

رابطه عرفان و سیاست (مقایسه اندیشه امام خمینی (س) و عبدالکریم سروش)

مهرنوش خادمی

دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی در اسلام، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران
Khademi.mehrnoosh@gmail.com

چکیده

عارف کسی است که خداوند ذات، صفات، افعال و اعمالش را به او نشان دهد. عرفان حالتی است که از راه شهود حاصل می‌گردد، بنابراین عرفان حرکت انسان در باطن خودش به سمت خداوند است و این حرکت زمانی و مکانی نیست. سیاست عبارت است از مشی و روشی است برای اصلاح امور شخصی و اجتماعی، تا افراد با تدابیر اجتماعی و فردی به بهبود وضعیت اقتصادی، اجتماعی، مالی و نظامی بپردازند. با توجه به تعاریف فوق، در این مقاله نویسندگان به دنبال پاسخگویی به این پرسش هستند که آیا بین عرفان و سیاست رابطه‌ای وجود دارد؟ در پاسخ به این پرسش با دو گروه مواجه می‌شویم: گروه اول موافقان این رابطه هستند مانند امام خمینی، جوادی آملی، محمدتقی جعفری و گروه دوم مخالفان این رابطه هستند که می‌توان به سید جواد طباطبایی و عبدالکریم سروش اشاره کرد. امام خمینی بر اساس اسفار اربعه ملاصدرا نشان می‌دهد رابطه‌ای بین عرفان و سیاست و انقلاب وجود دارد.

واژگان کلیدی: عرفان، سیاست، امام خمینی، عبدالکریم سروش، موافقان، مخالفان.

مقدمه

از جمله جریان‌هایی که بر اندیشه سیاسی اسلام بسیار تأثیرگذار بوده، اندیشه عرفانی است که مدتی نیز به اندیشه سیاسی مسلط بدل شد. این اندیشه از دوره‌ای در ایران مبتنی بر اندیشه عرفانی بود. شایان ذکر است که دایره شمول اندیشه عرفانی، محدود به سیاست نیست و ابعاد مختلف زندگی اجتماعی را در برمی‌گیرد. به‌طورکلی، از قرن هفتم به بعد، عنصر اصلی در تمدن ایرانی - اسلامی، اندیشه عرفانی است.

امتزاج عرفان و سیاست (با نظریات مبتنی بر امتزاج این دو نوع از اندیشه) از جمله مسائلی است که در سپهر تاریخی ایران نقش آفرینی جدی داشته و نمونه‌های آن را در طول تاریخ، در عرصه‌ها، جنبش‌ها و حکومت‌های مختلف می‌توان گاه در قالب جنبش‌های سیاسی مانند جنبش سرداران و جنبش حروفیه و گاه در قالب حکومت‌هایی مانند صفویه برشمرد. یکی از مقاطعی که به‌صورت بارزتر ارتباط عرفان و سیاست در آن چهره‌پردازی می‌کند، حرکتی است که به‌وسیله امام خمینی آغاز شد و تا منجر شدن به پیروزی انقلاب اسلامی ادامه پیدا کرد.

پرسش اصلی این پژوهش که در پی پاسخگویی به آن هستیم این است که چه نوع ارتباطی بین عرفانی که با انزوا سروکار دارد و با سیاستی که به حضور در اجتماع بستگی دارد، وجود دارد؟ آیا اصلاً رابطه‌ای هست؟ در این خصوص نظرات بسیاری وجود دارد که آن‌ها را به دودسته موافقان و مخالفان می‌توان تقسیم کرد.

در ابتدا پس از ارائه کلی مفاهیم عرفان نظرات این دو گروه به‌طورکلی بیان شده، سپس در مرحله بعد نظرات امام خمینی در قالب گروه اول و نظرات عبدالکریم سروش در قالب گروه دوم بیان می‌شود.

۱. مفاهیم کلی

۱-۱. تعریف عرفان

معرفت و عرفان به درک و شناختی گفته می‌شود که از راه تفکر و تدبیر به دست می‌آید. به طور مثال می‌گویند: «فلان يعرف الله» و نمی‌گویند «یعلم الله»؛ زیرا شناخت بشر از خداوند تعالی با تفکر در آثار او حاصل می‌شود نه با ادراک ذاتش. اصطلاح عرفان که معمولاً مطلق آورده می‌شود به شناخت شهودی حق تعالی منصرف و مخصوص می‌گردد. این تقیید و انصراف،

چیزی از گستره آن نمی‌کاهد؛ زیرا بنا بر آموزه‌های گران‌سنگ عرفان اسلامی که از خاندان پاک پیامبر (ص) به ما رسیده، خداشناسی در گرو خودشناسی است و ثمره آن، عرفان حقیقت اشیاء و کشف ذات همه چیز است (مظاهری سیف، ۱۳۸۸: ۱۵).

۲-۱. تعریف سیاست

سیاست علمی است که همه اشکال روابط قدرت را در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون بررسی می‌کند و جهت و چگونگی اعمال این قدرت را می‌نمایاند (مدنی ۱۳۷۸: ۱۳). محمدتقی جعفری سیاست را چنین تعریف می‌کند:

مدیریت و توجیه انسان‌ها با نظر به واقعیت‌ها «انسان آن‌چنان که هست» و «انسان آن‌چنان که باید باشد» از دیدگاه هدف‌های عالی مادی و معنوی سیاست نامیده می‌شود... سیاست به معنای حقیقی آن عبارت است از مدیریت و توجیه و تنظیم زندگی اجتماعی انسان‌ها در مسیر حیات معقول (جعفری، ۱۳۷۳: ۴۷).

در میان اندیشمندان اسلامی، امام خمینی جامع‌ترین تعریف را از سیاست ارائه و به سه بخش تقسیم کرده است: ۱. سیاست شیطانی؛ ۲. سیاست مادی؛ ۳. سیاست اسلامی. سیاست به معنای اینکه جامعه را راه‌بردد و هدایت کند به آنجایی که صلاح جامعه و صلاح افراد هست (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۳: ۴۳۱).

۲. موافقان رابطه عرفان و سیاست

۲-۱. عرفان روشن‌فکران تساهل‌گرا

این دیدگاه متعلق به روشن‌فکران غرب‌زده‌ای است که اندیشه‌های عرفانی را در برابر دیدگاه‌های فقهی قرار می‌دهند و نظریه‌های فقهی را منجمد، خشک و گاه خشن می‌دانند و در برابر آن، دیدگاه‌های اجتماعی - عرفانی را آمیزه‌ای از تسامح و تساهل و مدارا و حتی مباح‌انگاشتن منش‌ها و رفتارهای اجتماعی و سیاسی مختلف معرفی می‌کنند. به لحاظ تاریخی، این دیدگاه در دوره قاجار و در صدر مشروطه مطرح شد. اوایل دوره مشروطه، برخی روشن‌فکران با پذیرش این مسئله به همدلی و همراهی با دیدگاه عرفانی پرداختند. آنان، می‌کوشیدند از این طریق، عملکرد سیاسی خود را با تأثیرپذیری و شیفستگی نسبت به مظاهر سیاسی - اجتماعی دنیای غرب انجام دهند، اما از آنجایی که با مخالفت‌های پیاپی عالمان دینی روبرو می‌شدند، آن عملکردها

را تفسیر و تبیین کرده و بیان می‌کردند که مخالفان آن‌ها به علامه مجلسی و مخالفت‌های وی با فرق صوفی زمان صفویه شباهت دارند. بنابراین تلاش کردند که ذخایر فرهنگی فرق صوفی را در این باره بازخوانی و مصادره به نحو مطلوب کنند. در این راستا، هم‌زمان آموزه‌های دنیای غرب در لفافه‌ای عرفانی بیان می‌شد و تفسیری از عرفان ارائه می‌شد که به فرهنگ دنیوی مرتبط بود (نظیر اباحت و اصالت انسان). سطوح مختلف این تفسیر را در ادبیات پس از مشروطه و از جمله در آثار علی دشتی و نظایر آن می‌توان دید. ملکم‌خان، سید جمال واعظ و... تلاش می‌کردند در طرح اندیشه‌های خود از این آموزه‌ها استفاده کنند.

