




Shahid Bahonar  
University of Kerman

## Investigation and Analysis of the Idea of Resistance in Mystical Prose Texts from the Fifth Century to the Seventh Century of Hijri

Tahereh Eftekhari<sup>1</sup> 

### Abstract

#### 1. Introduction

One of the notable topics in mystical texts is the investigation of the relationship between mystics and the rulers of the time and how to deal with them. It seems that mystics are alien to politics, and mysticism, which is from the category of meaning, discovery and intuition, solitude and trance, cannot be collected with politics, which is an external, general, social phenomenon and related to the life and livelihood of humans; there is no relationship between spirituality and mysticism and politics. The examination of mystical texts shows that mystics' interest in the destiny of man and his happiness and misery, which is somehow related to the way of running the country, has made them to react against politics and government. Many of the elders of Mysticism (Erfan) have addressed political resistance in their works and expressed their views on political issues and government leaders. Regarding elements such as recommending rulers to justice and being anti-tyranny, criticizing rulers, telling the truth against tyrannical rulers, resistance against ruling powers, expressing criticism and objection to the behavior of rulers and the political resistance of mystics, the fifth century is considered as one of the eventful and influential centuries.

---

#### \* Article history:

Received 6 September 2023

Received in revised form 1 September 2023

Journal of Resistance Literature

Year 15, No. 28, spring and summer 2023

Accepted 24 October 2023

Published online: 14 December 2023

Publisher: Shahid Bahonar University of Kerman



© The Author(s).

1. PhD in Persian Language and Literature, High School Teacher in District No. 3, Isfahan. E-mail: t.eftekhari2020@gmail.com.

Political developments and social conflicts provided the ground for the activity of mystics and Sufis. The establishment of schools of religious sciences, and the spread of monasteries and mystical writings caused the spread of Sufism. The period between the fifth century and the whole of the sixth century and the beginning of the seventh century is the most important period of activity of mystics in Iran.

## **2. Methodology**

This research provides information using the library method and analyses the data using content analysis method and finally presents the findings.

## **3. Discussion**

### **3-1. Content review**

Prose mystical texts are one of the best platforms for the expression of resistance and struggle against violence and oppression. The mystics have criticized the rulers, and political resistance has been manifested in their works. Mystical resistance is one of the types of literature. In the works of many mystics, the components of resistance can be observed. At the beginning, what comes to mind from the concept of resistance in mystical texts is considered resistance. In this way, it is about the internal struggle with the ego. A struggle in which a person faces internal enemies and has no choice but to win over them to achieve happiness. Mystics have criticized rulers in their works and political resistance has been manifested in their works. Resistance means firmness, endurance and standing, i.e. standing against anti-freedom currents.

#### **3-1-1. The relationship between mysticism and politics**

Many definitions have been mentioned about politics and mysticism, but only one definition of each is enough. Politics, in a special sense, is everything that related to the government and management; and determining the form and objectives and how the government operates is from the category of political affairs. Therefore, whenever we talk about "politics" in a special sense, we are always dealing with the

government, that is, the organization of power in society, which is the guardian of the existing order and its promoter.

### **3-1-2. Elements of political resistance in mystical prose**

One of the most important issues in any society is how to manage society and exercise power in it. Mystics have paid attention to this important issue in their works. The word that is used against justice is oppression, which is the most depraved behavior that can be found in societies. In autocratic societies, the king does not consider anyone to be right and worthy except himself, and the idea is formed that a society free from oppression cannot exist.

### **3-2. No need for rulers**

The spiritual authority of some mystics has been such that some officials and ministers paid homage to the elders of Tariqat and visited them.

### **3-3. Criticism of government agents**

The wrong choices of government officials disturb the political and social situation of the society. Some mystics have pointed out this point.

### **3-4. Speaking the truth against the ruling powers**

Persistence and truth-telling in front of the powers sometimes brings mystics to the arena and sometimes they do not ignore any advice in the matter of fame and behave like truth-telling reformers; they speak the truth without being afraid of the awe of the sultans.

## **4. Conclusion**

Erfan, in its nature, pays attention to the society and accepts its responsibility towards God's creation and is not indifferent to social affairs. Probing into the mystical prose shows that mystics were not only justifiers of oppressive governments; rather, they have learned to oppose the rebellious kings, criticized them and encouraged them to do justice and avoid oppression. Although they were able to find a suitable position in the court, they have distanced themselves from power and have shown resistance. Despite objections that have been raised against Sofis, this group has played a significant role against the

ruling powers and against their corruption. Telling the truth in those days entailed an exorbitant cost; however, righteous and free people praised the truth and made rulers think about the end of their work out of compassion.

The fifth century and the whole of the sixth century and the beginning of the seventh century is the most important period of activity of mystics in Iran. By educating students, mystics have made great contribution to guiding people and promoting freedom. What is expected in the concept of resistance in mysticism is political resistance, which is mostly expressed in the form of criticism and protest. Elders such as Abu Saeed Abi al-Khair, Hajawiri, Qashiri, Ghazali, Attar, Molana, Najm Razi, Nasfi, etc., used various procedures to express their dissatisfaction with the governments of their time and questioned their legitimacy. Some mystics stood firm in front of the Mongol invasion and invited the people to stand up; among these people are Attar Nishaburi and Najm Dayeh, whose followers of the Kabaruyeh school also continued his path due to Najm Dayeh. Some of the Sufi dynasties apparently believed that because the king's goodness is the good of the subjects and his corruption is the corruption of the subjects, it was necessary for them to communicate with the rulers; therefore, if a mystic establishes a relationship with the government so that he can serve the people in its shadow and solve the problem, this familiarity and communication should not and cannot be interpreted as the approval of the government on his part.

**Keywords:** Mysticism, Sustainability, Criticism, Persian prose

### **References:**

- Ashuri, D., (1366), Political encyclopedia, 1<sup>st</sup> ed., Tehran: Sohrvardi.
- Bashirieh, H., (1385), Political Sociology, 12th Ch., Tehran: Nay.
- Bastani Parizi, M. E.,(1373), Seljuks and and the Ghoz in Kerman Ch 1, Tehran: Koresh.
- Cheharghani, R., (2016), "Resistance Literature in Iran, Recognition of Components, Opportunities and Challenges.", Contemporary Persian Literature, Research Institute of Humanities and Cultural Studies, 7th year, vol. 2, pp. 1-33
- Ghazali, Abu Hamid Imam Muhammad, (1362), Makatib Farsi (Fazail al-An'am men Rasaan Hojjat-ol-Islam), revised by Abbas Iqbal, 2nd ed., Tehran: Amir Kabir.

----- (۱۳۶۷) Nasihat-ol-Moluk, corrected by Jalaluddin Homaei, fourth edition, Tehran: Homa.

----- (۱۳۸۳) Kimiyay-e Saadat, by the efforts of Hossein Khadiojam, vol. 1, 6th edition, Tehran: Elmi ve Farhangui Publications.

-Hessampour, S. & Hajebi, A., (2007), "Contribution of resistances literature in textbooks", in the collection of articles of the first Congress of Sustainability Literature, by Ahmad Amiri Khorasani, Tehran: Foundation for the Preservation of the Works and Publishing of Holy Defense Values.

-Hojwiri, Abulhasan Ali ibn Othman, (1371), Kashf al-Mahjub, edited by Valentin Zhukovsky, with an introduction by Qasim Ansari, 2<sup>nd</sup> ed., Tehran: Tahuri.

-Ilanlo, M., (2004), Conversations about mysticism and today's man, vol. 1, Tehran: Humanities Research and Development Institute.

-Jami, Abdurrahman, (1370), Nafahat-ol-Ons men Hazrat-ol-Quds, edited by Mahmoud Abedi, Tehran: Etelaat.

-Louisian, L., (1379), Beyond Faith and Disbelief, translated by Majaduddin Kayvani, first ed., Tehran: Markaz.

-Mir Sadeghi, J., (1377), Dictionary of the Art of Story Writing, Tehran: Mahnaz Book.

-Moeen M., (1388). Farhang-e Moeen. Tehran: Amirkabir.

-Molavi, Jalal al-Din Mohammad, (1369), Fih-e ma fih, ed. Badi al-Zaman Forozanfar, 6th ed., Tehran: Amir Kabir.

-Montesquieu, Ch., (1322), Ruh al-Quwanin, translated by Ali Akbar Mohtadi, Tehran: Majlis Printing House.

-Nasafi, Azizuddin, (1379), Bayan al-Tanzil, ed. Ali Asghar Mir Bagheri Fard, Tehran: Association of Cultural Luminaries and Artifacts.

----- (۱۳۸۱) Insan Kamel, by the efforts of Mahmoudreza Esfandiar, Tehran: Ahl Qalam.

----- (۱۳۸۲), Zubdat-ol-Haqayeq, correction, introduction and notes by Haqverdi Naseri, second edition, Tehran: Tahuri.

-Parsania, H., (1386), Mysticism and politics, Qom: Boostan Ketab.

-Petroshevski, A. P., (1366), Social-Economic History of Iran, in the Mongol Period, translated by Yaqoub Azhand, Tehran: Etelaat.

- Qashiri, Abolqasem, (1367), Translation of Qashiriyya treatise, corrected by Badi al-Zaman Forozanfar, third ed., Tehran: Elmi va Farhangui Publications.
- Qutbuddin Shirazi, Mahmoud bin Masoud, (1389), Dorat-ol-Taj, by the effort of Mahdokht Bano Homai, Tehran: Akhtran.
- Rawandi, Muhammad bin Ali bin Suleiman, (1364), Rahat-ol-Sodur ve Ayat-ol-Sorur fi Tarikh Al-Seljuq, edited by Muhammad Iqbal, with footnotes and indexes by Mojtabi Minovi, second ed., Tehran: Amir Kabir.
- Razi, Najm al-Din, (1380), Mersad al-Abad men-al-Mabad-e elal-Maad, edited by Mohammad Amin Riahi, Tehran: Elmi ve Farhangui Publications.
- ,(1381), Marmouzat Asadi dar Mamourat Dawoodi, with an introduction and correction by Mohammadreza Shafi'i Kadkani, Tehran: Sokhn.
- Ritter, H., (1376), Daryay-e Jaan , translated by Abbas Zaryab Khoei and Mehrafaq Baybardi, vol. 1, Tehran: Al-Hadi.
- Tabatabaee, J., (1383), Decline of political thought in Iran: ideas about theoretical bases of decadence in Iran, 5<sup>th</sup> ed., Tehran:Kavir.
- (١٣٨٥)Khwaja Nizam al-Molk, Second ed., Tehran: Sotoudeh.
- Tavasoli, Gh. A., (2010), Sociology of Religion, Tehran: Sokaan.
- Attar, Fariduddin, (2010), Tazkire al-Awliya. Edited by Mohammad Estilami, ed. 12, Tehran: Zovar.
- Hosseinpour, A., (1384), "Seclusion Sultans (The turning away of the mystics from the rulers and their approaching the people)", *Journal of Mystical Studies*, No. 2, Winter, pp. 41-61.
- Mohammed bin Monawar, (1381), Asrar al-Tawheed fi Maghamat Sheikh Abi Saeed, edited by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani, 2 volumes, 5th ed., Tehran: Aghaz.
- Nizam al-Molk, Hasan bin Ali, (1372), Siasatnameh, edited by Abbas Iqbal Ashtiani, Tehran: Asatir.
- Sangri, M., (2013), "Resistance Literature", poetry, no 3.

