

عرفان، معنا و سیاست

صادق میروسی نیک*

یدالله هنری لطیف پور**

چکیده

یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌هایی که اصالت سوژه سیاسی و کنش مدنی انسان امروز را متأثر ساخته، مسئله معنا و امنیت هستی‌شناختی بشر و نیست‌انگاری حاکم بر جهان مدرن است. برخی متفکران سیاسی که به ارتباط میان معنای زندگی و عمل سیاسی انسان می‌پردازند، در راستای توجیه این معناداری به دامان تفکر کلاسیک به ویژه هنر و فضیلت خواهی یونانی پناه می‌برند. این مقاله ضمن بررسی ناسازواری هنر و فضیلت کلاسیک با هستی‌شناسی مدرن، به برخی دلالت‌های عرفان اسلامی در حکمت عارفانه عطار در این حوزه خواهد پرداخت. حاصل بحث جستار حاضر این است که عرفان فردگرایانه عطار اگرچه در ارتباط با «نظریه سیاسی» - دست کم از نگاه برخی از محققان - در حالت امتناع به سر می‌برد، اما در سطح معناشناختی دربردارنده برخی تضمینات معناجویانه برای حضور اصیل سوژه سیاسی و نفی سیاست ایدئولوژیک و توده‌ای است.

کلیدواژه‌ها: سیاست، معنا، سوژه سیاسی، عرفان، عطار.

* دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی دانشگاه شهید بهشتی (نویسنده مسول) s.mirvisinik@yahoo.com

** استادیار علوم سیاسی دانشگاه بوعلی سینا. honari@basu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۸/۲۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۲۴



۱. مقدمه

ماهیت درون و ساحت وجودی بشر تأثیر مهمی بر جهان سیاسی و اجتماعی او دارد. به تبع همین امر امروزه مسئله هستی‌شناختی معنای زندگی و جاودانگی بشر ساحت‌های مختلف زندگی انسان معاصر، از جمله ساحت سیاسی او را متأثر ساخته است. زیرا انسان به عنوان موجودی معنا‌کاو، برای حضور اصیل و با ثبات خود در عرصه‌های مختلف حیات اجتماعی و سیاسی نیازمند میزانی از اصالت و ثبات در درونی‌ترین لایه وجودی‌اش، یعنی لایه معنایی و هستی‌شناختی می‌باشد. همانطور که لیدر (Layder) بیان می‌کند، امنیت هستی‌شناسانه درونی‌ترین و پایه‌ای‌ترین بعد هویت انسان است و خدشه دار شدن آن به مثابه خدشه دار شدن کل وجود انسانی است (لیدر، ۱۳۸۹: ۶۲). این امنیت هستی‌شناختی بر اساس فهمی که انسان از جایگاه خود در نظم کیهانی کسب می‌کند، ایجاد می‌گردد و سپس کیفیت حضور سیاسی و اجتماعی او را متأثر می‌سازد. فهمی که همواره نه در خلاء بلکه در یک سنت فکری و فرهنگی ساخته و پرداخته می‌شود و نقشی تفسیرگر در رابطه میان انسان و جهان بازی می‌کند. در همین زمینه می‌توان از عرفان اسلامی به عنوان یکی از غنی‌ترین سنت‌های فکری بشری در پردازش مناسبات میان انسان و جهان یاد نمود. فهم مناسبات میان انسان و جهان در این سنت فکری، و تأثیر این مناسبات در جهان سیاست و حضور سیاسی انسان‌ها مهمترین دغدغه پژوهش حاضر است. اما از آنجا که عرفان اسلامی در درون خود مشرب‌های گوناگونی را جای داده است، این پژوهش بر یکی از زهد اندیش‌ترین شاخه‌های آن در روایت عطار نیشابوری تمرکز خواهد نمود.

عطار نیشابوری یکی از قله‌های بلند عرفان اسلامی در میانه سده ششم و آغاز سده هفتم هجری است. منظومه‌های عرفانی او (به ویژه منطق‌الطیر و مصیبت‌نامه) از مهمترین آثاری می‌باشند که تبار انسان را در هستی‌شناسی اسلامی مورد کاوش قرار می‌دهند. خوانش امروزی این منظومه‌ها یکی از غنی‌ترین میراث‌های ما برای گشودن پنجره‌ای جدید به روی تفکر معنا طلب زمانه خود و رهانیدن آن از چنگال نیست‌انگاری است. از طرفی چه بسا بتوان بر اساس مباحث وجود‌شناختی عرفان اسلامی، خوانش جدیدی از «تاریخ اکنون» تفکر دینی خود به دست داد و به نقادی برخی آموزه‌های ایدئولوژیک شده آن در حوزه سیاست و حضور سیاسی انسان در جامعه پرداخت. در همین راستا و با استفاده از روش تحلیلی، این پرسش مهم طرح می‌شود که تا جایی که به مناسبات میان ساحت وجودی انسان و ساحت مدنی و سیاسی

او مربوط می شود، عرفان اسلامی از چه دلالت های برای حضور سیاسی انسان و رها نمودن سیاست از آثار نیست انگاری برخوردار است؟ فرض مقاله این است که علی رغم رهیافت امتناعی عرفان در حوزه نظریه سیاسی، عرفان اسلامی می تواند با معنا بخشی به هستی تاریخی انسان و نفی هویت بخشی ایدئولوژیک، برخی مقدمات حضور سیاسی اصیل، غیر خودخواهانه و مبتنی بر دوستی او را در این حوزه فراهم نماید. در ادامه با بررسی اجمالی مسئله معنا و امنیت هستی شناختی انسان و برخی پیامدهای سیاسی آن در جهان مدرن، به خوانش عرفان فردگرایانه عطار و آموزه های آن در ارتباط با این مسئله خواهیم پرداخت.

۲. معنا و سیاست: طرحی از چهارچوب نظری مسئله

یکی از بنیادی ترین و پایه ای ترین نیازهای هویتی بشر، نیاز به «معنا» و مقوله توجیه زندگی این جهانی اوست. این نیاز اگرچه در عمیق ترین لایه های فردی و روانی بشر ریشه دارد، اما تأثیر مهمی بر سطوح اجتماعی و سیاسی زندگی انسان می گذارد؛ زیرا مقوله «معنا» مقوله تداوم و امنیت حیات انسان می باشد، چیزی که گیدنز آن را «امنیت هستی شناختی» (Ontological security) می نامد. گیدنز بین هویت و امنیت وجودی و هستی شناختی انسان ارتباط برقرار می کند و بیان می دارد که خود آگاهی هویتی، لنگر عاطفی و شناختی و احساس امنیت هستی شناختی است. از نظر او احساس تداوم و امنیت مستلزم این است که در تمامی حالات و زمانها و به هر تعبیر و تفسیری، بدانیم که هستیم، چه می کنیم و چرا چنین می کنیم. (گیدنز، ۱۳۸۲: ۵۸). در واقع امنیت هستی شناختی به همان «نیاز به تجربه ی «خود» به عنوان یک شخص کامل و پیوسته در زمان و تاریخ، اشاره دارد.» (Mitzen, 2006: 342).

اهمیت امنیت هستی شناختی و عملکرد پایه ای و معنا بخش آن در کلیت حیات انسانی موجب بحث های مناقشه برانگیزی در ارتباط با مقوله معنا و سیاست به ویژه در حوزه اندیشه سیاسی گردیده است. این بحث که ساحت سیاسی زندگی نمی تواند خالی از اندیشه ها و تفکرات معنا جویانه و غایت اندیش باشد و یا این که سیاست و تفکر سیاسی باید غایات معنا بخش را در دستور کار قرار دهد، همواره از تاریخی طولانی در حوزه تفکر و فلسفه سیاسی برخوردار بوده است. صورت دیگر این مناقشه را چه بسا بتوان در مناقشات مربوط به دین و سیاست، و تا جایی که به دغدغه پژوهش حاضر بر می گردد، مناقشات میان عرفان و سیاست مشاهده نمود. مناقشاتی که صورت پدیداری آن را می توان در جدال میان اصحاب امتناع و مخالفان آنها مشاهده نمود.

این مقاله ضمن تفکیک ساحت هستی شناختی عرفان و سیاست با ساحت معرفت شناختی و پدیدارشناختی آن، بر آن است که در ساحت نخست نمی توان تأثیرات مهم عرفان بر سیاست را نادیده گرفت، هرچند به لحاظ اپیستمولوژیک و پدیدارشناختی عرفان و سیاست دو مقوله مجزا از هم می باشند و در هم آمیزی آنها عاری از مخاطرات دوسویه نخواهد بود، امری که در این حوزه ها نویسندگان مقاله را به اصحاب امتناع نزدیک می سازد. به عبارت دیگر به لحاظ هستی شناختی ساحت های وجودی انسان تفکیک ناپذیرند؛ لذا نظام ارزشی و باورهای فرد ماهیت کنش و عمل عینی او را شکل می بخشند. در جایگاه هستی شناختی انسان موجودی است که در آن واحد ممکن است هم عارف، دینی، اجتماعی و سیاسی باشد. اما به لحاظ معرفت شناختی و کارکرد احسن امور زندگی، باید این لایه های مختلف حیات انسانی را تفکیک، و با منطق یگانه و متمایز هریک با آنها برخورد نمود. به همین دلیل است که در همدلی با فرهنگ رجایی می توان گفت که اموری نظیر عرفان و سیاست پیوستگی هستی شناسانه دارند، اما به لحاظ شناخت شناسانه و پدیدارشناسانه از یکدیگر متمایز می باشند. تمایزی که باید در حوزه مدیریت سیاسی و اجتماعی جامعه و قانون عقل جهان داری آن را رعایت نمود (تیلور و رجایی، ۱۳۹۳: ۱۹۴).