تقلیل عرفان به‌مثابه ابزار طرح دیدگاه‌های خود و تلاش در جهت سازگاری بعضی از اصول عرفانی با آموزه‌های غربی، عرفان را به پایین‌ترین سطح تنزل می‌دهد و نسبت بین عرفان و دنیا و در نتیجه سیاست را در سطح ناچیزی برقرار می‌سازد. این دیدگاه نه در پی طرح عرفان، بلکه در پی طرح آموزه‌های خود و پیشبرد آن‌هاست.

۲-۲. عرفان با نگاه مارکسیستی

این دیدگاه توسط روشن‌فکران چپ دنبال شد. آنان کوشیدند تا موارث عرفانی را با اندیشه‌های اجتماعی - مارکسیستی و دیدگاه‌های سیاسی - انقلابی، بازسازی کنند. احسان طبری از نخستین کسانی بود که در این مسیر گام برداشت، او کوشید تا برخی از اصول جهان‌بینی مارکسیستی را در اشعار مولوی جستجو کند (میرفطروس، ۱۳۷۷: ۱۷۴). این دیدگاه تلاش دارد تا چهره‌های عرفانی را به‌عنوان پیشینه‌های مارکسیستی در جامعه ایران معرفی کند و جنبش و حرکت‌های سیاسی را که در برخی فرقه‌های صوفیانه وجود داشت به‌عنوان نمونه‌ای از حرکت‌های انقلابی تفسیر نماید. از جمله کتاب‌های مطرح در این زمینه، کتاب‌های **حلاج و جنبش حروفیه** اثر علی میرفطروس است. در مورد تبیین این جنبش‌ها و مصادره آن‌ها در راستای اهداف مارکسیستی به فرازهایی از کتاب **حلاج** اشاره می‌شود:

حلاج که می‌رفت با تبلیغات خود، باورهای معنوی توده‌ها را به نیروی مادی برای حرکت انقلابی رنجبران تبدیل کند، با کمک و توصیه پیروان خود در شهر شوش که مردم آن حنبلی و از اصحاب تشبیه بودند مخفی شد (میرفطروس، ۱۳۷۷: ۲۰۱).

حلاج در زمان اعدام شجاع، مقاوم و سرافراز بود و مرگ را دلیرانه استقبال کرد. او به انسان‌ها آموخت نباید از مرگ واهمه داشت؛ زیرا کسی که بداند و معتقد شود زندگی مظهر ضرورت

یگانه طبیعت است و زندگی در جهان دیگر حقیقت دارد هرگز از مرگ هراسی نخواهد داشت (اقبال لاهوری، ۱۳۴۶: ۱۴۳).

۳-۲. عرفان در خدمت مبارزه و احیای

این رویکرد در آراء و اندیشه‌های اقبال لاهوری تبلور می‌یابد. وی تلاش کرد تا اندیشه‌های عرفانی را در خدمت مبارزات سیاسی قرار دهد. این رویکرد با انتشار اشعار اقبال و همچنین ترجمه کتاب **احیاء فکر دینی در اسلام** بسط یافت (اکرم، ۱۳۷۸: ۱۷۶-۱۷۳). وی به دنبال آن بود که از مفاهیم عرفانی، اندیشه‌ی مقاومی در برابر اندیشه‌ها و حرکت‌های سیاسی مأخوذ از غرب ایجاد کند. اگر مارکسیست‌های ایرانی می‌کوشیدند تا تفسیری مادی‌گرایانه و درعین‌حال انقلابی از تفاهیم عرفانی به دست آورند؛ اقبال به اندیشه‌ی اجتماعی و سیاسی مارکسیسم خوش بین نبود. او برداشت اجتماعی خود را از عرفان اسلامی با عنوان فلسفه‌ی خودی مطرح کرد و معتقد بود این ذخیره‌ی اجتماعی می‌تواند عمل اجتماعی را در راستای استقلال‌خواهی در کشورهای مسلمان تولید کند و به‌صورت اقتدار از دست رفته، دنیای اسلام را احیاء کند. وی با نگرش نقادانه نسبت به تصوف دنیاگریز، بر اساس مبانی عرفانی نظریه‌ی خودی را ارائه داد و با طرح مسئله‌ی آتش و آهن که در مثنوی مطرح شده این برداشت را کرد که هرچند آهن اوصاف آتش را می‌پذیرد، اما در آتش مستهلک نمی‌شود؛ لذا داعیه‌دار به دنبال عرفانی پویا در عرصه‌ی سیاسی و اجتماعی و به دنبال انسان کامل می‌گشت که از عشق شرقی و عقل غربی برخوردار است (اکرم، ۱۳۷۸: ۲۱۷-۲۱۲).

۴-۲. عرفان فقیهانه

منادیان این رهیافت فقهایی هستند که میان عرفان و سیاست امتناعی نمی‌بینند و معتقدند که رهیافت عرفانی می‌تواند به سیاست و جامعه‌ی بپردازد. از جمله سرسلسله‌داران این دیدگاه امام خمینی است که به‌عنوان مجتهد جامع‌الشرایط توانست با نگاهی عارفانه انقلابی بزرگ را رهبری کند و در دوران غلبه‌ی اندیشه‌های سکولاریسمی این نکته را به اثبات برساند که جایگاه حقیقی عرفان صرفاً فعالیت‌های فردی و اخلاقی انسان نیست؛ بلکه جایگاه اساسی عرفان در ساحت سیاست و اجتماع تحقق پیدا خواهد کرد. امام همانند سید حیدر آملی بین ظاهر و باطن شریعت تفاوتی قائل نبود و حتی شریعت را منهای طریقت ناقص می‌دید و معتقد بود که سالک باید

جامع بین شریعت و طریقت باشد. ایشان در تعلیقه بر **فصوص الحکم** عنوان می‌کند که کسی که با انجام تکالیف الهی باطن برای او حاصل نشود، بداند که ظاهر را درست انجام نداده است (منصوری، ۱۳۷۷: ۱۱۴-۱۱۳).

علامه محمدتقی جعفری نیز اعتقادی نظیر آنچه امام بدان معتقد است، داشته و چنین عنوان می‌کند:

سیاست انسانی عبارت است از مدیریت و توجیه مردم جامعه به سوی عالی‌ترین هدف‌های مادی و معنوی آنان هم در قلمرو فردی و هم در قلمرو حیات اجتماعی، با همین تعریف از سیاست می‌گوییم یکی از عبادات بزرگ انسان‌ها، فعالیت‌های سیاسی است، زیرا بدون توجه و تنظیم ضروری حیات انسان‌ها، هیچ‌کسی توفیق عمل به عبادات و اخلاق و برخورداری از فرهنگ سالم را نمی‌تواند به دست بیاورد. سیاست با تعریفی که نمودیم، ارتباطی وسیع‌تر از تعلیم و تربیت و ارشاد عرفانی دارد (جعفری، ۱۳۷۳: ۱۰۵).

