

سنجش دعوی «امتناع تأسیس اندیشه سیاسی بر مبنای اندیشه عرفانی»

یداله هنری لطیف پور*



چکیده

فهم سرشت «عرفان» به عنوان بخش مهمی از میراث فکری ایران و ارزیابی رابطه آن با «اندیشه سیاسی» و تبیین و توضیح قابلیت آن در تأسیس اندیشه سیاسی هنجاری، هدف اصلی این مقاله است. برخلاف رویکردهایی که عرفان را دربردارنده ناسازه‌هایی دانسته‌اند که مانع سازگاری آن با اندیشه سیاسی شده است، در این مقاله با بهره‌گیری از روش تفسیری و ارزیابی برخی از مهم‌ترین متون عرفانی، نشان داده‌ایم که نسبت‌هایی چون دنیاگرایی، فردگرایی، باطنی‌گری، نخبه‌گرایی و عقل‌ستیزی که با استناد به برخی

* (نویسنده مسئول) عضو هیئت علمی دانشگاه بوعلی سینا همدان (honari@basu.ac.ir)

تاریخ تصویب: ۱۳۹۵/۹/۲۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۶/۱

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال یازدهم، شماره سوم، تابستان ۱۳۹۵، صص ۲۰۵-۲۳۴

گزاره‌های موجود در میراث تفکر عرفانی از سوی مدعیان ناسازگاری عرفان و سیاست، برای اثبات ناسازگاری اندیشه سیاسی با تفکر عرفانی ارائه شده است، در واقع به شکلی گزینش‌گرانه به کار گرفته شده‌اند و برای اثبات این ادعا کافی نیستند؛ در مقابل، دلالت‌ها و نشانه‌هایی مانند مصاحبت، مدارا، فتوت، و... در سنت عرفانی وجود دارد که گواه سازگاری بین عرفان و اندیشه مدنی و سیاسی است و یا دست‌کم، رویکرد «امتناع» را با چالش جدی روبه‌رو می‌کنند.

واژگان کلیدی: عرفان، اندیشه سیاسی، فتوت، فردیت، صحبت



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

عرفان یکی از حوزه‌های مهم فکری در تاریخ ایران است که به‌ویژه از سده‌های میانی دوره اسلامی، تأثیر گسترده و پایداری بر قلمروهای معرفتی، سیاسی، و اجتماعی ایران داشته است. تأثیر عرفان در تاریخ تفکر ایران، به‌اندازه‌ای بوده که از اندیشه عرفانی به‌عنوان یکی از ارجمندترین تجلی‌های فرهنگ و معنویت ایرانی یاد شده است (طباطبایی، ۱۳۶۸: ۱۳۷). مطالعه نسبت «عرفان» با «اندیشه سیاسی» از موضوعات مهم و مورد اختلاف در میان پژوهشگران بوده است. برخی از صاحب‌نظران با تکیه بر مقومات و مبادی معرفتی عرفان، قائل به نسبت امتناع بین عرفان و سیاست بوده و هرگونه امکان استنتاج و تولید اندیشه سیاسی و مدنی را از اندیشه عرفانی منتفی، و اساساً عرفان و سیاست را وابسته به دو پارادایم و ساحت فکری متعارض و قیاس‌ناپذیر دانسته‌اند؛ از این‌رو در بحث از ماهیت اندیشه سیاسی در ایران به‌عنوان یکی از وجوه اندیشه-سنجش نسبت «عرفان» و «اندیشه سیاسی»^۱ مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است. در این مقاله می‌کوشیم تا ناسازه‌های اندیشه عرفانی را از منظر ارتباط آن با اندیشه سیاسی مورد واریسی قرار دهیم. به‌عبارت دیگر، هدف این جستار تحلیل و ارزیابی عناصری از اندیشه عرفانی است که مستند طرفداران ناسازگاری عرفان و اندیشه سیاسی قرار گرفته‌اند. دیدگاه‌هایی که تأسیس اندیشه سیاسی بر مبنای تفکر عرفانی را ناممکن می‌شمرند، می‌توان در قالب یک رویکرد جامع، که ما از آن به‌عنوان رویکرد سلبی یا امتناع نام می‌بریم، به سه دسته «معرفت‌شناسانه» (اندیشه‌ای)، «تاریخی»، و «نتیجه‌محور» یا

پیامدگرا بخش کرد. مراد از رویکرد سلبی، آن دسته از دیدگاه‌هایی‌ها هستند که هرگونه سازگاری میان عرفان و سیاست را به دلایل معرفت‌شناختی و تاریخی، و نیز از منظری نتیجه‌محورانه یعنی آنچه آثار و پیامدها و توالی فاسد و زیان‌بار ناشی از ورود عرفان به عرصه عمومی و سیاسی نامیده می‌شود. ناممکن و نیز نامطلوب می‌دانند. در این مقاله تنها موانع نظری و معرفتی، یعنی ناسازگاری‌هایی مورد تأمل و ارزیابی قرار می‌گیرند که از نظر طرفداران رویکرد امتناع، سازش بین تفکر عرفانی و اندیشه سیاسی را با امتناع و یا دشواری روبه‌رو می‌کنند.

۱. دیدگاه معرفت‌شناختی (آگاهی‌محور)

براساس این دیدگاه، نسبت میان اندیشه عرفانی و اندیشه سیاسی با توجه به بنیان‌ها و مؤلفه‌های معرفتی عرفان ارزیابی می‌شود. درحقیقت از این دیدگاه، عرفان به‌مثابه یک نظام معرفتی معین، دارای مجموعه‌ای از مبادی، اصول، مؤلفه‌های نظری، و پیامدهای اخلاقی، و متضمن هسته‌ای سخت و گذرناپذیر است که نسبتی متعین با سیاست دارد. حاصل بحث درباره نسبت عرفان و اندیشه سیاسی در این رهیافت، امتناع بین این دو ساحت از تفکر بشری است (طباطبایی، ۱۳۶۸: ۱۴۰). در اینجا با نگاهی تحلیلی و انتقادی، مهم‌ترین استدلال‌ها و ادعاهای این رهیافت و نقاط ضعف و کاستی‌های آن بررسی خواهد شد.

۱-۱. مؤلفه‌های بنیادی عرفان

۱-۱-۱. دوری گزیدن از دنیا؟

براساس رویکرد امتناع، روح حاکم بر بخش وسیعی از معرفت عرفانی، «دوری‌گزینی از دنیا» است. تفکیک جبروت، ناسوت، و لاهوت، اغلب مدلولی ضمنی در دوری گزیدن از ناسوت داشته است. بسیاری از عارفان، دنیاداری و عمران دنیا را «علم بنای آخور» می‌دانسته‌اند. از این دیدگاه، عرفان از نگاه عالمان عارفی همچون ملاصدرا و نیز از نظر کسانی که میان تصوف و عرفان هم‌سویی ایجاد کرده بودند همچون مولانا- علم بنای آخور نبوده است. گفته می‌شود که روح عرفان، اساساً پل صفت دیدن دنیا نسبت به آخرت و مجازی دیدن همه

جلوه‌های ظاهری دنیا نسبت به حقیقت و باطن عالم است و حداکثر شأن مجاز نسبت به حقیقت، آن بوده است که گفته‌اند: «المَجَازُ قَنْطَرَه الحقیقه» و البته «اهل تمیز خانه نگیرند بر پلی». هرچند این پل را نباید به دست خود ویران کرد، اما تعمیر آن را هم باید به اهل ظاهر و مجاز سپرد (مجاهدی، ۱۳۷۸: ۳۰۷).

بحث بالا مبتنی بر فهمی است که نویسنده از آموزه «دوری‌گزینی از دنیا» عرضه کرده است. واضح است که در متون مختلف عرفانی و اخلاقی بر ضرورت دوری از «دنیا» تأکید فراوان شده است؛ از این رو فهم دقیق آموزه «دوری‌گزینی از دنیا» با عطف توجه به متون عرفانی و استلزامات سیاسی آن امری ضروری است. بدیهی است که در این بررسی آنچه مهم است، این است که روح تعالیم عرفانی و اخلاقی و تلقی حقیقی آنها از «دنیا» باید مورد تأمل قرار گیرد. اگرچه با توجه به گرایش‌های متنوع در تاریخ تفکر عرفانی، نمی‌توان داوری جامعی درباره تلقی عرفان به مثابه یک نظام معرفتی، از «دنیا» ارائه داد، اما نجم‌الدین رازی، نویسنده «مرصادالعباد» که یکی از معتبرترین متن‌های عرفانی محسوب می‌شود، در بیان معنای دنیا می‌نویسد:

«بدان که مال و نعمت و جاه و دولت دنیا بر مثال نردبان است که بدان بر غلو توان رفت، و هم بدان به سفلی توان رفت. پس مال و جاه را هم وسیلت درجات بهشت و قربت حق می‌توان ساخت و هم وسیلت درکات دوزخ و بُعد حضرت می‌توان کرد. چنانکه حق تعالی بدین کیمیاگری سعادت اشارت کرد و فرمود: وابتغ فیما آتیک الله الدار الآخرة و لا تنس نصیبک من الدنیا...» (رازی، ۱۳۸۶: ۵۰۰).

