

## خلاف و وفاق جریان تصوف اسلامی با جنبش‌های سیاسی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۲۵

کد مقاله: ۱۱۶۳۰

مهناز جلیلی<sup>۱</sup>، پیمان احمدی<sup>۲</sup>

### چکیده

این تحقیق می‌کوشد تا «نسبت» و یا خلاف و وفاق بین آنچه عرفان و تصوف اسلامی (در بین جوامع مسلمان‌نشین قرن‌های پنجم تا هفتم هجری قمری) نامیده می‌شود را با جنبش‌های سیاسی-اجتماعی در شکل و فرم امروزی، مطالعه نماید. دامنه‌ی این مبحث بسیار فراتر از یک یا چند کار تحقیقی در قالب مقاله است اما سعی بر آن بوده است تا افق‌هایی گشوده گردد و زمینه برای مطالعات دیگر آماده‌تر شود. چه این‌که بنابر آن‌چه از سنت عرفانی ما اکنون در دست است، شرایط بالقوه مساعدی برای این کار وجود دارد. همچنین این کار نمی‌توانست نسبت به سوال پرحاصلیتی چون «آیا تصوف علت اصلی عقب‌ماندگی ما بوده است؟» نیز بی‌تفاوت باشد. لذا پاسخ‌هایی در کانتکست موضوع اصلی به آن داده شده است که شاید برای خواننده بیش از آن که راهنماگر باشد، سوالات دیگری را نیز ایجاد نماید. و این موضوع به جهت دامنه‌دار بودن مباحث است و نه فرم کار. موضوع با آیا صوفیه جنبش است به نحوی آغاز می‌گردد و پایان می‌پذیرد. یعنی سعی بر آن بوده که نشان دهیم از ابتدا هم مناقشه در جای دیگری است و لزوماً پاسخ به سوال قدیمی و پرمخاطب، پاسخ نیازهای ما هم نخواهد بود و چه بسا در بازخوانش مسئله از نقطه نظری دیگر، متوجه شویم که خواستگاه اصلی سوال ما که مبتنی بر یک درد و پیچش اجتماعی است، از کدام آب‌شخور فریه می‌شود.

واژگان کلیدی: تصوف، جنبش، تشیع، امر سیاسی، حق

۱- مدیر گروه (استادیار) جامعه‌شناسی دانشگاه پیام نور کرج (نویسنده مسئول) [mjalili2021@gmail.com](mailto:mjalili2021@gmail.com)

۲- کارشناسی ارشد انسان‌شناسی دانشگاه تهران

## ۱- مقدمه

شاید در ابتدا به نظر برسد، مطرح کردن تصوف به عنوان یک جنبش سیاسی-اجتماعی بیشتر یک زمان‌پرسی ۱ فکری باشد تا امری قابل تحقیق. اعتقاد به این گزاره همان و کنار گذاشتن مسئله همان. چطور می‌توان به راحتی ادعا نمود که اساساً مسئله‌ی جنبش‌های سیاسی-اجتماعی که موضوعی مربوط به ارزش‌ها و مقتضیات زمان کنونی است با تصوف و قیام‌هایی که صوفیان در قرون گذشته علیه نظام‌های حاکم وقت خود انجام داده‌اند، ارتباطی دارد؟ اما اگر این ادعا مطرح گردد که صوفیه در آخرین قیامی که در سال‌های اخیر انجام داد، به یک نظام سیاسی مستقل رسید، چطور؟

در اینجا باید به دو نکته توجه شود. نخست آن که طرح این گزاره که "اقتضا و ارزش‌های کنونی با گذشته و زمانی که جنبش‌هایی در این سو و آن سو توسط صوفیان ایجاد گردید، متفاوت است"، دقیقاً چه معنایی دارد؟ چه ارزش و ملاکی برای این گزار وجود دارد؟ ویژگی‌های جنبش‌های کنونی با قیام‌های صورت گرفته در گذشته، کدام‌اند و چه تفاوت(هایی) با یکدیگر دارند؟ آیا این موضوع شامل همه‌ی قیام‌ها و مبارزات مردمان با حاکمان وقت در طول تاریخ و جغرافیا است؟ با چه متر و معیاری می‌توان حال را با گذشته از این نظر جدا نمود؟ دوم آن که بسترمند کردن رابطه‌ی تصوف و حاکمیت سیاسی در زمینه‌ی تاریخی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی آن چه کمکی به شناخت ما از فرهنگ می‌کند و رابطه‌ی آن با تاریخ اجتماعی در ایران امروز چیست؟ پس می‌بینیم که این موضوع که تصوف و عرفان به جهت بی‌ارتباطی آن با امر سیاسی، مسئله‌ی امروز ما نیست و باید به کناری رود، کاملاً مناقشه‌برانگیز است و تا حدود بحث (شامل دلایل شکل‌گیری تصوف، تکیه‌ی اصلی آن، انحراف‌ها و انتظارات از تصوف و ...) روشن نگردد و تا به یک معیار مبتنی بر روش‌شناسی دقیق درباره‌ی آن چه ارزش است (آن هم نه به‌عنوان امر بدیهی و طبیعی، بلکه اجتماعی و برساخته) نرسیده باشیم لزوماً نمی‌توانیم به‌صورت علمی نقش تصوف و عرفان را در امر سیاسی کنونی نفی نماییم.

## ۲- ادبیات نظری

در این قسمت سعی می‌کنیم قدم به قدم موضوع را به کمک پاسخ به سوالات دقیق‌تر بررسی نماییم. هدف آن بوده تا در هر قسمت به کمک منابع معرفتی موجود، به شکل و فرم قابل اعتمادی از طرح‌ریزی نهایی برسیم تا در نتیجه‌گیری با مشکلات کمتری برخورد کنیم. در مورد لفظ صوفی و ریشه‌شناسی<sup>۲</sup> آن بحث‌های زیادی تاکنون انجام گرفته است. برخی آن را مشتق از صفا می‌دانند، برخی آن را به صفه و اصحاب صفه (کسانی که به دستور پیامبر اسلام از مکه به مدینه کوچ کردند و در سکوی مسجد النبی سکنی گزیدند) و برخی آن را منتسب به لفظ یونانی سوفیا به معنی حکمت دانسته‌اند (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۴۰). مسلماً تعارف گفته شده مورد اجماع نیست و بر سر آن جدال‌های زیادی صورت گرفته است. آن چه مورد اجماع است، این است که این واژه از صوف به معنای پشم گرفته شده است و به علت جامه و لباس‌های پشمی که دراویش می‌پوشیدند، به آنان صوفی می‌گفتند. برخی این کار را در طول تاریخ، اعتراض اجتماعی این قشر به ثروتمندان و متولیان دانسته‌اند (تدین، بی‌تا: ۴۶۲) و برخی دیگر دلیل آن را فقط روی آوردن به زهد و پارسایی دانسته‌اند. ابن خلدون در زمره کسانی است که معتقد است روی آوردن صوفیان به پشمینه پوشی و روی گردانیدن از دنیا، به سبب اعتراض به دنیاگریان بوده است (ابن خلدون، ۱۳۸۲: ۹۶۸). در هر صورت، هم روی آوردن به زهد و هم اعتراض اجتماعی، خود نوعی مبارزه است. اولی با نفس و دومی با دیگران.