بعد از امام خمینی، می‌توان سید حیدر آملی را مهم‌ترین فقیه شیعه دانست که برای اولین بار در تفکر شیعه یک منظومه سیاسی با رویکردی عارفانه را از خود بر جای گذاشت. ایشان شرع را دارای سه سطح شریعت، طریقت و حقیقت می‌داند و شریعت را گسترده‌ترین رکن عنوان می‌کند و دو رکن دیگر را (طریقت و حقیقت) به ترتیب مربوط به عالم نفوس، ملکوت، عالم عقول و جبروت می‌داند. وی به همین دلیل سیاست را در عرصه طریقت و حقیقت وارد نمی‌کند. وی در بحث نبوت، شریعت را به رسالت؛ یعنی چهره مردمی و هدایت‌گرانه پیامبر^(ص) و سپس امام معصوم^(ع) اختصاص می‌دهد و در عصر غیبت، شریعت را به حوزه وظایف فقیهان، طریقت را به حکیمان و حقیقت را به حوزه عارفان واگذار می‌کند. وی در همه‌جا بر ایده دین‌محوری و شریعت‌سالاری، مشی می‌نماید و برای سیاست نیز دو نقش قائل است. یکی این که سیاست ابزار کارآمد و وسیله مهمی است که در اختیار شریعت قرار دارد و در هر زمانی و هر شرایطی که دین صلاح بداند از آن بهره‌برداری می‌کند؛ دیگر آن که سیاست گاهی آن‌چنان صبغه دینی به خود می‌گیرد که تفکیک و تمایز آن از اصل شریعت دشوار می‌شود و به اصطلاح سیاست عین شریعت می‌شود و سید از آن به سیاست شرعی تعبیر می‌کند و آن را جزء اهداف مهم بعثت پیامبران الهی به‌ویژه پیامبر اسلام^(ص) می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۱۲-۷).

آیت‌الله جوادی آملی فقیه دیگری است که معتقد است عرفان و سیاست‌ورزی را متناعی

نیست و عنوان می‌کند «عرفان ناب نه تنها با دفاع و جنگ ناسازگار نیست بلکه دفاع مقدس را به دنبال دارد» (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۳۷). وی عنوان می‌کند:

آنان که می‌گویند دین با سیاست کاری ندارد یا عرفان کاری با حماسه ندارد یا انسان‌های خوب کاری با جنگ ندارند همان رحمت سابقه را گرفته‌اند و امام بدون مأموم را معرفی کرده‌اند... چنین سخنانی اگر قابل توصیه باشد، بایستی توجیه شود... وگرنه مردود است (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۴۸).

۳. مخالفان رابطه عرفان و سیاست

از آنجایی که نگاه این دسته در صدور و ذیل تبیین‌هایشان از جهان و مناسبات آن، رابطه‌ای زاویه‌دار با سیاست پیدا می‌کند، نگاهی است که در اندیشه و گفتمان سیاسی اندیشه‌ورزان مخالف نسبت عرفان و سیاست موج می‌زند. عزلت از دنیا، آخرت‌طلبی، ریاضت‌کشی، دنیاسوزی و خردسوزی به‌جای خردورزی از نسبت‌هایی است که مخالفان اندیشه نسبت عرفان و سیاست، به عرفان اطلاق می‌کنند و برای همین نکات است که ادله ارتباط نامیمون این دو مقوله سامان می‌یابد.

۳-۱. عدم امتناع پایه‌های سیاست بر عرفان

یکی از متفکران معاصر که همواره با رابطه عرفان و سیاست مخالفت خود را ابراز کرده است سید جواد طباطبایی است. به عقیده وی ره‌آورد عرفان چیزی جز رخوت، رکود، انزوا، افول و سقوط نیست و عرفان چیزی جز ایدئولوژی توجیه شکست‌های اجتماعی و تاریخی نیست و در سایه عرفان انسان شکست‌خورده از بیرون، برای گریز از شکست، به دنیای درون پناه می‌آورد. او بیان می‌کند که:

یکی از مهم‌ترین مشکلات اندیشه سیاسی در دوره ایران اسلامی که منجر به امتناع و عدم زایش اندیشه معطوف به جامعه و سیاست است سایه سنگین و بلند اندیشه‌های عرفانی است. یکی از اثرات سیطره اندیشه عرفانی در تاریخ اندیشه ایرانی، زوال تدریجی اندیشه سیاسی بوده است و با توجه به این زوال تدریجی است که می‌خواهیم در اینجا مشکل امتناع تأسیس اندیشه سیاسی بر مبنای اندیشه عرفانی را مطرح کنیم. اندیشه عرفانی ناتوانی خود را در بنیان‌گذاری اندیشه سیاسی و ناسازگاری احکام خود با اصول و لوازم خرد سیاسی نشان داده است. عارفان

بزرگ، منزل در «دایره حیرت» دارند و بنیاد عمر را بر باد می‌دانند. بدیهی است که بر شالوده چنین اندیشه استواری نسبت به دنیا، نمی‌توان اندیشه سیاسی را تأسیس کرد (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۶۴-۱۶۲).

در ادامه ایشان چنین نتیجه‌گیری می‌کند که اندیشه عرفانی در تعارض کامل با سیاست قرار دارد و اذعان دارند که اصل در اندیشه عرفانی باطن امور و بالاتر از آن باطن انسان است و باطن قالبی است که تمام امور ظاهر در آن ریخته می‌شود و امور ظاهر شکلی ندارد مگر در صورت و قالب باطن و این اندیشه عرفانی را در قلمرو اندیشه سیاسی به بن بست می‌رساند. ایشان عنوان می‌کند که دین و دنیا در اندیشه عرفانی متعارض و حتی متناقض هستند؛ زیرا پادشاهی جز با آزار دیگران ممکن نیست درحالی که اندیشه عرفانی هرگونه خلافت و سلطنت را مبتنی بر متقلب بودن دانسته و آن را نامشروع می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۶۸).

یکی از مسائلی که مخالفان ارتباط عرفان و سیاست به خصوص سید جواد طباطبایی در خصوص عرفان سیاسی مطرح می‌کند، بحث از عزلت‌مداری و دنیا‌سوزی در عرفان است که این عزلت‌طلبی خواه ناخواه منجر به رکود در زیست اجتماعی و دنیوی می‌شود. رکودی که روح نخوت را در افراد تقویت می‌کند و آن را به صورت امری درونی و بنیادی درمی‌آورد. روح نخوتی که از آن صحبت شد، باعث می‌شود که دیگر شکست‌های اجتماعی دلیل و توجیه داشته باشند. طباطبایی اندیشه عرفانی را ناتوان در استوارسازی می‌داند و معتقد است که با آن نمی‌توان اندیشه سیاسی استواری ایجاد کرد. اندیشه عرفانی به صورت بنیادی با اندیشه سیاسی در تضاد است و با شالوده ناستوار اندیشه عرفانی نمی‌توان اندیشه‌ای سیاسی تأسیس کرد (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۸۲).

گویا ناستوار خواندن این اندیشه، جدای از این که در ذات نگاه عرفانی دنیا جایگاه ثابتی نیست، اشاره‌ای به طی مقامات و تجربه حالا و تلونی دارد که بر سالک در طی سیر عارفانه خویش عارض می‌شود و وی را در تحولات و تأثرات متعدد روحی قرار می‌دهد. عارفان بزرگ، منزل در دایره حیرت دارند و بنیاد عمر را بر باد می‌دانند حال آن که در سیاست اصل بر بقاست... درواقع در اندیشه عرفانی با تکیه بر بی‌ثباتی دنیا و تأکید بر درویشی و خمول، بنیاد هرگونه اندیشه سیاسی را از میان برده است (طباطبایی ۱۳۸۵: ۱۶۴-۱۶۲).

