

- Adler, Alfred, 1952, *The Science of Living (Psychology Revivals)*, G. Allen & Unwin.
- Anderson Jr, et al, 1984, "*Lifestyle and Psychographics: a Critical Review and Recommendation*", in NA - Advances in Consumer Research Volume 11, eds. Thomas C. Kinnear, Provo, UT: Association for Consumer Research, p. 405-411.
- Ansbacher, Heinz L, 1967, Life style: A historical and systematic review, *Journal of individual psychology*, v. 23, N. 2, p. 191-212.
- Ansbacher, Heinz L. (Ed) & Ansbacher, Rowena R, 1956, *The individual psychology of Alfred Adler*, (Ed) New York, England: Basic Books, Inc.
- Hendry, Leo B, et al, 1996, Young People's Leisure and Lifestyles.
- Chaney, David, 1996, *Lifestyles*, Routledge, London.
- Frohlich, K. L, & Potvin, L, 1999, "*Collective lifestyles as the target for health promotion*", Canadian Journal of Public Health 90.
- Lengkeek, Jaap, 1996, On the multiple realities of leisure; a phenomenological approach to the otherness of leisure, *Loisir et société/Society and Leisure*, v. 19, N. 1, p. 23-40.
- Shields, Rob, ed, 1992, *Lifestyle shopping: The subject of consumption*, Routledge.
- Simmel, Georg, 2004, *The philosophy of money*, Psychology Press.
- Sobel Michael E, 1981, *Lifestyle and Social Structure: Concepts*, Definitions, Analysis. Academic Press.
- Spaargaren, Gert, 2000, "Ecological modernization theory and domestic consumption", *Journal of Environmental Policy and Planning* 2, N. 4, p. 323-335.
- Scheys, Micheline, 1987, The power of life style, *Loisir et Societe I Society and Leisure*, v. 10, No 2, p. 249-266.
- Merriam-webster.online. dictionary, (2017)
- Preziosi, Donald, ed, 2009, *The art of art history: a critical anthology*, Oxford History of Art.
- Veal, Anthony J, 1993 "The concept of lifestyle: a review", *Leisure Studies* 12, N. 4, p. 233-252.
- Veblen, Thorstein, 1899, *The theory of the leisure class: An economic study in the evolution of institutions*, Macmillan.
- Weber, Max, 1978, "*The distribution of power within the political community: Class, status, party*," Economy and society 2.
- Wilska, Terhi-Anna, 2002, "Me-a consumer? Consumption, identities and lifestyles in today's Finland", *Acta Sociologica*, v. 45, N. 3, p. 195-210.

تحلیلی بر حضور اجتماعی عرفا

majd@ltr.ui.ac.ir

مجید صادقی حسن‌آبادی / دانشیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

mtaha_anj@yahoo.com

ناهید قهرمان دوست / کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۱۲ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۳/۲۷

چکیده

معمولاً عرفان را نوعی خلوت‌گزینی و دوری جستن از مردم می‌دانند، اما در این نوشتار با بررسی تعاریف و تعلیمات عرفانی، روشن می‌شود که این برداشت به طور کامل، درست نیست. حداقل در برخی مراحل عرفان اسلامی، حضور در جامعه برای عارف، موضوعیت می‌یابد. این پژوهش، با هدف ارائه تصویری از عرفان اجتماعی، به ارزیابی مؤلفه‌های حضور عارف در جامعه و عمل اجتماعی او می‌پردازد و ضمن بررسی مباحث عرفان نظری و شواهد تاریخی در این زمینه، روشن می‌سازد که حضور اجتماعی سالک، در صورت برخورداری از پشتوانه علم به مضار و منافع خلق و بر عهده گرفتن مسئولیت هدایت و ایصال آنها به سوی حق، مرحله‌ای از سلوک وی است که با تأیید الهی همراه خواهد بود. بنابراین، نادیده گرفتن سلوک اجتماعی عارف و بسنده کردن به دو سفر ابتدایی از اسفار اربعه، به معنای این است که بخش بزرگی از سیر عرفانی سالک، مورد غفلت واقع شده است. با بررسی منازل عرفانی «خلق»، «فتوت» و «بسط» در منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری روشن می‌شود که مسئله علم الزام‌آور و مسئولیت تعهدساز عارف در اجتماع، در متون اولیه عرفان اسلامی مورد عنایت بوده است.

کلیدواژه‌ها: عرفان، حضور اجتماعی، عمل اجتماعی، علم، مسئولیت.

مقدمه

آنچه تحت عنوان «عرفان» در جوامع اسلامی مطرح می‌شود، همواره با عنصر خلوت‌گزینی و مردم‌گزیزی همراه بوده است. به همین دلیل، ممکن است تصور شود که عارف، تنها مسئول سرنوشت خویش است و نسبت به سایر هم‌نوعان خود، هیچ وظیفه‌ای ندارد. هرچند جامعه‌گزیزی برخی عرفا به این اندیشه دامن زده است. در این پژوهش تلاش می‌شود با بررسی تعاریف مختلف عرفان و مؤلفه‌های آن، پاسخی برای این سؤال بیابیم که آیا عرفان، به لحاظ ماهیتش با حضور عارف در اجتماع، قابل جمع است؟ موضوع عرفان اجتماعی و سفرهای سوم و چهارم از اسفار اربعه، می‌تواند در پاسخگویی به این سؤال، راهگشا باشد.

مسئله عرفان اجتماعی و چگونگی حضور و عمل عارف در جامعه، اگرچه ضمن سایر مباحث عرفانی در برخی متون پیشین، قابل رؤیت است و شواهدی از آن، در این پژوهش مورد بررسی قرار می‌گیرد، اما باید گفت: این بحث با این صراحت و تحت چنین عناوینی، تقریباً پس از مکتب عرفانی نجف و با وجود نظریات عرفانی - اجتماعی مطرح شده، به‌ویژه توسط امام خمینی علیه السلام به صورت خاص، مورد توجه قرار گرفته است. به همین دلیل، بررسی مسئله حضور اجتماعی عارف، از سابقه چندان طولانی برخوردار نیست. در این زمینه، می‌توان به پژوهش‌هایی نظیر *دانش‌نامه جوانمردی، علی‌اکبر ولایتی* اشاره کرد که به جلوه‌های حضور اجتماعی اهل قنوت می‌پردازد. همچنین، در سال‌های اخیر به طور خاص، مسئله حضور سیاسی عارف، مورد توجه قرار گرفته است که می‌توان به کتاب *حکمت، معرفت و سیاست* اشاره نمود که مهدی فدایی در آن اندیشه سیاسی - عرفانی را به فاصله زمانی مکتب اصفهان تا حکمای معاصر، مورد تحلیل و جریان‌شناسی تاریخی قرار می‌دهد. همچنین، حمید پارسانیا در اثر *عرفان و سیاست*، مباحث نظری در این حوزه را مورد واکاوی قرار داده است. اما مسئله حضور سیاسی، یکی از ابعاد و البته شاخص‌ترین بُعد حضور اجتماعی عارف به حساب می‌آید. در همه این مباحث، جای خالی پرداختن به مؤلفه‌های عمل اجتماعی، که آن را از حضور ظاهری و سطحی متمایز سازد، دیده می‌شود. به همین منظور، در این پژوهش که به روش کتابخانه‌ای و تحلیل تاریخی انجام گرفته، برای رفع این نقیصه، تلاش می‌شود.

ضرورت پرداختن به چنین مباحثی از این جهت است که ضمن روشن ساختن تصویری جامع و همه‌جانبه از عرفان اسلامی، مانع ارائه برداشت‌هایی جمودگرایانه، ناقص و انحرافی از پشتوانه عرفانی عالم اسلام می‌شود؛ پشتوانه‌ای که در صورت توجه به آن، می‌تواند منشأ تحولات فرهنگی - اجتماعی بسیاری باشد و با تأکید بر آموزه‌های دین اسلام و میراث معنوی تمدن اسلامی، جامعه را از معنویت‌های سطحی و راهکارهای اجتماعی سکولار بی‌نیاز سازد.

