

تاریخ دریافت: ۹۵/۱/۲۰

تاریخ پذیرش: ۹۵/۵/۲۵

تحلیل مردم‌شناختی تساهل یا مدارا در ادیان و عرفان

شهرام باسیتی^۱

چکیده:

دین، پدیده‌ای اجتماعی است و تمام جوامع بشری، امروزه دارای دین هستند و نوع دین آنها، مسیر زندگی، طرز تفکر و نگرش کلی آنان را تشکیل می‌دهد. به همین جهت دین، ارتباط تنگاتنگی با جامعه و اجتماع دارد. از سوی دیگر، دین و یا تفسیر هنری دین که «عرفان» خوانده می‌شود، همواره با انسان بوده و طی سده‌های مختلف زندگی بشری، همراه با تکنولوژی و طرز تفکر انسان رشد کرده و گاه جامعه عوض کرده و به شکل‌های جدیدتر و تفسیرهای نوین‌تر تن در داده است. با نگاهی به جوهره دین و عرفان، مشاهده می‌شود که هر یک بنابه مشرب خود، انواع تساهل‌ها یا مداراهایی را برای جامعه انسانی همواره کرده است، یعنی دین برای جامعه دارای تساهل و مدارا است و یا جامعه، چنین تمهیدی را برای دین مهیا می‌کند. در این پژوهش، به بررسی دین، ارتباط آن با عرفان، جامعه و تساهل یا مداراهایی که دین برای جامعه ایجاد می‌کند، می‌پردازیم.

کلید واژه‌ها:

دین، تعامل دین و جامعه، عرفان، پیوند دین و عرفان، تساهل یا مدارا.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

^۱ - استادیار و عضو هیأت علمی گروه علوم اجتماعی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. Shahram.basiti@gmail.com

پیشگفتار

دین مجموعه‌ی هنجارها و قواعدی است که برای وجدان جمعی تجویز می‌شود و وجدان جمعی با نظارت کامل بر رفتار و کردار انسان‌ها از طریق این مجموعه قواعد به ایجاد نظم اجتماعی کمک می‌کند. به عقیده‌ی امیل دورکیم هر جا وجدان جمعی بزرگ‌تریت بخش وجدان‌های فردی را تشکیل می‌دهد نظارت بر رفتارها بیشتر می‌شود و هرگونه تخطی از هنجارها با شدیدترین مجازات‌ها روبه‌رو می‌شود. وی دین را کاملاً اجتماعی می‌داند. می‌نویسد: «هنگامی که خواستار تنبیه مجرم می‌شویم به‌خاطر انتقام شخصی خود ما نیست؛ بلکه به‌خاطر حرمت چیز مقدسی است که ما تصور کم‌وبیش روشنی از آن به‌صورت نیرویی خارج از ما و برتر از وجودمان داریم. تصور ما از این چیز برتر، برحسب زمان و مکان فرق می‌کند. گاه فقط اندیشه‌ی ساده‌ای است مانند اخلاق، وظیفه و اغلب هم تصویری است به‌شکل یک یا چند موجود مشخص مانند نیاکان، خدایان. به همین دلیل حقوق جزایی نه‌تنها در آغاز شکل مذهبی دارد؛ بلکه خصلت مذهبی‌بودنش را تا حدی همیشه حفظ می‌کند.» (دورکیم، ۱۳۶۹: ۹۳)

براساس نظر دورکیم، مذهب، اندیشه‌های هم‌شکل و متوازن ایجاد می‌کند: «همه یک‌مذهب را می‌پذیرند و به آن عمل می‌کنند. اختلاف عقیده و فرقه‌گرایی معمول نیست چون جامعه تاب تحملش را ندارد.» (همان: ۱۴۹)

نوع دینداری یا نوع طرز تفکر درباره‌ی دین، همیشه تعیین‌کننده‌ی جهت‌گیری‌های مؤمنان بوده است. ماکس وبر زمانی که رابطه‌ی دین و دنیا را بررسی می‌کند، دین را صرفاً به‌یک‌صورت، یک‌وجه و یک‌نوع نمی‌پندارد؛ بلکه در جاهای مختلف از انواع گوناگون دینداری نیز یاد می‌کند. چنانکه بین دینداری عارفانه و دینداری زاهدانه تمایز قایل می‌شود. در دینداری زاهدانه، مؤمن خود را وسیله‌ی خداوند می‌داند که مبتنی بر خوارشمردن جهان است. در دینداری عارفانه، مؤمن خود را نه ابزار خدا؛ بلکه نوعی ظرف می‌داند که می‌تواند با عشق به معبود پُر شود. (رک، وبر، ۱۳۸۲: ۳۷۲)

پیوندی که میان دین و جامعه وجود دارد به‌راحتی در پیوند میان دین، عرفان و فضای جامعه‌ی عرفانی یا جامعه‌شناختی عرفان ملموس است. مذهب و همراهی آن با عرفان برای شناخت پیچیدگی‌های درونی و نیازهای انسان، تأثیر زیادی بر موضوع جامعه داشته است. ابتدا باید گفت که «دین»، «مذهب» و «عرفان»، فقط در سطح جامعه اتفاق می‌افتد، یعنی وجود جامعه، لازمه‌ی تشکیل چنین مفاهیمی هست. امیل دورکیم، دین را نظامی درهم‌تنیده از باورها و اعمال مربوط به امور

لاهوته و ماورایی می‌داند. این باورها و اعتقاد به انجام اعمالی در پیوند با دین، پیروان آن را در اجتماعی مانند مسجد، کلیسا، کنیسه یا هر عبادتگاه دیگر جمع می‌کند و به شکل امت واحد درمی‌آورد. (رک، دورکیم، ۱۳۸۳: ۶۳)؛ این تعریف بر قدرت دین در جامعه و یکسان‌کردن یا همسان‌کردن افراد آن جامعه تأکید دارد. طبق نظر دورکیم، خصوصیت اصلی دین از نظر او، ایجاد وفاق یا همبستگی اجتماعی از راه باورهای دینی و اعمال دینی مشترک است.