طباطبایی ظهور و بروز استثنائات را در طول تاریخ انکار نمی‌کند و از این میان اشاراتی به رفتارهای اجتماعی و سیاسی نجم‌الدین رازی نیز دارد؛ اما در یک قضاوت کلی رأی به امتناع کلی تأسیس اندیشه در اندیشه عرفانی می‌دهد. از دید او:

از دیدگاه تاریخ اندیشه، عامل عمده امتناع نوزایش و شکست تجدد در ایران از سویی هبوط فلسفه و اندیشه عقلی در تصوف و از سوی دیگر سیطره تفسیر شرعی شریعت به عنوان یگانه درک از دیانت است (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۲۸۷). در چرایی نظریه طباطبایی می‌بایست بر نقاط انگیزشی وی توجه کرد. وجه ابتدایی این نقطه نظر وجود دلایل و مصادیق تاریخی است که وی آورده:

دوره تاریخی‌ای که با یورش مغولان و سقوط همه‌جانبه ایران آغاز می‌شود را می‌توان سرآغاز شامگاهی دانست که تاریکی‌های آن شب دیجور، سده‌های طولانی، هبوط و هاویه نادانی و قشریت به دنبال آورد... در چنین شرایطی ترکیبی نو از تصوف و شریعت به وجود آمد که ویژگی‌های آن خردستیزی بود و همین ترکیب در تحول آتی خود با نوعی از نظریه سلطنت مطلقه پیوند یافت و به اندیشه رایج سیاسی ایران تبدیل شد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۷۱-۲۶۷). با رسوخ فرهنگ قشر ترکان و مغولان، فساد معنوی و اخلاقی آن‌ها وارد فرهنگ ایرانی شد که راه خنثی کردن این قشرگرایی، تمسک به رشته معنویت بود فلذا روی آوردن به عرفان و معنویت، واکنشی بود به شکست سیاسی ایران (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۸۱-۲۸۲).

دومین نکته‌ای که می‌توان آن را نقطه ایجاد انگیزش طباطبایی دانست، بحث بر سر تضاد درونی این دو جنس از اندیشه است. احکام عرفانی و قواعد سیاسی دچار تضادی درونی و بنیادی هستند که هیچ کدام دیگری را بر نمی‌تابند. در نتیجه، باید گفت وی نااستواری امور عالم در اندیشه عرفانی، اصالت با فانی بودن به جای باقی بودن و قائل نبودن به اصالت و استقلال نداشتن عالم ماده در عرفان و همچنین در دایره حیرت متمکن بودن عرفا را اموری می‌داند که در جایگاهی زاویه‌دار با سیاست قرار دارد؛ چراکه سیاست کاملاً نقطه عکس این ویژگی‌های عرفانی را در خود دارد و همین مسائل از اموری است که سبب می‌شود تا احکام عرفانی و اصول سیاسی، در مسیرهای متفاوتی نسبت به همدیگر قرار بگیرند.

از جایی که این اندیشه به ارتباط میان عرفان و سیاست نظر می‌افکند، رابطه مستقیمی بین گسترش اندیشه عرفانی و زوال اندیشه سیاسی در ایران وجود دارد و مادامی که این فکر در جامعه رواج داشته باشد، فعلیت جای خود را به تقدیرگرایی می‌دهد و جامعه اسلامی دچار پس‌رفتگی فرهنگی می‌شود. از این روی چاره برون‌رفت از این بحران، همانا استوار ساختن اندیشه سیاسی بر

قواعدی غیر از احکام اندیشه عرفانی است تا که یک اصول سیاسی استوار ثابت ایجاد شود و باعث انتظام جامعه بر روی آن نوع از قواعد گردد تا نخوت از میان برود و شکست اجتماعی یک امر تقدیری و خداخواه تلقی نگردد (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۶۲).

۲-۳. عدم تجانس و سنخیت عرفان و سیاست

دکتر عبدالکریم سروش مخالفت خود را با پیوند عرفان و سیاست بدین استدلال بیان می‌کند که نباید ولایت عرفانی و باطنی را با ولایت ظاهری و سیاسی تسری داد؛ زیرا در ولایت عرفانی رابطه مرید و مرادی و اطاعت محض حاکم است، درحالی که در حوزه ولایت سیاسی بسته شدن باب انتقاد و اطاعت صرف، نتایج وحشتناکی به دنبال دارد (سروش، ۱۳۷۸: ۲۸).

۴. دیدگاه امام خمینی در خصوص رابطه عرفان و سیاست

انسان‌شناسی امام خمینی نقطه برخورد روش عرفانی، فلسفی و دینی ایشان است. در این میان زیربنای همه محصولات فکری ایشان قرآن است؛ انسان‌شناسی ایشان بر پایه قرآن، برگرفته از شهود و مؤید به عقل است.

از دیدگاه حضرت امام، انسان در بدو خلقت به صورت بالقوه، همه ادراکات و فعلیت‌ها را دارد و با توجه به توان و اختیار خود، می‌تواند سرنوشت خود را مشخص سازد. امام در این باره می‌فرماید:

انسان عصاره همه موجودات است و فشرده تمام عالم است. و انبیا آمده‌اند برای اینکه این عصاره بالقوه را بالفعل کنند؛ و انسان یک موجود الهی بشود. این موجود الهی تمام صفات حق تعالی در اوست و جلوه گاه نور مقدس حق تعالی است (خمینی ۱۳۷۸ ج ۱۴: ۱۵۳).

انسان کامل: دیدگاه امام خمینی در مورد انسان کامل بسیار مبسوط و گسترده است؛ اما در این قسمت تنها به تعریف مفهومی و بیان اجمالی سیمای انسان کامل از دیدگاه ایشان بسنده می‌کنیم. امام خمینی می‌فرماید: انسان کامل همچنان که آئینه شهود حق است و حق نمانست، آئینه شهود تمام عالم هستی نیز می‌باشد. بر این اساس، انسان کامل دو چهره دارد، در یک چهره آن اسما و صفات الهی ظهور و تجلی پیدا می‌کند و باری تعالی - جلّ عظمته - خود را در آئینه حق‌نمای او شهود می‌نماید. در چهره دیگر، عالم هستی را با تمام اوصاف و کمالات

وجودی نشان می‌دهد. بدین لحاظ حضرت امام کلام ابن عربی را چنین تبیین می‌نماید: هدف شیخ عربی آن است که چون نشئه انسانی از گستردگی و عمومیت برخوردار است، لذا تمام شئون اسمایی و اعیانی را شامل گردیده و همه حقایق الهی و موجودات هستی را تحت سیطره دارد. پس می‌تواند آئینه شهود همه حقایق عالم بوده و برای حق سبحانه، جهت شهود موجودات هستی به منزله مردمک چشم برای انسان باشد (مدرسه عالی فقه و معارف اسلامی ۱۳۹۰: ۱۱۹-۱۲۰). از دیدگاه امام انسان کامل کسی است که مراحل چهارگانه اسفار اربعه را گذرانده باشد؛ ایشان این سفرها را با بیانی عمیق در آخر کتاب **مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية** ذکر کرده‌اند:

الف. اسفار اربعه

در بررسی ریشه‌یابی عللی که باعث دخالت عارف کامل در امور اجتماعی و سیاسی شده و برای نجات امت اسلامی از یوغ ظلم و ستم ظالمین، ظالم‌براندازی را بر خود فریضة الهی در قدم گذاردن به طی راه سفر چهارم می‌داند و تقرب به حق و لقاءالله ممکن نخواهد شد مگر با سلوک الی الله؛ یعنی سفر به سوی حق و پیوستن به او و یقظه. همان آگاهی به ضرورت انجام این سفر و شناخت مراحل آن است اسفار اربعه که در سفر اول سفر از خلق به سوی حق و آن به این است که حجاب‌های ظلمانی و نورانی که میان او و حقیقتش هست از میان بردارد.