گرایش‌های صوفیه از قرن دوم هجری به بعد وجود داشته است، اما در قرن چهارم به صورت فرقه‌ای منظم و با اصول و فروع معین و مشخص درآمد (فروهر، ۱۳۸۷: ۳۹۰) و عموم مردم به شدت به آن توجه دارند. علت این پیشرفت را برخی در این نکته می‌دانند که تصوف با قلب و احساسات انسان‌ها سروکار دارد، نه با عقل و منطق. عشق مفهوم بسیار مهمی در آموزه تصوف است (تیتوس، ۲۰۰۸: ۲۱). لذا بسیاری بر این دیدگاه‌اند که تصوف یعنی خداپرستی از روی عشق (فروزان‌فر، ۱۳۵۱: ۲۸۸) و این عشق برای پیوستن زمین به آسمان است (ستاری، ۱۳۷۵: ۳۷۷)، که البته در نزد فرقه‌های مختلف صوفیه، صورت‌های مختلفی یافته است. برخی از طریق جمال‌پرستی و عشق مجازی و برخی از طریق انسان کامل و برخی از طرق دیگر می‌خواهند این پیوند را میان زمین و آسمان برقرار نمایند.

در اعتقادات صوفیان، ترقی زندگی روحی و معنوی به سیر و سفر تشبیه شده است و درویشی را که در راه خداوند و در راستای عشق او گام برمی‌دارد راه سالک، راه‌رو و مرد راه می‌نامند. سالک در سیری مدام در حال شدن و تغییر حال و قدم برداشتن به سوی کمال است و هدف اصلی وی فنای در خداست (کنیش، ۲۰۱۰: ۳۰۹). به عقیده‌ی آنان، سیر راه از سوی سالک در چندین مرحله صورت می‌گیرد که به آن مقامات<sup>۳</sup> می‌گویند (فروهر، ۱۳۸۷: ۳۹۱) و سالک در راه خود و در مسیر شدن، باید از این مقامات عبور کند تا به حقیقت دست یابد.

صوفیان در طول تاریخ به دلیل سبک زندگی خاص خود و دوری از دنیا، از سوی فقها و متکلمان متهم به بدعت در دین بوده‌اند و این جنگ عرفان و فقه هنوز در قرن بیست‌ویکم به قوت خود باقی است که در ادامه به آن می‌پردازیم. جدا از ایراد فقها،

1- Anachronisme  
2- Etymology

۱- که خود به هفت مرحله تقسیم می‌شود: توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، رضا و توکل.

فلاسفه و عملگرایان نیز ایرادات جدی به نحوه دستیابی به شناخت و معرفت در نزد صوفیان داشته و دارند. معرفت و شناخت در صوفیه و اهل عرفان، از طریق کشف و شهود است، در حالی که در نزد فلاسفه عقل به منزله‌ی ابزار شناخت بسیار برجسته است یا در عملگرایان و به خصوص پوزیتیویست‌ها، حس‌های پنج‌گانه نقش بنیادین دارند. (نادری، ۱۳۹۵: ۴)

## ۲-۱- چرا تصوف بین مسلمانان بوجود آمد؟

در این باره نظریه‌های مختلفی وجود دارد که برخی نیز از جنس نظریات توطئه‌محور هستند. اینکه عده‌ای در بین مسلمانان نفوذ نمودند و تلاش کردند تا آن‌ها را به انحراف بکشند و یا اینکه مخالفان امامان شیعه در درجه‌ی اول به دنبال این موضوع بوده‌اند و ... همچنین عده‌ای نیز قائل بر این هستند که صوفی‌گری از میان پیروان عیسی مسیح به میان مسلمانان نفوذ نمود و مسلمانان تحت تاثیر آن‌ها دست به گوشه‌نشینی و عزلت زدند و این درحالی بوده است که در اصل اسلام چنین چیزی نبوده است. این موارد در جای خود می‌بایست مورد بررسی دقیق‌تری قرار بگیرند و هر کدام ممکن است وزنی داشته باشند اما در این جا ما با حرکت از یک رویکرد «کارکردگرایانه» به دنبال پاسخ به این سوال هستیم. و آن این است که اصولاً «صوفیه» پاسخ به کدام نیاز از نیازهای موجود در جامعه‌ی مسلمانان در قرن‌های دوم هجری به بعد بوده است. مطابق قاعده‌ای که در فلسفه‌ی قدما وجود دارد، وجود چیزی اگر واجب نشود، بوجود نمی‌آید.<sup>۱</sup> پس صوفیه نیز اگر بوجود آمده است (درحالی که ممکن بود بوجود نیاید) حتماً می‌بایست بوجود می‌آمد چرا که بوجود آمدنش قطعی شده بوده است. با بررسی آثار اندیشمندان و عرفای آن دوره‌ها اجمالاً سه دلیل را برای پاسخ به این پرسش می‌توان پیش کشید (سروش، ۱۳۹۲: ۵۶):

۱- افراط خلفا و حکمای وقت در عیش و عشرت و استبداد ورزی؛ تاریخ گواهی می‌دهد هر چه از صدر اسلام و خلفای چهارگانه‌ی آن دورتر می‌شویم از اصول اولیه که پیامبر اسلام قیام و پیام خود را برای اقامه‌ی آن‌ها قرار داده بود (مانند زیست قانعانه، یتیم‌نوازی، ساده‌زیستی، رسیدگی به فقرا و ضعفا و ...) نیز دورتر می‌گردیم. حاکمان بعدی هر چه بیشتر شیوه‌ی حاکمیت خود را به پادشاهان ایران و روم سابق و به شیوه‌ی امرای دیگر نزدیک می‌نمایند. خلفای اموی و عباسی انواع مجالس بزم و ریخت و پاش‌های شاهانه را ترتیب می‌دهند و هر چه بیشتر از ساده‌زیستی و توجه به قناعت و تعالیم پیامبر غفلت می‌نمایند. گروهی از مسلمانان برای زنده نگه‌داشتن آن آموزه‌های نخستین به‌نوعی با رفتن به سمت ساده‌زیستی (در طعام و پوشش) اعتراض خود را به این زیاده‌روی‌های حاکمان و امرا اعلام می‌دارند. روی برگردان از دنیا و تنعمات آن همان پیام فراموش شده‌ای است که از سوی این عده از مسلمانان (که بعدها به نام صوفی شناخته می‌شوند) به جد پیگیری می‌گردد. البته این برگشت مطلقاً به شکل اعتراض و طغیان اجتماعی نبوده است. (جز در موارد خاص و اندکی مانند درگیری ابوذر غفاری (صحابه نزدیک پیامبر اسلام) با معاویه پسر ابی‌سفیان (حاکم و فرماندار شامات)، که آن هم لزوماً پیرو منطق اهل تصوف نبوده است).

۲- رشد فقه؛ فقه و قوانین عملیه‌ی اسلامی در بین مسلمانان بسیار عظیم گشته و صاحبان این دانش بسیار عزیز شمرده می‌شدند (و چه بسا می‌شوند). فقها از تصلب و اقتدار بالایی برخوردار بوده‌اند و همواره بین مردم دین‌دار رهبری و جایگاه ویژه‌ای داشته‌اند. مسجد که از ابتدا جایگاه استراتژیک و خاصی بین مردم داشته است به دست فقها قبضه می‌گردد و اینان تمام دین پیامبر را به اصول عملیه فرو می‌کاهند. این قوانین تمام شئون رسمی زندگی مردم را شامل می‌شود. آنان برای انجام اموری چون عبادت، برقراری عقد، تجارت، برگزاری مراسمات و ... به فقها رجوع می‌نمایند. عده‌ای از مسلمانان از این قشریت فقها به ستوه می‌آیند و با اعتراض به این که دین لزوماً در این علم خلاصه نمی‌گردد تلاش می‌کنند تا وجه دیگری از آن را بروز دهند. امام محمد غزالی، فقیه و عارف قرن پنجم هجری، خود از منتقدان به فقه بوده است و عنوان می‌کند که فقیهانی هستند که ذات و دلشان مملو از ردای اخلاقی است اما درس فقه می‌دهند و علم فروشی می‌نمایند. حیل‌های شرعی ایجاد می‌نمایند. و در نهایت غزالی متذکر می‌شود که فقه، علمی دنیوی است و نه اخروی (عزیزی، ۱۳۹۳: ۱۰۵). لذا یکی از دلایل رشد تصوف همین است که اینان از خشکی سخت فقیهانه که مطابق ادعای آن‌ها اصل دین را فرو نهاده است، رویگردان بودند.

۳- رشد کلام و فلسفه؛ صوفیان همواره از مجادلات و مناظرات کلامی-فلسفی نیز سر برمی‌گرداندند. و ادعا می‌کردند که حلاوت و شیرینی ایمان با این حجم از استدلالات عقلی و فلسفی از بین می‌رود و دین را می‌بایست با ایمان و به‌صورت قلبی دریافت نمود. مولانا جلال الدین محمد بلخی عارف و شاعر قرن هفتم در ذم پیروان عقل (البته این عقل، عقل فلسفی آن‌هم در مقام فهم دین و امور مربوط به آن است نه عقل معمول و خردورزی و یا فهم و دانایی) ابیاتی دارد که ذیلاً آورده شده:

آزودم عقل دور اندیش را / بعد از این دیوانه سازم خویش را

(مثنوی معنوی / ۲۳۳۱)

فلسفی خود را از اندیشه بکشت / گو بدو کوراست سوی گنج پشت  
گو بدو چندانک افزون می‌دود / از مراد دل جداتر می‌شود

(مثنوی معنوی / ۲۳۵۷-۲۳۵۶)

ای کمان و تیرها بر ساخته / صید نزدیک و تو دور انداخته

(مثنوی معنوی / ۲۳۵۴)

پس می‌بینیم چیزی که در استبداد و دنیا پرستی حاکمان و فقیهان و همچنین مجادلات فقهی و کلامی باعث آزردن شدن گروهی از مسلمانان در این‌جا و آن‌جا می‌شود، در ادامه پیروانی را پیدا می‌کند که شیفته‌ی این بانگ می‌شوند و اجتماعی را پدید می‌آورند و سپس حتی مکانی به عنوان خانقاه را ایجاد می‌نمایند و جمع زیادی را به این طریقت می‌کشانند.

## ۲-۲- دعوی اصلی تصوف چیست؟

دعوی اصلی آن‌ها این است که باطن دین نزد آن‌هاست. صوفیان اولاً زهد ورزی نمودند (برای مخالفت با دنیاپرستی) دوماً با سیاست و قدرت وداع نمودند (بدنبال روح و معنویت بودند) و سوماً از عقلانیت فلسفی و کلامی هم کناره گرفتند و به دنبال عرفان، آزادگی، عشق، اخلاق و معنا افتادند. آن‌ها به جای عقل فلسفی و اندیشیدن به اخبار و پیام پیامبران، به تجربه کردن همان چیزی که پیامبران تجربه کرده بودند، گرایش داشتند. و به دنبال ابراهیمی‌اشراقی بودند تا تجربه‌ی پیامبران را بسط دهند. آن‌ها متذکر می‌شدند که پیامبر با قدرت و علم پیامبر نشد و اساساً امی و بی‌سواد بود. او خدا را قلباً شناخت و نه ذهناً. پیامبران به خود آفتاب نظر می‌کردند و مشغول وصف آن نمی‌شدند. مهمترین درس صوفیه همان مستقیماً نگاه کردن به چشمان خداوند است (یثربی، ۱۳۸۳: ۱۸۶).

آفتاب آمد دلیل آفتاب / گر دلیلت باید از وی رو متاب

از وی ار سایه نشانی می‌دهد / شمس هر دم نور جانی می‌دهد

(مثنوی معنوی / ۱۱۷-۱۱۶)

عارفان شراب را از دست ساقی نمی‌خواستند. بلکه به دنبال مواجهه‌ی مستقیم با حقیقت بودند.

قدح چون دور ما باشد به هشیاران مجلس ده / مرا بگذار تا حیران بماند چشم در ساقی

(سعدی-دیوان اشعار-غزلیات / ۵۸۶)

فقیهان قدح نمی‌دهند بلکه در آن‌جا صحبت از حلال و حرام است. فیلسوفان نیز درس دین می‌دهند و نه درد دین.

کفر کافر را و دین دین‌دار را / ذره‌ی درد دل عطار را

(عطار-منطق‌الطیر-فی التوحید باری تعالی جل و علا)

درد در نزد عطار و عشق در نزد مولانا قابل تاویل به یکدیگر هستند و این هر دو منتهای نظر این بزرگان است. مولانا به

دنبال ترویج اخلاق و تجربه‌ی نبوی می‌گوید:

به معراج برآیید چو از آل رسولید / رخ ماه بیوسید چو بر بام بلندید

(دیوان شمس/غزل ۶۳۸)

بنابراین پیام اصلی عارفان همان بسط و گسترش تجربه‌ی نبوی است. امام محمد غزالی در کتاب چهار جلدی خود تحت عنوان احیای علوم دین، تلاش می‌نماید علوم دینی را نوسازی و زنده نماید. اما در این کتاب خبری از فقه و کلام نیست و فقط اخلاق و عرفان را غزالی به‌عنوان هسته‌ی مرکزی دین معرفی می‌نماید. او در قرن پنجم می‌نویسد تمام علوم دینی ضعیف شده‌اند مگر معنویت و اخلاق که پاک مرده است (عزیزی، ۱۳۹۳: ۲۵۰). از نظر او کانون اندیشه‌ی دینی (که همان عرفان باشد) پاک از بین رفته است.

## ۲-۳- چرا جریان سیاسی از ابتدا تصوف را سرکوب نکرد؟

در این باره از سوی اندیشمندانی چون این‌خلدون، رینولد نیکلسون<sup>۱</sup> و یوگنی باترس نظریاتی مطرح شده است که به اهم آن‌ها

اشاره می‌شود (هنری لطیف‌پور، ۱۳۹۵: ۲۱۰):

- تصوف ابتدایی سازمان ویژه‌ای نداشت. فردی بوده و حتی افراد همین نام صوفی و عارف را نیز با خود نداشتند.
- صوفیان به لحاظ فکری تفاوتی با سایر مسلمانان نداشتند و فقط درک متفاوتی از مراحل سلوک داشتند (شریعت، طریقت و حقیقت) که آن هم مشکلی ایجاد نمی‌نمود و امری قلبی بود.
- زندگی صوفیانه مقبول مسلمانان بود.

۱- یا رنالد الین نیکلسون به انگلیسی: *Reynold Alleyne Nicholson* (۱۹ اوت ۱۸۶۸-۲۷ اوت ۱۹۴۵) خاورشناس و اسلام‌شناس انگلیسی، شارح و مترجم آثار عرفانی از فارسی به انگلیسی. (ویکیپدیا)

- عزلت‌نشینی صوفیان به شکل معنوی (شبیبه به سلوک صحابه) جلوه می‌کرد و این فرم از معنویت برای کسانی که درگیر گناه بودند، فرم مطلوبی تلقی می‌گردید.

از جهاتی هم صوفیان و تصوف برای حکومت مفید بود. در آن زمان بدنه‌ی اصلی<sup>۱</sup> مسلمانان از اهل تسنن تشکیل می‌گردید و اغلب مخالفان حکومت از اهل تشیع بودند. (در فقه شیعی حکومت سیاسی از آن امامان معصوم می‌باشد و هر کسی به غیر از آنان در این جایگاه قرار بگیرد، غاصب است. البته این اعتقاد در نهایت خود به تئوری ولایت فقیه و پس از آن ولایت مطلقه فقیه رسیده است) در چنین شرایطی گروهی نیز ایجاد شده بودند که در مقابل حاکمیت کاملاً خنثی و منزوی بودند. این به این معنا است که لازم نیست حتماً یا با حکومت باشید و سنی بمانید و یا علیه آن باشید و شیعه شوید، بلکه می‌توانید صوفی باشید. (البته این حد از قالب‌سازی‌های کلامی جهت روشن شدن موضوع است و لاجرم حکومت سیاسی مخالفانی نیز از بین اهل تسنن داشته و برعکس).

## ۲-۴- انحراف‌های تصوف

تصوف و عرفان بر همین قرار نماند و بعد از آن که در جهت برگشت به آرمان‌های اولیه، چنانچه شرح داده شد، دست به اقداماتی زد و تلاش نمود به پیام اصلی دین که همان دریافت قلبی معارف و اخلاق است نزدیک گردد، رفته رفته دچار سازماندهی‌های فراوان و کثرت در فرق گردید. در ابتدا بسیار پاک و با نیت‌های خیر همه چیز ایجاد شد اما در ادامه فرقه‌های مختلف با اختلاف نظرها بوجود آمدند. آیین‌ها، اوراد، ادعیه و مناسک زیادی ایجاد شد و در ادامه خود تبدیل به حجاب تازه‌ای بین مردم و خدا گردید. عده‌ای در این میان جنبه افراط گرفتند و رفته رفته ناقدان این پدیده اجتماعی نیز بوجود آمد. مولانا، سعدی و حافظ از بزرگترین منتقدان به سیستم تصوف در زمان خود بوده‌اند. پاره‌ای از صوفیان از رهبانان مسیحی نیز چیزهایی آموختند. برای مثال عده‌ای ازدواج نمی‌کردند که باعث بوجود آمدن انواع روابط جنسی نامشروع گردید. عزلت‌گزینی‌های طولانی مدت، پرهیز از رسیدگی به بدن (اجتناب از ازدواج (زن را به نوعی مفتون و فریبا می‌دانستند)، تحمل گرسنگی‌های مدید، پوشیدن لباس‌های کهنه و کثیف و ...)، تغییر معانی عباراتی چون توکل، صبر و قناعت، جبری شدی و خود را هیچ‌کاره تصور نمودن (این موضوع در خصوص این که چه کسی حاکم باشد نیز صادق بوده است. به این معنا که صوفیان این‌طور تحلیل می‌کردند که لاجرم پشت هر حاکم شدنی تأیید الهی بوده است و اگر مشیت الهی حکم نکند هیچ کس نمی‌تواند خلیفه و امیر شود فلذا صوفیان سرستیز با حاکمان نداشتند و حداکثر دعا می‌نمودند و خودشان پنجه در پنجه با امرا نمی‌کردند و حداکثر سیاست‌ورزی عارفان، شفاعت جان بعضی کسان بوده است)، (موسایی، ۱۳۸۶: ۱۴۵) همچنین لاف‌زنی‌های فراوان از کرامت‌های دروغین همه و همه پدیده‌هایی هستند که صوفیه در ادامه کار خود به آن‌ها گرفتار می‌آید:

چند خواهی پیرهن از بهر تن / تن رهاکن تا نخواهی پیرهن

(قائنی/قصیده ۲۵۰)

هست صوفی آنک شد صفوت‌طلب / نه از لباس صوف و خیاطی و دب  
صوفی گشته به پیش این لثام / الخیاطه واللواطه والسلام

(مثنوی معنوی / دفتر پنجم)

دیر یابد صوفی از روزگار / زان سبب صوفی بود بسیارخوار

(مثنوی معنوی / دفتر دوم)

بی‌نوا از نان و خوان آسمان / پیش او ننداخت حق یک استخوان  
او ندا کرده که خوان بنهادام / نایب حقم خلیفه‌زادهام

(مثنوی معنوی / ۲۲۷۷-۲۲۷۶)

## ۲-۵- آرا متفکران معاصر

دکتر سید جواد طباطبایی؛ فیلسوف و پژوهشگر سیاست و تاریخ، صریحاً در کتاب زوال اندیشه‌ی سیاسی، اعلام می‌دارد که هیچ‌گونه‌ی اندیشه‌ی سیاسی از تصوف ما بوجود نمی‌آید. دکتر طباطبایی دلایل امتناع تاسیس اندیشه سیاسی را دعوت تصوف به مشیت‌گرایی و تأکید بر بی‌ثباتی دنیا می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۶۷).

من از کجا غم و شادی این جهان ز کجا / من از کجا غم باران و ناودان ز کجا  
چرا به عالم اصلی خویش وانروم / دل از کجا و تماشای خاکدان ز کجا

(دیوان شمس/غزل ۲۱۵)

آن جهان پنهان را بنما / کاین جهان را به عدم انگارم

(دیوان شمس/غزل ۱۶۸۰)

دکتر طباطبایی به کتاب انسان کامل، عزیزالدین نسفی اشاره می‌کند و ذکر می‌نماید که منظور نسفی از آزادی که در کتابش ذکر نموده است مطلقاً آزادی سیاسی و مدنی نیست بلکه آزادی که او ذکر می‌کند آزادی از تعلق و همان عدم دلبستگی به دنیا می‌باشد. همچنین او این سوال فریه را به پیش می‌کشد که چطور شد قهرمان ایرانی یعنی رستم در فاصله‌ی بین فردوسی (قرن چهارم) و مولانا (قرن هفتم) تبدیل به یک درویش شوریده‌ای چون شمس می‌گردد؟ (سامانیان تا غزنویان). طباطبایی متذکر می‌گردد که در این سال‌ها تفکر منطقی از بین می‌رود و جریان‌های تصوف مبتذل بر سایر شیوه‌های اندیشیدن چیره می‌گردند. به باور او اندیشه عرفانی یک تفکر نخبه‌گرا می‌باشد که در ادامه‌ی آن شعر ایرانی-عرفانی تابلوی نوغ در آن می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۹۶:۱۱۱).

از اندیشمندان دیگر در این حوزه می‌توان به دکتر سید یحیی یثربی، استاد فلسفه و کلام اسلامی اشاره نمود. وی منتقد سرسخت امام محمد غزالی است و به او طعن می‌زند که در کل کتاب احیای علوم الدین غزالی درباره‌ی سیاست هیچ سخنی به میان نیامده است و حاکمان وقت مورد نقد وی قرار نمی‌گیرند. او نیز به انحای مختلف نشان می‌دهد اندیشه‌ی عرفانی ما ظرفیت بوجود آوردن تئوری سیاسی را ندارد (یثربی، ۱۳۸۳:۲۱۴). کسان دیگری نیز هستند که عرفان را در نظام جهان‌بینی مارکسیستی و لیبرالیستی می‌برند و تفسیرهای جدیدی را ارائه می‌دهند. عباراتی چون «مولانا؛ هگل شرق» یا «جنش خلق در ایش» از این دست تعبیر می‌باشند و یا تکیه بر انسان‌گرایی صوفیانه، مدارا، شفقت، تساهل و تسامح، عدم پیش‌داوری، جمود و جزمیت در اندیشه و وحدت. این اندیشه‌ها غالباً به دنبال آن هستند تا بین دیدگاه‌های موجود در لیبرالیسم و تصوف، نوعی آشتی و نزدیکی ایجاد نمایند. (که در جای خود هر کدام قابل تحقیق و مطالعه هستند).

## ۲-۶- چه انتظاراتی می‌توان از تصوف داشت؟

این موضوع که عدالت و سیاست دغدغه‌ی عارفان نبوده است یک واقعیت تاریخی است اما سوال این است که چرا باید باشد؟ (و یا باید می‌بوده) چرا ما از مولانا انتظار داریم در مقابل حمله‌ی مغول و یا غزالی در برابر جنگ‌های صلیبی سکوت ننموده و در کتاب‌های خود از این جنگ‌ها و اثرات آن‌ها سخنانی به میان می‌آورند؟ حافظ در تمام آثار خود یک‌بار از کلمه‌ی عدالت سخن می‌گوید:

از عدالت نبود دور گرش پرسد حال / پادشاهی که به همسایه گدایی دارد

(حافظ/غزل ۱۲۳)

درباره‌ی داد نیز بیتی دارد که ذیلاً می‌آید:

شاه را به بود از طاعت صدساله و زهد / قدر یک ساعته عمری که در او داد کند

(حافظ/غزل ۱۹۰)

اگر قرار باشد این خرده به عارفان گرفته شود باید بر فقیهان و متکلمان نیز گرفته شود. چون آن‌ها نیز کنش سیاسی-اجتماعی به‌معنا و ارزش امروزی، (در دوران پس از روشنگری و انسان‌محوری) نداشتند. اصولاً طرح این انتظار از آن‌ها اشتباه است. چرا که تئوری سیاسی دموکراسی و عدالت هنوز بین آدمیان بوجود نیامده بود و تشخیص آن‌ها که به نظر کاملاً هم عقلانی می‌رسد این بود که بگذارید دنیا را دنیاخوران، بخورند. و امنیت حفظ گردد چرا که با رفتن قدرت‌مندی، شخص قلد و مستبد دیگری ظهور خواهد کرد و در احوال رعیت تغییری جز ویرانی حاصل از این انتقال قدرت، حاصل نخواهد شد (نادری، ۱۳۹۵:۱۴).

افراد بسیاری عارفان را از این نظر که پیروی از آن‌ها جامعه را به سستی و دنیا‌گریزی و در نتیجه بی‌کارگی و جمود می‌کشاند منکوب نموده‌اند و تلاش کرده‌اند نشان دهند که از ابتدا هم بوجود آمدن همین روحیه‌ی صوفی‌مابانه علت درماندگی ما بوده است. این درحالی است که به نظر می‌رسد این بزرگان جنبه‌هایی از موضوع را مورد توجه قرار نداده‌اند:

اولاً؛ سوال را این‌طور نیز می‌توان طرح نمود که آیا تصوف عامل عقب‌افتادگی ما است و یا چون ما عقب افتادیم ناگزیر به سمت عرفان و تصوف کشیده شدیم؟ وقتی می‌گوییم عقب‌افتادگی دقیقاً منظورمان چیست؟ و از کدام برهه‌ی تاریخی صحبت می‌کنیم؟ پاسخ به این سوال دست کم روشن می‌نماید که به لحاظ روش‌شناسانه هنوز موضوع محدود به حدود قابل مطالعه نشده است. و در این باب آرای از نویسندگانی که در حوزه عقب‌افتادگی تاملاتی کرده‌اند، وجود دارند که به نظر می‌رسد از نتیجه‌گیری-های کلی رنج می‌برند.

دوماً؛ می‌گویند عرفان، تمایلات فروخورده‌ی اجتماعی و فردی آدمیان است به درون خود. بلکه ممکن است این‌گونه باشد اما تقلیل کل عرفان به همین موضوع مغالطه است. (چه این که آن‌چه در بخش دلایل بروز تصوف آمد ناقص این موضوع نیست) سوماً؛ چرا از عارفان الگو می‌سازیم تا سپس به این نتیجه برسیم که الگوهای مخربی هستند؟ چرا موضوع را این‌طور نبینیم که از عرفان و تصوف چیزی می‌توان گرفت و از علم و فناوری چیز دیگری؟ از هنر و خلاقیت چیزی می‌توان گرفت و از مذهب و ورزش چیز دیگری؟ بلکه درست است عارفان با آزادی و عدالت بیگانه‌اند (چنان‌چه شرح داده شد) اما آن‌ها پیام‌آور معنای زندگی هستند. اگر آزادی و عرفان برای زندگی باشند و به منظور سیال و هموار شدن مسیر زیست متعادل گردند، در آن صورت هدف از

خود زندگی چیست؟ تلاش تصوف بر آن است تا در ادامه‌ی تجربه پیامبران خبر از پشت پرده‌ی عالم بدهد و همگان را به درک معنای زندگی دعوت نماید.

تا هشیارم طرب ز من پنهان است / چون مست شوم در خردم نقصان است  
حالی است میان مستی و هشیاری / من بنده‌ی آن که زندگانی آن است

(خیام/رباعیات)

رایعاً ممکن است این موضوع مطرح گردد که در تحلیل نهایی تصوف برای جامعه به‌عنوان یک پدیده‌ی منفی بوده است و این موضوع غیر از آن است که عده‌ای عارف نیز معنای زندگی را به ما گفته باشند. در اینجا هم باید دقت نمود که اولاً؛ آیا تصوف در تحلیل نهایی یک پدیده‌ی مطلقاً منفی است یا این منفی بودن نسبی است؟ برای مثال در نظر بگیرید چنانچه در بین مردمان ایران عرفان نمی‌روید آیا خشکی و جمود فقه (که در بسیاری از مواقع اخلاق را نیز پشت سر می‌گذارد) و بانیان آن‌ها مانند بسیاری دیگر از جوامع مسلمان، مردم را به سمت بنیادگرایی و قشریت خشک واپس‌گرا، هدایت نمی‌نمود؟ دوماً؛ آیا بوجود آمدن انواع معرفت‌های ادبی در حوزه‌ی عشق و عرفان، هیچ دستاوردی نداشته است؟ و در اخلاق آدمیان این سرزمین در این قرون اثری ننهاده است؟

خامساً؛ باید دقت نمود که در بین متکلمین مسلمان (که غالباً اشعری مسلک هستند) عدالت و اخلاق خدایی نفی می‌گردد و خدا نه تنها در خلق جهان هدفی ندارد بلکه آزاد است هر تکلیفی را که بخواهد برای بندگان در نظر آورد. این حد از چیرگی<sup>۱</sup> سایه‌ی خدا بر انسان را می‌توان در فرهنگ مسیحی نیز در بین نام‌گرایان<sup>۲</sup> یافت. در بین آن‌ها این موضوع به انسان‌گرایی<sup>۳</sup> و واپس‌گیری قدرت از خدا منجر گردید. اما در میان ما در نهایت این حد از تسلط خدا بر ما منجر به این شد که ما عاشق خدا شویم به‌جای آن‌که انسان را به جای خدا محور قرار دهیم. توجه به این نکته می‌تواند کمک نماید که در تحلیل نهایی باید دقت شود که عوامل بسیار زیادی دست‌اندرکار هستند و سوال را این بار این‌طور می‌توان مطرح نمود که چرا فرهنگ ما خدا را به‌نحو متناقضی (هم عاشقانه و مستبدانه) که انسان هیچ قدرتی در آن ندارد را حفظ می‌کند اما فرهنگ اروپایی «خود را» و حقوق خود را به‌جای آن قرار می‌دهد و خدای فراگستر را پس می‌زند؟ با طرح این موضوع می‌توان نشان داد اساساً مسئله‌ی عقب افتادگی بسیار عمیق‌تر از عرفان و تصوف است.

### ۳- روش‌شناسی

این تحقیق در بین بحث‌هایی که درباره‌ی «واقعیت» در علوم اجتماعی طرح شده است، بیشتر به تحلیل بر اساس زبان و فرهنگ نزدیک بوده و معرفت‌شناسی خود را منطبق با منطق زبان قرار داده است تا در نهایت با روش و فرم اسنادی، بتواند به پاسخ سوالات مطرح شده، نزدیک شود. پس واقعیت مفروض ما همان است که در نظریه‌های فرهنگ و زبان به آن‌ها اشاره می‌شود؛ واقعیت همان رخدادها، بازگوییها و نهفته در خود پدیده‌ها است. البته توجه به این نکته خود برخاسته از این دیدگاه است که ادراک و آگاهی جهان را می‌سازد نه آن‌که جهان، عینی، محض و دارای ویژگی‌های جزئی به صورت حاضر و آماده در بیرون موجود باشد. به تعبیر برگر و لاکمن، واقعیت صرفاً امری بیرونی که «آن‌جا» قرار دارد نیست، بلکه واقعیت توسط زبان و روایت‌های زبانی ما انسان‌ها ساخته می‌شود (برگر و لاکمن، ۱۳۹۴: ۳۳) در واقع این ما هستیم که با استفاده از کنش‌های ذهنی (تفکر و پرسش، حالات، احساسات و ...) به صورت زیستی جهان را تجربه می‌کنیم. پس ادراک ما نسبت به جهان نه این‌که «از پیش داده شده» باشد بلکه جهان و واقعیت را می‌سازد.

همچنین بحث در خصوص رابطه‌ی بین جهان هستی و نحوه‌ی درک و آگاهی ما از آن، به همین صورت در زبان و فرهنگ نیز طرح شده است. در مقابل ابزار بودگی زبان و این‌که زبان نیز هم‌چون آگاهی در یک رابطه‌ی یک به یک است با جهان، این دیدگاه وجود دارد که ما جهان را در دنیای زبانی خلق می‌کنیم و در واقع زبان و فرهنگ هستند که جهان را وارد ذهن ما می‌کنند. توجه به این موارد در نهایت منجر به این می‌شود که واقعیت در گرو بررسی این باشد که پدیده‌ها در ذهن چگونه تجربه می‌شوند، چه دریافتی از آن‌ها در آگاهی وجود دارد و چگونه تبدیل به قصه و روایت می‌شوند و همچنین بررسی این مورد که از نظر خود شخص تجربه‌گر، چه زمینه‌ها و ساختارهایی (فرهنگی) منجر به ایجاد آن نوع از نگاه شده است.

لذا معرفت‌شناسی و شیوه‌ای که بتواند این نوع واقعیت را مورد بررسی قرار دهد لاجرم مطابق با رویکردهای مبتنی بر منطق زبان و روایت (در این‌جا شعر) خواهد بود. چرا که منطق ریاضی-آماری با رویکردی کمی نمی‌تواند داده‌های زبانی و روایت‌مند را به نیکی تحلیل نماید. اما برعکس رویکردهای کیفی و مبتنی بر منطق زبان و زندگی روزمره می‌توانند با دستیابی به روش‌های پدیدارشناسانه و تحلیل گفتمان و روایت، کار را به پیش برند.

1- Maximalism  
2- Nominalism  
3- Humanism

#### ۴- تحلیل یافته‌ها

از ویژگی‌های جنبش‌های امروزی (احقاق حقوق شهروندی؛ حرکت‌های دسته جمعی، تبلیغی، ترویجی و یا عملی ساختن تغییر و یا جلوگیری از بروز مسئله‌ای در کل یا بخشی از جامعه (نقوی، ۱۳۸۶: ۲۵۰)) مانند جنبش زنان، کارگران، فرودستان، محیط‌زیست و ... می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد. در هر مورد سعی سعی می‌کنیم نشان دهیم که تصوف با کدام یک از ویژگی‌های ذکر شده مناسبت دارد:

- هر جنبشی دارای یک انگیزه‌ی شکل‌گیری است: این مورد را به زحمت شاید بتوان درباره‌ی صوفیه پذیرفت. همان‌طور که شرح شد تصوف در ابتدا مایل به آن بود تا در برابر استبداد فقیهانه و زیاده‌روی‌های خلفا و امرا ایستادگی نماید و به این معنا دارای انگیزه‌ی شکل‌گیری بوده است.

- سازماندهی و رهبری دارد: صوفیه سازماندهی نداشته است و در مراحل بعدی است که دارای رهبرهای متعدد و ارگانیک می‌شود لکن آن نوعی از سیستمی شدن نیز به جهت یکپارچگی جهت مبارزه با قدرت واحد نبوده است.

- افراد در جنبش، هویت مشترکی را بین خود احساس می‌نمایند: (نیکوبخت و حسنی، ۱۳۸۴: ۲۵) در این باره می‌توان گفت بله بیش و کم افراد در این فرقه‌ها هویت مشترکی را با یکدیگر حس می‌نموده‌اند.

- غیرابزاری بودن و تکیه بر ارزش‌های فرامادی: از آن‌جا که منظور از این مورد نیز بیشتر حفظ محیط‌زیست، انسان دوستی، حقوق بشر، آزادی عقیده و بیان، مبارزه با تبیض‌های نژادی، زنان و ... می‌باشد، به‌درستی نمی‌توان انطباق کاملی بین این ویژگی و ماهیت تصوف برقرار نمود (احمدی، ۱۳۹۹: ۶۰).

- گرایش به سمت جامعه مدنی و فراگیر شدن: اندیشه تصوف بواسطه‌ی اهل فتوت در میان توده‌های مردم نفوذ کرد. بزرگان تصوف، تصوف را برای خواص و جوانمردی (فتوت) را برای عوام می‌دانستند. و حتی در قرون پنجم و ششم سلاطین سلجوقی برای کسب مشروعیت از صوفیان استفاده می‌کردند و این موضوع نشان می‌دهد تصوف میان مردم جایگاه بالایی داشته است.

- پرهیز آگاهانه از خشونت: این مورد قرابت زیادی با تاریخ صوفیه دارد. (احمدی، ۱۳۹۹: ۱۱۶)

- اتکا به رسانه‌های جمعی: از قرن سوم تا پنجم هجری ما با شیوع پدیده‌ی صوفی‌گری مواجه هستیم و این مورد انطباق کامل ندارد.

- میزان موفقیت: تصوف یکی از موفق‌ترین اندیشه‌هایی است که در ایران بسط کامل یافته است.

با بررسی و کنار هم قرار دادن این موارد به سختی می‌توان از جنبش بودن تصوف دفاع نمود. و در بهترین حالت می‌توان گفت که تصوف حتی اگر یک جنبش عدالت طلب نبوده باشد (که نیست) شان آن کمتر هم نیست چرا که تاثیرات بسیار زیادی در مذهب و نظام سیاسی ایران امروز داشته است که در ادامه مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

اما اگر معیاری چون مسئله‌ی حق و حقوق بشر را به میان آوریم و این‌طور تاویل نماییم که جنبش‌های سیاسی-اجتماعی امروز در جهت احقاق حقوق انسانی هستند، در این صورت بدون لحظه‌ای تردید می‌توانیم مطمئن گردیم که تصوف مطلقاً در گذشته‌ی خود، جنبش نبوده است. چرا که اگر هم کسانی از میان عارفان و صوفیان جهت مقابله با حاکمان زورگو (این موضوع قرابت تام دارد با مذهب تشیع که جلوتر مورد بحث قرار می‌گیرد) دست به قیام‌های زده‌اند به جهت احقاق حقوق شهروندی نبوده است بلکه اینان تکلیف الهی و شرعی خود می‌دانستند تا با خلفای غاصب (جایگاه امام معصوم در فقه اهل تشیع) مبارزه نمایند. این غیر از آن است که شما از ابتدا مطابق یک فلسفه‌ی حق‌مدارانه و در جهت تحقق دموکراسی و برابری دست به قیام و شورش بزنید. لذا با در نظر گرفتن این مورد جنبش‌انگاری صوفیه اساساً منتفی است.

#### ۵- نتیجه‌گیری

با عنایت بر آن‌چه که در بخش‌های قبلی مرور شد می‌توان گفت به‌طور کلی عرفان و تصوف از ابتدای شروع خود علی‌رغم مخالفت‌ها و مبارزاتی که با اصناف مختلف جامعه داشته است (چه فقها و متکلمین و چه اهل دنیا) نمی‌تواند وجود خود را به‌عنوان یک جنبش با ملاک و معیارهای امروزی و ارزش‌های کنونی به اثبات برساند. از طرفی به‌طور ضمنی این دستگاه معرفتی نیازهایی از جامعه را پاسخ گفته است و در رابطه خود با قدرت، انواع شیوه‌های مبارزه و مقاومت را به کار بسته است. طرح این مطلب که از دل اندیشه‌های عرفانی و تصوف نمی‌توانستیم به تئوری سیاسی مبتنی بر دموکراسی برسیم، درست است اما همین نکته در خصوص فقه نیز صادق است. چه این‌که بسیاری تمدن اسلامی را تمدن فقه و قانون دانسته‌اند. مگر از فقه قرار بوده چه ارزش‌هایی منطبق با معیارهای امروزی بیرون آید؟ و چه چیزی بیرون آمده است؟ لذا مسئله بر سر این است که حتی اگر تصوف، جریانی سیاسی نیز تلقی نگردد، نمی‌بایست آن را علت اصلی امتناع و رشد نظریه‌های سیاسی مانند دموکراسی و آزادی دانست.

سوال مهم‌تر این است که چطور می‌شود که مفهومی چون حقوق بشر برای ما و در میان ما مطرح نمی‌گردد؟ در حالی که اندیشه‌های کلامی ما تا جایی پیش رفته بود که همه‌ی شرایط لازم برای یک شورش همه‌جانبه و حیثیت‌خواهانه برای انسان را فراهم نموده بود. چرا درمیان ما مفاهیمی چون «انسانی» و «عرفی»<sup>۱</sup> قدر خود را نیافتند؟ و «اخلاق مدنی» معنایی پیدا نکرد؟



رابطه‌ی بین استبدادی که هر بار در شکل جدیدی بازتولید می‌شود و اندیشه دینی به معنای اعم و سنت عارفانه به طور اخص چیست؟

تحلیل نهایی باید بتواند پاسخ‌هایی را برای این سوالات بیابد. موضوع دیگری که قابل طرح می‌باشد این است که چطور عرفان که با اهل تسنن آغاز می‌گردد و نماد آن تسبیح است به تشیع می‌رسد و شمشیر را نماد خود می‌کند؟ به نظر می‌رسد در بین جنبش‌ها و قیام‌های صورت گرفته در میان مسلمانان تشیع و عرفان تلاقی بسیار نزدیکی با یکدیگر پیدا می‌کنند. بررسی قیام‌های سرپرداران<sup>۱</sup> در باشتین و سبزوار خراسان، مرعشیان<sup>۲</sup> در مازندران و گیلان و حروفیه<sup>۳</sup> نشان می‌دهد رهبران آن-ها عارفان شیعی بوده‌اند. همچنین صفویان که گروهی از باطنی‌گرایان بودند در نهایت با تشیع قدرت خود را استحکام می‌بخشند. و این از غرایب است که چطور عارفان شیعی یا شیعیان عارف بر خلاف عرفای اهل تسنن رابطه‌ی دیگری را با قدرت و نظام حاکم ایجاد می‌نمایند. این درحالی است که آنچه تاکنون ذکر آن رفت نشان می‌داد که اصولاً صوفیه خود را در مواجهه مستقیم با قدرت سیاسی قرار نمی‌داد و دنیا را به دنیاگرایان واگذار می‌نمود. از طرفی فقه تشیع نیز حاکمان را غاصب می‌دانست و در بهترین حالت تلاش می‌نمود تا یکی از امامان معصوم را حاکم نماید. اما در ۵۰ سال گذشته دیدیم که چگونه تشیع به یک تئوری سیاسی در خصوص حاکمیت اسلامی می‌رسد و حکومت را به دست فقه، «مطلق» می‌نماید و تصلب می‌بخشد و مهر تأییدی بر حاکمیت ۱۰۰۰ ساله فقه می‌زند.

تشکیل جمهوری اسلامی به نوعی فرضیه پیوند بین عرفان و تشیع را تقویت می‌بخشد. رهبری این جنبش یک عارف فقیه است. عارف فقیه در تسنن موضوع عجیبی نیست و حتماً سابقه دارد (مانند امام محمد غزالی) اما «عارف فقیه شیعه» بسیار قابل تامل و مطالعه است. چرا که شورشی و مخالف وضع موجود در جامعه است. (حتی اگر تئوری حکومت نداشته باشد) البته هنوز در جایی در بین شیعیان عارف مشاهده نشده که موضوع بر پایه و اساس «انسان‌گرایی» و «مسئله‌ی حق» بنا گردد. بلکه پایه‌ی مباحث همان حاکمیت مطلق خداوند است که قدرت را در یک رابطه‌ی منطقی به فقیه که همان ولی است تنفیذ نموده است و آن شخص بر همگان ولایت دارد. ولایت مطلقه.

پدیده‌ی «ولایت مطلقه» حاصل پیوند همان تشیع و عرفان است. عرفانی که سال‌ها با خشکی و قسرت فقهی مبارزه نموده و تلاش می‌کند تا نشان دهد کل فقه فقط مرحله و پله‌ی ابتدایی سلوک، یعنی شریعت می‌باشد، امروز در حجله‌ی فقه آرام گرفته است و گویی این فقه است که عرفان، تصوف و عشق را شرعاً حلال خود می‌کند و در واقع دشمن قدیمی خود را شکست می‌دهد. ولایت در عرفان که مفهومی کاملاً روشن دارد، چطور توانست ولایت فقهی گردد؟ فقه برای جاری ساختن و پیاده کردن تمام شئون خود چطور توانست سیستم پادشاهی را پس زده و به تئوری قدرت سیاسی برسد و خود را در حالی حاکم کند که عاشق و پاک‌باز درگاه الهی است؟ مگر نبودی که عارفان به معراج می‌رفتند و دیگر بر نمی‌گشتند؟ پس چطور است که کنون همه برگشته و آماده‌اند تا مردمان را نیز به معراج ببرند؟

می‌بینیم که مطالعه‌ی عرفان در تاریخ سیاسی اندیشه‌ی ایرانی بسیار اهمیت دارد حتی اگر موافق موازین حقوق بشر نباشد. چرا که در بازی پیچیده‌ی قدرت، عشق و عرفان که معنای زندگی بود این بار وسیله است و برای خود در کناری فرو نهاده نشده است. گویی تقاص سال‌ها و سال‌ها نقد خشکیت و جمود را پس می‌دهد و اکنون در چنگال عصبانی این درنده‌خو دارد می‌خشکد. از بین رفتن عرفان و عشق در این بازی خطرناک نه تنها آزادی و عدالت را برای ما به ارمغان نخواهد آورد، بلکه ما را بیش از هر زمان دیگری از اخلاق دینی و مدنی تهی‌تر خواهد نمود.

۲- سرپرداران نام جنبشی از شیعیان ایران، در سده هشتم خورشیدی بود. پس از یکصد و بیست سال چیرگی قوم تاتار و مغول بر ایران و بسیاری از مناطق آسیا، جنبشی مردمی در باشتین و سبزوار خراسان علیه ستم و تعدی فرمان‌روایان مغول و عاملان آنان با شعار (سر به دار می‌دهیم تن به ذلت نمی‌دهیم) رخ داد. از تلاش پیگیر رهبران آزاده این قیام، منجر به تشکیل حکومت مستقل ملی و شیعه مذهب ایرانی در خراسان شد. مهم‌ترین ویژگی‌های این حکومت عبارت بود از: تنفر و انزجار از عنصر مغولی و تثبیت ایدئولوژی تشیع امامی.

۳- سادات مرعشی سلسله‌ای از سادات حسینی و فرزندان سید علی مرعشی فرزند عبدالله بن محمد اکبر از نسل امام سجاد (ع) است. از آنجا که جد اعلای این سادات، سید علی معروف به مرعشی بوده، تبار وی به لقب «مرعشی» شناخته می‌شوند. شاخه‌هایی از این سلسله در شهرهای مختلف از جمله مازندران، شوشتر، قزوین، اصفهان و قم دیده می‌شوند. از شخصیت‌های مهم این خاندان می‌توان از قاضی نورالله شوشتری و آیت الله سید شهاب الدین مرعشی نجفی نام برد.

۴- حروفیه پیروان فضل‌الله نعیمی استرآبادی بودند. حروفیه جنبشی سیاسی اجتماعی با عناصری از تصوف و باطنی‌گری بود که در اواخر سده هشتم تحت تاثیر آموزش‌های اسماعیلیان و غالبان شکل گرفت. این مکتب در ایران و عثمانی و مصر پیروان فراوانی یافت. در خلال قرن‌ها، پیروان حروفیه به اتهام داشتن عقاید بدعت‌آمیز، در این ممالک سرکوب و قتل‌عام شدند. کشتار حروفیه در ایران، این مکتب را به کلی نابود نکرد، بلکه در لرستان و غرب ایران، با تغییر شکلی در اصول عقاید، در فرقه نقطویه و اهل حق به حیات خود ادامه داد. به نظر حروفیه، جهان جاودانی است و پیوسته تجدید می‌شود. همچنین به نظر آنان خداوند در همه‌ی اشیا ظهور دارد، اما کامل‌ترین ظهور حق در انسان است و صفت نطق در انسان، مظهر الله است و مرگ به این حقیقت راه ندارد.

## منابع

۱. برگر، پیتر و لاکمن، توماس، (۱۳۹۴)، «ساخت اجتماعی واقعیت»، ترجمه فریبرز مجیدی، چاپ سوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
  ۲. غزالی، محمد (۱۳۹۳)، «احیا علوم الدین»، ترجمه عزیز الله عزیزی، تهران: انتشارات فردوس.
  ۳. سروش، عبدالکریم (۱۳۹۲)، «بسط تجربه‌ی نبوی»، تهران: انتشارات صراط.
  ۴. یثربی، یحیی (۱۳۸۳)، «عرفان عملی در اسلام»، تهران: انتشارات معارف.
  ۵. هنری لطیف‌پور، یدالله (۱۳۹۵)، «سنجش دعوی «امتناع تاسیس اندیشه سیاسی بر مبنای اندیشه عرفانی»، پژوهش‌نامه علوم سیاسی، سال ۱۱، شماره ۳، تابستان ۱۳۹۵، صص ۲۳۴-۲۰۵.
  ۶. موسایی، میثم و عزیزبانی‌فر، جمال (۱۳۸۶)، «پژوهشی در آئین دینداری و دین‌ورزی طریقت قادریه در مناطق کردستان»، نامه انسان‌شناسی، سال ۴، شماره ۱۸، ۱۳۸۴، صص ۱۷۱-۱۴۰.
  ۷. طباطبایی، جواد (۱۳۷۳)، «زوال اندیشه سیاسی در ایران»، تهران: انتشارات کویر.
  ۸. طباطبایی، جواد (۱۳۹۶)، «درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران»، تهران: انتشارات کویر.
  ۹. نادری، احمد (۱۳۹۴)، «تحلیل انسان‌شناختی طریقت قادریه طالبانی در منطقه اورمانات لِهون»، مطالعات فرهنگ ارتباطات، دوره ۱۷، شماره ۳۳، بهار ۱۳۹۵، صص ۱۷۰-۱۴۹.
  ۱۰. نیکوبخت، ناصر و حسنی، مسعود (۱۳۸۸)، «تحلیل حرکت تصوف اسلامی در مقایسه با جنبش‌های اجتماعی جهان معاصر»، ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال ۵، شماره ۱۷، زمستان ۱۳۸۸.
  ۱۱. احمدی، مهدی (۱۳۹۹)، «تاریخ اجتماعی ایران: اثری گرانها در زمینه جامعه‌شناسی تاریخی»، خیرگزاری جمهوری اسلامی، ۱۹ آذر ۱۳۹۹.
  ۱۲. نقوی، سید حسین (۱۳۸۶)، «جنبش‌های اجتماعی جدید در عصر جهانی شدن و تأثیر آن بر توسعه سیاسی در ایران»، دانش-نامه حقوق و سیاست، شماره ۷، پاییز و زمستان ۱۳۸۶، صص ۵-۳.
  ۱۳. ابن‌خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۸۲)، «مقدمه ابن‌خلدون»، ترجمه محمد پروین گنابادی، چاپ دهم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
  ۱۴. تدین، عطاءالله، بی‌تا (۱۳۸۸)، «جلوه‌های تصوف و عرفان در ایران و جهان»، تهران: انتشارات تهران
  ۱۵. ستاری، جلال (۱۳۷۵)، «عشق صوفیانه»، تهران: انتشارات مرکز، چاپ دوم.
  ۱۶. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲)، «ارزش میراث صوفیانه»، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم.
  ۱۷. فروزان‌فر، بدیع‌الزمان (۱۳۵۱)، «مجموعه مقالات و اشعار»، به کوشش عنایت الله مجیدی، تهران: انتشارات دهخدا.
  ۱۸. فروهر، نصرت‌الله (۱۳۸۷)، «کارنامه تصوف»، تهران: انتشارات افکار.
19. Avery, Kenneth. S, (2004), A Psychology of Early Sufi Samâ : Listening and Altered States, London: Routledge