در این نوشتار، تلاش می‌شود از طریق ارائه ملاکی برای حضور و عمل اجتماعی عارف، تصویری روشن از عرفان اجتماعی به نمایش گذاشته شود که با طرح مباحث عرفان نظری و ارزیابی تاریخ عرفان نیز قابل تأیید

تحلیلی بر حضور اجتماعی عرفا ♦ ۱۰۳

باشد. به‌طور کلی، می‌توان پرسش‌های این پژوهش را در دو مقام، «باید» و «هست» مطرح کرد:

۱. در مقام باید و دستوری، سؤال این است که حضور و عمل اجتماعی عارف، باید در چه صورت و با چه ملاکی همراه باشد تا بتواند تحت عنوان «عرفان اجتماعی» طرح شود؟
۲. در مقام توصیفی و تاریخی، این سؤال مطرح است که آیا با بررسی آنچه تاکنون عرفا بدان پرداخته‌اند، می‌توان برخی مباحث عرفان نظری یا جریان‌های عرفانی را نوعی حضور یا عمل اجتماعی عارف به حساب آورد؟

۱. بررسی نظری ارتباط عارف با اجتماع

۱-۱. تعاریف عرفان

با بررسی تعاریف عرفان، به خوبی می‌توان گفت: آیا گستره‌ای که عرفا برای عرفان، ترسیم کنند، می‌تواند جامعه را هم دربر گیرد؟ اغلب این تعاریف، بر اساس تبیین مسیر عارف و یا غایت او سخن می‌گویند. بنابراین، با ارزیابی آنها مشخص می‌شود که آیا عارف، در مسیر خود از اجتماع هم عبور می‌کند؟ آیا غایت او می‌تواند چیزی مثل نجات‌بخشی سایر مردم باشد؟

تعاریف گوناگونی از عرفان و تصوف ارائه شده است که به بعضی از آنها اشاره می‌گردد:

شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی، در معنی تصوف می‌گوید: افزون آید بر هزار قول که نوشتن آن دشوار باشد، اما این اختلاف در لفظ باشد چنانکه لحظه‌ای از آن فاطر نشود و اگر یک ساعت از آن غافل شود، به حجاب‌های بسیار محجوب گردد. صوفی آن باشد که دائم سعی کند در تزکیه نفس و تصفیه دل و تجلیه روح (سهروردی، ۱۳۶۴، ص ۲۴).

ابن‌سینا می‌نویسد: عرفان با تفریق و جدایی ذات عارف از شواعل، آغاز می‌شود، با نقض آثار آن شواعل مثل میل و توجه به آنها تکمیل می‌گردد، به واسطه ترک و دست شستن از خویش و سرانجام فدا و فنا کردن خود ادامه می‌یابد تا جایی که عارف به مقام جمع صفات حق می‌رسد و با تخلق به اخلاق ربوبی است که حقیقت واحد را در می‌یابد و با وقوف در آن به کمال می‌رسد (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۸).

از نظر صدرالمتألهین هم عارف و حکیم راستین کسی است که هر مقدار حالات و احوال گوناگون بر او پدید آید، حقایق الهی و معالم ربوبی را به یقین و برهان بداند، طوری که شکی در آن راه نیابد. دیگر اینکه، به زهد حقیقی متصف بوده و اخلاق و خوی‌های خویش پاک کرده باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ص ۳۵).

از نظر خواجه عبدالله انصاری، کسانی که در این علم [تصوف] سخن گفته‌اند، اتفاق کلمه دارند بر اینکه تصوف همان خُلُق [نیکو و حسن معاشرت با مردمان] است و سخن جامع درباره خلق بر یک محور می‌چرخد و آن بذل نیکی و خودداری از آزار است. تنها با سه چیز است که می‌توان بر این کار قادر و توانا شد: علم، جود و صبر (انصاری، ۱۳۷۳، ص ۱۳۱-۱۳۰).

از نظر امام خمینی^ع عرفان عبارت است از: معرفت به خدا و شئون ذاتی و تجلیات اسمائی افعالی او در حضرت علمیه و غیبیه با یک نوع مشاهده حضوری، همچون علم حضوری داشتن به کیفیت صفاتی و مراودات و نتایج الهی در حضرات اسمایی و اعیانی (موسوی خمینی، ۱۴۰۶ق، ص ۵۵).

عرفان اسلامی از نظر علامه جعفری، گسترش و اشراف نورانی «من انسانی» بر جهان هستی است به جهت قرار گرفتن «من» در جاذبه کمال مطلق که به لقاءالله منتهی می‌گردد. این عرفان که مسیرش «حیات معقول» و مقصدش «قرار گرفتن در جاذبه کمال مطلق» به لقاءالله است، به قرار گرفتن در شعاع جاذبیت او منتهی می‌گردد (جعفری، بی تا، ص ۲۱-۲۲).

آنچه در این تعاریف به خوبی خود را نشان می‌دهد، ترسیم مسیری است که عارف باید از خود آغاز کند و به خداوند برسد. البته همان‌طور که دیدیم، چگونگی پیمودن این مسیر نیز در بعضی از تعاریف بیان شده است، اما باید گفت: راه رسیدن به حضرت حق، به آنچه در قالب تعریف‌ها بیان شده، منحصر نیست، بلکه به اذعان سالکان این طریق، هر آنچه انسان را از خود دروغینش دور کند و به خالق، نزدیک سازد، در طی مسیر، ضروری و مؤثر است. به همین دلیل، در تبیین نقش ریاضت، که از شرایط تهذیب نفس می‌باشد، گفته می‌شود شیوه عرفا در تحمل ریاضت، مختلف است. گروهی از عرفا، علاوه بر اینکه مقید به ریاضت‌های شرعی می‌باشند، در اجرای سلوک و ریاضت‌های فردی خویش در بسترهای اجتماعی نیز تلاش می‌کنند. در این رابطه، پیامبر اسلام^ص رهبانیت توصیه شده در امت اسلامی را نه در گوشه‌نشینی و عزلت، بلکه در هجرت، جهاد، نماز، روزه، حج و عمره معرفی می‌کنند. مواردی که جامع بین وظایف فردی و اجتماعی است. حضرت رسول^ص در حدیث به این ملاک اساسی اشاره می‌کنند که خودسازی و سلوک باید در متن اجتماع و همراه با آن باشد (امینی نژاد، ۱۳۹۰، ص ۳۸۲).

بیان این نکته ضروری است که راه پر فراز و نشیب سلوک را نمی‌توان فقط در تعاریف عرفان به خوبی شناخت، بلکه این مسیر دارای مراحل و مراتب متعددی است که هر یک از آنها، اقتضات خاص خود را دارد. به همین دلیل، در هر مرحله‌ای از سلوک، ممکن است وظیفه سالک نسبت به اجتماع، متفاوت باشد. علامه جعفری می‌گوید:

جای بسی تأسف است که عرفان مخصوصاً موقعی که اصطلاح تصوف به آن پوشیده می‌شود، تنها برای برکنار ساختن فرد از جامعه استخدام می‌شود. گویی فرد موقعی به مقام والای عرفان نائل می‌گردد که از دیگر انسان‌ها قهر کرده و به تنهایی عازم کوی ربوبی شده باشد. ما باید میان جوامعی که انسان‌ها در آن زندگی می‌کنند، در ارتباط با افرادی که می‌خواهند در مسیر عرفان حرکت کنند، فرق بگذاریم. اگر جامعه‌ای که انسان سالک در آن زندگی می‌کند، چنان در فساد غوطه‌ور باشد که هیچ فردی اگر چه دارای شخصیت نسبتاً توانا برای زندگی مستقل، نتواند با روح سالم در آن زندگی کند، بدیهی است که در این صورت هر اندازه فرد بتواند، لازم است که خود را از جامعه کنار بکشد. اگر جامعه در وضعی است که با عدم امکان اصلاح کلی، مانع جبری از حیات عرفانی مستقل

تحلیلی بر حضور اجتماعی عرفا ◇ ۱۰۵

یک یا چند فرد باشد، قطعی است که آن فرد یا افراد، باید در محیط محدودی، حیات خود را از فرورفتن در لجن و فساد نجات داده و مسیر عرفان مثبت را پیش بگیرند. اما خدمات عرفان به جامعه بدان جهت که در مکتب اسلام، همه انسان‌ها در صورتی که به جهت تبهکاری‌ها از وحدت انسانی ساقط نشده باشند، یک نفس واحد معرفی شده‌اند و از آن جهت که همه آنان مانند اعضای خانواده خدایند مطرح شده‌اند، لذا خدمت به آنان از بزرگ‌ترین اصول و دستورات عرفانی می‌باشد (جعفری، بی‌تا، ص ۱۱۲-۱۱۳).

البته ممکن است همه افراد، چنین بینشی نسبت به عرفان نداشته باشند و بر اساس عملکردی که احتمالاً از عارفان دوره‌های مختلف تاریخی دیده‌اند، نسبت به ارتباط عارف با جامعه، به گونه‌های مختلفی قضاوت کنند: برخی افراد، تصور می‌کنند گام نهادن در مسیر عرفان، موجب خلوت‌گزینی و انزواطلبی عارف می‌شود و آهسته‌آهسته جامعه را هم به سمت رکود، رخوت و سقوط می‌کشاند. این افراد معتقدند: عرفان، ایدئولوژی برای توجیه شکست‌های تاریخی و اجتماعی بوده است؛ به این معنا که افراد جامعه، وقتی نمی‌توانند حرکت‌های سیاسی و اجتماعی فعالی برای بهبود اوضاع اجتماعی خود داشته باشند، برای فرار از واقعیت‌های جامعه، به دنیای درون خود پناه می‌برند (پارسانیا، ۱۳۸۰، ص ۲۹).

