

# عرفان و سیاست

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۲/۱۷

تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۱۱/۱۴

بهرام دلیر\*

## چکیده

نوشتار حاضر درصدد پاسخ به این پرسش است که آیا میان عرفان و سیاست، پیوستگی و سازگاری وجود دارد یا گسستگی و ناسازگاری؟ به عبارت دیگر، آیا این دو با یکدیگر تعامل دارند و یا تباین و تنافی؟ در این باره به تعریف سیاست در اصطلاح علوم سیاسی و عرفانی پرداخته‌ایم و ضرورت بحث از عرفان سیاسی را یادآور شده‌ایم. پس از آن، دو رویکرد «سلبی» و «ایجابی» را طرح کرده‌ایم و در مقام نقد دیدگاه سلبی برآمده، سپس به جهت ایجابی پرداخته‌ایم. علاوه بر این، در ضمن تبیین سفرهای چهارگانه، سفر چهارم را در حوزه سیاست طرح و تحلیل کرده، در نهایت، زبان عرفان سیاسی را بهترین زبان برای همگرایی منطقه‌ای و جهانی مورد تأکید قرار می‌دهیم.

**واژگان کلیدی:** عرفان، سیاست، عرفان سیاسی، اسفار اربعه، ولایت باطنی.

\* عضو هیئت علمی گروه سیاست پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی مدرّس متون فلسفی و عرفانی و درس خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم (br.dalir@gmail.com).

توهم عدم سازگاری عرفان با سیاست، یا از تعریف مفاهیمی همچون سیاست و عرفان ناشی شده است؛ یا از رفتار عرفا نسبت به سیاست و یا از محتوای دو حوزه سیاست و عرفان. به نظر می‌رسد هیچ‌یک از موارد یادشده به ناسازگاری عرفان با سیاست دلالت نمی‌کنند، بلکه مدرسان سازگاری‌اند تا ناسازگاری؛ به عنوان مثال، مفهوم سیاست را در اصطلاح علوم سیاسی و عرفان دنبال می‌کنیم که هرچه بیشتر کنکاش کنیم، به سازگاری بیشتر دست می‌یازیم. اگر به همه مفاهیم سیاسی عرفانی از جهت معنایی آنها در لغت و اصطلاح پردازیم، تنافی و تضادی میان آنها نخواهیم یافت؛ تضادها را ذهنیت‌ها ایجاد می‌کنند. باورهای غلط که در اندیشه‌ها شکل می‌گیرد، مانع از ایجاد پیوستگی می‌شوند. امروزه اگر همه اندیشمندان حوزه سیاست، منصفانه آماري از بحران‌های معنوی و اخلاقی در جهان می‌گرفتند و پیامدهای مخرب آینده را به خاطر بحران‌های یادشده رصد می‌کردند، مشتاقانه به سراغ عرفان می‌آمدند و همچون تشنگانی که به دنبال آب‌اند، به دنبال معنویت و عرفان راه می‌افتادند و اندیشه‌های سیاسی را بر مبانی عرفانی مبتنی می‌کردند. امروزه با رویکردهای مادی که وجود دارد و نیز وجود داشته است، هیچ نتیجه مثبتی در جهت آرامش بشر برای بشریت نداشته است.

در مبانی فلسفی کاملاً آشکار است که میان علت و معلول باید سنخیت باشد و میان ماده و روح آدمی هیچ‌گونه سنخیتی وجود ندارد؛ بنابراین ماده و رویکرد مادی توانمندی آرامش‌بخش به روح و روان انسان را ندارند. رویکرد عرفانی و

معنوی است که می‌تواند آدمی را به آرامش و سعادت رهنمون شود و اینک به برخی از مفاهیم می‌پردازیم تا عدم تنافی میان این حوزه را نشان دهیم که از مفهوم و اصطلاح سیاست آغاز می‌کنیم.

### ۱. مفهوم سیاست

سیاست را به سیاست اقتصادی، پولی، تجاری، منطقه‌ای و... تقسیم می‌کنند و برای هر کدام تعریف‌هایی ارائه می‌دهند که هیچ‌کدام عرفان را نفی نمی‌کنند (شایان‌مهر، ۱۳۷۹، صص ۳۶۶-۳۶۷). به خود سیاست به عنوان یک مفهوم مجرد یعنی منهای مضاف‌الیه اندیشمندان علم سیاست هر کدام به فراخور خود تعریف کرده‌اند، مثل رافائل امور مربوط به دولت را سیاست می‌داند (همان) و یا مایکل اوکشات، رسیدگی به امور عمومی جمعی از مردم که بر حسب اتفاق و یا به حکم انتخاب خود گرد هم آمده‌اند و پل ژانت علم سیاست را بخشی از علوم اجتماعی می‌داند که درباره بنیادهای دولت و اصول حکومت بحث و بررسی می‌کند (همان) اینان سیاست را منهای هر مضاف الیهی تعریف کرده‌اند.

کاتلین سیاست را بررسی جامعه سازمان یافته انسان می‌داند (همان). دوروزه سیاست را اساساً یک مبارزه و یک پیکار می‌داند. قدرت به افراد یا گروه‌هایی که آن را به دست دارند، امکان می‌دهد تا سلطه خود را بر جامعه استوار کنند و از این مسئله سود ببرند (همان).

پارسونز سیاست را از هر نوع تصمیم‌گیری و بسیج منابع انسانی برای رسیدن به هدفی که جامعه‌ای معین کرده و پیگیری می‌کند. بعضی دیگر سیاست را کوششی به منظور استقرار نظم و عدالت می‌دانند (همان).

اگر همه این تعریف‌ها را کنار یکدیگر بچینیم، به تناسب عرفان و سیاست بیشتر می‌رسیم تا به تنافی. حتی تعریف سیاست بین‌الملل و دیگر مفاهیمی که به صورت مضاف‌الیه سیاست قرار می‌گیرند، همانند سیاست اقتصادی، سیاست فرهنگی، سیاست جامعه‌شناسی و... (همو، ۱۳۸۵، ص ۲۴۰-۲۵۰)، از تعاریف یادشده نمی‌توان گسستگی میان سیاست و عرفان را استفاده کرد. با رویکردهای فقهی، فلسفی، کلامی و دینی به سیاست، می‌توان پیوند عمیقی میان سیاست و عرفان برقرار کرد.

در اصطلاح علوم سیاسی، سیاست همچون هنر، علم، هدایت اداره دولت‌ها، قلمرو سیاست مطلق موجوداتی که قادر بر ایجاد روابطند، هنر و علم حکومت، محدودیتی برای قلمرو سیاست وجود ندارد و از این‌گونه مفاهیم را در ذیل سیاست به کار برده‌اند. جایی که حیوانات سیاست دارند؛ مثل زنبور عسل و حشرات (مکلین، ۱۳۸۱، ص ۶۳۵)، آیا می‌توان گفت دانش عرفان و عرفا فاقد سیاست‌اند و یا از سیاست بیگانه‌اند؟ یعنی اگر بناست حشرات دارای سیاست باشند، عرفان به طریق اولی، دارای سیاست خواهد بود که هست؛ عرفانی که شرافت موضوعی به همه علوم دارد و اولیای الهی که باید در رأس هرم قدرت قرار بگیرند و دست آدمی را به دست حق برسانند و همه را به سوی خدا رهنمون سازند. نباید آنها را به انزوا راند، بلکه بایسته و شایسته است که از آنان نسخه سعادت طلبید؛ پس پندار جدایی عرفان از سیاست، یک ذهنیت بیش نیست و ناشی از ناآگاهی است.

## ۲. مفهوم عرفان

عرفان، به معنای شناختن، بازشناختن و معرفت است؛ اهل عرفان، دانشمندان و حکیمانند. خاقانی می‌گوید:

هر مؤمن که اهل عرفان باشد خورشید سپهر و فضل و احسان باشد  
به مفهوم عام: وقوف به دقایق و رموز چیزی، مقابل سطحی و قشری، مثلاً  
وقتی می‌گویند فلان سخندان عارف است، مقصود آن است که به تقلید سطحی  
قانع نیست، بلکه دقایق سخن و سخندانی را فراگرفته است.

به مفهوم خاص: یافتن حقایق اشیاء از راه کشف و شهود است. این یک  
مفهوم کلی و عام است که شامل تصوف و نحله‌های دیگر نیز می‌شود (بیان،  
۱۳۷۳، ص ۱).

دکتر سجادی، عرفان را یک مکتب و آن را از تصوف متمایز می‌داند. این دو  
کلمه که غالباً مترادف یکدیگر می‌آیند، از لحاظ معنا و اصطلاح، تفاوت‌هایی  
دارند؛ یعنی تصوف روش و طریقه زاهدانه‌ای است، براساس مبانی شرع و تزکیه  
نفس و اعراض از دنیا، برای وصول به حق و سیر به سوی کمال؛ ولی عرفان  
یک مکتب فکری و فلسفی متعالی و عمیق برای شناخت حق، حقایق امور،  
مشکلات و رموز علوم است. البته نه به روش فلاسفه و حکما، بلکه از راه  
اشراق، کشف و شهود (سجادی، ۱۳۷۴، ص ۸).

شهید مطهری، عرفان را با دو رویکرد فرهنگی و اجتماعی مورد بررسی قرار  
داده است: بُعد فرهنگی را عرفان و بُعد اجتماعی را با عنوان متصوفه معرفی  
می‌کند. سپس عرفان را به نظری و عملی و در موضوع نظری بحث خود را  
ادامه می‌دهد (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲۳، ص ۲۵-۳۴).

از برآیند تعریف‌ها می‌توان معرفت به حق و عمل در مسیر حق را رصد کرد. البته عرفان را به دو بخش کلان نظری و عملی تقسیم می‌کنند و از تعریف‌هایی که ارائه می‌دهند - همانند تعریف‌هایی که برای مفهوم سیاست ارائه می‌کنند - تنافی میان عرفان و سیاست را نمی‌توان استفاده کرد.

از آنجا که مفاهیم دو حوزه سیاست و عرفان را به طور مستوفی در مقاله‌ای مستقل مورد بررسی قرار داده‌ایم که در **فصلنامه کتاب نقد** چاپ خواهد شد، دوباره تکرار نمی‌کنیم. تعریف‌هایی که محمد الکسنزان (الکسنزان، ج ۱۱، ص ۴۴۰) و علامه محمدتقی جعفری (جعفری، [بی‌تا]، ص ۲۱-۲۳) که به همه تعریف‌ها پرداختیم. برآیند مطالب پیشین این گونه شد که دست‌کم به ناسازگاری میان عرفان و سیاست نرسیدیم، بلکه میان این دو ارتباط عمیق و پیوستگی مستحکم وجود دارد. به خصوص با توجه به بحران‌های معنوی و اخلاقی که نقش فراوانی در حوزه تحولات سیاسی و اجتماعی دارند، نیاز سیاست را به عرفان، محسوس‌تر می‌کند.

### ۳. ضرورت بحث از عرفان سیاسی

آیا با پیشرفت و گسترش حیرت‌آور دانش و صنعت در عصر حاضر، ضرورتی برای طرح مسائل عرفانی، آن هم پیوند عرفان و مشارکت آن در عرصه سیاسی وجود دارد؟ علامه جعفری چنین پاسخ می‌دهد:

پاسخ این مسئله روشن است؛ زیرا عرفان اسلامی که در این دروس مورد تحقیق قرار خواهد گرفت، محال است شایستگی، بلکه بایستگی را که در ذات آن است، از دست بدهد؛ مشروط به اینکه گردانندگان

دانش‌های مربوط به طبیعت و صنعت، انسان را جزئی از طبیعت ناآگاه تلقی نکنند. به خصوص اداره‌کنندگان صنعت، انسان را به دندانه‌های ماشین ناآگاه مبدل ننمایند؛ زیرا در این صورت انسانی وجود ندارد تا اخلاق و عرفان و مذهبی برای او وجود داشته باشد... عرفان، نه تنها با دانش و صنعت و گسترش آن منافاتی ندارد، بلکه با نظر به طغیان‌گری مدیران آنها، عرفان با دفع مضار آن ضرورت دارد (جعفری، [بی‌تا]، ص ۹-۱۰).

در علوم مربوط به صنعت و تکنولوژی، فراموشی انسان خیلی تعجب‌آور نیست، بلکه انسانی که موضوع علوم انسانی است و خیلی وقت‌ها مغفول‌عنه قرار می‌گیرد، جای تعجب بسیار دارد. در واقع دانش از موضوع خود دور می‌شود. انسان را یک‌بُعدی و یک‌سویه دیدن، بزرگ‌ترین ظلم به انسان است و بزرگ‌تر از آن، آسیب برای علوم انسانی محسوب می‌شود؛ زیرا انسان جایگاه اصلی خود را بیابد و علوم انسانی و به خصوص علوم سیاسی یک رویکرد واقع‌بینانه داشته باشد، همه اینها ضرورت بحث از فلسفه عرفان سیاسی را می‌طلبد.

#### ۴. عرفان سیاسی و دیدگاه‌های گوناگون

در زمان معاصر از نگرش، رهیافت یا طرز تلقی خاصی به نام عرفان سیاسی، سخن به میان می‌آید. در این باره دو دیدگاه کلی «سلبی» و «ایجابی» وجود دارد. البته این نوشتار بیشتر جنبه اثباتی دارد؛ زیرا درصدد اثبات عرفان سیاسی است؛ ولی از آنجا که جنبه سلبی آن چندان بحثی ندارد، نخست جنبه سلبی آن را

یادآور می‌شویم و سپس به جنبه ایجابی آن می‌پردازیم. عرفان سیاسی نگرش، رهیافت یا طرز تلقی خاصی است که در دوره معاصر از آن سخن به میان آمده است و درباره آن دو دیدگاه کلی و کلان «سلبی» و «ایجابی» مطرح است.

مقاله یادشده درصدد تبیین و تحلیل جنبه اثباتی عرفان سیاسی است تا در مقام اثبات آن گامی برداشته شود؛ ولی به طور اختصار و ایجاز، به جنبه سلبی آن نیز می‌پردازیم تا مقدمه ورود به جنبه و دیدگاه اثباتی - ایجابی فراهم شود.

#### ۱-۴. دیدگاه سلبی

براساس چنین نگرش یا رهیافتی، عرفان از دانش، معرفت، سلوک و رفتار خاص فردی حکایت می‌کند که ارتباطی با زندگی اجتماعی - سیاسی و عرصه سیاست ندارد. به عبارت دیگر، چون عارفان در وادی حیرت زیست دارند و رندان عالم‌سازی‌اند که با «مصحلت‌بینی» کاری ندارند، وارد حوزه‌های سیاسی و علم سیاست نخواهند شد. چنین رویکردی به عرفان «عرفان سیاسی» را با مفهوم و قرائت سلبی تحلیل کرده، به امتناع آن حکم می‌دهد؛ بدین معنا که اندیشه عرفانی را فاقد توانایی در تأسیس «اندیشه سیاسی» می‌داند. سیدجواد طباطبایی از جمله کسانی است که به امتناع اندیشه و نظام سیاسی بر محور اندیشه عرفانی قائل است و عرفان را دارای چنین ظرفیت و قابلیت نمی‌داند، اگرچه اشراف بر متون عرفانی و تحلیل شخصیت‌های عرفانی یا عارفان را ندارد و به برخی اندیشه‌ها و نمونه‌ها از جهت نظری و تاریخی بسنده کرده است که خود از جهت تحقیقی گرفتار مشکل و اشکال است؛ از جمله اینکه مشارالیه براساس



اندیشه مرحوم نسفی و انسان کاملی که نشان می‌دهد، پس از انعکاس و بازتاباندن و گزارش اندیشه‌های عرفانی، می‌نویسند:

بدیهی است که بر شالوده چنین اندیشه ناستواری نسبت به دنیا نمی‌توان اندیشه سیاسی تأسیس کرد و در واقع اندیشه عرفانی با تکیه بر بی‌ثباتی دنیا و تأکید بر درویشی و خمول بنیاد هرگونه اندیشه سیاسی را از میان برده است ... (طباطبایی، [بی‌تا]، صص ۱۶۲-۱۶۴ و ۱۷۰).

یعنی معتقدند انسان کامل از دیدگاه عزیزالدین نسفی، جامعه‌گرا و برون‌گرا نیست و در میان مردم نمی‌رود، مگر از باب دعوت مردم و جامعه به درویشی، انزواگرایی، خمول و رُخوت؛ بنابراین جناب طباطبایی با تکیه و تأکید بر مؤلفه بی‌ثباتی دنیا و فناپذیری آن چنین نتیجه‌گیری‌هایی را مطرح کرده‌اند.

مشکل سیدجواد طباطبایی این است که «همه عرفان» را در چهره مرحوم نسفی و اندیشه‌های او دیده، با ادبیات و عمق عرفان و گفتمان‌های عرفانی آشنا نیستند؛ بنابراین ظواهر کلام و کردار عرفان و عارفان را تابلو کرده، نظریه جدایی عرفان و سیاست را ارائه داده‌اند. حتی با توجه به عدم اشراف بر عرفان، نظام‌های عرفانی و زیست عارفانه در آینه تاریخ بر پایه «محکم‌ترین دلیل بر یک ادعا، وقوع آن است» را دلیل بر اثبات نظریه تفکیک و جدایی عرفان از سیاست و عدم بنای اندیشه سیاسی بر عرفان گرفته‌اند. این در حالی است که به نظر می‌رسد سیاست، نظام سیاسی و دولت دوره صفویه بر پایه و اساس اندیشه و بیش عرفانی و جهان‌بینی عرفان شکل گرفته است. به خصوص اگر چشم به روی انقلاب اسلامی و نظام سیاسی مبتنی بر آن باز کنیم و رهبری حکیم عارف، فقیه و سیاستمداری چون امام خمینی<sup>ع</sup> را درست و دقیق ارزیابی و مورد بازشناسی و واکاوی قرار دهیم، بطلان نظریه تفکیک آقای طباطبایی را بهتر و

بیشتر درک و دریافت می‌کنیم.

آری! مبانی، مسائل و قلمرو عرفان سیاسی، بیش از آن است که آقای طباطبایی آن را طرح، تحلیل و براساس آن نتیجه‌گیری کرده، چنین مطرح کرده‌اند که در عرفان، اصل بر فنا و بی‌ثباتی دنیاست، در حالی که در سیاست، اصل بر بقاست (همان):

در اندیشه عرفانی، دنیا و سرای طبیعت، اصالت و استقلال ندارد، بلکه مقدمه‌ای برای جهان آخرت است؛ بنابراین توانایی تأسیس اندیشه سیاسی را ندارد (همان، ص ۱۶۲).

در اندیشه عرفانی، اصل باطن امور است، در حالی که سیاست به روابط ظاهری افراد وابسته است و اصل بیرون است (همان، ص ۱۷۳-۱۷۴).

اندیشه عرفانی بر مبنای رابطه انسان با خدا استوار است؛ ولی اندیشه سیاسی رابطه‌ای تعادلی میان انسان، خدا و جهان برقرار می‌کند (همان، صص ۱۶۳، ۱۷۳ و ۱۷۵).

اندیشه عرفانی بر آموزش و پرورش نخبه‌گرا تکیه دارد که مخاطب آن فقط اقلیتی از مردم‌اند؛ بنابراین این نوع تعلیم و تربیت، توانایی سازمان‌دهی سیاسی جامعه را ندارد (همان، ص ۱۷۴).

این نوع آموزش که با طهارت نفس آغاز می‌شود، سالک را به مرحله فنای در حق می‌رساند (همان، ص ۱۷۳-۱۷۴)؛ بر این اساس، ارتباط او با مردم فقط از باب ضرورت است (همان، ص ۱۷۸).

اندیشه عرفانی، جامعه سیاسی و قدرت را نیز بنا به ضرورت می‌پذیرد، در حالی که در اندیشه سیاسی، مناسبات تولید و توزیع قدرت سیاسی، اصل و

اساس‌اند (همان، صص ۱۷۴-۱۷۵).

اندیشه عرفانی از اساس، نااجتماعی و ناسیاسی است؛ زیرا تصدی مناسب و نقش‌های اجتماعی (حتی اگر به امور دینی مربوط باشند)، درهایی به سوی دوزخ‌اند (همان، صص ۱۷۵ و ۱۷۹).

اندیشه عرفانی درباره جهان و اجتماعات انسانی، دیدگاه‌های متعارضی دارد؛ زیرا از یک سو بر ضرورت اجتماعات انسانی تأکید دارد و از سوی دیگر، به اصلاح‌ناپذیری امور معتقد است. از سویی هماهنگی با جهان و انسان را همچون ارزشیء والا در نظر می‌گیرد و از سوی دیگر، دنیا و هرگونه تعلقی را باعث فتنه و عذاب می‌داند. از سویی آشتی با همه مظاهر عالم را توصیه می‌کند و از سوی دیگر، درویشیء و توانگری را به یک اندازه مایه عذاب می‌داند. به همین دلیل اندیشه عرفانی نمی‌تواند منشأ اثری در اجتماعات بشری باشد و نسفی نیز در این باره موضعی انفعالی برگزیده است و هدایت را ترک می‌کند (همان، صص ۱۷۷-۱۷۸).

آرمان اندیشه عرفانی، تربیت انسان کاملی است که به بالاترین درجه مقامات انسانی رسیده است و نسفی او را خلیفه خدا می‌داند. صفاتی که برای آزادی انسان کامل بیان می‌شوند، عبارت‌اند از: ترک، عزلت و خممول (همان، صص ۱۷۶ و ۱۷۹ / باقری فرد، ۱۳۸۴، صص ۱۲۳).

#### ۱-۱-۴. نقد و بررسی دیدگاه سلبی

نجم‌الدین رازی از جمله شخصیت‌های عرفانی و عارفانی است که آقای طباطبایی او را استثنا کرده است تا نظریه تفکیک عرفان از سیاست را اثبات کند و این

خود مبین حقیقتی دیگر در تحلیل اندیشه‌های آقای طباطبایی است؛ زیرا گویای این معناست که او دچار مغالطه عرفان و عارف و تسرّی اندیشه، سلیقه و ظرفیت‌های یک عارف بر کل عرفان یا جهان‌بینی عرفانی شده است؛ چنان‌که در نوع برخورد و مواجهه‌اش با اندیشه عرفانی مرحوم نسفی نیز چنین خلط و مغالطه‌ای مشهود است، در حالی که میان عرفان به عنوان یک دانش و علم، با عارف تفاوت وجود دارد. همچنین میان سلیقه و ظرفیت‌های عارفان و عرفان و اندیشه و سیاست عرفانی نیز تفاوت وجود دارد؛ چنان‌که میان فقه و فقها و ظرفیت‌های دانش فقه با یک شخصیت فقیه چنین امتیازها و تفاوت‌هایی وجود دارد و بایسته نیست کارکرد یک فقیه و عارف را نمادی تمام‌عیار بر کارکرد و ظرفیت فقه و عرفان بگیریم و نتایجی را بر آنها مترتب سازیم؛ ولی آقای طباطبایی با خلط و مغالطه یادشده میان عرفان و عارفان، اندیشه عرفانی و سیاست و عرفان سیاسی نتایجی می‌گیرد که شایسته تأمل و نقد است؛ به عنوان مثال، ایشان فرمودند در عرفان، اصل بر فنا و بی‌ثباتی دنیاست، در حالی که در سیاست، اصل بر بقاست.

توجه به این نکته ضروری است که مفاهیم عرفانی و مبانی آن بایسته است که در دانش عرفان و مبتنی بر اصطلاح و زبان خاص آن مورد بررسی قرار گیرد؛ زیرا مقصود از فناپذیری دنیا و عالم اعتباریات در قیاس با عالم حقیقت و در ارتباط با خداوند متعال است؛ زیرا حیّ مطلق و باقی محض، اوست و ماسوای او فناپذیرند که دنیا و عالم دنیا یک لایه و سطحی‌اند و این معنا در اندیشه‌های کلامی، دانش عرفان و فلسفه اسلامی به خوبی تبیین شده است که هرچه غیر خداست، فانی است.

افزون بر این، در علوم سیاسی ثابت شده است که هیچ حاکمیتی بقای ابدی ندارد و جاودانه نیست و در جهان‌شناسی عرفانی نیز غیرخدا فناپذیرند که خط فنا را طی می‌کنند. البته چنان فضایی در چنین جهان‌بینی و هستی‌شناسی تفسیرپذیر است؛ بنابراین دانش سیاست و عرفان هرکدام مبانی، اصول، معیارها و مؤلفه‌های خاص خود را دارند. عرفان نیز ظرفیتی دارد که می‌تواند مبنای هستی‌شناختی، بنیان جهان‌شناختی دانش و سیاست قرار گیرد و سیاست را وارد فضای خاص کند؛ بنابراین دنیا، سیاست، تدبیر جامعه، هدف‌ها، روش‌ها و... بار معنایی و در نتیجه کارکرد خاص خود را خواهند یافت. همچنین نوشته‌اند در عرفان، اصل حیات ابدی آخرت است و دنیا فرع آن است؛ پس عرفان نمی‌تواند نظام سیاسی و اندیشه مربوط به آن را ارائه کند؛ زیرا سیاست، مربوط به دنیاست، نه آخرت و تأسیس اندیشه سیاسی بر چنین اندیشه‌ای امکان‌پذیر نیست.

نقد این نظریه این‌گونه است:

اولاً، در عرفان واقعی، اصالت از آن خداست و قرب و لقای الهی، نه آخرت و نعمت‌های آن است و نه دنیا به معنایی که در ذهن تصور می‌کنیم؛ زیرا اهل‌الله، نه اهل دنیایند و نه اهل آخرت، بلکه جهان‌فانی و باقی‌یا دنیا و آخرت را فدای شاهد و ساقی کرده‌اند و اصل را به محبت الهی و عشق به محبوب سرمدی می‌دهند.

ثانیاً، اصل و فرع در هر دانشیء مطرح است؛ هم دانش سیاست و هم دانش عرفان، چنان‌که حقیقت و اعتبار در عرفان نیز مطرح است؛ مثلاً در علم سیاست، قدرت، اصل و متعلقات آن فرع‌اند یا در فلسفه وجود، اصل و موضوع و

متعلقات آن فرع و محمول‌اند. در عرفان نیز اصل، خدا و سپس تعینات اسمائی الهی مطرح‌اند. بر این اساس، چنان‌که در هر دانشی اصل و فرع مطرح‌اند و وجود اصل، نفی و طرد فرع نیست، در عرفان، پرداختن به اصل به معنای دوری، اعتزال و عدم ورود به فرع نیست.

همچنین نوشته‌اند در عرفان، اصل بر باطن امور است و در سیاست، اصل بر ظاهر است، نه باطن؛ بنابراین عرفان سیاست اعم از دانش و سلوک سیاسی ندارد. طرح این مقوله بسیار شگفت‌انگیز است؛ زیرا در عرفان، ظاهر و باطن، تکوین و تشریح، حقیقت و اعتبار، شریعت، طریقت و حقیقت، از مفاهیم کلیدی‌اند و برقراری رابطه دیالکتیکی میان آنها و از باطن به ظاهر، تکوین به تشریح و حقیقت به اعتبار پُل زدن و شریعت را حقیقت واحد ذومراتب‌دیدن، از شاهکارهای معرفتی است؛ پس میان باطن و ظاهر، تضاد وجود ندارد.

از سوی دیگر، ما از کدام سیاست، اندیشه سیاسی، عرفان و دانش عرفانی سخن می‌گوییم؟ سیاست سکولار و عرفان سکولار موجود، یک چیز است و عرفان و سیاست وحیانی و برگرفته از آموزه‌های اسلامی، چیز دیگری است. در سیاست توحیدی و نظام سیاسی الهی که توحیدمحور و عدالت‌مدار است، باطن، حقیقت و تکوین یک اصل، اصیل است و ولایت ظاهری بر ولایت باطنی ابتننا دارد و بدون حقیقت نمی‌توان به عالم اعتبار نقبی زد و زعامت سیاسی و زمام جامعه را به عهده گرفت؛ ولی در سیاست‌های غربی و مدرن چون پیوند میان «باطن و ظاهر» و «فیزیک و متافیزیک» برقرار نشده است، مفاسد اجتماعی، اخلاق‌گریزی، ارزش‌ستیزی و فرار از تربیت نفس و درون خبری نیست.

آیا می‌توان از تعمیق رابطه انسان با خدا به نفی رابطه انسان با جامعه بر محور اندیشه سیاسی و نظام سیاسی حکم داد؟ آیا استواری این رابطه به معنای بریدن و قهر ارتباط با خلق خدا و اجتماع است؟ علاوه بر اینکه ادعا شده است سیاست میان خدا و جهان، رابطه تعادلی برقرار کرده است و می‌کند و از سیاست منهای عرفان و عرفان منهای سیاست، حرف زده می‌شود؛ نباید واقعیت‌های تلخ سیاست غیرعرفانی و اخلاقی را دید؟ آیا اندیشه‌های امثال هابز، لاک، وبر، ماکیاوول و... تعادل میان خدا و جهان برقرار کرده است؟

اندکی تأمل لازم است تا منصفانه به شناخت اندیشه‌های اندیشمندان عرصه سیاست پردازیم و ببینیم آیا در سیاست سکولار و غیرعرفانی - اخلاقی، اساساً تعادل میان خدا و جهان برقرار شده است؟ و اگر قرار است «تعادل» را جست‌وجو کنیم، بهتر است واقع‌گرایانه به شناخت فلسفه عرفان سیاسی پردازیم و حکومت‌های انبیای الهی و اولیای خدا را مورد مطالعه قرار دهیم و در عصر جدید، نظام دینی و ولایت اسلامی امام خمینی علیه السلام را که بر پایه حکمت و عرفان برگرفته از آموزه‌های وحیانی و تعالیم انبیایی - به خصوص خاتم انبیا علیهم السلام - است را به طور دقیق مورد مطالعه قرار دهیم تا از مدینه‌النبی علیه السلام به حکومت علوی و نظام مهدوی سیر کرده، عرفان جامع و عارفان دل‌سوخته را مشاهده کنیم و از همین افق به مطالعه حکومت و سیاست در عرفان نظری اسلامی و ولایت عرفانی پردازیم که دارای دو سطح و ساحت است: ۱. ساحت باطنی ولایت؛ ۲. ساحت ظاهری ولایت و ترابط وجودی و تلازم هستی‌شناسانه و اهمیت ظاهری با ولایت باطنی را درست و دقیق مورد ارزیابی قرار دهیم. با توجه به چنین زیرساخت‌هایی در عرفان سیاسی، اندیشه‌های سیاسی را که

خدا از آن حذف شده است و گزاره‌های دینی و ارزش‌های مذهبی که در سیاست‌های مدرنیستی - لیبرالیستی دچار افول شده‌اند، مورد ارزیابی و تحلیل مقایسه‌ای و تطبیقی قرار می‌دهیم.

علاوه بر اینکه در عرفان آنجا که از دنیا، ظاهر و اعتبار سخن به میان آورده‌اند، مقصود دنیای ما و تعلقات، اعتباریات، دل‌بستگی‌ها و وابستگی‌های ماست، نه دنیا به معنای عالم ماده و جهان ملک؛ زیرا این دنیا خود آیت و آینه خدا و تجلی حق است و تجلی حق نیز حق است و خود تماشاگاه راز و در واقع همه‌چیز آن آینه گردان خداوندند. حال اگر دنیا به معنای علایق و وابستگی‌های ماست، عامل ظلم و ستم و تبعیض و عدالت‌ستیزی باشد، جهنم و دوزخ است و مورد نفرت و مذمت؛ ولی اگر دنیا مزرعه آخرت و عامل کمال و تکامل باشد، وسیله خدمت به خلق خدا، اقامه عدالت اجتماعی، رشد و تربیت معنوی مورد ستایش و مدح است و خود بهشت خواهد بود. آری! اولیای خدا نظر به باطن دنیا داشته‌اند و از ظاهر، عبور کرده‌اند؛ بنابراین دنیا مسجد و معبد آنان و محل تجارت پُرسودشان در تجارت معرفتی - معنوی است و اگر در عرفان به انزوا و عزلت نیز دستور داده‌اند؛ اولاً، موقتی است، نه دائمی؛ ثانیاً، برای خودسازی بیشتر و پاکسازی دل، تفکر، اندیشه‌ورزی و تحصیل معنویت است تا در جهت جامعه‌سازی و تعادل اجتماعی به کار گرفته شود؛ ثالثاً، مبین این معناست که کسانی که خودسازی و اصلاح نفس نکردند و تربیت نشده‌اند، برای رهبری اجتماعی و اصلاح دیگران، حق ورود به اجتماع را ندارند؛ پس عارفان، اسفار اربعه را در سفر معنوی و سلوکی - عرفانی مطرح کرده‌اند تا سالک و مسافر کوی حق پس از سپری کردن سفرهای اول تا سوم، بتواند در



سفر چهارم وارد اجتماع شود و رهبری خلق را با هدف خدایی کردن آنان به عهده گیرد. این خود ظرفیت عرفان، نظام‌مندی و روش‌مندی عرفان عملی است و گویای این حقیقت است که در عرفان راستین، سیاست‌ورزی و تدبیر جامعه بر عهده اولیای خدا و کاملان است. کسانی می‌توانند رهبری کنند که پیش‌تر رهروی کرده باشند و پیرو انسان کامل شده‌اند تا پیر راه و انسان کامل برای دیگران قرار گیرند که ما در رویکرد و نگاه ایجابی سفرهای چهارگانه عرفانی و نتایج مترتب بر آن را در فلسفه عرفان سیاسی تبیین خواهیم کرد.

افزون بر این، در بحث انسان کامل و مبانی انسان‌شناختی عرفان، چنین بحث‌هایی طرح و مغالطات امثال آقای طباطبایی را نقد کرده و نشان خواهیم داد؛ به خصوص روشن خواهیم ساخت که قضاوت و داوری درباره اندیشه و فلسفه عرفان سیاسی و رابطه عرفان و سیاست، محتاج شناخت عرفان - هم عرفان نظری و هم عرفان عملی - و تحصیل کتب عمیق عرفانی نزد اساتید و اساطین فن عرفان و دانش عرفان است. از سوی دیگر، فهم زبان عرفان، مفاهیم، مبانی عرفانی، تاریخ عرفان، عارفان و تحلیل شخصیت و سلوک عارفان در فهم رابطه عرفان و سیاست و حکم به تباین و تضاد یا تعاون و تعاضدشان، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است. همچنین شناخت عارفانی چون نجم‌الدین کبری، شناخت عصر صفویه، دوره رهبری حکیمان و عارفان و در عین حال فقیهانه امام خمینی<sup>ع</sup> نیز لازم است تا بتوانیم داوری صادق و صائب و قضاوت جامع و کامل داشته باشیم.

علاوه بر طباطبایی، عبدالکریم سروش نیز معتقد است بر فرض امکان ارتباط میان عرفان و سیاست، عرفان، تأثیرات منفی بر سیاست خواهد داشت که می‌توان دیدگاه ایشان را به رغم گستردگی و تنوع، این‌گونه تشریح کرد:

۱. عدم ارتباط ولایت باطنی و ولایت سیاسی؛
۲. تفکیک مدیریت غیرعقلایی از مدیریت عقلایی؛
۳. تبیین ویژگی‌های عناصر ذاتی عرفان با سیاست (سروش، ۱۳۷۸، صص ۲۵۶، ۲۵۸، ۲۶۵ و ۲۸۰ / همو، ۱۳۷۳، ص ۳۷۴ / باقری‌فرد، ۱۳۸۴، صص ۱۲۴-۱۲۶).

ما در تحقیق حاضر اثبات می‌کنیم که ولایت باطنی و سیاسی، مفاهیم سازگار و قابل اجتماع و پیوستگی دارند و اساساً در عرفان اصیل و سیاست ناب، این پیوند، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است و ولایت سیاسی در طول ولایت باطنی و عرفانی است و عرفان، عقل برین است و با خردگرایی و عقلانیت، تعارض ندارد و مانع‌الجمع نیستند و عناصر ذاتی عرفان نیز با سیاست، هیچ تباینی ندارند، بلکه مدد رسان سیاست‌اند و به سیاست، هویت واقعی و جهت‌گیری عدالت‌گروانه خواهند داد که ما در بخش ایجابی نوشتار، همواره با رویکردهای هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه، انسان‌شناسانه و غایت‌شناسانه به چنین بحث‌هایی خواهیم پرداخت؛ بنابراین شایسته است پرونده بحث دیدگاه و رویکرد سلبی را در اینجا ببندیم و پرونده فلسفی عرفان سیاسی را با رویکرد و رهیافت ایجابی و نگرشی اثباتی، پیگیری کنیم.

#### ۲-۴. دیدگاه ایجابی

در دیدگاه ایجابی، عرفان به دانش فردی و سلوک و عقاید فردگرایانه منحصر نخواهد بود، بلکه عارف در مسیر تکاملی خویش از خلق به خالق و سیر در اسماء و صفات الهی و تکامل وجودی‌اش قدم در وادی اجتماع می‌گذارد و سیر از حق به خلق را با گذراندن مقامات معنوی، قدرت رهبری جامعه و تربیت

نفوس و اصلاح اجتماع را بر عهده می‌گیرد؛ زیرا سالک عارف، تخلّق به اخلاق الهی یافته، وجود حقانی می‌یابد؛ بنابراین با دید و بینش الهی و ربانی به رهبری جامعه و سامان‌دهی مردم یا تدبیر جامعه می‌پردازد و عرفان سیاسی عهده‌دار تبیین جایگاه عارف و سیاست‌های اجتماعی و زندگی سیاسی‌اش است؛ همان‌گونه که در برخی از نگرش‌های عارفان نیز چنین پرداختی وجود دارد؛ یعنی عارفانی بوده‌اند که به زندگی سیاسی و تدبیر اجتماع از حوزه عرفان سیاسی اهتمام ورزیده‌اند. طرح «انسان کامل»، مدل جامعی است که همه ولایت باطنی، ظاهری و سیاسی او را تبیین و تحلیل می‌کند؛ بر این اساس، عرفان فقط درون‌گرایی، فردگرایی، خلوت‌گزینی و جامعه‌گریزی نیست، بلکه مسئولیت‌های اجتماعی، برون‌گرایی و هدایت جامعه نیز در آن لحاظ شده است؛ به همین دلیل عارف نمی‌تواند نسبت به جامعه و زندگی مدنی و ورود به علم، مسئولیت‌اندیش و متعهد سیاست نباشد. البته منظور ما عرفان کامل اسلامی و سیاست الهی و عرفان سیاسی صحیح است (جمشیدی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۵-۱۸۶).

تعریف و تبیین همه‌جانبه اسفار اربعه عرفانی، مدل انسان کامل و سیر نزول و صعودش در استكمال و تعالی وجود، می‌تواند دانش عرفان سیاسی و فلسفه مرتبط به آن را کاملاً شفاف سازد؛ زیرا در سفر چهارم است که انسان سالک عارف سوخته، گداخته و پخته وارد جامعه و میان خلق می‌شود تا دست دیگران را بگیرد و به سوی حق سوق دهد؛ بنابراین تدبیر سیاسی او تدبیری توحیدی - ولایی است و سیاستش ماهیت «هدایتی» و «هویت نوری» دارد؛ پس در سیاست او قدرت، اصالت و محوریت ندارد، بلکه هدایت، تربیت، تعالی فرد و جامعه، تحقق عدالت و حاکمیت بینش توحیدی، اصالت و اهمیت دارد؛ بنابراین به

گزارش مختصر از سفرهای چهارگانه می‌پردازیم:

### ۵. سفرهای چهارگانه عرفانی

۱. سفر اول؛ از خلق آغاز می‌شود و به حق می‌انجامد. در این سفر همه شهوات همچون زراندوزی، مقام‌پرستی و همه رذایل به کنار گذاشته می‌شود و خود را از همه بدی‌ها پیرایش می‌کند و به سوی خدای پاک رهسپار می‌شود. در این سفر، سر و کار سالک با خداست و دغدغه وصال به حق را دارد. در سفر اول، زمینه‌هایی که باعث فساد سیاسی و اقتصادی می‌شود و نیز زمینه‌ها و بسترهای استبداد و اختناق را که ممکن است وجود داشته باشد، به کنار می‌نهد و رهسپار پیراستگی از آن می‌شود.

۲. سفر دوم؛ از خدا آغاز می‌شود، در خدا ادامه می‌یابد و به کمک حق، به حق ختم می‌شود. در این سفر، سالک حق و مسافر کوی الهی می‌کوشد خود را از همه اوصاف دنیایی که خودش را پیراسته است، به اوصاف و اسمای حق بیاراید و خویش را به اخلاق خدایی درآورد و در یک کلمه، الهی شود؛ زیرا به دنبال این سفر، ویژگی‌های خلافت را کسب می‌کند، چون خلیفه الهی باید از ویژگی‌های خداوندی برخوردار باشد، و گرنه مناسبتی میان خلیفه و مستخلف‌عنه نخواهد بود. در این سفر، سعی سالک بر این است که با دست‌پُر از سفر برگردد و همه هوشیاری و بیداری را به دست آورد و در حال یقظه به سوی مردم رهسپار شود؛ زیرا «خفته کی کند خفته را بیدار» و یا «فاقدالشیء» نمی‌تواند «معطی شیء» باشد. این سفر اگر خوب سپری شود، سفرهای بعدی را نیز پشتیبانی خواهد کرد. در این سفر، بصیرت واقعی و حقیقی به دست می‌آید

و چشم سالک، چشم خدایی می‌شود.

۳. در سفر سوم؛ مبدأ سفر خداست، مقصد خلق الهی است. در این سفر، با اندوخته‌هایی که فراهم کرده است، با رأفت و عطوفت کامل به سوی خلق الهی رهسپار می‌شود؛ ولی خودسرانه نه، بلکه به کمک پروردگار عالم از آغاز تا سرانجام خواهد بود. سالک، تا اینجا خود رفته، به اسمای حسناى الهی آراسته گشته و برای هدایت و رهبری، به سوی خلق بازآمده است.

۴. سفر چهارم؛ از خلق در خلق به سوی خداست؛ یعنی انسان الهی می‌شود و رنگ خدا می‌گیرد و زمانی که تخلق به اخلاق الهی و اتصاف به صفات ربوبی یافت و مظهر اسماء الله شد، به میان مردم آمده، با عنایت الهی و فیض ربوبی، لباس نبوت و رسالت را بر تن می‌کند و یا کسوت ولایت می‌پوشد و در جهت سعادت دنیا و آخرت جامعه قدم می‌گذارد و به مسئولیت‌هایش عمل می‌کند؛ بنابراین نبی، رسول و ولی مظهر و تجلی انسان کامل مکمل‌اند. در عصر و دوره حاضر، امام خمینی علیه السلام یکی از مصادیق آشکار انسان کامل عرفانی در رتبه وجودی خویش بود که ردای امامت و رهبری جامعه را بر دوش گرفت و عَلم هدایت و تربیت عقلی، معنوی و اجتماعی را بلند کرد و صلاى بیداری جامعه و نغمه اقامه عدالت سر داد. او خود سفر کرده اسفار عرفانی بود که می‌توان به جرأت گفت انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی، رهاورد سفر سلوکی — عرفانی او بوده است.

آیا سفرهای عرفانی چهارگانه، فردگرایانه و درون‌گرایانه محض است یا در ارتباط با فرد و جامعه خواهد بود؟

در حقیقت، عرفان اصیل، تنظیم روابط چهارگانه: «رابطه انسان با خدا»،

«رابطه انسان با خود»، «رابطه انسان با جامعه» و «رابطه انسان با جهان»، در پرتو رابطه انسان با انسان کامل مکمل الهی است. فلسفه عرفان سیاسی بر چنین مدل عرفانی و چیدمان سلوکی شکل و شاکله می‌یابد و عرفان و عارف نیز به دنیا و آخرت، سیاست و تدبیر مردمان در جهت توحید و عدالت و رشد معنوی آنها کار دارند که در واقع، سفر چهارم عرفانی، دکترین فلسفه عرفان سیاسی را شکل می‌دهد.

بزرگانی از عرفای حکیم و حکیمان عارف که اهل فقه و فقاہت نیز بوده‌اند، درباره اسفار اربعه عرفانی، تبیین و تحلیل‌هایی دارند که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

رساله‌ای از حکیم متأله آقا محمد رضا قمشه‌ای درباره اسفار اربعه رسیده است که امام راحل آن را در پایان مصباح الهدایة الی الخلافة والولایة تلخیص و نقد کرده‌اند و نظر خاصی در این باره ارائه فرموده‌اند:

... و هو أربعه (سفرهای معنوی)؛

«الاول السفر من الخلق الی الحق، یرفع الحجب الظلمانیة والنورانیة الی بینة و بین حقیقته الی معه أزلاً و ابداً و اصولها ثلاثة: و هی الحجب الظلمانیة النفسانیة والنورانیة العقلیة والروحیة. ای بالترقی من المقامات الثلاثة برفع الحجب الثلاثة فاذا رفع الحجب، یشاهد السالک جمال الحق و فنی عن ذاته، و هو مقام «الفناء» و فیه «السر» و «الخفی» و «الأخفی». فینتهی سفره الاول؛ و یرى وجوده وجوداً حقیقیاً، و یرض له «المحو» و یرض عنه «السطح» فیحکم بکفره.

فان تدارکته العنایة الإلهیة، یشمله و یرض المحو؛ فیر بالعبودیة بعد الظهور بالربوبیة. ثم، عند انتهاء السفر الاول، یأخذ فی السفر الثانی. و هو السفر من الحق

إلى الحقّ بالحقّ. انما يكون «بالحق» لإِنَّه صار ولياً ووجوده وجوداً حقانياً، فيأخذ بالسلوك من الذات الى الكمالات حتى يعلم الأسماء كلّها إلا ما استأثره عنده. فيصير ولايته تاماً، ويفنى ذاته و صفاته و افعاله في ذات الحق و صفاته و افعاله. و فيه يحصل الفناء عن الفنائيه ايضاً، الذي هو مقام «الاخفى» و تتمّ دائرة الولاية، و ينتهي السفر الثاني، و يأخذ في السفر الثالث:

و هو من الحق الى الخلق. و يسلك في هذا الموقف في مراتب الافعال، و يحصل له «الصحو» التامّ و يبقى بابقاء الله و يسافر في عوالم «الجبروت» و «الملكوت» و «الناسوت» و يحصل له حظّ من النبوة و ليس له نبوة التشريع، حينئذٍ ينتهي السفر الثالث و يأخذ في السفر الرابع: و هو من الخلق الى الخلق بالحقّ. فيشاهد الخلائق و آثارها و لوازمها، فيعلم مضارّها و منافعها و يعلم كيفية رجوعها الى الله و ما يسوقها، فيخير بها و بما يمنعها، فيكون نبياً بنبوة التشريع»:

سفر اول، سفرى است از خلق به سوى حق كه با اين سفر، حجابهاى ظلمانى و نيز نورهاىي كه بين سالك و حقيقتش هست، از آغاز تا انجام برداشته مى‌شود و اصول اين سفر سه تاست: ۱. حجابهاى ظلمانى نفسانى؛ ۲. نورانى عقلى؛ ۳. روحانى يعنى مترقى از مقامات سه‌گانه مى‌شود به سبب برطرف شدن حجابهاى سه‌گانه. پس وقتى كه حجابها برطرف گشت، سالك جمال حق را مشاهده خواهد كرد و فانى در ذات حق خواهد گشت و اين در عرفان، همان مقام فناء است و در همين مقام ستر، خفى و خفى‌تر وجود دارد. در اينجا سفر اول به پايان مى‌رسد. در نتيجه وجود وى وجود حقانى مى‌يابد و بر ايش محو عارض مى‌شود و از او شطح صادر مى‌شود و حكم به كفر خود كرده و با عنايت الهى اين امور تدارك مى‌يابد و محو زایل شده و اقرار به بندگى مى‌كند به ظهور ربوبيت. در هنگام پايان سفر اول، شروع در سفر دوم مى‌كند و آن از

حق به سوی حق و به سبب حق می‌باشد؛ چرا که سالک در اینجا ولیّ می‌شود و دارای وجود حقانی در نتیجه ولایتش تام گشته، ذاتش در ذات حق، صفاتش در صفات حق و افعالش در افعال حق فانی می‌شود. از فناء شدن هم رهایی می‌یابد که مقام اخفی است. دایره ولایت به اتمام رسیده و سفر دوم به پایان می‌رسد و شروع در سفر سوم می‌کند و آن از حق به سوی خلق می‌باشد. سلوک سالک در مراتب افعال خواهد بود و حاصل می‌شود. صحو تام و بقائش به خداست و در این مرتبه سفر در عوالم همچون، جبروت، ملکوت و ناسوت می‌کند و بهره‌ای از مقام نبوت برایش حاصل می‌شود؛ اما مقام تشریح از نبوت نه، در اینجا سفر سوم پایان می‌یابد و شروع در سفر چهارم می‌کند و آن از خلق و در خلق به سوی حق به کمک حق است. در اینجا مشاهده خلاق و آثار و لوازم آنها را می‌کند، در نتیجه می‌داند مضارشان و منافعشان را و چگونگی مراجعت به سوی خداوند و خبر از مقتضیات و موانع می‌دهد. در نتیجه از مقام تشریح از نبوت برخوردار می‌شود (خمینی، ۱۳۷۳، ص ۸۷-۸۸).

امام پس از نقل عبارت یادشده، نظر خود را در سفرهای چهارگانه بیان می‌کند تا به سفر چهارم می‌رسد و تفاوت میان ایشان و آقا محمد رضا قمشه‌ای خیلی آشکار می‌شود:

«... ثم يأخذ في السلوك في السفر الرابع و هو من الخلق الذي هو الحق. ای من حضرة الاعيان الثابتة الى الخلق، ای الاعيان الخارجیة، بالحق، ای، بوجوده الحقانی، مشاهدأ جمال الحق فی الكل، عارفاً بمقاماتها التي لها فی النشأة العلمية، عالماً طريقة سلوكها الى الحضرة الاعيان فما فوقها و كيفية وصولها الى موطنها الاصلی و فی هذا السفر يشرع و يجعل الاحكام الظاهرة القالیة



والباطنیة القلیبیه و یخبر و ینبئ عن الله و صفاته و اسمائه و المعارف الحقة، علی قدر استعداد المستعدین»:

سفر چهارم از خلقی است که خود حق می‌باشد؛ یعنی از اعیان ثابت به سوی خلق سفر می‌کند، به کمک حق. سالک به خاطر وجود حقانی‌اش همه‌چیز را حق می‌بیند. در همه‌چیز مشاهده جمال حق می‌کند. معرفت به تمام مقامات که همان نشان علمی است پیدا می‌کند و به تمام سیر و سلوک‌ها آشنا می‌گردد و اینکه چگونگی وصال به وطن اصلی را می‌یابد. در این سفر تشریح می‌کند و خبر از خدا، صفاتش، اسمائش و از معارف حقه به قدر استعدادی که شنوندگان دارند، می‌دهد (همان، ص ۸۹).

۱۶۷

امام در سفر چهارم، خلق را حق می‌داند؛ یعنی در دیدن اشیا قبل از شیء، به همراه شیء و بعد از شیء خدا را می‌بیند. به طور قطع چگونگی سفرهای یادشده به اندازه تفاوت استعداد سالکان متفاوت خواهد بود و سفرهای تام و کامل از آن معصومین علیهم‌السلام است؛ ولی از مقوله تشکیکی حکمت متعالیه اولیای الهی و هرکس به اندازه سعه وجودی که دارد، می‌تواند خود را از نتایج سفرهای چهارگانه بهره‌مند کند. بهره‌مندی سالک این راه فقط برای خودش نخواهد بود، بلکه دم و بازدم چنین افرادی نه تنها برای انسان‌ها، بلکه برای جهان هستی مفید خواهد بود؛ یعنی بیشترین فایده را انسان‌ها می‌توانند از آن ببرند. حکیم متأله، جوادی آملی نیز به طور مفصل به سفرهای چهارگانه و تقسیمات سفر پرداخته‌اند:

... اسفار چهارگانه مذکور همگی از نشاطی روحی و حیاتی الهی برخوردارند.

سفر اول چون به حق ختم می‌شود، چهره‌ای ربانی و الهی پیدا می‌کند و سفر دوم که از حق آغاز شده، در وی ادامه می‌یابد و به او ختم می‌شود، از بهجت و سروری ازلی که ویژه آن مسافت و مسیر می‌باشد، بهره می‌برد.

سفر سوم گرچه به سوی خلق است، لیکن از حق آغاز می‌شود و در مسیر خود نیز با صحابت حق بوده و جدای از او نمی‌باشد و به همین دلیل در کمال امن و رفاه به سر می‌رسد.

و سفر چهارم با آن از خلق آغاز شده و به خلق ختم می‌گردد. در همه مقامات و مواقف خود از همراهی و هدایت و حمایت حق برخوردار می‌باشد و در آن هیچ رنجی که ناشی از خوف راه و وحشت طریق و مانند آن باشد، رخنه نمی‌کند.

بدین ترتیب، سالک همواره در سفر شمیم‌آشنای حَضَر را استشمام کرده و در غربت طریق، حضور وطن را احساس می‌کند و در خلوت راه، جَلْوَت هدف را مشاهده می‌نماید. این خصلت جهان‌فهمی حکیم که متأثر از جهان‌شهودی عارف است، مرز ممیز فلسفه الهی از فلسفه الحادی است. در فلسفه الحادی اثری از سه سفر اول نیست؛ آنچه هست تنها سفر از خلق به خلق است، بریده از حق و در کسوت خلق محض. فیلسوف مادی به دلیل محرومیت از انوار الهی به گونه‌ای سرد و خاموش به نظاره جهانی مرده و بی‌روح می‌پردازد و همواره سیر افقی داشته و هرگز از خلق به خالق سلوک ندارد؛ چه رسد به آنکه در اوصاف خالق سفر کرده و یا از آن سو پیامی برای محدوده خلقت داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۰۷-۱۰۸).

آری! فلسفه سیاسی ماتریالیستی، سکولاریستی، لائیسیتیه و یا فلسفه سیاسی

افرادی چون هابیز، وبر، ماکیاول و دیگر اندیشمندان سیاسی و فلاسفه سیاست غربی بر سفر از خلق به خلق مبتنی است؛ یعنی سفری افقی است، نه عمودی که در آن تعالی و تکامل وجودی مطرح باشد. خدا و سفر به سوی خدا و از خدا به سوی خلق در چنین فلسفه‌هایی حذف شده است؛ ولی عرفان سیاسی اسلام ناب، جامع‌گراانه و دارای ابعاد است.

شایان ذکر است در پیوند عرفان و سیاست، عرفان نیز مثل هر نظام فکری دیگری متأثر از زمان و مکان است و در جغرافیای زمانی - مکانی و شرایط و اوضاع و احوال، رقم خورده و بروز و ظهور می‌یابد؛ به همین دلیل در طول تاریخ مورد اقبال و ادبار یا نقض و ابرام‌ها و حکم و اصلاح‌های گوناگون قرار گرفته است و نسبت به عرفان سیاسی و فلسفه مرتبط با آن، دیدگاه‌های موافق و مخالف، خوش‌گمان و بدگمان وجود دارد که در عرفان سیاسی باید به آنها توجه داشت.

عارفان راستین در گرایش مثبت و اندیشگی متعالی نسبت به عرفان سیاسی، با گفتار و رفتار درست و انسانی خویش مواضع دقیق و عمیقی گرفته‌اند و با فتنه‌گری‌های عرصه عرفان، عرفان سیاسی و خدمت به خلق برای رضای خالق و عارف‌نمایان و صوفی‌نماها به مبارزه برخاستند و از جهله صوفیه و دراویش‌نمایان گله و شکایت کرده، آنها را نقد کرده‌اند، چنان‌که صدرالمتألهین در **کسر اصنام الجاهلیه** خویش با بت‌سازی‌ها، حقه‌بازی‌ها، مُریدپروری‌ها، انحرافات و تحریف‌های عرفان، عارف‌نماها و صوفی‌نماها مبارزه علمی کرده‌اند؛ بنابراین گرایش به عرفان سیاسی را نه می‌توان به صورت موجه کلیه قبول کرد و نه می‌توان به شکل سالبه کلیه رد و طرد کرد؛ زیرا هم نکات مثبت فروانی دارد و

هم نکات منفی و قابل نقد؛ به گفته مولوی:

آنکه گوید جمله حق است ابلهی است و آنکه گوید جمله باطل آن شقی است

اگر محقق در مقام پیامدهای اخلاقی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و... عرفان و تصوف برآید، می‌تواند یک تحقیق مستوفای ارائه دهد که در عرصه تحقیق و پژوهش جایی آن خالی است. در اینجا می‌توان به برخی از آنها اشاره کرد؛ البته به عنوان استقراء ناقص و فقط از باب نمونه. از جمله آن آثار، عرفان راه‌های به سوی خداوند را متنوع‌تر و هموارتر می‌کند که از *ابوسعید ابی‌الخیر* نقل شده است: «به عدد هر ذره موجودات، راهی است به حق» و یا به گفته مولوی:

سخت‌گیری و تعصب خامی است تا جنبینی کار خون‌آشامی است

انسان‌شناختی، پیامد دیگر آن است؛ یعنی احترام به انسانیت و اینکه انسانیت انسان قابل احترام است. انسان قبل از اینکه هرگونه تعلقی داشته باشد، انسان است و قابل احترام.

این رویکرد، می‌تواند پیامدهای گوناگونی در گفتمان‌های فرهنگی - به خصوص در ادبیات سیاسی - داشته باشد.

از پیامدهای مهم دیگر عرفان، آموزش و ارستگي و آزادگی است. مولابودن در این دانش، از آن کسی است که بتواند آدمی را برهاند و آزاد سازد. تمام دواوین عرفا سرشار از این مفاهیم‌اند؛ یعنی آزادی حقیقی آزادشدن انسان از خویشتن خویش است که به گفته حافظ:

میان عاشق و معشوق هیچ حایل تو خود حجاب خودی از میان برخیز

در عرفان، توبه یک مقام است و در عرفان عملی یکی از منزل‌ها به شمار می‌رود که باعث بازگشت خیلی از کج‌روان و گناهکاران می‌شود و امید را به

آدمیان می‌دهد. در جامعه با ظاهرگرایی و ظاهرنگری، خیلی از انسان‌ها از جامعه طرد می‌شوند، در حالی که آنها را می‌توان در خدمت جامعه درآورد و از انزوا و افسردگی‌شان جلوگیری کرد.

شاید آشکارترین مصادیق تعاون و ایثار در میان عرفا یافت شود؛ زیرا اینان صدای خلق را صدای خالق می‌دانند. حکایاتی که از عارفان به جای مانده است، سرشار از کمک‌های مادی و معنوی به هم‌نوعان است. از کمک کردن دریغ نمی‌کنند و آن را بهترین عبادت تلقی می‌کنند که عبادت، به جز خدمت خلق نیست.

در هر برهه‌ای از زمان، عده‌ای از وجود مفسد اجتماعی نالیده‌اند. آیا ریشه‌کن کردن مفسد سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، راه حل اداری و مادی دارد. اگر منصفانه جواب دهیم، همه راه‌هایی که از سوی اندیشمندان ارائه شده، راه حلی صوری و ظاهری بوده است؛ ولی در عرفان سیاسی می‌توان راه حلی مطمئن را جست‌وجو کرد؛ این راه حل، هدایت مردم به حق و حقیقت است. شاید یکی از رسالت‌هایی که عرفا بر خود لازم می‌دانند، مهذب کردن نفوس آدمیان است. دعوت به زهد، عبادت و ارائه راه‌های وصول به حق و حقیقت، همه در این جهت قرار می‌گیرند.

انسان به محبت زنده است و به عشق زندگی می‌کند. نشاط انسانی در گرو شدت و ضعف عشق اوست و عشق از هدیه‌های عرفانی به جامعه بشری است. بزرگ‌ترین تعلیم عرفا برای متعلمان، عشق است و این مسئله یک امر برهانی نیست، بلکه هرکس با کم‌ترین آشنایی با غزل‌های عرفا و نوشته آنان، به این ادعا معترف خواهد بود و دولت عشق در عرفان سیاسی

می‌تواند شکل بگیرد. خروجی‌های متعلمان عرفان، کسانی می‌شوند که معمای مرگ برای آنان حل شده است و دلدادگی به زر و زور و ثروت و در یک کلام، دنیازدگی در سایه تعلیمات عرفانی از دلشان برکنده و همه همتشان را بر شکوفایی گل سرسید آفرینش - انسان - گذاشته و همه تلاششان در جهت احیا و برقراری گزاره‌های دینی در سراسر زندگی است. عرفان سیاسی، شریعت را جدایی از طریقت و طریقت را جدایی از حقیقت نمی‌بیند، بلکه پیوندی ناگسستنی میان آن سه قائل است.

همان‌گونه که عرفان به شکوفایی ادبیات کمک کرده است، به صورت نظم و نثر نیز می‌تواند یاری‌رسان در حوزه‌های سیاسی و اجتماعی باشد. ما باید از عرفان بپرسیم و راه حل را از آن بخواهیم؛ به عبارت دیگر، در حوزه سیاسی و اجتماعی به آن مشارکت دهیم.

برخی عرفان‌پژوهان به تأثیرات چهارده‌گانه عرفانی پرداخته، به نقش عارفان و صوفیان در گسترش دین و اخوت در هندوستان، مالزی و دیگر کشورها نیز اهتمام ورزیده‌اند (انصاری، ۱۳۸۸، ص ۱۴۴-۱۴۷).

از مباحثی که بر این امر کمک می‌کند، دیدارهایی است که عارفان و درویشان در طول تاریخ با فرمانروایان و امپراتوران داشته‌اند که خود فصلی دلکش و دراز است. حکایت‌ها بر این مسئله اشاره دارند که همه پادشاهان در بارگاه اینان زانو زدند و هیچ عارفی درباری نشد؛ به عنوان مثال:

شیخ نجم‌الدین کبری (مقتول به ۶۱۸ هـ) را می‌شناسید. چون چنگیزیان می‌خواستند خوارزم را تسخیر و خراب کنند، خبر یافتند که این مرد صوفی در میان خوارزمیان است و آزار بوی مایه بلا و وبال خواهد،

چه چنگیز خود با عرفان آشنا بود و مرید «بت تنکری» بود، قشون چنگیز و سران او به این فکر افتادند که وی را از این ورطه بلا برهانند، ... کس پیش او فرستادند و پیام دادند که ما عزم رزم اهل خوارزم جزم کرده‌ایم و بی‌شک به یاسا (مجازات، کیفر) خواهند رسید. شیخ باید که از آنجا بیرون آید تا آفتی به او نرسد. آن جناب در جواب فرمود که: مرا در این شهر خویشان و متعلقان و مریدانند. پیش خدا و خلق معذور نباشم که ایشان را گذاشته، بیرون آیم. باز خبر آمد که شیخ با ده کس خود، از خوارزمیان دور شود. جناب شیخ گفت که: آن جماعت از ده زیاده‌اند. شاهزادگان بار دیگر پیغام دادند که با صد نفر بیرون آید. جناب شیخ فرمودند که از صد نیز زیاده‌اند ... جواب آمد که با هزار نفر بیرون آید و عنان عزیمت به این طرف معطوف سازد ... شیخ گفت: چگونه روا بود که با طایفه‌ای - که در اعتقاد اتحادی باشد - در حالت امن و سکون و آرامش از یاران موافق باشم و از دوستان صادق و در وقت ورود بلا و نزول قضا ایشان را در ورطه بلا و عنا بگذارم و خود خلاص و نجات طلبم؟ مروت من به خروج از شهر رخصت نمی‌دهد ... به هر حال شیخ نپذیرفت و مغولان به درون شهر ریختند. شیخ نجم‌الدین برخاسته، خرجه خود را در بر افکنده و میان بست و بغل پُر سنگ ساخته، نیزه‌ای به دست گرفت و روی به جنگ مغولان آورد و برایشان سنگ می‌زد تا سنگ‌هایی که در بغل داشت، همه تمام شد. لشکر چنگیز آن جناب را تیرباران کردند. یک تیر بر سینه مبارکش آمد و چون آن تیر را بیرون کشیدند، مرغ روحش به ریاض بهشت مأوی گزید ... گویند که: شیخ نجم‌الدین در وقت شهادت، پرچم (موی کاکل) مغولی را گرفته بود و پس از آنکه از پا در افتاد، ده

کس نتوانستند آن کافر را از دستش خلاص سازند و عاقبت کاکل کافر را بریدند ... (حلبی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۰-۱۴۱).

حال اگر این امان و رخصت به یکی از سرداران دنیاپرست که همه نعمت‌های دنیا را برای خود و خانواده خود می‌خواهند، می‌دادند، چه رفتاری می‌کرد؟ آیا شعار وی جز این بود که «بگذار من ایمن، سالم و زنده بمانم؛ آنگاه همه دنیا و مافی‌ها را آب ببرد؟».

اما چرا شیخ نجم‌الدین کبری به این اعتقاد پای‌بند بود؟ زیرا اولاً، دندان طمع و آز خود را کشیده بود؛ ثانیاً، مردم را گرفتار غوغای حلق و دلق و جلق می‌دید؛ از این رو، رحمت می‌آورد و دلش می‌سوخت؛ چون همه مردم را سزاوار مهربانی می‌دانست و این مطلب از آن اندیشه عرفانی است و مخصوص نجم‌الدین نیست.

عرفان، پندار نیست، رفع پندار است. به گفته فروغی بسطامی:

مردان خدا پرده پندار دریدند      یعنی همه‌جا غیر خدا یار ندیدند

حکایات عرفا درباره نصایح آنان به پادشاهان، شنیدنی‌تر است؛ ولی در این مجال نمی‌گنجد. اینکه گفته شد این مخصوص یکی نیست، اندیشه عرفانی است و عرفان سیاسی به دنبال احیای این اندیشه است؛ مقصود، اندیشه‌ای است که در چند بیت ذیل آمده است:

ای خواجگان! ای خواجگان! روزی سرآید خواجگی

ای سرکشان! ای سرکشان! هم بگذرد دور شما

(مولوی، نرم‌افزار درج ۲)

نردبان خلق، این «ما» و «منی» است      عاقبت زین نردبان افتادنی است

احمق آن را دان که بالاتر نشست      استخوانش زودتر خواهد شکست

(مثنوی، معنوی، دفتر چهارم، ص ۶۷۶)



ما آبروی فقر و قناعت نمی‌بریم با پادشه بگوی که روزی مقرر است  
(ر.ک: دیوان حافظ شیراز)  
حافظا ترک جهان کردن طریق خوشدلیست تا نپنداری که احوال جهان‌داران خوش است  
(ر.ک: همان)

## ۶. عرفان سیاسی و همگرایی

یکی از هدف‌های مهم اندیشمندان مسلمان و مصلحان بزرگ، وحدت میان امت اسلامی بوده است؛ مانند فعالیت‌هایی که سیدجمال‌الدین اسدآبادی انجام داد و یا مرحوم آیت‌الله بروجردی که تقریب بین مذاهب اسلامی را دنبال کرد. یکی از شعارهای مهم انقلاب اسلامی ایران، وحدت میان مسلمانان بوده است. این هدف در ملل و نحل دیگر، مثل اتحادیه‌های اقتصادی، نظامی، قاره‌ای و... نیز وجود داشته و دارد. نویسنده معتقد است بهترین زبان وحدت، می‌تواند زبان عرفانی باشد. زبان‌هایی که ممکن است برای وحدت میان مسلمانان به کار گرفته شود، عبارت‌اند از: زبان کلامی، فقهی، فلسفی، تاریخی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و... کاری‌ترین زبان، می‌تواند زبان عرفانی باشد که از یک جهان‌شمولی نیز برخوردار است. در آینده با آسیب‌شناسی زبان‌های دیگر و به مطلوبیت و کارایی زبان عرفانی اشاره خواهیم کرد. این زبان از جامعیت خاصی برخوردار است که بسیاری از صاحبان این زبان، در زبان‌های دیگر نیز صاحب‌نظر بوده‌اند. علامه مجلسی گوید:

... مشایخ این طایفه کسانی بوده‌اند که از علوم ظاهری نیز هر یک سرآمد زمان خود بودند؛ چنان‌که از تصانیف ایشان معلوم است، مثل

مولانای رومی و شیخ علاءالدوله سمنانی و شیخ شهاب‌الدین سهروردی، صاحب حکمت اشراق و شیخ محی‌الدین عربی، صاحب فتوحات و شیخ عبدالرزاق کاشانی، صاحب تأویلات و شیخ ابوحامد غزالی و شیخ روزبهان، صاحب تفسیر عرایس و شیخ عطار و غیرهم.

سپس مرحوم مجلسی به اعتراض جهال جواب می‌دهد:

پس آنچه بعضی از جهال بعضی از افعال جزئییه و فرعیه این جماعت را مورد اعتراض قرار می‌دهند، عین خطا خواهد بود، چنانچه از جمله اعتراض ایشان یکی آن است که این جماعت در خانقاه می‌نشینند و این بدعت است. این حرف باطل است؛ زیرا بدعت آن است که حرام یا واجب یا سنت یا مکروه یا مباح گردانی چیزی را که حکم شارع در آن چیز به خلاف آن باشد. چنانچه عمر (خلیفه دوم) تمتع متعه را حرام کرد و عثمان خطبه عیدین به انجام نماز عید مقدم داشت که اکراه ائمه هدی در آن بود [و این] بدعت باشد.

پس اگر [این که] کسی در خانقاه نشیند، بدعت است، کسی نیست در عالم که بدعت نکرده باشد؛ زیرا وضع مدرسه و عمارت و جام‌ها و طعام‌ها که در این زمان شایع است، حتی بعضی از علوم متعارف نیز در زمان ائمه هدی علیهم‌السلام نبوده و حال آنکه فرق میان مسجد و خانقاه هم نیست، الا به تسمیه و آنکه خلوتی چند بر اطراف آن ساخته‌اند به جهت آنکه فضیلت عبادت در خلوت بیشتر است ... (مجلسی، ۱۳۸۸، ص ۳۲۲-۳۲۳).

علامه مجلسی که بر این مسئله مُهر تأیید می‌زند، خود از دلسوزترین علما برای شریعت است و تأیید ایشان برای ما راهگشاست.

در همگرایی، دو جغرافیا را می‌توان مطرح کرد: یکی جغرافیای انسانی و

دیگری اندیشه‌ای. در هم‌گرایی اندیشه‌ای نیز عرفان سیاسی می‌تواند نقش مهمی را ایفا کند؛ زیرا از فراخی بر تاییدن اندیشه‌ها برخوردار است. اگر در منظومه معرفتی به دنبال دانش باشیم که بتواند پلورالیسم سیاسی و یا تأویل هرمنوتیکی را برتابد، به طور قطع، عرفان سیاسی خواهد بود. بعضی از نویسندگان کوشیده‌اند میان عرفان و دموکراسی پیوند و رابطه برقرار کنند و اهتمام بر این دارند که عرفان با گزاره‌های دموکراسی مرتبط است (درویش، ۱۳۷۸).

براساس مطالب پیش‌گفته، به این نتیجه می‌رسیم که بایسته است به طور جدی و دقیق به عرفان سیاسی بپردازیم؛ به خصوص با توجه به رویکردهای جدید و نیازهای زمانه و عصری و نیز با توجه به اینکه عرفان راستین و عارفان حقیقی مورد غفلت واقع شده‌اند و عرفان‌های بدلی و دروغین و جریان‌ها و جنبش‌های نوپدید معنوی، ظهور کرده‌اند و برخی درصد برآمده‌اند تا آنها را جایگزین و بدل عرفان صائب و صادق قرار دهند. عرفان‌هایی که از شبه‌قاره هند و با حمایت قدرت‌های سیاسی وارد صحنه شده‌اند؛ مثل: اُشو، کریشنا مورتی، سای‌بابا و... یا از آمریکای لاتین آمده‌اند؛ مثل نوشته‌های پائولو کوئلیو و یا از آمریکای مرکزی مانند وین دایر و از جنوب شرق آسیا و... همه اینها آدمی را به این نتیجه وامی‌دارد که قبل از اینکه عرفان‌های سیاسی به حوزه سیاسی راه یابند - که به نوبه خود سیاسی‌اند نه عرفانی - ما خود با تکیه بر عرفان خودی و اسلامی، دست به قلم برده، ارتباط عرفان و سیاست را در عرفان سیاسی مورد پژوهش قرار دهیم.

## نتیجه گیری

از تعریف مفاهیمی همچون سیاست و عرفان، پیوستگی میان عرفان سیاست را می توان استخراج و اصطیاد کرد و هیچ یک از دو حوزه مطالعاتی در مقام نفی دیگری نیست و سفرهای چهارگانه عرفانی - سفر اول تا سوم - به عنوان مقدمات سفر چهارم اند که سالک را برای رهبری جامعه آماده می کنند و از رفتارهای عرفا در طول تاریخ می توان پیوستگی میان دو دانش را رصد کرد و به خاطر سعه وجودی و محتوایی که عرفان دارد، می تواند به عنوان یک زبان برتر برای همگرایی منطقه ای و جهانی به کار آید؛ زیرا همه زبان های آزموده و نیازمندی وحدت همچون محتوای کلامی، فقهی، تاریخی و... جوابگوی وحدت نشده اند و چه بسا طرح بعضی از زبان های علمی با همگرایی ناسازگار شوند؛ به عنوان مثال، با طرح زبان فقهی، بلافاصله فقه جعفری علیه السلام، حنبلی، حنفی، مالکی و شافعی بروز و ظهور می یابد و مانع از همگرایی مذاهب اسلامی می شوند و یا، با طرح زبان کلامی نیز معتزله، اشاعره و امامیه هویدا می شود و خود چالشیء برای وحدت می شوند و یا مباحث تاریخی که طرح شدنش باعث آتش زدن به خرمن وحدت می شود؛ ولی زبان عرفان اولاً، زبان جهان شمول است؛ ثانیاً، دارای وسعت نگرش است؛ ثالثاً از جهت موضوع و غایت دانش عرفان کمک رسان وحدت است؛ زیرا هیچ یک از مذاهب با خدا و اسمای حسناى الهی و انسان کامل مشکلی ندارند که موضوع علم عرفان اند. در نتیجه، زبان عرفان در همگرایی ایدئولوژیک، منطقه ای و جهانی می تواند بهترین زبان وحدت و بی بدیل ترین زبان برای همگرایی شود.

## منابع

۱. انصاری، قاسم؛ **مبانی عرفان و تصوف**؛ چ ۷، تهران: نشر کتابخانه طهوری، ۱۳۸۸.
۲. باقری فرد، سعیده؛ «نسبت سنجی عرفان و سیاست»؛ **مجله علوم سیاسی**؛ قم: مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم؛ ش ۳۱ و ۳۲، ۱۳۸۴.
۳. بیان، محمدحسین؛ **مبانی عرفان و تصوف**؛ چ ۱، تهران: نشر دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۷۴.
۴. جعفری، محمدتقی؛ **عرفان اسلامی**؛ تهران: مؤسسه نشر کرامت، [بی تا].
۵. جمشیدی، محمدحسین؛ **رخ اندیشه**؛ چ ۱، تهران: نشر کلبه معرفت، ۱۳۸۵.
۶. جوادی آملی، عبدالله؛ **رحیق مخنوم**، شرح حکمت متعالیه؛ بخش ۱ از ج ۱، چ ۱، قم: نشر مرکز اسراء، ۱۳۷۵.
۷. حلبی، علی اصغر؛ **شناخت عرفان و عارفان ایرانی**؛ چ ۴، تهران: انتشارات زوآر، ۱۳۸۱.
۸. خمینی، سیدروح الله؛ **مصباح الهدایه الی الخلفه والولایه**؛ مقدمه جلال الدین آشتیانی؛ چ ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳.
۹. درویش، محمدرضا؛ **عرفان و دموکراسی**؛ تهران: نشر قصید، ۱۳۷۸.

۱۰. کلیات شمس؛ با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر؛ چ ۳، تهران: نشر امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۱۱. سجادی، سیدضیاءالدین؛ مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف؛ چ ۴، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها، انتشارات سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها، ۱۳۷۴.
۱۲. سروش، عبدالکریم؛ بسط تجربه نبوی؛ تهران: صراط، ۱۳۷۸.
۱۳. —؛ قصه ارباب معرفت؛ تهران: صراط، ۱۳۷۳.
۱۴. شایان‌مهر، علیرضا؛ دائرةالمعارف تطبیقی (کتاب دوم)؛ چ ۱، تهران: نشر کیهان، ۱۳۷۹.
۱۵. طباطبایی، سیدجواد؛ زوال اندیشه سیاسی در ایران؛ تهران: نشر کویر، [بی تا].
۱۶. الکنزان، محمد؛ موسوعةالکنزان فیما اصطلح علیه اهل التصوف؛ ج ۱۱، بیروت: دارالمحججه دمشق، ۲۰۰۵ م.
۱۷. مجلسی، محمدتقی؛ بردالیقین؛ هفده رساله عرفانی (رساله تشویق السالکین)، چ ۱، قم: انتشارات آیت اشراق، ۱۳۸۸.
۱۸. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۲۳، چ ۳، تهران: انتشارات صدرا، مولوی، دیوان شمس، چاپ فروزانفر، ۱۳۸۵.
۱۹. مک‌لین، ایان؛ فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد؛ ترجمه حمید احمدی؛ چ ۱، تهران: نشر میزان، ۱۳۸۱.
۲۰. نوربخش، فرهنگ و جواد نوربخش؛ اصطلاحات تصوف؛ ج ۳، چ ۳، تهران: انتشارات یلدا قلم، ۱۳۷۸.