اوکه زه وليکم کېدای شي غلطې وکړم. اوزما مخالفين به پر ما پورې مسخرې اوملنډې وکړي. بايزېد دعامة ذهنيته اودخپلو مخالفينو عکس العمل ته انعکاس ورکوي. خو په دغه ديالوگ کې نوموړي يعنې بايزېد ته ډاډ ورکول کيږي. اود ډاډ له پاره ورته دټبرو انبياو مثالونه راورل کيږي. «اوبايژيده! شرم دې نشته چې درپورې مسخرې کا يا درپورې خاندې اونه نقصان دايمان. گوره هسې يې مسخرې کړې اوخندل يې زما په پيغمبرانو په اولياء گانو پورې له تا وړاندې ځنې ادميانو، اوبايژيده! وتا مې عقل درکړه ودې ليده ودې پيژانده دده په رڼا رښتيا دروغ، امر نهی، حلال اوحرام. ترو مې ننويست ستا په زړه کې ډار اميدواري. په هغه بهنه دې کړه چار داسلام. دچارې په بهنه دې بيا لار مونده اوهر مقام. ترو حکمت مې درکړه اواجتهاد اونور دالهام. وهر چا لره چې مې حکمت ورکه وهغه مې ډېر ښيگره کړه ورعيان.»^۱

۴) د خيرالبيان دکښلو لارښوونه: ددې خبرو اترو په ترڅ کې په ډاگه بايزېد ته رسالت ورکول کيږي چې دخپلو خلکو دروښنايي اوسمې لارې ته درابللو له پاره اړينه ده چې کتاب وکښې. نوموړي ته دکتاب محتويات هم په ډاگه کيږي. په دې مانا چې کوم شيان چې خلک ورته اړتيا لري اوخلک اودهغو په ژوند کې دبدلون جوگه کېدای شي.

«اوبايژيده! که زما خوښي غواړې اوديره ښيگره، وکښه خيرالبيان زه اورم په دا زمانه له ځنې ادميانو خبرې ددنيا اوهر چې پکې دي خبرې دکرلې دسود اوبازرگاني اودځناورانو اوبيهوده خبرې اودروغ دکښې دغيرت دميرځي يا نور نور رنگارنگ خبرې سخنان دبهشت خبرې اوهر چې پکې وي نعمت درنگارنگ طاعت يا د دوزخ خبرې اوهر چې په کې دي عذاب يې په بهنه درنگارنگ گناهان...»^۲

دخيرالبيان له بيان سره سم او د ياد شوي ديالوگ پر اساس لوی ذات بايزيد ته دا لارښوونه کوي چې خيرالبيان وکښه. دبايزېد دقناعت له پاره دنورو پيغمبرانو مثالونه هم راورل کيږي. خو کله چې دخدای امرپرې وشو کتابونه پرې نازل شول. «اوبايژيده! وکښه زما په عنايت خيرالبيان، نه يې کښل پيغامبران اولياگانو کتابونه له تا وړاندې اونه يې کړه بنده گي چار

۱. همدغه ۷ مخ.

۲. همدغه ۸ مخ.

دښيگري بي عنايته بي توفيقه په تا دې وي اعلام.»

د بايزيد د کتاب د کښلو دستور او ادب لار ښوونې غوښتنه: بايزيد روښان ته ددې خبرې هم الهامې وضاحت کيږي چې څرنگه کتاب وليکي او دهغه محتوی به څه وي.

«اوبايږده! دستور او ادب د کتابو د کښلو هغه دی چې يې وکښه زما په توفيق په ښکلي توگه په ورکولو داندېښنې او د زړه په حضورۍ او په نه نغته دنوس د هوس او د شيطان او د فايدي دپاره د ادميان.»^۱

۵) دخپل قام په ژبه د کتاب په کښلو تاکيد يوه هغه مساله ده چې روښان ته يې ابدیت ورکړی دی. دا هغه څه دي که څوک وايي چې روښان او دهغه پيروانو ماتې خورلې ده او دهغو لاره نه ده بريالۍ شوې نو د پښتو ژبې غوړيدا او وده او په دې ژبه دروښان د پيروانو په لسگونه اثار او ديوانونو کښل ددې خبرې هغه مثال دی چې څو پښتو ژوندۍ وي، روښان به ورسره ژوندی وي. ځينې کسان دا هم وايي چې د پښتو له پاره خو دهغه مخالف اخوند درويزه هم کار کړی دی. خو دا بايد ورسره غبرگه کړو چې داسمه ده چې اخوند درويزه خو دا کار کړی دی. ددې له پاره چې روښان پر وړاندې تبليغ وکړي او هغه ورتي. خو روښان پښتو د مذهب ژبه گرځولي ده او په هغه وخت کې مذهب داوس مهال د تکنالوجۍ سره سيالي کوي.

روښان ته الهام کيږي چې: «گوره ما کتابونه له تا وړاندې پيغامبران و ته استولي وو چې پکښې وه بيان درښتيا دروغو دکړو دنکړو دحلالو دحرامو په ژبه دخپل قام. زه به دروښم و تاو ته په خپل قدرت په څلور ژبې خيرالبيان. څه شو که ته له دغو وړاندې بې خبره وې له خيرالبيان گوره زما اوزما د انبياء و اولياء (ع)، رښتيا دی کلام، زما اوزما د انبياء دا وليا (ع) کلام می کړی دی خيرالبيان.»^۲

۶) رښتيني لاره: روښان د يو ډول ټولنيز ريفورم او په ټولنه کې د شيطاني وسوسو او شرارتونو د له منځه وړلو اوسمې لارې ته دانسانانو د سيخولو لار ښود هم دی اودا کار له مذهبي لارښوونې اوله دغه زاويې پرته ناشونی وو. هغه ته ويل کيږي: «اوبايږده! رښتيني لار د انبياء ده. د انبياء لار هغه ده چې زما وپيژندگلوی و ته بولي ادميان.»

بايزيد روښان په خپلو تعليماتو کې د اعتقاد لوړې درجې ته رسيږي او هغه دا تلقين تر لاسه کوي چې هغه په دې قادر دی چې کولی شي خلک سمې لارې ته راوبولي. او خلکو ته لارښوونه وکړي دهغه د اثر دا ايت چې وايي: مرگ به ورشي و سرې و ته ننگهان، نشته په دونيا

۱. همدغه ۸ مخ.

۲. همدغه ۹ مخ.

کې تل دتله مقام.