امیل دورکیم و ماکس وبر را بنیانگذاران دانش جامعه‌شناسی و رویکرد جامعه‌شناسی دین می‌دانند. البته وبر عموماً به هرمنوتیسم یا تفهیم تفسیری دین گرایش دارد. وی با این مطالعات، سنخ‌های گوناگون دین را مانند دین‌آخرت‌گرا، دین دنیاگرا و مانند اینها را کاوش کرده است. دورکیم، درباره علل وجود و دوام دین در جامعه و نقش آن در پایایی جامعه مطالعه کرده است. وی دین را دارای دویبخش «مناسک» و «عقاید» معرفی می‌کند. (ریمون، ۱۳۸۴: ۶۱ - ۴۳)

ماکس وبر در نظریه معروف خود که در کتاب «اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری» عنوان کرده، معتقد است که دین، نقش بسیار فعالی در تشکیل جامعه، رشد اقتصادی و شکل‌گیری و شکوفایی سرمایه‌داری دارد. (رک، وبر، ۱۳۹۴: فصل اول)

با در نظر گرفتن تمام تعاریفی که در حوزه دین و ارتباط آن با جامعه‌شناسی انجام یافته است، این تعاریف به دویبخش «تعریف اسمی یا ذات‌گرا» و «تعریف کارکردی یا شمول‌گرا» تفکیک می‌شوند. تعریف در اسمی یا ذاتی دین، به ماهیت و جوهر دین توجه می‌شود. کارل دوبلر می‌نویسد: «نظام متحد اعتقادات و آداب که به یک‌حقیقت مافوق تجربی و متعالی مربوط می‌شود و تمام معتقدان و پیروان را در جهت تشکیل یک جامعه اخلاقی وحدت می‌بخشد.» (ویلیم، ۱۳۷۷: ۱۷۲)؛ «تعاریف کارکردگرا، دین را عمدتاً پدیده‌ای در نظر می‌گیرند که عهده‌دار کارکردهای اجتماعی و یا روانی خاصی مثل انسجام اجتماعی (دورکیم)، نظام معنایی فراگیر (لاکمن)، یا نظام معنایی غایی (یینگر) است و با این کارکردها مشخص می‌شود.» (سراج‌زاده، ۱۳۷۸: ۱۰۵)

نمونه برجسته تعریف کارکردی را در آراء «کلیفورد گیرتز» می‌توان دید. طبق دیدگاه او دین: «نظامی از نمادها و سمبل‌ها که طوری عمل می‌کنند که موجب وجود انگیزه‌ها و آمادگی‌هایی نیرومند، عمیق و پایدارتر انسان‌ها می‌شود. به تدوین و تنظیم تصورات و مفاهیم نظم کلی وجود می‌پردازد و بر این مفاهیم و تصورات چنان نمود و ظهوری از حقیقت می‌پوشاند که این انگیزه‌ها و ترتیبات مبتنی بر حقیقت را واقعی می‌نماید.» (ویلیم، ۱۳۷۷: ۱۶۸)

چارلز گلاک در تقسیم‌بندی دیدگاه خود در خصوص جامعه‌شناسی و ارتباط آن با دین، به مبحث «مکاشفه» (همان‌چیزی که یکی از پایه‌های اصلی عرفان هست) اشاره می‌کند. وی چهاربُعد

را برای دین تعریف می‌کند:

۱. بُعد تجربی. تجربیات زندگی معنوی است که افراد نایل شده به آن احساسی به ارمغان می‌آورد که با خدا ارتباط پیدا می‌کند. البته این بُعد دارای مراتبی است و از حسن یک‌فرد نجات‌یافته تا شفایافته تا ارتباط عمیق با پروردگار و هیجان ناشی از تجلی الهی یا مکاشفه را دربرمی‌گیرد. این بُعد از دینداری با استفاده از گویه‌های زیر سنجش می‌شود:

- هرگاه به یکی از اماکن مذهبی می‌روم احساس معنویت عمیقی به من دست می‌دهد.

- در پیشگاه خداوند احساس کوچکی و نقص می‌کنم.

- پس از انجام گناهان، احساس ندامت و شرمساری دارد.

- گاهی احساس می‌کنم به خدا نزدیک شده‌ام.

۲. بُعد ایدئولوژیکی. شامل اعتقاد به واقعیت الوهیت و مفاهیم الحاقی به آن مانند شیطان، دوزخ، بهشت و... همچنین محتوای شعاعی است که انتظار می‌رود گروه مذهبی از آن پیروی کند.

۳. بُعد مناسکی. به اعمال و کنش‌هایی اطلاق می‌شود که در حیات دینی صورت می‌پذیرد. مانند: دعا، نماز، زیارت، روزه و مانند آنها.

۴. بُعد استنتاجی (پیامدی). آمیزه‌ای از اصول اخلاقی است در قالب فرمان‌هایی برای زندگی روزمره و تعیین تکلیف و راه‌کار مواجهه با وضعیت‌هایی که افراد در آن قرار می‌گیرند. مانند: رعایت امانت، درستکاری در داد و ستد، نحوه برخورد در خانواده و... (Glock, 1959, p. 8)

در این نوع هم چنین گویه‌هایی وجود دارد:

- اداره جامعه باید براساس آموزه‌های دینی صورت گیرد.

- رهبران سیاسی باید کاردان باشند.

- آموزه‌های دینی باید ملاک و معیار اصلی در تدوین قوانین جامعه باشند.

- بدون رعایت امور شرعی نمی‌توان دیندار واقعی بود.