«حجاب اصلی بر سه گونه است: ۱. حجاب‌های ظلمانی نفسانی؛ ۲. حجاب‌های نورانی عقلی؛ ۳. حجاب‌های نورانی روحی. چون انسان از این مقام یعنی مقام نفس و عقل و روح ترقی کرد حجاب‌های سه گونه برداشته می‌شود و سالک جمال حق را مشاهده می‌کند و از خود فانی می‌شود که این مقام فناست. پس اگر عنایت الهی به داد او رسید مشمول عنایت شده و حالت محو از او زایل می‌شود و پس از ظهور به ربوبیت و عبودیت خود اقرار می‌کند. سپس سفر دوم را که عبارت است از سفر حق به سوی حق به وسیله حق و اینکه سفر به وسیله حق انجام می‌گیرد، از آنرو است که سالک به مقام ولایت رسیده است و وجودش حقانی شده است، پس سلوکش از مقام ذات به سوی کمالات شروع می‌شود تا به مقام علم به همه اسماء می‌رسد و سپس دارای ولایت تام می‌شود و ذات و صفات و افعالش در ذات و صفات و افعال حق فانی می‌شود و به مقام فنا از فنا

که مقام اخفای فناست برای او حاصل می‌شود و دایره ولایت تمام می‌گردد و سفر سوم آغاز می‌شود و آن عبارت است از سفر از حق به سوی خلق و در این موقف سلوک او در مراتب افعال می‌شود و صحو تمام برای او حاصل می‌شود و با ابقای خداوندی می‌ماند و در عالم جبروت و ملکوت ناسوت مسافرت می‌کند و نصیبی از نبوت برای او حاصل می‌شود ولی مقام تشریح برای او نباشد و بالاخره سفر چهارم آغاز می‌گردد و در آن سفر از خلق به سوی خلق به وسیله حق پس در این سفر، مخلوقات و آثار و لوازم آن‌ها را مشاهده می‌کند و سودها و زیان‌های آن‌ها را می‌داند و به کیفیت بازگشت ایشان به سوی الله و آنچه می‌تواند آنان را به سوی خدا بکشانند آگاه می‌شود سپس همه آنچه را که دانسته و هر چه را که مانع از سیر الی الله است به اطلاع دیگران می‌رساند و نبوت تشریحی برای او حاصل می‌شود» (امام خمینی ۱۳۴۹: ۲۰۵-۲۰۷).

با بررسی آنچه دربارهٔ اسفار چهارگانه ذکر شد معلوم می‌شود که عارف واقعی که به مقام انسان کامل رسیده است اگر به حقیقت چنین باشد باید با تمام توان در راه برپایی و استقرار آرمان‌شهر عرفان تلاش کند، بنابراین اولاً تنها انسانی صلاحیت دارد جامعهٔ آرمانی عرفان را برپا کند و ادارهٔ آن را بر عهده بگیرد که مراحل سلوک را پیموده باشد و از خوددرسته و به خدا پیوسته باشد؛ که از جمله این مراحل سلوک سفر چهارم؛ یعنی سفر از خلق به خلق به الحق است. سالک در این سفر، خلاق و آثار و لوازم آن را شهود می‌نماید و به منافع و مضار اجتماع بشری و احوال خلاق پی می‌برد و خلق را به مقام جمع دعوت می‌کند و چنین شخصیتی صلاحیت از برای تشکیل مدینهٔ فاضله استوار بر حق و حقیقت دارد، و شأن اوست که در جمیع شئون اجتماع بشری مداخله نماید (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۶۶۷-۶۶۸). دواماً پس از آنکه سالک الی الله سه سفر از اسفار اربعه را پیمود و به سفر چهارم رسید باید با قدرت مقام و موقعیتی که با پیمودن این مراحل به آن رسیده است دست خلق را بگیرد، و زمینه سلوک آن‌ها را نیز فراهم نماید و تا چنین نکند نه تنها سفر چهارم بی حقیقت پیموده نشود بلکه سه مرحله قبل هم بی اثر شود و تباه گردد چون مبارزه با مادیات و تنظیم آن به شکلی که مانع سلوک الی الله نباشد اصل اولی مرد راهرو و وحی باشد (جعفری، ۱۳۶۶: ۴۰۵).

انسانی که در طریق سلوک الی الله این چهار سفر را پیموده است انسان کامل است، و انسان کامل خلق را عیال الله می‌داند و آن‌ها را بندگان خدا می‌خواند و همین طور که عاشق خدا است،

نسبت به مردم هم عشق می‌ورزد و خود را در برابر رنج و مشکلات آنان مسئول می‌داند و زمانی که در چنگ طاغوتیان در بند و اسیرند و به استعمار کشیده می‌شوند با تمام وجود به بیدادگری مسلمین و طرح براندازی ظالمین از صحنه روزگار و نجات بندگان خدا و رشد و بالندگی آنها و سپردن حاکمیت جامعه به صالحین اقدام می‌کند. نمی‌شود انسان عارف شاهد فقر، جهل، جهد، فحشا و ستم و در حقیقت حاکمیت کفر و شرک بر جامعه باشد و از کنار آن بی‌توجه و بی‌خیال بگذرد و باز هم مدعی حاکمیت الله بر هستی باشد و در راه انهدام نموده‌های عینی کفر و شرک گامی برندارد. در ریشه‌یابی علل دخالت عارف در سیاست، یکی از علل بنیادین و اساسی موفقیت در سیر و سلوک اربعه و برداشتن گام چهارم که شرط موفقیت در سه گام قبلی است. امام خمینی در گذار از مرحله چهارم سلوک و سفر عرفانی که همان «سفر من الخلق الی الخلق به الحق» است بر خود لازم می‌داند که خلق را به سلوک الی الله وادارد و شرایط و امکانات این سفر را مهیا کند و به این خاطر در مرحله نخست، بزرگ‌ترین مانع سلوک در جامعه خویش یعنی حکومت طاغوتی شاه را با تلاش مستمر سرنگون کند. از این جهت همواره بر این اعتقاد بوده است:

برانداختن «طاغوت»؛ یعنی قدرت‌های سیاسی ناروایی که در سراسر وطن اسلامی برقرار است، وظیفه همه ماست. (امام خمینی، ۱۳۹۴: ۱۷۱).

ب. سیره و سنت پیامبر

زمینه دیگر تفکر سیاسی در عرفان اقتدا نمودن عارف به سیره و سنت پیامبر اکرم (ص) است؛ چرا که پیامبر و ائمه هدی در تمامی مراتب دین الهی الگوی تمام‌عیار و پیروی از سیره و سنت آن بزرگوار شرط اساسی در تحقق حقیقت عرفان در عرفا است. با توجه به آیات فراوانی که به این حقیقت تصریح نموده به عنوان نمونه «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا» (احزاب: ۲۱) و با بررسی عمیق و دقیق زوایای زندگی پیامبر و ائمه هدی به خوبی روشن می‌شود که فعالیت‌های سیاسی-اجتماعی در سراسر حرکت و موضع‌گیری‌ها و زندگی آنان به عنوان یک وظیفه و رسالت الهی موج می‌زند.

ج. عرفان و سلوک اجتماعی

باید به این نکته توجه داشت که عرفان بعد از ورود به سیاست، دیگر همان عرفان ماسبق نیست و

سیاست هم دیگر مانند ماسبق نیست. به‌رغم نمو فکری امام در فضای عرفانی که نظر به خلوت و دوری از مردم را داشته، امام خمینی پیرو چنین اندیشه‌ای نبود و آن‌چنان که از قول و فعل ایشان مشخص است ایشان عرفان اجتماعی را در نظر خود داشته‌اند.

«منظور از عرفان اجتماعی آن است که ایشان پس از کسب معارف لازم برای تهذیب نفس خویش و به کار بستن آن معارف به اجتماع به‌مثابه یک پیکر واحد و یک نفس واحد نگرستند که آن نیز باید وارسته و مهذب گردد. برای این منظور افراد پاک‌شده از خود باید به پاکی اجتماعی خویش اهتمام ورزند. به همین دلیل است که ایشان پس از فراغت از جهاد با نفس خویش، جهاد با شیطان بیرونی را نیز به همان اندازه مهم و دشوار می‌دانند. ایشان کناره‌گیری از اجتماع و صرفاً پرداختن به ذکر و خلوت را دکانداری می‌دانستند و تصور اینکه اهل سلوک نباید به امور اجتماعی کاری داشته باشند را امری موهوم و نادرست می‌دانستند. امام خمینی به‌عنوان یک عارف کامل نشان داد که بُعد عرفانی و سیاسی می‌تواند در یک شخص واحد جمع شود و ایشان با عمل خود نشان داد که اصلاح خود و جامعه انسانی هر دو سلوک عرفانی را رقم می‌زنند، چنان‌که سیره انبیاء اصلاح خویش و قیام علیه جور زمانه بوده است» (امام خمینی، ۱۳۸۹: ۵۱۰-۵۱۳).