دلارې یو بنسټ جوړوي. او په رواني لحاظ انسان دې ته رابولي چې له تاءمل او غور نه کار واخلي چې دڅه له پاره راغلی اودڅه له پاره دلته دی. خیرالبیان دا الهامې عبارت لري چې وایي: «نشته په دا زمانه پیر تمام بیرون له تا چې وارث دانبیاء یې درښتینې لارې څښتن یې ته باور وکړه په دا کلام وایه وسړي وته چې په رښتینې پیژندگلۍ وپیژني دا جهان چې کړی مې دی سرای دفتې دزیان اوده چارچوبۍ دتاریکۍ اوسرای دورانۍ عیان. هر چې محبت دبلا دفتې له زیان کارۍ سره کا مبتلا به یې کړم په سختۍ په بلا په فتنه، په اندوه په غم او په تاریکۍ په رڼدوالي ترو به زما له پیژندگلۍ دروند شي عیان.»^۱

میرزاخان اودپیر روښان نور پیروان بایزید انصاري پیر روښان دیو هادي اوپیر کامل په توگه بولي او یادونه یې کوي او په تعلیماتو یې عمل کول خان اونور مکلف بولي.

تصوفی تعلیمات

دنویو څیړنو اونویو مدارکو په ترلاسه کېدو سره دا هم اړینه ده چې د بایزید روښان په عقایدو اوافکارو باندې نوی نظر وشي. په دې اړوند د بایزید روښان دتصوفی زده کړو کې مراحل ډیر کامل اهمیت، اود معرفت درجې ته رسیدل اودتصوف اوشریعت ترمنځ داتصال کړۍ جوړول اوهمدارنگه له هغه وروسته دهغه ډیروانو په اثارو کې ددې زده کړو په قوت سره روزنه شامله ده.

دحالتامې له دې قوله جوتیري چې روښانیت ډیر په پیروۍ تاکید کوي او له هغه لاس نیوی دانسان له پاره په خدای باندې په اعتقاد کې اساسي شرط بولي:

حالتامه وایي: «ای عزیزمن! پیر دستگیر (قدس سره) نشسته بود. زن پیرزالی از در درآمد و گفت یا بایزید! دو پسر دارم پدرشان مرده است، و هر دو فرزند به مزدوری حلال مشغول اند و همیشه با درویشان هم صحبت‌اند و در کار شریعت مستقیم‌اند، اما پیر ندارند.»

بعده پیر دستگیر قدس سره فرمود. ای زال بشنو! طلب پیر مکن، هرکه پیر ندارد دین ندارد، وچنانچه رسول علیه‌السلام فرموده است: قال النبی علیه‌السلام: «لَا دِینَ لَهُ لِمَنْ لَا شَيْخَ لَهُ».^۲

د بایزید انصاري «خلیفه اول» محمد کمال صاحب وایي: «پیر که از چهار مقام واز

۱. همدغه ۱۵ مخ.

۲. حالتامه. مخلص نوی چاپ ۱۳۴ مخ.

چهار سیر واقف باشد و مرید خود خبر گرداند اگر مرید او باز گردد مرتد و مردود باشد...»^۱
 بیا وایي: «و هر که از چهار مقام و چهار سیر خبر نباشد... اگر از چنین پیر بازگردد، مرتد و مردود نشود. بلکه لازم بود او را که از آن پیر بازگردد»^۲

په حالنامه کې ځای ځای ددې یادونه شوېده چې بایزید په دې ټینگار کوي چې زه د نبې علیه السلام لاره خلکو ته ښایم. او خپل پلار ته هم په یو ځای کې وایي چې د نبې لاره د شریعت، طریقت، حقیقت او معرفت لاره ده. بایزید روښان د حالنامې په قول یو حدیث بیانوي چې ترجمه یې په دې ډول ده: (شریعت لکه د شپې دی، او طریقت لکه دستور ویو دی او حقیقت لکه سپوږمۍ ده او معرفت لکه د نمر دی او د نمر د پاسه هیڅ شی نشته «ددې حدیث په فارسي ترجمه کې د حالنامې مصنف د «لیس فوق الشمس شیاء» معنی کوي «نیست چیزی روشن تر از آفتاب» یعنې د نمر د پاسه څه روښنایی نشته»^۳

هغه دخپلې لارې د ښوولو او توضیح له پاره شریعت باندې ټینگار کوي. دا مساله واضح کوي چې هغه دخپلو دوښمنانو او مخالفینو پروپیګندې هم له پامه نه دې غورځولي او غواړي په پوره احتیاط گام پورته کړي.

«د ټولې مسلماني د تعریف په سلسله کې بایزید انصاري سره دا قول هم منسوب دی»
 «تمام مسلماني، شریعت و طریقت و حقیقت و معرفت است».

مقامات

د بایزید انصاري د تعلیماتو اودهغه د تصوفي زده کړو په باره کې هم یو لړ ناسمۍ رواج شوې دي. د بایزید روښان د تصوف په باره کې تراوسه زیات څېړونکي په دې خبره اتفاق لري چې بایزید د نورو صوفیانو برخلاف د څلورو مقامونو پر ځای د اتو مقاماتو قایل و.

۱. شریعت؛ ۲. طریقت؛ ۳. حقیقت؛ ۴. معرفت؛ ۵. قربت؛ ۶. وصلت؛ ۷. وحدت؛ ۸. سکونت یادیري. د بایزید دخپلو لیکنو اودهغه د تحریک د ځینو شاعرانو او پیروانو له شعرونو څخه دا ناسمۍ تقویه کیږي. خو د خیرالبیان اړونده برخې که په دقت او غور ولوستلی شي نو دا ترې څرگندیږي چې دا وروستی ذکر شوي (څلور مقامه) د بایزید د بیان کړي معرفت مدارج دي. په خیرالبیان کې دغه مقامات په دې ډول تعریف شوي دي: «او بایزیده! د شریعت

۱. حالنامه. مخلص نوی چاپ ۱۳۴ مخ.

۲. حالنامه. مخلص نوی چاپ ۱۳۴ مخ.

۳. تنقیدی مطالعه ۲۳ مخ.

دطریقت دحقیقت دمعرفت دیگانگی پوهه مې دپیغمبرانو کړې دي عليهم السلام».