جمع‌بندی تمام تعاریف، بررسی حد و رسم آن و وجود پدیده‌ای به نام «جامعه»، نشان از پیوند تنگاتنگ میان این دو هست. استافر (Stouffer) (۱۹۹۵) اولین کسی است که در پژوهشی با عنوان «کمونیسم، هم‌نوایی و آزادی‌های مدنی» تأثیر مذهب بر مدارا یا تساهل اجتماعی را مطالعه کرده و معتقد است پروتستان‌های شمالی بسیار متساهل‌تر از کاتولیک‌ها و آنان نیز متساهل‌تر از پروتستان‌های جنوبی هستند. (Karpov, 2002, p. 268)؛ البته تحقیقات پیمایشی فراوان انجام‌یافته، نشان می‌دهد که تأثیر وابستگی‌های فرقه‌ای یا کلیسایی بر مدارا و مدیریت اجتماعی پیچیده است و اگر عوامل ساختاری و جهت‌گیری‌های مذهبی عمومی در نظر گرفته شوند، ممکن است این تأثیرات کم-

رنگ شوند. پژوهش‌های فراوانی که در این زمینه انجام یافته و منجر به اظهارنظرهای کارشناسانه در این جهت شده، نشان می‌دهد که «مدارا» یا «همبستگی» و «پیوستگی اجتماعی»، لازمه وحدت میان دین و جامعه است.

علل و عوامل متعدد فرهنگی و اجتماعی در اتخاذ نگرش مداراجویانه و یا متعصبانه نقش دارند. این عوامل ممکن است ساختارهای سنتی و تمایز نیافته و به تبع آن نظام حقوقی سنتی، تأثیرپذیری از هنجارهای دموکراتیک، جزم‌اندیشی، تقدیرگرایی، گرایش به اقتدارگرایی و داشتن شخصیتی اقتدارطلب که تأثیر گرفته از فرهنگ جامعه است، افزایش شبکه تعاملات اجتماعی و مانند اینها داشته باشد. سه علت اصلی تأثیرگذار بر مدارا عبارتند از:

۱. مشخصه‌های اجتماعی. که به جنبه‌هایی همچون میزان تحصیلات و سواد، شغل، سن و دین ارتباط دارد.

۲. مشخصه‌های روانشناسانه. که در قالب مفاهیمی مانند حسن احترام به خود، جزم‌گرایی، خودکامگی یا سرسپردگی در برابر غیر (نداشتن روحیه نقادانه) بیان می‌شود.

۳. مشخصه‌های سیاسی. به کمک مصادیقی مانند ایدئولوژی سیاسی و پایبندی به هنجارهای دموکراتیک توضیح داده می‌شود. (پایا، ۱۳۸۱: ۱۲۴)

مفهوم مدارا در تاریخ اندیشه غرب نخست در زمینه مذهب به وجود آمد. ابتدا به معنی حق انتخاب مذهب به وسیله فرد و عمل بدان بود که به تدریج تحمل هر عقیده‌ای را شامل شد. با مروری بر پیشینه این مفهوم مشخص می‌شود که مدارا و توازن اجتماعی، پیش از آنکه از طرز تفکر افراد یا گروه‌های خاص مذهبی نشأت گرفته باشد، حاصل وضعیت کشاکش میان آنها بود. هیچ‌یک از فرقه‌های متعصب احتمال تعدد عقاید حقانی را نمی‌پذیرفت و در عین حال هیچ‌یک به اندازه کافی نیرومند نبود تا عقاید و فرقه‌های مخالف را سرکوب کند. برای پایان دادن به این وضعیت دشمنانه و برقراری صلح و آرامش، لزوم توجه به مدارا با اعمال و عقاید مخالف در محور اندیشه متفکران قرار گرفت. (رک، آریلاستر، ۱۳۷۷: ۱۶۸-۱۶۹)

البته نکته‌ای را باید تذکر داد که در غرب از جمله عوامل اصلی شکل‌گیری مدارا و مدیریت با دین، سخت‌گیری و حاکمیت مطلق و بی‌چون و چرای ارباب کلیسا در قرون وسطی، نزاع و کشمکش میان دولت و کلیسا در عصر نوزایی، نیز تأکید بر خلوص ایمان و پرهیز از نفاق و ریاکاری بود. منشا این نوع طرز تفکر را مکتب «تکثرگرایی» (Pluralism) می‌دانند. «در نظر پیروان این مشرب، چون قدرت اجتماعی و سیاسی از جمله اموری است که کثرت شریکان در آن مطلوب است، پس برای آنکه جامعه از گزند خودکامگی در امان باشد، باید قدرت را تا جایی که می‌توانیم