در واقع تا جایی که به نظم و مدیریت احسن جامعه سیاسی مربوط می شود، به سختی می توان از خاک عرفان رویش «نظریه سیاسی» و دلالت های آن در حوزه راهبرد و مدیریت کلان جامعه را انتظار داشت. در این حوزه طبیعتاً منطق معرفتی و پدیدارشناختی عرفان و اخلاقیات عرفانی در مقایسه با منطق معرفتی و پدیدارشناختی سیاست، ادب و اخلاق سیاسی دارای ناسازگاری های جدی می باشد. یعنی نکاتی که می تواند نویسندگان این پژوهش را به تأمل جدی در نظریه اصحاب امتناع و همدلی و همراهی با برخی از مدعیات آن نزدیک سازد. سیاست، همان گونه که ژولین فروند (Julien Freund) بیان می کند، در بطن خود غایات و وسایلی دارد که نمی توان رابطه این اهداف و ابزارها را به شیوه اخلاق عرفانی و دینی پیش برد. غایات و وسایل سیاست معطوف به فضیلت مدنی و حیات اجتماعی انسان است و سیاست به ما هو سیاست نمی تواند پروای اخلاق و فضیلت فردی را داشته باشد. این سخن به معنی نفی قضاوت اخلاقی در باب سیاست نیست. همچنین به معنای عدم ارتباط میان سیاست و اخلاق نیز نمی باشد. بلکه منظور بیان ماهیت متفاوت این دو مقوله است (فروند، ۱۳۸۴: ۱۷-۱۸).

به عبارت دیگر مباحث اصحاب امتناع نظیر فقدان استقلال دنیا در عرفان و در نتیجه امتناع اندیشه سیاسی (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۵۷)، ناسازگاری فردیت عرفانی و فردیت سیاسی، و بی مقدار شدن هستی اجتماعی فرد در عرفان (میلانی، ۱۳۸۷: ۶۲-۶۱)، دنیا گریزی و اخروی گری عرفان و نفی ادب سیاست و توانگری (سروش، ۱۳۸۰: ۵۶-۵۴)، عدم امکان عمومیت بخشی به تجربه عرفانی و امکان فاجعه آفرینی مدعیان عرفان و شهود در حوزه سیاست و در لوای داعیه های شهودی و غیر عقلانی (مجاهدی، ۱۳۸۷: ۱۱)، در جای خود و تا جایی که به رابطه ایجابی عرفان و «نظریه سیاسی» مرتبط می شود، جدی و قابل تأمل اند. اما بر اساس منطق درونی این پژوهش، رویکرد امتناع ضرورتاً به معنی نفی هر گونه رابطه امکانی میان عرفان و سیاست به ویژه در سطح وجود شناختی آن نیست. تا جایی که به این ساحت از وجود انسانی مربوط می شود، عرفان اسلامی یکی از غنی ترین سرمایه های فکری زمانه ما در حوزه معنا و امنیت هستی شناختی انسان به ویژه در رابطه او با هستی و جهان می باشد. چه بسا تأمین لایه های زیرین هویت و امنیت انسانی نقش مهمی در غنای اخلاقی و سیاسی جهان اجتماعی فرد و رهایی از ایدئولوژی های هویت اندیش زمانه داشته باشد. امری که با ترسیم وضعیت سیاست و کنش سوژه سیاسی در جهان نیست انگار و عاری از معنا بیشتر می توان زوایای آن را مورد کاوش قرار داد.

۳. سیاست و سوژه سیاسی در جهان نیست انگار: زمینه های تاریخی و فلسفی

اشاره شد که خود آگاهی هویتی پایه امنیت هستی شناختی و احساس تداوم و طراوت حیات انسانی در ساحت های گوناگون آن می باشد. این خود آگاهی هویتی و فهم «کیستی» خود، قبل از هر چیز نیازمند فهم جهانی است که انسان را در آغوش گرفته است. انسان از زمانی که پای بر کره خاکی نهاده همواره در صدد فهم جهان هستی و یافتن ارتباط معنادار خود با آن و در سایه ابزارهای شناختی اش بوده است. این ضرورت تفکر در باب جهان قبل از هر چیز از ضرورت نیاز انسان به فهم «کیستی» خود بر می خیزد؛ زیرا همانطور که ادگار مورن (Edgar Morin) بیان می کند، «که هستیم؟» از پرسش «کجا هستیم، از کجا می آییم و به کجا می رویم؟» جدایی ناپذیر است. (مورن، ۱۳۸۴: ۲۹). به عبارت دیگر در ارتباط با مسئله هویت، هستی شناسی مقدم بر انسان شناسی است و هرگونه بحث در مورد انسان، ناگزیر از بحث مقدماتی

در باب جهانی می باشد که به تعبیر هایدگر (Heidegger) از پیش ما را در بر گرفته است.

در همین زمینه باید اشاره نمود که انسان در طول مراحل تفکر اسطوره ای، فلسفی و علمی خود و به تناسب هر یک از این مراحل، رابطه خود با هستی را در اشکال مختلف فهم نموده است. به طوری که انسان در سیر تطور این مراحل از یک موجود جهان مند به یک موجود مستقل از جهان بدل گردیده و در نهایت نیز با تقلیل در وجوه ماتریالیستی، به کالایی در سیاست توده ای و نظام اقتصادی مصرفی تبدیل شده است (Azarm & other, 2017).

جهان در تفکر اسطوره ای بر کیفیت بودن دلالت داشت و معادل هستی و حیات بود. قائل بودن ذات برای جهان هستی و هتبا شدن با آن ذات در تفکر اسطوره ای به در هم آمیزی انسان و هستی و عدم جدایی میان آنها منجر می شد. در این شیوه تفکر، تفکیکی میان سوژه و ابژه وجود ندارد که انسان از رهگذر آن به فهم جهان خویش مبادرت ورزد. انسان اسطوره ای صرفاً یک پذیرنده است و جهان را آنگونه که می بیند می پذیرد. رابطه او با ذات طبیعت رابطه ای درونی است و آگاهی بر آمده از آن، از حس بی واسطه درونی ناشی می شود. حسی که در تلقی ارنست کاسیرر (Ernst Cassirer) به ذات هر فرم و بیانی تعلق دارد و در چنین فرمی مرز میان «درون» و «بیرون» یا «ذهنیت» و «عینیت» از میان می رود (کاسیرر، ۱۳۷۸: ۱۷۱). اما در دوران های بعد و با ظهور فلاسفه طبیعی در یونان و اولین جرقه های تفکر فلسفی این هستی کیفی به تدریج به یک تصویر کمی تبدیل گردید. فلاسفه طبیعی با اسطوره زدایی از جهان زمینه را برای ظهور عامل انسانی فراهم نمودند و سوفیست ها نیز این عامل انسانی را بیش از هر چیز برجسته نمودند تا اینکه شعار «انسان معیار همه چیز است» پروتاگوراس (Protagoras)، محور اندیشه را از مسائل هستی به جانب آدمی چرخاند. (ضمیران، ۱۳۸۹: ۵۷-۵۵).

فاصله میان انسان و جهان که با ظهور لوگوس (Logos) یونانی کلید خورده بود، با دکارت به حد اعلائی خود رسید. او با طرح انسان اندیشه ورز و شناسنده میان انسان و جهان فاصله انداخت و به تعبیر هایدگر انسان را در استقلال خود از جهان، بی جهان نمود. از نظر هایدگر «بی جهانی» انسان نتیجه فلسفه دکارتی است که در سیمای علم و تکنولوژی مدرن به ثمر نشسته و بالیده است و امروزه این تکنولوژی علاوه بر طبیعت بر خود آدمی نیز سلطه پیدا کرده است و به بی خانمانی و بی هدفی انسان انجامیده

است. (خاتمی، ۱۳۸۷: ۲۹۵-۲۹۴). وضعیتی که نیچه (Nietzsche) قبل از هایدگر آن را «نیست انگاری» نامید و و آن را به وضعیتی اطلاق کرد که در آن «معنایی انسان را به جلو فرا نمی خواند» و «جهان با از دست دادن نظام و حقیقت توجیه کننده آن، انسان را در تنهایی خود رها می سازد» (نیچه، ۱۳۷۸: ۳۱-۳۳).

این وضعیت در مرحله اول جهان درون انسان و از رهگذر این درون، جهان اجتماعی و سیاسی او را نیز ملال انگیز و بی معنا نموده است. هانا آرنت (Arendt) تأثیر این وضعیت بر سیاست و کنش سیاسی را در چارچوب توتالیتاریسم، توده ای شدن سیاست و فرهنگ مورد پردازش قرار می دهد. از نظر او تفکر کنونی دنیای مدرن نه تنها تهدیدی علیه هستی جهان، بلکه از رهگذر آن تهدیدی برای هستی خود بشر محسوب می شود. تهدیدی که به بیگانه شدن انسان از «عمل» به عنوان شکوفا کننده هویت واقعی و سیاسی انسان منجر خواهد شد. مفهوم «عمل»، که به نظر آرنت گمشده جهان مدرن و مصائب آن است، می تواند پرتوی بر آثار سیاسی بی معنایی بشر در سطح وجود شناختی و مصرفی شدن هویت انسان در لایه اجتماعی - سیاسی زندگی اش بیاندازد. آرنت با تمایزی که میان «تقلا» (Labor)، «کار» (Work) و «عمل» (Action) می گذارد در نهایت هویت سیاسی و واقعی انسان را در عمل می جوید. عمل عالی ترین نوع فعالیت بشر است که اموری چون حضور در عرصه عمومی، خلاقیت، انقلاب، گفت و گو، اقناع و ایستادگی در راه هدف و شورش علیه بدی را در بر می گیرد (بشیریه، ۱۳۸۲: ۱۴۵). از نظر آرنت در «عمل» است که انسان از جهان ضرورت و طبیعت فراتر می رود و در قالب یک موجود فرهنگی و سیاسی جلوه گر می شود. تنها در عمل است که انسان به آشکارگی (Aletheia) در می آید و حضور و هویت واقعی خود را در جهان میان تولد و مرگ معنا دار می کند (لسناف، ۱۳۸۵: ۱۰۷).