د شریعت دی بیان

بایزید روښان په خیرالبیان کې دشریعت اوږد بحث لري اودطریقت تر سرلیک پورې ټول فرایض اوواجبات چې انسان ته اړین دي اودیغمبرانو لارښوونې دي تشریح کوي. په دې اصولو کې دیو کامل مسلمان له پاره د حلالو او حرامو پیژندگلوي اوهمدارنگه دلمانځه اواوداسه په ارکانو، د عشر اوزکوة اونورو اصولو بحث اوخبرې دي اوله هغه وروسته بیا دطریقت بیان کوي. خیرالبیان وایي «گوره! دشریعت ورمندن گفتار دیغامبرانو دی اوچار دپنځه بنیاددمسلمانی ده په ادمیان اوگناه دشریعت نه نغته دشریعت ده اونغته دنوس اودشیطان چې لیرې یې اوبی شریعت وته اوبی شریعت لکه لیوه دی چې پکښې قرار دی هغه هسې دی لکه ځناوران.»^۱

د طریقت بیان

«دطریقت زده اوچار وکښه؛ زده اوچار دطریقت دشریعت لږده له چار به ده پر آدمیان».

روښان وایي: «راوښیه وماوته زده اوچار دطریقت په خپل فرمان اوسبحان! اوبایزیده! شریعت وینا اوطریقت چار دیغمبرانو ده زما رحمت په دوی اوسلام. نه نغوته دنفس اودشیطان اونغته دزړه دروح چار دیغمبرانو ده عیان.»^۲

د حقیقت دې بیان

په خیرالبیان کې راغلي دي: «اوبایزیده! اوکښه زده اوچار دحقیقت؛ گوره زده اوچار دحقیقت، دطریقت له زده اوله چار به ده په ادمیان «قل رب زدني علما» په قران کی دی بیان الخیر لا یوخر نبی ویلي دي علیه السلام. راوښیه وماوته زده اوچار دحقیقت په خپل فرمان اوسبحان! اوبایزیده! حقیقت دی حال دیغمبرانو اوچار یې پت یادوي او فکر مدام.»^۳

د معرفت دی بیان

اوبایزیده! وکښه اوچار دمعرفت، گوره! زده اوچار دمعرفت دحقیقت له زده اوله چار ی به ده

۱. خیرالبیان پښور چاپ ۳۸۴.

۲. همدغه ۳۱۸ مخ.

۳. همدغه ۳۵۳ مخ.

په ادميان. اولې وروسته روښان وايي: «راوښيېه وماوته زده اوچار دمعرفت اوهر چه پکې دي مقام دعارف، طاعت اوگناه يې په خپل فرمان اوسبحان، اوباييزده! دمعرفت زده ديگانگي زده اوچار يې هغه ده چې هر چار زما په حضوري کا ادميان. گوره! په معرفت کې مقام دقربت دوصلت دوحدت دسکونت دی په تادي وي اعلام، اوعارف واجد مقرب واصل موحد مسکين دی عيان.»^۱

دمعرفت په بيان کې داوضاحت راځي: «گوره! په معرفت کې مقام دقربت دوصلت دوحدت دسکونت دی په تادي وي اعلام اوعارف واجد، مقرب، واصل، موحد، مسکين وي عيان.»^۲ له دې جوتيږي چې قربت، وصلت، وحدت اوسکونت دمعرفت مقامونه دي اودمعرفت پورې اړه لري. اوچلا جلا مقامونه نه دي.

قلندر مومند هم په دې خبره ټينگار کوي او هغه را پورته کوي اوليکي: دواړو کې د بايزيد روښان دمصرفياتو په باره کې دحالتامي مصنف ليکي: «اوعارف واحد به يې دقربت دسير خواته عارف توب دی به يې دوصلت دسير په طرف عارف واصل به يې دوحدت دسير په طرف عارف موحد به يې دسکونت دسير په طرف اودتخلوق ابااخلاق الله مرتبي ته راغب کول.»^۳ همدارنگه لې وروسته زياتوي چې: «شريعت زما خبرې، طريقت زما کردار، حقيقت زما حال اومعرفت زما رازونه دي.»^۴

له دې خبرو اترو اوبحثونو جوتيږي چې روښان دخپل توحيد علم له پاره دغه څلور منزله لازم بولي چې دنورو تصوفي طريقو کې هم شته. اودقربت، وصلت، وحدت اوسکونت سيرونه دمعرفت مراتب گڼي.

چې په دې منازلو کې دوږومبيو دريو منازلو نه پس دسکونت درجه صرف کامل پير ته حاصلېږي. اود بايزيد روښان په باره کې دااخرني څلور مقامات دجدا منازلو په طور دهغه دځنې مريدانو له خوا په ناسمه توگه دمخالفينو دپروپيگندو په وجه پيدا شوي دي چې ښايي هدف به يې داو و چې بايزيد روښان لاره دنورو صوفيانو له لارې بيله اوچلا وښودل شي. سره له دې چې په ځينو تصوفي لارو دا منازل اوسير وسفرونه زيات اوکم ښودل شوي اوتوپير لري خو دا جوتنه ده چې بايزيد خپله طريقه لرله اوځان يې اکې يو کامل پير گڼلو ځکه نو دې مخالفانه پريگڼېدو اوعتراضاتو ته زيات ځيلمه وه.

۱. همدغه ۳۸۳ مخ.

۲. ق. مومند سريزه تنقيدي مطالعه ۲۲ مخ.

۳. همدغه ۲۴ مخ.

۴. همدغه ۲۴ مخ.

په صراط التوحيد اوخيرالبیان کې داخبره څرگنده ده چې دپیر کامل په لارښوونه مريد دحقیقت تر مقامه پورې رسیږي اوکه دخپل پیر له خوا وړښودل شوی ذکر جاري وساتي نو دمعرفت مقام ته پورته کیدای شي. دا بیا هغه مقام دی چې په هغه کې ذاکر دعارف واجد مقام ته رسیږي اوله هغه نه وروسته چې نور هم پرمختګ کوي نو دا عارف واجد په عارف مقرب بدلیږي. دې پړاو ته په روښاني فرهنگ کې عارف سامع هم وایي ځکه چې دغوږ پرده یې لري کیږي اونوي اوازونه اوریدلی شي. له دې پړاو نه وروسته چې کله پرمختګ کوي عارف مقرب (عارف سامع) وصلت مقام ته رسیږي او عارف واصل شي اودعارف واصل کیدو نه پس دنورې ترقی په نتیجه کې دعارف موحد مرتبې ته اوبیا ددې تعالی وروستی پړاو هغه وخت ترسره شي چې موحد عارف په عارف مسکین بدل شي.