امام خمینی برعکس عارفان که دنیا و سیاست را محل اشراقات نفسانی می‌دانستند، بر سلوک جمعی معتقد بود. چراکه ایشان می‌دانستند که این جمعیت در سایه حکومت ظالمانه از رسیدن به‌غایت وجود خود بازمانده و بایست با رفع چنین سایه سنگینی قرین غایت خود گردد. با این نگرش امام خود را از دسته عارفان ماسبق خود جدا کردند. درواقع عرفانی که امام مشغول به آن بودند کاملاً اجتماعی و سیاسی بوده که فردگرایی و فردیت و رستگاری که مطلوبیت عارفان پیشین بوده است را به بار نمی‌آورد؛ اگر قصد داشته باشیم از کلام امام ضرورت منطقی نسبت سیاست و عرفان را استخراج کنیم، بسیار دشوار است.

«امام خمینی دغدغه ایجاد ارتباط عرفان و سیاست را ندارند چیزی که نظر امام را به خود معطوف کرده است برپایی نظام صالح اسلامی است، مسئله اساسی عصیان و قیام همه مردم بر ضد ستمگرانی است که به آن‌ها ستم می‌کنند» (امام خمینی ۱۳۶۸: ۳۷۲).

د. ورود عارف به امور سیاسی

امام عرفان را با سیاست در هم نمی‌آمیزد، وی عارفی است که حکومت گزیده‌شده را حکومت ولایت فقیه می‌داند. ایشان با تمام ابعاد شخصیتی خود به امور سیاسی ورود کرده است. (ورود چنین عارفی به امر سیاسی دلیل وجود امکان نسبت عرفان و سیاست نیست؛ بلکه دلیل امکان حضور عارف در امر سیاسی است. امام خمینی عارفی بود که به سیاست قدم گذاشت، به این معنا که در نظریه خاص سیاسی خود که نظریه ولایت فقیه مطلقه بود، سیاسی عمل نمود و صراحتاً بیان کرد که مقصود ما از ولایت گیری چیزی که در زبان عرفا و برخی از فلاسفه متداول است، نیست، بلکه منظور همان ولایت قراردادی و اعتباری است هم چون سلطنت و حکومت عرفی و سایر مناصب معمول در بین مردم) (امام خمینی، ۱۳۶۹: ۵۷).

۵. دیدگاه عبدالکریم سروش در خصوص رابطه عرفان و سیاست

با توجه به آثار عبدالکریم سروش به نظر می‌رسد که وی به بیان پاره‌ای از دلایل امتناع نسبت ولایت عرفانی و ولایت سیاسی پرداخته است و در آن‌ها تلاقی ولایت عرفانی، ولایت باطنی و ولایت سیاسی بر اساس مشترکات لفظی و نه بر پایه اشتراک معنوی دانسته شده است. وی کارآمدی نظام سیاسی مبتنی بر عرفان را تأیید نمی‌کند و هم‌چنین بین ذات اندیشه عرفانی و ذات اندیشه سیاسی تمایز و جدایی احساس می‌کند و به بیان آن‌ها نیز می‌پردازد. عرفان از نظر سروش دارای ویژگی‌ها مانع از به وجود آمدن نسبتی معقول و مناسب بین عرفان و سیاست می‌شود که به آن‌ها می‌پردازیم.

۵-۱. عرفان مرید و مراد محور

به عقیده سروش فرماندهی که به زیردستان خود فرماندهی مستقیم دارد، والی یا ولی / آن‌هاست... ولایت عبارت است از یک رابطه مستقیم و بی‌واسطه بین دو کس یا دو نهاد یا دو جمع یا دو گروه، از جنس محبت یا ریاست یا توالی یا بصیرت و امثال آن (سروش، ۱۳۸۵: ۱۳۱).

در عرفان، ولایتی که وجود دارد، سربراهی و اطاعت محض مرید را مطالبه می‌کند به گونه‌ای که مرید حق تخطی از هیچ امری از ولی را ندارد. در عرفان بین مرید و مراد، حتی رابطه و نسبت شاگردی و معلمی هم وجود ندارد. شاگرد در مقابل معلم خود خرده اختیاری دارد که به او اجازه می‌دهد تا به پرسش از معلم بپردازد، بر وی معترض شود و حتی ممکن است

خرده‌ای بر معلم بگیرد و بر وی ایراد وارد نماید و خطای او آشکار کند ولی در رابطه مریدی و مردای مطلقاً چنین مجالی وجود ندارد و در آنجا انتخاب نیز به طریق اولی و اطلاق معنایی ندارد (سروش، ۱۳۸۵: ۱۴۲).

۲-۵. نبود طرح جامع برای هدایت اجتماعی در عرفان

عرفا فاقد طرح جامع برای دستگیری از افراد اجتماع هستند؛ چراکه هرکسی باید به جست‌وجوی ولی خویش پردازد. «گمان نکنید هرکس که ولی خداست، ولی شما نیز هست. ولی شما یعنی کسی که بی‌واسطه و مستقیماً با شما مرتبط است و در شما مؤثر است. معنای ولایت (در عرفان) این است» (سروش ۱۳۸۵: ۱۳۷).

بنابراین آن چیزی که در عرفان ما جای خالی آن احساس می‌شود این است که در آن طرح جامع نظام‌مندی برای دستگیری از دیگران، هدایت اجتماعی و میسر ساختن سلوک عرفانی برام عموم وجود داشته باشد (سروش ۱۳۷۵: ۱۳۷) با تمسک به این مطلب می‌توان به این نکته که عرفان در هدایت اجتماعی ناتوان است تأکید کرد.

۳-۵. غیرقابل انتقال بودن ولایت معنوی از فردی به فرد دیگر

یکی از آن مسائلی که رأی سروش را در تبیین ذاتی ولایت عرفانی و ولایت سیاسی سامان می‌دهد، این نکته است که ولایت معنوی، ولایتی نیست که از ناحیه‌ای غیر از ناحیه خداوند متعال به کسی تفویض گردد و کسی نمی‌تواند آن را از دست کسی بگیرد. به این معنا که ولایت معنوی چیزی نیست که حتی پیغمبر^(ص) بتواند آن را به کسی اعطا کند و این امری است بسته و وابسته به تلاش و ریاضت فردی و جذبه الهی که از سمت خداوند متعال به وی هدیه می‌شود و این نوعی هبه الهی است. ولی ولایت سیاسی امری است که از هر شخصی می‌شود به شخص دیگر تفویض شود، در واقع، نصب به ولایت الهی و معنوی معنایی ندارد (سروش، ۱۳۸۵: ۱۳۹).

۴-۵. ولی عرفانی نمایاننده است و ولی سیاسی نماینده

در عرفان، سالک در طی مسیری که برای رسیدن به خدا یا لقاءالله و نائل شدن به مقام فنا فی الله انجام می‌دهد، به انسان کامل بدل می‌شود. انسان کامل در این میان همانی است که بعد از فنا شدن در خداوند، بر سر این جهان گام می‌گذارد.

اهمیت منزلت آدمی در این مقام، بسیار ویژه است؛ چراکه او مظهر اسم جامع الهی می شود و آینه‌ای می شود که مظاهر الهی را نمایش می دهد. به همین دلیل است که کون جامع نامیده می شود. وی همه کلمات هستی را در خود دارد و نمایاننده تمامی اسماء و صفات خداوند می شود. سروش با اشاره به اینکه نماینده با نمایاننده تفاوت فاحشی دارد، چنین بیان می کند که ولی عرفانی کسی است که نمایاننده است و آینه و شیء است. به این معنا که وی صفات الله و اسماء الهی را می نمایاند و نشان می دهد، اما ولی سیاسی نماینده است و نماینده یعنی کسی که مسئولیتی دارد (سروش، ۱۳۸۵: ۱۳۱).