## بررسی و تحلیل اندیشه پایداری در متون مثنوی عرفانی از قرن پنجم تا قرن هفتم

هجری

طاهره افتخاری<sup>۱</sup>

### چکیده

یکی از موضوعات قابل توجه در متون عرفانی، بررسی روابط عرفا با حاکمان زمانه و چگونگی برخورد با آنان است. در بادی امر به نظر می‌رسد که عرفا با سیاست بیگانه‌اند و عرفان که از مقوله معنا، کشف و شهود، خلوت و خلسه است، با سیاست که پدیده‌ای بیرونی، عمومی، اجتماعی و مرتبط با زندگی و معیشت انسان‌هاست؛ قابل جمع نیست و رابطه‌ای بین معنویت‌گرایی و عرفان با سیاست‌ورزی وجود ندارد. بررسی متون عرفانی نشان می‌دهد که علاقه‌مندی عارفان به سرنوشت انسان و سعادت و شقاوت او که به گونه‌ای با شیوه اداره کشور مرتبط است، آنها را به واکنش در برابر سیاست و حکومت واداشته است. بسیاری از بزرگان عرفان در آثار خود به پایداری سیاسی پرداخته و دیدگاه خود را نسبت به مسائل سیاسی و گردانندگان حکومت بیان نموده‌اند. مؤلفه‌هایی چون: توصیه حاکمان به عدالت‌ورزی، ستم‌ستیزی، انتقاد از حاکمان، حق‌گویی در برابر حاکمان ظالم و پایداری در برابر قدرت‌های حاکم، بیانگر نقد و اعتراض به رفتار حاکمان و پایداری سیاسی عرفا می‌باشد.

واژه‌های کلیدی: عرفان، پایداری، انتقاد، نشر فارسی

<sup>۱</sup> تاریخ دریافت: ۱۴۰۲-۰۶-۱۰ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲-۰۷-۱۷ تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۴۰۲-۰۸-۰۲

نشریه ادبیات پایداری، دوره ۱۵، شماره ۲۸، بهار و تابستان ۱۴۰۲، صص ۲۷-

DOI: 10.22103/jrl.2023.22121.2899

۶۰

ناشر: دانشگاه شهید باهنر کرمان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

حق مؤلف © نویسندگان



دانش آموخته مقطع دکتری زبان و ادبیات فارسی (دبیر ادبیات فارسی ناحیه ۳ اصفهان) رایانامه:

t.eftkhari2020@gmail.com

## ۱- مقدمه

قرن پنجم از لحاظ سیاسی، از جمله قرون حادثه خیز و تأثیرگذار به شمار می‌رود. تحولات سیاسی و درگیری‌های اجتماعی زمینه را برای فعالیت عارفان و صوفیان فراهم کرد. تأسیس مدارس علوم دینی، رواج خانقاه‌ها و تألیفات عرفانی سبب رواج تصوف شد. قرن پنجم و تمام قرن ششم و اوایل قرن هفتم مهم‌ترین دوره فعالیت عارفان در ایران است. از عوامل مهم دیگر در گسترش عرفان، توجه طبقه حاکم به تصوف است. «اکثر مدارس و رباطات و بقاع و مساجد و منارات که در بلاد مشرق و مغرب است همه از بناء ملوک و وزرای آل سلجوق است.» (باستانی پاریزی، ۱۳۷۳: ۳۲۲) قبل از این روزگار آثار عرفانی به زبان عربی نوشته می‌شد؛ اما از قرن پنجم به بعد زبان فارسی نیز برای تألیفات عرفانی به کار گرفته شد و آثاری چون کیمیای سعادت، کشف المحجوب هجویری و... نیز به رشته تحریر در آمد.

متون عرفانی منثور، یکی از بهترین بسترهای نمود پایداری و مبارزه علیه بیداد و ستم است. آموزه‌های عرفا گاه باعث به وجود آمدن جنبش‌های مردمی، سیاسی و اجتماعی چون عیاران، فتیان و سربداران شده است. گروهی از عرفا چون مشروعیت حاکمان را قبول نداشته‌اند، از پذیرفتن کارهای دولتی خودداری کرده‌اند. شاعران و نویسندگان عارف، پایداری فرهنگی و سیاسی را در آثارشان بروز داده‌اند. اصولاً پایداری در ادبیات فارسی بیشتر در زمان‌هایی دیده می‌شود که بیداد داخلی یا هجوم خارجی صورت گیرد. بیداد و ستمی که از سوی حاکمان ستمکار بر مردم روا شده در بیشتر متون انعکاس یافته است. از طرفی ایران کشوری است که بارها مورد هجوم بیگانگان واقع شده است و همواره شاعران و ادیبان متعهد با سلاح قلم خود به مبارزه با ستم داخلی و هجوم خارجی پرداخته‌اند. عرفا با طرح‌واره‌های عرفانی که از چگونگی رابطه انسان با خود، خدا و جهان در ذهن دارند به مسائل سیاسی می‌نگرند و آنها را با توجه به این ذهنیت، پردازش و بیان می‌کنند. به همین سبب، برخی از پژوهشگران تاریخ سیاسی ایران می‌گویند: «اگرچه اندیشه عرفانی از بنیاد



اندیشه غیر سیاسی است، اما برخی از نوشته‌های عرفانی، حاوی نوعی از دریافت عرفانی از اندیشه سیاسی ایران شهری است. درباره این بخش از نوشته‌های عرفانی، پژوهشی صورت نگرفته است و جای آن دارد که مناسبت به چند متن مهم اشاره شود. به نظر می‌رسد که مرصادالعباد نجم رازی، مهم‌ترین نوشته‌ای است که دریافتی عرفانی، از اندیشه سیاسی ایران شهری به دست می‌دهد.» (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۹۶)

گروهی از روشنفکران معاصر، به نوعی سعی دارند که مشکلات فرهنگی جامعه را به اندیشه‌ها و آموزه‌های عارفان بزرگ این سرزمین نسبت دهند و بر این اعتقادند که عرفان، توجیه‌گر حاکمان غاصب است. «از عرفا در زمان گذشته به عنوان یک ابزار برای حاکمان استفاده می‌کردند؛ مثلاً فلان شاه وقتی قصد جنگ داشت، دو تا عارف و شیخ جلوی لشکر او را می‌گرفتند و برایش دعا می‌کردند و شاید یکی دو جمله هم نصیحت می‌کردند، همین... دخالت عرفان و عرفا در سیاست خیلی جدی نبوده است؛ مگر در حد دعاگویی و در مراحل بالاتر، ابزاری برای سکوت مردم، مثل مولوی که علاوه بر گریختن از جلوی سپاه مغول، مدام از شمس تبریزی سخن می‌گوید و مردم را متوجه مفاهیم و آموزه‌های انتزاعی می‌کند ... گویی او اصلاً درد جامعه ندارد...» (ایلانلو، ۱۳۸۴: ۲۵)

بی‌گمان، انسان منصفی که با اندیشه‌های عارفان بزرگ آشنایی دارد، به این نتیجه خواهد رسید که عرفا در مقام منتقدان اجتماعی و سیاسی سلاطین و حکام را آماج سخت‌ترین انتقادهای خود ساخته‌اند. یکی از پژوهشگران غرب به این نکته اشاره می‌کند که «ارباب قدرت در نظر عطار مردمی نامطلوب هستند. آنها اموال خود را از راه ناحق، به دست می‌آورند و حرص و قدرت‌طلبی چمشان را کور کرده است و اموالشان نامشروع و قدرتشان زودگذر است. در حقیقت حاکم نیستند؛ بلکه بنده هوی و هوس خویشند و در اصل موجودات بیچاره و بدون قدرت هستند. از نظر عطار گاه حتی گدایان با ارزش‌تر از شاهان هستند.» (ر.ک: ریتز، ۱۳۷۶: ۱۵۸)

گاهی صوفیه «در تعدیل احساسات فرق و مذاهب و در جلوگیری از افراط‌های رایج در ادوار گذشته، مخصوصاً در ترویج آزادی تأثیر قطعی داشته‌اند. بعضی از صوفیه مصر و شام

در مبارزه با صلیبی‌ها سعی بسیار داشته‌اند و اهتمام برخی از آنها در نهی از منکر بسیار بوده است.» (زرین کوب، ۱۳۷۷: ۱۶۳)

در این مقاله کوشیده‌ایم تا شمه‌ای از فعالیت‌های سیاسی عرفا و پایداری سیاسی آنها را در مقابل ظالمان بیان کنیم و نشان دهیم که عرفا گاهی در هیأت منتقدان اجتماعی و سیاسی حکومت‌های ظالم را مورد انتقاد و اعتراض قرار داده‌اند.

### ۱-۱- پیشینه پژوهش

درباره مقوله پایداری در متون نظم و نثر مقالاتی نگاشته شده است.

از کارها و پژوهش‌هایی هم سو با این موضوع که می‌توان به عنوان پیشینه کار به آن اشاره کرد: «نسبت عرفان و سیاست» تألیف دادخدا خدایار و احمد رهدار، در نشریه سیاست متعالیه، ش ۳، سال ۱۳۹۲، صص ۴۳-۶۰، «پیوند سیاست با عرفان در مرصادالعباد نجم رازی» نوشته جهانگیر صفری و ابراهیم ظاهری عبده‌وند، نشریه مطالعات عرفانی، ش ۱۲، سال ۱۳۸۹ و «سلاطین عزلت» نوشته علی حسین پور، نشریه مطالعات عرفانی ش دوم سال ۱۳۸۴. تا آنجا که مطالعه شد، تاکنون موضوع پایداری در متون منشور عرفانی مورد تحلیل و بررسی قرار نگرفته است، در مقاله حاضر به این موضوع پرداخته شده است.

### ۱-۲- مبانی پژوهش

عارفان در آثار خود به نقد حاکمان پرداخته‌اند و پایداری سیاسی در آثارشان جلوه و نمود یافته است.

پایداری به معنای استواری، استقامت و ایستادگی و در اصطلاح، ایستادگی در برابر جریان‌های ضد آزادی است. در فرهنگ معین، ذیل واژه مقاومت آمده است: «ایستادگی» و در ذیل واژه پایداری آمده است: «مقاومت، ایستادگی، دوام و توان» (معین، ۱۳۸۸: ذیل واژگان). در تعریف ادبیات پایداری، آمده است: «ادبیات پایداری به آثاری اطلاق می‌شود که تحت تأثیر شرایطی چون اختناق، استبداد داخلی، نبود آزادی‌های فردی و اجتماعی، قانون‌گریزی و قانون‌ستیزی با پایگاه‌های قدرت، غصب و غارت سرزمین و سرمایه‌های ملی

و فردی شکل می‌گیرد؛ بنابراین جانمایه این آثار، مبارزه با بیداد داخلی یا تجاوز بیرونی در همه حوزه‌های سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و ایستادگی در برابر جریان‌های ضد آزادی هست.» (سنگری، ۱۳۸۳: ۴۵) این نوع ادبیات به شرح مبارزه، مقاومت و ازجان‌گذشتگی برای از بین بردن جور و ستم می‌پردازد؛ بنابراین «واکنش و ایستادگی در برابر ظلم، فساد، تجاوز و بی‌عدالتی‌های فردی و اجتماعی را پایداری و مقاومت می‌نامیم.» (حسام‌پور، ۱۳۸۷: ۵۹)

## ۲. بحث و بررسی

### ۲-۱- ادبیات پایداری و عرفان

همان‌گونه که ذکر گردید، پایداری بیشتر در زمان‌هایی نمود می‌یابد که بیگانگان به سرزمینی هجوم آورند. میرصادقی بیشتر بر جنبه قومی و ملی بودن ادب پایداری تأکید دارد و «دوران خاص» را بستر پیدایش ادبیات پایداری معرفی می‌کند. (ن. ک: میرصادقی، ۱۳۷۷: ۱۶) هجوم مغول در قرن هفتم هجری دوران خاص محسوب می‌شود.

«یکی از بزرگ‌ترین مصائب تاریخ ایران، حمله مغولان بود که در سال ۶۱۶ هجری اتفاق افتاد. مغولان زمانی به ایران حمله کردند که «نه تنها ظلم و ستم حاکم بود؛ بلکه قلع و قمع منظم شهروندان در یک رشته از شهرها (بلخ، مرو، نیشابور، هرات، توس، ری، قزوین، همدان، مراغه و اردبیل) و انهدام تمامی این نواحی برقرار بود. این قتل‌عام که کاری سازمان‌یافته بود و از بالا اعمال می‌شد، هدف آن انهدام عناصر مقاوم و مبارز و اعلام خطر به ساکنان سایر شهرها و گاهی اوقات تهیه چراگشت برای چادرنشینان بود.» (پطروشفسکی، ۱۳۶۶: ۳) با این حال و به‌رغم قتل‌عام گسترده که مغولان، انجام دادند، ایرانیان یک‌باره تسلیم نشدند و بارقه‌های پایداری در قالب مقاومت نظامی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی نمودار شد. از دیرباز، شاعران و نویسندگان متعهد و عارف در مقابل ظلم و جور پایداری کرده‌اند و اعتراض خود را به ستم‌ها با زبان آتشین شعر و نثر بیان کرده‌اند.

با توجه به تعاریف ذکر شده، در آثار بسیاری از عرفا می‌توان مؤلفه‌های پایداری را مشاهده نمود. آنچه در ابتدای امر، از مفهوم پایداری در متون عرفانی به ذهن متبادر می‌گردد،

پایداری عرفانی است که یکی از گونه‌های ادبیات پایداری محسوب می‌شود. در این گونه سخن از مبارزه درونی با نفس است. مبارزه‌ای که انسان در آن با دشمنان درونی روبه‌روست و برای رسیدن به سعادت چاره‌ای جز پیروزی بر آن ندارد. پایداری سیاسی نیز نوعی از پایداری است که در برابر ستم‌های ظالمان و قدرتمندان که حاکمیت را در دست دارند، شکل می‌گیرد و در متون ادب فارسی از جمله نثر عرفانی مشاهده می‌شود.

در بطن پایداری، نوعی اعتراض نهفته است و نویسنده یا شاعر پیش از هر اقدامی در مقام «نفی» است و این «نه» و «اعتراض» می‌تواند به هر نوع انحراف و بی‌عدالتی اعم از سیاسی، اجتماعی، اخلاقی و مذهبی باشد که فرد آن را بر نمی‌تابد و نسبت به آن عکس‌العمل نشان می‌دهد. «در حوزه تصوف و عرفان نیز که یکی از ارکان مهم ادبیات فارسی است، از اوایل قرن پنجم هجری با نگارش رساله قشیریه و کشف‌المحجوب نهضتی به‌وجود آمد که هدف آن مبارزه با انحرافات در درون تصوف بود. این جریان حرکت خود را در مسیر تاریخ ادامه داد تا در قرن هفتم به مولانا و در قرن هشتم به حافظ رسید. حافظ که خود وابستگی تشکیلاتی به تصوف نداشت، «نقد صوفی» را به عنوان یکی از گفتمان‌های محوری وارد شعر خویش کرد.» (چهرقانی، ۱۳۹۶: ۱۰)

## ۲-۲- ارتباط عرفان و سیاست

درباره سیاست و عرفان تعاریف زیادی ذکر شده است که تنها به یک تعریف از هر کدام اکتفا می‌شود. سیاست به «معنای خاص، هر امری که مربوط به دولت و مدیریت و تعیین شکل و مقاصد و چگونگی فعالیت دولت باشد، از مقوله امور سیاسی است؛ بنابراین هرگاه از «سیاست» به معنای خاص سخن می‌گوییم، همواره با دولت یعنی سازمان قدرت در جامعه که نگاهبان نظم موجود و پیش‌برنده آن است، سر و کار داریم. امور سیاسی شامل مسائل مربوط به ساخت دولت، ترتیب در امور کشور، رهبری طبقات، مسائل کشاکش بر سر قدرت سیاسی میان حزب‌ها و گروه‌های با نفوذ و غیره است.» (آشوری، ۱۳۶۶: ۱۱۲) عرفان هم «یک مکتب فکری و فلسفی متعالی و ژرف برای شناختن حق و شناخت حقایق امور و

مشکلات و رموز علم است، آن هم البته نه به طریق فلاسفه و حکما، بلکه از راه اشراق و کشف و شهود.» (سجّادی، ۱۳۷۲: ۸)

درباره ارتباط عرفان و سیاست دیدگاه‌هایی وجود دارد. گروهی عرفان را کاملاً سیاسی می‌دانند و زایش عرفان را در تقابل با ظواهر شریعت و مقابله با حاکمان اموی تصور می‌کنند. «روی آوردن ایرانیان به عرفان واکنشی نسبت به شکست سیاسی ایران در سده‌های چهارم و پنجم هجری بوده، ولی در سده‌های بعد تحوّل از تعقل به تصوّف انجام شد و تفسیر باطنی شریعت بر دریافت عقلی آن چیره شد و راه هبوط گریزناپذیر فرهنگ ایرانی را هموار ساخت.» (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۲۸۱-۲۸۳) گروهی دیگر معتقدند «دیدگاه عرفانی، نگرش‌های سکولار و دنیوی به سیاست را تاب نمی‌آورد و رفتارهای سیاسی و اجتماعی انسان را دارای باطن و اثری می‌بیند که در ابعاد باطنی وجود انسان مؤثر است. به همین دلیل عرفان، صحنه حیات و زندگی اجتماعی و سیاسی را به همان مقدار که کار دنیوی است، کاری اخروی و عرفانی نیز می‌داند؛ حتی در سنجش ظاهر و باطن، در عظمت و بزرگی ابعاد معنوی و آسمانی رفتار سیاسی پای می‌فشارد.» (پارسانیا، ۱۳۸۶: ۱۰۶) بر اساس دیدگاه‌های ذکر شده، عرفان در ذات خود، به جامعه هم توجه دارد و مسئولیت خود را در قبال خلق خدا می‌پذیرد و نسبت به امور اجتماعی بی‌تفاوت نیست و واکنش نشان می‌دهد.

### ۲-۳- مؤلفه‌های پایداری سیاسی در نثر عرفانی

یکی از مسائل مهم در هر جامعه، نحوه اداره جامعه و اعمال قدرت در آن است. عارفان در آثار خود به این مسأله مهم توجه نشان داده‌اند. ذکر این نکته ضروری است که بسیاری از ناگفته‌های سیاسی را باید از مسائلی که در متن گفته شده دریافت، مثلاً وقتی عرفا از عدالت اجتماعی سخن می‌گویند؛ می‌توان پی برد که معنای سخنشان این است که بر جامعه آنها شاهی بیدادگر و کارگزارانی فاسد حکمرانی می‌کرده‌اند که مردم را از طعم عدالت محروم کرده بودند. در ادامه به بررسی مؤلفه‌های پایداری سیاسی در متون عرفانی منشور تا قرن هفتم پرداخته می‌شود.

### ۲-۳-۱- توصیه به عدالت ورزی

رعایت عدالت در جامعه آثار مثبت زیادی را از لحاظ اقتصادی و اجتماعی داراست و سبب می‌شود جامعه در مسیر پویایی و تعالی و پیشرفت قرار گیرد و رفاه عمومی تأمین شود. عارفان در آثار خود بسیار به امر عدالت‌ورزی تأکید نموده‌اند. نجم رازی، ابوسعید ابوالخیر و امام محمد غزالی پادشاهان روزگار خود را به عدالت تشویق کرده‌اند و دوام حکومت آنها را به تحقق این امر خطیر منوط دانسته‌اند.

زورگویی و استبداد حاکمان در گذشته سبب شده که «رعیت» حقی برای خود قائل نشوند و به نوعی از حاشیه رانده و دچار یأس شوند و به این باور برسند که هیچ تغییری ممکن نیست و به جای مقابله و پایداری به پذیرش اوضاع تن دهند. نویسندگان آگاه و متعهد از جمله عرفا به مسائل زمان و رابطه آن با زندگی مردم، توجه داشته‌اند و نسبت به ظلم و ستم، سکوت پیشه نکرده‌اند؛ زیرا «اگر شعور سیاسی را بتوان در درجه نخست، همدردی با مصائب اجتماعی هم‌نوعان توصیف کرد، تمام اشعار حتی به ظاهر انتزاعی و متافیزیکی‌ترین آنها نیز ناگزیر سیاسی خواهد بود.» (لویزان، ۱۳۷۹: ۸۱)

از عرفای بزرگی که در باب عدالت و دادگری حکام سخن به میان آورده است، نجم رازی می‌باشد که در کتاب *مرصادالعباد* به این مهم پرداخته است. از دیدگاه نجم رازی، شاه نه تنها باید عادل باشد و به حق حکومت کند؛ بلکه این دادگری را به طبع نکند، به شرع کند و برای حق کند نه برای خلق. (رازی، ۱۳۸۰: ۴۱۵) وی بر این عقیده است که پادشاه عادل باید «سویت میان خلق نگاه دارد و دفع شر تطاول اقویا کند از ضعفها و حافظ و حامی رعایا باشد تا هر کسی به امن و فراغت، به کار خویش مشغول شود.» (همان: ۱۱۲) زیرا مملکت جز به عدل قرار نگیرد و ثابت نشود... خواجه علیه‌السلام ازین جا فرمود: «المُلُکُ یَبْقَى مَعَ الْکُفْرِ و لا یَبْقَى مَعَ الظُّلْمِ» (همان: ۴۴۶) وی حضرت داوود(ع) را نماد پادشاهی عادلانه می‌داند و او را پادشاه حقیقی معرفی می‌کند. «اگر صاحب همّتی مانند داوود علیه‌السلام، سلطنت مملکت دین و دنیا به دست آورد و رسوم جهان‌داری و حکومت‌گزاری و آداب سلطنت و آیین

معدلت را به جای آورد، پادشاه حقیقی و سایه خدا و خلیفه او بر روی زمین خواهد بود.»  
(همان: ۴۱۴)

قطب‌الدین شیرازی، عدل سلطان را عبادت به شمار می‌آورد؛ اما از آن رو که این عبادت در شخص شاه مقصور نمی‌ماند و همگان از آن بهره‌مند می‌گردند آن را از عبادت فاضل‌تر می‌داند، زیرا نظام عالم منوط به عدل است. (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹: ۱۵۸)

عارفانی چون ابوسعید هم نسبت به عدل و داد توجه شایانی داشتند و پادشاهان ظلم‌پیشه را به محضر خود نمی‌پذیرفتند. والی نیشابور، سیف‌الدوله، از وی خواست تا او را به فرزندی قبول کند. ابوسعید شرط کرد و گفت: «از ما پذیرفتی که ظلم نکنی و لشکر را دست کوتاه داری تا بر رعیت ظلم نکنند؟ گفت: کردم. شیخ گفت: تو را به فرزندی قبول کردیم. سیف‌الدوله خدمت کرد و بیرون آمد و عدل و نکوسیرتی آغاز نهاد تا چنان شد که به عدل و انصاف در خراسان و عراق شهرور شد و به جوانمردی بدو مثل زدندی.» (محمدبن منور، ۱۳۸۱: ۲۷۴)

در خلال حکایت‌ها، پیر مهنه عدل و داد را می‌ستاید: «کلب‌الروم رسولی فرستاد به امیرالمؤمنین عمر رضی الله عنه، چون در آمد، سرای او را طلب کرد نشان دادند، او با خود می‌گفت که این چگونه خلیفه است که مرا نزدیک او فرستاده‌اند؟ چون در سرای او بیافت او را عجیب آمد. پرسید از حاضران، گفتند به گورستان رفته است، بر اثر او برفت. او را دید در گورستان به میان ریگ فرو شده و بی‌خویشتن افتاده. پس رسول گفت: حکم کردی و داد دادی لاجرم ایمن و خوش نشسته‌ای ملک ما حکم کرد و داد نکرد و ایمن نخفت.»  
(همان: ۲۷۲)

امام غزالی از متشرعانی است که در نوشته‌های خود همواره بر عدالت سلطان تأکید می‌کند. وی مهم‌ترین شرط حاکم را عدالت می‌داند و به حاکم توصیه می‌کند که باید پاسخ‌گوی رفتار و اعمال خود باشد. همچنین آنها را مسئول پاسخ‌گویی اعمال گماشتگان و وزرا معرفی می‌کند؛ وی سلطان واقعی را کسی می‌داند که عدالت ورزد و از ظلم و فساد اجتناب کند. به حدیثی از حضرت رسول (ص) استناد می‌کند که دوست‌ترین و نزدیک‌ترین

شخص به خدای تعالی، سلطان عادل است و دشمن ترین و خوارترین فرد، سلطان ظالم است. (غزالی، ۱۳۸۳: ۴۱۰)

غزالی، یک روز دادگری سلطان را بهتر از عبادت شصت ساله او می‌پندارد و سلطان را یکی از هفت شخصی می‌داند که در روز قیامت در سایه حق قرار می‌گیرند. (همان: ۵۲۷) وی بر این عقیده است که اگر حاکمی عدل‌ورزی نکند، مانند ابلیس است. «ولایت داشتن کاری بزرگ است و خلافت خدای تعالی است اندر زمین. چون بر سیل عدل رود و چون از شفقت و عدل خالی باشد، خلافت ابلیس بود که هیچ سبب، فساد را عظیم‌تر از ظلم والی نیست.» (همان: ۵۲۵)

غزالی، اندیشه‌های خود را حول محور عدالت طراحی و ساماندهی کرده است و بر این اساس، کتاب *نصیحه‌الملوک* بر حول محور موهبت الهی عدالت و دانش که به سلطان عطا شده است، دور می‌زند. وی پادشاه را سایه خداوند و جزیی از نظام الهی می‌داند. وی از زبان پیامبر (ص) سلطان را بیم می‌دهد که دو کس از امت من محروم باشند از شفاعت من، سلطان ظالم که در دین غلو کند تا از حد بیرون گذرد و گفت عذاب صعب‌ترین روز قیامت، سلطان ظالم است. (غزالی، ۱۳۶۷: ۱۹) در جای دیگر از زبان ارسطاطالیس چنین می‌گوید: اسکندر ارسطاطالیس را پرسید که مردانگی فاضل‌ترست یا داد دادن؟ گفت: چون ملک داد بداد به مردانگی حاجتش نیاید. (همان: ۱۲۸)

### ۲-۳-۲- ظلم‌ستیزی

واژه‌ای که در مقابل عدل به کار می‌رود، لغت ستم است که تباه‌ترین رفتاری است که در جوامع می‌توان سراغ گرفت. در جوامع مستبد، فرد پادشاه جز خود کسی را محق و شایسته نمی‌داند و این اندیشه شکل می‌گیرد که جامعه عاری از ستم نمی‌تواند وجود داشته باشد. نویسنده کتاب *روح‌القوانین* در تحلیل و تعریف ستم حکومت‌ها می‌نویسد: «ظلم و استبداد حقیقی، ناشی از اعمال حکومتی است که به مردم زور بگوید و اموال آنها را ضبط کند و مردم را از روی هوا و هوس، حبس و زجر و تبعید کند.» (مونتسکیو، ۱۳۲۲: ۳۵۰)



امام غزالی، نامه‌ای به سلطان سنجر می‌نویسد و در آن به سنجر سفارش می‌کند که: «بر مردم طوس رحمتی کن که ظلم بسیار کشیده‌اند و هر روستایی را هیچ نمانده مگر پوستینی و مشتی عیال گرسنه و برهنه.» (غزالی، ۱۳۶۲: ۱۲)

از نگاه غزالی «به نزدیک هیچ ظالم شدن رخصت نیست مگر، به دو عذر: یکی آن گاه که فرمانی باشد از سلطان به التزام که اگر فرمان نبوی، بیم آن باشد که برنجانند و دیگر آنکه به تظلم شود و در حق خود یا شفاعت در حق مسلمانان.» (غزالی، ۱۳۸۳: ۳۸۳)

بیشترین ستم در جامعه، به دست عمال فاسد حکومت صورت می‌پذیرد؛ زیرا مردم به طور مستقیم با این افراد سر و کار دارند. پرداختن به این مسائل، یکی از موضوعاتی است که همواره مورد توجه ادیبان ایرانی در دوره‌های مختلف تاریخی بوده است و هر یک از این بزرگان، با توجه به معتقدات و شرایط زمان خود در این زمینه‌ها سخن گفته‌اند عارفان نیز در این موارد از خود واکنش نشان داده‌اند و هرگز نسبت به امور اجتماعی و سیاسی بی تفاوت نبوده؛ بلکه صوفیه و عارفان در بسیاری از مسائل اجتماعی و سیاسی زمان خود شرکت جسته‌اند.

نجم رازی در بخشی از کتاب *مرصادالعباد* به این ظلم‌ستیزی پرداخته و نظر خود را نسبت به مسائل سیاسی و اجتماعی و حاکمان بیان کرده است، هرچند بسیاری از مسائل را نمی‌توانسته در آن روزگار بگوید. بنابراین لازم است، خواننده آگاه از سطح ظاهری متن عبور کند و به سراغ معناهایی برود که در متن حضور ندارد. پادشاه در نظر نجم رازی، باید بر درگاه حاجبی یا قصه‌داری معتمد و دیندار و نیکو عقیدت نصب فرماید تا احوال مظلومان و حاجتمندان به قصه یا پیغام عرضه می‌دارد تا شاه از نیازمندی‌های آنان آگاه شود و به آنها رسیدگی کند. (رازی، ۱۳۸۰: ۴۱۶)

بخشی از بیدادی که در جامعه صورت می‌پذیرد، بر عهده شخنگان است که بدون شایستگی انتخاب می‌شوند. انتخاب والی و شحنة «عاقل و متمیز دیندار که سیاست و دیانت و مروت در او جمع باشد، بر شاه واجب است و شحنة‌ای که خون رعیت بریزد و غفلت نماید و مصالح رعیت مهمل گذارد.» (همان: ۴۶۳) جز از شاه ستمکار بر نمی‌آید.

شاه باید «پناهگاه جمله مظلومان باشد تا بر ایشان ظلمی نرود ... ولیکن هر وقت این حیف و ظلم از سلطان رود، ظلّ اللّهی چگونه تصوّر توان کرد» (همان: ۴۳۰)

طبق یک نظریه قدیمی در ایران پادشاه را سایه خدا می دانستند و رازی به این باور عقیده دارد. وی با این شگرد سعی دارد تا پادشاه را از ظلم و ستم برحذر دارد. او نیز مانند غزالی پادشاه ستمکار را مانند ابلیس می داند. «شاه ستمکار، صورت قهر و غضب خدای باشد، ابلیس وقت خویش بود و مستوجب لعنت ابدی گردد.» (همان: ۴۳۰)

بیشترین ستم جامعه به دست عاملان فاسد صورت می پذیرد؛ زیرا مردم به صورت مستقیم با اینان در ارتباطند. نجم رازی به پادشاه توصیه می کند که این قبیل افراد را به حضور نپذیرد. «این کار گزاران را که به ظلم دلیر می گردند و به جمع مال روی می آورند و حلال را از حرام جدا نمی کنند، خون درویشان می ریزند به خود راه ندهد.» (همان: ۴۴۱) ستمگری این گروه وقتی تداوم می یابد که شاه عمل آنان را تأیید کند.

در جامعه مبتنی بر تبعیض و نابرابری اجتماعی، ستم دامنه‌ای گسترده دارد؛ زیرا می توان گفت در نظام های فاسد، هر فردی که از فرا دست ستم می بیند به فرد فرودست ستم می کند و هر چه از فراز به فرود می آیم ابعاد ستم گسترده تر می شود؛ به گونه‌ای که رعیت و فرودست بیشترین ستم را تحمل می کنند به همین دلیل نجم رازی از زمین داران می خواهد که «هیچ حیف نکنند و مزد ایشان تمام برسانند.» (همان: ۵۱۵)

نجم رازی در مزمور هشتم کتاب مرموزات اسدی در مزمورات داوودی با عنوان «در وعید ظالم و مذمت ظلم» ده آیه قرآنی و یازده حدیث نبوی را در ردّ ظلم و دعوت به عدل ذکر می کند. داوود بن بهرامشاه را به عدل و داد فرا می خواند.

«خردمند صاحب سعادت کسی است که از خدا و رسول نصیحت پذیرد ... و از وخامت عاقبت ظلم بر اندیشد که: الظلم مرتعه و خیم و در ایام دولت و روز بازار سلطنت خویش از آفت ظلم احتراز کند که: الظلم من شیم النفوس ... و حق تعالی از غایت آفت ظلم، شرک را به ظلم نسبت داده است که: إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ و به ظلم مستوجب گردانیده که: الا لعنه الله على الظالمين و پادشاه موقّف صاحب دولت آن است که از آه آتشین مظلومان و تیر

دعای سحر شکستگان محترز باشد و از رسوایی محشر و کثرت خصوم و ظلم خویش و عدل خدای بترسد.» (نجم رازی، ۱۳۸۱: ۱۳۰)

نجم رازی، پادشاه روزگار خویش را از ظلم کردن بر حذر می‌دارد و ظلم را به سه نوع عام و خاص و خاص‌الخاص تقسیم کرده‌است. «خاص‌الخاص ملوک ظالم‌اند، آنها که هم به معاصی بر نفس خویش ظلم کنند و هم به نفس خویش بر رعیت ظلم کنند و هم دیگران را ظلم فرماید کردن و هم ظالمان را از ظلم منع کنند و این جمله ظالم باشد و یکی از آفات پادشاهی آن است که زیانش همه بر اندازه سود است تا چنانکه هر طاعت و عبادت و انصاف و معدلت که به واسطه عدل پادشاه در جملگی ممالک می‌رود ثواب آن در دیوان پادشاهان نویسند... همچنین هر فسق و معصیت و ظلم و ستم که از جور و غفلت پادشاه و جملگی ممالک او رود وبال آن در دیوان پادشاه نویسند و بازخواست آن همه از وی کنند.» (همان: ۱۲۵) در جایی دیگر می‌گوید: «به حقیقت آن آفت و حجاب که از ظلم خیزد، از هیچ معصیت نخیزد.» (همان: ۱۲۸)

در تاریخ ادب ایران، پیوسته نویسندگان و شاعرانی که متعهد بوده‌اند، نه تنها حکومت‌های فاسد را تأیید نکرده؛ بلکه در برابر آنها علم مقاومت نشان داده‌اند.

### ۲-۳-۳- بی‌نیازی از حاکمان

گروهی از عارفان خود را بی‌نیاز از اربابان قدرت می‌دانسته‌اند. ولایت معنوی برخی عارفان آن‌گونه بوده‌است که برخی از امرا و وزرا به پیران طریقت ادرات داشته و به زیارت آنها می‌رفته‌اند و در حلقهٔ محبان و مریدان قرار می‌گرفته‌اند. دکتر صفا می‌نویسد: «سلاجقه از آغاز کار خود در خراسان با توجه روزافزون مردم به صوفیه، به سرعت تحت تأثیر معتقدات عامه قرار گرفته بودند. وزیر سلطان طغرل و برادر او ابراهیم ینال و چغری بیک و شخص سلطان همه به شدت نسبت به مشایخ صوفیه از راه اعتقاد و خلوص در آمدند و به زیارت مشایخ می‌رفتند و بوسه بر دستان آنان می‌زدند و در خدمت آنان ایستادند.» (صفا، ۱۳۶۷: ۲۲۸)

از نظر عرفا، در حقیقت مهار و اختیار عالم در دست قطب و نقیبان و اوتاد و... است و آنان «والیان عالم» و «سرهنگان درگاه حق» هستند. (هجویری، ۱۳۷۱: ۲۶۹) قدرت واقعی در دست آنهاست نه در دست حاکمان زمینی. در شرح حال ابراهیم ادهم که شکوه و شیرینی شاهی را رها کرد و گوشه درویشی را اختیار نمود، آورده‌اند که «چون واردی از غیب بدو فرود آمدی، گفتی: کجایند ملوک دنیا تا ببینند که این چه کار و بار است تا از ملک خودشان ننگ آید.» (عطار، ۱۱۰: ۱۳۸۰)

ابوسعید نیز شخصیتی است که تمام مردم چه عادی و چه امرا و وزرا را شیفته شخصیت خود کرده بود. در جمع ارادتمندان او علاوه بر انبوه زحمتکشان شهری و روستایی از افراد مرفه و ثروتمندان هم گاه کسانی را می‌توان یافت. حوزه نفوذ و معنویت بوسعید حتی ازین هم فراتر رفته و اربابان قدرت از قبیل امرا و وزرا و عمیدان خراسان و شحنه‌های نیشابور و رؤسای ولایات هم به حلقه ارادت او می‌پیوندند. (محمد بن منور، ۱۳۸۱: شصت و سه)

در مورد مولانا و کیفیت ارتباط او با معین‌الدین پروانه نوشته‌اند که: «سلوک مولانا با این حاکم مقتدر و صاحب اختیار روم مثل سلوک فقهای عصر شامل تواضع متملقانه و تمنای مشتمل بر حسن طلب نمی‌شد و گاه حتی جنبه ترفع و استعلا هم داشت. برخی اوقات که پروانه سرزده به زیارت می‌آمد او را دیرتر از معمول می‌پذیرفت و حاکم مستبد ناچار می‌شد مدتی در انتظار بماند و تلخی انتظاری را که مصاحبان و ارباب رجوع در درگاه وی می‌چشیدند، دریابد.» (زرین کوب، ۱۳۷۳: ۳۲۰)

### ۳-۲-۴- انتقاد از حاکمان

سخن گفتن از حاکم به مثابه رأس هرم قدرت مطلق سیاسی در حکومت سلطنتی، مثل سخن گفتن از کل حکومت و رویدادهای سیاسی و اجتماعی خواهد بود؛ زیرا هر چه در کشور اتفاق افتد به نوعی به او مرتبط است. رد پای شریعت در اندیشه او مشهود است؛ البته ناگفته پیداست که «او از حقیقت شریعت سخن می‌گوید، نه شریعتی که از درون تهی شده و جز پوسته‌ای از آن باقی نمانده است.» (توسلی، ۱۳۸۰: ۲۹۰)

او از پادشاهی که به رعایت حقوق مسلمانان بی توجه است، انتقاد می کند و او را شایسته پادشاهی نمی داند. از دیدگاه وی شاهی شایسته حکومت کردن است که مؤمن و متعبد باشد و پس از ادای فرایض «روی به مصالح ملک آرد و از احوال بلاد و عباد متفحص شود و به رعایت حقوق مسلمانی و مسلمانان قیام نماید و در بندگان خدا و احکام پادشاهی چنان تصرف کند که گویی در خدای می نگرد.» (رازی، ۱۳۸۰: ۴۴۶)

نجم رازی، نمی پذیرد که پادشاه نسبت به رعایای خود بی توجه و از اوضاع حکومت بی خبر باشد و به طاعت مشغول شود. «چون به نماز و روزه و تلاوت قرآن و بیشتر اوقات به عزلت و انقطاع و خلوت مشغول باشد و مصالح خلق فرو گذارد و اصحاب حوائج را محروم گرداند و از فساد و صلاح ملک بی خبر بماند و رعایا به دست ظلمه فرو گزارد که این معصیتی است از جمله معاصی زیادت تر.» (همان: ۴۴۶)

نجم رازی، با مشاهده حکومت فاسد در می یابد که پادشاهان از «صحبت هنرمندان و آزادگان و اهل معنی و ارباب فضل و اصحاب بیوتات و رایزنان و ناصحان به خیر محرومند.» (همان: ۴۴۲) و محیط دربار چنان آلوده است که خردمندان را در آن جایگاهی نیست. در کتاب *مرصادالعباد* نیز با گریزی به تفاوت حاکمان کنونی و خلفای گذشته می پردازد و ازین که در دربار پادشاهان انسان های شایسته جایگاهی ندارند و مطرود می شوند، ابراز نگرانی می کند و این را ناشی از خود رأی بودن حاکمان می داند.

«در روزگار گذشته خلفای اسلام، علمای دین را طلب کردند و ایشان گریختندی و اکنون از بهر صد دینار حرام، شب و روز با پادشاهان فاسق نشینند و ده بار به سلام روند و هر ده بار باشند که مست و جنب خفته باشند؛ بنابراین اگر به نادر، خردمندی، در حضرت ملوک باشد بدگویان و بدخواهان، وا می نمایند که وی در بند توفیر دیوان نیست و در تقصیر خزانه می کشد و جلادتی و کفایتی ندارد.» (عین القضاة همدانی، ۱۳۶۲: ۴۴۲)

### ۲-۳-۵- انتقاد از کارگزاران حکومتی

انتخاب های نادرست کارگزاران حکومتی به اوضاع سیاسی و اجتماعی جامعه خلل وارد می کند. برخی از عارفان به این نکته اشاره نموده اند. نجم رازی نیز نسبت به این مسأله توجه

دارد؛ زیرا عمال دولت را ابزار حکومت می‌داند و معتقد است، اگر با شایستگی انتخاب نشوند، امور مملکت مختل و زندگی مردم تباہ می‌شود. او به درستی می‌گوید: «پادشاه باید که هر یک از اصحاب مناصب را بعد از اهلیت تمام و امانت و دیانت و نیکوسیرتی که معلوم کرده باشد و یقین شناخته، در منصب و مقام خویش نصب فرماید و تمکین دهد.» (رازی، ۱۳۸۰: ۴۵۳)

قطب‌الدین شیرازی نیز در این زمینه می‌نویسد: «پس هر کس را به کاری باید داشت که او را در آن مهارتی باشد تا مصالح هیچ فن از فنون دولت و مملکت، مهمل نماند که لکل عمل رجال و در مثل گویند: جولاهه که آهنگری کند ریشش بسوزد.» (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۹: ۱۶۶)

قاضیان از کارگزاران عالی‌رتبه دولت به حساب می‌آیند که وظیفه اجرای عدالت را در میان مردم عهده‌دار هستند. انتظار ستمدیدگان آن است که قاضیان در خلال محاکمه و داوری جانب حق را بگیرند؛ اما در طول تاریخ، قضاتی که به وظیفه شرعی و قانونی خود عمل کرده باشند، اندک شمار بوده‌اند. در حکومت سالم، وظیفه حاکم است که قاضی را انتخاب نماید که عالم و عاقل و دیندار باشد و از مال یتیم و اوقاف دست کوتاه دارد. در متون نثر فارسی چه عرفانی چه غیر عرفانی انتقاد از این گروه دیده می‌شود.

از نظر خواجه نظام‌الملک کار قضا نازک است؛ «از بهر آنکه ایشان بر خون و مال‌های مسلمانان مسلط هستند و باید هر یک را از ایشان به اندازه او کفاف و مشاهرت اطلاق کنند تا او را به خیانتی حاجت نیفتد و این قاضیان همه نایبان پادشاهانند و بر پادشاه است که دست قضا قوی دارد و حرمت و منزلت ایشان باید به کمال باشد. همچنین به هر شهری محتسبی باید گماشت تا ترازوها و نرخ‌ها راست دارد و خرید و فروخت‌ها مرتب می‌دارد تا اندر آن راستی رود...» (نظام‌الملک، ۱۳۷۲: ۵۳)

مسأله رشوت ستاندن قاضیان در قرن هفتم، چنان شایع است که غالب آثار ادبی به گونه‌ای به آن اشاره کرده‌اند؛ مثلاً سعدی در گلستان می‌گوید: «همه کس را دندان به تُرشی کنند گردد؛ مگر قاضیان را که به شیرینی» (سعدی، ۱۳۷۲: ۱۹۰)

نجم رازی در *مرصادالعباد* به صراحت می‌گوید: «تا این ضعیف در بلاد جهان، شرق و غرب، قرب سی سال است تا می‌گردد، هیچ قاضی نیافت که از آفات مبرا و مصون بود.» (رازی، ۱۳۸۰: ۴۹۸) وی معتقد است که شاهان و وزیران در انتخاب قاضی حق را نگه نمی‌دارند؛ زیرا این قضات یا به علم قضا آگاهی ندارند یا دارند و به آن عمل نمی‌کنند؛ به همین دلیل نه تنها خود در اثر نادانی و هوای نفس، در ازای انجام وظیفه رشوت و خدمتی می‌طلبند؛ بلکه افزون بر این به خادمان فاسد خویش می‌آموزند که چه‌سان حق را ابطال و اموال یتیمان، میراث‌بران و مردمان دیگر را تصاحب نمایند. (همان: ۴۹۶)

با توجه به نظام سلطنتی خودکامه و کارگزاران فاسد و ستمگر، نجم رازی بر انتخاب دقیق کارگزاران تکیه می‌کند؛ زیرا به درستی دریافته است که هر گاه ستم از حد بگذرد و ستمدیدگان به دادخواهی برخیزند، ارکان حکومت را چنان به لرزه درمی‌آورند که دیگر هیچ کس قادر به جلوگیری از فروپاشی آن نخواهد بود. در این زمان نجم رازی با لحنی تأسّف بار می‌گوید: «این معنی در این روزگار دشوارتر دست دهد؛ زیرا که بیشتر قضا به خدمتی دهند، نه به اهلیت؛ به ضرورت هر که خدمتی دهد، خدمتی گیرد.» (همان: ۴۹۷) بی‌گمان قاضی وقتی با رشوه دادن به مسند قضا می‌نشیند برای رسیدن به منافع خویش مرز حق و باطل را مخدوش می‌کند.

در جامعه قرن هفتم، مذکران و مفتیان نیز به تبع فساد حاکمیت، راه فساد می‌پیمایند و با توجه به رفتار حکومتیان، مردم را در فقر و فلاکت نگاه می‌دارند. در *مرصادالعباد* آمده است که گروهی ریشه‌های مسائل سیاسی، اجتماعی، دینی، اخلاقی و فرهنگی جامعه می‌توان پی‌برد. در متون عرفانی ادب فارسی نیز انتقاد به حاکمان و اعتراض به حکومت‌های آنها دیده می‌شود. همین که عارفان با دستگاه‌های قدرت فاصله داشته‌اند، نشان از نوعی مبارزه منفی است. عزیزالدین نسفی از عارفان مشهور در کتاب *انسان کامل* این گونه می‌نویسد: خرس و خوک و گرگ و پلنگ حاکم‌اند و خلیفه خدای محکوم ایشان است» (نسفی، ۱۳۸۱: ۴۷۸) عزیز با این لحن تند و گزنده از وضعیت حاکمان انتقاد می‌کند.

برخی عارفان چون نسفی، علاوه بر انتقاد از عملکرد پادشاهان زمانش که زمانه آشوب است به معرفی خصوصیات حاکم مورد نظر خود می‌پردازد. حاکم باید کسی باشد که «با خلق عالم به یک باره به صلح باشد و به نظر شفقت و مرحمت در همه نگاه کند و مدد و معاونت از هیچ کس دریغ ندارد و هیچ کس را به گمراهی و بی‌راهی نسبت نکند و همه را در راه خدای داند و همه را در روی خدای بیند.» (نسفی، ۱۳۸۲: ۱۰۷)

وی وقتی می‌خواهد نارضایتی خود را از سلطان زمانه اعلام کند، به صورت رمزی سخن می‌گوید. وی از آن طایفه به دلیل آنکه در خدمت خلق نیستند، گلایه می‌کند: «باید که تو چنان شوی که همه روز از تو نیکی و راحت ریزان باشد بی‌اختیار تو. همچو آن طایفه مباش که همه روزه رنج به مردم رساند و رنج مردم خواهد به زبان یا به دست یا به مال.» (نسفی، ۱۳۸۱: ۱۰۸)

ظلمت و تاریکی استیلائی مغولان از نظر نسفی همپایه شرک است که می‌باید دفع شود و این امر چیزی است که اولیا گفته‌اند.

«اولیا گفته‌اند که رفع شرک اهم است از جهت آنکه ظلمت فساد را جز به نور توحید رفع نتوان کردن که توحید به مثابه نور است و ظلمت فساد به مثابه ظلمت شب است و ظلمت شب را به هیچ چیز دیگر دفع نتوان کردن الا به نور آفتاب که طلوع کند و چون طلوع کرد، ظلمت شب به هزیمت رود.» (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۱۴)

زمانه نسفی، زمانه رنج و اندوه و شاید سخت‌ترین زمان مردم ایران در تاریخ است. نسفی در زمره صوفیانی بود که ایستادگی و پایداری را سرلوحه کار خود قرار دادند.

«عارفان راستین نه تنها تأییدگر و توجیه‌تراش ستم حکومت‌های فاسد و مستبد نبوده‌اند که بالعکس، آنان با اعراض از حکومت‌ها و ایجاد دفتر و دستگاهی مستقل و مجزای از حکومت، نرفتن به دیدار و دستبوس سلاطین، نپذیرفتن منصب و مسند حکومتی، رد و طرد تحفه‌ها و هدیه‌های سلطانی، حق‌گویی در برابر حاکمان، روی کرد به مردم و دست‌یابی به پایگاه‌ها و جایگاه مردمی خود را از مشی ظالمانه حکومت‌ها اعلام کرده‌اند.»

(حسین‌پور، ۱۳۸۴: ۴۵)



پرداختن به مسائل سیاسی، یکی از دغدغه‌های مورد توجه متفکران بوده است. بزرگان عرفان نیز با این که روی خوش به سلاطین نشان نداده‌اند؛ در بسیاری از مسائل سیاسی زمان خود شرکت داشته‌اند.

حسن بصری به موعظه حاکمان و خلیفه پرداخته، ابن سَمَّاک به هارون الرشید پندهای تلخی داده است. شیخ شهاب‌الدین سهروردی از جانب خلیفه سفیر شده. ممشاد دینوری، وقتی دید هموطنانش در مقابل مرد آویج زیاری قتل عام می‌شوند، از شهر بیرون رفت و مرد آویج را از خونریزی بر حذر داشت، تا جایی که جان خود را در این راه از دست داد. (همان: ۵۳)

یکی از عرفایی که در حمله مغول در برابر دشمنان مبارزه و مقاومت نشان داد، نجم‌الدین کبری است. وقتی کفار تاتار به خوارزم حمله کردند به وی پیشنهاد شد که از شهر بیرون رود تا از قتل امان یابد. وی نپذیرفت و به مبارزه ادامه داد و خطاب به اصحاب خود گفت: «قُومُوا عَلَی اسْمِ اللَّهِ نُقَاتِلْ فِی سَبِيلِ اللَّهِ. وی به خانه در آمد و خرقه خود را پوشید. بغل خود را از هر دو جانب پر سنگ کرد و نیزه به دست گرفت و بیرون آمد. چون با کفار مقابل شد در روی ایشان سنگ می‌انداخت تا آن غایت که هیچ سنگ نماند. کفار وی را تیر باران کردند. یک تیر بر سینه مبارک وی آمد، بیرون کشید و بینداخت و برفت. گویند در وقت شهادت پرچم کافری را گرفته بود. بعد از شهادت ده کس نتوانستند که وی را از دست شیخ خلاص دهند. عاقبت پرچم وی را بردند.» (جامی، ۱۳۷۰: ۴۲۶)

امام محمد غزالی در جواب نامه نظام‌الدین احمد قوام‌الدین که او را برای تدریس در نظامیه بغداد دعوت کرده بود، عذر خود را با نوشتن نامه اعلام می‌کند:

«عذر سیم، آن که چون بر سر تربت خلیل<sup>(ع)</sup> رسیدم در سنه تسع و ثمانین و اربع مائه ... و امروز قریب پانزده سال است ... سه نذر کرده‌ام یکی آنکه از هیچ سلطانی هیچ مالی قبول نکنم، دیگر آنکه به سلام هیچ سلطانی نروم و سوم آنکه مناظره نکنم. اگر در این نذر نقص آورم، دل و وقت شوریده گردد.» (غزالی، ۱۳۶۲: ۱۴۲) غزالی از پادشاهان مالی نمی‌پذیرفته، چون به شبهه ناک بودن مال سلاطین معتقد بوده است. «بدان که هر چه در دست سلاطین

روزگار است که از خراج مسلمانان سته‌اند یا از مصادره یا از رشوت همه حرام است.» (غزالی، ۱۳۸۳: ۳۷۹)

محمد بن منور در *اسرار التوحید* از وضع موجود این گونه انتقاد می‌کند: «بزرگان دین و پیشوایان طریقت به نقاب خاک محتجب شدند. روزگار قحط مسلمانی و عزت دین پدید آمد و کار دین تراجمی تمام گرفت و اختلافی هر چه عظیم تر به کار طریقت راه یافت و زمان انقراض ائمه دین و انقطاع پیروان طریقت فراز رسید.» (محمد بن منور، ۱۳۸۱: ۵)

نجم رازی از رویدادها و تحولات سیاسی عصر خود آگاهی دارد و همنشینی با ملوک را چنین می‌داند و به طور ضمنی از رفتار آنان انتقاد می‌کند: «قربت ملوک را اگر چه فواید بسیار است، اما آفت بی‌شمار است.» (رازی، ۱۳۸۰: ۵۰) وی ملوک را به دو گروه ملوک دین و دنیا تقسیم می‌کند. به نظر وی «ملوک دنیا صورت صفات لطف و قهر خداوندی و تخته‌بند صورت خویشند و از شناختن خویشتن خویش و حقیقت لطف و قهر خداوند محرومند. اما ملوک دین «مظهر و مظهر صفات لطف و قهر خداوندی‌اند و به خودشناسی و معرفت غایی دست یافته‌اند.» (همان: ۴۱۳)

### ۲-۳-۶- حق‌گویی در برابر قدرت‌های حاکم

پایداری و حق‌گویی در برابر قدرت‌ها، گاه عرفا را نیز به عرصه می‌کشاند و آنان گاه در امر به معروف از هیچ پندی اغماض نمی‌کنند و شبیه مصلحان حق‌گو رفتار می‌کنند، بی‌آنکه از هیبت سلاطین هراسی داشته باشند حقیقت را بر زبان می‌رانند.

«از استاد ابو علی دقاق شنیدم که گفت: یعقوب لیث را علتی رسید که طیبیان در آن همه در ماندند و او را گفتند: در ولایت تو نیک مردی است او را سهل بن عبدالله خوانند. اگر او تو را دعا کند امید آن بود که خدای تعالی تو را عافیت دهد. سهل را حاضر کردند. وی را گفت: مرا دعا کن. سهل گفت: دعا چون کنم تو را، و اندر زندان تو مظلومانند، هر که در زندان توست، همه رها کن... همه رها کرد...» (قشیری، ۱۳۶۷: ۴۴۴)

در کتاب *تذکره الاولیاء* شبیه به چنین مضمونی دیده می‌شود. «از شیخ ابواسحاق کازرونی پرسیدند: اگر اصحاب سلاطین و متعلقان ایشان چیزی به شیخ آورند و گویند از وجه حلال است، قبول فرمایی؟ گفت: نه از آنکه ایشان ترک صلاح خود کرده‌اند، چون دربند صلاح خود نیند، چگونه صلاح دیگری دارند؟» (عطار، ۱۳۸۰: ۳۷۴)

نجم رازی نیز از عارفانی است که در دو اثر خود به این مهم پرداخته است. مرموز ششم از کتاب *مرموزات اسدی*، به نصیحت و مواعظ ملوک اختصاص دارد. در جایی به پادشاه هشدار می‌دهد که مبدا گرفتار زرق و برق دنیا گردد و از خلق غافل شود؛ زیرا نتیجه بی‌توجهی به خلق دامن پادشاه را خواهد گرفت و او مجازات خواهد دید.

«پادشاه باید که عالی همّت باشد و به زخارف دنیا و نعیم آن فریفته نشود و بر خلق خدای پادشاهی از بهر تمتّع و تسلط خویش و تذلل و تمسک ایشان نکند تا روزی چند مختصر بر مقتضای طبع و هوا بر ایشان سروری کند و به مال ایشان از دنیا تمتعات بهیمی و حیوانی گیرد و ابدالآباد به تبعات آن مأخوذ و معاقب باشد» (رازی، ۱۳۸۱: ۷۶)

در جایی دیگر پادشاه را به این مهم توجه می‌دهد که هر صنعتی و بدعتی که وی گذارد تا روز قیامت عقاب و ثوابش بر گردن پادشاه است و او را به این حقیقت سوق می‌دهد که مراقب اعمال و افکارش باشد و «نصیب تو از دنیا آن است که تقویت دین و تربیت اهل دین فرمایی و دفع ظلم و فتنه و فسق کنی و سنت‌های نیکو نهی و بدعت‌ها برداری تا به منقرض عالم همه کس که بر آن سنت‌ها رود ثواب همه در دیوان تو نویسند.» (همان: ۹۸)

با این که *مرصادالعباد* اثری با این که *مرصادالعباد* اثری عرفانی است نجم رازی باز هم پادشاه را مورد خطاب قرار می‌دهد. وی معتقد است که «پادشاه باید حکومت‌گزاری میان رعایا به نفس خود کند و تا تواند احکام رعیت به دیگران باز نگذارد که نواب حضرت و امرای دولت را آن شفقت و رحمت به رعایا که پادشاه را باشد، نتواند بود» (رازی، ۱۳۸۰: ۴۱۵) وی شاه را مسئول تمام فساد و بیدادگری‌ها می‌داند و معتقد است که فرمانروایان و کارگزاران مسئول نمی‌توانند ادعا کنند که به دلیل اشتغال به مملکت‌داری از منافع دین و فوائد سلوک

بازمانده‌اند؛ زیرا «مملکت تمام‌ترین آلتی است تعبّد حق را و سلطنت بزرگ‌ترین وسیلتی است تقرب حضرت را» (همان: ۴۱۷)

ازین جاست که این نکته آشکار می‌شود که حاکم باید پادشاهی را ابزار تعالی خویش قرار دهد: «از آن رو که پادشاهی خلافت خداست و پیوسته متحفص احوال هر طایفه باید بود؛ زیرا در روز قیامت از پادشاه احوال رعایا را به نقیر و قطمیر می‌پرسند.» (همان: ۴۳۹)

وی حاکم را این‌گونه پند داده است: «شاه باید سلطنت را ابزار پرورش همت قرار دهد و به نعمت‌های دنیوی توجه نکند و از آنها روی بگرداند تا ابراهیم‌وار از آفت شرک این جمله خلاصی یابد؛ همچنان که سلیمان با آن همه سلطنت و مملکت و مکنت و نعمت به دست مبارک زنبیل می‌بافت و از بهای آن لقمه‌ای بی‌تکلف حاصل می‌کرد.» (همان: ۴۲۵)

نجم رازی، با زیرکی، حضرت سلیمان را که پادشاه جن و انس بود و همه چیز را در ید قدرت داشت مثال می‌زند تا به پاشاهان گوشزد کند که عزت نفس خود را پاس بدارند و از گرده مظلومان و ستمدیدگان به دنبال آسایش خود نباشند.

سعایت درباریان نسبت به هم، یکی از مسائلی بوده است که از دیرباز دربارها را به فساد آلوده می‌کرده است. نجم رازی به این مسأله توجه دارد و شاه را از شنیدن سخنان ساعی بر حذر می‌دارد و می‌گوید: و سخن بعضی در حق بعضی، بی احتیاط تمام نشود که جمعی به حسد، امینان را در صورت خیانت فرا نمایند و مشفقان را به خیانت منسوب گردانند و بر مخلصان تهمت‌ها نهند.» (همان ۴۵۳)

### ۲-۳-۷- بی‌اعتنایی نسبت به حاکمان ظالم

بسیاری از بزرگان و صوفیه در تعابیر خود از بزرگانشان با عنوان «شاه» یاد می‌کرده‌اند. از نظر آنان شکوه سیاسی، در برابر قدرت معنوی شاهان طریقت بی‌جلوه بوده است. داستان‌های بسیاری در ادبیات عرفانی ما مبین این اصل است که صوفیان و عرفا در برابر قدرت‌های حاکم سر تسلیم فرو نمی‌آورده‌اند. زمانی یکی از معتقدان ابوالقاسم منادی گر قدری غذا از جانب «پسر سیار» برای درویشان آورد و ابوالقاسم منادی گر به فراست موضوع را دریافت و

بدین دلیل که پسر سیار «مردی سلطانی» است غذا را پس فرستاد. (قشیری، ۱۳۶۷: ۳۷۸) صوفیان پاکدل همواره از دیدار سلاطین گریزان بوده‌اند و پیروان خود از این کار پرهیز داده‌اند: «علما غافل آنان باشند که دنیا را قبله خود گردانیده ... و پرستش سلاطین را به دست گرفته و درگاه ایشان را طواف گاه خود گردانیده» (هجوی، ۱۳۷۱: ۲۱۳)

مولانا کتاب *فیه ما فیه* را با این حدیث نبوی آغاز می‌کند: «شَرُّ الْعُلَمَاءِ مَنْ زَارَ الْأَمْرَاءَ وَ خَيْرُ الْأَمْرَاءِ مَنْ زَارَ الْأَمْرَاءَ. نَعَمَ الْأَمِيرُ عَلَيَّ بَابِ الْفَقِيرِ وَ بُسَّ الْفَقِيرُ عَلَيَّ بَابِ الْأَمِيرِ» (مولوی، ۱۳۶۹: ۱) سپس شروع به تفسیر و تأویل این حدیث می‌کند. «خلقان صورت این سخن را گرفته‌اند که نشاید که عالم به زیارت امیر آید تا از شرور عالمان نباشد. معنی اش این نیست که پنداشته‌اند؛ بلکه معنی اش این است که امداد از امرا گیرد و صلاح و سداد او به واسطه امرا باشد و از ترس ایشان اول خود تحصیل به نیت آن کرده باشد که مرا صلت دهند و حرمت دارند و منصب دهند.» (همان: ۱) در ادامه تعبیر زیبایی دارد: عالمی که به مرتبه بی‌نیازی رسیده است و از سلطان انتظاری ندارد؛ حتی اگر به زیارت امیر رود، او مزدور است و امیر زایر؛ چون امیر به او محتاج است، نه او به امیر.» (همان: ۲)

همّت صوفیان و عارفان آن چنان بلند بوده که شاهان وقت در برابر آنان هیبت خود را از دست می‌داده‌اند تا آنجا که گاهی برخی از امیران و وزیران به پایگاه آنان غبطه خورده‌اند. داستان رفتن هارون به ملاقات فضیل در منابع مختلف ذکر شده است. «فضیل بن ربیع روایت کرد که من با هارون الرشید به مکه شدم. چون حج بکردیم، هارون مرا گفت: اینجا مردی است از مردان خدای تعالی تا او را زیارت کنیم؟ ... وی را به نزد فضیل بردم، وی در غرفه‌ای بود آیتی از قرآن می‌خواند. در نزدیم. گفت: کیست؟ گفتم: امیر المؤمنین است. گفت: مرا با امیر المؤمنین چه کار است؟ ... آنگاه فرو آمد و در بگشاد و چراغ بکشت و در زاویه‌ای بایستاد تا هارون گرد خانه ورا می‌جست تا دستش بر وی آمد، گفت: آه از دستی که از آن نرم‌تر ندیدم اگر از عذاب خدای برهد. هارون فرا گریستن آمد.» (هجوی، ۱۳۷۱: ۱۲۲) پس از آن، فضیل به خواهش هارون، او را نصیحت می‌کند که امارت در روز قیامت موجب ندامت است و چاره کار، ترس از خدا، رعایت خلق و طاعت است. هارون از فضیل می‌خواهد تا

اگر وامی دارد او برآورده کند. فضیل نمی پذیرد. این برخورد فضیل باعث می شود که هارون در خلوت اعتراف کند: «ملک به حقیقت فضیل است» (همان: ۱۲۴)

مواقعی پیش می آمد که عارفان در دیدار با امرا بهترین استفاده ممکن را در جهت احقاق حق مردم و سفارش شاهان به عدالت ورزی ببرند. در *راحه الصدور* آمده است: «چون سلطان طغرل بیک به همدان آمد، از اولیا سه پیر بودند: بابا طاهر و جعفر و شیخ حمشا. کوهکی است بر در همدان، آن را خضر خوانند؛ بر آنجا ایستاده بودند. نظر سلطان بر ایشان آمد. و دست هاشان ببویسد. بابا طاهر، پاره ای شیفته گونه بودی، او را گفت: ای ترک با خلق خدا چه خواهی کرد؟ سلطان گفت: آنچه تو فرمایی. بابا گفت: آن کن که خدا می فرماید: *إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ*. سلطان بگریست و گفت: چنین کنم.» (راوندی، ۱۳۶۴: ۹۸)

نکته در خور توجه آنکه قدرت معنوی برخی صوفیان چنان بوده که در پاره ای موارد موجب ترس حکومتیان از یک سو و حقد و حسد ظاهر گرایان و قشری اندیشیان از دیگر سو بوده است. تاریخ نشان داده است که برخی صوفیان و عارفان آزاداندیش در سده های مختلف قربانی همدستی این دو گروه شده اند. نظیر آن را در قضیه حلاج، عین القضاة و شیخ سهروردی شاهدیم. (حسین پور، ۱۳۸۴: ۵۴)

از نظر عارفی چون عزیز نسفی، زمانی به وضعیت آرمانی می رسیم که حاکمان که مظهر قدرت هستند از انسان های آگاه پیروی کنند. «اگر مظهر قدرت، مطیع و فرمانبردار مظهر علم نشود و برخلاف زندگی کند، مردم در رنج باشند و عادات و رسوم بد در میان مردم پدید آید و ظلم و جور ظاهر شود و مردم بی رحم و شفقت گردند. راستی از میان مردم برخیزد. *النَّاسُ عَلَى دِينِ مُلُوكِهِمْ*» (نسفی، ۱۳۸۱: ۴۴۲)

### ۳- نتیجه گیری

عرفان در ذات خود، به جامعه توجه دارد و مسئولیت خود را در قبال خلق خدا می پذیرد و نسبت به امور اجتماعی بی توجه نیست و واکنش نشان می دهد. تعمق در نثر عرفانی نشان می دهد که عرفا نه تنها توجیه گر حکومت های جائز نبوده اند؛ بلکه علم مخالفت با پادشاهان

بیدادگر را برداشته‌اند، از آنها انتقاد کرده‌اند و ایشان را به عدالت‌ورزی و دوری از ستم تشویق نموده‌اند. با آنکه خود می‌توانسته‌اند در دربار جایگاهی مناسب یابند، اما از قدرت فاصله گرفته و پایداری نشان داده‌اند. با وجود ایرادهایی که به صوفیه گرفته‌اند این گروه نقش بارزی در برابر قدرت‌های حاکم و مقابل با فساد آنها ایفا کرده‌اند. گفتن حق در آن روزگار هزینه‌ای گزافی در پی داشت؛ اما انسان‌های حق طلب و آزاده به ستایش حقیقت می‌پرداختند و از روی دلسوزی حاکمان را به تفکر در عاقبت کار خود وا می‌داشتند.

قرن پنجم و تمام قرن ششم و اوایل قرن هفتم مهم‌ترین دوره فعالیت عارفان در ایران است. عرفا با تربیت شاگردان سهم زیادی در ارشاد مردم و ترویج آزادگی داشته‌اند. آنچه در مفهوم پایداری در عرفان، مطمح نظر است، پایداری سیاسی است که بیشتر به شکل انتقاد و اعتراض بیان شده است. بزرگانی چون ابوسعید ابی‌الخیر، هجویری، قشیری، غزالی، عطار، مولانا، نجم رازی، نسفی و ... با رویه‌های گوناگون نارضایتی خود را از حکومت‌های زمان خود ابزار نموده‌اند و مشروعیت آنها را زیر سؤال برده‌اند. برخی از عارفان در مقابل هجوم مغولان پایداری نمودند و مردم را به ایستادگی دعوت کردند، از جمله این افراد عطار نیشابوری و نجم‌دایه است که طرفداران مکتب کبرویه نیز به تاسی از نجم‌دایه راه او را ادامه دادند. بعضی از سلسله‌های صوفیه، ظاهراً معتقد بوده‌اند که چون صلاح پادشاه، صلاح رعیت است و فسادش فساد رعیت، ارتباط با حکام برای آنها ضرورت داشته است؛ بنابراین اگر عارفی با حکومت اندک ارتباطی برقرار کرده تا در سایه آن بتواند خدمتی به مردم کند و مشکل نیازمندی را رفع نماید نباید و نمی‌توان این آشنایی و ارتباط را به معنی تأیید حکومت از جانب او تفسیر کرد.

### کتابنامه

- آشوری، داریوش. (۱۳۶۶). **دانشنامه سیاسی**، چ اول، تهران: سهروردی.
- ایلانلو، مژگان. (۱۳۸۴). **گفتگوهای درباره عرفان و انسان امروز**، ج ۱، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- باستانی پاریزی، محمد ابراهیم (۱۳۷۳). **سلجوقیان و غز در کرمان** چ اول، تهران: کورش.
- بشیریه، حسین. (۱۳۸۵). **جامعه‌شناسی سیاسی**، چ دوازدهم، تهران: نی.
- پارسانیا، حمید. (۱۳۸۶). **عرفان و سیاست**، قم: بوستان کتاب.
- پطروشفسکی، ا، پ. (۱۳۶۶). **تاریخ اجتماعی - اقتصادی ایران، در دوره مغول**، ترجمه یعقوب آژند، تهران: اطلاعات.
- توسلی، غلام عباس. (۱۳۸۰). **جامعه‌شناسی دین**، تهران: سخن.
- جامی، عبدالرحمان، (۱۳۷۰). **نفحات الانس من حضرات القدس**، به تصحیح محمود عابدی، تهران: اطلاعات.
- چهارقانی، رضا. (۱۳۹۶). «ادبیات پایداری در ایران، بازشناسی مؤلفه‌ها، فرصت‌ها و چالش‌ها»، ادبیات پاریسی معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال هفتم، ش دوم، صص ۱-۳۳.
- حسام‌پور، سعید و حاجبی، احمد. (۱۳۸۷). «سهم ادبیات پایداری در کتاب‌های درسی»، در مجموعه مقالات اولین کنگره ادبیات پایداری، به کوشش احمد امیری خراسانی، تهران: بنیاد حفظ آثار و نشر ارزش‌های دفاع مقدس.
- حسین‌پور، علی. (۱۳۸۴). «سلاطین عزلت (رویگردانی عارفان از حاکمان و رویکرد به مردم)»، نشریه مطالعات عرفانی، شماره دوم، زمستان، صص ۴۱-۶۱.
- رازی، نجم‌الدین. (۱۳۸۰). **مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد**، به تصحیح محمد امین ریاحی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- رازی، نجم‌الدین. (۱۳۸۱). **مرموزات اسدی در مرموزات داوودی**، با مقدمه و تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.



- راوندی، محمد بن علی بن سلیمان. (۱۳۶۴). **راحه الصدور و آیه السرور در تاریخ آل سلجوق**، تصحیح محمد اقبال، با حواشی و فهراس مجتبی مینوی، چ دوم، تهران: امیر کبیر.
- ریتر، هلموت. (۱۳۷۶). **دریای جان**، ترجمه عباس زریاب خوبی و مهرآفاق بایردی، ج ۱، تهران: الهدی.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۳). **پله پله تا ملاقات خدا**، چ هفتم، تهران: علمی.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۷). **ارزش میراث صوفیه**، چ هشتم، تهران: امیر کبیر.
- سجّادی، ضیاءالدین. (۱۳۷۲). **مقدمه‌ای بر عرفان و تصوف**، تهران: سمت.
- سعدی، مصلح‌الدین. (۱۳۷۲). **کلیات**، به تصحیح محمدعلی فروغی، چ هشتم، تهران: جاویدان.
- سنگری، محمدرضا. (۱۳۸۳). «ادبیات پایداری»، شعر، شماره ۳.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۶۷). **تاریخ ادبیات در ایران**، ج ۲، چ هشتم، تهران: فردوس.
- طباطبایی، جواد. (۱۳۸۳). **زوال اندیشه سیاسی در ایران: گفتاری در مبانی نظری انحطاط ایران**، چ پنجم، تهران: کویر.
- طباطبایی، جواد. (۱۳۸۵). **خواجه نظام‌الملک**، چ دوم، تهران: ستوده.
- عطار، فریدالدین. (۱۳۸۰). **تذکره الاولیاء**. تصحیح محمد استعلامی، چ ۱۲، تهران: زوار.
- عین القضاة همدانی. (۱۳۶۲). **نامه‌های عین القضاة همدانی** تصحیح عقیف عسیران، عقیف و علی نقی منزوی. تهران: منزوی.
- غزالی، ابوحامد امام محمد. (۱۳۶۲). **مکاتیب فارسی (فضائل الانام من رسائل حجه الاسلام)**. تصحیح عباس اقبال، چ دوم، تهران: امیر کبیر.
- غزالی، ابوحامد امام محمد. (۱۳۶۷). **نصیحه الملوک**، تصحیح جلال‌الدین همایی، چ چهارم، تهران: هما.
- غزالی، ابوحامد امام محمد. (۱۳۸۳). **کیمیای سعادت**، به کوشش حسین خدیو‌جم، ج ۱، چاپ ششم، تهران: علمی و فرهنگی.
- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۶۷). **ترجمه رساله قشیری**، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چ سوم، تهران: علمی و فرهنگی.

- قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود. (۱۳۸۹). **دره‌التاج**، به کوشش مهدخت بانو همایی، تهران: اختران.
- لوئیزان، لئونارد. (۱۳۷۹). **فراسوی ایمان و کفر**، مترجم مجدالدین کیوانی، چ اول، تهران: مرکز.
- محمد بن منور. (۱۳۸۱). **اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید**، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، ۲ جلد، چ پنجم، تهران: آگاه.
- معین. محمد. (۱۳۸۸). **فرهنگ فارسی**. تهران: امیرکبیر.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۶۹). **فیه ما فیه**، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چ ششم، تهران: امیرکبیر.
- مونسکیو، شارل. (۱۳۲۲). **روح القوانین**، ترجمه علی‌اکبر مهتدی، تهران: چاپخانه مجلس.
- میرصادقی، جمال. (۱۳۷۷). **واژه‌نامه هنر داستان‌نویسی**، تهران: کتاب مهناز.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۸۱). **انسان کامل**، به کوشش محمدرضا اسفندیار، تهران: اهل قلم.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۸۲). **زبدۀ الحقایق**، تصحیح، مقدمه و تعلیقات از حق‌وردی ناصری، چ دوم، تهران: طهوری.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۷۹). **بیان‌التنزیل**، تصحیح و تعلیق از علی اصغر میر باقری فرد، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- نظام‌الملک، حسن بن علی. (۱۳۷۲). **سیاست‌نامه**، به تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران: اساطیر.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۷۱). **کشف‌المحجوب**، به تصحیح والتین ژوکوفسکی، با مقدمه قاسم انصاری، چ دوم، تهران: طهوری.