علامه جعفری چنین روشی را حاصل عرفان منفی دانسته و می‌گوید: هر یک از اموری که سالک با آن برخورد می‌کند، اگرچه پاسخ یک سلام باشد، موجی از ارتباط تکاملی در مسیر سلوک است که هیچ سالکی بدون آن، راهی به کمال ندارد. بنابراین، اگر کسی کم‌ترین تخلف در انجام تکلیف در این دنیا داشته باشد، به همان اندازه از واقعیت ارتباط تکاملی، محروم گشته است. گوشه‌گیری با انگیزه بی‌اعتنایی به جامعه، از سفارشات عرفان منفی است. ادعای عرفان، با بی‌اعتنایی به انسان‌ها مساوی ادعای عرفان با بی‌اعتنایی به خداوند ذوالجلال است؛ زیرا عرفان و عشق به خدا، با بی‌اعتنایی به نهال‌های باغ او و بی‌توجهی به تجلی‌گاه او، که همین انسان‌ها هستند، مساوی با اعراض از خود خداوند است (جعفری، بی‌تا، ص ۸۴).

دیدگاه دوم، نگاهی مثبت به عرفان دارد و مسیر عارف به سوی حضرت حق را کاملاً از میان جامعه می‌داند. عارف گرچه همت خود را متوجه باطن عالم می‌کند، ولی رویکرد او به باطن، به صورت اعراض از ظاهر و عدول از آن نیست؛ زیرا ظاهر و باطن به رغم امتیازشان، دو امر جدا و قابل تفکیک نیستند. سلوک عارف به سوی باطن، از مسیر ظاهر می‌گذرد. نخستین اثر نگاه عرفانی به عالم و آدم، نفی نگرشی است که رفتار اجتماعی و سیاسی انسان را در محدوده زندگی دنیوی می‌بیند؛ زیرا رفتار اجتماعی انسان دارای باطن و اثری است در ابعاد باطنی، وجود انسان مؤثر است. پس عرفان، صحنه حیات و زندگی اجتماعی و سیاسی را به همان مقدار که کاری دنیوی است، کاری اخروی و عرفانی می‌داند (پارسانیا، ۱۳۸۰، ص ۶۹).

بر اساس چنین نگرشی، صدرالمتألهین می‌تواند بگوید در عصر غیبت، حکیم الهی و عارف ربانی، سرور عالم و در رأس نظام سیاسی است، برای هر اجتماعی باید والی باشد از جانب آن خلیفه الهی (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ص ۳۱).

علامه جعفری نیز با قرار دادن تعریفی که از عرفان نموده، در کنار تعریف خاصی که از سیاست ارائه می‌دهد، به نتیجه‌ای ویژه می‌رسد. سیاست انسانی از نظر وی 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، یکی از عبادات بزرگ انسان‌ها فعالیت‌های سیاسی است؛ زیرا بدون توجیه و تنظیم ضروری حیات انسان‌ها هیچ‌کسی توفیق عمل به عبادات و اخلاق و برخورداری از فرهنگ سالم را نمی‌تواند کسب کند. اگر معنای عرفان، این است، سیاست با این تعریف، ارتباطی وسیع‌تر از تعلیم و تربیت و ارشاد عرفانی با عرفان دارد؛ زیرا معلم و مربی و مرشد عرفانی تنها با بعد و استعداد عرفان‌پذیری آدمی، سروکار دارند. در صورتی که با این تعریف، سیاست، به فعلیت رسانیدن همه ابعاد و استعدادهای مردم جامعه در قلمروهای فردی و حیات اجتماعی است. با نظر به تعریف ساختگی عرفان و تعریف مسخ شده سیاست، نه تنها از یکدیگر جدا می‌شوند، بلکه سیاست می‌تواند چنین عرفانی را مانند همه فعالیت‌ها و شئون بشری برای تحقق بخشیدن به خواسته‌های خود استخدام کند (جعفری، بی‌تا، ص ۱۰۵).

براین اساس، وی رهبری جامعه اسلامی را توسط فردی که برخوردار از عرفان مثبت است، امری «بديهی» می‌داند که نیازی به استدلال و اثبات ندارد؛ زیرا معتقد است: توجه به خود اصل رهبری که وساطت مابین خدا و انسان‌ها را در متن خود دارد، برای اثبات شرط داشتن عرفان والای اسلامی کفایت می‌کند. بدان جهت که 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 (همان، ص ۱۱۵).

اصولاً هدف غایی ارسال رسل، خروج از ظلمات به سوی نور است. نورانی شدن آدمی، بزرگ‌ترین مقصد انبیا در رسالت اجتماعی خود است. این رسالت، در دو لایه یکی تنویر قلب و دیگر، تنویر فعل انسان‌هاست. تنویر قلب، همان شهود حق جلّ و علاست، اما تنویر فعل، برقراری عدل اجتماعی است. البته رسالت اصلی انبیا، همان نورانی کردن قلب است که با شهود حضرت حق، تحقق پیدا می‌کند. این مهم، جز در بستر یک جامعه نورانی، که مهم‌ترین شاخصه‌اش عدالت اجتماعی است، امکان‌پذیر نیست. راه حق، قطعاً از بین خلق می‌گذرد. خلق و جامعه سالم است که پروراندۀ سالکان و شاهدان واقعی حق است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۳۰-۳۱).

۱-۲. عناصر موجود در عرفان نظری

با بررسی متون عرفانی، می‌توان به روشنی، مشاهده کرد که تعالیم عرفانی، به هیچ‌عنوان به طور مطلق سالک را از جامعه دور نمی‌سازد. ضرورت حضور عارف در جامعه را با توجه به سه مسئله می‌توان اثبات نمود:

تحلیلی بر حضور اجتماعی عرفا ◇ ۱۰۷

الف. نفس حقیقتی پیچیده و دارای اطوار و حیل‌های مختلف است. شاید اطواری از نفس باشد که خود فرد هم بر آن آگاهی ندارد. از این رو، نمی‌توان نفس آدمی را هم‌سنگ با معلومیت دانست. بر این اساس، ویژگی‌های شگرف نفس، همیشه برای انسان، جذاب و فریبنده است. ابن عربی در *فصوص الحسیه*، پس از آنکه به اقسام خواست‌ها و سوالات می‌پردازد، نوعی سؤال را به نام سؤال به استعداد مطرح می‌کند که مدعی است: حتی صاحبش نیز به آن اشعار ندارد؛ زیرا انسان آنچه را که در علم خداست و آنچه استعدادش می‌پذیرد، نمی‌داند. از جمله مشکل‌ترین معلومات، آگاهی فرد در هر زمان بر استعداد خود است. در آن زمان و اگر آنچه را که استعداد، پرسش از آن را اقتضا می‌کرد در او نبود، درخواست نمی‌کرد. سؤال از روی استعداد، پنهان‌ترین سؤال و درخواست است و حتی خود فرد هم به آنچه نفس در این مرحله بدان نیازمند است، آگاهی ندارد (ابن عربی، ۱۳۶۵ق، ص ۵۹-۶۱).

این سخن ابن عربی، به خوبی روشن می‌سازد که در مسیر سلوک، حتی خود سالک، که به نوعی در طول اراده خداوند فاعل اصلی این راه است، نمی‌تواند علم و آگاهی کامل به نیازمندی‌های نفس خود، در هر مرحله از طی طریق داشته باشد. پیچیدگی نفس، حیل‌های آن را نیز پیچیده و مکرآمیز می‌کند. بنابراین، سالکی که پس از خلوت‌گزینی طولانی، به زعم خود تمام حیل‌های نفس را شناسایی و مهار نموده، ممکن است در مرحله بعدی، سلوک خود با سؤال و استعدادی درون خویش روبرو شود که تا این مرحله، بر خود وی نیز مکشوف نبوده و در ارتباط با جامعه، شکل تازه‌ای به خود می‌گیرد. از این رو، ابوسعید/بولخیر می‌گوید: «مرد آن بود که در میان خلق بنشیند و برخیزد و بخسبد و بخورد و در میان بازار، در میان خلق سستد و داد کند و با خلق بیامیزد و یک لحظه به دل از خدای غافل نباشد» (محمدبن منور، ۱۳۷۶، ص ۱۹۹).

ب. زهد، همواره از تعالیم عرفانی بوده است که درون عارف را برای ورود به جهان غیب آماده می‌کند. عارف، باید با گذار از این مسیر به تصفیه باطن از ردایل و شوائب نفسانی دست یابد. ابن سینا، زهد را به زهد عارف و زهد غیر عارف تقسیم می‌کند و می‌گوید: زاهدانی که فلسفه زهد را نمی‌دانند، کالای آخرت را با کالای دنیا معامله می‌کنند و از بهره‌مندی دنیا دست می‌شویند، تا از تمتعات اخروی بهره‌مند شوند. ولی عارف از آن روی زهد می‌ورزد که نمی‌خواهد خود را به غیر ذات حق مشغول کند؛ زیرا خود را در برابر هر چیزی جز حق، بزرگ می‌دارد (ابن سینا، ۱۳۸۹، ج ۹، ص ۶۵). برای عارف، زهد نوعی ریاضت است که می‌خواهد از این طریق، پراکندگی خاطر خود را از بین ببرد. بنابراین، تنها از مواردی کناره‌گیری می‌کند که موجب غفلت و تشویش خاطرش باشد. اما هیچ‌گاه به طور کامل، ترک حضور در جامعه نخواهد کرد (همان، ص ۶۶). مانع شدن زهد در مسیر عارف، در اندیشه حافظ نیز دیده می‌شود. از نظر او، افتخار به اعمال زاهدانه موجب کندی در مسیر سیر و سلوک عرفانی می‌شود (خرمشاهی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۸۷۸).

بدین ترتیب، باید گفت: حقیقت زهد، خالی کردن دل از میل به دنیا است و صرفاً خلوت‌گزینی و جامعه‌گریزی نیست. آنچه ملاک زهد و دنیاگریزی است، دل‌ن بستن به دنیاست. اصولاً زهد و انزواوی مورد

تأکید اسلام، نوعی حالت روانی است تا وضعیت فیزیکی. در پندهای پیامبر اکرم ﷺ به /بوذر آمده است: «کن فی الناس و لاتکن معهم»؛ روح عارف در بین مردم به آسمان، متصل است، اما جسم و تن او در بین مردم، حضور دارد. مولانا آورده است:

چیست دنیا از خدا غافل بدن نی قماش و نقده و میزان و زن
مال را کز بهر دین باشی حمول نعم مال صالح خواندش رسول
آب در کشتی هلاک کشتی است آب اندر زیر کشتی پستی است
چونکه مال و ملک را از دل براند زان سلیمان خویش جز مسکین نخواند
(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر اول، ابیات ۹۸۶-۹۸۳)

ج. عشق از عناصر اصلی عرفان است که در عشق به خالق و عشق به مخلوقات او ظهور می‌یابد. عارف در ارادت‌ورزی صادقانه به معشوق، به لوازم و آثار او نیز عشق می‌ورزد. در نگاه عارفانه، خلق، جلوه‌ای از حق است. بنابراین، مگر می‌شود انسان، عاشق حضرت حق باشد و از جامعه و خلق او بگریزد؟ باید گفت: انسان دوستی و عشق به تمام هستی، از مهم‌ترین آموزه‌های عرفان و تصوف اسلامی است. بخصوص در تصوف خراسان، ضرورت انسان دوستی و اندیشیدن به مصائب حیات انسانی و دردهای مردم و حتی جانوران دیگر، بسیار چشمگیر است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴، ص ۳۶-۳۷).

از نظر ابن‌سینا:

عارف، شادمان و شکفته است و تبسم بر لب دارد. به سبب فروتنی‌اش، خردسالان را هم گرمای می‌دارد همان‌طور که با بزرگسالان چنین است. نسبت به افراد گمنام نیز با گشاده‌رویی برخورد می‌کند. همچنان‌که با فرد مشهور رفتار می‌کند. چگونه ممکن است با آن صغیر و کبیر و آن گمنام و مشهور با گشاده‌رویی برخورد نکند درحالی‌که او به واسطه حق، شادمان است و در هر چیزی خدا را می‌بیند؟ و چگونه آنها را یکسان نداند درحالی‌که همگان را مانند اهل رحمت می‌داند که به باطل مشغول گشته‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۸۹، ج ۹، ص ۲۷۸).

با توجه به آنچه در ارتباط با ویژگی‌های نفس، زهد عرفانی و عشق عارف به حق و خلق گفته شد، به خوبی روشن می‌شود که در مسیر سیر الی‌الله، سالک ممکن است طبق شرایط مختلف، برنامه سلوکی متفاوتی را نسبت به جامعه در پیش گیرد.

۱-۳. عرفان اجتماعی

اهم وظایفی که سالک نسبت به جامعه بر عهده دارد، پس از سفر دوم به بعد اتفاق می‌افتد. البته بحث از سفر «الی‌الله» و «فی‌الله»، از همان آغاز شکل‌گیری عرفان اسلامی مطرح بوده، ولی مقام «بقای بعد از فنا»، که ناظر به دو سفر بعدی است، تا پیش از ابن‌عربی چندان مورد توجه قرار نگرفته و به‌عنوان سفر به آن اشاره نشده است.

تحلیلی بر حضور اجتماعی عرفا ◇ ۱۰۹

(حسن‌زاده کریم‌آباد، ۱۳۹۰، ص ۹). ابن‌عربی، در رابطه با سفر سوم عارف، یعنی «سیر من‌الحق الی‌الخلق» می‌گوید: مراجعه‌کنندگان از حق به سوی خلق دو گروه‌اند. قسمی با اختیار و قسمی بدون اختیار هستند. صاحبان مقام با اختیار و صاحبان حال، بی‌اختیار، رجوع به خلق دارند و این موضوع، بدان دلیل است که صاحبان حال با مشاهده حق، قصد رحیل نمی‌کنند. ولی حق، آنها را به سوی خلق می‌راند، اما اکابر مردم، یعنی کسانی که از رسول، ارث برده و صاحب مقام هستند، با اختیار در بین خلق می‌آیند و البته مقامات خویش را کتمان می‌کنند؛ یعنی در عین حال که تبلیغ می‌نمایند، مقام خویش را نیز مخفی می‌دارند (ابن‌عربی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۳۹-۱۴۰).

این موضوع، نزد عارفان و اندیشمندان حوزه عرفان همچنان مورد توجه قرار گرفت و از اضافات و اصلاحاتی برخوردار شد به گونه‌ای که اکنون تحت عنوان «عرفان اجتماعی» بدان پرداخته می‌شود. عارف مسلمان، به مرحله‌ای از سلوک می‌رسد که حضور اجتماعی و عمل اجتماعی دارد. در این مسیر، با «الزامات» و «مسئولیت‌هایی» روبرو می‌شود که حضور و فعالیت وی در جامعه را به‌عنوان سلوک عرفانی او و ادامه مسیرش به سمت حق، معنا می‌بخشد:

۱-۳-۱. الزام حضور در اجتماع به واسطه برخورداری از علم خاص

در این مرحله از سلوک، حضور در جامعه برای عارف، «موضوعیت» پیدا کرده و دارای اهمیت می‌شود؛ زیرا نسبت به مسائلی علم پیدا می‌کند که حضورش در اجتماع را الزام‌آور می‌سازد:

در طی این سفر، سالک، خلاق، آثار و لوازم وجودی آنها را مشاهده می‌کند و به آنچه به سود و زیان آنها است پی می‌برد و به نحوه رجوع آنها به سوی حق و آنچه آنها را به سوی حق، سوق می‌دهد، علم پیدا می‌کند. در نتیجه از خلاق و آنچه آنها را از سیر به سوی حق باز می‌دارد، خبر می‌دهد (قمشه‌ای، ۱۳۴۵، ص ۲۰۹).

با وجود آنچه بر عارف مکشوف شده است، حضور وی در جامعه، بی‌شک با حضور سایرین، بسیار متفاوت خواهد بود. از این جهت که وی از اموری آگاهی دارد که به نحوه حضورش جهت می‌دهد. سالک در این سیر، خلاق و آثار و لوازم آنها را شهود می‌کند. به تفصیل به منافع و مضار اجتماع بشری و احوال خلاق پی می‌برد و به رجوع خلاق به حق و کیفیت آن، علم تفصیلی حاصل می‌نماید (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۶۶۸).

مهم‌ترین جلوه این تأثیر و تفاوت را می‌توان در مسئولیتی که عارف با وجود این حضور مسبوق به علم خاص بر دوش می‌گیرد، معرفی کرد: «سالک در این سفر، نسبت به راه و سیر و سلوک افراد، بهره‌ وصولشان به موطن اصلی، علم دارد و به مقام نبوت تشریحی می‌رسد» (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۶).

۱-۳-۲. مسئولیت عمل اجتماعی ویژه

با تحقق علم مذکور، سالک مسئولیت خود را در برابر جامعه می‌یابد و به حسب مرتبه‌ای که بدان دست یافته،

ناگزیر از عمل اجتماعی می‌شود؛ زیرا این علم، او را ملزم به ورود در فعالیت‌های اجتماعی ویژه‌ای می‌سازد. بدین ترتیب، می‌توان گفت: اگر برخی عرفا وارد حوزه عمل اجتماعی نشده‌اند، گویی به این دلیل است که هنوز به مرتبه‌ای از شناخت نرسیده‌اند که بتوانند دست سایرین را نیز بگیرند؛ زیرا محال است عارفی به این مرتبه از علم دست یابد و پا به عرصه اجتماع نگذارد.