نوکله چې خپلې خبرې راټولوو دې پایلو ته رسیږو چې دروښان لاره. دهغه دخپلو اثارو له لارې زیات دقت اوتاءمل غواړي. دروښان اعتقادي یا فکري لیدتوګه کې دا جوتیږي چې هغه دنبوت دعوه نه کوي خو دخیرالبیان دمتن له مخې هغه داسې شخصیت دی چې دلوی خدای سره له واسطې اومنځګړې پرته سوال اوخواب کوي.

هغه یو عارف اومتصوف دی خود هغه دپړاوونو پیل دشریعت له مقامه کیږي. په داسې حال کې چې په فلسفي لحاظ دتصوف اودشریعت دلارو په یووالي کې تناقض شته. کیدای شي دوخت متصوفینو ځکه دا غوره بللې وي چې دټولنیزې مواخذې څخه ځان گوښی وساتي. دپیر بایزید عرفاني لاره کومه تجریدی اوله دنیوي فعالیتونو څخه پردی اویوازې رواني اوروحې سفرونو کې دویدل نه بلکې یوه ټولنیزه اصلاحي پاملرنه هم لري. په دې مانا چې ددروغو اومنکراتو څخه دخلکو لیرې ساتل، دسوداګرۍ اوکرکېلې کاروبار ته پاملرنه کول اودخدای لاره تعقیبول، اودوحدانیت لاره یا توحید په مخ کې نیول دي.

په فرهنگي لحاظ دپښتنو دفرهنگ اومعنویت دغوړیدو اوخبرتیا له پاره هم یې ډیر څه پښتنو ته ورکړل. په دې مانا چې له ده وروسته دده پیروان وو چې په پښتو ژبه کې یې بشپړ دیوانونه ایجاد کړل. دپښتو ژبې لیکل اواثار رامنځ ته شول. اوس موږ ددې ټکو په رڼا کې دمیرزا خان تعلیمات کتلی شو اولیدلی شو چې میرزا خان په څومره اندازه دغه تعلیمات پاللي اوروزلي او څومره له دې تعلیماتو څخه ترمخه تللی دی.

په پورتنیو توضیحاتو سربیره بایزید روښان په عقایدو کې داسماعیلیه فرقي اغيزي هم شته - مشهور عالم مولانا محمد شفیع لاهوري په انسیکلو پیډیا اف اسلامیکا کې په دې باب یوه مقاله لري چې دحالنماې په استناد یې پرې لیکنه کړې ده اوداسماعیلیه فرقي اصول یې تشریح

کړي دي - دغه برخه زما په اثر «په حالنامه کې د بايزيد روښان عرفاني او فلسفي څيره» کې په تفصيل سره راغلي اويادونه شوي ده - اوهم دغه اصول په پرتليزه توگه تشرېح شوي دي چې دلته يې بيا ځلي يادونه دمقالي له حوصلي بهر ده. په هر حال د بايزيد روښان اودهغه د فکري لاري په بابا څو ډوله نظريات موجود دي:

(۱) عرفاني نظريه

(۲) ملي نظريه

(۳) عوامي نظريه

خو ددې ټولو نظرياتو له نچور نه جوتيږي چې دانگلز د بزگري پاڅونونو د تيوري له مخې روښاني نهضت د شکل له پلوه يو عرفاني اودمحتوا اوماهيت له پلوه يو خود بخودي عوامي اولسي غورځنگ وو - چې په خپل وخت کې يې دارتودوکسي مذهبي دوگماتيزم په وړاندې قد علم کړي په فرهنگ اومعرفت کې يې اغيزمنې طرحې وړاندې کړې دنبځو ازادي، دموسيقي ادب اودپښتو ژبې په برخه کې ديورنسانس په توگه اغيز لرلي دي.

سوله او جگړه د ادبياتو په هنداره کې

عبدالوکیل سوله مل

د سولې او جگړې مفاهیم په خپله د بشر او انسان په څیر خورا لرغونی تاریخ لری او ځنې اروا پوهان خو په دې عقیده دي چې د جگړې او تیږی ځانگړنه د انسان طبعی او ذاتی غریزه ده او ځنې فیلسوفان لکه مالتو بیا په دې خبره ټینگ ولاړ دي چې جگړه د بشر له ورځ په ورځ پراخیدونکی نفوس څخه خړوبیږی او وایی چې که د انسانانو ترمنځ جگړې او شخړې پېښې نشی د انسانو شمیر او تراکم به دې حد ته ورسېږی چې نه به د ځمکې په کره کې د ژوند کولو یوه ټوټه ځمکه او نه هم په پوره اندازه د ضرورت وړ خواړه ورورسیږی. خو ددې سره سره بیا داسې فیلسوفان هم شته چې جگړه گرد سره غندی او هغه د انسانې ژوندانه لویه بدمرغی او وحشت گڼي.

بله ډله هم شته چې د لومړۍ او دویمې ډلې پوهانو پر خلاف نه خو جگړه بیخي غندي او نه هم د هر ډول جگړې سره جوړ دي. ددوی له نظره د شتمنو او نیستمنو، د ښکیلاک کړو او د ښکیلاک لندو تر منځ جگړه یو ضروری خبره او د ټولنې د پرمختگ، برابری او عدالت د ټینګښت یوازینی لار ده. سوله او جگړه نه یوازې د گڼو تاریخي دورود فلسفی مکتبونو اساسی موضوع او مضمون و بلکې د ټولنیز شعور د گڼو ډولونو او بڼو اساسی عناصر جوړول. د بیلگې په توګه د نړۍ گڼ ادیان د جگړې او سولې په اړوند خپل ځان نگرې ارشادات لری: د انجیل سپیڅلی کتاب خپلو پیروانو ته داسې بلنه ورکوي... تا سو ته چې زما خبرې آوری وایم، خپلو دښمنانو سره محبت وکړی، هغوي ته چې تا سو ته ښکښلې کوي د خیر دعا وکړی، هغوی ته چې له تا سو سره بد رفتاری کوی د خیر دعا وکړی، کله چې مو څوک په څپېره وهي د مخ

بله خوا هم ورواروئ! او که خوک مو مال وړی هغه مه غواړئ! له نورو سره داسې چلند وکړئ چې غواړي له تا سو سره یی وکړي.

د اسلام د سپیڅلی دین په مبارک کتاب قران شریف کې هم راغلی دي: والصلحو الخیر: (سوله خیر دی). د بودا په نصیحتونو کې هم راغلی دي: بس باید نیکمرغه اوسو له نفرته پرته، او د هغو وګړو ترمنځ چې یو له بله کرکه لری ازاد او لیری وګرځو.

دا چې جګړه د بشریت د مادی او معنوی پانګې له منځه وړل دي، ویره، غم، وینې، مړی، لوړه تنده، ویجاړی او تباهی ده او سوله د هغې پر خلاف د عقل، منطق او عاطفې یو ځای کول او د بشر د حقونو او ازادیو د ټینګتیا یوازینی وسیله او لار ده، خیر دی او دانسانانو تر منځ د تربګنۍ پر ځای دوستی او مینه روزي. نو له دې امله نه یوازې د ډیرو فلسفی مکتبونو، ادیانو... او نورو ایدیلوژیکو سیستمونو مهم عنا صر جوړوی، له دې کبله د نړۍ د لویو او نامتو مشا هیرو د پاملرنې وړهم ګرځیدلی ده. او ددوی دیلو، بیلو او ځانګړو فلسفو او متضادو نظریو سره سره یی د جګړې په غندنه ډیرې غوره ویناوې او لارښونې په میراث پریښی دي چې د سولې سره ددوی له بې سارې لیوالتیا، مینې او محبت څخه خړوبیږی، او نن یی د غوره ویناوو په فرهنگ کې لوړ ځای نیولی دی. لا ما رتین وایی: زه سوله غواړم په هره بیه چې وي.

ناپلیون سره له دې چې یو لوی پوځي سپهسالار او د لویو نړیوالو جګړو او یرغلونو رهبر پا تی شوی دی د جګړې د پېښیدو په اړه وایی: هغه هیوادونه چې سوله غواړی باید د ستونو د چوڅولو ډډه وکړی او که نه ددغو ستونو چوڅول به د توپونو په ډزو واوړی. کنیدی د جګړې زړه بورنونکې ډرامه داسې تصویري: که چیرې بشریت جګړې ته خاتمه ورنکړي جګړه به بشریت ته خاتمه ورکړي. میلتن د سولې برتري داسې ستایی: د سولې بریاوې د جګړې د بریاوو کمې نه دي.

لوی امریکایی لیکوال ارنست همینګوی اویا کلونه وړاندې جګړه ستر جنایت او ناولتوب وباله، دی وړاندیز کوي: ټوله هغه کسان چې جګړې ته لمن وهي او له هغې ګټه پورته کوي د جګړیزو عملیاتو په لومړۍ ورځ باید نا بود شي. د بلغاریا نامتو هیو ما نیست او پوه لاتارق لیکي: جګړه نه یوازې د اقتصادي او ټولنیزې ودې خنډ ګرځی، بلکې د کلتوري ارزښتونو مخه نیسي، اخلاق کمزوری کوي، د یوه نسل په اوږدو کې اخلاقي او معنوی بریاوې زموږلوي. خودخواهی، بدرنګي او منفی ارزښتونه واکمن کیږي. د غه حقیقت د بشریت په تاریخ کې د ځوارلس زرو جګړو په پا بله کې ثبوت ته رسیدلی دی.

د مذهبونو، ادیانو او د نړۍ د مشا هیرو د غوره ویناوو تر څنګ ادب هم چې د ټولنیز شعور

بنسټيزه برخه جوړوي د خپل پيدايښت له لومړۍ ورځې د سولې ستاينې او نما نڅنې او د جگړې غندنې ته په خپلو کڼو هستونو کې ځای ورکړی دی چې د نړيوال فلکلور او ادب په زيرمه کې خوندي دي او اوس يی د ټول نړيوال فرهنگ او فلکلور نا يا به ملغلرې بللی شو. سوله او جگړه چې ټولنيزې پديدې دي او له دې لورې بشر ډيرې ربړې، اسا نتياوې، غمونه او ښادۍ، بدبختۍ او نیکمرغۍ په ځان زغملی دي. د نړيوال فلکلور یک ادب لويه برخه جوړوي او د هر هيواد په ځا نگرۍ فولکلوريکو ادبي ژانرونو کې ځا نگرۍ ځای لری. تر کومه ځا يه چې متلونه د اولسۍ ادب نړيوال ژانر دی او جگړه او سوله هم نړيوال مفا هيم او پديدې دي. د کڼو هيوادونو د فولکلور په دغه ژانر کې د سولې او جگړې انځور ډير ښه ځليږي. لومړۍ هغه نړيوال متلونه راخلو چې له جگړې کرکه ترسيموي:

ايتالويان وای: جگړه هغه وسله ده چې خود پسنده انسان پرې ځان نورو ته ښیي. فرانسويان باور لری چې: د بشریت ټولې برياوې تل د يو تصا دف له مخې لاسته راغلی نه د جگړې له لارې.

د يونانيانو متل دی چې: جگړې تل د ليونیو له خوا پيل او د ليونیانو له خوا پای ته رسيږي. د المانيانو متل دی چې: په سوله ايزه فضا کې د چرکو هگۍ ډيرې ښې دی تر دې چې په جگړې کې دی سړی چرکې ولري.

د نړيوال فولکلوريک ادب د متلونو ژانر همدومره چې د جگړې د غندلو او کرکې له درکه بډای او موړ دی د سولې ستاينې ته يی هم زيات شمير متلونه ډالی کړی دي: چينايان وایي: د سولې د سا تونکی دنده د جگړې له قو ماندان نه ډيره درنه او مهمه ده. د فرانسويانو متل دی: په هغه هيواد کې چې سوله وی هلته د وگړو عمر اوږد وي. يونانيان وایي: هغه نوم چې د سولې سره لاسته راځي ولې ېې د وينو په تويدو تر لاسه کوي.