گویا سروش قصد دارد که وظیفه ولی را در عرفان و وظیفه‌ای باطنی قلمداد کند که مهم ترین وظیفه اش دستگیری از سالکان باشد و آنان را به طریق هدایت رهنمون و برای آنان پیشینیان روحی و باطنی باشد، در این شرایط است که مرید می داند که بدون ولی به جایی نخواهد رسید و از این روی است که باید اطلاعات مطلق در برابر وی داشته باشد و وظیفه ولی در سیاست، وظیفه‌ای ظاهری است که بایستی به تمشیت امور دنیوی خلاق بپردازد.

۵-۵. تفاوت ذاتی ولایت ظاهری با ولایت باطنی

ولی عرفانی به لحاظ نوع ولایتی که دارد، صاحب صدور احکامی است که از مقام قطبیت وی ساطع می شود و اگر این احکام با ولایت سیاسی تطبیق داده شود، محصول آن چیزی خواهد شد که مناسب بازار زندگی اجتماعی نیست و این معنا حتی در پیشگاه ولایتی که از سوی پیامبر به ائمه رسیده است نیز صادق است.

امام معصوم با فرض این که از ناحیه پیامبر نصب شده است، امامت به معنای سیاست ظاهری می کند و معنای سیاست ظاهری این است که رعیت می تواند به حاکم خرده بگیرد (سروش، ۱۳۸۵: ۱۴۳). ولایت فقیه هیچ حظی از ولایت عرفانی و معنوی ندارد و این فقط اشتراک لفظی است (حائری یزدی، ۱۳۷۷: ۳۸۷). ولایت در سیاست کاملاً امری غیر معنوی و غیر قدسی و در واقع دنیوی است.

با توجه به گفته قبل، ولایت سیاسی به عنوان امری دنیوی است، پس با وجود این که ولایت سیاسی ادامه ولایت امامان است اما این امر تداوم ریاست ظاهری امامان است و به ولایت باطنی ایشان ارتباطی ندارد و امری است جدا (سروش، ۱۳۸۵: ۱۴۵)؛ بنابراین تبعیت بی چون و چرایی که باید از امام معصوم داشت در ولایت باطنی صاحب معناست و در امر و عرصه سیاست محلی از

اعراب ندارد. سروش، اجتماع ولایت معنوی با ولایت سیاسی را در انسانی واحد، امری غیرممکن نمی‌داند و چیزی که وی آن را امری غیرممکن می‌داند، این است که از موضع احکام صادره از ولایت معنوی و باطنی، به تدبیر اجتماع و سیاست ورزی پرداخته شود. لازمه سیاست و اجتماع تدبیری است از مواضعی خاص که ما به ازای آن درون جامعه و امری غیر قدسی و الهی است. در واقع منظور از مواضع خاص که ما به ازای آن درون جامعه باشد این است که باید در جایگاه ولایت ظاهری سیاسی به فعل سیاسی امر نمود. در این جایگاه اطاعت محض جایگاهی ندارد، ولو این که رهبر سیاسی معصوم باشد. این نوع از ولایت، امری ظاهری است که در امام، عارف، معصوم و فقیه فرقی ندارد.

۵-۶. دنیاسوزی در اندیشه عرفانی در برابر دنیاطلبی در اندیشه سیاسی

عرفا به این جهت که توجه به دنیا موجبات غفلت اخروی را فراهم خواهد کرد، به عزلت روی می‌آورند. این دلیل دیگری است که سروش با بسط آن مغایرت ذات عرفان و سیاست اشاره می‌کند و می‌افزاید؛ به همین دلیل مذکور بی‌اعتنایی به سیاست و دنیا را اصل اقدام خود در جهت خدایابی و به خدا رسیدن می‌دانند و از همین روی است که غزالی می‌گوید: «خداوند خودش بهتر می‌داند که جهان را چگونه اداره کند حکومت بر مسلمین را رأی دنیاپرستان یا توانایان مخلصان می‌گذارم» (سروش، ۱۳۷۵: ۳۷۴).

درواقع عرفا نظری نسبت به بی‌عدالتی و توزیع نامتوازن قدرت و ثروت نداشتند و به آفاقی که به واسطه این امر بر جامعه سایه می‌انداخت نیز بی‌توجه بودند. در عوض در مواجهه با این امور درصدد نفی قدرت و ثروت برآمدند و این امر را راهکاری برای گریز از آفات دنیا و مافی‌های آن می‌دانستند (سروش، ۱۳۷۵: ۳۶۹).

این روش عمل، باعث شد تا دو عنصر مهم تصوف درهم آمیخته شود؛ یعنی عنصر بی‌اختیاری انسان به همراه عنصر بی‌مقداری دنیا و ناچیز شمردن آن درهم آمیخته شد و روح‌های فسرده و بی‌عمل را پدیدار گشت که در خود تصرفی ایجاد می‌کردند و نه در جهان پیرامونی و بیرون از خود. این دو اندیشه از خصایص اختصاصی عرفان است که مانع بسط، رشد و نمو اندیشه‌ای سیال می‌شود. عرفا در وادی حیرت قدم می‌زنند و جهان را مجموعه‌ای رازآلود می‌دانند که باعث ایجاد هویت و ذهنیت مشوش می‌شود که هرچند در تنافی با جزم‌اندیشی است، لیکن بی‌ثباتی آن باعث هزاران زیان می‌شود. با اندیشه 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 روئید و نه سیاست (سروش، ۱۳۷۵: ۷).

۵-۷. نخبه‌گرایی در عرفان

نخبه‌گرایی، ایراد دیگری است که سروش بر عرفان وارد می‌کند و آن را عامل تضاد نسبت عرفان و سیاست می‌شمارد. عرفان صاحب ویژگی‌هایی نیست که عموم جامعه را در بر بگیرد و آموزه‌های آن تعداد محدود و معدودی از شمارگان مؤمنین افراد جامعه را در بر می‌گیرد. از همین رو عموم افراد جامعه توان درک اصول و احکام این وادی را ندارند. با این تعریف و تفصیل است که پیوند اندیشه عرفانی و اندیشه سیاسی به توتالیتاریسم ختم می‌شود؛ چرا که ایدئولوژی اقلیت قصد حکومت بر اکثریت را دارد (سروش، ۱۳۷۷: ۶۳).

۵-۸. روحیه خشونت عرفانی

سروش معتقد است به‌رغم اینکه از یک نگاه بیرونی، عرفان، خشونت را طرد و رد می‌کند و به صلحی جهانی می‌اندیشد، خود عرفان مروج خشونت است و چنین بیان می‌کند که گاهی عرفان ما تئوری مدارا با کافر کیشان خوانده می‌شود و به‌هیچ‌وجه چنین نیست (سروش، ۱۳۷۷: ۲۶). این جمله بیانگر روحیه عدم تساهل و وجود جزم‌اندیشی در عرفان است به‌گونه‌ای که هیچ رحم و ترحمی نسبت به اندیشه‌های غیر، در عرفان وجود ندارد. وجود این روحیه از دیگر مسائلی است که حکم بر نامناسب بودن پیوند و نسبت عرفان و سیاست می‌دهد.

در نگاه سروش، به همان دلیل روحیه مریدی و مرادی که در عرفان وجود دارد، عارفان در عرصه سیاست یا تابع فقیهان بودند و بی‌مدارا با حریفان مقابله می‌کردند و یا اینکه تابع مکاشفات خود بودند که به همین دلیل نیز از مواضع خود بازگشت و عقب‌گرد نداشته‌اند. لطافتی که در عرفان می‌بینیم مدلول پلورالیسم سیاسی ندارد؛ بلکه برعکس عارفان ما برای از میان برداشتن دگراندیشان، تئوری پردازی هم کرده‌اند (سروش، ۱۳۷۷: ۲۶). برای دلیل سخن خود نیز سروش به بیان ابن عربی که شیعیان را به‌صورت خنزیر مشاهده کرده بود و سخنان درشت مولوی و غزالی در خصوص دگراندیشان اشاره می‌کند و غیراز آن دلیل دیگری نمی‌آورد. وی با توجه به اینکه مولوی انسان را همه فکر و اندیشه می‌خواند چنین بیان می‌کند که آدمی به اندیشه‌هایشان آدمی است؛ لذا پاره‌ای از اندیشه‌های آدمی را از آدمیت می‌اندازد و به حیوان تبدیل می‌کند (سروش، ۱۳۸۵: ۲۵).