آرنت «زندگی وقف عمل» را پاسخی به دو بحران مهم و مکمل دنیای مدرن می داند. عمل از یک سو پاسخی به نا امنی هستی شناختی انسان و راز جاودانگی او در برابر اضطراب مرگ، و از سوی دیگر پاسخی به بحران توده ای شدن فرهنگ و سیاست و رشد توتالیتاریسم می باشد. از نظر آرنت دنیای تکنیکی معاصر و تبدیل شدن مصرف به ارزش موجب تسلط حیوان زحمت کش بر انسان آزاد و کنش ورز شده است و این امر به از خود بیگانگی انسان مدرن انجامیده است. این از خود بیگانگی و بی خویشی خوراک جنبش های توتالیتار و ایدئولوژیک و توده ای شدن سیاست می باشد (آرنت، ۱۳۶۶: ۳۴).

پاسخ یگانه آرنت به بحران در ساحت های دوگانه روانی و اجتماعی انسان می تواند اشاره به منشأ یگانه بحران و در سطح هستی شناختی آن باشد. مفاهیمی چون «انسان روش شناختی»، «انسان اقتصادی»، «انسان مصرفی» و... همگی به نوعی از انسان ارجاع می دهند که چون هدف و معنایی نمی جوید، در دور باطل تکرار و مصرف زندگی غوطه ور است. بر اساس منطق درونی این پژوهش و تا جایی که به ارتباط هستی شناسی و انسان شناسی مربوط می شود، استقلال انسان از «هستی معنا بخش» به «طبیعت مادی» و سپس تسلط انسان بر آن به روند خود استقلالی بشر دامن زد و این استقلال نیز پیامد های مهمی برای جهان اجتماعی و سیاسی بشر در چارچوب مفاهیم طرح شده به همراه آورد. همان طور که مارکوزه بیان می کند تصور استقلال انسان از جهان و خود بنیادی آن در کالبد سرمایه داری و تفکر ابزاری حاکم بر آن، به ظهور انسان اقتصادی در مرحله نخست و تسلط آن بر سوژه معناکاو و رهایی بخش در مرحله بعد انجامید. (مارکوزه، ۱۳۶۲: ۳۷-۳۸). روزنتسواگ نیز با پیوند همین وجوه اجتماعی و روانی انسان در سرمایه داری است که به نقد سوژه مدرن می پردازد. از نظر او در جامعه بورژوایی مبنای فردیت «خودپرستی و تعارض فرد و جامعه است. فردیت وعده ای است تو خالی که نهایتاً به یأس منجر می شود و از این رو قهرمان مدرن فقط می تواند با تردید و طنز به خود و جهان بنگرد. در اینجا نیز نفس دست آخر به سکوت پناه می برد» (Rosenzweig, 2005: 289). در این چشم انداز است که حضور مسئله سیاست و مفاهیم اجتماعی در کنار مفاهیم هستی شناسانه به چشم می خورد. در پایان این بخش باید اشاره نمود که تا جایی که به مسئله معنا و امنیت هستی شناختی انسان مدرن مربوط می شود، پاسخ هر یک از متفکران مدرن به این بحران در نهایت در همان چارچوب تفکر مدرن باقی می ماند و از حصارهای آن فراتر نمی رود. این مهم موجب می شود که مسئله مورد نظر بار دیگر از پنجره تفکرات این فیلسوفان وارد حیات فردی و اجتماعی انسان مدرن شود. نیچه خود در متن دل بستگی به هنر و شعر یونانی دست به دامان اخلاق «ابر مرد» شد و هایدگر و آرنت نیز در صدد احیا نگرش باستانی و یونانی در حوزه های فلسفه و سیاست برآمدند. به عبارتی این متفکران در صدد اند که با فراخواندن انسان یونانی و هنر باستانی به زندگی مدرن معنایی دوباره ببخشند. راه حلی که احضار شیخ آن در بطن و متن زندگی مدرن تنها به آشفتگی بیشتر دامن خواهد زد و موجب غفلت از تمایز جهان مدرن با جهان یونانی خواهد شد. تمایزی که لوکاج آن را اینگونه تشریح می کند: «زندگی مدرن، همراه با

بسط و گسترش عظیم جهان، شکافی میان خود (Self) و جهان به وجود آورده است که در عصر یونان باستان وجود نداشت. ما معنای زندگی یونانی را که کلیت بود، از بین برده ایم» (Lukacs, 1971: 34). او در جای دیگر می گوید: «انسان مدرن بر خلاف انسان دوره هومر، جهان را خانه ی خود نمی داند» (ibid, p47). اشاره به نفی «کلیت»، همان نفی وحدت انسان و جهان و فاصله میان آنها در دوره مدرن است. فاصله ای میان فرد و طبیعت، فرد و جهان، فرد و جامعه، فرد و نقش اجتماعی، که هر روز بیشتر می شود و انسان و جهانی که در آن زیست می کند را از هویت و معنای واقعی خود تهی می - نماید. میرچیا الیاده (Mircea Eliade) نیز ریشه بی خانمانی انسان جدید و به تبع آن انسداد سیاسی انسان معاصر را در همین بعد هستی شناسانه می جوید و در پایان اثر مهم خود «اسطوره بازگشت جاودانه» بیان می کند که هر فلسفه ای که انسان را از هستی جدا سازد آغوش اضطراب و وحشت تاریخ را به سوی انسان می گشاید. از نظر او تنها وجود فلسفه ای از ایمان می تواند انسان را از تکرار نمونه های اسطوره ای و ازلی بی نیاز سازد. انسان مدرن نمی تواند به کرسی آزادی تکیه زند مگر این که فلسفه ای را بپذیرد که وجود خدا را نفی نمی کند (الیاده، ۱۳۸۴: ۱۶۴).

در ادامه با بررسی یکی از سنت های معنا کاو تفکر اسلامی پرتوی بر این دوگانگی تراژیک و هستی معنا دار انسان در جهان جدید خواهیم انداخت. مدعای مقاله حاضر این است که در مواجهه سنت فکری اسلام با نیست انگاری فلسفی و مسئله معنا، ما را گریزی از بازخوانی نقادانه سنت معنا کاو خود و بهره گیری از امکانات هویت اندیشانه آن نیست. سنت عرفانی کسانی چون عطار و بازخوانی امروزی آن یکی از مهمترین امکانات ما در توضیح نسبت معنا دار خود با جهان می باشد. در ادامه ضمن بررسی این سنت عرفانی و روایت آن از رابطه انسان، خدا و جهان به برخی دلالت های معنا کاو آن در سیاست خواهیم پرداخت.

۴. عطار نیشابوری؛ زمینه های اجتماعی و فکری حکمت عرفانی

عطار نیشابوری (۵۴۰-۶۱۸ ق) از چهره های بلند آوازه شعر فارسی و عرفان اسلامی است که در یکی از حساس ترین لحظات تاریخ ایران زمین می زیست و تفکر او نیز بازتاب آن لحظات حساس و در حقیقت پاسخی به مشکله آن دوران است. دوران حیات او به نحوی دوران گذار ایران از عصر طلایی آن در اواخر حکومت سلجوقیان و خلیدن خار انحطاط در کالبد تمدن اسلامی و شکل گیری جنگ های داخلی و هجوم

های خارجی به ویژه حمله مغول است که به روایتی عطار خود یکی از قربانیان این حملات بوده است. او در حکایت های سرشار از معنای خود به خرابی های برآمده از این وضعیت دنیا و تأثیر آن در اخلاق مردمان زمانه می پردازد.

به طور کلی زمانه عطار زمانه ای است که ارتباط میان اخلاق و آرمان دینی و واقعیت اجتماعی از هم گسیخته است. عبدالحسین زرین کوب با بیان شکاف چشم گیر میان آرمان و واقعیت در زمانه عطار، و با الهام از نوشته های او می نویسد که: «در زمانه عطار طریقه قدما از دست رفته بود و کسانی در بین خلق به عنوان زاهد، عابد، عارف و عالم شناخته می شدند که جز در ظاهر حال و تکرار اقوال شباهتی میان آنها و قدما وجود نداشت. عارفان جز گردن های سببر و سرهای پر سود چیزی نداشتند» (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۱۸). زرین کوب به نقل از مصیبت نامه بیان می کند که:

«بزرگان اهل طریقت متواری شده و عزیزان حق به خواری افتاده بودند». «استبداد سیاه بر احوال عالم حاکم بود و همه چیز حتی شریعت به حکم اهل قدرت محکوم بود» در این فضا کمتر کسی می توانست با عالم درون ارتباطی پیدا کند و آنگاه با دنیای سیاه و آلوده به جهل و فساد مواجه شود و از دلزدگی به دنیای آرمان های فراموش شده روی نیاورد» (همان، ص ۱۹-۱۸).

عبارت «محکوم بودن شریعت به حکم اهل قدرت» در درون خود آستن حقایقی است که چه بسا به شیوه اهل بصیرت بتوان پرتوی از آن را در سنت ایدئولوژیک شده زمانه خود یافت. سستی که شکاف میان آرمان و واقعیت آن را تنها احضار شبح ایدئولوژی می تواند پر نماید. اما زمانه عطار بر خلاف زمانه ما، زمانه قدرت عریان بود، و این قدرت هنوز جامه ایدئولوژی به تن نکرده بود و مرز های سلطه آن اذهان را نشانه نرفته بود. شاید همین امر این مجال را برای عطار فراهم می نمود که از سیاهی زمانه خود و دنیا طلبی شاهان و فقها و اهل ظاهر که دنیا طلبی آنان را آفت دین می دانست شکایت نماید. عرفان او و دیگر زاهدان زمانه همان گونه که تقی پورنامداریان بیان می کند محصول دیالکتیک میان ذهن مسلمانان مخلص و پارسایان از یک سو و شرایط اجتماعی و سیاسی از سوی دیگر است. پارسایان و زاهدانی که ذهنش شان از دانه های معتقدات و فرهنگ اسلامی سرشار و دلشان از یاد خدا لبریز بود، از ترس ارتکاب معاصی در شرایط ناهموار و محنت آور سیاسی و اجتماعی روی از مردم و شرایط زمانه بر می تافتند و به دور از قیل و قال خلق زمانه زندگی زاهدانه را بر می گزیدند (پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۱۸).

اما فارغ از شرایط اجتماعی و سیاسی زمانه عطار، حکمت عرفانی او از برخی آبخشورهای فکری قبل از خود نیز تغذیه نموده است. میراث تصوف خراسان، آراء عرفانی امام محمد غزالی به ویژه در دوره تحول فکری او از فقه و کلام به تصوف، برخی آراء هستی شناسانه در فلسفه نو افلاطونی و تا حدودی آراء ابن سینا و سهروردی از آبخشورهای مهم شعر عطار و محتوای عرفانی آن می باشند (زرین کوب، ۱۳۸۳ و پورنامداریان ۱۳۸۶). در این میان گفتار و کردار صوفیانی چون بایزید بسطامی، حلاج، ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر و عین القضات همدانی همواره در برکه وجود و ذهن عطار شنا می نمود. او به ویژه در تنها اثر منثور خود یعنی «تذکره الاولیا» به شرح حال این بزرگان تصوف می پردازد و به صراحت در مقدمه کتاب بیان می کند که پس از قرآن و احادیث، سخنی بالاتر از سخن اولیا در مسیر طریقت نیست (عطار نیشابوری، ۱۳۶۰).

به طور کلی عرفان اسلامی از زوایای مختلفی مورد بررسی قرار گرفته است. اما تا آنجا که به موضوع این پژوهش مربوط می شود، توجه به این نکته ضروری است که منظومه های عرفانی عطار نیشابوری یکی از نخستین صورت بندی های منسجم از رابطه انسان و جهان است. اگر در تمایز بخشی میان عرفان و تصوف، عرفان را منظومه ای متفاوت از تجربه های شخصی و صنفی اهل تصوف بدانیم که با معرفت شهودی و ماورای خرد بشری به تأمل در باب هستی و ارتباط انسان با خدا در چارچوب ولایت فراگیر خداوند بر هستی و الزامات آن می پردازد (مجاهدی، ۱۳۷۸: ۳۰۳)، آنگاه بدون تردید عطار را باید یکی از سرآمدان و نخستین کسانی دانست که به تدوین این منظومه مبادرت ورزیده است. منظومه ای که باید دید آیا می توان در فضای نیست گراییی زمانه، از یک سو از باغ آن گلی از معنا چید و گرفتار خار جزم گراییی ایدئولوژیک نشد و از سوی دیگر در فردیت غیر مدرن و اخلاق مبتنی بر تساهل آن فضایی برای به رسمیت شناختن برخی الزامات اجتماعی و سیاسی جدید پیدا نمود؟ پاسخ به این پرسش ها قبل از هر چیز نیازمند ترسیم چشم اندازی از حکمت عرفانی عطار و مهمترین مؤلفه های تجویزی آن در باب رابطه انسان با هستی و اخلاقیات بر آمده از آن می باشد.

۵. جهان بینی و عرفان شاعرانه عطار

شعر فارسی در قرن های پنجم و ششم هجری با تصوف گره خورد و تحول بزرگی را در ادب فارسی موجب شد. شعر فارسی تا قبل از آن شعری غیر دینی بود و یا اگر به دین می پرداخت همانند صدر اسلام اشعاری در مدح پیامبر (ص) و خلفا و ائمه و یا

در برخی نصایح اخلاقی بودند. اما با سنایی و عطار و پس از آنها مولانا، که به تعبیر شفیعی کدکنی سه موج بلند شعر عارفانه اند، نسبت شعر و شرع وارد دوران جدیدی شد که مهمترین ویژگی آن پیوند شعر با حکمت و جهان بینی دینی بود (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۰). عطار از شعر برای بیان نوعی حکمت دینی و عرفانی بهره می گیرد که علی رغم برخی تفاوت های معرفت شناسانه، بی شباهت به کیهان شناسی سلسله مراتبی فلاسفه در باب مراتب هستی و پدید آمدن کثرت از وحدت و صادر شدن موجودات از وجود مطلق و فیض یافتن از او نیست. در ابعاد معرفت شناختی عطار مسیری کاملاً متفاوت از معرفت عقلی فلاسفه پیش می گیرد و در برابر آن مسیر ذوق و شهود عرفانی را می پیماید.

حکمای اسلامی در بحث دوگانگی عالم مجرد و ماده و سلسله مراتب میان آنها در کیهان شناسی خود از فلوطین (Plotinus) و نظریه صدور کثرت از وحدت متأثر بودند. فلوطین که در تأملات فیلسوفان مسلمان در فلسفه یونانی نقش مهمی دارد، در شرح و تفسیر کیهان شناسی و علم النفس خود به ترتیب سه اقسام را بر می شمرد: «واحد»، «عقل» و «روح». واحد مبدأ و اصل نخستین است و هر چیزی از او وجود می گیرد. عقل کلی (Nous) صادر اول و نخستین فیض از واحد است. در نوس مُثُل و صور کلیه انسان و تمامی موجودات وجود دارد و تعدد و کثرت نخست در نوس ظاهر می شود؛ زیرا واحد، فوق هر نوع کثرتی است (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۵۳۸). این عقل کلی خود سرمدی، ازلی و فوق زمان است. روح یا نفس هم در مرتبه سوم قرار دارد. روح از عقل کلی صادر شده و با واسطه آن یک مرتبه از واحد دورتر است و به عالم مادی و موجودات جسمانی نزدیک تر می شود. روح کلی که واسطه میان عقل و عالم جسمانی است، اما خود غیر جسمانی و تقسیم ناپذیر است. نفس به طرف بالا به عقل کلی و به طرف پایین به عالم طبیعت می نگرد. لذا در نزد فلوطین ما شاهد نفس کلیه و نفس جزئیه که همان موجودات زمینی اند می باشیم که فیضان نفس کلیه اند و با واسطه آن به نوس می رسند. انسان ها نیز به عنوان نفوس جزئیه فیضان نفس کلی اند. انسان ثنویت تن و نفس است و نفس یا همان جان آدمی ریشه در نفس کلی دارد که در کالبد دنیایی و مادی تن گرفتار شده است (همان، ص ۵۳۹).

نظریه فلوطین از آن حیث که نظام عالم را حول محور موجودی واحد با ویژگی های خداوند در تلقی اسلامی پیش می برد، در پردازش فلسفه اسلامی مؤثر افتاد. در مطابقت با کیهان شناسی فلوطین، در فلسفه اسلامی خداوند معادل واحد و وجود مطلق

است که سایر موجودات از او فیض می یابند و موجودیت پیدا می کنند. عقل کلی نیز صادر نخست است که در یک سیر سلسله مراتبی به عقل دهم یا عقل فعال ختم می شود. عقل فعال در نزد این فلاسفه مصداقی از جبرئیل و روح القدس است. پیوند عقل مستفاد انسان با عقل فعال است که که معرفت به جهان و هستی را فراهم می کند. در نزد فلاسفه اشراقی که بر حکمت ذوق و روح تأکید دارند به جای تبیین نظام کیهانی بر اساس عقول ده گانه، از مفهوم «نور» استفاده می شود. سهوردی با معرفت اشراقی و فلسفی خود پیرامون نور و مناسبات نوری، ابواب جدیدی را در قاعده صدور از واحد مشائیان باز نمود که حاصل آن به رسمیت شناختن معرفت شهود و ذوق عرفانی در سلسله مراتب هستی و اتصال عالم ماده و عالم مجرد روح بود (بستانی، ۱۳۸۹: ۱۶).

عطار در آثار عرفانی خود در صدد است سیمایی از این کیهان شناسی و وجود یافتن موجودات از وجود مطلق را بیان نماید. اما نکته مهم این است که راه معرفت به این وجود مطلق در حکمت عرفانی او نه از مسیر عقل بلکه از مسیر جان و شهود درونی و طریقت عرفانی حاصل می شود. او سیر عرفانی نفس جزئی به نفس کلی و در نهایت درک حق و مبدأ نخستین را در منظومه های خود ترسیم می نماید و در این مسیر در نهایت به نوعی انسان گرایی عرفانی در مصیبت نامه می رسد که بی شباهت به فردیت عرفانی کسانی چون حلاج و یا در زمانه ای نزدیک تر به زمانه عطار، فردیت عین القضاة نیست. فردیتی که سنت زمانه آن را بر نمی تابد و شمشیر شرک را بر سر آن فرود می آورد. عطار در آثار خود به ویژه مثنوی های چهار گانه «الهی نامه»، «اسرار نامه»، «منطق الطیر» و «مصیبت نامه» این مسیر را ترسیم می کند.

در ابتدای اسرار نامه عطار روح انسانی را به طی نمودن مراحل سه گانه ای فرا می خواند که از دیدگاه این پژوهش حائز اهمیت است:

اگر روشن کنی آینه دل / دری بگشایدت در سینه دل
دری کان در چو بر دلبر گشاید / فلک را پرده داری بر نشاید
تو را سه چیز می باید ز کونین / بدانستن عمل کردن شدن عین
(عطار، ۱۳۸۶: بیت های ۵۳۶-۵۳۸).

عطار در این ابیات مهم مراحل سه گانه ای بر می شمارد که در اخلاق عرفانی و سلوک دینی بسیار حائز اهمیت می باشند. پور نامداریان مراحل سه گانه «دانستن»، «عمل کردن» و «عین شدن» را نظامی یکپارچه و مطابق همان مراحل سه گانه «شریعت»، «طریقت» و «حقیقت» می نامد و معتقد است که آثار عطار را باید در توالی منطقی و

موضوعی این مراحل سه گانه مورد خوانش قرار داد. به این معنا که عطار در دو منظومه الهی نامه و اسرار نامه در صدد است که مراحل دانستن را فراهم کند و در منطق الطیر و مصیبت نامه نیز مسیر طریقت و حقیقت را بییماید (پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۹۶)

الهی نامه نیز حکایت موانع دنیوی تکامل نفس است. عطار این موانع را به زبان تمایلات شش شاهزاده ترجمه می کند. او در صدد است از طریق پادشاه و پدر آنها که نماد نفس روحانی است، به چستی این موانع اشاره و نقش آنها را به عنوان آفت های تکامل روحانی انسان برشمارد. به عبارت دیگر زبان پسران پادشاه زبان اهل دنیا و زبان پدر زبان نفس تکامل یافته است. در این حکایات که شفیع کدکنی در مقدمه الهی نامه خلاصه آنها را بیان می نماید شش شاهزاده به ترتیب خواهان شاهزاده پریان، عنصر طلب، جام جم جمشید، آب حیات، انگشتر سلیمان و کیمیا می باشند و پدر نیز هر یک از این خواسته ها را به ترتیب ترجمه نفس دنیوی، دنیا طلبی، جاه طلبی، جاودانگی و طولانی بودن آرزوها، میل به سلطنت و حرص و آز می داند. پادشاه با نکوهش این تمایلات فرزندان را پند می دهد که صورت حقیقی این خواسته های مجازی در «نفس حقیقی» خود انسان نهفته است و «معرفت به نفس» و عناصر آن است که انسان را به معنای واقعی کلمه بی نیاز و جاودانه می سازد. عطار از انسان می خواهد که از بیرون از خود روی بگرداند و نیازهای واقعی خویش را در درون خود و در نفس جاودانه اش بجوید (الهی نامه، ۱۳۸۸: ۳۴-۳۰).

حکایت «نفس» در آثار عطار حکایت «حقیقت وجودی» و درونی انسان و جلوه گاه پیوند او با جهان است. پرده بر داشتن از اسرار آفرینش و عالم صنع، ضدیت با عقل فلسفی، نقد ظاهرگرایی در شریعت و خرده گیری بر اهل دنیا به ویژه صاحبان قدرت تماماً در خدمت تذکار برای حقیقت وجودی انسان و نفس روحانی اوست. حقیقت وجودی که عطار پس از ذکر موانع تکامل آن در الهی نامه و اسرار نامه، در منطق الطیر و مصیبت نامه وجود هستی شناسانه آن را در سطح نفس کلی و نفس جزئی و در دو مرحله عرفانی طریقت و حقیقت بیان می نماید. در منطق الطیر هدهد هادی مرغان به سوی نفس کلی است و در مصیبت نامه نیز سالک فکرت نفس جزئی را به سوی حقیقت وجودی انسان و جان اصیل و ارتباط آن با خدا به عنوان حقیقت مطلق هدایت می کند.

منطق الطیر داستان دست یابی به مقام سلطنت روح کلی است. مرغان بسیاری سودای سلطنت پادشاهی در سر دارند که بر آنها فرمانروایی کند و در این میان بر اثر توصیفات هُدْهُد از سیمرغ در طلب او بر می آیند و به راهنمایی هدهد که نماد مرشد راه و نفس جزئی تکامل یافته است به سوی کوی قاف حرکت می کنند. توصیف هُدْهُد از دشواری های راه و مصائب و وادی های هفت گانه که وادی های طی طریقت می باشند، بسیاری از مرغان را از سفر باز می دارد و در میان تمامی پرندگانی که عازم کوه قاف می شوند نیز در نهایت سی مرغ به مقصد می رسند و آنها نیز به جای سیمرغ در خود می نگرند و سی مرغ می بینند تا طالب که همان مرغان هستند با مطلوب که همان سیمرغ است یکی شود.

مرحوم فروزانفر منظومه منطق الطیر را حکایت کیفیت وجود و بررسی جایگاه و هستی انسان در عالم صنع می داند. او این حکایت را همان حکایت مریدان و مشایخ بزرگ صوفی می داند که در زمانه عطار و یا قبل از او می زیستند و عطار نیز در «تذکره الاولیاء» شرح احوال بسیاری از آنها را به دست داده است. عطار در منطق الطیر در صدد است سیر و سلوک عرفانی را به زبان هدهد و مرغان بیان کند و رسیدن انسان به مقصد اصلی که همان روح و ذات الهی اوست را ترسیم نماید (فروزانفر، ۱۳۵۳: ۳۱۶).

پورنامداریان نیز مثنوی منطق الطیر را کوشش مرغان برای دیدار با «من برتر» و وجود روحانی خود در سیمای سیمرغ می داند. این من برتر در حقیقت من ملکوتی هر انسانی است که در عالم بالا قرار دارد. مرغان در نهایت به جای رسیدن به سیمرغ حقیقی، حقیقت آن را در وجود خود می بینند (پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۳۳۸). سیمرغ منطق الطیر نه رمز خود حق بلکه رمز جبرئیل و روح کلی است و مرغان نیز رمز ارواح یا همان نفوس جزئی. عطار مستفیض شدن نفوس جزئی از نفس کلی به عنوان پادشاه انسان را در حکایت پرسش مرغان در مورد سیمرغ این گونه بیان می کند:

سایه خود کرد بر عالم نثار / گشت چندین مرغ هر دم آشکار

صورت مرغان عالم سر به سر / سایه اوست این بدان ای بی خبر

این بدان چون این بدانستی نخست / سوی آن حضرت نسب کردی درست

(عطار، ۱۳۸۵: بیت های ۱۰۸۵-۱۰۸۷)

سیمرغ نه ذات حق بلکه سایه فیض یافته از اوست و سی مرغ رسیده به درگاه سیمرغ، سایه های این سایه کلی اند. نمایاندن نسبت بین سایه های جزئی و سایه کلی است که شوق دیدار او را بر می انگیزد و دشواری راه را آسان می کند. عطار در طریقت عشق

هفت وادی طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت، فقر و غنا را بر می شمارد. وادی های عطار در طی طریق و رسیدن به سر منزل مقصود او را همزمان از معرفت اهل فلسفه و شریعت گرایبی فقهی جدا می نماید.

به عنوان مثال بر خلاف اهل فلسفه که معرفت را وادی نخستین در تکامل نفس قلمداد می کنند، عطار سودای «طلب» در سر «طالب» را اولین گام در این تکامل می داند. در اصطلاح صوفیان، طلب حالتی است که در دل سالک پیدا می شود تا او را به جستجوی معرفت و تفحص در کار حقیقت وا دارد. طالب صاحب حالت طلب است و «مطلوب» هدف و غایت سالک است. طالب سالکی است که از شهوت طبیعی و لذت نفسانی و تعلقات آن عبور می نماید و پرده پندار از حقیقت بر می اندازد و از کثرت به وحدت می رود تا انسان کاملی گردد. (گوهرین، ۱۳۸۶: ۳۳۴)

طالب خود را نه در آینه عقل، بلکه در آینه دل و ذوق و شهود می بیند. دل در تعبیر عارفانه عطار نیز آینه ای است که جلال و جمال خداوند به واسطه آن امکان درک می یابد. او در حکایت پادشاه صاحب جمال در منطق الطیر به سیمای پادشاه زیبا رویی اشاره می کند که کسی تاب و توان دیدار مستقیم او را ندارد و تنها به واسطه آینه است که برخی زیبایی های او قابل رؤیت می شود. در پایان این حکایت است که عطار دل را آینه ای برای دیدن جمال معشوق حقیقی قلمداد می کند:

گر تو می داری جمال یار دوست / دل بدان کاینه دیدار اوست

دل به دست آر و جمال او ببین / آینه کن جان، جلال او ببین

(عطار، ۱۳۸۵: بیت های ۱۱۲۰-۱۱۲۱)

به طور کلی عطار همواره از امکان ناپذیری شناخت ذات خداوند سخن می گوید و بیان می کند که تنها در فنا شدن است که انسان می تواند درکی ناقص از حقیقت خود پیدا کند. او در تمامی آثار خود حقیقت را می جوید و در این مسیر هر چیزی که مانع سلوک در راه حق شود را به عنوان حجاب کنار می زند حتی اگر علم، شریعت ظاهری و عقل فلاسفه باشد. ضدیت عطار با فلسفه و حکمت یونان از یک جهت ریشه در مسائل این علم در زمانه عطار دارد و از جهت دیگر ریشه در بدبینی عطار به عقل مستقل از شرع. منظور از مسائل علوم عقلی همان هبوط فلسفه به ورطه انتزاعیات مجادله بر انگیز است که پس از دوره طلایی اسلام، این علوم را به بستری برای مناقشات پیرامون مباحث افلاطون، ارسطو و ابن سینا بدل نموده بود (فروزانفر، ۱۳۵۳: ۴۷). عطار ناتوانی عقل در طی طریق نفس و نقش آن در اختلافات را در مصیبت نامه

برجسته ساخته و در مقابل آن از فکرت قلبی به عنوان راهبر سالک راه سخن می گوید. البته عقلی را که عطار به آن می تازد عقل مستقل از دین است، نه عقل تابع شرع. منظور او عقلی است که به تنهایی می خواهد مراحل مابعد الطبیعه را درک کند. او چنین درکی از سوی عقل را ناممکن می داند و بیان می کند که عقل در حوزه خود پسندیده است و چون پا از آن حوزه فراتر نهد مدحی برای آن وجود ندارد (عطار، ۱۳۸۶: ۱۵۶).

از نظر عطار عقل آنجا که به موضوع دین می پردازد به ظواهر فرو می غلتد و از باطن غافل می شود. اما نفی ظاهر گرایی در دین صرفاً متوجه عقل فلسفی نیست و عطار ظاهرگرایی اهل دیانت و شریعت محوری زمان را نیز نقد می کند. عرفان عطار شریعت محور است و در آغاز مصیبت نامه بیان می کند که علم واقعی از فقه، تفسیر و حدیث بیرون نیست. اما او در شریعت متوقف نمی شود و بیان می کند این سه علم وقتی حاصل می شوند که تبدیل به صفات شوند. عطار شریعت عاری از اخلاق عشق را بارها در آثار خود و از زبان مجانبین و دیوانگان که قهرمانان آثار او به ویژه مصیبت نامه می باشند به نقد می کشد و بیان می کند که اگر از این علوم دینی حسن اخلاق و تبدیل صفات حاصل نشود، فایده ای از آنها در راه دین و حقیقت وجودی انسان حاصل نمی شود (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۱۴۴).

نکته اخیر همان بحرانی است که عطار در زمانه خود و در میان اهل دیانت مشاهده می کرد. او از ظاهرگرایی اهل دین شکایت داشت و به همین دلیل شیشه ماهیت علوم دینی زمانه را به سنگ اخلاق و سلوک در حقیقت می سنجید. در ضدیت با همین ظاهرگرایی است که در «تذکره الاولیاء» نقل می کند: «گبری را گفتند که: مسلمان شو. گفت: اگر مسلمانی این است که بایزید می کند، من طاقت ندارم و نتوانم کرد، و اگر این است که شما می کنید بدین هیچ اهتمام ندارم». در حکایت دیگری در ذکر احوالات جنید بغدادی بیان می کند روزی جنید جامه به رسم علما پوشید و اصحاب او گفتند: «ای پیر طریقت! چه باشد که برای خاطر اصحاب مُرَّعِ بپوشی؟ گفت اگر بدانمی از مُرَّعِ کاری بر آمدی از آهن و آتش لباس سازی و در پوشمی و لکن به هر ساعت در باطن من ندا می کنند که لیس الاعتبار بالخرقه إِنَّمَا الاعتبار بالخرقه» (عطار، ۱۳۸۴: ۴۲۰).

حکایات فوق مجملی هستند که اهل بصیرت به راحتی می توانند حدیث مفصل زمانه عطار را از آن بخوانند. از نظر او شریعت محض را راهی به اخلاق و دیانت واقعی

نیست. حکمت عرفانی او شکافتن سقف شریعت محوری زمانه و گشودن افق‌های جدید به روی اخلاق دین ورزی از طرق معرفت به نفس است. معرفتی که فردیت عرفانی خاص خود را خلق می‌کند و به انسان کاملی منتهی می‌شود که می‌توان از آن به «انسان گرایی هستی شناسانه» عطار یاد کرد؛ مقوله مهمی که نهال آن در خاک مصیبت نامه می‌روید و جان می‌گیرد.

۵-۱ مصیبت نامه؛ انسان به مثابه جان جهان

مصیبت نامه از آن حیث که مقصد و نهایت سلوک را نه در نفس کلی (سیمرخ)، بلکه در نفس جزئی (هر یک از پرندگان در فردیت خود) می‌یابد، حاوی نوعی انسان گرایی عرفانی عطار نیز می‌باشد. این اثر بر خلاف آنچه ظاهر آن در ذهن تداعی می‌کند، بیشتر تراژدی تبار انسانی و مصیبت‌های او در معرفت به حق است. مصیبت نامه حکایت دردمندی سالکان راه حقیقت است. حکایت آدمی حکایت دردمندی است و این دردمندی که عطار آن را می‌ستاید و لازمه سلوک می‌داند، از انسان جدا نمی‌شود و از زمان بسته شدن نطفه تا پایان حیات با آدمی است (عطار، ۱۳۸۶: ۳۶۴).

انسان در جهانی می‌زید که بیرون از خود نمی‌تواند آن را بیابد. میان او و جهان فاصله ای نیست، اما این بی‌فاصلگی با درد مداوم عجین است. دردی که بر خلاف درد ملال و روزمرگی انسان مدرن، «زمان» در آن به سرباری برای آدمی بدل نمی‌شود، بلکه زمان در یکی بودن انسان و جهان ناپدید می‌شود. واقعیت انسانی که عطار در این منظومه ترسیم می‌نماید، نه انسانی در فاصله مرگ تا زندگی، بلکه انسان به عنوان جانی بی‌زمان و مکان است. عطار در مقاله اول اسرار نامه هر گونه بعد زمان و مکان را از هویت حقیقی انسان می‌زداید و آن را به هستی خداوندی ارجاع می‌دهد که نور آن انسان را احاطه کرده است:

به پرواز جهان لامکان شو/ زمان بی‌زمین و بی‌زمان شو
که اندر لا زمان صد سال و یک دم/ به پیشت هردو یکسانند با هم
نه نقصان باشد آنجا نه کمالی/ نه ماضی و نه مستقبل نه حالی

چو هست آن حضرت از هر دو جهان دور/ از آنست از زمان و از مکان دور
سفر سالک فکرت در مصیبت نامه نیز نه سفر زمانی، بلکه سفر درونی و انفسی است و پا در فرا زمان و عرصه هستی می‌نهد. سالک سفر را از رفتن به نزد جبرئیل آغاز می‌کند و در نهایت پس از سپری نمودن چهل مقام به جان که حقیقت وجود آدمی است

می رسد. سالک در این چهل مقام سلسله مراتب هستی را از حق تا جان آدمی در می نوردد. سالک چهل مقام را از جبرئیل آغاز می کند و بعد از نیافتن مطلوب نزد فرشتگان، بهشت و دوزخ را نیز در می نوردد و عناصری نظیر خورشید و ماه و خاک و آتش و باد و... را دست آویز قرار می دهد و زمانی که از وحوش و طیور و جن و شیطان نیز نا امید می شود نزد پیامبران می رود و در نهایت نیز هر پیامبر به پیامبر بعد از خود ارجاع می دهد تا این که پیامبر اسلام(ص) در مقام سی و پنجم مصیبت نامه پنج مقام حس، خیال، عقل، دل و جان را پیش روی او می نهد. رسیدن به جان رسیدن به حقیقت وجودی یا همان خویشتن خویش است. خودی که تمام مراتب را طی کرده و تمامی حجاب ها را کنار زده است. در مصیبت نامه «جان» و «جهان» یکی می شوند و هستی همچون مادر انسان را در آغوش می کشد و با او یکی می شود. بیان غیر شاعرانه این وحدت هر آینه می توانست عطار را به سرنوشت کسانی چون حلاج، عین القضات و سهروردی گرفتار سازد:

سالک القصه چو در دریای جان/ غوطه خورد و گشت ناپروای جان
جانش چندان کز پس و از پیش دید/ هر دو عالم ظل ذات خویش دید
(عطار، ۱۳۸۶: بیت های ۶۹۴۱-۶۹۴۲)

هر دو عالم را در سایه جان خود دیدن بی شباهت با یکی شدن با حق و فریاد «انالحق» حلاج نیست. در این جا وحدت عاشق و معشوق صورت می پذیرد. در مصیبت نامه انسان همان جان جهان محسوب می شود. در منطق الطیر مرغان طالب اند، اما در مصیبت نامه طالب، مطلوب را در خود می یابد. سالک خود معشوق است و احساس فنا چیزی جز همین ندیدن خود و دیدن معشوق در خود نیست(ریتز، ۱۳۷۹: ۲۳۱).

بینش عارفانه عطار تا آنجا که انسان را در پیوند با هستی و یا به تعبیر ریتز جان را با دریای جان قرار می دهد در مقابل جهان نیچه ای قرار می گیرد. جهانی که بحران هویت انسان مشخصه بارز آن است. هویت همان سوزنی است که همواره بر تن ذهن انسان می خورد و او را به جستجوی معنایی می کشاند. نوعی بی قراری که همواره قراری می جوید. عطار ما را به این نکته مهم فرا می خواند که معنای هستی در جان آدمی ریشه دارد و فهم ارزش این جان درونی، انسان را از بیرون بی نیاز می سازد. سالک در نزد حضرت رسول می آموزد که به جای سیر در بیرون درون سلوک را

آغاز کند و زمانی که سالک در این سلوک درونی به روح و جان می رسد از آنها می شنود که:

روح گفت ای سالک شوریده جان / گرچه گردیدی بسی گرد جهان
صد جهان گشتی تو در سودای من / تا رسیدی بر لب دریای من
این زمان کاینجا رسیدی مرد باش / غرقه دریای من شو فرد باش
من چو بحری بی نهایت آمده ام / تا ابد بی حد و غایت آمدم
بر لب بحرم قدم از فرق کن / دل ز جان برگیر و خود را غرق کن
قطره را پیوسته استقصا بود / زانکه می خواهد که چون دریا بود
(عطار، ۱۳۸۶: بیت های ۶۸۹۵-۶۹۰۷)

انسان تا زمانی که در کالبد قطره قرار دارد و خود را جزء و ذره قلمداد می کند دچار سرگردانی و تنهایی است و این سرگردانی و تنهایی است که او را به سوی معنا و حقیقتی که او را مادر وار در آغوش بگیرد می کشاند:

قطره ای کز بحر بیرون می رود / در چرا و در چه و چون می رود
لیک چون آن قطره در جیحون بود / نه چرا و نه چه و نه چون بود
(عطار، ۱۳۸۶: بیت های ۶۹۰۸-۶۹۰۹)

قطره جان و نفس جزئی زمانی که با اصل و دریایی که از آن برخاسته است یکی شود این بی قراری نیز به فرجام خود خواهد رسید. بزرگترین آموزه مصیبت نامه برای روزگار ایدئولوژی زده ما این است که دراز نمودن دست به سوی ایدئولوژی هایی که پایان بی قراری و تراژدی انسان را نوبد می دهند این است که این بی قراری پایان نمی یابد مگر آن که انسان در درون خویش حقیقت را دریابد. هر گونه حقیقت نوید داده شده توسط ایدئولوژی های بیرونی و انسداد یافته شاید در دمک های بی قراری انسان، آنی او را قرار بخشد، اما اندکی گذر زمان می خواهد تا سیاست تعلیق آرمان های ایدئولوژیک نخ نما شود و شیخ بی قراری دوباره در نمایش تراژدیک تبار انسانی احضار شود. در مقابل بی قراری که در جان قرار پیدا می کند بسی متفاوت تر از قرار موقتی ایدئولوژی است. در مصیبت نامه هر گونه بیگانگی میان انسان و جهان رخت بر خواهد بست. با از میان برداشته شدن این بیگانگی است که زمان و ملال از ساحت وجود ناپدید می شود و وحشت از تاریخی بودن کنار می رود. این مهم چه بسا ما را به آزادگی بکشاند که که میرچیا الیاده از یک خاستگاه هستی شناسانه آن را نیاز زمانه معاصر می داند. قرار یافتن در درون خود و هنباز شدن با هستی، آدمی را اصالت و

امنیت می بخشد و از رهگذر این اصالت حضور سیاسی و اجتماعی او نیز از صلابت و تحرک برخوردار می شود. در بخش پایانی این پژوهش نگاهی اجمالی بر این حضور خواهیم داشت.

۶. سنت عرفانی و زمانه ما؛ بحثی در مناسبات معناشناختی عرفان و سیاست

اشاره شد که برخی متفکران مدرن در تحلیل مسئله جاودانگی بشر و معنای زندگی انسان دستان خویش را به سوی گذشته کلاسیک خود و احضار فرهنگ و هنر باستانی در متن جامعه جدید دراز می نمایند. راه حلی که به تعبیر الیاده نه تنها وحشت تاریخی بودن انسان را از میان بر نمی دارد، بلکه به برخی آشفتگی های بیشتر نیز دامن خواهد زد. همچنین اشاره شد که تا جایی که به ارتباط سطح معناشناختی و سطوح سیاسی و اجتماعی زندگی بشر مرتبط می شود، بحران معنا و ناامنی هستی شناختی موجب ذره ای شدن انسان و توده ای و مصرفی شدن حیات اجتماعی و زایل شدن سیاست شده است. پس از بررسی ارتباط معناشناختی میان انسان و جهان در شعر حکمت آمیز عطار، در آخرین بخش این پژوهش به برخی دلالت های این حکمت در ارتباط با مسائل مطرح شده در ساحت هستی شناختی (و نه ساحت پدیدارشناختی) رابطه عرفان و سیاست خواهیم پرداخت؛ زیرا همانطور که در آغاز بحث اشاره شد از حیث پدیدارشناختی، سیاست و عرفان دو پدیده متمایز از حیث انسان شناسی و الزامات حیات عمومی می باشند و در حالت امتناع قرار دارند. اما رویکرد امتناع آمیز به رابطه عرفان و سیاست، با فرض صحت، ضرورتاً به معنی نفی امکان های هستی شناختی اندیشه عرفانی در حوزه صلابت بخشی به سیاست و حضور سیاسی غیر خودخواهانه فرد از یک سو و شالوده شکنی از سیاست مبتنی بر معنا و هویت بخشی ایدئولوژیک از سوی دیگر نیست. این بخش از مقاله نیز با این تلقی و صرف نظر از رویکرد اصحاب امتناع، به امکانات معنابخش عرفان در ابعاد مورد ذکر می پردازد. پیش فرض این تلقی این است که هرگونه سامان سیاسی مطلوب و حضور اصیل سوژه سیاسی در عرصه سیاست وابسته به تأمین برخی نیازهای پایه و بنیادین جامعه و انسان در حوزه های فرهنگی و روانی است. همانطور که از قول متفکران وجودی بیان شد اگر سامان سیاسی مطلوب و قوام جامعه سیاسی وابسته به سوژه های سیاسی اصیل و کنش گر است، و اگر قوام و اصالت سوژه سیاسی نیز قبل از هر چیز منوط به قوام و اصالت بعد هستی شناختی وجود او می باشد، در آن صورت و در بحران وجود شناختی دنیای

کنونی نمی توان آموزه های وجود شناختی عرفان را نادیده گرفت. مهمترین آموزه ها را می توان در دو حوزه نفی سوژه خودخواه و مخرب حیات عمومی از یک سو و نفی معناگرایی و هویت خواهی ایدئولوژیک از سوی دیگر دنبال نمود. در ادامه این دو نکته مهم را بررسی خواهیم نمود.

عرفان و امنیت هستی شناختی بر آمده از آن در حوزه ای بیرون از سیاست، می تواند با کنار زدن ذره گرایی و نا امنی هستی شناختی، به حضور اصیل و غیر خود خواهانه سوژه سیاسی در حیات عمومی دامن زند. این نکته تا جایی که به یأس ناشی از جهان نیچه ای و تأثیرات سیاسی آن مرتبط می باشد حائز اهمیت است. زیرا بر خلاف یأس جهان نیچه ای، عرفان را نسبتی با یأس هستی شناختی نیست. عرفان همانطور که داوری اردکانی بیان می کند مالا مال از امید است؛ زیرا به اصل و مبدأ نظر دارد (داوری اردکانی، ۱۳۷۹: ۲۶۳). پیوند انسان با اصل و مبدأ، یا جان با جهان آن گونه که در مصیبت نامه ذکر شد، علاوه بر امیدبخشی به هستی این جهانی انسان، حیات اجتماعی او را نیز به واسطه نفی خود محوری متأثر می سازد. این مهم به ویژه در روزگاری که در آن عقلانیت ابزاری و فردگرایی روش شناختی حوزه عمومی زندگی انسان را تهدید می کند حائز اهمیت است. به عبارت دیگر و در ارتباط با رویکردهای نو ارسطویی به سیاست، تا جایی که به دغدغه های فضیلت مندانه و مبتنی بر خیر مشترک جامعه مرتبط می شود، برخی آموزه های عرفانی در کنار زدن خودمحوری و منفعت جویی فردی، می تواند با کنار زدن تمایزهای دنیوی و غیر اصیل روزنه ای به سوی بینادهنیت (Intersubjectivity) و سیاست مبتنی بر اخلاق عمومی بگشاید (هنری، ۱۳۹۵: ۲۱۵).

در ارتباط با سیاست مبتنی بر دیانت در حکومت های ایدئولوژیک و دینی نیز می توان از آموزه های عرفانی در زمینه نفی عمومیت تجربه های دینی و عرفانی، نفی ظاهرگرایی در دین و اخلاق دینی و گشوده بودن حقیقت دینی، برای اخلاقی تر نمودن سپهر سیاسی و رواج تساهل و گشودگی به سوی «دیگری» (Other) بهره برد. به عبارت دیگر اگرچه فردیت عرفانی ضرورتاً یک فردیت سیاسی نیست، اما تا جایی که به ایدئولوژیک شدن دین مرتبط می باشد، فردیت عرفانی به نفی عقیده محوری و شریعت مسلکی در سیاست دامن خواهد زد. حکمت عرفانی تا آنجا که مبتنی بر نوعی هویت و معناداری فردی و وجودی است، به مقابله با هرگونه کلان نگری هویتی و معنایی و تسری آن به حوزه های غیر فردی بر می خیزد. این مهم با نفی عقیده باوری

و شریعت محوری عاری از ادب و اخلاق حقیقت و دیانت، زمینه را برای اولویت یافتن انسانیت در حوزه عمومی جامعه و نفی عقیده باوری فراهم می نماید. در واقع با الهام از آموزه های عرفان در حوزه معنا و امنیت هستی شناختی، می توان به گفتن این جمله خطر نمود که معنا و امنیت وجودی را نمی توان به صورت سیاسی پیش برد و در منطق بیرون از فرد پرورش داد. سیاست حوزه عقل و خرد جمعی و معنا حوزه امنیت و آرامش فردی است. مسائل سیاسی و اجتماعی مسائل مشترک و نوعی انسان است، این در حالی است که مسائل مربوط به معنا مسائلی در حوزه وجود فردی و درونی انسان می باشند. به تعبیر آرنست مسائل نوعی و مشترک را می توان با تجربه مبتنی بر حس مشترک یا تعقل مبتنی بر حس مشترک پاسخ داد، اما پرسش های ناظر بر معنا، که تفکر پیش می آورد و عقل بر حسب ذاتش طرح می کند به هیچ وجه با حس مشترک و علم جویی برآمده از آن پاسخ داده نمی شود؛ زیرا کار حس ششم و مبتنی بر تجربه مشترک این است که ما را با جهان نموده دمساز کند، نه جهان ورای آن (آرنست، ۱۳۹۲: ۹۱).

دخالت دادن مسائل معنایی و هویتی در حوزه سیاست، تنها به بحران ناکارآمدی در سیاست و خدشه دار شدن معنا در لوای این ناکارآمدی خواهد انجامید. تداخل این دو حوزه و موضوعات آنها چه بسا نزاع عقل و دین را نیز وارد این حوزه ها نماید. در شرایطی که عقل یک جانبه اصالت را از آن خود بداند و به طرح این مدعا بپردازد که اعتبار هر عقیده ای منوط به انطباق با اوست و از سوی دیگر دین نیز خود را یگانه حقیقت بر آمده از آفریننده هستی قلمداد نماید و عقل و خرد ورزی سیاسی را به مثابه کفر و بی اطلاعی از اسرار هستی به حاشیه براند، نزاع حتمی خواهد بود (خرمشاهی، ۱۳۸۷: ۴۸۴).

حکمت عارفانه عطار به ما می آموزد که مسئله دین، مسئله معنا و هستی آدمی است. این مهم را نه می توان با عقل به دست آورد و نه می توان با عقل به جنگ آن رفت، اگرچه می توان برای آن استدلال عقلانی (عقل در معنای شیوه عقلا و نه عقل نظری اهل فلسفه) فراهم نمود. ضرورتاً نمی توان با منطق هویت سیاست را پیش برد و نه می توان با منطق سیاست و خرد جمعی تولید معنا در کالبد هستی شناسانه آن نمود. چه بسا عقلانی سازی بیش از اندازه حیات فردی و اجتماعی به همان اندازه نامعقول باشد که انداختن پرده معنا خواهی بر حیات اجتماعی و سیاسی. انسان مسلمان امروزه بیش از هر چیز نیازمند فهم منطق حوزه های فردی و اجتماعی حیات خود است و در این

مسیر رعایت نکردن اخلاق و ادب هويت، و اخلاق و ادب سياست و تميز نهادن ميان آنها، او را به ورطه قربانی شدن همزمان امنيت وجودی و حیات سیاسی خواهد کشاند. هرگونه تداوم سنت دینی و اسلامی قبل از هر چیز نیازمند فهم مناسبات ميان این دو حوزه و منطق متفاوت آنها می باشد.

۷. نتیجه گیری

بحران معنا و امنيت هستی شناختی بسیاری از ساحت های زندگی انسان مدرن از جمله ساحت سیاسی او را متأثر ساخته است. این بحران تا جایی که به حضور اصیل و رهایی بخش سوژه سیاسی مرتبط می باشد، به نوعی ذره گرایي، ایدئولوژی گرایي، توده ای شدن سیاست و مصرف زدگی حیات مدنی و سیاسی منجر شده است. در ارتباط با این وضعیت مقاله حاضر ضمن بررسی برخی تجویزهای معناکاوانه متفکران سیاسی، به تحلیل تضمینات و دلالت های معناکاوانه عرفان اسلامی در حوزه سیاست با تأکید بر اندیشه عطار نیشابوری پرداخت. در همین زمینه بیان گردید که علی رغم رابطه امتناعی عرفان و «نظریه سیاسی» به ویژه در ساحت پدیدارشناختی آن، روایت عرفان از انسان و رابطه او با جهان متضمن برخی درون مایه های معنابخش برای سیاست اصیل در ابعاد هستی شناختی آن می باشد. عرفان اسلامی از یک سو با معنا بخشی به هستی این جهانی انسان، به حضور توأم با اصالت او در حیات مدنی و سیاسی می انجامد و از سوی دیگر با دامن زدن به نوعی فردیت عرفانی به نفي برخی قرائت های ایدئولوژیک و دینی از رابطه انسان و خدا می پردازد و زمینه را برای نفي عقیده محوری در سیاست و در نتیجه اولویت یافتن «انسانیت» و اخلاق مبتنی بر حرمت و تساهل در حوزه عمومی فراهم می نماید.

کتاب نامه

- آرنت، هانا (۱۳۶۶)، توتالیتاریسم، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ اول، تهران: نشر جاویدان
- آرنت، هانا (۱۳۸۸)، میان گذشته و آینده؛ هفت تمرین در اندیشه سیاسی، ترجمه سعید مقدم، چاپ اول، تهران: نشر اختران
- آرنت، هانا (۱۳۹۲) حیات ذهن، ج اول: تفکر، ترجمه مسعود علیا، چاپ دوم، تهران: انتشارات ققنوس
- احمدی، بابک (۱۳۷۶)، چهار گزارش از تذکره الاولیا، چاپ اول، تهران: نشر مرکز

عرفان، معنا و سیاست ۱۵۵

بستانی، احمد (۱۳۸۹)، «مبانی وجودی آرمان‌گرایی سیاسی در فلسفه اسلامی»، پژوهش سیاست‌نظری، شماره هفتم، صص ۱-۲۶

بشیریه، حسین (۱۳۸۲)، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، ج دوم لیبرالیسم و محافظه‌کاری، تهران: نشر نی

پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۴)، شعر و شرع؛ بحثی درباره فلسفه شعر از نظر عطار، چاپ اول: انتشارات اساطیر

پورجوادی، نصرالله (۱۳۶۴)، درآمدی بر فلسفه افلوپین، چاپ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی پورنامداریان، تقی (۱۳۸۶)، دیدار با سیمغ؛ شعر و عرفان و اندیشه‌های عطار، چاپ چهارم، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

تیلور، چارلز و رجایی، فرهنگ (۱۳۹۳)، زندگی فضیلت‌مند در عصر سکولار، چاپ اول، تهران: انتشارات آگاه

خاتمی، محمود (۱۳۸۷)، جهان در اندیشه هایدگر، چاپ سوم، تهران: نشر دانش و اندیشه خرمشاهی، بهالدین (۱۳۸۷)، «عقل و دین، در خرد و خرد ورزی»؛ ارج نامه غلامحسین ابراهیم دینانی، چاپ اول، تهران: مؤسسه خانه کتاب

داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۹)، «عرفان و سیاست»، پژوهشنامه متین، شماره هفتم، صص ۲۶۱-۲۷۸ ریتز، هلموت (۱۳۷۴)، دریای جان، ترجمه عباس زریاب‌خویی و مهرآفاق بایبوردی، چاپ اول، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۳)، صدای بال سیمغ، چاپ چهارم، تهران: نشر سخن
سروش، عبدالکریم (۱۳۸۰)، اخلاق خدایان، چاپ سوم، تهران: انتشارات طرح نو
شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۰)، زبور فارسی، چاپ دوم، تهران: انتشارات آگاه
ضمیران، محمد (۱۳۸۹)، گذر از جهان‌اسطوره به فلسفه، تهران: نشر هرمس
طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۵)، درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، چاپ نخست، تهران: انتشارات کویر

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد ابن ابراهیم (۱۳۸۵)، منطق الطیر، مقدمه و تصحیح شفیع کدکنی، تهران: نشر سخن

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد ابن ابراهیم (۱۳۸۶)، مصیبت‌نامه، مقدمه و تصحیح شفیع کدکنی، تهران: نشر سخن

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد ابن ابراهیم (۱۳۸۷)، اسرار نامه، مقدمه و تصحیح شفیع کدکنی، تهران: نشر سخن

عطار نیشابوری، فرید الدین محمد ابن ابراهیم (۱۳۸۸)، الهی نامه، مقدمه و تصحیح شفیع کدکنی، تهران: نشر سخن

عطار نیشابوری، فرید الدین محمد ابن ابراهیم (۱۳۶۰)، تذکره الاولیا، تصحیح محمد استعلامی، تهران: انتشارات زوآر

فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۵۳)، شرح و نقد و تحلیل آثار شیخ فرید الدین محمد عطار نیشابوری، چاپ دوم، تهران: انتشارات سخن

فروند، ژولین (۱۳۸۴)، سیاست چیست؟، ترجمه عبدالوهاب احمدی، چاپ اول، تهران: نشر آگه
کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه، جلد هفتم، ترجمه داریوش آشوری، چاپ چهارم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی

کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه، جلد اول، ترجمه سید جلال الدین مجتبیوی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی

کاسیرر، ارنست (۱۳۷۷)، فلسفه صورت های سمبلیک، ترجمه بدالله موقن، ج دوم، تهران: نشر هرمس
گوهرین، صادق (۱۳۸۶)، منطق الطیر، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی

گیدنز، آنتونی (۱۳۸۲)، تجدد و تشخیص؛ جامعه و هویت شخصی در عصر جدید، چاپ دوم، تهران: نشر نی

لسناف، مایکل ایچ (۱۳۸۵)، فیلسوفان سیاسی قرن بیستم، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر ماهی
لیدر، دیرک (۱۳۸۹)، هویت شخصی و اجتماعی، ترجمه معصومه اسمعیلی، چاپ اول، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا

مارکوزه، هربرت (۱۳۶۲)، انسان تک ساحتی، ترجمه حسین مؤیدی، چاپ اول، تهران: نشر جاویدان
مجاهدی، محمد مهدی (۱۳۸۷)، «تأملی در نسبت عرفان و سیاست»، فصلنامه نامه مفید، شماره ۳

مورن، ادگار (۱۳۸۴)، هویت انسانی، ترجمه امیر نیک پی و فائزه محمدی، تهران: انتشارات قصیده سرا
میلانی، عباس (۱۳۸۷)، تجدد و تجدد ستیزی در ایران، چاپ هفتم: نشر اختران

نیچه، فردریک (۱۳۷۸)، خواست و اراده قدرت، ترجمه رویا منجم، چاپ اول، تهران: نشر نظر
هنری لطیف پور، بدالله (۱۳۹۵)، «سنجش دعوی امتناع تأسیس اندیشه سیاسی بر مبنای اندیشه عرفانی»،

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

الیاده، میرچیا (۱۳۸۴)، اسطوره بازگشت جاودانه، بهمن سرکاراتی، چاپ دوم، تهران: انتشارات طهوری
یونسی، مصطفی و تدین راد، علی (۱۳۸۸)، «سیاست و اگزستانسیالیسم: بررسی رویکرد هانا آرنه به

مفهوم عمل»، دو فصلنامه پژوهش سیاست نظری، دوره جدید، شماره ششم: صص ۱۲۲-۹۵

Azarm, Milad & Khaki, Mohammadreza & Mirveisinik, Sadegh (2017), The Historical Evolution of The Concept of The Subject and The Contemporary Humanitarian Crisis, *Balkan Journal of Philosophy*. Vol. 9, Issue 2.

Lukacs G (1971) *The Theory of the Novel*, trans-lated by A. Bostock. Massachusetts: MIT Press.

Mitzen, J. Sep (2006). Ontological security in world politics: state identity and the security dilemma. *European Journal of international relations*, 3(12), 341-370.

Rosenzweig F (2005) *The Star of Redemption (Modern Jewish Philosophy and Religion)*, 1st ed., translated by B. Galli. Madison: The University of Wisconsin Press.