او د ايتالويانو متل دی چې: د سولې سا تنه د جگړې له ودرولو ډير ارزښت لری. کلاسيک ادب چې د نړيوال ادب اوږد تاريخ لری هم د سولې د درناوی او نما نڅنې په برخه کې ېې شميره بيلگې او نمونې لري چې تل به د نړيوال ادب په شنه آسمان کې د يوه ډيرروښا نه ستوری په څير په خپله ښکلا او خلا د ادب مينه وال خوښ وساتی. هغه لومړنی ليکوال چې په دې برخه کې يی تر ټولو ډير اثار کښلی دي او د سولې ايزی ډرامې د پلار لقب يی کتلی دی د لرغونی يونان د کميلی اثارو بنسټ ايښودونکی ارستوفان دی. هغه نه يواځې د لرغونی يونان او د خپل زمان پيښې او انسا نی واقعيتونه د لومړی ځل لپاره د کميلی په ښه انځور کړل بلکې د جگړې پر بدرنگۍ، وحشت او ويره با ندې يی هم د خپلې زمانې کڼ

انسانان او دده داثارو مینه وال وځنډول ددې ادعا د ثبوت لپاره دده دوه درمې راځلو:

دده لمرې درامه سوله نومېږي. د دې کمیدۍ اتل یو جگړې ځپلی انسان دی چې د سولې لپاره هلې ځلې کوي. د سولې د ټینګیدو امکانات شته خو هغه نه سترې کیدونکې مبارزې ته اړتیا لري. د سولې خدای د خلکو په ځنځیر تړلی دی د ترلې په نامه بزګر د نورو زیارکښانو سره یو ځای د سولې د خدای په بڼه راوړلایږي، دی وایی: هله ورنو اوس ددې وخت رارسیدلی چې کښینو او تربګني هیږه کړو، جګړو او لانجو ته شا کړو، ارامۍ او هوسا ینه رامنځته کړو او له بری څخه وروسته خلکو ته داسې غږ کوي: توره او ډال پر ځمکه کیږدئ د کښت او کر په لور ګا مونه پورته کړئ، ستا سې په سرونو د نیکمرغۍ لمر ځلېږي او په دې توګه درامه د خلکو د خوښۍ او خوشحالی په چیغوا و آوازونو پا ټته رسېږي.

ښځې د خلکو په شورا کې دده بله درامه ده چې سوله ایزه محتوا لري: درامه په دې ډول ده: د پرګسار په نامه ځوانه او زړوره ښځه نورې ښځې د ادارې کارونو او دندو نیولو ته رابولي، سبا کهڅ د خلکو د شورا ټولې څوکۍ چې قوانین ورباندې طرح او پلي کیږي په خپل واک کې راولی او نیسی یی او په دې ډول د واک چارې ښځو ته لېږدول کیږي. دوی ثابتي چې د نارینو په پرتله په ادارې چارو کې بریالی دي. د شورا په لومړنۍ غونډه کې سمدستی داسې مهمې پریکړې تصویبوي: لومړی د جګړې پای او د سولې ټینګښت په ټوله نړۍ کې، دویم، د خصوصي ملکیت له منځه وړل. له دې سره سره چې دوی په لومړۍ سر کې دوهمې پریکړې ته غاړه ږدي خو ډیر ژر بیرته پښیمانیږي. د خلکو شورا له همدې وجې بیرته ړنګیږي. په دې ډول د ښځو واکمنۍ پای مومی او هریو پخپل کار پسې درومي.

هسې خو له ډیرې لرغونې زمانې راهیسې فلکوریک او کلاسیک او اوس معاصر ادب ټولو داسې په زرګونو اثار هست کړي دي چې له جګړې څخه ژوره کرکه یی اساسی مضمون جوړوي. او دا یوه حتمی خبره هم ده ځکه بشر په دې ټولو زمانو کې تر اوسه د جګړې ترڅه زهر ځکلی دي. خو په ورستیو دوو پېړیو کې د جګړې ضد ادبی اثار له بله هر وخت ډیر پنځول شوي دي، دا دوه پېړۍ که له یوې خوا د بشری پرمختګ د چټک یون پېړۍ وې نو له بلې خوا دغه دوه پېړۍ او روانه پېړۍ د ګڼو بې سارو تباه کونکو جګړو شا هده ده. چې د لویو تراژیدو شا لید لری. او خورا بې شمیره کړاونه یی د خلکو په برخه کړل. ډیری لیکوال چې په دغو پېړیو کې بې ژوند کړي هرومرو ددغو جګړو تر اغیز لاندې راغلي دي. په همدې اسا س ددوی بی شمیره اثار سولې ته ډالۍ شوي دي. له بلې خوا څرنګه چې ادب کومه مجردة ټولنیزه پدیده نه بلکې په ځانګړو ټولنیزو پروسو او بهیرونو پورې تړلی دي او د ټاکلې زمانې او مکانی وحدت محصول دي، هرومرو هم باید هغه څه انځور او ترسیم کړي چې پښ

او رامنځته شوی وي او که داسې نه وي. هغه بیا خپل ځا نگرې مفهوم له لاسه ورکوي. او بیا دخلکو جما لیاتی تنده نشي ما تولی. خو د واقعیتونو په هنری راسپړنه او تفسیر کې د لیکوال ځا نگرې فردیت او فلسفه هم رول لری. ددې ښه مثال او بیلگه د نړۍ دوه ستر لیکوال: لیف نیکولای تولستوی او ارنست همینگوی دی. سره له دې چې دوی دواړه په بیلو پیر یو کې چې د بیلو بیلو پېښو، بدلونونو او واقعیتونو له مخې خپلې ځا نگرې تیاوې لرلې، اوسیدل. خو دواړو یوه کډه وجه لرله او هغه په جگړو کې ددوی نیغه برخه اخیستنه ده. تولستوی توپچي فو ځی افسر وو، او همینگوی د یوه سرتیری او خبریال په توګه په لومړۍ نړیواله جگړه کې ګډون وکړ، او ددغه ګډون له امله هغه ډیر ژر د جگړې زهر هم وڅکل او په ځوانه ځوانۍ اتلس کلنۍ کې سخت تپي شو. تولستوی له افسرۍ استعفا وکړه او همینگوی هم د پوځي خدمت سره مخه ښه وویله، خو دواړه د جگړې وحشت د ترسیم لپاره په جگړو کې ګډون ته اړ وتل. تولستوی پخپله خوښه په ۱۸۵۱ میلادی کال د روسیې په یوه یرغل کې چې د روسیې پوځ له خواغ د قفقاز په غره والا نوباندي وشو برخه واخیسته او وروسته له قفقاز څخه سیواستوپل ته لاړ. او په ۱۸۵۴-۱۸۵۵ کلونو کې یی د ترکانو په ضد د کریمیا په جگړه او د سیواستوپل په مدافعه کې ونډه واخیسته. همینگوی پر دواړو نړیوالو جگړو برسیره د اسپانیا په کورنۍ جگړه کې هم برخه واخیسته او د جگړې وحشت یی له نږدې وکوت.