سروش در این سخنان رویکردی پست‌مدرنی به عقلانیت دارد و با این نگاه به تعریف عقل و دگراندیشی و تساهل در برابر دگراندیشان می‌پردازد. در این نگاه عقل آدمی همواره عاجز است و به دلیل همین عجز است که باید پذیرای تنوع اجتناب‌ناپذیر اندیشه‌ها دیگر باشد و تئوری حذف اندیشه مخالف را کنار گذاشت.

۶. نتیجه‌گیری

در این پژوهش به دنبال پاسخگویی به این پرسش بودیم که آیا با وجود تعاریف از عرفان و سیاست که در ظاهر در نقطه مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند این دو مقوله با یکدیگر رابطه‌ای دارند؟ آیا می‌شود بین این دو پیوندی برقرار کرد؟ ابتدا تعاریفی از عرفان و سیاست را ارائه شد و سپس به بررسی نظریات دو گروه موافق و مخالف و علی‌الخصوص مباحث امام خمینی در زمره موافقان و عبدالکریم سروش در زمره مخالفان پرداخته شد.

در گروه مخالفان در این پژوهش به سید جواد طباطبایی و عبدالکریم سروش پرداخته شد. سید جواد طباطبایی مخالف پیوند بین عرفان و سیاست است و دلایل خود را چنین بیان می‌کند:

۱. عرفان اصل بر فنا است، اما سیاست اصل بر بقا؛

۲. عرفان مقدمه‌ای برای آخرت است، عرفان اصل باطن امور است و سیاست به دنبال مسائل ظاهری است؛

۳. اندیشه عرفانی مبتنی بر رابطه انسان و خداوند است، اما اندیشه سیاسی رابطه بین انسان و دنیا و خداوند است.

عبدالکریم سروش نیز مخالفت خود را با ذکر دلایلی بیان می‌کند من جمله:

۱. در عرفان ولایت از انسان کامل است و ولایت باطنی است، اما ولایت سیاسی ظاهری است؛

۲. در ولایت باطنی مرید باید اطاعت محض از مراد داشته باشد، اما در ولایت سیاسی اطاعت محض معنا ندارد

۳. در ولایت باطنی مراد مرید را انتخاب می‌کند، اما در ولایت ظاهری مرید مراد را انتخاب می‌کند.

اما در جبهه مقابل این گروه، گروه دیگری وجود دارد که موافق با پیوند بین عرفان و سیاست هستند که می‌توان به اشخاصی چون؛ سید حیدر آملی، محمدتقی جعفری، جوادی آملی و امام

خمینی اشاره کرد. امام خمینی بین عرفان و سیاست با مراجعه و بیان اسفار اربعه صدرای شیرازی پیوندی برقرار می‌کنند و می‌فرمایند که در سفر چهارم که آخرین مرحله از اسفار اربعه است و مرحله من الخلق الی الخلق به الحق است انسان کامل به مرحله‌ای رسیده است که باید رو به خلق کند و دست خلق را بگیرد و درواقع خیرش در برابر ظلم و طغیان و دگرگون کردن یک ساختار شیطانی است، این‌ها مأموریت‌هایی است که عارف باید در سفر چهارم خود به آن پردازد. از این گفته‌ها می‌توان به این نتیجه رسید که از نظر امام خمینی عرفان نه تنها به منزله عزلت و دوری از اجتماع نیست، بلکه با سیاست پیوند دارد و به منزله دخالت در امور اجتماعی و کمک‌رسانی به هم نوع خود است و از این اندیشه امام خمینی بود که انقلاب اسلامی به پا خواست. درواقع این نتیجه هدف این پژوهش است که بین عرفان امام خمینی و انقلاب اسلامی پیوندی برقرار است. درواقع امام خمینی عرفان خود را فقط در قالب نظر بیان نکرده بلکه آن را به مرحله عملی و اجرایی درآورده است و عرفان خود را در قالب انقلاب اسلامی نشان داده است.

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۷۰) شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- آملی، سید حیدر. (۱۳۶۸) جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح و مقدمه هانری کرین، ترجمه سید جواد طباطبایی، تهران: انجمن ایران‌شناسان فرانسه گنجینه نوشته‌های ایرانی.
- اکرم، سید محمد. (۱۳۷۸) اقبال در راه مولوی، لاهور: انجمن دولتی ایران و پاکستان.
- اقبال لاهوری، محمد. (۱۳۴۶) احیاء فکر دینی اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران: کانون پژوهش‌های اسلامی.
- امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۴۹) مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه، ترجمه سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، جلد ۵.
- _____ . (۱۳۹۴) ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (۱۳۸۹) صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (۱۳۹۶) شئون و اختیارات ولی فقیه، ترجمه مبحث ولایت فقیه از کتاب البیع، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____ . (۱۳۷۱) شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

- جوادى آملی، عبدالله. (۱۳۸۴) حماسه و عرفان، قم: انتشارات اسراء، چاپ هفتم.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۶۶) تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، تهران: انتشارات اسلامی.
- _____ . (۱۳۷۳) عرفان اسلامی، تهران: نشر کرامت.
- _____ . (۱۳۷۳) حکمت اصول سیاسی اسلام، تهران: نشر بنیاد نهج البلاغه.
- حائری یزدی، مهدی. (زمستان ۱۳۷۷) «تأملاتی درباره امام خمینی، زعامت دینی و حکومت اسلامی»، پژوهشنامه متین، سال اول، شماره ۱.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۵) قصه ارباب معرفت، تهران: انتشارات صراط.
- _____ . (اردیبهشت و خرداد ۱۳۷۵) «ذهنیت مشوش، هویت مشوش»، کیان، سال ششم، شماره ۳۰.
- _____ . (۱۳۷۷) رازدانی و روشنفکری و دینداری، تهران: انتشارات صراط، چاپ سوم.
- _____ . (بهمن و اسفند ۱۳۷۷) «دیانت، مدارا و مدنیت»، کیان، سال هشتم، شماره ۴۵.
- _____ . (۱۳۸۵) تجربه نبوی، تهران: انتشارات صراط.
- طباطبایی، سید جواد. (۱۳۸۵) درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام و ایران، تهران: نشر کویر.
- _____ . (۱۳۸۵) درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام و ایران، تهران: نشر کویر.
- _____ . (۱۳۷۴) زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران: انتشارات کویر.
- قدسی، محمد. (زمستان ۱۳۷۶) «عرفان مشهد»، حضور، شماره ۲۲.
- مدنی، سید جلال‌الدین. (۱۳۷۸) مبانی و کلیات سیاست، تهران: نشر پایدار.
- مدرس‌عالی‌فقه و معارف اسلامی. (۱۳۹۰) مجموعه مقالات برگزیده همایش اندیشه‌های اخلاقی - عرفانی امام خمینی (س)، قم: موسسه چاپ و نشر عروج.
- مظاهری سیف، حمیدرضا. (۱۳۸۸) سیاست در دامن عرفان، قم: موسسه بوستان کتاب، انتشارات اسلامی.
- منصوری، اسماعیل. (۱۳۷۷) سیری در اندیشه عرفانی امام خمینی، تهران: نشر آیه.
- میرفطروس، علی. (۱۳۷۷) حلاج، تهران: انتشارات ادیب.