در جامعه توزیع کنیم و از تمرکز آن نه فقط در دست یکتان؛ بلکه در دست یک گروه بپرهیزیم.» (عنایت، ۱۳۷۹: ۱۵۸)؛ در توضیح پدیدارشناختی تکثرگرایی باید گفت کثرت‌گرایی دینی صرفاً به این واقعیت اشاره می‌کند که تاریخ مذاهب، کثرت سنت‌ها و صورت‌ها را درون هر یک از ادیان نشان می‌دهد. با وجود این، از لحاظ فلسفی، کثرت‌گرایی به نظریه خاصی درباره روابط بین این سنت‌های دینی به همراه ادعاهای متفاوت و متعارض‌شان برمی‌گردد. براساس این نظریه، ادیان بزرگ جهان مفاهیم متنوع و فهم‌ها و پاسخ‌های مختلفی را به یک حقیقت غایی شامل می‌شود. جان هیک را برجسته‌ترین نظریه‌پرداز کثرت‌گرا معرفی کرده‌اند. وی پلورالیسم را نتیجه منطقی «نظریه فراگیری» می‌داند. در این صورت کثرت‌گرایی عبارت است از قبول و پذیرش این دیدگاه که تحویل و تبدیل وجود انسانی از حالت خودمحوری به خدا (حقیقت) محوری به طرق گوناگون در درون همه سنت‌های دینی بزرگ عالم صورت می‌گیرد. به عبارت دیگر، تنها یک راه و شیوه نجات و رستگاری وجود ندارد؛ بلکه راه‌های متعدد و متکثری در این زمینه هست. (هیک، ۱۳۷۷: ۶۹)؛ این نکته را هم باید یادآوری کرد که «تکثرگرایی» یا «پلورالیسم»، اساس «اندیشه عرفانی دین» و یا «تفسیر عرفانی از دین» را تشکیل می‌دهد. وجود آراء مختلف، متفاوت و گاه متعارض صوفیه و عارفانی مانند سنایی، غزنوی، عطار نیشابوری، مولوی بلخی و ابوسعید ابوالخیر، منصور حلاج، علی بن عثمان هجویری، و... در اندیشه‌های بنیادی «شناخت خداوند»، «کلام اسلامی»، «حوزه قدس الهی»، «مکالمه با خداوند»، «رؤیت خداوند و امکان چنین چیزی» یا «رد امکان رؤیت خداوند» و مانند اینها نشان از اهمیت چنین طرز فکری دارد و با اندکی تسامح می‌توان پذیرفت که پلورالیسم، مبنای تفکر عرفانی است. در جمع‌بندی این مبحث باید گفت که در این نوع نگرش به دین، از یک سو از تسامح و تساهل و مدارا و تحمل نظریه‌های دینی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز بین آنها صحبت می‌شود. می‌توان آن را پلورالیسم برون‌دینی نامید. در این نوع دینداری، دینداران پیروان سایر اندیشه‌ها (یا سایر ادیان) را در قیاس با خود، واجد حقیقت و سعادت می‌دانند. از سوی دیگر، در یک‌دین یا اندیشه عرفانی واحد نیز انواع تفسیرهایی وجود دارد و در فرق نحله‌های مختلف تصوف و عرفان مشاهده می‌شود، که حقیقی پنداشته می‌شود. صاحبان این نظریه‌های گوناگون ذیل یک‌هرم به نام اندیشه عرفانی، تن به تساهل و مدارا می‌دهند و اندیشه‌های همدیگر را می‌پذیرند و یا میدانی وسیع برای طرح نظریات گوناگونی از ایده‌ها و آراء مهیا می‌شود. این نوع نگاه، تجویزی که برای نگرش و کنش مداراآمیز دارد راه را بر هر نوع تعصب و جزمیت می‌بندد و مدارا و تساهل با اعمال و اعتقادات مغایر با عامل تساهل را اشاعه می‌دهد. این نوع نگرش نیز «درون‌دینی» است. فرد دیندار (یا عارف و صوفی) انواع تفسیرهایی که از یک‌دین (یا یک‌طرز تفکر) وجود دارد و در قالب فرق و مذاهب مختلف متجلی

می‌شود، صاحب حقیقت و سعادت می‌داند.

علاوه بر مواردی که یاد کردیم، عارفان و صوفیان، راه‌های گوناگون یک‌مَشرب و یک‌طرز تفکر را در شکل‌های مختلف بیان کرده‌اند، یعنی گوناگونی‌ها، اختلاف‌ها و متفاوت‌بودن‌هایی را در آن طرح کرده‌اند. این نوع نگرش را نیز می‌توان در ذیل تکنرگرایی جمع‌بندی کرد. به عنوان مثال، امام ابوبکر احمد بن محمد طوسی در ذیل تفسیر یکی از آیات سوره یوسف می‌نویسد: «در خبر می‌آید که چون پادشاه عالم به حکم عنایت، رقم تخصیص و محبت بر ناصیه روزگار برکشید، منادی را بفرماید تا از ورای سرای پرده جبروت به ملائکه ملکوت آوازی دردهد... شما نیز موافقت حق کنید و حلقه مهر او را در گوش کنید و شربت عشق و اخلاص او نوش کنید. فرشتگان چون این خطاب بشنوند کأس شراب مهر او درکشند و قطره‌ای به جرعه از آن کأس بر آب‌های دنیا ریزند. هرکسی از آن شربتی بخورد و یا قطره‌ای ببوید، در بوستان سینه او جز نبات عشق نروید.» (طوسی، ۱۳۶۷: ۹۷)؛ اما رشیدالدین میبدی این مسئله را این‌گونه آسان نمی‌پندارد و همراه با سختی‌ها و مشکلاتی طرح می‌کند که هر لحظه امکان لغزش و خطا در آن هست. به این‌دو نمونه توجه کنید:

«گاه مهر پرده بردارد تا رهی (= بنده) به عیان می‌نازد، گاه غیرت پرده فروگذارد تا رهی در آرزوی عیان می‌زارد.» (میبدی، ۱۳۵۷، ج ۴: ۲۶)

«ذکر، دام نهاد و غیرت، دانه ریخت. مزدور دام بدید بگریخت. عارف، دانه دید، بر دام آویخت.» (همان، ج ۲: ۳۹۶)