همدغو ګټو تکیو له کبله هغوی دواړو ددغو جگړو چې له نږدې یې لیدلې وې، د واقععاتو هنری ترسیم وکین. د بېګې په توګه د قفقاز په یرغل کې له ګډون وروسته تولستوی د قفقاز او د سیواستوپل په جگړو کې د ګډون وروسته د سیواستوپل کیسې ولیکلې. په جگړه کې دمخامخ برخه اخیستلو برسیره ددغو دواړو لیکوالو فردی فلسفه او ددوی ځا نگرې نړۍ لید هم ددوی په ادبی تخلیقا تو کې بې څه نه دي. دواړه لیکوال سره له دې چې د خوارانومل او ملګری وو، له انساني نا برابری یی خورا بد وړل او د ټولنیز عدالت د ټینګیدو کللک پلویان وو، بیا یی هم د خلکو د ذهنیتونو روښانه کول او د ځان اخلاقي اصلاح د بې وزلۍ او نا برابری د له منځه وړلو یوازیۍ لاره او د عادلانه ټولنې د جوړښت یوازیۍ وسیله بلل او په دې لار کې د هر ډول تشدد او مبارزې خلاف وو.

دغه مشترک تګي وو چې دواړو لیکوالو برسیره پر لنډو کیسو او وړو رومانونو چې د جگړې څخه د ژورې کرکې بوی ترې خوت، ستر او لوی رومانونه ولیکل، چې نن یی د نړیوال ادب کلبې د خبلې ښکلا او ځلا په وسیله رنگین سا تلی دی. یو له دغو رومانونو د تولستوی د «سوله او جگړه» او د «حاجی مراد» رومانونه او د «یرغل» لنډه کیسه ده. دغه اثار چې په پوره منطقي تسلسل کې په جگړه د ورګډو اتلانو د ژوند او حما سو انځور کاږی، د جگړو د

ځينو خواوواو واقيعتونو لکه ويجاړيو، وړانيو، وژلو، سوزولو ننداره وینو او دده جگړې د غندنې منطق او استدلال سره بلديږو. د مثال په ډول د تولستوی د يرغل کيسې په يوه برخه کې لولو: له همدې کبله مې د ځوانۍ په احساس افسوس وکړ، په جگړه کې د خوشحالي لپاره هيڅ شى نشته کله چې يو سړى ډيرو جگړو ته لارښى، هغه وخت بيا هم خوشحالي نه احساسوي. د مثال په ډول همدا اوس موږ شل تنه افسران جنګ ته روان يو، ښکاره ده چې له دغو نه ځنې مړه او ځنې تپيان کيږي. نن يو مری سبا بل مری نو په دې کې د خونۍ ورکوم شى نشته. د همدغه داستان په بله برخه کې د ځينو وگړو د جگړايز ذهنيت په وحشت او جنون داسې انديښنه څرګندوي: ايا انسانانو ته په دغې ښکلې نړۍ کې او ددغه پراخ آسمان لاندې د ژوند ځای تنګ وي. په دغه زړه وړونکې طبيعت کې څنګه د انسان په زړه کې د بدۍ، کسات او داسې نورو ناوړه څيزونو احساس خان ساتي؟ ښايي د انسان له زړه د طبيعت سره په يو ځای کيدو کې چې د ښکلا او نيکۍ مخامخ څرګندونکى دى ټولې بدۍ ورکې شي.

ارنست همينګوى هم څرنګه چې د جگړو برخه وال و او د جگړو تر څه زهر يې څکلى دي، زيا تره ګڼې هستونې ېې د جگړو پېښو او واقيعتونو ته ډالۍ کړې دي. هغه نه يوازې په دې برخه کې ګڼ ادبي داستاني اثار پريښي دي بلکې په دې اړه غيرى داستاني اثار هم لري: «له غرمې وروسته مړينه» ۱۹۳۲ کال يې ښه بيلګه ده. خو د هغه د هغو هنري داستاني اثارو شمير چې د جگړې وحشت يې د تولستوی په څير په لوړ هنري کمال انځورکړى دى، خورا لوړ دى. «پينځمه ستن» دده هغه ډرامه ده چې د اسپانيا کورنۍ جگړه يې پکې ترسيم کړې ده. «خلک په جگړه کې» يو تاريخي داستاني اثر دى. «دسيند په غاړه د ونو په منځ کې» په وينز او او دهغه په غاړو کې د يوه آمريکايي افسر د ژوند ورستۍ شيبې انځوروي. لنډه دا چې ددويمې نړيوالې جگړې په وړاندې چې په بيلا بيلو سطحو يې پکې برخه اخيستي وه استهزا اميزه عکس العمل دى.

خو ددغو ټولو داستاني موضوعاتو په منځ کې چې جگړه پکې د کلکې متروکې لاندې راغلې ده، دده «له وسلې سره مخه ښه» پکې لوړ ځاى لري. همينګوى دا اثر هغه وخت خلق کړ چې د لومړۍ نړيوالې جگړې لس کلونه تير شوى وو خو د جگړې د تراژيدۍ او وحشت خاطرې لا د بشريت په ذهن کې ژوندۍ وې. په دې لس کلن زمانه وټن کې همينګوى د جگړې ټولې ترخې پېښې راټولې، سره يو ځاى او وګندلې او بيا يې ددغه تلپاتې رومان په ليکلو پيل وکړ. په دې رومان کې د جگړې په نسبت د همينګوى ژوره کرکه د يوه آمريکايي افسر او برتانوي نرسي د ترزيک داستان په ښه بيان شوى دى. همدا شان د سويس بې طرفۍ د رومان مهمه برخه جوړوي. رومان د يوه ځوان آمريکايي چې فريډريک هنري نومېږي د ډراماتيک

او تراژيک برخليک انځور دئ. نوموړی د نورو په څير د يوې بې معنی او بې مفهومه جگړې خونړی سمندر ته ورتيل وهل شوی دئ. هغه کسان چې د وینو په دغه سمندر کې په ډيره سختی لامبو وهي، ټول افسران او که سرتيري دي له يوې مخې د سمندر ساحل ته د پورې وتلو په هيله دی خو يو هم نه پوهيږي چې د ژغورنې غاړه چيرته ده؟ نه پوهيږي کومه لار غوره کړي. هيڅوک هم د آمريڼو او قو ما ندانانو له پريکړو څخه خبر نه دي. يو ځل د شا تگ امر ورکول کيږي خو وروسته د شا تگ په لار کې ورته نور سرتيري او افسران گمارل کيږي چې د شا تگ مخه يی ونيسي او خبره دې ځای ته رسيږي. چې څوک شا ته راگرځي که افسر وی که سرتيري وژني یی. د اثر اتل فريديک سره له دې چې له جگړې ژوندی راوځي، خو ټول وجود يی له ټپونو ډک وي. په پای کې ځان يوه هوټل ته رسوي.