دنیا نزد عارفان و صوفیان راستین، عبارت از هر چیزی است که انسان را از خدا و کمال نفس دور سازد و مشغول دارد و حظ و بهره‌مندی نفس در آن باشد؛ از این رو حالتی قلبی است و در واقع توجه دل است به لذت گذرنده. پس دنیا ظاهر مادی جهان و نیز خواسته و زر و سیم و زن نیست، بلکه آویزش دل است به هر چیزی که آدمی را از حقیقت دور نگاه دارد، خواه مادی باشد و خواه معنوی. بنابراین، به نظر عارفان، همه وسایل حیات هرگاه موجب دلبستگی نشود و آدمی را از مقام بلند انسانیت بیرون نسازد، جزو دنیا محسوب نمی‌شود. آنچه نکوهیده است، دلبستگی و آویزش به زر و سیم و زن و فرزند است و جاه و مقام (حلبی، ۱۳۶۰:

۶۷). چنان‌که سری سقطی در مورد عارفی کوه‌نشین گفته است: «وی در کوه ساکن شده است؛ بس کاری نباشد. مرد باید که در میان بازار مشغول تواند بود، چنان‌که یک لحظه از حق تعالی غایب نشود» (احمدی، ۱۳۸۸: ۶۳).

۲-۱-۱. خوار داشتن قدرت سیاسی؟

یکی از ویژگی‌هایی که به عرفان نسبت داده شده است، بدبینی و بی‌اعتمادی مطلق به سیاست و قدرت سیاسی است. طبیعی است که اگر نگاه عرفان به قدرت سیاسی، به‌مثابه محمل و مجرای برای اصلاح و سامان‌بخشی به فضای عمومی و تحکیم مدنیت، اساساً بدبینانه باشد، امکان برقراری نسبتی میان عرفان و سیاست منتفی خواهد بود. آنچه مسلم است این است که یکی از موضوع‌هایی که دست‌کم در برخی از متون عرفانی به آن پرداخته شده است، دوری کردن، و به‌دور داشتن مردمان از هرگونه نزدیکی جستن به صاحبان قدرت و سیاست، و ترغیب و تشویق مخاطبان به دوری جستن از قدرت است. ابتدا و پیش از هرگونه داوری درباره ماهیت این‌گونه مضمون‌های عرفانی به چند مورد از این نوع آموزه‌ها اشاره می‌کنیم: «قدم بر بساط سلاطین نباید نهاد، اگرچه محض شفقت بود بر خلق». (تذکره الاولیاء: به نقل از سجادی، ۱۳۸۸: ۱۲۳).

«روزی ابوسعید خراز اندر ورع سخن همی گفت. عباس بن‌المهتدی بدو بگذشت. گفت یا باسعید شرم نداری که اندر زیر بنای ابودوانیق نشینی و از حوض زبیده آب خوری و اندر ورع سخن گویی؟» (قشیری، ۱۳۹۱: ۲۰۷).

شبهه همین سخن را که بیانگر نگرش عرفا و صوفیه به سیاست و قدرت است از رابعه عدویه که از شمار اثرگذارترین عارفان و زاهدان سده‌های اولیه اسلامی است روایت کرده‌اند:

«رابعه راست که گویند، به روشنایی چراغ سلطانی پیراهن وی -که دریده بود- باز دوخت. دل وی بسته شد به روزگاری دراز. باز یاد آمد سبب آن. پیراهن بدرید آن جایگاه که دوخته بود. دلش شاد شد» (قشیری، ۱۳۹۱: ۲۰۶).

عموماً این‌گونه متن‌ها و مضمون‌ها را شاهدی بر تلقی بدبینانه عارفان از قدرت سیاسی، و نشان بی‌اعتنایی و خوار داشتن قدرت و دنیا به‌مثابه یکی از مؤلفه‌های

اندیشه عرفانی، و در نتیجه امتناع تأسیس اندیشه سیاسی بر مبنای تفکر عرفانی، تحلیل کرده‌اند، اما به نظر می‌رسد این‌گونه رویارویی با چنین مضامین عرفانی‌ای تا حد زیادی ساده کردن مسئله خواهد بود. درحقیقت این‌گونه مضامین عرفانی را نه در خلأ، بلکه باید در بافت و زمینه تاریخی خود و با توجه به ماهیت قدرت سیاسی زمانه، و فاصله گرفتن آن از کارویژه حقیقی و آرمانی قدرت و سیاست، که همانا تمهید مقدمات برای ایجاد نظم و نظامی نیک و عادلانه است، تحلیل و ارزیابی کرد. با تثبیت امپراطوری اسلامی و در پی جنگ‌های پی‌درپی داخلی از همان دوره خلفای راشدین، و با ایجاد فرقه‌های متخاصم مذهبی، گرایش به خودکامگی و دنیاگرایی در دستگاه خلافت اموی و سپس عباسی، شدت گرفت. در چنین شرایطی قدرتمندانی مانند عبدالملک مروان به‌حدی گرفتار نفس خویشتن شدند که اگر در حضور ایشان کسی را به کنیه یاد می‌کردند، برمی‌آشفتمند و این کار را خطا می‌شمردند و می‌گفتند: «کنیت، صفت عزت و علامت حرمت است، و این هر دو از خواص پادشاه است و خواص از اوصاف ذاتی است و صفت از موصوف جدا نیست» (سجادی، ۱۳۸۸: ۱۲۳)؛ از این‌رو به نظر می‌رسد، واجب دانستن پرهیز از چنین افرادی و مشربشان، که اوج تفرعن و خودکامگی است، از سوی عرفا و صوفیه، آشکارا کنشی سیاسی تلقی می‌شد، که دست‌کم باید از این منظر نیز مورد توجه قرار گیرد. به‌علاوه، آموزه ترک دنیا را درحقیقت می‌توان نوعی کناره‌گیری از آلودگی به منافع و خواسته‌های دنیوی و نیز کناره‌گیری از درگیری‌های فرقه‌ای، دینی، و رفتاری اعتراضی در برابر شرایط موجود ارزیابی کرد؛ اگرچه بعدها و به موازات رسوخ انحراف‌ها در میان صوفیان، به تدریج از صبغه سیاسی آن کاسته شد و وجه هستی‌شناسانه و معرفتی به خود گرفت.

۳-۱-۱. فردگرایی عرفان؟

یکی از عناصری که به‌عنوان مؤلفه بنیادی عرفان از آن یاد می‌شود، «فردگرایی» است. ضرورت بحث از عرفان و فردیت به این دلیل است که «فردیت» یا «فردگرایی»^۱ یکی از بنیان‌های اصلی اندیشه‌ورزی سیاسی تلقی شده است. برخی از

پژوهشگران، عرفان را در تعارض کامل با تکوین مفهوم «فرد» و «فردیت» و «خود» دانسته‌اند. از این دیدگاه، عرفان توجه به «خود» و پرداختن به «خود» را نفی می‌کند. گفته می‌شود پیامد منطقی چنین فهمی، ناممکن شدن بحث از «دیگری» و برقراری هرگونه ارتباط است (دیهیمی، در ایلانلو: ۱۳۸۶: ۱۰۴). از این منظر، لازمه تأسیس و تحکیم جامعه مدنی، توجه به فرد و هویت و تشخیص فردی، و استقلال و حرمت حوزه خصوصی است.

از سوی دیگر و به‌شکلی تناقض‌آمیز، عرفان به‌عنوان ترویج‌کننده و مشوق فردگرایی و نفی‌کننده هرگونه نگاه و رویکرد اجتماعی معرفی شده است (Ahmadi, 1995: 154). استدلال این است که عرفان به‌دلیل وجود دو اصل و عنصر بنیادین و هم‌بسته «وحدت وجود^۱» و «فنا^۲» مانع تکوین «فردیت» به‌مثابه مؤلفه مهم اندیشه سیاسی است. از این دیدگاه، به‌موجب اصل وحدت وجود و فنا و وجود، فرد عارف در عالی‌ترین مرتبه سلوکی، فانی می‌شود و اثر و تشخیصی از آن برجای نمی‌ماند. با داشتن چنین تلقی‌ای از فرد، تکوین بستر اندیشه‌ورزی سیاسی امکان‌پذیر نخواهد بود؛ از این رو برای روشن شدن محل نزاع ضروری است که مفهوم فردباوری و فردگرایی، به‌طور دقیق تبیین شود. به‌نظر می‌رسد کسانی که درباره نسبت عرفان و فردباوری بحث کرده‌اند، دو تصویر متفاوت از فرد و فردباوری را در نظر داشته‌اند. برای توضیح بهتر این مسئله می‌توان فرد را در دو سطح «فرد بیرون از اجتماع» و «فرد درون اجتماع» مورد بررسی قرار داد.^(۱) به‌این ترتیب، می‌توان گفت، مقصود کسانی که عرفان را در تعارض و ضدیت با فرد تلقی کرده‌اند، «فرد در اجتماع» است؛ به این معنا که از نگاه آنها، عرفان مانع تکوین نوعی از فردیت است، که به‌موجب آن، فرد در عین متمایز و متشخص بودن از وجود کلی «جامعه»، نقش فعالانه و تعیین‌کننده‌ای را در عرصه اجتماعی ایفا می‌کند، اما کسانی که عرفان را گسترش‌دهنده فردگرایی دانسته‌اند، در واقع مقصودشان از «فردگرایی» فارغ بودن از هرگونه دغدغه و تعلق اجتماعی و مدنی و گوشه‌انزوا اختیار کردن است، که به این معنا، فرد در تقابل با اجتماع در نظر گرفته شده است.