دین، عرفان و اندیشه‌های جامعه‌شناختی عرفان

مذاهب، عرفان، تصوف، جامعه و مبحث جامعه‌شناسی، رابطه و نسبتی با هم دارند. اگر کاملاً دقیق و همه‌جانبه به مسئله «دین»، «جامعه»، «عرفان» و «تساهل / مدارا» بپردازیم، پرواضح است که گونه‌ها و سرفصل‌هایی که تساهل دین در جامعه دارد، شامل عرفان و تصوف نیز می‌شود. به عبارت دیگر، در جامعه‌شناسی عرفان، بیشتر از جامعه عادی شاهد طیف‌های وسیع مدارا و تساهل هستیم. نگاه اجمالی به دین / تصوف و به تبع آن عرفان، نشان از ارتباط تنگاتنگ میان اینهاست. بیشتر درباره تصوف و عرفان سخن گفته‌ایم. آنچه مسلم است اینکه تصوف با زهد و ریاضت آغاز گردید و به عشق و فنا و اتحاد رسید. رابطه عرفان اسلامی و تصوف درباره نسبت میان عرفان اسلامی و تصوف نظرات متفاوتی ابراز شده است. عده‌ای آن‌دو را یکی دانسته و عده‌ای دیگر قایل به تفاوت آن‌دو هستند. کسانی که به درک پیامبر نایل گردیدند، «صحابه» خوانده می‌شدند. تابعین نیز کسانی بودند که صحبت صحابه پیامبر را درک کرده بودند. تا این زمان صحبتی از صوفیان به میان نمی‌آید؛ حتی بعد از تابعین، بزرگان را با نام «زهّاد» و «عُباد» می‌شناختند؛ اما زمانی که در جامعه مسلمانان هر

کس یا هرگروه فکری، ادعای روشی جدید کردند و بدعت‌های فراوانی ظاهر شد. در این زمان بود که عده‌ای طریق تصوف در پیش گرفتند و ملقب به «صوفی» گشتند. ابوالقاسم قشیری رواج این نام را اواخر قرن دوم می‌داند. (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۵)؛ در مورد اولین کسی که با نام صوفی شناخته شده است دو قول موجود است. عده‌ای از ابوهاشم کوفی (رک، جامی، ۱۳۸۲: ۲۷-۲۸) و عده‌ای دیگر از عبدک صوفی را به عنوان اولین صوفی نام برده‌اند. البته ابونصر سراج بر آن است که این‌واژه سابقه‌ای طولانی دارد و حتی کاربرد آن پیش از اسلام نیز رواج داشته است. (رک، سراج طوسی، ۱۳۸۹: ۲۵)؛ مطابق نظر ابوالقاسم قشیری، واژه صوفی اشتقاق عربی ندارد و درواقع واژه‌ای جامد است. برای اطلاع بیشتر، (رک، بدوی، ۱۳۷۵)

طبق نظرهای مختلفی که وجود دارد، عرفان، برتر از تصوف است؛ اما تصوف و عرفان غالباً مترادف و هم معنی به کار می‌روند؛ ولی باید دقت کرد تفاوت‌هایی باهم دارند. تصوف، دراصل روشی زاهدانه است که بر مبنای شرع و تزکیه استوار بوده و هدف آن سیر به کمال و وصول به حق است. در حالی که عرفان، مکتبی فکری - فلسفی ژرف برای شناختن حق و رموز عالم است که از طریق اشراق و کشف و شهود به دست می‌آید. پس مقام عارف بالاتر از صوفی است. در ضمن باید توجه داشت که هر عارفی صوفی است؛ اما هر صوفی عارف نمی‌باشد. (سجادی، ۱۳۷۳: ۸)

در تعریف‌هایی که به شکل کلی و مجمل از عرفان و یا گونه بنیادین آن (= تصوف) شده، مشخص نیست که مراد از عرفان، همان معنای عام عرفان (mysticism) است که در همه ملل رواج دارد و یا اینکه مراد عرفان اسلامی است. اگر معنای عام عرفان مد نظر بوده گزاره «هر عارف صوفی است» نادرست است. چراکه می‌دانیم صوفی و تصوف تعلق به عالم اسلام دارد و نه سایر ممالک. صوفیان کسانی بودند که به زعم بعضی از محققان در قرن دوم هجری در میان مسلمانان ظهور پیدا کردند. به نظر می‌رسد در تعریفی که از عرفان به دست داده‌اند میان دو معنا از عرفان خلط کرده‌اند: یکی عرفان به معنای تجربه عرفانی و کشف و شهود و دیگری عرفان به معنای یک علم. البته تصوف را جلوه‌ای از عرفان دیدن یا یکی پنداشتن عرفان و تصوف نادرست است. چرا که تصوف یکی از شعب و جلوه‌های عرفان است. در واقع تصوف طریقه سیر و سلوک عملی است که از منبع عرفان سرچشمه گرفته است؛ اما عرفان مفهوم کلی‌تری است که شامل تصوف و سایر نحله‌ها نیز می‌شود. عرفان در معنای اخص، معتقد است که عارف در سه مفهوم عام، خاص و اخص به کار می‌رود. عرفان در معنای عام به معنی وقوف به دقائق و رموز چیزی است و در مقابل عالم سطحی، قشری، جامد و مقلد به کار گرفته می‌شود. عرفان در معنای خاص به معنی دست‌یابی به حقایق اشیاء و به طریق کشف و شهود است. در این معنا عارف کسی است که هم اهل ریاضت و هم اهل

کشف و شهود باشد. عرفان در معنای اخص؛ اما اصطلاحی جدید است که در معنای تصوف به کار می‌رود. عارف و صوفی در این معنا یکی هستند. (رجایی، ۱۳۷۵: ۴۹۷-۴۹۸)

عرفان مفهومی وسیع‌تر از تصوف است که با تعمق بیشتر می‌توان رأی به تفاوت میان عرفان و تصوف داد. تصوف و صوفی غالباً پیرو فرقه معین و اهل خانقاه است در حالی که عرفان و عارف اعم از تصوف و صوفی بوده و دارای مصداقی عام‌تر و مفهومی وسیع‌تر است. عارف در عرف ادبیات و از نظر شاعران معنی و مفهومی لطیف‌تر از صوفی دارد و بیشتر در مورد پیران روشن‌دل و کامل و اهل معرفت و رهروان طریق عشق و حقیقت استعمال می‌گردد. (رک، موتضوی، ۱۳۷۰: ۱۶۵)