در سفر سوم، یعنی «سفر من الحق الی الخلق بالحق»، عارفی که حقانی شده است، به سمت خلق باز می‌گردد. انسان در این مرحله، به مقام و رتبه کمال می‌رسد. اگر پس از این مرحله، همانند انبیا و اولیا به یاری دیگر انسان‌ها پرداخت و از آنها برای رسیدن به قرب حضرت حق دستگیری کرد، کامل مکمل خواهد بود. مسئله تدبیر عالم، وساطت در فیض و خلافت، در سفر سوم مطرح می‌شود و این مقامات، در این مرحله به دست می‌آیند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۶۰۹).

برای مثال، منصب «خلیفه الهی»، نسبتی است که عارفان میان انسان، خدا و خلق برقرار می‌دانند. البته منصبی تکوینی است و نه تشریحی، اگر چه از آن، نتایج تشریحی نیز گرفته می‌شود (همان، ص ۶۰۲). خلافت نسبت به عالم خلق، همان وساطت برای فیض حق تعالی است. در واقع، خلیفه خدا واسطه فیض میان خدا و خلق است؛ زیرا به سبب شدت تعالی حضرت حق در صقع ربوبی، ناممکن است که او بدون هیچ واسطه‌ای به تدبیر عالم بپردازد (همان، ص ۶۰۸).

توجه به این نکته ضروری است که اگرچه این وساطت در فیض، تکوینی است اما بی‌تردید انسان کامل به لحاظ تشریحی نیز واسطه اتصال سایرین به حق تعالی خواهد بود. از آنجایی که انسان کامل، الگوی اصلی عارفان است و تشبیه به وی، دغدغه عارف می‌باشد، می‌توان گفت: سالک بر اساس اینکه چه میزان از مسیر را طی کرده و در چه مرحله‌ای از سلوک قرار دارد، موظف به یاری همه افرادی است که در مراحل پیش از وی قرار دارند. از نظر امام خمینی^ع در این مرحله، سالک به‌عنوان پیامبر تشریحی مطرح می‌گردد که صلاحیت دستگیری از خلائق نصیبش می‌شود. حتی او می‌تواند به جعل احکام ظاهری و قالبی و باطنی قلبی بپردازد و از خدا و صفات و اسماء او و معارف حقیقی، به قدر استعداد خلائق خبر دهد (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۶). با این علم، او می‌تواند خلق را به مقام جمع دعوت نماید. چنین شخصی حتی صلاحیت تشکیل مدینه فاضله استوار بر حق و حقیقت را دارد و شأن او است که در جمیع شؤون اجتماع بشری مداخله نماید (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۶۶۸).

حضور اجتماعی عارف، در مقام خلافت ظاهری، علاوه بر خلافت معنوی خود را نشان می‌دهد. خلافت معنوی این است که افراد صاحب مقام خلافت الهیه باشند، ولی مأموریت سفر چهارم را که «من الحق الی الخلق» است، ندارند و با امر و نهی اجتماع، سر و کاری پیدا نمی‌کنند. اما در خلافت ظاهری، علاوه بر اینکه شخص، برخوردار از خلافت معنوی است، حاکمیت و سلطنت ظاهری و اجرای امر و نهی نیز بر آن افزوده می‌شود. سالک، در صورتی که سفر چهارم را پیمود، موظف به انجام دادن وظایفی است که باید آنها را به مرحله

اجرا در آورد و اینجا دیگر فصل خصومات و حلّ و عقد امور مطرح می‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۴۱۳). با توجه به آنچه بیان شد، باید گفت: تفاوت حضور و عمل عارف در اجتماع، با سایرین در این است که عارف، علمی دارد که این علم، نحوه حضورش را تعیین می‌کند و مسئولیتی بر عهده دارد که چگونگی عمل اجتماعی‌اش را مشخص می‌سازد. البته به این تفاوت مهم نیز باید اشاره کرد که حضور و عمل اجتماعی عارف، از آنجایی که نوعی سلوک به‌شمار می‌رود و رو به سوی خداوند دارد، مؤید به یاری حضرت حق خواهد بود: در این مجال هر چه را که بشر برای تعالی و شکوفایی نشئه طبیعت، برزخ و قیامت نیاز دارد، از سفر انفسی گرفته تا سفر آفاقی را از این منظر که معضلات اجتماعی و فردی را حل کرده و بگشاید در اختیار دارد. در حقیقت، عارف در این مرحله همه آنچه را که بشر عادی اعم از مسائل علمی و عملی به آن نیاز دارد و برای سعادت وجودی خود می‌خواهد در میزان علم بار یافته از حضیره قدس الهی قرار داده، سامان می‌بخشد (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۴).

۱-۴. بررسی برخی موارد حضور و عمل اجتماعی عارف

آنچه در متون عرفانی پیرامون منازل، احوال و اخلاق فردی و اجتماعی سالکان بیان شده است، به طور کامل، قابل احصاء نیست، اما در این نوشتار، برای معرفی نمونه‌هایی از کتاب *منازل السائرین* خواجه عبدالله انصاری که خود دایره‌المعارفی در این زمینه است، استفاده شده و به برخی از منازل و جایگاه‌هایی که میان عارف و اجتماع وجود دارد، اشاره می‌شود. بدین منظور، تأثیر علم عارف و مسئولیت وی را در این ارتباطات مورد بازخوانی قرار می‌دهیم.

۱-۴-۱. خُلق: خواجه عبدالله انصاری، در کتاب *منازل السائرین* از «خُلق» سخن می‌گوید و درجه نخست، آن را به گونه‌ای خاص از برخورد عارف با مردم، اختصاص می‌دهد؛ به این صورت که عارف، باید مقام و منزلت مردم را بشناسد و بداند که آنها در بند قدرها و اندازه‌های خود هستند؛ زیرا برای هر کس از سعادت دنیا و آخرت، حدی مقدر شده است. در نتیجه، از مردم بیش از آنچه برایشان مقدر گشته نخواهد و بداند که مردم در طاقت و توان خود محبوس‌اند؛ یعنی هر کس، قوه و توان معینی دارد که نمی‌تواند از آن فراتر رود. بنابراین، نباید از کسی بیش از توانش توقع داشت، همان‌طور که خداوند کسی را بیش از وسع او مکلف نمی‌سازد (بقره: ۲۸۶). اگر عارف به این ترتیب عمل نماید، مردم را در کارهایشان معذور می‌دارد و بر آزار ایشان صبر و شکیبایی خواهد کرد و با این معرفت، سه چیز را به دست خواهد آورد: نخست اینکه، خلق از او ایمن هستند. دوم اینکه، مردم او را دوست خواهند داشت. سوم اینکه، مردم به دست او نجات می‌یابند (انصاری، ۱۳۷۳، ص ۱۳۱). دستیابی به منزل خلق، بدون این علم، ممکن نیست. همان‌گونه که برخورداری از چنین علمی، مسئولیت صبر و شکیبایی را بر دوش عارف می‌گذارد. بدین ترتیب، حضور عارف در چنین منزلی، می‌تواند جلوه‌ای از عرفان اجتماعی به‌شمار آید.

۱-۴-۲. فتوت: باب نهم بخش اخلاق، به بحث «فتوت» می‌پردازد که درجه اول آن، به تبیین نوع خاصی از رفتار عارف با هم‌نوعان خود اشاره دارد. خواجه عبدالله انصاری می‌گوید:

فتوت آن است که برای خود فضلی بر کسی مشاهده نکنی و برای خود، حقی که شایسته مطالبه باشد، بر کسی نبینی. به این ترتیب، درجات فتوت را این گونه معرفی می‌نماید:

درجه نخست این است که سالک دشمنی با مردمان را ترک گوید و [حق خود را از آنان مطالبه نکند، بلکه اساساً حقی برای خود بر مردم نبیند و از خطا و لغزش آنها تغافل کند، به گونه‌ای که اساساً خطا و لغزشی نبوده تا نیازی به عذرخواهی باشد و آزار و اذیتی را که از سوی مردم می‌بیند، فراموش کند.

درجه دوم فتوت آن است که سالک به کسی که او را از خود دور ساخته، نزدیک شود و فردی را که آزارش داده، اکرام نماید تا حدی که حتی از کسی که بر او ظلمی کرده، عذرخواهی کند، به این صورت که بگوید: خداوند تو را بر من مسلط ساخته و زمینه آزار و اذیت مرا به دست تو فراهم نموده، تا تحمل این ستم، کفاره گناه من باشد و اگر من گناه نکرده بودم، خداوند تو را بر من چیره نمی‌ساخت و تو را دچار این زحمت نمی‌کرد، پس این من هستم که بر تو ستم کردم! مرا ببخش و عذرم را بپذیر. البته سالک باید همه این امور را با طیب خاطر و خشنودی کامل انجام دهد، نه با فروپوشاندن خشم و بازگشت از خطای او؛ زیرا عمل سالک از روی محبت قلبی است، نه از روی صبر و شکیبایی. بنابراین، حال درونی عارف باید با عمل ظاهری اش مطابق باشد و اگر در ظاهر از خطای او درمی‌گذرد، در دل نیز کینه‌ای از او نداشته باشد، بلکه دوستش بدارد و کاملاً از او خشنود باشد (همان، ص ۱۳۶).

چگونه چنین چیزی ممکن است، جز اینکه سالک به نواقص وجودی خلائق، موانع حرکت آنها به سوی حق و کیفیت عبور دادن ایشان از این موانع به سمت حق، آگاه است و مسئولیت دستگیری آنها را بدون هیچ گونه کینه یا ناشکیبایی می‌پذیرد؛ چون این مسئولیت را نیز مرحله‌ای از سلوک خود، تلقی می‌کند. اگر سخن از گناه خود می‌گوید، منظور همان بخش از تاریکی‌های وجود عارف است که جز با انجام این مسئولیت‌ها از نور حق، روشنی نمی‌گیرد. بنابراین، باید گفت: اگر فتوت، مسبوق به علم عارف و پذیرش مسئولیت آن باشد و نه صرفاً فعالیت از روی تظاهر، عارف را در سلوک اجتماعی اش به جلو خواهد برد.

۱-۴-۳. بسط: در این مقام، وظایفی که خداوند برای واصلین به مقام «بسط» معین فرموده‌اند، تبیین می‌شود و در مورد گروهی سخن می‌گوید که به خاطر رحمت خدا بر مردم، بسط داده شده‌اند، با مردم ملاطفت و آمیزش می‌کنند و مردم از نور ایشان بهره‌مند می‌شوند. این افراد، در اثر مجالست با مردم و برخورد زیاد با ایشان، دچار تفرقه و پراکندگی خاطر نمی‌شوند؛ زیرا با نظر حق به مردم می‌نگرند و اسرارشان محفوظ است و به مردم آنچه را نباید بگویند، نمی‌گویند و رازها را فاش و برملا نمی‌سازند. گروهی نیز هستند که نشانه‌های راه و امامان هدایت و چراغ‌های رهروان می‌باشند. اینان پیش از ختم نبوت، انبیاء الهی و پس از ختم نبوت، امامان معصوم علیهم‌السلام و اولیای حق هستند و بسط داده شده‌اند، تا مردم با ایشان انس گیرند. این افراد، مردم را به سوی حق تعالی می‌خوانند و راه سلوک را به آنها نشان می‌دهند (همان، ص ۲۸۸). چنین مرتبه‌ای، به روشنی در مورد جایگاه و مسئولیت اجتماعی عارف سخن می‌گوید.

۲. بررسی تاریخی ارتباط عارفان با اجتماع

در بررسی زندگی‌نامه عرفا، با رویکردهای متفاوتی نسبت به جامعه روبرو می‌شویم. برخی از آنها، به طور کامل از جامعه بریده‌اند و نجات خود را در دوری از قیل و قال‌های مردم عادی می‌بینند. همانند قشیری که نقل است کسی از وی پرسید: آیا رواست انسان با خلق سخن بگوید؟ پاسخ داد: این وقتی رواست که وی ناچار باشد، علم خویش را در باب احکام و فرایض بیان کند یا بیم آن باشد که کسی در بدعت هلاک شود. ظاهراً در مواردی که این اندازه ضرورت در کار نمی‌آمد، خود وی کاری به خلق نداشت و رد و قبولشان را هم به چیزی نمی‌شمرد (کرین، ۱۳۶۳، ص ۱۹۶). برخی دیگر، در نهایت درجهٔ محبت به خلق دیده می‌شوند. به‌عنوان نمونه، در حالات *ابوالحسن خرقانی* آمده است:

فکرت و حکمتی که خدا بدو داد، سبب شفقت بر خلق شد. اکنون به آنجا رسیده است که ننگ از مهربانی خود دارد، اگر برای خلق خدا از خود مهربان‌تر بیاید. از این‌رو، هر آزاری که بر دست و پا و دل کسی از شام تا ترکستان وارد می‌شود، وی را به درد می‌آورد و آرزو می‌کند، به جای همهٔ خلق بمیرد تا خلق رنج مرگ نکشند و به دوزخ هم نروند. وی جوانمرد و مرید خود را کسی می‌دانست که بر کنار دوزخ بایستد و هر که را خواهند به دوزخ برند، دستش گیرد و به بهشت فرستد و خود به جای او به دوزخ شود (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۲-۳۲۱).

از سوی دیگر، می‌توان به «مکتب نوری» اشاره کرد که البته اطلاعات چندانی در مورد ایشان در دسترس نیست. تنها گفته می‌شود که وی اساساً تعالیم خود را بر پایهٔ ایثار نفس برای خلق مطرح می‌کنند. مؤسس این مکتب، حسین بن احمد نوری خراسانی است. وی آسایش و رفاه دیگران را بر آسایش و رفاه خود، ترجیح داده و معتقد بود: «تربیت صوفیانه بر مرتبهٔ عادی فقر، برتری دارد؛ زیرا فقر فقط عبارت از اعراض از احکام دنیوی است و حال آنکه انضباط عارفانه، چیزی بالاتر از این را از شخص می‌طلبد» (حقیقت، ۱۳۹۰، ص ۹۲).

در دورهٔ معاصر نیز شاگردان «مکتب عرفانی نجف» را به‌عنوان حضور فعال عرفان در صحنهٔ اجتماع، معرفی می‌کنند. این مکتب عرفانی، که می‌توان آن را «عرفان شیعی فقهاتی» نامید، توسط مرحوم سیدعلی شوئتری در نجف پایه‌گذاری شده و به‌وسیلهٔ شاگرد ایشان، مرحوم حاج ملاحسینقلی همدانی ادامه پیدا می‌کند (وکیلی، ۱۳۹۰، ص ۲۶).

عرفان عرفای نجف، چون برخاسته از متن شریعت است، به همان مقدار که در شرع، تشویق به حضور در عرصهٔ اجتماع شده است، این بزرگان نیز در عرصهٔ اجتماع حضور می‌یابند. عزلت در این روش، به‌معنای عزلت قلبی در همهٔ حالات و عزلت جسمی در مواردی است که در شرع رجحان دارد. از این‌رو، تربیت شدگان این مکتب، هر جا که وظیفهٔ خود را حضور در عرصه‌های اجتماعی تشخیص داده‌اند، وارد شده و تا مرز شهادت پیش رفته‌اند. از طبقهٔ شاگردان آخوند حاج ملاحسینقلی می‌توان به آیت‌اله سیدمحمدسعید حبوبی، فرماندهٔ جنگ عراق در مقابل انگلستان، آیت‌الله سیدعبدالحسین لاری، مؤسس حکومت اسلامی در جنوب ایران، آیت‌الله شیخ محمدباقر بهاری و سیدجمال‌الدین اسدآبادی اشاره کرد (همان، ص ۳۷).

شایسته است در اینجا به سخن علامه طباطبائی، به عنوان مفسر قرآن، فیلسوف و عارفی که در مکتب نجف تربیت شده است، اشاره شود که می‌فرماید:

هیچ شکی نیست در اینکه اسلام در هیچ شأنی از شئون بشری، اجتماع را مهمل نگذاشته است، به طوری که هیچ عمل کوچک و بزرگ آدمی را بدون حکم نگذاشته است. آن گاه که در این بیان‌دیشی که چگونه همه این احکام را در قالب‌های اجتماعی ریخته، آن وقت خواهی دید که اسلام روح اجتماعی را به نهایت درجه امکان در کالبدش دمیده است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۴۸).

اگر بخواهیم از پرداختن به نمونه‌های جزئی حضور عارف در اجتماع، فراتر رویم، لازم است به تاریخچه «مسلك فتوت و جوانمردی» و «ملامتیان»، که حضوری کاملاً آشکار و گسترده در جامعه داشته‌اند، اشاره کنیم.

البته پیش از ورود به این بحث، بیان این نکته ضروری است که در اغلب متون عرفانی، دو واژه «عرفان» و «تصوف»، به جای یکدیگر به کار می‌روند. در قرن دوم تا چهارم هجری، ظهور صوفیان بیشتر به دو صورت بود: برخی در کنار تمرین و مراقبه زهد و عرفان، همچنان به مشاغل دائمی خویش نیز می‌پرداختند. اما گروهی دیگر، صوفیان حرفه‌ای گداپیشه بودند که در بیشتر مواقع، صدقه می‌طلبیدند (حقیقت، ۱۳۹۰، ص ۹۷) و این کار را مشروع و حتی برای علو روح خود، سودمند می‌شمردند؛ چون معتقد بودند این کار، موجب از بین بردن غرور و خودخواهی آنها خواهد شد (همان، ص ۹۹).

دو مسلك «اهل فتوت» و «ملامتیان» را می‌توان دو نوع رویکرد خاص اهل تصوف، نسبت به جامعه دانست.

۲-۱. اهل فتوت

گفته می‌شود، همواره صوفیه ایران، تصوف را در میان خواص و کسانی که آمادگی ذهنی و علمی برای درک آن داشته‌اند، رواج داده‌اند و در میان عوام، مسلك جوانمردی یا فتوت را منتشر کرده‌اند (نفیسی، ۱۳۷۱، ص ۵۵). آیین جوانمردی و فتوت، قرن‌ها در ایران دوشادوش تصوف رواج کامل داشته و در میان عوام، مؤثرترین وسیله بقای روح ملی ایران و قیام و ایستادگی در برابر بیگانگان و ستمگران بوده است (همان، ص ۱۳۳).

در رابطه با خصایص اهل فتوت، به طور خلاصه می‌توان گفت: این افراد پس از کسب دانش، باید به صفاتی مثل راستی، یاری، آزادی از بند نفس، بخشودن بر دوست و دشمن، تزویر نکردن، رفتن به جایی که او را بخوانند، اگر هم بیم جان باشد، از تکبر دور بودن خو بگیرند (همان). مهم‌ترین جنبه آیین جوانمردی ایران، این بوده است که بیگانگان و کسانی را که در خطر بوده‌اند، پناه می‌داده‌اند. در برابر بیدادگری‌ها پایداری می‌کرده‌اند. مهم‌ترین خصال مردی را سخاوت و بی‌اعتنایی و گذشت و از خودگذشتگی و خونسردی در برابر پیشامدهای ناگوار و اغماض از خطاهای دیگران می‌دیدند. به‌طور کلی ایرانیان، جوانمردی را شامل سه مرتبه می‌دانستند: «سختا» یعنی هر چه دارد، دریغ نکند، «صفا» یعنی سینه را از کینه پاک کند، «وفا» با خدا و خلق خدا (همان، ص ۱۴۷-۱۴۸). وظیفه اخلاقی جوانمردان است که چون

تحلیلی بر حضور اجتماعی عرفا ◇ ۱۱۵

کسی به پناه ایشان بیاید و یاری بخواهد، او را به جان و دل بپذیرند و در انجام یافتن مقصود او اگرچه دشوار و پرخطر باشد، از هیچ کوششی دریغ نوزند (کربن، ۱۳۶۳، ص ۱۷۲).

ابن بطوطه، در سفرنامه خود می‌نویسد: «این گروه در غریب‌نوازی و اطعام و برآوردن حوائج مردم و دستگیری از مظلومان و کشتن شرطه‌ها و سایر همدستان آنها از اهل شر در تمام دنیا بی‌نظیرند» (ابن بطوطه، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۴۷).

البته نباید از این نکته غافل بود که در مورد نحوه ارتباط اهل فتوت با جامعه، طبق آنچه که تصوف، آن را با نام فتوت، روایت می‌کند، لزومی ندارد که جامعه به نفع اهداف الهی تغییر یابد، بلکه آنچه باید تغییر کند، درون هر انسان است. جنگ بیرونی، به جنگ درونی با نفس مبدل می‌شود. البته آنها جهاد بیرونی را نیز لازم و همراه با جهاد درونی می‌دانستند؛ زیرا «فتی» به کسی اطلاق می‌شود که خصم کسی نباشد، جز خودش. پس باید برای مردم در خطاها و بدی‌هایشان عذری بتراشد و همه تصصیرات را از خود بداند و از مردم نیز انتظار انصاف نداشته باشد، بلکه باید از خود، انصاف بخواهد. باز قدمی پیش‌تر آنکه خود را همواره در مظان اتهام و در مقام نقص ببیند و نتیجه آنکه خود را حقیر بداند و صاحب هیچ فضیلتی نشناسد (عروج‌نیا، ۱۳۹۳، ص ۳۷).

برای بررسی این موضوع که آیا عمل اهل فتوت، مصداق عرفان اجتماعی قرار می‌گیرد یا خیر، می‌توان به بررسی یکی از مهم‌ترین فتوت‌نامه‌ها؛ یعنی فتوت‌نامه عبدالرزاق کاشانی پرداخت. وی از عارفان قرن هشتم هجری است که در فتوت‌نامه‌اش، نگاه اجتماعی به خوبی دیده می‌شود. از نظر کاشانی، سیر عرفانی، پاک کردن نفس است و دارای دو مرحله «توبه» و «سخاوت» می‌باشد. بیشتر صفاتی که در مرحله سخاوت وجود دارد، اجتماعی هستند. بدین صورت، باید گفت: از نظر او حتی مرحله تطهیر نفس هم در تعامل با دیگران حاصل می‌شود. او اخوت و برادری را از بزرگ‌ترین ابواب فتوت دانسته، معتقد است:

اگر این مرحله تحقق یابد، مصالح دنیا و آخرت، فراهم می‌شود و امت واحده می‌تواند تمام مشکلات را پشت سر بگذراند. به همین دلیل است که اهل فتوت باید تمام تلاش خود را برای تحصیل منافع و دفع ضرر از خلائق انجام دهند و حتی هنگام نیاز، جان و مال خود را برای آنها فدا کنند (کاشانی، ۱۳۸۰، ص ۵۲۸).

طبق آنچه مطرح شد، باید گفت: اگر چه نمی‌توان همه اهل فتوت را سالکین در سفر سوم و چهارم عرفان دانست، اما در یک نگاه حداقلی، دانش و توجه آنها به نیازمندی‌های خلائق و تلاش و مسئولیت‌پذیریشان در هدایت جامعه، می‌تواند حضور و عمل اجتماعی آنها را در شمار نحوه‌ای هر چند ضعیف از عرفان اجتماعی به حساب آورد.

۲-۲. ملامتیان

گروهی از صوفیان تندرو و افراطی در ایران، نام خود را «لامتی» گذاشته بودند (نفیسی، ۱۳۷۱، ص ۱۶۰) و در پایان قرن سوم هجری، در نیشابور ظهور کردند (همان، ص ۱۶۵). ملامتیه می‌گفتند: یگانه معبود خداست و او

باید اعمال آفریدگان خود را بیسندد و روا بداند. در این صورت، سالک نه بر عمل خود باید بنگرد و نه به قبول و نظر مردم. باید در هر کاری اخلاص ورزید و از هرگونه ریا پرهیز کرد. لازم است بدگمانی دربارهٔ نفس خود را نخستین گام حسن ظن به حق دانست؛ زیرا که اصل معرفت حق است. به همین جهت، می‌بایست در اخلاق و معاملات خود آزاد باشند. بر خلاف صوفیه و پشمینه‌پوشان، ظاهرشان از حیث لباس و رفتار با مردم دیگر تفاوت نداشته باشند، تا گرفتار خودنمایی نشوند و پشت به قبله نماز نخوانند. بخصوص باید بکوشند هرگز در اظهار خیر و اخفای شر نکوشند و عبادت را تنها سری در میان عبد و حق بدانند، نه آنکه مردم آن را بیسندند. حتی برای آنکه به ریا و خودفروشی گرفتار نشوند، باید از اظهار قبایح و عیان معایب نفس خود، در میان مردم گریزان نباشند و نفس را همواره متهم و بدکار بدانند. بدین جهت، همیشه کاری می‌کرده‌اند که مردم ایشان را ملامت کنند تا مغرور و فریفته نشوند و عبادت را وسیله ن سازند که معبود و مقبول مردم باشند (همان، ص ۱۶۸-۱۶۹). بیان این نکته نیز قابل توجه است که در مورد ارتباط میان ملامتیان و جوانمردان، باید آنها را در سازگاری کامل با عقاید یکدیگر دانست؛ زیرا اهل فتوت نیز از برخی کارهای افراطی، مانند راهزنی و کشتار، باک نداشته‌اند. بنابراین، ایشان هم مانند ملامتیه، از کارهایی که در ظاهر مردم نمی‌پسندیده‌اند، هراسان نبوده‌اند و در میان عقاید این دو گروه، نحوه‌ای از اشتراک بوده است (نفیسی، ۱۳۷۱، ص ۱۶۷).

اهل فتوت، خدمت به خلق را آزمونی لازم تلقی می‌کنند که در آن، هم میزان اخلاص خود را به خدا می‌سنجند و هم مرتبهٔ آن را فراتر و متعالی‌تر می‌سازند. بنابراین، شعار اهل فتوت این بود که فتنی واقعی، در عین شفقت با خلق و یاری آنان، باید به کاری جز یاد حق مشغول نباشد. علامت چنین حال و یا ادعایی، بی‌توجهی و بی‌اعتنایی به رد و قبول، احترام و ملامت دیگران است. اما چنین حالی اگر ممکن می‌شد، حفظش بسیار مشکل بود. بنابراین، اهل فتوت ترجیح می‌دادند که برای حفظ اخلاص، شفقت و یاری خود را از خلق پنهان کنند و در میان آنان، گمنام و مخفی باشند (عروج نیا، ۱۳۹۳، ص ۳۷).