په پښتو معاصر ادب او په ځانگړي ډول پښتو شعر کې د جگړې ناوړين او د سولې هوس خورا بڼا يسته انځورونه لری چې د پښتو ادب نادري نمونې یی بللی شو:

ننگيال په دغه عا طفی شعر کې څنگه بڼه او په عالی ډول د جگړې له وحشته خلک راگرځوي:

ای ښکاری اشنا درته سلام کوم

پربرده چې دا سپينې مرغی والوزي.

لارې شي جوړې جوړې گلونه شي

ښکلی شي، بڼا يسته شي اميلونه شي.

واخلي په وزرو کې تنکي بچي

وموښي سينو کې گلالي بچي

سپينې سرې مښوکې زرکني بچي

پام کوه

پام کوه ما شې له کوټې مه وروړه

په دې شعر کې څنگه جگړه مارو ته زاری کوی او د وړاندو لوی د گرځون په پار څنگه په مهارت دوی ته خپله ځولی غوړوي.

دا کلی مه وړانوی

کوړی چې هلته لکه زرکې زمور ډکلی نجونی

کوړی چې هلته د بامو پر سر نورسې پیغلې

کتار، کتار

دلمر تر وړانکو خپل پیکي جوړوي

او مینو ژبو

د پیغلټوب غوږکې د ځوان هوس سندرې بولي.

دا کلی مه وړانوی

دا کلی مه وړانوی

د پښتو د معاصر شعر بل وتلی شاعر پیر محمد کاروان د هیواد ناورین په یوه شعر کې
څنگه ښه انځوروي:

راشه د رحمت بارانه ښار اخیستی اور دئ

ژوند لکه د کلی د چنار اخیستی اور دئ

راشئ زما اوښکې ورله یوسئ بلبلا نو

سوځي درنه ښکلی لاله زار اخیستی اور دئ

نه یی د چا لاس لکه امیل له غاړې تاو شو

غاړه کې بې خپل د غاړې هار اخیستی اور دئ

په یوه بل شعر کې د سولې د راتګ زیري داسې کوي:

مروړې مستې زانې به بیا راشي

کتوری به له سندرونه ډک راوړی

د ښکاری لاس به وچیرې تر څنګلو

ورپسې که به لینده یا توپک راوړي

دغه تږی ما شو مان ګلونه نه دی!

خدای به دوی ته هم د پرځې پټک راوړي

هوسۍ سترګې به دې بس غزل ویونه

بې له ترهې به کبلې روی تیونه

په بل شعر کې له روانې وړانې، جهالت او ویره څنګه خدای ته خپل عرض وړاندې کوي:

لویه خدایه! لویه خدایه

ته پرده د پیغمبر د خرقې وکړې

پر وطن چلیږی راج د ابو جهل

هرې خواته اجل خپور دئ

کلیوال مو پوروړی

د مرکې د سوداګرو

پرې د ژوند د سکو پور دئ

د پښتو نوښتگر شاعر عبدالغور لیوال څنگه بیا وکړي آبادی ته رابولی او له جگړې یی منع کوي.

هله یا هو هله یا هو ووايه
هله میراته وسله وغورځوه
هله راځه هله پا یڅې بد وهه
هله ځولی نیسم منې څنډ وهه.
هله چې ورانه چوتره جوړه کړو
د کلا برسر کې حجره جوړه کړو
هله ما شینه له اوږې کوزه کړه
چې ترې څپړی ته زینه جوړه کړو.
په ټوکه شعر کې پې څنگه د جگړې د جنون او زموږ د اولس تیاره برخلیک ښایسته انځور وایستلی دی.

ټوکه
یو لیونی بل نه پوښتنه وکړه
که اوبه اور واخلي، ما هیان به چیرې کله وکړی.
هغه ځواب ورکړ چې:
زموږ د کلی تر سیندونو او ویالو به راشی
ځکه چې دلته که هر څومره وچکالي هم راشي
لا په سیندونو او ویالو کې مو بهیري ویني
دلته دوینو وچکالي نه راځي.
ځکه ما هیان به ټول همدلته راشي
لیونی کړس وځنډل
ته خو رښتیا چې لیونی ښکاری
مگر ما هیان څه افغانان خو نه دي.
چې به د وینو په سیندونو او ویالو کې لامبي.
درویش درانی یو له هغو وتلو شاعرانو دی چې د شاعرۍ لویه برخه یی د جگړې له کرکې اساسی مضمون جوړوی:

دده دا غزل د دده دغو شعرونو یوه ښه بیلگه ده:
رنک به وي ترڅو پوري په وینه توره ما ته کړه

زړه د خلکو وگټه په مینه توره ماته کړه
هر کانی په وینو باندي سور دی اوس مینحل غواړي
شه زیاتې راکوز د آس له زینه توره ماته کړه
مینه د دنیا چي څوک زخمي کړي رغتیا نه لري
خله دي په زړه کي دا زرینه توره ماته کړه
جوړ په یې له اوسپني زنځیر کړي د چا پنبو لره
څه وشو ظالم که خپله سپینه توره ماته کړه
نه د ماشوم مخ کوري او نه د شالیدا سپینه
پورته شه دروېشه دا بې دینه توره ماته کړه

د پښتو معاصر و شاعرانو تر څنګ د ګڼو کیسه لیکوالو ډیری کیسې هم د جګړو د وحشت
انځورونه کښلی دي خو دا ټولې بیلګې د څومره والی او څرنګ والی له مخې د پښتو معاصر
شعر سیالۍ نه دي او په دې برخه کې پښتو شعر خورا ډیر دېره دی.
په ورستیو څو کلونو کې د سولې کیسې او شعرونه په ګڼو ځا نګړو ټولګو کې راټول شوی
او ګڼ ادبی مجالس او ناستې پرې د بحث لپاره رابلل شوی دي. هیله ده د هیواد د نورو مدنی
حرکتونو په څیر زموږ د لیکوالو او شاعرانو دا ایجادات هم پخپل وار زموږ په ګران هیواد کې
د تلپا تې سولې په ټینګیدو کې اغیزمن واقع شي.