1. Transcendent Unity of being

2. Totally Annihilation

به نظر می‌رسد آن‌دسته از پژوهشگرانی که عرفان را منافی با تکوین مفهوم «فرد» به معنای «فرد در اجتماع» دانسته‌اند، در واقع بحث خود را بر مبنای مبانی و اصول روایت مدرن از اندیشه سیاسی سامان داده‌اند. توضیح اینکه، درباره ریشه‌ها و زمینه‌های تاریخی و فکری تکوین فردباوری مدرن، اختلاف نظر وجود دارد، اما براساس دیدگاه غالب، اساساً فردباوری به معنی تأکید بر «فرد در اجتماع» با الزامات خاص آن، از مبانی مهم فلسفی و سیاسی دوران جدید تلقی می‌شود. به سخن دقیق‌تر، سوژکتیویته (ذهنیت) به معنای عامل فردی خودمختار، خودرأی، خودتعریف‌گر، و خودآگاه، بنیاد مدرنیته و اساس تفکر فلسفی غرب تلقی شده است (وحدت، ۱۳۸۲: ۲۴؛ داوری، ۱۳۸۸: ۹).

استدلال موافقان تعارض عرفان و سیاست، بر این فرض استوار است که جوهره اندیشه سیاسی، توجه به مقوله فرد و فردگرایی است؛ حال آنکه، از نگاه آنان، عرفان به دلیل دربرگرفتن عناصری چون وحدت وجود و فنا، در تعارض بنیادین با فردیت و تشخیص فردی است. آموزه‌های وحدت وجود و فنا که از بنیادی‌ترین مفاهیم و آموزه‌های عرفانی هستند، مانعی جدی در راه نشو و نمای مفهوم فرد در اندیشه ایرانی تلقی شده‌اند. از این منظر، مشرب وحدت وجود، سبب به وجود آمدن عقایدی از قبیل تقدم من کلی بر من فردی، و اتحاد و اتصال تمام‌عیار فرد انسان با خداوند است. چنین دیدگاهی از طریق منع مفهوم بینونت و تمایز میان نفس خود و سایر نفوس، در عمل مانع شکل‌گیری مفهوم فرد، که یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم و مقدمه‌های شکل‌گیری اندیشه سیاسی و سیاست‌ورزی است، خواهد شد (Ahmadi, 1995: 184).

استدلال دیگری که طرفداران تعارض عرفان و سیاست براساس آن عرفان را در تعارض با فردگرایی (به معنای فرد در اجتماع) ارزیابی می‌کنند، این است که مقیاس احکام عرفانی آنجا که پای انسان و احکام طی طریق او به میان می‌آید. فرد بیرون از اجتماع یا فرد تنها، مجرد و کناره‌گیر از دیگران و دنیا و مافیهاست. به بیان روشن‌تر، گفته شده است که احکام عرفانی ناظر بر تنظیم رفتار انسان در هیأت جمعی‌اش نیستند، بلکه در پی تأمین سعادت فرد انسانی هستند. براساس چنین فهمی از عرفان، سعادت فرد، لزوماً از طریق زندگی جمعی و در ساحت عمومی

به دست نمی‌آید. شواهدی را برای این ادعا می‌توان بیان کرد، اما شاید بهترین بیان برای تبیین نگاه و تعبیر فردگرایانه به معنای اخیر، این سخن یکی از شیخ‌های صوفیه است که درباره حادثه به معراج رفتن رسول خدا محمد(ص) و بازگشت آن حضرت از این سفر روحانی گفته است:

«حضرت محمد(ص) به آسمان به معراج رفت و بازگشت. یکی از شیوخ اهل طریقت را کلامی است بدین مضمون: «سوگند به خدا که اگر من به آن نقطه رسیده بودم، هرگز به زمین بازمی‌گشتم» (اقبال، ۱۳۵۶: ۱۴۳). اقبال پس از نقل این گفته و در توضیح آن، سخن روشنگرانه‌ای دارد. وی می‌نویسد:

«شاید در سراسر ادبیات صوفیانه نتوان چند کلمه معدود را پیدا کرد که در یک جمله، اختلاف روانشناختی میان دو نوع خودآگاهی پیغمبرانه و صوفیانه را به این خوبی آشکار سازد. مرد باطنی نمی‌خواهد که پس از آرامش و اطمینانی که با «تجربه اتحادی» پیدا می‌کند، به زندگی این جهانی بازگردد» (اقبال، ۱۳۵۶: ۱۴۳).

بیان اخیر می‌تواند تأییدی بر دیدگاه کسانی باشد که اندیشه عرفانی را تأییدگر و مشوق فردیت خودخواهانه و انزواطلبانه فارغ از اجتماع دانسته‌اند. افزون‌بر این، برخی با تفسیری ویژه از اسفار اربعه عارفان و به‌ویژه سفر چهارم، سلوک عارفانه را تأییدگر فردگرایی به معنای انزوگرایی و دوری جستن از جامعه تلقی کرده‌اند.

«در سفر اول از اسفار اربعه مشهور عرفانی، یعنی سفر من‌الخلق الی‌الحق، «شرط اول قدم آن است که مجنون باشی» تا با بریدن از خلق، محو و صحو نایل آید... در سفر چهارم (فی‌الخلق بالحق) باز هم احکام درباره فرد سالک است و خلایق، ظرف سلوکی او هستند نه موضوع سلوک او» (مجاهدی، ۱۳۷۸: ۳۰۷).

معنای بیان اخیر این است که حتی در سفر چهارم که به ظاهر، بیشترین ظرفیت و استعداد لازم را برای پیوند عرفان، جامعه، و سیاست دارد (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۳۴۳)، قصد و غایت عارف و سالک از سلوک با خلایق، اساساً ابزارانگارانه است و عارف در پی آن است که از مجرای مصاحبت و سلوک با دیگران «خود» را نجات دهد و تعالی بخشد، یعنی مصاحبت با جمع و دیگران برای عارف، موضوعیت و اصالت ندارد، بلکه طریقت و وجه ابزاری دارد. به بیان دیگر، جایگاه و موقعیت

«دیگری»، نزد عارف یک موقعیتِ اصیل نیست، بلکه اهتمام عارف به دیگران (خَلق)، تنها به این اعتبار است که «دیگران» عرصه و بستر پرورش و تعالی وی (سالک) هستند؛ از این رو احکام این سفر نیز بر آدمی در هیأت جمعی‌اش (اجتماعی‌اش) ناظر نیستند. یک نکته مهم دیگر که با استناد به آن عرفان را منافی شکل‌گیری اندیشه سیاسی دانسته‌اند، گرایش برخی عرفا و متصوفه به تحقیر «نفس» و «خود» است که امکان تشخیص یافتن «فرد» را نفی می‌کند (مطهری، ۱۳۸۲).

درباره استدلال نخست مخالفان سازگاری عرفان و سیاست که با استناد به برخی مؤلفه‌ها و بنیان‌های معرفتی عرفان، حکم به ناسازگاری عرفان با «فردیت» و در نتیجه سیاست و سیاست‌ورزی داده‌اند، باید گفت، اولاً باور به وحدت وجود و فنا در میان بسیاری از عارفان به هیچ‌وجه به معنای از میان رفتن مرز بین فرد و خداوند و مستحیل شدن و فنا و نابودی هویت فرد، تعبیر نشده است. از نگاه عارفان، فنا به معنای دست برداشتن از شخصیت و تعیین محدود، و حرکت به سوی اطلاق است. به بیان دیگر، فنا یعنی از حد عبور کردن، نه از دست دادن وجود. فنا یعنی تخیل ضیق و تنگ هستی را پاره کردن و به هستی مطلق رسیدن (حسینی تهرانی، بی‌تا: ۹۰). این به معنای گسترش من انسانی و درهم شکسته شدن و نابودی تمایزهایی است که مانع تقویت ارتباط‌های بین‌انسانی است. بیناذهنیت، بیانگر تقدم رابطه بین آدمیان، به جای اصالت فرد شناسنده است. به این معنا، تعامل بین آدمیان، در درک آنها از خود و هر آنچه با آن در ارتباط هستند، هم مقدم است و هم تعیین‌کننده. وجود آدمی از پیش با دیگران بودن را نیز در خود دارد. واقعیت امر هیچ‌گاه فارغ از رابطه بین اذهان نیست و هرکس خود را در دل رابطه‌ای که با دیگران دارد، می‌فهمد (منوچهری، ۱۳۸۳: ۱۶۳).

«فانی در حق بودن به معنای مردن و محو شدن و از میان رفتن نیست، بلکه به این معناست که شخص از اوصاف بشری می‌میرد و به اوصاف الهی زنده می‌شود. آنچه در حق است، در آدمی متجلی می‌شود و شخص، وجود حقانی و الهی پیدا می‌کند» (سروش، ۱۳۸۵: ۲۵۶).

به عبارت دیگر و به‌ویژه با نگرشی اجتماعی:

«اصل فنای از خویشتن... به این مقصد شریف است که آدمی خود را محور

زندگی ندانسته و از خودی خود بیرون آمده و از هر عملی که به دیگران زیان برساند، پرهیز کند (راوندی، ۱۳۸۴، ج نهم: ۳۶۶).