تساهل و دگراندیشی؛ تساهل و آزادی

یکی از زمینه‌های اصلی مدارا، برخورداری از حق «دگراندیشی» است. مدارا، گونه‌ای دگراندیشی ایجاد می‌کند. چیزی که عرفان و تصوف اسلامی - ایرانی مالا مال از آن است. در این گونه، طرف‌های مقابل اعم از فرد یا گروه، شایسته تساهل و رواداری هستند. طرف‌های اعمال‌کننده مدارا، قرائت و باور خود را محقق مطلق یا دست کم، برترین می‌دانند؛ ولی این موضوع را مستمسکی در نفی دگراندیشی نمی‌نمایند. در چنین رواداری، تساهل نه تنها دامن‌گیر است؛ بلکه در عمق نیز حرکت می‌کند و شدت می‌یابد. (قادری، ۱۳۷۶: ۵۵)

جان استورات میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳)، از فیلسوفانی است که مدارا و تساهل در حوزه دین و دینداری را مطالعه کرده است. وی پیوند محکم و قطع‌ناشدنی میان آزادی و تساهل برقرار می‌کند و معتقد است آزادی، نبودن مانع است و اجتماعی را آزاد می‌توان گفت که افراد آن برای دنبال‌کردن سعادت خود به موانع برخورد نکنند. استورات میل خواستار حداکثر آزادی برای افراد می‌شود. البته براساس دیدگاه او آزادی تا آنجا می‌تواند ادامه داشته باشد که با منافع عامه سازگاری داشته باشد و ضرر و زیانی نصیب دیگران نکند. از سوی دیگر باید توجه داشت که استورات میل در نظریاتش هرگونه عملی که برای دیگران زیان‌بار باشد، محکوم می‌کند: «تنها موردی که افراد بشر مجازند به-تنهایی یا به حال دسته‌جمعی معترض آزادی هر یک از هم‌نوعان خود شوند، هنگام مواجهه با وضعی است که در آن اصل «صیانت ذات» به خطر افتاده باشد.» (میل، ۱۳۷۵: ۴۳)

در توضیح نظریه تساهل - آزادی باید گفت که مقصود از آزادی، فقط آزادی در رفتارهای اجتماعی نیست. این آزادی که در تساهل اجتماعی طرح می‌شود، تمام ابعاد فکری - رفتاری انسان را دربرمی‌گیرد. جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴)، نخستین فیلسوفی بود که در دفاع از مدارا استدلال و دفاع کرد. وی معتقد بود علت اصلی برخوردهای اجتماعی زمان او، ریشه در اعتقادات شخصی مذهبی

دارد. به این ترتیب که هرکس به خود حق می‌دهد تا با سیر و سلوکی که ابداع کرده است، روش فکری خود را طرح کند. جان لاک به این دلیل از آزادی اندیشه سخن می‌راند که «حقیقت مطلق» (= وجود خداوند در تفکر اسلامی) را بسیار عمیق و دست‌نیافتنی می‌پندارد. به عقیده او انسان حق طبیعی آزاد دارد تا خداوند را پرستش کند. (لاک، ۱۳۷۷: ۶۱)

یکی از مصادیق بارز دگراندیشی به‌همراه آزادی فکر، وجود «سطح» در عرفان و تصوف اسلامی - ایرانی است. نماینده بارز این نوع اندیشه، بایزید بسطامی، ابوالحسن خرقانی و حسین بن منصور حلاج است. نمونه‌ای از این گفتارها یا دگراندیشی‌ها به همراه آزادی گفتار عارفان ذکر می‌شود.

گزاره اعتقادی و کلامی بایزید بسطامی: «هم ابو عبدالله ما را خبر داد، گفت: شنیدم شنبذین می‌گفت که شنیدم ابوموسی ذیلی را که می‌گفت: از بایزید شنیدم که می‌گفت: سی سال خدای را جستیم. پس دانستم که من اویم. پنداشتم که من او را می‌جویم و او بود که مرا می‌جست.» (سهلگی، ۱۳۸۴: ۱۵۲-۱۵۳)

«بایزید را گفتند که می‌گویند در لوح محفوظ همه چیز هست. گفت: من لوح محفوظم، همه.» (همان: ۲۴۴)

دو نمونه از دگراندیشی ابوالحسن خرقانی: «سحرگاهی بیرون رفتم. حق پیش من باز آمد. با من مصارعت کرد. من با او مصارعت کردم. در مصارعت باز با او مصارعت کردم تا مرا بیفکند.» (بقلی شیرازی، ۱۳۴۴ / ۱۹۶۶: ۳۱۷)

«او گفت: اگر فردا مرا از خاک برآری و خلقان را حاضر کنی در آن موقف من به دریای وحدانیت روم. در دریای وحدانیت غوطه خورم تا واحد بود و بوالحسن نبود.» (سمعانی مروزی، ۱۳۶۸: ۵۱۸)

آموزه‌های عرفانی؛ تساهل یا قوام و پیوند در جامعه‌شناسی عرفان

بعد عرفانی دین و یا عرفان دینی در همبستگی و قوام‌بخشی اجتماع بسیار مؤثر است. به‌عنوان مثال اگر مقطعی از جامعه ایدئولوژی خاص - مانند عرفان و تصوف جامعه اسلامی - را در نظر بگیریم مشاهده می‌شود که از کلیدواژه‌های عرفان یا تصوف مانند «عشق»، «وصال»، «لباس معرفت»، «انوار الهی»، «کمر بستن برای عبودیت» و مفاهیمی مانند اینها برای قوام‌بخشی و پیوستگی اجتماعی خود بهره برده‌اند. به این مضامین احمد غزالی در سوانح العشاق توجه کنید:

«بدایت عشق آن است که تخم جمال از دست مشاهده در زمین خلوت دل افگند. تربیت او از تابش نظر بود؛ اما یک‌رنگ نبود. باشد که افکندن تخم و برگرفتن یکی بود.» (غزالی، ۱۳۵۹: ۲۱)

«بارگاه عشق ایوانِ جان است و بارگاه جمال، دیده‌عاشق است و بارگاه سیاست عشق، دل‌عاشق است و بارگاه درد هم دل‌عاشق، و بارگاه ناز غمزه‌معشوق است. نیاز و ذلت، خود حیلت‌عاشق تواند بود.» (همان: ۵۴)

«گاه بود که بلا و جفای معشوق، تخمی بود که از دست اَلْمَعِیْت و کفایت رعایت و عنایت عشق در زمین مراد عاشق افکنند تا از او گل اعتذاری برآید. و بود که فرابندد و ثمره وصال گیرد. و اگر دولت بکمال تر بود آن وصال از یکی خالی نبود. اگر برق و صاعقه برنجهد و پرده بر راه او نیاید و راه بر دولت او نزنند. و این برای آن بود تا بداند که هرگز در راه عشق، روی اعتماد نبود.» (همان: ۷۶)

احمد غزالی با این تصاویر بدیع و ابزارهای زبانی که برای مفهوم «عشق» و کارکرد آن در نظام ایدئولوژیکی جامعه عرفانی خود دارد، سعی می‌کند همبستگی، وحدت‌بخشی و یکپارچگی جامعه اندیشه خود را نشان دهد. باید یادآوری کرد که عارفان برای تبیین نظریه‌های خود همواره انسان و نظام فکری او را به‌مانند جامعه و تشکلی در نظر می‌گرفته‌اند. این نوع طرز تفکر و این نوع سیر اندیشه، پیشینه‌ای درازدامن دارد. سفرنامه‌های عرفانی و خیالی، معراج و مضامینی از این دست، مشرب چنین طرز تفکرهایی هست. محمدبن طوسی در «قصه یوسف»، در شرح و تفسیر برخی از آیات سوره یوسف، تقریباً راه ابوحامد محمد بن غزالی را رفته و بدن انسان را مانند جامعه‌ای تصور کرده است: «... هریکی از فرزندان آدم در نهاد خود ملکی است. ملک را شهرستانی باید تا در او فرمان دهد. و او را در آن شهرستان، وزیری باید و مشیری باید و... و تن او شهرستان اوست کی [که] آن را دوازده‌در بند است. اگر خواهد بسته دارد و اگر خواهد گشاده دارد. چون چشم و گوش و بینی و دلب و دندان و دومنغد گذرگاه حشو باطن است. این شهرستان، دارالملک اوست. عقل، وزیر اوست و رای، مشیر اوست...» (طوسی، ۱۳۶۷: ۴۳۴-۴۴۴)

روزبهان بلخی نیز مانند دیگر عارفان اسلامی، در پردازش نظام اجتماعی ایدئولوژیکی خود از چنین ابزارهایی بهره می‌برد:

«حلاوت عشق، قدم دلم را کسوت معارف و کواشف اصلی درپوشید.» (بقلی، ۱۹۵۸-۱۳۳۷: ۴)
«... و کمر عبودیت در مقام حریت در میان بسته، به لباس صفات و انوار مزین شده، چهره را به خلوق جمال قدم به رشته صبغ «صبغه لله» در جامه جان زده.» (همان: ۲۷)

کارل ارنست معتقد است: «از نظر روزبهان این مضامین و اشارات اجتماعی نمادهایی هستند از کشش و کوشش‌ها و تکاپوهای رابطه الهی - انسانی. معرفت به خدا فرایندی از کشف است که در آن حجاب‌های عالم مخلوق یکی پس از دیگری برمی‌افتد تا اینکه لاقل در تصور، ذات الهی بی‌پرده

پیش روی قرار گیرد.» (ارنست، ۱۳۷۷: ۷۸)؛ این نوع پرده‌برداری از ذات جمال الهی و کشف و شهودی که به دست می‌آید، افراد و گزینه‌های همان جامعه را در پیوند عمیق با هم نگاه می‌دارد و سعی دارد به‌عنوان مرکز ثقلی، تمام گرایش‌ها را به‌سمت و سوی خود کشد و از تفرق و جدایی فکری، نظری و اندیشه‌ای جلوگیری کند.

نتیجه‌گیری:

تصوف، زاده دین است و عرفان از بطن آن به وجود آمده است. به این سبب بهتر است «دین» و «عرفان» را در یک کفه ترازو نهیم و جامعه را در کفه دیگر. با بررسی و تحلیل نهایی تعاریفی حوزوی و جامعه‌شناختی که درباره «دین» ارائه شده و حدود و ثغوری برای آن رسم شده است و با نگاهی به مفهوم «جامعه»، «جامعه‌شناسی» و «نقش جامعه در زایش یا تکوین دین و عرفان»، ملاحظه می‌شود که هم در جوامع غربی و هم در جوامع اسلامی تعادل و توازنی میان دین (و عرفان) با جامعه وجود دارد. توضیح این فرضیه یا یافته پژوهشی این‌گونه است که جامعه تصوف و عرفان اسلامی را به‌مانند یک جامعه عادی در نظر می‌گیریم و نقش دین (عرفان) را در آن واکاوی می‌کنیم، مشاهده می‌شود که همان نسبت‌هایی را در همبستگی، مدارا، مدیریت و سایر زیرساخت‌های جامعه دارد که دین در جوامع عادی. پس می‌توانیم جامعه عرفان و تصوف را (که همانند جوامع عادی شهروندانی دارد و شامل یک‌سری مقررات و قوانینی است که تمام اعضای جامعه باید آن را بپذیرند و برای نظام و قوام جامعه، براساس آن قوانین رفتار کنند)، معادل جامعه قرار دهیم و از عرفان حکم‌فرمای در آن، همان‌انتظار را داشته باشیم که دین در جامعه عادی ایفا می‌کند.