در پایان بحث، می‌توان گفت: تفاوت رویکرد اجتماعی این مسلک‌ها، به علت نوع نگاه خاصی است که به جامعه دارند. ایشان اگر بر این اعتقاد باشند که حضورشان در اجتماع و یاری رساندن به دیگران، نافع در طی مسیر سلوک است، نه تنها از افراد جامعه دوری نمی‌کنند، بلکه حتی در قبال آنان وظیفه‌ای را بر دوش خود احساس می‌کنند. این موضوع به خوبی در اهل فتوت مشهود است، اما اگر سالک، حضور در جامعه را به معنای توجه به قضاوت‌های مردم در مورد اعمال خویش بنگرند و آن را آسیبی برای طی طریق خود به حساب آورند، در دوری از جامعه و بی‌توجهی به مردم، هیچ شکی به خود راه نمی‌دهند، حتی همچون ملامتیان ممکن است به سنت‌شکنی در جامعه بپردازند.

از این رو، باید گفت: ملامتیان با وجود عمل اجتماعی مخصوص خود، هیچ طرفی از عرفان اجتماعی نبسته‌اند؛ زیرا ملامتی بیش از آنکه نگران جامعه باشد، نگران خویش است؛ چون علم کامل حتی نسبت به

موانع سلوکی خود و کیفیت سیر به سوی حق ندارد. از این رو، هیچ‌گونه مسئولیتی نسبت به دیگران بر دوش خود احساس نمی‌کند.

نتیجه‌گیری

کناره‌گیری عارف از اجتماع، چنان در اندیشه‌ها رسوخ کرده است که گویی یکی از شرایط گام نهادن سالک در مسیر الی‌الله است. در این نوشتار، با بررسی «نظری» و «تاریخی» این مسئله، به این نتیجه رسیدیم که نمی‌توان یک دستورالعمل واحد برای همه سالکین راه حق و در همه مراحل سلوک قائل شد.

در تعاریف عرفانی، نفیاً و اثباتاً در مورد این مسئله، چیزی مطرح نشده است، بلکه روش درست آن است که تأثیر آن را در سیر سالک مورد ارزیابی قرار دهیم. گرچه در بعضی برداشت‌های نادرست از عرفان، ممکن است آن را عامل «تساهل و تسامح» اجتماعی و یا علت «رکود و رخوت» اجتماع پندارند. اگرچه با در نظر گرفتن مؤلفه‌هایی نظیر پیچیدگی‌های نفس، زهد ظاهری و باطنی و عشق عارف به مخلوقات الهی، ضرورت حضور وی در برخی مراحل سلوک مشهود است.

با بررسی چگونگی حضور و عمل اجتماعی عارف، روشن می‌شود که آنچه در سفر سوم و چهارم سالک رخ می‌دهد، با دو مشخصه می‌تواند تحت عنوان «عرفان اجتماعی» مطرح شود. اول اینکه، عارف به واسطه علمی که در مورد خلاق و مسیرشان در سیر به سوی خداوند به دست آورده، متعهد به حضور در اجتماع می‌شود. همین علم است که چگونگی حضور او را نیز معین می‌سازد. مشخصه دوم، مسئولیتی است که علم مذکور بر دوش عارف گذاشته و محدوده عمل اجتماعی او را مشخص می‌کند. این مسئولیت در خلافت ظاهری سالک، به طور کامل متبلور می‌شود.

ارزیابی منازل «خُلُق»، «فتوت» و «بسط»، به‌عنوان مراتبی که عارف آنها را پشت سر می‌گذارد، شواهدی بر این مدعا است که سیر در این منازل، جز از طریق علم و به دلیل بر عهده گرفتن مسئولیت اجتماعی امکان‌پذیر نخواهد بود. بررسی تاریخی ارتباط عارف با جامعه و ارزیابی مسلک‌هایی چون اهل فتوت و ملامتیان، به‌عنوان دو نوع متفاوت از حضور در اجتماع، به خوبی این موضوع را روشن می‌سازد که تا چه اندازه، نوع نگاه سالک به جامعه و مسئولیتی که بر عهده می‌گیرد، می‌تواند در نحوه سلوک او مؤثر باشد. از این رو، اهل فتوت را می‌توان در یک نگاه حداقلی، دارای جایگاهی در عرفان اجتماعی دانست، ولی نحوه حضور ملامتیان در جامعه، نمی‌تواند در شمار سلوک اجتماعی موفقیتی به حساب آید.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۰، *تسرح مقدمه قیصری*، تهران، امیرکبیر.
- ابن بطوطه، ۱۳۷۶، *سفرنامه ابن بطوطه*، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، سپهر نقش.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۳، *الاشارات و التنبیها*، شرح محقق طوسی، قم، نشر البلاغه.
- ، ۱۳۸۹، *اشارات و تنبیها*، شرح حسن حسن‌زاده آملی، قم، آیت اشراق.
- ابن عربی، ۱۳۶۵ق، *فصوص‌الحکم*، تعلیقه ابوالعلاء عقیفی، بیروت، دارالکتب العربی.
- ابن عربی، محی‌الدین، ۱۳۸۱، *فتوحات مکیه*، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی.
- امینی نژاد، علی، ۱۳۹۰، *آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- انصاری، خواجه عبدالله، ۱۳۷۳، *تسرح منازل السائرین*، شرح عبدالرزاق کاشانی، نگارش علی شیروانی، تهران، الزهرا.
- پارسانیا، حمید، ۱۳۸۰، *عرفان و سیاست*، تهران، مرکز آموزش و پژوهش.
- جعفری، محمدتقی، بی تا، *عرفان اسلامی*، تهران، نشر کرامت.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، *دین‌شناسی*، چ پنجم، قم، اسراء.
- جوادی آملی، مرتضی، ۱۳۸۱، *«سفر اربعه از دیدگاه عرفا و حکما»*، مجموعه مقالات همایش بزرگداشت حکیم صدرالمتألهین، ص ۱۴۴-۱۶۰.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۷۸، *ممنه‌الهمم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حسن‌زاده کریمی‌آباد، داوود، ۱۳۹۰، *«سفر اربعه در عرفان اسلامی»*، *حکمت عرفانی*، ش ۲، ص ۹-۳۹.
- حقیقت، عبدالرفیع، ۱۳۹۰، *تاریخ عرفان و عرفان ایرانی (از بایزید بسطامی تا نورعلیشاه گنابادی)*، تهران، کومش.
- خرمشاهی، بهالدین، ۱۳۷۹، *حافظ‌نامه*، تهران، علمی و فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین عمر، ۱۳۶۴، *عوارف المعارف*، ترجمه ابومنصور بن عبدالؤمن اصفهانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، ۱۳۸۴، *نوشته بر دریا، از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی*، تهران، سخن.
- صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، ۱۳۶۶، *کسرأصنام الجاهلیة (عرفان و عارف نمایان)*، ترجمه محسن بیدارفر، چ دوم، تهران، بیدار.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
- عروج‌نیا، پروانه، ۱۳۹۳، *«جوانمردی و فتوت، تمایز و تشابه»*، *کتاب ماه فلسفه*، ش ۳۷، ص ۳۳-۴۱.
- قمشه‌ای، محمدرضا بن ابوالقاسم، ۱۳۴۵، *مجموعه آثار حکیم صهبا*، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۸۰، *مجموعه رسائل و مصنفات*، چ دوم، تهران، میراث مکتوب.
- کربن، هانری، ۱۳۶۳، *آیین جوانمردی*، ترجمه احسان نراقی، تهران، نشر نو.
- محمدبن منوربن ابی سعدبن ابی طاهر بن ابی سعد میهنی، ۱۳۷۶ق، *اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگاه.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۸۹، *مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية*، ترجمه حسین مستوفی، چ دوم، تهران، چاپ و نشر عروج وابسته به موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ، ۱۴۰۶ق، *تعلیقات علی تسرح فصوص‌الحکم و مصباح‌الانس*، قم، مؤسسه پاسدار اسلام.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۷۵، *مثنوی معنوی*، تصحیح: نیکلسون، چ سوم، تهران، بهنود.
- نفیسی، سعید، ۱۳۷۱، *سرچشمه تصوف در ایران*، چ هشتم، تهران، چاپ مروی.
- وکیلی، محمدحسین، ۱۳۹۰، *«شاخصه‌های مکتب عرفانی نجف اشرف»*، *حکمت عرفانی*، ش ۱، ص ۲۵-۴۲.
- یزدان‌پناه، بداله، ۱۳۸۸، *مبانی و اصول عرفان نظری*، نگارش: عطاء انزلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.