درباره استدلال دوم، یعنی دیدگاه کسانی که احکام عرفانی را، به طور مطلق، ناظر بر تنظیم رفتار فرد دانسته‌اند و اوج سلوک عرفانی را بهره‌مندی نفسانی فرد و فارغ شدن و بریدن او از وابستگی‌ها و بی‌اعتنایی به اجتماع ارزیابی کرده‌اند، دلایل روشنی وجود دارد که به استناد آن این نگرش بی‌اعتبار می‌شود. آنچه در این مجال قابل گفتن است این است که:

۱. آنچه با عنوان «فنا فی الله» در میان عارفان مطرح شده است، و معتقدان به تعارض عرفان و سیاست آن را به عنوان مبنای نظری خود در رد سازگاری عرفان و سیاست طرح کرده‌اند، براساس نظر پژوهشگران از عارفان، آخرین مرحله، سلوک الی الله نیست؛ بلکه «بقای بعد از فنا» و بازگشت سالک و عارف به میان خلق برای اصلاح جامعه و درحقیقت، الهی کردن جامعه، برترین شأنی است که عارف به آن دست می‌باید و باید به آن دست یابد. بیان زیر از مولانا در «فیه مافیه» را می‌توان به عنوان شاهد این موضوع، مورد توجه قرار داد:

«حق تعالی مصطفی را (ص) اول به کلی مشغول خود کرد، بعد از آن امر کرد که خلق را دعوت کن و نصیحت ده و اصلاح کن. مصطفی صلوات الله علیه در فغان و زاری آمد که آه یا رب چه گناه کردم؟ مرا از حضرت خود چرا می‌رانی؟ من خلق را نخواهم. حق تعالی گفت: ای محمد! هیچ غم منخور که تو را نگذارم که به خلق مشغول شوی؛ در عین آن مشغولی، با من باشی و یک سر موی از آنچه این ساعت با منی چون به خلق مشغول شوی، هیچ از آن تو کم نگردد. در هر کاری که ورزی در عین وصل باشی» (مولوی، ۱۳۸۵: ۸۲).

بنابر این گفته، پرداختن به اصلاح امور خلق یعنی آنچه شأن سیاست است— نه تنها در تعارض با عرفان نیست، بلکه عالی‌ترین مرحله از سلوک عرفانی ارزیابی شده است. حتی کسانی که باور عارفان به فنا و وحدت وجود را سبب تحقیر و تخفیف «نفس» و «خود» و در نتیجه مانع تکوین فردگرایی، به مثابه یکی از مؤلفه‌های بنیادین اندیشه سیاسی، پنداشته‌اند، تأثیر وجودی باور به اصول یادشده را بر انسان، و در نتیجه تأثیر حیات باطنی آدمی را بر روابط اجتماعی، انکار نکرده‌اند. براساس

تعالیم صوفیه، آدمیان باید از نفرت‌ورزی دوری کنند و به همه آفریدگان خداوند مهر بورزند. از نظرگاه اخلاقی، ثمره چنین موضعی، تأکید تام بر فضیلت نوع‌دوستی و ترک تنفر از «این» و «آن» است. از اینجاست که خدمت به «غیر» تکلیفی مهم شمرده می‌شود. افزون بر این، باید گفت، اگر «فردگرایی بر این اساس استوار تواند شد که بپذیریم زندگی «من» و یک‌یک ما یکتاست، ارجح و تأثیر بی‌بدیل دارد و مانند هیچ‌کس دیگر نیست» (میلانی، ۱۳۸۱: ۶۱)، آن‌گاه شواهدی مهم در سنت عرفانی به‌ویژه مکتب عرفان عاشقانه درباره انسان و من‌انسانی وجود دارد که بر کرامت و بی‌همتایی فرد انسانی تأکید دارد:

«این نکته را که تفاوت جانب وجودی انسان با دیگر پدیده‌های هستی در این است که ماهیت او متأخر بر وجود اوست، یعنی همه کائنات، مسخر یک نوع «بودن» هستند، در صورتی که انسان به‌طور استثنائی، چنین نیست، در عرفان اسلامی ایرانی در توصیف انسان گفته شده است: «لاجرم هریک را از اصناف مکونات و از افراد موجودات، قبله‌ای است مقید و توجهی است مخصوص و مقامی است معلوم، اما انسان چون ظهور صورت او موقوف است به توجه کلی حق به‌سوی او در حالت ایجادش، پس به‌صورتی از صور مخصوص نبود و متقید به مقامی نباشد که حصر کند او را چنان‌که ملائکه را حصر کرد و اشارت تنزیل بر آن وارد شد که «و ما منا الا و له مقام معلوم» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۱: ۱۹۴).

نتیجه بحث ما درباره عرفان و فردگرایی این است که، اولاً استدلال کسانی که عرفان را منافی شکل‌گیری مفهوم فرد و فردیت دانسته‌اند، با ابهام‌های زیادی روبه‌رو است؛ به این معنا که داوری آنها به‌طور کلی مبتنی بر درک غیردقیقی از ماهیت تفکر عرفانی است. به‌علاوه، پیش از هرگونه بحث درباره نسبت عرفان و فردگرایی، لازم است که مقصود از «فردگرایی» به‌طور دقیق، روشن شود. ثانیاً بحث ما درباره عرفان و اندیشه سیاسی مبتنی بر رویکرد کلاسیک به سیاست است که بر اندماج مفهوم فرد و جمع تأکید دارد که البته در روایت معاصر از اندیشه سیاسی نیز به‌دلیل طرح مقوله بیناسوژگی^۱ بار دیگر مورد توجه اندیشمندان بانفوذی مانند آرنست

و هابرماس واقع شده است (منوچهری، ۱۳۸۳: ۱۹۰). در این رویکرد، در عین تأکید بر جایگاه فرد و پذیرش تشخیص او، بر اهمیت نگاه بیناانفسی و توجه هم‌زمان به فرد و جمع، و همبستگی، به‌عنوان فضیلتی تعیین‌کننده تأکید شده است. بدیهی است که چنین برداشتی از رابطه بین فرد و جمع، بستر لازم را برای تقویت و تحکیم فضای مدنی فراهم می‌کند. واضح است که نگاه عرفان به «فرد» به‌هیچ‌روی با تلقی لیبرالیستی از فردیت که در آن ملاک تدبیر و سامان‌بخشی به جامعه، نفع فردی است، سازگاری ندارد. در اندیشه لیبرالی به‌دلیل سوژه‌محور بودن و غلبه مفهوم «فردیت» و «سودگروی^۱»، بحث درباره خیر و مصلحت عمومی، بحثی ثانوی بوده و موضوعیت نخواهد یافت.

۴-۱-۱. تفکر غیرمدنی عرفان؟

یکی از مهم‌ترین استدلال‌هایی که در رد و نفی امکان تأسیس اندیشه سیاسی براساس تفکر عرفانی مطرح شده است، این است که عرفان، دارای رویکردی فردگرایانه و به‌عبارت دقیق‌تر، انسان‌گرایانه، به‌معنای انسان منهای تعلقات مدنی است؛ به این معنا که، در زبان عارفان هر جا بحثی از فضیلت‌های اخلاقی شده است، مقصود، فضیلت‌های انسانی بوده است و نه فضیلت مدنی. براساس چنین رویکردی، پرداختن عارفان به فضایی چون دوستی و مدارا و همبستگی، نه به‌دلیل توجه به ضرورت‌های حفظ زندگی مدنی و سامان‌بخشی به فضای عمومی، بلکه به‌سبب توجه به «انسان»‌ها به‌مثابه موجوداتی که عیال خداوند به‌شمار می‌آیند و صرف‌نظر از تعلقات آنها بوده است. افزون‌بر این و مشابه بیان اخیر، ممکن است استدلال شود که توصیه نظری و پایبندی عملی برخی از عارفان به دوستی و مدارا با دیگران، و تحمل و تسامح ورزیدن با مردمان و حتی با غیرهم‌کیشان و مخالفان (نیکوبخت، ۱۳۸۳: ۲۲۷)، نه به‌سبب توجه به الزامات زندگی جمعی و مدنی و حرمت نهادن به دیگران، بلکه نوعی راهکار و راهبرد تربیتی برای هرچه بیشتر نزدیک شدن به درگاه الهی از طریق تحمل دشواری‌ها و سختی‌ها است.

در پاسخ به این دیدگاه می‌توان به چند نکته اشاره کرد:

نخست اینکه، صرف نظر از انگیزه عارفان از توجه و تأکید بر فضیلت‌هایی چون عشق و دوستی و مدارا و همبستگی، آنچه مهم است، پیامد و حاصل چنین تأکید و توجهی است:

«هرچند بسیاری از بخشش‌ها و بلندنظری‌ها و رواداری‌های صوفیان، گاهی حتی نه از سرِ شفقت به خلق، بل به دلیل عشق به خالق بوده است، اما نتیجه کار آنان درخشان است، و به‌هررو درسی است در راه ایجاد مناسباتی انسانی‌تر و پرمهتر میان مردمان» (احمدی، ۱۳۸۸: ۷۷).

درحقیقت، حتی با فرض درستی این استدلال که قصد عارف از توجه به فضیلت‌هایی چون مدارا و مصاحبت و بخشایش که دارای وجه ارتباطی و بینانفسی هستند، تنها مهربانی با مردمان و یا نزدیک شدن به خداوند است، این امر لزوماً نافی وجه انسانی و ارتباطی و ظرفیت مدنی اندیشه عرفانی نخواهد بود. وانگهی، اگر صرفاً انگیزه عارفان را در بحث از فضیلت‌های یادشده، مبنا و ملاک داوری درباره مدنی یا غیرمدنی بودن عرفان قرار دهیم، آن‌گاه چنین بحثی درباره حوزه‌های معرفتی دیگر از جمله فلسفه نیز صادق خواهد بود؛ زیرا غایت فیلسوف نیز در فلسفه‌ورزی، تشبه به خدا و تخلق به اخلاق‌الله است. در این صورت چگونه می‌توان ادعا کرد که فلسفه به تنظیم و بهبود مناسبات انسانی و اجتماعی یاری می‌رساند، اما عرفان، نسبتی با ساحت عمومی و زندگی اجتماعی ندارد؟!

استدلال دیگری که به‌عنوان شاهدی بر جوهره غیرمدنی عرفان آورده شده است، بی‌توجهی عارفان به کنش‌های سیاسی و اجتماعی، و فقدان روح مشارکت در آنان است:

«جامعه مدنی بنا به خصلت خود، متضمن کنش‌های دوسویه یا چندسویه میان آدمیان است، درحالی‌که عرفان، مخاطبان خود را به کاهش این کنش‌ها یا دست‌کم، اولویت قائل نشدن برای آنها تشویق می‌نماید» (قادری، ۱۳۸۲: ۹۸).

چنین تلقی و ادعایی را می‌توان از دو منظر مورد بررسی قرار داد. اولاً به‌لحاظ نظری با وجود برخی ناسازها که مورد استناد منتقدان قرار گرفته است. آموزه‌ها و مؤلفه‌هایی روشن در میراث فکری عرفانی و نیز در متون و آثار متأثر از عرفان وجود دارد که می‌توان آنها را مصداق آشکار مشارکت‌جویی و فعالیت و تعامل

اجتماعی تلقی کرد. توجه به مورد زیر از یکی از متن‌های معتبر عرفانی، روشننگر خواهد بود:

«بدان که آدمی را به خلوت و عزلت، معیشت ممکن نباشد، که عالم دنیا عالم اجتماع است و پادشاه عالم، اجزای آفرینش را هر یک به دیگر معلق کرده است و مضبوط ساخته تا به معاونت، یکدیگر را نگاه دارند و جمله اصناف حیوانات را الفتی در طبیعت نهاده است که هر نوعی با یکدیگر الوف باشند و به هم مؤانست جویند و میان آدمیان این طریق نهاده است؛ بعضی را به مواصلت، بعضی را به مناکحت، بعضی به مصاحبت و مرافقت و صحبت کردن. اساس صحبت و مودت، محبت است و حفظ صحبت در مرافقت و مساعدت است و بقای صحبت در تقوی و دیانت است و هر قومی را که با یکدیگر صحبت است، الا به مدد مجانست نیست و به مدد مشاکلت، و آن صحبت، بقا بیابد، و هرگاه که مخالفت و تضاد و تحاسد در میان راه یابد، عهد صحبت بریده گردد و عقد رفاقت گسسته شود» (عبّادی، ۱۳۶۸: ۱۵۷).

تأمل در بحث بالا نشان می‌دهد که نویسنده ضمن رد خلوت‌گزینی، چنین منشی را در تعارض با هویت اجتماعی و مدنی انسان دانسته و بر پیوند ضروری و بلکه طبیعی میان انسان‌ها تأکید کامل داشته است. توجه به مفهوم‌هایی مانند صحبت و فتوت در میراث و متن‌های عرفانی که دارای ظرفیت مشارکت‌جویانه و ارتباطی قابل‌اعتنایی هستند، نشان دیگری از ظرفیت‌های مدنی عرفان است. مفهوم «صحبت» و «مصاحبت» که در متون عرفانی بارها از آن سخن گفته شده است، از مضمون‌هایی است که با مقوله دوستی، به‌مثابه یکی از مهم‌ترین فضیلت‌های مدنی، ارتباط نزدیکی دارد. در تعریف صحبت گفته شده است که: «شرط صحبت آن است که حظ خود نجویی اندر صحبت، که همه آفات صحبت از آن است که هر کسی از آن لذت خود طلبند» (هجوی، ۱۳۸۳: ۵۰۰).

مصاحبت، نزد عارفان، مقابل وحدت و تفرد است و خواجه عبدالله انصاری، آداب صحبت در رابطه با خلق را نصیحت کردن و شفقت نمودن در حق همگان می‌داند، و اینکه حق همه‌کس را فرا پیش داری، انصاف همه از خود بدهی به طریق ایثار و مواسات و حسن خلق (سجادی، ۱۳۸۹: ۲۱). واضح است که اگر جوهره

مدنیت را توجه به «دیگری» و تعهد به الزامات زندگی جمعی بدانیم، آن‌گاه صحبت، که یکی از مقامات عرفانی به‌شمار می‌رود، دربردارندهٔ امکانات قابل‌توجهی در این زمینه است.

از منظری دیگر، صحبت دارای آثار وجودی مهمی برای رهایی‌بخشی انسان است:

«فایده صحبت آن است که مشام باطن او گشوده شود و استرواح ارواح در صحبت ظاهر شود، و در صحبت، حجاب‌ها که متراکم شده باشد، به نور جمعیت زایل شود، و در صحبت، اخلاق حمیده و خوی‌های پسندیده ظاهر می‌شود که هرکس که در صحبت، خوش‌خوی‌تر، یاران و متابعان او بیشتر شود» (سهروردی، ۱۳۶۴: ۱۶۹).

چنان‌که گفته شد، یکی دیگر از فضیلت‌های اخلاقی در قلمرو اندیشه عرفانی، فتوت و جوانمردی است که از عناصر پربسامد در متن‌های عرفانی است. حجم قابل‌توجهی از متون با عنوان «فتوت‌نامه» در میراث فکر عرفانی وجود دارد که منبع مهمی برای کشف و فهم اندیشه مدنی و سیاسی هستند. فتوت و جوانمردی به‌عنوان فضیلتی اخلاقی در متن‌های عارفانه و نیز در متن‌های اخلاقی متأثر از عرفان و تصوف، بیشتر در ارتباط با اجتماع و مردم مطرح شده است:

«تصوف نه در فضای رهبانی خارج از جامعه، بلکه در متن حیات فعال اجتماعی، امکان متابعت دارد و از نظرگاه عرفان اسلامی، تمایلات رهبانی با حیات روزمره در متن جامعه انسانی ممزوج است» (نصر، ۱۳۸۹: ۶۵).

ابوعلی دقاق از عارفان مطرح‌شده در «تذکره الاولیاء»، فتوت را «حرکت کردن از برای دیگران» می‌داند (عطار، ۱۳۹۰: ۵۷۳). عبدالکریم قشیری، نویسنده یکی از نخستین و مهم‌ترین متن‌های عرفانی، در تعریف فتوت می‌نویسد: «بدان که اصل فتوت آن بود که بنده دائم در کار غیرخویش مشغول بود» (قشیری، ۱۳۹۱: ۳۵۰). درحقیقت، جوانمرد کسی است که زندگی گروهی که او به آن پیوسته است، زندگی‌اش را تنظیم می‌کند و تمام توجه او به همبستگی و استواری گروه است و می‌کوشد رفتارهایی را در پیش گیرد که سبب ایجاد و تقویت همبستگی سازمانی و انسانی گروه در میان اعضای آن می‌شود. در پایه و بنیان چنین جست‌وجویی

رهایش از «منی» خود جای دارد (دوفوشه کور، ۱۳۷۷: ۲۷۵). روح و جوهر جوانمردی، داشتن حس مسئولیت و تعهد در برابر دیگری است که این ویژگی می‌تواند زمینه‌ساز شکل‌گیری و تقویت روح تعهد و مسئولیت مدنی شود. به سخن دیگر، جوانمرد، انسانی اخلاقی است که پس از آنکه سهمی را که به هرکس می‌رسد، بازشناخت و پذیرفت، خود را در برابر دیگران در وضعیت تکلیف و وظیفه و نه حق و حقوق، احساس می‌کند. اخلاق، با احساس تکلیف برای حق دادن به دیگران آغاز می‌شود (دوفوشه کور، ۱۳۷۷: ۲۷۸).

از جمع‌بندی گفته‌های عارفانی که درباره جوانمردی سخن گفته‌اند، می‌توان نتیجه گرفت که جوانمردی، فضیلت و اخلاقی اجتماعی است که به‌موجب آن، فرد به نفع دیگران کنار می‌آید و خود را نمی‌بیند. جوانمرد به‌سبب حفظ همبستگی جمعی که عضو آن است، از خود می‌گذرد و «همه کارها به حکم و رضای جمع کند، اگر جمع بر وی انکار کنند - اگرچه بی‌گناه باشد - جمع را خلاف نکند» (دوفوشه کور، ۱۳۷۷: ۲۷۵). مبنای این گشادگی، توجه خاصی است که انسان بداند به دیگران چگونه گوش بسپارد. توانایی به دیگران گوش سپردن، یعنی دارا بودن قابلیت لازم برای تحمل دیگران و همکاری و مشارکت با دیگران. اوج و ستیغ این فضیلت آن است که انسان رهاشده از خود، در «دیگری» می‌زید، و چنین فضیلتی بی‌شک دارای بار و ظرفیت مدنی، اجتماعی، و تعاملی قابل توجهی در راستای فراهم کردن بستر لازم برای تقویت و تحکیم فضای عمومی و ایجاد سامان نیک است.

ثانیاً به‌لحاظ عملی، شکل‌گیری فتیان یا جوانمردان بر محور فضیلت فتوت در بخش مهمی از تاریخ ایران و اسلام دارای آثار و نمودهای بارزی بوده است. جریان اجتماعی «فتیان» یا «جوانمردان» که بیان نظری خود را در «فتوت‌نامه‌ها» یافته است، یکی از مصادیق روشن مشارکت و کنشگری اجتماعی بوده است. به بیان دیگر، نباید چنین تصور شود که فتیان یا جوانمردان، حلقه‌ها یا گروه‌های ویژه جدای از عامه مردم بوده و ماهیتی نخبه‌گرایانه داشته‌اند، و یا «فتوت» و «جوانمردی» فضیلت و قابلیت تلقی می‌شده است که تنها شایسته و درخور گروهی خاص از مردمان بوده است. در واقع، در متن‌های مختلف، این ویژگی، همچون فضیلتی عام که همه افراد مردم می‌توانند از آن برخوردار شوند، به‌تصویر کشیده شده است (دوفوشه

کور، ۱۳۷۷: ۲۷۱). یکی از گروه‌های مهمی که در تاریخ جوامع اسلامی، پیوند آشکاری با جوانمردی داشته‌اند، اصناف و تشکل‌های صنفی در دوران میانه تاریخ اسلامی هستند. این پدیده می‌تواند نقطه پیوند عرفان و تصوف با بحث مدنیت و استلزامات آن باشد؛ به این معنا که حضور جدی عارفان و صوفیان در عرصه فعالیت‌های اجتماعی و اصناف مختلف صنعتی و خدماتی در متن جامعه، بی‌شک نشان‌دهنده ظرفیت قابل توجه تصوف و عرفان در پی‌ریزی یک جامعه مدنی و متکثر است، که در عین حال با اتکای به فضیلت اخلاقی فتوت، به هم پیوسته است. درباره نحوه ارتباط اصناف و جوانمردان در تاریخ جوامع اسلامی در دوره میانه بیان زیر می‌تواند روشنگر باشد:

«شیوه‌های تبلیغی فقیان را از لحاظ نظری در فتوت‌نامه‌ها و از لحاظ عملی، در شیوه و عملکرد اصناف، می‌توان دید. در واقع، ارتباط دوسویه‌ای بین گروه‌های مختلف فتوت و پیشه‌وران وجود داشته است. گروه‌هایی از اصناف و پیشه‌وران برای تبلیغ و گسترش آرای فقیان، بازوان مورداعتمادی به‌شمار می‌آمدند؛ از سوی دیگر نیز، اصناف و پیشه‌وران از طریق فقیان و مراکز تبلیغ و دعوت آنها، مانند زاویه و خانقاه، به تشکل و سازماندهی صنفی برنامه‌های خود می‌پرداختند و می‌توانستند در مسائل سیاسی، اجتماعی، و اقتصادی، حضوری فعال داشته باشند؛ بنابراین، اصناف و پیشه‌وران، هم از لحاظ تشکیلاتی و هم از نظر فکری، با اهل فتوت در ارتباط بوده‌اند: از لحاظ تشکیلاتی به این سبب که بسیاری از پیشه‌وران، خود از جوانمردان بودند و در تشکیلات جوانمردان فعالیت داشتند، و از نظر فکری، جوانمردی، صفتی بود که اصناف و اهل حرف بدان متصف بوده‌اند (گراوند، ۱۳۹۱: ۱۵۹).

از مهم‌ترین و پربسامدترین ویژگی‌های اخلاقی جوانمردان یا فقیان در متون عرفانی، مردم‌داری، عفو، تسامح و شفقت با مردم است (پناهی، ۱۳۸۸: ۷)، که جملگی فضیلت‌هایی هستند که وجود و ماهیت ارتباطی داشته، و بستر ساز مناسبات انسانی و اخلاقی در فضای مدنی هستند. واضح است که توجه عارفان مسلمان به فضیلت‌هایی مانند دوستی، مدارا، و فتوت به دلیل مهیا نبودن بستر و ساختار سیاسی و اجتماعی لازم، آن‌گونه که مثلاً در یونان عصر کلاسیک فراهم بود، امکان و

فرصت لازم را برای نهادینه شدن نیافته است، اما چنین بحثی، لزوماً، ارتباطی با محتوای اندیشه آنان ندارد و ناشی از عدم همراهی سایر ساختارها و ساحت‌های اجتماعی و سیاسی با ساحت اندیشه بوده است.^(۲)

۵-۱-۱. فلسفه‌ستیزی و عقل‌گریزی عرفان؟

پژوهشگران در مورد این موضوع که عقل‌گرایی به‌عنوان قوام‌بخش اصلی فلسفه، از اساسی‌ترین لوازم و نیازهای تکوین و رونق سیاست در هر دو ساحت نظری و عملی است، تردید ندارند. از سوی دیگر به ادعای برخی از نویسندگان:

«بسیاری از عارفان، پرداختن به فلسفه و احتجاج و استدلال برهانی را که موضوع آن، مفاهیم کلی وجود و عوارض ذاتی آن است، منحل ادراک حقیقی و نیل به مقامات معنوی می‌دیدند (مجاهدی، ۱۳۷۸: ۳۰۷)».

از این دیدگاه، عرفان با وجود آموزش و بسط مدارا و کثرت‌گرایی، با رویکرد افراطی در نقد عقل فلسفی به ورطه جزم‌اندیشی افتاده است. عارفان با تأکید بر مرجعیت شهود عرفانی و ابطال‌ناپذیری آن، و اصرار و پافشاری بر معرفی این شیوه به‌مثابه عالی‌ترین شکل دستیابی به حقیقت، جزم‌اندیشی و تقابل خود را با عقل‌ورزی نشان داده‌اند. بر این اساس، تأکید بر تجربه‌ها و تفکر شهودی در سرانجام منطقی‌اش به نوعی دیکتاتوری معرفتی منجر می‌شود (ضیائی، ۱۳۹۰: ۲۴۸).

البته بحث از جایگاه عقل در اندیشه عرفانی نیازمند مجالی گسترده است. با این‌همه در پاسخ به استدلال‌های یادشده مبنی بر تعارض عرفان با عقل و خردورزی، به چند نکته مهم اشاره می‌کنیم. نخست اینکه برخلاف آنچه ادعا شده است، عارفان مسلمان، موضع و دیدگاهی یکدست درباره عقل و جایگاه و اعتبار آن ندارند. تفکر عرفانی طیف گسترده‌ای است که درون آن، اندیشمندان مختلفی با دیدگاه‌های متنوع وجود داشته‌اند. دوم اینکه بسیاری از عارفان، ضمن حرمت نهادن به عقل، تنها حوزه اعتبار آن را محدود کرده‌اند؛ به‌عنوان مثال، مولوی که شاید بیش از همه عارفان، به نکوهش و تحقیر عقل شهرت یافته است، به‌هیچ‌رویی در صدد نفی کلی عقل و فلسفه نبوده است. مولانا در عین حال که یک حکیم و عارف در بالاترین

سطح خود بوده است، هیچ‌گاه ارزش عقل، به‌معنای کلی آن را در کسب معرفت الهی فراموش نکرده است (ریاحی، ۱۳۸۴: مقدمه نصر). سوم اینکه تأکید بر شهود به‌مثابه راه دستیابی به حقیقت از نظر عارفان، به‌معنای نفی عقل و خرد به‌عنوان یکی از راه‌های رسیدن به حقیقت نیست. نکوهش عقل جزئی و حسابگر نه به‌معنای ستایش جهل، بلکه به‌منظور توجه دادن به مراتب بالای عقل و گذار از ساحت عقل جزئی است. در یک ارزیابی کلی می‌توان گفت، موضع عارفان در مورد عقل، بیشتر معطوف به کاهش حوزه توانایی عقل و تکریم عقل در قلمرو ظرفیت‌های آن است. نقد عقل توسط عارفان، همانند نقد فیلسوفان حسی انگلستان در حوزه ادراک‌های بشری، و نیز شبیه نقادی کانت از عقل محض است (ایلانلو، ۱۳۸۶: ۸۸؛ ابومحبوب، ۱۳۸۴: ۴۴). اگر این‌گونه بود که عرفان مانع عقل و تدبیر زندگی می‌شد، حضور پررنگ اهل تصوف و عرفان در عرصه صناعات و حرفه‌ها و هنرهای اسلامی که در قالب فتوت‌نامه‌ها نمود یافته است، توجیه‌ناپذیر بود (پازوکی، ۱۳۸۶: ۸۸).

۶-۱-۱. نخبه‌گرایی عرفان؟

برخی از صاحب‌نظران، یکی از ویژگی‌های عمده اندیشه عرفانی را استوار بودن آن بر نوعی آموزش و پرورش نخبه‌گرا دانسته‌اند؛ به این معنا که با تأمل در اندیشه عرفانی می‌توان دریافت که خطاب اندیشه عرفانی نه به همه مردم است و نه در راستای سازماندهی جامعه سیاسی (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۵۰). همچنین برخی از پژوهشگران، جوهر تصوف را نخبه‌گرایی (میلانی، ۱۳۸۱: ۵۶)، و منطق احکام عرفانی را تجربه شخصی و ماورای‌طور عقل دانسته‌اند که با شعور متعارف جمعی قابل توجیه یا ادراک نیست؛ لذا نمی‌تواند مقبول و متبّع جمع قرار گیرد (مجاهدی، ۱۳۷۸: ۳۰۸). از این منظر، نخبه‌گرایی عرفان در مقابل عام‌گرایی سیاست، یکی از دلایل عمده ناسازگاری میان عرفان و سیاست تلقی شده است.

در پاسخ به بیان یادشده می‌توان گفت، اگر غرض از نخبه‌گرا بودن عرفان این باشد که تنها افراد و گروه‌های خاصی مجاز به ورود به عرصه سیر و سلوک و طی مقامات عرفانی هستند، و به‌عبارت دیگر، مخاطب عرفان، افراد و اصناف خاص هستند، بی‌تردید چنین ادعایی خلاف واقعیت و خلاف درک همه عارفان از عرفان

است. در انسان‌شناسی عرفانی که تحت تأثیر مستقیم هستی‌شناسی آن است، همه موجودات و بالطبع همه آدمیان جلوه وجود خداوند بوده و هر فرد انسانی دارای ظرفیت وجودی لازم برای ارتباط با مبدأ هستی و مخاطب خداوند قرار گرفتن است. افزون بر این، مطالعه میراث فکر عرفانی نشان می‌دهد که مخاطب عرفان، همه طبقه‌ها و گروه‌های اجتماعی هستند. اسامی عارفان حاکی از شغل‌های اجتماعی آنها و ارتباط نزدیک آنها با اصناف و گروه‌های اجتماعی مختلف است. هنگامی که مخاطب، عموم مردم باشند، فهم ایمان نیز در صنف خاصی محصور نمی‌شود، و مخاطب آنها، فهم و لطیفه معنوی وجود انسان‌هاست. البته طبیعی است که عده خاصی از همه طبقه‌های مردم، این خطاب ایمانی را می‌فهمند و می‌پذیرند و این امری است که کم‌وبیش درباره سایر حوزه‌های معرفتی نیز صادق است (پازوکی، ۱۳۸۶: ۷۴).

اما اگر مقصود قائلان به نخبه‌گرا بودن عرفان این باشد که تنها عده اندکی از افراد، موفق به طی مقامات و رسیدن به مراتب سیر و سلوک عرفانی و فهم پیام عرفان می‌شوند، چنین ادعایی کمکی به اثبات فرضیه امتناع تأسیس اندیشه سیاسی براساس اندیشه عرفانی، نمی‌کند. در این صورت، پیوند فلسفه و فقه را با سیاست چگونه می‌توان ارزیابی و توجیه کرد؟ هم فقه و هم فلسفه به‌عنوان دو حوزه معرفتی مهم، دست‌کم در بخش‌های مهمی از تاریخ خود، دانش‌هایی نخبه‌گرا بوده‌اند؛ یعنی هم دست‌اندرکاران این دانش‌ها طیف خاص و اندکی از جامعه بوده‌اند و هم مخاطبان آنها، به‌دلیل زبان فنی و پیچیده این دانش‌ها، تعداد اندکی از افراد جامعه بوده‌اند. پژوهشگران، یکی از ویژگی‌های مهم فلسفه را در ایران دوره اسلامی، نخبه‌گرا بودن آن، یعنی محصور بودن در حلقه معدودی از اهل تحقیق و دانش دانسته‌اند (فیرحی، ۱۳۸۱: ۳۲۷)، بااین‌همه این ویژگی، اگرچه محدودیت‌هایی را در فرایند عمومیت یافتن و بسط این دانش و اثربخشی اجتماعی آن ایجاد کرده است، مانع روشنگری و انتقال پیام آن نبوده است.

۷-۱-۱. همراه بودن عرفان با اندوه و حزن هستی‌شناختی؟

یکی از مؤلفه‌های مهم سیاست که از لوازم و شرط‌های سیاست‌ورزی به‌مثابه کنش‌گری و تلاش در عرصه سیاسی است، نشاط و امید است. از سوی دیگر، بعضی از پژوهشگران، عرفان را ذاتاً همراه با حزن و اندوه دانسته‌اند و با استناد به برخی از متون و پیشینه‌های عرفانی چنین استدلال کرده‌اند که غم و اندوه عارفانه، اندوهی هستی‌شناختی است که مبتنی بر تصور خاص عارفان از ذات حیات فانی انسانی است. چنین تصویری، همه‌گیر و ازلی و ابدی است و چنان‌که عطار در تذکرةالاولیاء از زبان یکی از اولیاء می‌گوید: «شادی صافی خود نیافریده‌اند» (میلانی، ۱۳۸۱: ۶۷).

نکته‌ای که طرفداران فرضیه ناسازگاری عرفان و سیاست بر آن تأکید دارند، این است که در چنین فضای فکری و عاطفی‌ای و با داشتن تصویری آمیخته و همراه با حزن و اندوه از هستی، توجه به سیاست که مؤلفه بنیادین آن، امید و نشاط، و به تبع آن، کنشگری و مشارکت در عرصه عمومی است، ممتنع و یا دست‌کم، بسیار دشوار خواهد بود.

در پاسخ به چنین تلقی و فهمی از حزن و اندوه عارفانه و نسبت آن با سیاست، به نظر می‌رسد، بیان نکته‌هایی در توضیح مفهوم حزن عارفانه راهگشا خواهد بود. در تحلیل مفهوم اندوه عارفانه، دو برداشت و فهم مثبت و منفی را می‌توان از یکدیگر متمایز کرد. در تحلیل حزن عارفانه که برخی از پژوهشگران از آن به حزن سبز و میمون در برابر حزن شوم و سیاه تعبیر کرده‌اند (سروش، ۱۳۸۸: ۱۳۹)، حقیقت این است که هیچ لذت و بهجتی مبارک‌تر و برتر از حزن عارفانه نیست. داشتن دیده‌ای بینا و شناختن حقیقت این جهان، و دانستن نسبت خود با این جهان و آن جهان، و تماشا کردن صورت‌ها و جمال‌های نو و عید کردن هرروزه و برون آمدن از زندان خیال، فرحناکی و بی‌غمی را تضمین و تأمین می‌کند. چنین حزن‌ی که همان حزن ستایش‌شده و عارفانه است، عین رحمت بردن آدمی بر خود و دیگران است. حزن عارف به این معنا در واقع درگیر بودن عارف است با خودش، با این هدف که خود را از آنچه هست، بالاتر برد، تا دیگران نیز از چشمه وجود او نصیب بیشتر ببرند (سروش، ۱۳۸۸: ۱۳۹). بر این اساس، حزن و اندوه عارفانه،

نه تنها موجب ناامیدی و سردرگریان فرو بردن و گوشه انزوا اختیار کردن نیست، بلکه عامل و انگیزه ارتباط با دیگران و تقویت مناسبات انسانی و اجتماعی خواهد بود. غم، به معنای وسیع خود در عرفان اسلامی-ایرانی غم فردی نیست؛ بلکه غم به معنای تحمل سختی کردن و پذیرفتن مسئولیت، غم هم‌نوع خوردن و درباره سعادت عمومی آنان اندیشیدن و تدبیر کردن است (حقیقت، ۱۳۷۰: ۶۱). از شیخ ابوالحسن خرقانی نقل است که گفت:

«عالم، بامداد برخیزد و طلب زیادتی علم کند و زاهد، طلب زیادتی زهد، و ابوالحسن در بند آن بود که سروری به دل برادری رساند، و اگر در ترکستان تا به در شام کسی را خاری در انگشت شود، از آن من است» (حقیقت، ۱۳۷۰: ۶۱).

حزن عارفانه حتی اگر در سطح متعالی و فردی آن، مبتنی بر دغدغه‌ای وجودی و حس نوستالژیک ناشی از دور افتادن از وطن مألوف عارف و به سخن دیگر، نوعی ناخشنودی وجودی از «در عالم بودن» باشد، اما در سطحی دیگر و از منظری این جهانی -چنان که از بیان بسیاری از عارفان برمی آید- نشان نارضایتی عارف از وضع موجود، و حاکی از دغدغه و نگرانی عارف از نابسامانی‌ها و بی‌عدالتی‌ها و ستم‌هایی است که بر خلائق به‌عنوان عیال خداوند می‌رود. به عبارت دیگر، حزن عارفانه تنها غم خود خوردن نیست، بلکه اندوه دیگری داشتن است؛ از این رو، این ادعا که اندیشه عرفانی به دلیل پیوند و تقارن با حزن و اندوه، نسبتی با فضیلت مدنی و در نتیجه با اندیشه سیاسی ندارد، با فهم درست از غم و اندوه عارفانه سازگار نیست. به نظر می‌رسد، کسانی که عرفان و عناصر آن و از جمله حزن عارفانه را منفی با سیاست تلقی کرده‌اند، مرادشان از سیاست، مبارزه برای تصاحب و حفظ و تداوم قدرت بوده است، حال آنکه مقصود از اندیشه سیاسی در اینجا براساس روایت کلاسیک و روایت انتقادی معاصر از اندیشه سیاسی، اندیشه‌ورزی و تأمل و کوشش نظری برای ترسیم و تدوین مبانی و مؤلفه‌هایی بوده است که بستر مناسبی را برای مناسبات انسانی فراهم کند و منجر به ایجاد یک نظام سیاسی بسامان و فضیلت‌مند و مطلوب شود.

نتیجه‌گیری

در این مقاله برخی از مهم‌ترین موانع نظری مورد نظر فائلان به ناسازگاری عرفان و سیاست از دیدگاهی انتقادی و به‌منظور فهم ظرفیت‌های مدنی عرفان، مورد بحث قرار گرفت. حاصل این بحث را می‌توان به شرح زیر بیان کرد:

۱. هیچ‌یک از شواهد و استدلال‌هایی که با اتکا بر مؤلفه‌های معرفت‌شناختی عرفان به‌منظور اثبات امتناع تأسیس اندیشه سیاسی بر پایه تفکر عرفانی ارائه شده است، قانع‌کننده و پذیرفتنی نیستند. این داوری‌ها عموماً با تکیه بر شواهدی خاص از برخی نوشته‌ها و آثار اندیشمندان عرفانی انجام شده‌اند و مصداق بارز مغالطه تسری و تعمیم جزء به کل هستند. حداکثر نتیجه‌ای که از شواهد و استدلال‌های مورد استناد طرفداران رویکرد امتناع برای اثبات تعارض و تنافی عرفان و سیاست می‌توان گرفت این است که، در میراث فکر عرفانی، شواهد و عناصر متعارض و ناسازگاری وجود دارند که امر داوری درباره رابطه عرفان و سیاست را با دشواری روبه‌رو می‌سازند؛ از این رو نکته دوم و مهمی که از بحث‌های مطرح‌شده در این مقاله می‌توان نتیجه گرفت این است که:

۲. تا زمانی که همه متن‌ها و آثار شاخص و معتبر عرفانی با نگاهی تحلیلی و نقادانه و به‌صورت روشمند، از منظر امکانات و ظرفیت‌های اندیشه سیاسی و مدنی مورد توجه و مطالعه قرار نگرفته‌اند، امکان صدور حکم یگانه و داوری قاطع و نهایی درباره نسبت میان اندیشه عرفانی [به‌معنای مطلق] و اندیشه سیاسی، وجود ندارد. این ادعا به‌ویژه با توجه به تنوع مشرب‌های عرفانی در درون سنت گسترده عرفان، اهمیت بیشتری می‌یابد.^(۳)

از این رو به‌نظر می‌رسد برای دستیابی به نتیجه مشخص درباره نسبت تفکر عرفانی و اندیشه سیاسی باید به موضوع تنوع مشرب‌های عرفانی و تمایز دیدگاه‌های عارفان از نظر قابلیت‌ها و استلزامات سیاسی و مدنی آنها توجه شود. البته این سخن، به‌معنای نفی جوهره و هسته سخت عرفان اسلامی‌ایرانی که وجه مشترک مشرب‌ها و گرایش‌های عرفانی مختلف است، نخواهد بود. براساس همین منطق، بحث ما در این مقاله، نه داوری نهایی درباره امکان تأسیس اندیشه سیاسی براساس تفکر عرفانی، بلکه تأکید بر وجود ظرفیت‌های قابل‌اعتنای سیاسی و مدنی

عرفان و ضرورت سنجش و ارزیابی نسبت عرفان و سیاست از طریق مطالعه دقیق مشرب‌های مختلف عرفان اسلامی است.

۳. سرانجام اینکه، پاسخ قطعی آری یا نه دادن به پرسش‌هایی از نسبت و رابطه عرفان و اندیشه سیاسی، چندان اهمیتی ندارد؛ آنچه مهم است و ضرورت دارد، نشان دادن رابطه‌ها و تداخل‌ها و ناسازه‌ها و نیز امکانات موجود در اندیشه عرفانی به‌منظور کشف و استخراج ظرفیت‌های سنت و میراث فکری ایران و اسلام است. درحقیقت، از دیدگاه این پژوهش، کشف و استخراج ظرفیت‌های سنت و ازجمله میراث تفکر عرفانی، مستلزم رویارویی اندیشمندان و انتقادی با سنت و مآثر فرهنگی است.



یادداشت‌ها

۱. تفکیک و تمایز فرد به «فرد در اجتماع» و «فرد بیرون از اجتماع» با الهام و استفاده از طبقه‌بندی لویی دومون در کتاب موریس باربیه، صورت گرفته است.
۲. اشاره به این نکته در اینجا ضروری است که اگرچه کوشش‌های قابل‌ارجی از سوی برخی پژوهشگران برای احیا و معرفی فتوت‌نامه‌های صوفیه و عارفان انجام شده است، هنوز کار بنیادی و گسترده‌ای برای شناسایی و چاپ منقح و انتقادی این متون صورت نگرفته، و همین امر، داوری دقیق درباره محتوا و مضمون نهایی آنها را با دشواری روبه‌رو می‌کند.
۳. عطار نیشابوری در مقدمه تذکره‌الاولیا یادآور شده است که همه عارفان به یک رنگ نیستند: «بعضی اهل معرفت‌اند و بعضی اهل معاملت و بعضی اهل محبت و بعضی اهل توحید و بعضی همه، و بعضی باصفت‌اند و بعضی بی‌صفت (عطار، ۱۳۹۰: ۵)».

منابع

- ابومحیوب، احمد (۱۳۸۴)، «نقد عرفان‌ستیزی و عرفان‌گرایی»، مجله حافظ، نیمه دوم اسفند ۱۳۸۴، شماره ۲۶.
- احمدی، بابک (۱۳۸۸)، چهار گزارش از تذکره‌الاولیای عطار، چاپ دوم، تهران: نشر مرکز.
- ارسطو (۱۳۶۴)، سیاست، ترجمه حمید عنایت، چاپ چهارم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ایلانلو، مژگان (۱۳۸۶)، عرفان و انسان امروز، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- باربیه، موریس (۱۳۸۶)، مدرنیته سیاسی، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران: نشر آگاه.
- بهشتی، علیرضا (۱۳۸۷)، «تحول مفهوم فرد در اندیشه سیاسی دوران میانه در مغرب‌زمین»، فصلنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، شماره ۱۸۵.
- یازوکی، شهرام (۱۳۸۶)، «سنجش اندیشه گذشتگان، اما نه با ملاک‌های دوران مدرن» در: عرفان و انسان امروز، به کوشش مژگان ایلانلو، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- پناهی، مهین (۱۳۸۸)، «جوانمردی، مترادف‌ها و مؤلفه‌های آن در متون عرفانی»، پژوهشنامه زبان و ادبیات فارسی، سال اول، شماره چهارم.
- پیروز، غلامرضا (۱۳۸۵)، «انسان، اومانیزم و عرفان اسلامی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، شماره ۱۵۵.
- حسینی تهرانی، سید محمدحسین (بی‌تا)، مهر تابان: یادنامه و مصاحبات تلمیذ و علامه طباطبایی، بی‌جا: انتشارات باقرالعلوم.
- حقیقت، عبدالرفیع (۱۳۷۰)، پیام جهانی عرفان ایران، چاپ اول، تهران: انتشارات کومش.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۶۰)، شناخت عرفان و عارفان ایرانی، تهران: انتشارات زوار.
- رازی، نجم‌الدین (۱۳۸۶)، مرصادالعباد، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- راوندی، مرتضی (۱۳۸۴)، تاریخ اجتماعی ایران، جلد نهم، تهران: نشر روزبهان.
- ریاحی، پری (۱۳۸۴)، عقل از دیدگاه مولانا، پیشگفتار حسین نصر، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۸۹)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: انتشارات طهوری.
- سجادی، علی محمد (۱۳۸۸)، اجتماعیات در ادبیات فارسی مشهور قرن ششم، چاپ اول، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۵)، بسط تجربه نبوی، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- _____ (۱۳۸۸)، اوصاف پارسایان، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سهروردی، شهاب‌الدین عمر (۱۳۶۴)، عوارف المعارف، ترجمه ابومنصور عبدالؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۱)، مقام انسان در عرفان ایرانی، مجله یاد، بهار تا زمستان، شماره‌های ۶۳ تا ۶۶.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۹)، زوال اندیشه سیاسی ایران، چاپ اول، تهران: انتشارات کویر.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۶۸)، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی ایران، چاپ دوم، تهران: انتشارات دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.
- عبادی المرزوی، مظفر بن اردشیر (۱۳۶۸)، التصفیه فی احوال المتصوفه: صوفی‌نامه، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: علمی.
- عطار، فریدالدین ابوحماد محمدبن ابراهیم نیشابوری (۱۳۹۰)، تذکرة الاولیاء، تصحیح محمد استعلامی، تهران: انتشارات زوار.
- فوشه کور، شارل‌هانری دو (۱۳۷۷)، اخلاقیات: مفاهیم اخلاقی در ادبیات فارسی از سده سوم تا سده هفتم، ترجمه محمدعلی امیرمعزی و عبدالمحمد روح‌بخشان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی؛ انجمن ایرانشناسی فرانسه در ایران.
- فیرحی، داود (۱۳۸۱)، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام (دوره میانه)، چاپ دوم، تهران: نشر نی.
- قادری، حاتم (۱۳۸۲)، «امتناع‌های ساختی: مطالعه موردی ایران، غیاب فلسفه سیاسی»، در: مجموعه مقالات جامعه مدنی و اندیشه دینی، به اهتمام محمدرضا مجیدی و علی دژاکام، قم: دفتر نشر معارف.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن (۱۳۹۱)، ترجمه رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، مقدمه، تصحیح و تعلیقات مهدی محبتی، تهران: انتشارات هرمس.
- کولانژ، فوستل دو (۱۳۰۹)، تمدن قدیم، ترجمه نصرالله فلسفی، تهران: مطبوعه مجلس.
- گراوند، مجتبی و دیگران (۱۳۹۱)، «بررسی و تحلیل گفتمان فتوت در تاریخ اسلام از سده چهارم تا سده هشتم هجری قمری، فصلنامه مطالعات تاریخ اسلام، سال چهارم، شماره ۱۵.
- مجاهدی، محمدمهدی (۱۳۷۸)، «تأملی در نسبت عرفان و سیاست»، فصلنامه نامه مفید، شماره ۳.
- مختاری، محمد (۱۳۷۲)، انسان در شعر معاصر، تهران: انتشارات توس.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۲)، تعلیم و تربیت در اسلام، ویراست دوم، تهران: انتشارات صدرا.
- منوچهری، عباس (۱۳۸۳)، «دوستی، بیناذهنیت و همبستگی»، فرهنگ اندیشه، سال سوم، شماره ۱۲.
- منوچهری، عباس (۱۳۸۳)، هرمنوتیک رهایی و عرفان مدنی، ترجمه حسین خندق‌آبادی، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- میلانی، عباس (۱۳۸۱)، تجدد و تجددستیزی در ایران: مجموعه مقالات، چاپ سوم، تهران: اختران.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۹)، آموزه‌های صوفیان، چاپ پنجم، تهران: قصیده‌سرا.

وحدت، فرزین (۱۳۸۲)، رویارویی فکری ایران با مدرنیت، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس.
هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۳)، کشف المحجوب، بی‌نا.
و ۴.

Ahmadi, Fereshteh & Ahmadi, Nader (1995), *Iranian Islam and the Concept of the Individual*, Uppsala University.