منابع و مأخذ:

- ۱- آریلاستر، آنتونی، ۱۳۷۷، ظهور و سقوط لیبرالیسم، ترجمه: عباس مخبر، تهران: مرکز.
- ۲- ارنست، کارل، ۱۳۷۷، روزبهان بلخی، ترجمه: همایون همتی، تهران: نقش جهان.
- ۳- بدوی، عبدالرحمن، ۱۳۷۵، تاریخ تصوف اسلامی، ترجمه: محمدرضا افتخارزاده، قم، دفتر نشر معارف اسلامی.
- ۴- بقلی شیرازی، روزبهان، ۱۳۴۴/۱۹۶۶، شرح شطحیات، به تصحیح: هانری کربن، تهران: انستیتو ایران و فرانسه.
- ۵- بقلی، روزبهان، ۱۹۵۸-۱۳۳۷، عبهرالعاشقین، تصحیح: محمد معین و هانری کربن، تهران: انیستیتو ایران و فرانسه.
- ۶- پایا، علی، ۱۳۸۱، گفتگو در جهان واقعی، تهران: طرح نو.
- ۷- جامی، عبدالرحمان، ۱۳۸۲، نفحات الانس من حضرات القدس، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمود عابدی، تهران: اطلاعات.
- ۸- دورکیم، امیل، ۱۳۶۹، درباره تقسیم کار اجتماعی، ترجمه: باقر پرهام، بابل، کتابسرای بابل.
- ۹- دورکیم، امیل، ۱۳۸۳، صور بنیانی حیات دینی، ترجمه: باقر پرهام، تهران: مرکز.
- ۱۰- رجایی، احمدعلی، ۱۳۷۵، فرهنگ اشعار حافظ، تهران: علمی.
- ۱۱- ریمون، آرون، ۱۳۸۴، شناسایی مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه، ترجمه: باقر پرهام، تهران: علمی فرهنگی.
- ۱۲- سجادی، سیدضیاء الدین، ۱۳۷۳، مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، تهران: سمت.
- ۱۳- سراج طوسی، ابونصر، ۱۳۸۹، اللمع فی التصوف، تصحیح: رینولد نیکلسون، ترجمه: مهدی محبتی، تهران: اساطیر.
- ۱۴- سراجزاده، سیدحسین، ۱۳۷۸، «نگرش‌ها و رفتارهای دینی نوجوانان تهرانی»، نامه پژوهش، سال دوم، شماره ۷ و ۸، ۱۰۵-۱۱۸.
- ۱۵- سمعانی مروزی، شهاب‌الدین احمد، ۱۳۶۸، روح‌الارواح، به تصحیح: نجیب مایل هروی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۶- سهلگی، محمد بن علی، ۱۳۸۴، دفتر روشنائی، مترجم و مصحح: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- ۱۷- طوسی، احمد بن محمد، ۱۳۶۷، قصة یوسف (الجامع السنین للطائف البستین)، تصحیح: محمد روشن، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۸- عالی کردکلائی، حمید و ارسلان احمدی، ۱۳۹۴، بررسی مدارا، تساهل و تسامح در قصاید ناصرخسرو، پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، دانشگاه آزاد اسلامی دهقان، دوره هفتم، شماره ۲۶، ص ۱۰۵-۱۲۸.
- ۱۹- عنایت، حمید، ۱۳۷۹، تساهل و تسامح، گردآوری: محمدتقی فاضلی میبیدی، تهران: مؤسسه فرهنگی

انتشارات آفرینه.

۲۰- غزالی، احمد، ۱۳۵۹، سوانح، تصحیح: هلموت ریتز با تصحیحات: نصرالله پورجوادی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، بنیاد فرهنگ ایران.

۲۰- قادری، حاتم، ۱۳۷۶، تساهل پلورالیسم و مونیسم، نامه فرهنگ، شماره ۲۸، ۵۴-۶۱.

۲۱- قشیری، ابوالقاسم، ۱۳۷۵، ترجمه رساله قشیریه، با تصحیحات و استدراکات: بدیع الزمان فروزان فر، تهران: علمی و فرهنگی.

۲۲- لاک، جان، ۱۳۷۷، نامه‌ای درباب تساهل، ترجمه: کریم شیرزاد گلشاهی، تهران: نی.

۲۳- مرتضوی، منوچهر، ۱۳۷۰، مکتب حافظ، تهران: ستوده.

۲۴- میبیدی، رشیدالدین فضل‌الله، ۱۳۵۷، کشف الاسرار و عدة الابرار، تصحیح: علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.

۲۵- میل، جان استورات، ۱۳۷۵، رساله درباره آزادی، ترجمه: جواد شیخ‌الاسلامی، تهران: علمی فرهنگی.

۲۶- وبر، ماکس، ۱۳۹۴، اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، ترجمه: عبدالمعبود انصاری، تهران: سمت.

۲۷- ویلم، ژان پل، ۱۳۷۷، جامعه‌شناسی ادیان، ترجمه: عبدالرحیم گواهی، تهران: تبیان.

۲۸- هیک، جان، ۱۳۷۷، مباحث پلورالیسم دینی، ترجمه: عبدالرحیم گواهی، تهران: تبیان.

29- Glock, Charles, 1959, The Religios Revival in America, Uneversity of California.

30- Karpov, V, 2002, "Religiosity & tolerance in the United States & Polland", Journal for scientific study of religion, Vo. 41, PP. 267- 288.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی