

تعامل عرفان و سیاست از انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی با تأکید بر آرا بنیانگذار جمهوری اسلامی (ره)

کامیار شعبانی^۱

محمودرضا اسفندیار^{۲*}

جمشید جلالی شیجانی^۳

چکیده

این مقاله، به روش تحلیلی- تاریخی، به بررسی تعامل بین عرفان و سیاست در بین دو انقلاب مشروطیت و انقلاب اسلامی با تأکید بر اندیشه‌های بنیانگذار جمهوری اسلامی (ره) می‌پردازد. با شکل‌گیری رویه جدید سیاسی نهاد روحانیت شیعه در دهه ۴۰ شمسی و حضور امام خمینی در صحنه سیاسی، عرفان ماهیت دیگری به خود گرفت. از نظر امام خمینی (ره)، هم‌چنان که از دیدگاه تعالیم اسلام یک عارف باید به مسایل سیاسی و حکومتی و آنچه در اجتماعی می‌گذرد، نظر کند و آگاهی و بصیرت کسب نماید. یک سیاست‌مدار نیز باید به مسایل عرفانی و اخلاقی اسلام نظر کند و به کسب دانش و بینش‌های لازم بپردازد و به میزان قابل توجهی راه خودسازی و سیر و سلوک‌الی‌الله را طی نماید تا در مجموع، خود را شخصیتی جامع بیابد، بر اساس این پژوهش، ارتباط بین عرفان و سیاست در اندیشه امام خمینی، بدین‌گونه است که سیاست در نگاه عرفانی امام یک واقعیت یا عین یکدیگرند. یعنی سیاست همان راه بردن انسان در مسیر کمال است. دانش سیاست نیز همان دانش هدایت، کمال‌جویی، حذف موانع برای رسیدن انسان به معبود واقعی و در نتیجه خداگونه شدن است. بدین ترتیب، عرفان و سیاست در نگرش عرفانی امام (ره) نه رابطه نهادی که رابطه ماهوی پیدا می‌کنند.

واژگان کلیدی: تصوف، عرفان، سیاست، امام خمینی (ره)، انقلاب مشروطه، انقلاب اسلامی



فصلنامه

پژوهش‌های

روابط‌بین‌الملل،

دوره دهم، شماره

اول، شماره پیاپی

سی و شش، بهار

۱۳۹۹

۱. دانشجوی دکتری گروه ادیان و عرفان، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

۲. دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز، تهران، ایران (نویسنده

مسئول) * Mresfandiar@gmail.com

۳. دانشیار گروه ادیان و عرفان، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۳/۳۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱/۶

فصلنامه پژوهش‌های روابط بین‌الملل، دوره دهم، شماره پیاپی سی و شش، صص ۳۷۵-۳۴۷

مقدمه

یکی از رویکردهای مسلط در اندیشه سیاسی ایران، جریان‌ات دینی و عرفانی است. جاذبه و قدرت اندیشه عرفانی به حدی بود که از قرن هفتم به این سو به عنصر اصلی تمدن ایرانی - اسلامی تبدیل شد. بر همین اساس یکی از موضوعاتی که در این ارتباط می‌تواند مورد بررسی قرار گیرد، ارتباط سیاست با عرفان است، که این موضوع از جمله مسائل محل تضارب آراء بین عرفان اصیل اسلامی و عرفان صوفیانه مسئله تعامل و سازگاری یا تضاد و تباین و ناسازگاری عرفان و سیاست است، به این معنا که از نظر برخی از اندیشمندان در عرفان از ولایت باطنی یا تئوری ولایت عرفانی به معنای قرب وجودی به خدا و فناء فی‌الله و تاباندن انوار الهی در خود، مطرح است و ولایت سیاسی و مدیریت اجتماعی از اساس با چنین رویکرد و ماهیتی متفاوت و متباین است (سروش، ۱۳۹۳: ۲۸۳). به تعبیری دیگر، در این نگرش، عارف سیاسی، فردی دارای پارادوکس بوده که یکی از گرایش‌های عرفانی یا سیاسی او، در دیگری ایجاد اختلال می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۸۸). به عقیده عده‌ای دیگر، بین عرفان و سیاست چندان تناسبی نیست هرچند همپوشانی‌هایی وجود دارد. به باور آنان عرفان رازآلود و نشأت گرفته از ماوراء طبیعت و دارای مکانیسم و نیروهای خارج از اراده بشر است و لیکن سیاست و حکومت در جهان جدید با تحول در عقلانیت بشر راززدایی است و لذا رازآلودگی با راززدایی از هم جدا و ناسازگارند (درویش، ۱۳۷۸: ۱۲ و ۲۳). برخی نیز معتقدند که بین عرفان و سیاست وحدت حاکم است. به عقیده آنان، عرفان قرار گرفتن انسان سالک در جاذبه کمال مطلق اوست، «عرفان مثبت» بین سلوک و سیاست تنافی و تباین نمی‌بیند و اساساً او را در برابر انسان‌های هم‌نوع مکلف و تعهد تربیت می‌کند (جعفری، ۱۳۷۸: ۲۱). هم‌چنین، نظریه وحدت بر این باور است که عرفان اسلامی، امری کاملاً سیاسی بوده و سیاست اسلامی نیز متکی بر بنیان‌های معنوی و عرفانی قوام گرفته است (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۹۳). بر همین اساس، یکی از پرسش‌های بنیادین و تاریخی در ساحت عرفان اسلامی، نسبت و رابطه «عرفان و سیاست» است. این پرسش برای هر دوره تاریخی می‌تواند مطرح باشد. اما این پرسش در دوره تاریخی «تاریخ معاصر کشور ایران»، یعنی از انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی، از اهمیت دو چندان برخوردار است؛ زیرا پاسخ به این پرسش می‌تواند در

تحلیل بسیاری از وقایع مهم تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران معاصر به ما کمک نماید. یکی از مسائلی که در جریان انقلاب مشروطیت روی داد و بر موضوع مورد مطالعه تأثیرگذار است، جریان مدرنیته یا تجدد است، که گرایش عمده‌ای در تقلید از غرب در میان افرادی که در خط اول ارتباط با غرب بودند، ایجاد کرد (اسمیت، ۱۳۷۰: ۱۱۸). تجدد از جمله اصلی‌ترین مجزا کننده فضای عمل و نظر در ایران معاصر است. به تعبیری تجدد، بازیگر اصلی در بروز جریان‌های مؤثر در سده اخیر (از صدر مشروطیت تا کنون) در ایران بوده است و می‌توان رد پای آن را همچون تسبیحی در همه تحولات مشاهده کرد (نصر، ۱۳۸۲: ۱۱۸). بنابراین، در خصوص برخورد تجدد با دین (که عرفان و به خصوص عرفان اسلامی را نیز شامل می‌شود)، تجدد با خارج ساختن دین از مرکز محوری، توالی امور را بر مبنایی تازه بنیان نهاد، و موجب تغییراتی در این ارتباط در جامعه ایرانی شد. در این جا کوشش ما این است تا بتوانیم جایگاه عرفان و تصوف در این دوره تاریخی را بررسی کنیم و نشان دهیم تا چه اندازه از تحولات اجتماعی تأثیر پذیرفته و تا چه حد تأثیر گذار بوده است. در حقیقت سؤال اساسی این است که تعامل سیاست و عرفان اسلامی در مقطع مورد مطالعه چگونه بوده، و چه تأثیری بر یکدیگر گذاشته و یا نیز چه تأثیری از هم پذیرفته‌اند؟

از سوی دیگر، در عصر حاضر، بنیانگذار جمهوری اسلامی (ره) به‌عنوان یک شخصیت ممتاز در عرصه اندیشه سیاسی - عرفانی بنیانگذار تفکر نوینی بود که بدون بررسی جایگاه عرفان و سیاست در اندیشه سیاسی ایشان است، نمی‌توان فهم درستی از تعامل بین عرفان و سیاست کسب کرد. بنابراین، هدف اصلی این پژوهش، یافتن فهمی صحیح از نسبت تعامل عرفان و تصوف با سیاست بعد از انقلاب مشروطیت تا انقلاب اسلامی در ایران با تأکید بر اندیشه بنیانگذار جمهوری اسلامی (ره) است. سؤال مطرح در این رابطه این است که از دیدگاه امام خمینی (ره) تعامل بین عرفان و سیاست چگونه می‌باشد و نسبت و میزان تأثیر و تأثر آن دو را چگونه می‌بیند.

۱. پیشینه پژوهش

فراتی، عبدالوهاب (۱۳۸۱) تحت عنوان «تعامل عرفان و سیاست در اندیشه بنیانگذار جمهوری اسلامی (س)». در مقاله خود به مطالبی چون: امام خمینی و جدایی از سنت

فکری عارفان؛ بنیانگذار جمهوری اسلامی و نحوه ورود به ساحت سیاست، با توجه به آرای امام خمینی (ره) به نتیجه رسیده است که انسان در پیمودن راه کمال با دو دسته موانع بیرونی و درونی روبرو می‌گردد و به بررسی این موانع پرداخته و از بین بردن سنت توارثی در سلطنت و حکومت و نیز قرار گرفتن فردی عالم به علوم اسلامی و فرهیخته در رأس حکومت و نیز به بررسی این موضوع پرداخته که عرفان امام خمینی از سنت رایج جدا شده و سبکی نوینی ارایه داده است.

رودگر، جواد (۱۳۹۰) در مقاله‌ای به بررسی انقلاب اسلامی و عرفان با رویکرد بنیانگذار جمهوری اسلامی پرداخته و ضمن نقد برخی از آرای برخی از متفکرین جدید در خصوص عرفان و سیاست، پیروزی انقلاب اسلامی را نتیجه روح عرفانی بنیانگذار جمهوری اسلامی بیان کرده است، و می‌خواهد نشان دهد که عرفان امام خمینی نقش بنیادین از حیث معرفت‌شناختی - جامعه‌شناختی در آن داشته و قرائت امام از عرفان قرائتی جامع و کامل، جهادی - حماسی و عدالت‌خواهانه است.

بهرامی قصرچمی، خلیل، و هاشمی، سیدرضا (۱۳۹۴) در ارتباط با تعامل عرفان و سیاست از دیدگاه امام خمینی، بیان داشته‌اند که وجه غالب وجود امام خمینی، سلوک و بندگی ایشان و به تبع آن، شأن هدایت‌گری امام از منظر عشق به مخلوق و بندگی خالق است. بنیانگذار جمهوری اسلامی در کسب معرفت و گام زدن در عرصه سیاست و تلاش برای تشکیل حکومت و برپایی دولت با اتکال به قدرت الهی و اخلاص و قیام الله و با تأسی جستن به قرآن و مکتب حضرت رسول اکرم (ص) و اهل بیت ایشان (ع) بر این وجه حرکت کردند و وقتی هدف معرفت‌الله باشد بی‌شک اندیشه عرفانی بنیانگذار جمهوری اسلامی در حوزه سیاست و رهبری ایشان بیشترین نقش را می‌تواند ایفا کند، چرا که ایشان معتقد بودند حقیقت ما نیز عین سیاست ماست.

رهدار، احمد (۱۳۹۲) در مقاله‌ای با عنوان عرفان و سیاست در پاسخ به این که چه ارتباط و نسبتی بین عرفان به معنای روش شهودی برای وصول به حقیقت از طریق مجاهده و ریاضت و سیاست به معنای کسب قدرت برای اداره و تدبیر جامعه و حکومت وجود دارد؟ به بررسی نظریات موجود پیرامون ارتباط عرفان و سیاست پرداخته و در پاسخ نظریات تباین بین سیاست و عرفان بیان داشته است که به نظر می‌رسد صاحبان نظریات

تباین دچار خلط بین تصوف فرقه‌ای و خانقاهی با عرفان ناب ثقلینی گشته و با چنین فرض‌های اشتباهی به بحث و نتیجه‌گیری آن پرداخته‌اند، درحالی‌که عرفان برآمده از جهان‌بینی خالص توحیدی منافاتی با شریعت و سیاست الهی نداشته همه آن‌ها تحت تکلیف بندگی برای وصول به حقیقت و کمال قابل جمع می‌باشد.

رودگر، جواد (۱۳۹۲) در مقاله خود به این پرسش که چه رابطه‌ای بین عرفان و سیاست برقرار است، با بررسی نظرات مخالف و موافق با وحدت عرفان و سیاست نتیجه‌گیری کرده است که بینش و گرایش عرفانی البته عرفان قرآنی - اهل‌بیتی با تدبیر و مدیریت اجتماعی به دلیل جامعیت و کمال در معرفت دینی تعارض و تضاد نداشته و قابل اجتماع هستند.

در این مطالعات، اولاً یا به بررسی آرای امام خمینی (ره) پیرامون ارتباط عرفان و سیاست به تنهایی پرداخته شده و یا این‌که غالب آنان صرفاً به بحث نظری پیرامون ارتباط عرفان و سیاست اکتفا کرده‌اند. بنابراین، آنچه این مقاله را از نظر نو بودن از این پژوهش‌ها متمایز می‌کند، اول این‌که در مقاله حاضر، سیری گذرا به تاریخ تصوف تا عصر مشروطه داشته زمینه آمادگی ذهنی برای خواننده ایجاد می‌کند و دوم و مهم‌تر این‌که به تعامل عرفان و سیاست در بازه زمانی مشروطیت تا انقلاب اسلامی با تکیه بر آرای بنیانگذار جمهوری اسلامی (ره) - ضمن نقد و بررسی نظری موضوع - به صورت عملی به موضوع پرداخته است. به تعبیری دیگر به تضادها با عرفان و تصوف از طرف سیاست حاکم نیز پرداخته شده است.

۲. نگاهی گذرا به سابقه تحولات عرفان و تصوف تا عصر مشروطه

عرفان و تصوف در میان مسلمین، در عهد خلفا، به لباس زهد وجود داشته است. بنابراین، می‌توان گفت که تصوف اسلامی ریشه در خود اسلام دارد. در قرن دوم هجری عده‌ای از زهاد و عباد زمان، لباس پشمینه می‌پوشیدند و به این لباس معروف بودند. در زمان مأمون عباسی نیز کسانی مشهور به صوفی بوده‌اند. تا این زمان، تصوف، زهد به - همراه خوف و خشیت بود، ولی با ظهور رابعه عدویه، عشق و محبت نیز به این مجموعه افزوده شد. در این دوران، در خراسان، به دلیل خاموشی کانون ابو مسلم و شکست جاه طلبی‌های ارضاء نشده خراسانیان و نیز مجاورت با حوزه فعالیت سیاحان و

زائران بودایی، صوفیه خراسان شکل گرفت. صوفیه در مناطق مختلف بلاد اسلامی با زیاده‌روی در ریاضت و رجوع به باطن و ترک ظاهر شریعت و نیز سخن از محبت گفتن، متشرعه را علیه خود برانگیختند و به تدریج با آغاز صحبت از وحدت و اتحاد وجود، این مخالفت‌ها بیشتر شد. از این‌رو، مجبور به تأویل سخنان خود و نیز آیات و روایات شدند. در بغداد، به دلیل رونق فلسفه و کلام، تصوف مبادی خود را تنقیح کرده و با فلسفه نوافلاطونیان آشنا شد و عقاید جدیدی در میان ایشان رایج گردید.

در ایران عصر سلجوقی، دو طیف مختلف از نظریه‌پردازان و صاحبان تفکر و اندیشه در عرصه عرفان و تصوف ظهور کردند که هر کدام بر مبنای اصول و مبانی فکری و روش‌شناختی خود جایگاه عرفان و تصوف را به‌عنوان جریان معرفتی قدرتمند و ریشه‌دار در ایران تثوریزه و تثبیت کردند. نظریه‌پردازی نظیر خواجه عبدالله انصاری، قشیری، و امام محمد غزالی در حوزه فرهنگی - جغرافیایی خراسان بزرگ مبانی فکری و روش‌شناختی تصوف توحیدی منطبق با شریعت را بنیاد نهاده و تثوریزه کردند و طیف دیگری از نظریه‌پردازان نظیر احمد غزالی، عین‌القضات همدانی و شیخ اشراق سهروردی در حوزه عراق عجم با نگاهی معرفتی و روش‌شناختی متفاوت دو شکل روش فلسفی و شهودی عاشقانه را در عرصه عرفان و تصوف تثوریزه نمودند که نتیجه آن رواج جریان تصوف وحدت وجودی در عراق عجم بود (صدقی، ۱۳۹۰: ۶۷-۴۹).

در دوران هجوم مغول، با آن‌که بسیاری از صوفیان را کشتند و سبب آوارگی و مهاجرت عده‌ای از صوفیان، شدند، در نهایت بر رونق آن افزودند. دوره شکوفایی تصوف در دوره تیموریان نیز تا پیدایش صفویه استمرار داشت. در این دوره، حاکمان تیموری نسبت به برخی سلسله‌های صوفیه بر حسب عقاید و تعصبات دینی خاص خویش رفتار می‌کردند. اما به‌طور کلی آنان به مشایخ صوفیه اعتقاد بسیار داشتند و قرن هشتم و نهم دوران رونق تصوف است (بیانی، ۱۳۶۷: ۴۸۲)، با این‌حال، برخی مشایخ صوفیه در این ادوار، خصوصاً در زمان تیموریان، مورد سخت‌گیری و اذیت برخی متشرعان ظاهری قرار می‌گرفتند (صفا، ۱۳۸۷، ج ۴: ۶۷).

در دوره صفویه تصوف به‌خصوص در میان شعبه‌های شیعی رونق بیشتری یافت و سلسله‌های تصوف در این دوران عبارتند از: نعمت‌اللهیه، نوربخشیه، ذهبیه، نقشبندیه و

قادریه(اسفندیار، ۱۳۹۸: ۳۸-۳۵)، اما از اوایل سلطنت شاه سلطان حسین صفوی تا اواخر حکومت کریم‌خان‌زند، وضع تصوف و معارف عرفانی در ایران کاملاً نابسامان بود(صفا، ۱۳۸۷، ج ۵: ۳۲)، بدین‌ترتیب، بزرگان سلاسل یا از ایران رفتند، و یا انزوا گزیدند و برخی نیز به طرق مختلف به قتل رسیدند.

در دوره زندیه صوفیان و عرفا مورد آزار واذیت قرار گرفته و برخی کشته شدند و آزار و اذیت صوفیان به قوت خود باقی ماند، و در دوره قاجار نیز استمرار پیدا کرد (هدایت، رضاقلی خان(بی تا: ۹۵، ۶۸، ۱۰۵ و ۱۲۴). در اوایل حکومت قاجار در دوره آقا محمدخان برای مدتی کوتاه برای صوفیان مختصر آرامشی پدید آمد (اسفندیار، ۱۳۹۸:

۱۳۲)، اما با روی کار آمدن فتح‌علی شاه و جنگ با روسیه، شاه به‌منظور استفاده از فتوای علمای مذهبی برای حضور مردم در جنگ و تهییج آنان در این امر، دست به دامن فقیه ذی‌نفوذ آن زمان «آقا محمدعلی کرمانشاهی (بهبهانی)» که به سرکوب صوفیان می‌پرداخت، گردید و نه تنها با او به لحاظ سرکوب صوفیان مخالفتی نمی‌کرد، بلکه با او نیز همراهی می‌نمود(معصوم شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۳: ۲۰۸). پس از مرگ فتح‌علی شاه قاجار از شدت فشارها بر صوفیان کاسته شد(شیروانی، بی تا: ۲۱-۱۹). ناصرالدین شاه نیز با صوفیه از موضع مدارا برخورد کرد. در این دوره، سلسله‌هایی نظیر نعمت‌اللهیه و ذهبیه و خاکساریه در ایران رواج بیشتری یافتند(اسفندیار، ۱۳۹۸: ۱۳۴). علاوه بر طریقه‌های رسمی تصوف، گروه‌های دیگری وجود داشته‌اند که باید آن‌ها را از اهل عرفان و سلوک و به‌ویژه وابستگان به مکتب محیی‌الدین بن عربی دانست. طبقات اول این گروه غالباً از علمای برجسته نجف بودند که پیروی از استاد را در سیر و سلوک ضروری شمرده و سلسله معنوی خود را از طریق «سید علی شوشتری» به «ملاقلی جواد» و «سید بحرالعلوم» می‌رسانند. در دوره قاجار هم‌چنین، تعالین عرفانی ابن عربی و صدرالدین شیرازی توسط کسانی چون ملا هادی سبزواری و آقا محمدرضا قمشه‌ای، احیا گردید(همان: ۲۱۲-۲۰۲).

۳. انقلاب مشروطیت

با انقلاب مشروطیت آزادی نسبی حاصل از آن انقلاب، تصوف از این آزادی بهره‌مند گردیدند(اسفندیار، ۱۳۹۸: ۱۳۷-۱۳۶). یکی از مسائلی که در جریان انقلاب مشروطیت

روی داد و بر موضوع مورد مطالعه تأثیرگذار است، جریان مدرنیته یا تجدد است. تجدد با خارج ساختن دین از مرکز محوری، توالی امور را بر مبنایی تازه بنیان نهاد، و موجب تغییراتی در این ارتباط در جامعه ایرانی شد (اسمیت، ۱۳۷۰: ۱۱۸). در این رابطه برای درک درک تحولات فرهنگی در ایران، نیازمند آگاهی از اندیشه‌های صاحب‌نظران و ایده‌ها و تأثیرگذاری ایده‌های آن‌ها هستیم که در ادامه به این بحث پرداخته می‌شود.

۱-۳. متفکرین دینی - سیاسی عصر مشروطه

به‌طور کلی، می‌توان جریان‌های فعال و حاضر در عرصه مشروطه را به دو جریان عمده «روشنفکران و تجدد طلبان حامی مشروطه» و «علما اعم از موافقین و مخالفین مشروطه» تقسیم کرد.

۱-۳-۱. متفکرین دینی و تأثیر اندیشه آنان بر انقلاب مشروطه

متفکرین دینی تأثیرگذار بر انقلاب مشروطه به سه دسته شریعتمداران (شریعت-محوران)، عدالت‌محوران و نوگرایان دینی تقسیم می‌شوند.

شریعتمداران (شریعت‌محوران): رویارویی میان گفتمان شریعت محور با مدرنیته نسبت به سایر رویارویی‌ها سخت‌تر بوده است. طرفداران گفتمان شریعت‌محور به رهبری شیخ فضل‌الله نوری درگیر و دار جنبش مشروطه بوده‌اند، گرچه در ابتدای امر با مشروطه-خواهی همراه شدند، ولی پس از مدتی به علت آشکار شدن ماهیت مشروطه و ظهور جلوه‌های مدرنیته در مسئله قانون‌گذاری، مذاکرات مجلس، مقالات و روزنامه‌ها به مخالفت با آن پرداختند و در ائتلافی با گفتمان سلطنت‌طلبی طبقه حاکم با گفتمان مشروطه طلبی مخالفت کردند (رهبری، ۱۳۸۹: ۱۰۰). می‌توان گفت دلیل اصلی روی گردانی این دسته، اعتقاد آنان مبنی بر ناسازگاری مشروطه با مبانی شریعت بود (زیباکلام، ۱۳۸۹: ۳۸۱)، زیرا شیخ فضل‌الله و گفتمان شریعت‌محور با نفی سکولاریسم یعنی عرفی-سازی سیاست و مدیریت جامعه، نقش عقلانیت بشری و مادی در تدوین قوانین را ناقص دانسته و تنها معتقد به یک عقل یعنی عقل الهی و یک قانون یعنی قانون شرعی بودند (انصاری، ۱۳۶۹: ۱۲۰).

عدالت‌محوران: دسته دیگری از روحانیت تحت عنوان «عدالت‌محوران» به رهبری آیت‌الله سید محمد طباطبایی، آیت‌الله بهبهانی، آخوند خراسانی و شیخ عبدالله مازندرانی

وجود داشتند که پیروزی مشروطه بیشتر مدیون تلاش آنان بوده و گرچه هر دو چهره مدرنیته را (آزادی و پیشرفت) پذیرفته بودند، ولی هرگز حاضر به پذیرش بنیادهای مدرنیته مانند خردباوری، سکولاریسم، اصالت تجربه و اومانیزم نشدند. در حالی که گفتمان عدالت‌محور بیشترین تأثیر را در پیروزی اولیه انقلاب مشروطه داشت، نجات مشروطیت نیز در غلبه بر استبداد صغیر توسط همین عدالت‌مداران مشروطه‌خواه انجام گرفت (کسروی، ۱۳۷۹: ۷۳۰). این گروه، نیز مانند گفتمان شریعت‌محور، بهترین روش برای ظلم و بی‌عدالتی و نابسامانی کشور را اجرای شرع می‌دانستند و قانون مورد نظر آن‌ها نیز قانون شرع بود (فراستخواه، ۱۳۷۳: ۶۳) اما آنان که استبداد را مضر به حال دین می‌دانستند گمان می‌کردند که با برقراری مشروطه و مجلس به واقع به حفظ دین کمک می‌کنند (الگار، ۱۳۶۶: ۲۵۴-۲۵۳).

نوگرایان دینی: این گفتمان برای نخستین بار، با حرکتی به رهبری سید جمال‌الدین اسدآبادی و شاگردش شیخ محمد عبده در جهان اسلام آغاز گردید (اسدآبادی، ۱۳۵۵: ۸۴). آنان، قصد داشتند از طریق رجوع دادن مسلمین به قرآن و هم‌چنین، اخذ دستاوردهای جدید غربی، از یک سو با جداسازی اسلام از وضع مسلمانان به لحاظ عقب‌ماندگی و شکست، دین را از چهره‌های افراطی، غیرسازگارانه، خرافی و بد فهمی‌ها برهانند و آن را تبدیل به چهره‌ای مدرن، سازگار، جهانی و انسانی نمایند و از سوی دیگر مدرنیته را بومی سازند که با ساختار فکری و فرهنگی مسلمین سازگار گردد تا از جوانب مثبت آن برای پیشرفت بهره‌مند گردند (همان: ۸۴). برای گفتمان نوگرایان دینی، خود مشروطیت هدف بوده است که به وسیله آن می‌توان به نفی ظلم، برقراری شریعت و عدالت مبادرت ورزید (آجدانی، ۱۳۸۳: ۲۱۲-۱۵۲).

به‌طور کلی طرف‌داری علمای شیعه از این انقلاب نشان داد که بخش وسیعی از علما و پیشوایان مذهبی با در نظر گرفتن مقتضیات جامعه و با تأکید بر اصل اجتهاد، همانند اعضای فعال جامعه کشور، در چارچوب نوگرایی مذهبی، حکومت قانون و مشروطه را برای رهایی از استبداد داخلی و سلطه بیگانگان پذیرفتند، اما هدف آنان طرف‌داری از مشروطیت، پذیرفتن تمدن غربی نبود، بلکه بر آن بودند تا تفوق قانون را که به نظر آنان شریعت بود، بر قرار سازند (لمبتون، ۱۳۷۹: ۲۳۱)، با این حال، پس از انقلاب مشروطه با

اختلافی که بین متفکرین دینی روی داد، به تدریج این گروه از گردونه سیاسی خارج گردیده و جای خود را به سیاست‌مداران دادند.

۴. روشنفکری عصر مشروطیت و تأثیر اندیشه آن‌ها بر مشروطیت

جریان روشنفکری در قالب سه دیدگاه شکل گرفته بود.

روشنفکران سکولار: این گروه یا اساساً دین را منکر می‌شوند و یا آن را محدود به زندگی فردی و شخصی افراد می‌دانند که نباید در حوزه زندگی اجتماعی دخالت کند. بر این اساس می‌توان «سکولاریسم» را وجهه غالب آن‌ها به حساب آورد. این عده بدون در نظر گرفتن ساختار اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی جامعه ایران می‌کوشیدند اندیشه‌های تازه غرب در عرصه سیاست و اجتماع را با همان ماهیت غیر دینی تبیین نمایند، این دسته را می‌توان «آرمان‌گرایان سکولار» نامید. نمونه بارز این گروه، میرزا فتحعلی آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی است (آدمیت، ۱۳۴۹: ۴۷).

روشنفکران اصلاح‌گر پروتستانیسم: این دسته آراء مدرنیستی خود را در چهار چوب روشنفکری التقاطی ترویج می‌کرد. طالبوف یکی از چهره‌های مهم طیف روشنفکری ایران است که صراحتاً به نفی اسلام و دین نمی‌پرداخت و ظاهراً به برخی از باورهای دینی اعتقاد داشته و پای‌بند مناسک نیز بوده است، اما به دلیل جوهر اندیشه خود، تفسیری غیر اصیل ناسیونالیستی و مبتنی بر مفروضاتی چون اندیشه مترقی و اصالت مدرنیته، از اسلام و احکام آن ارائه می‌داد (آدمیت، ۱۳۶۳: ۷۶).

روشن‌فکران مصلحت‌جو و واقع‌گرا: عده دیگری از روشنفکران مانند که میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله و میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله که می‌توان آن‌ها را واقع‌گرایان مصلحت‌اندیش نامید، در صدد همانندسازی مفاهیم دینی و مذهبی بودند (نورایی، ۱۳۵۲: ۵).

نقش عارفان و صوفیان در انقلاب مشروطه

بخشی از سلسله‌های تصوف منفک شده از سلسله نعمت‌اللهی مانند صفی‌علی‌شاهی^۱ از طریق ظهیرالدوله توانست پیشرفت‌هایی بکند و در انقلاب مشروطه نیز نقش داشت

۱ - شعبه صفی‌علی‌شاهی یکی از شاخه‌های سلسله نعمت‌اللهیه است که توسط میرزا حسن اصفهانی ملقب به صفی‌علی‌شاه بینانگذاری گردید. او در ۱۲۵۱ ه. ق در اصفهان به دنیا آمد. او در ۱۲۸۰ ه. ق به هندوستان سفر کرد و در این سفر علی‌شاه آقا دوم رهبر اسماعیلیه از او استقبال کرد. او از هند به زیارت خانه خدا رفت و پس از بازگشت کتاب زبده الاسرار را نوشت. پس از چهار سال اقامت به زیارت خانه خدا رفت و با شیخ مرتضی انصاری دیدار کرد و می

(ظهیرالدوله، ۱۳۶۷: ۴۴۸-۴۴۴). سلسله گنابادیه^۱ در جریان حوادثی که به مشروطه منجر گردید و حوادث بعد از آن، مشی بی طرفانه‌ای در پیش گرفت (خسروپناه، ۱۳۸۴: ۷). شعبه مونس علی شاهی^۲ به سبب شرکت فعال در هواداری از انقلاب مشروطه، از سایر شعبه‌ها متمایزتر بود. مونس علی شاهی‌ها به دلیل برخوردار نبودن از جایگاه دولتی، این دغدغه را نداشتند و به همین دلیل هم بسیار انقلابی‌تر و با توان صد در صدی به جریان

گویند شیخ انصاری از او به گرمی استقبال نمود. سپس به تهران بازگشت و در آنجا اقامت گزید. در تهران مخالفینی پیدا کرد و لذا ادعای جانشینی رحمت علی شاه را نمود. او به واسطه برخورداری از دانش وسیع عرفانی و نیز بیان گرم و گیرا، شماری از ارباب حرف و صاحب منصبان درباری از جمله ظهیرالدوله وزیر تشریفات و داماد ناصرالدین شاه را مجذوب خود کرد. صفی در ۱۳۱۶ ه. ق در تهران درگذشت و گویا در زمان حیات خود، ظهیرالدوله مقلب به صفا علی شاه را به جانشینی خود منصوب کرد. صفی علی شاه علاوه بر آثار منثور و منظومی که از خود به جا گذاشته در تهران رساله ای در رسد بهائیت نوشت و شاگردانی را نیز تربیت کرد. بعد از او ظهیرالدوله تصوف را به ویژه در بین درباریان توسعه داد و خدمات زیادی به تصوف نمود (اسفندیار، ۱۳۹۸: ۱۷۵-۱۷۳).

۱- از اواخر سلطنت فتحعلی شاه بود که فقها به قطبیت طریقت نعمت‌اللهیه رسیدند و خیلی تلاش کردند که میان شریعت و طریقت آشتی برقرار کنند تا از ایراداتی که غالباً علما بر تعالیم آن‌ها می‌گرفتند و به بهانه آن، صوفیان را سرکوب می‌کردند، در امان باشند. در واقع یکی از شیوه‌هایی که سبب شد با وجود همه مشکلات، بتوانند بی وقفه به حیات خود ادامه دهند، اختیار کردن همان شیوه و مشی شریعتی - طریقتی بود. اما سر سلسله «گنابادیه» به پشتوانه دارا بودن هواداران بسیار در سراسر کشور، بر خلاف مشایخ گذشته‌اش آن‌چنان که باید، به دنبال شریعت‌گرایی و جلب نظر علما نبود و بسیار بی‌مهابانه‌تر از سایر فرق صوفیه، عمل کرد و از بیان تعالیم و عقاید صوفیانه‌ای که منجر به ایجاد دشمنی‌ها با عالمان شریعت می‌شد، ابائی نداشت. از جمله این‌گونه اقوال این بود که او خود را نایب خاص امام عصر می‌دانست و... امثال این‌گونه عقاید بود که روحانیت شیعه را نسبت به حاج ملاسلطان‌علی گنابادی و هوادارانش بدگمان کرد و کار به جایی رسید که چند تن مراجع برجسته شیعه، در سال ۱۳۱۹ قمری، حکم به بی‌دینی و گمراهی او و مریدانش دادند. سیر و سلوکی جدید که حاج ملاسلطان‌علی گنابادی در پیش گرفت و به جهت آن برای خود و طریقتش دشمنان سرسختی چون علمای شیعه به وجود آورد. نفوذ و شخصیت سلطان‌علی شاه و جایگاه علمی و عرفانی او نه تنها سبب تقویت سلسله نعمت‌اللهیه و رواج شاخه ای از این سلسله شد که نام او سلطان علی شاهی و گنابادیه به سبب انتساب او به گناباد شد و جمعی از عالمان مشهور نیز از مریدان او شدند.

۲- مونس علی‌شاهی جز طریقت نعمت‌اللهیه منورعلی‌شاهی است. حاج عبدالحسین ذوالریاستین ملقب به مونس علی‌شاه فرزند وفاعلی‌شاه در سال ۱۲۹۰ ه. ق در شیراز به دنیا آمد. او تحصیلات خود را در شیراز در علوم دینی، ریاضیات و طبیعیات ادامه داد و سپس به آموختن حکمت الهیه مشغول گردید. سرانجام به وادی عرفان وارد شد و تحت ارشاد پدر به سیر و سلوک پرداخت. او در جریان مشروطه در شیراز در حوادث مربوطه پدر را همراهی کرد. بعد از وفات پدرش، به دلیل جوان بودن او، سید اسماعیل اجاق ملقب به صادق علی‌شاه جانشین پدر مونس علی‌شاه گردید. در سال ۱۳۴۰ قمری با درگذشت صادق علی‌شاه، ذوالریاستین قطب طریقه نعمت‌اللهیه منورعلی‌شاهی شد. او در سال ۱۳۴۱ ق به تهران هجرت کرد و خانقاهی معروف به چهار سوق را بنیاد نهاد و تا پایان عمر در سال ۱۳۷۲ ق/۱۳۳۲ ش در آنجا اقامت داشت. از او آثار متعددی بر جای مانده است از جمله دیوان اشعار، مونس السالکین، برهان السالکین، رساله کشفیه و غیره (اسفندیار، ۱۳۹۸، ۱۷۳-۱۷۲).

هواداری از انقلاب مشروطه ملحق شدند. با بالا گرفتن اختلاف میان محمدعلی شاه و مجلس، «حاج علی آقا ذوالریاستین» که از طرفداران مشروطیت و آزادی‌خواهی بود (نیر شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۰۲)، به اتفاق تعداد زیادی از علما، تجار و سایر طبقات در شیراز، اقدام به تشکیل «انجمن اسلامی» نمودند (بشیری، ۱۳۶۲: ۳۷). شعبه کوثرعلی شاهی^۱ نیز در انقلاب مشروطه در مبارزه با مجاهدین در تبریز و آذربایجان، طرف مخالفین را گرفت، اما بعد از مشروطه این سلسله‌ها در تحولات سیاسی اثری از خود برجای نگذاشتند (ناظم الاسلام کرمانی، ۱۳۸۹: ۳۱۰).

۵. صوفی ستیزی روشنفکران سیاسی در دوران انقلاب مشروطیت

از نظر صوفی‌ستیزی و نقد صوفیان نیز در دوران انقلاب مشروطه، تصوف با نقد متفکرین روبرو گردید. البته نقد منتقدان تصوف در این دوره با نقادی دوره‌های قبل تفاوت دارد. در دوران قبل به تصوف به‌عنوان یک امر و پدیده دینی و مذهبی می‌نگریستند و انتقادهایی که از تصوف می‌شد نیز از همین سنخ بود، از این‌رو، اغلب کسانی که از تصوف انتقاد می‌کردند از میان عالمان دینی و فقیهان بودند. اما روشنفکران مشروطه، تصوف را از منظر اجتماعی و تأثیراتی را که تصوف بر اجتماع می‌گذارد، مورد بررسی قرار می‌داند. نقد تصوف توسط متفکرین در سه بعد «تباین معرفت‌شناسانه»، «تصوف و مسئله افزایش تولید» و «تصوف از منظر تقسیم کار اجتماعی» قابل بررسی است. جدال معرفت‌شناسانه که در دوران قبل بین عرفا و صوفیان از یک سو و فقیهان و ... از سوی دیگر وجود داشت، در دوران مشروطه نیز این نوع نزاع تکرار شد، و

^۱ - کوثر علی‌شاه یکی از استمرار دهندگان شیوه سلسله نعمت‌اللهیه است که شاخه کوثریه را ایجاد کرد. او اجازه ارشاد خود را از نورعلی شاه دریافت نمود. کوثرعلی شاه متولد همدان بود و تحصیلات مقدماتی خود را در آن شهر آموخت و سپس برای تکمیل تحصیلات خود در سایر حوزه‌ها نزد مولی عبدالصمد همدانی رفت و به راهنمای او به خدمت حسین علی شاه وارد شد و در سلک مریدانش درآمد. او در سال ۱۲۱۱ق به حج رفت و پس از بازگشت به تحریک فقیه شهر همدان سید حسین همدانی مردم به سختی بر او شوریدند و او همدان را ترک و پس از مدتی سرگردانی و بی‌خانمانی در سال ۱۲۲۳ق به تبریز رفت و مورد لطف قائم مقام فراهانی قرار گرفت. او در سفری به همراه عباس میرزا به کرمان در ۱۲۴۷ در کرمان درگذشت و در آن جا به خاک سپرده شد. از او آثار مختلفی در زمینه علوم دینی و عرفانی به جا مانده است. پس از درگذشت او، به ترتیب زین العابدین شیروانی ملقب به مست علی‌شاه، جنت علی‌شاه، مجذوب علی‌شاه، معین العلماء فخرالمتألهین مراغی، محبوب علی‌شاه جانشین او گردیدند.

روشنفکران دوره مشروطه انتقادات بسیار بنیادین و اساسی بر معرفت‌شناسی صوفیان وارد کردند. از این دسته می‌توان به فتحعلی آخوندزاده اشاره کرد که به شدت به نقد تصوف و صوفیان پرداخته است.

آخوندزاده، تصوف را روشی باطل می‌داند و صوفیان را فریبکارانی بر می‌شمارد که در طول تاریخ همواره ایران را فریب داده‌اند و از ترقی و پیشرفت بازداشته‌اند، اما اکنون تصوف را وسیله‌ای در دست استعمارگران می‌داند که با کمک آن مردم را از هستی ساقط می‌کنند و اشغال‌گران ایران، با گسترانیدن تصوف، سعی در غارت ثروت مادی و معنوی ایران دارند (آخوند زاده، ۱۳۵۷: ۱۱-۱۰). او به مردم توصیه می‌کند که در زندگی واقع‌گرا باشند و به علم و دانش، به‌ویژه دانش‌های تجربی روی بیاورند؛ زیرا این دانش-ها موجب می‌شود دروغ‌های صوفیان و ادعاهای کشف کرامت آنان باطل شده و رسوا شوند (آخوندزاده، ۱۳۵۰: ص ۱۵۵). به‌زعم آخوندزاده معرفت‌شناسی صوفیان از این جهت نادرست است که اندیشه را در آدمی نفی می‌کرد.

یکی دیگر از منظرهای نقد صوفیان در دوران مشروطیت «تصوف و مسئله افزایش تولید» است. یکی از اساسی‌ترین دغدغه‌ها و مسایل روشنفکران دوره قاجار و عصر مشروطه، چرایی عقب‌ماندگی ایرانیان و بررسی ریشه‌های آن بود. روشنفکرانی که در صدد بازخوانی انتقادی تاریخ اجتماعی ایران بودند تا دلایل ضعف و عقب‌ماندگی کشور را بشناسند، متوجه صوفیان و آموزه‌های ایشان- در کنار استبداد- شدند و در اندیشه‌ها و هنجارهای اهل تصوف چیزهایی را مشاهده کردند که آن‌ها را از اصلی‌ترین ریشه‌های عقب‌ماندگی ایرانیان می‌دانستند. به عقیده این دسته از روشنفکران، تصوف مانند غده‌ای سرطانی در جسم و جان مردم ایران ریشه دوانیده و جسم و جان ایرانیان را هر روز بیمارتر و ضعیف‌تر می‌کند و آن را به آستانه مرگ و نیستی نزدیک می‌کند. روشنفکرانی نظیر میراملکم خان، عبدالرحیم طابوف، میرزا آقاخان کرمانی و کسروی در این دسته قرار می‌گیرند (ملکم‌خان، ۱۳۸۱: ۱۷۰).

بعد دیگر انتقادات متفکرین عصر مشروطه بر تصوف، از منظر «تقسیم کار اجتماعی» است. بر این اساس، یکی از موضوعاتی که بیشتر جامعه‌شناسان قرن نوزدهم به آن پرداخته‌اند، ساختار جامعه مدرن و تفاوت آن با ساختار جامعه پیشامدرن است. بر اساس

این دیدگاه‌ها جامعه مانند بدن انسان است که هر عضوی از اعضا دارای کارکردی خاص بوده و هر عضو نیز به تنهایی و بدون هماهنگی و کمک سایر اعضای نمی‌تواند کاری انجام دهد. افراد این نوع جوامع هم وابستگی متقابلی به هم دارند و نیز هر کدام نقش خاص خود و پیشه مخصوص به خود را دارا هستند، بنابراین، در این جوامع - گوشه‌گیری و کناره گرفتن از دیگر اعضا معنایی ندارد (کرمانی، بی تا: ۵۱).

برخی از روشنفکران عصر مشروطه نیز با آگاهی از مفاهیمی چون تقسیم کار اجتماعی، به بررسی تصوف پرداختند. این امر به‌ویژه در نزد کسروی جلوه بیشتری دارد. او با انتقاد از عزلت‌گزینی، بیکاری و خانقاه‌نشینی صوفیان، آنان را از هنجارهای دنیای جدید دور می‌بیند (کسروی، ۱۳۲۲: ۱۸).

۶. جریان‌های مهم سیاسی - دینی پس از انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی

پس از انقلاب مشروطه، متفکرین دینی و سیاسی متعددی شکل گرفتند و برخی نیز تحت عنوان احزاب، چریک‌ها و غیره به مبارزه با رژیم پهلوی پرداختند (آبراهامیان، ۱۳۸۹: ۱۱۰-۱۸۰ و ۴۲۰-۳۱۳). این مبارزات در دهه ۴۰ شمسی و با ورود امام خمین (ره) به اوج خود رسید، اما با سرکوب نیروهای سیاسی مخالف رژیم تا سال ۱۳۵۶ به صورت آرام و نظری به مبارزه پرداختند (نجاتی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۴۱۸-۲۲۸؛ ونجاتی، همان، ج ۲: ۱۶۲-۹۱). از جمله اندیشمندان سیاسی این دوره که تا حدودی از عرفان نیز بهره برده بودند، می‌توان به دکتر علی شریعتی (شریعتی، ۱۳۷۸: ۱۴۳-۱۴۴ و شریعتی، ۱۳۹۱: ۳۵۹)، سید محمود طالقانی (طالقانی، ۱۳۶۲: ۱۸)، مرتضی مطهری (حسینی طهرانی، ۱۳۹۵) و در رأس همه از امام خمینی (ره) نام برد. همه این اندیشمندان هم در راستای سیاست دارای دیدگاه بودند و هم در ارتباط با عرفان از بهره‌ای برخوردار بودند. اما بدون بررسی تعاملات عرفان و سیاست از دیدگاه او به‌عنوان رهبر و بنیانگذار جمهوری اسلامی، بررسی تعاملات عرفان و سیاست در مقطع بین دو انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی ناقص خواهد بود. بنابراین، در ادامه به بررسی زوایای دیدگاه سیاسی - عرفانی امام خمینی خواهیم پرداخت.

۱-۶. عرفان و سیاست در بنیانگذار جمهوری اسلامی (ره)

منشأ فکری بنیانگذار جمهوری اسلامی (ره)

دیدگاه امام خمینی(ره) در حوزه عرفان بر اساس مستندات موجود از دو نحله فکری اشراقی عرفانی و نحله فکری شهود صدرایی تأثیر به‌سزایی پذیرفته است. بر این اساس، ایشان در حوزه عرفان از کسانی چون ابن عربی، ملاصدرا و آیت‌الله شاه آبادی تأثیر پذیرفته است. در حوزه عرفان نظری، دو اثر بنیادین «فتوحات مکیه» و «فصوص‌الحکم» «شیخ اکبر محیی‌الدین ابن عربی» از اهمیت خاصی برخوردار است و آن حضرت به مجموعه آثار ابن عارف بنام عموماً و به این دو کتاب خصوصاً توجه و عنایت ویژه‌ای داشت، به‌طوری که ایشان را می‌توان یکی از شارحان و مروجان مکتب ابن عربی به‌شمار آورد. ایشان اصل مباحث ابن عربی را قابل قبول داشت، اما در بعضی جاها با او اختلاف نظر دارد، و بر همین اساس، تعلیقه‌ای هم بر فصوص‌الحکم ابن عربی نگاشته است. آن حضرت در آثار عرفانی خود مانند «شرح دعای سحر»، «مصباح الهدایه الی الخلافه والولایه»، «تعلیقه علی الفوائد الرضویه»، «سر الصلوه»، «آداب الصلاه» و «چهل حدیث»، در موارد متعدد از محیی‌الدین به عظمت یاد کرده است و تحت عناوین با شکوهی از او نام برده و به‌عنوان یکی از «بزرگان مشایخ ارباب عرفان» او را بارها در طول زندگی خود، ستوده است، این درحالی است که ابن عربی از نظر تقسیم‌بندی نحله‌های فکری در ذیل نحله اشراقی - عرفانی قرار می‌گیرد.

یکی دیگر از کسانی که بنیانگذار جمهوری اسلامی از او در حوزه عرفان تأثیر پذیرفته است، ملاصدرای شیرازی است. ملاصدرا نیز تحت تأثیر عرفان ابن عربی قرار داشت، به‌طوری که ملاصدرای شیرازی که صاحب حکمت متعالیه است، «اسفار اربعه» خود را بر اساس آموزه‌های عرفانی ابن عربی، به‌خصوص سفرهای چهارگانه انسان برای سلوک در حقایق الهی تنظیم می‌کند و تلاش دارد، تفسیری فلسفی از تجربه عرفانی انسان در مسیر الی‌الله ارایه کند. از سوی دیگر، امام(ره) از اندیشه‌های ملاصدرا استفاده کرده، درصدد است که با گرایش شیعه امامیه و توجه به عرفان عملی و حتی مصادیق انسان کامل، تفسیری عرفانی - شیعی از انسان کامل و کمال انسانی ارایه دهد که با واقعیت هستی عینی، تطابق بیشتری داشته باشد. افزون بر این که هر دو در تلاشند، معیارهای

دینی، در تفسیر عرفانی و فلسفی آن‌ها، محتوای خاص خود را داشته باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۲۶).

ملاصدرای شیراز بنیانگذار نحله فکری شهود صدرایی یا حکمت متعالیه است که امام خمینی (ره) را از نظر تمایل فکری عرفانی در ذیل این نحله نیز می‌توان قرار داد. بنیانگذار جمهوری اسلامی هم‌چنین، یکی از شاگردان میرز آیت‌الله شاه آبادی بود که شرح فصوص‌الحکم را نزد وی تلمذ کرد. به عقیده آیت‌الله شاه‌آبادی، انسان عاشق کمال و بی‌شک کمال انسان به دین و کمال دین به ولایت است، به نحو اعتقاد به آن مقام یا شهود آن مقام یا تحقق و وصول به آن مقام؛ زیرا اولین مرتبه دین، معرفت خداوند و کمال این معرفت به توحید است (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶: ۲۷۰-۲۶۳). با بررسی زوایای حضرت امام و آیت‌الله شاه‌آبادی در خواهیم یافت که ایشان در موارد زیر عرفان ایشان با آیت‌الله شاه‌آبادی منطبق است: نگرش توحیدی آیت‌الله شاه‌آبادی (رحمه‌الله)، اعتقاد به ولایت مطلقه خداوند و انسان کامل، جمع میان مادیت و معنویت، دوری از انزوا و به صحنه اجتماع آوردن عرفان برای هدایت عامه، و جمع میان شریعت و طریقت و حقیقت.

به‌طور کلی، هم آیت‌الله شاه‌آبادی (استاد عرفان امام خمینی) هم از ابن عربی و هم از ملا صدرای شیرازی در عرفان تأثیر پذیرفته است. از سوی دیگر، امام خمینی (ره) نیز از شاگردان ایشان است که در مباحث عرفان نظری و عملی از ابن عربی هم به‌طور مستقیم و هم به‌واسطه شاگردی شاه‌آبادی تأثیر پذیرفته و از دگر سو نیز از ملاصدرای شیرازی در حکمت شهود صدرایی یا حکمت متعالیه متأثر شده است. بر این اساس می‌توان گفت که ایشان در عرفان نظری تحت تأثیر ابن عربی و در عرفان عملی از نحله شهود صدرایی تأثیر گرفته پذیرفته است. اما خود نیز در بعد عرفانی شاخصه‌های ممتازی داشته که در ادامه بدان پرداخته می‌شود.

عناصر و ویژگی‌های بنیانگذار جمهوری اسلامی (ره)

توحید، مبنای عرفان سیاسی امام: به اعتقاد امام رهبر انقلاب اسلامی، توحید عملی، انسان را از مراتب پست عالم مادی به عوالم الهی بالا می‌برد و استعداد عبودیت و معرفت حق تعالی و درک فنای فی‌الله و لقاءالله را شکوفا می‌سازد. انگیزه، مبنای توحید

عملی است و در ایمان ریشه دارد. بنابراین، هر چه ایمان قوی‌تر باشد، انگیزه الهی قوی‌تر و خالص‌تر می‌شود و در نتیجه اعضا و قوای ادراکی و تحریکی انسان نورانی و الهی می‌شود (خمینی، ۱۳۸۵: ۵۲۰). به عقیده آن بزرگوار با این‌که توحید عملی به انگیزه پاک و خالص توحیدی بستگی دارد و این هم یک امر درونی و معنوی است، ولی شاخص‌های آشکاری دارد که به‌روشنی قابل مشاهده و بررسی است. در زیر به این شاخص‌ها اشاره می‌گردد:

مراتب ولایت: ولایت و خلافت از مبانی مهم بنیانگذار جمهوری اسلامی محسوب می‌شود؛ زیرا عصاره و جوهر عرفان ناب اسلامی مسئله ولایت و خلافت است (خمینی، ۱۳۶۰: ۲۹-۳۰). از نظر ایشان «یکی از معانی ولایت حکومت است و این حکومت مقتضی «حکم» و «عدل» است. در این رابطه می‌گوید: حکم کسی است که سلطان وحدت بر او چیره گشته و حق تعالی بر کوه انبیا او تجلی به قهر فرموده و آن را از هم متلاشی و ریز ریز کرده باشد و با وحدت تامه ظهور نمود و با مالکیت عظمی متجلی شده باشد. «اصول دیگر این جهان‌نگری از این اصل سرچشمه گرفته است. آزادی انسان و نپذیرفتن سلطه دیگران نیز حاصل این اصل اساسی است، همان‌گونه که مسائلی همچون ضرورت رشد، کمال، بازگشت به فطرت خویش، وحدت انسانی، همه و همه به این اصل اساسی ارتباط می‌یابد» (خمینی، ۱۳۸۵: ۵۲۳).

امام (ره) معتقد است ولایت مطلقه از آن خداوند است؛ زیرا خدا (حق) و عالم (خلق)، دو وجه یک واقعیت نهایی هستند. حق، پنهان و خلق، آشکار است و در آشکار، تجلیات خدا به وسیله خلق پدیدار می‌شود. از دید ایشان «در مسیر تجلی، شش مرتبه وجود دارد که هر مرتبه لمحه‌ای از وجود مطلق است، درحالی‌که خود وجود مطلق مجموعه لمحات است. این، بدان معناست که وجود مطلق در لمحاتش با خود یگانه است و مراتب فعلیت مطلق و چگونگی آفرینش را به تصویر می‌کشد. در مرتبه نخست، (احدیه الذات) خدا به صورت مطلق نهان است؛ یعنی مطلق بی‌هیچ تعینی. در مرتبه دوم (واحد الذات)، پروردگار خود را در خودش و تنها برای خودش آشکار می‌سازد، به‌گونه‌ای که در این مرحله، خداوند سرچشمه فیض است و به صورت غیرمستقیم به وسیله خلیفه الهی که فیض اقدس است، محقق می‌شود. خلیفه، مرتبه واسطه‌ای است

میان حق و خلق که اسم اعظم الله نخستین تجلی آن است.... اسم اعظم، الله، پروردگار و رب، عین ثابت محمد پیامبر است. محمد، انسان کامل و نخستین موجودی بوده است که آفریده شد. وی دارای ولایت جامع است؛ یعنی بر همه پیامبران ولایت دارد. بر این اساس، محمد به منزله جامع کل واقعیت وجودشناختی و معرفت‌شناختی است» (منصوری، ۱۳۸۸: ۶۸-۶۶).

آن حضرت بیان می‌دارد: «پیامبران باید چهار سفر روحانی که مراتب تجلیات خدا در عالم را شامل می‌شوند، داشته باشند. در سفر نخست، از خلق به سوی خالق است. انسان در این سفر باید حجاب ظلمانی (بدن)، حجاب عقلانی (عقل) و حجاب نورانی (روح) را پشت سر بگذارد و بتواند به علم حقیقی وجود خودش نائل آید. سفر دوم، از حق به سوی حق است و به وسیله حق که در این سفر، سالک می‌تواند از کمالات و اسماء الهی آگاهی یابد. سفر سوم، از حق به سوی خلق است که سالک به وسیله آن، از افعال الهی آگاه می‌شود و در سه عالم جبروت، ملکوت و ناسوت سیر می‌کند و ممکن است به شأن یک پیامبر بدون توانایی بر تشریح شریعت نائل آید. سفر چهارم، از خلق به سوی خلق به وسیله حق است. سالک در این سفر، به علم کاملی از مخلوقات و ویژگی‌ها و تجلیات آن‌ها و افعال و رابطه‌شان با خدا دست می‌یابد. امام در تفسیر این چهار مرحله می‌گوید: سفر اول، تجلی عینی خداست، سفر دوم، با تجلی ویژه حق در عین یگانگی مطلقش بر سالک که سبب محو از خود می‌شود، پایان می‌یابد و در سفر سوم، سالک با واقعیات اشیا و تدرج آن‌ها آشنا می‌شود و در سفر چهارم، سالک جمال مطلق را در کل و در جزئیات مشاهده می‌کند و به علم کاملی از نظام، عالم و کمال آن نائل می‌آید. بر اساس نظریات امام، پیامبر مقام وجودشناسی خود را در سفر دوم و مقام معرفت‌شناختی را در سفر چهارم به دست می‌آورد؛ زیرا هر پیامبری به لحاظ وجودشناختی نماینده اسم الهی معینی است که آخرین پیامبر نماینده مجموع اسماء الهی، یعنی نماینده واقعیت و حقیقت نهایی است، و بدین‌سان هنگامی که حضرت محمد (ص) پا به عرصه وجود گذاشت، دیگر منبعی برای تشریح باقی نماند» (خمینی، ۱۳۷۳: ۱۳۴).

آزادی: «مطابق اصل توحید، ما معتقدیم که خالق و آفریننده جهان و همه عوالم وجود و انسان، تنها ذات مقدس خدای تعالی است... این اصل به ما می‌آموزد که انسان تنها در برابر ذات اقدس حق باید تسلیم باشد... و بر این اساس هیچ انسانی هم حق ندارد انسان‌های دیگر را به تسلیم در برابر خود مجبور کند، و ما از این اصل اعتقادی، اصل آزادی بشر را می‌آموزیم (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۵: ۳۸۷). بنابراین، پذیرش توحید با ایستادگی در برابر مستکبران و سلطه‌گران همراه است و از آن جدا نمی‌شود. هرچه شخص، اعتقاد به توحیدش قوی‌تر و در توحید عملی‌تر باشد، ستم‌ستیزتر، آزادی‌طلب‌تر و عدالت‌خواه‌تر خواهد بود...» (همان، ج ۸: ۴۱). بنابراین، بر اساس دیدگاه امام خمینی (ره)، توحید عملی، سبب آزادی از سلطه حکومت‌های مستکبر و تسلیم محض شدن در برابر حق تعالی می‌شود و حاکم در چنین حکومتی تنها مأمور اجرای احکام خداست.

وحدت سیاسی و اجتماعی: به اعتقاد امام، حقیقت، واحد است و هدف دین، حکمت و عرفان جست‌وجوی این حقیقت واحد است. پس دین، حکمت و عرفان، در اساس یکی هستند. از این رو، با هم قابل جمع‌اند و تعارضی با هم ندارند. بنابراین، به وحدت عالم در عین کثرت قایل است. در جامعه، آرمان‌ها یا ارزش‌های جمعی سبب انسجام و وحدت اجتماعی می‌شوند. توحید عملی بر مبنای انگیزه الهی که معطوف به فناء فی‌الله و لقاءالله است، با از بین بردن خودپرستی‌ها و هواپرستی‌های افراد، ریشه اختلاف و تفرقه را بر می‌کند و سبب تحکیم اساس وحدت و هم‌بستگی می‌شود: «خداوند بر ما منت گذاشت که این ملت یکدل و یک‌جهت - در جهت توحید - با تحولات روحی، رو به اسلام آوردند و این نهضت مقدس را بارور کردند» (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۵: ۱۲۹). «با یکی شدن انگیزه‌ها و تحقق توحید عملی در مردم یک جامعه، دیگر کسی خود و منافع خود را بر دیگران مقدم نمی‌دارد، بلکه مصالح جمعی را که با آن‌ها هدف مشترکی دارد، بر منافع شخصی خود ترجیح می‌دهد و همین امر زمینه رفع مشکلات جامعه را فراهم می‌آورد» (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۵: ۲۱۸).

قدرت: توحید عملی، فرد و جامعه را به قدرت خدای توانا و شکست‌ناپذیر متصل می‌کند (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۴: ۱۶۲). حضرت امام خمینی (ره) با ملاحظه رابطه توحید عملی با افزایش قدرت فرمود: «در همه کارها اتکال به خدا کنید؛ قدرت‌ها در مقابل قدرت خدا هیچ است، قوه‌ها در مقابل قوه الهی نابود است. اتکال به خدا کنید، غلبه به هر چیز می‌کنید. پیغمبر اسلام با آن که یک نفر بود، در مقابل همه دشمن‌ها، با اتکال به خدا غلبه کرد... و نور توحید و پرچم توحید را بر همه ممالک اسلامی سایه افکن کرد» (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۶: ۲۳۴).

جامعه و نظام اجتماعی توحیدی: در عرفان امام، بین ملک و ملکوت به زیبایی جمع شده است. «بسیاری از عرفا چون نتوانستند بین ملک و ملکوت جمع نمایند و زندگی اجتماعی و سیاسی را با معنویت و زهد و پارسایی جمع کنند، لذا گوشه‌گیری و انزوا اختیار نموده و اداره دنیا و امور سیاسی و اجتماعی را به اهلش واگذار کردند، و خود به ملکوت و امور معنوی پرداختند. ولی امام خمینی در اوج عرفان، زهد و پارسایی، رهبری سیاسی و توجه به امور اجتماعی و تلاش برای برقراری عدالت در ساحات مختلف و تشکیل حکومت را نه تنها با امور عرفانی و معنوی در تزامن نمی‌دیدند، بلکه این امور را از وظایف عارفان راستین می‌دانستند و این همان کار انبیا و اولیای الهی است که ولایت معنوی را با رسالت و امامت با هم برعهده داشتند» (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۸: ۵۱۲).

پذیرش مسئولیت در جامعه: بنیانگذار جمهوری اسلامی (ره) در عین اوج عرفانی هیچ وقت از خلق گریزان نبودند، و خدمت به خلق خدا را عبادتی بزرگ و عین سلوک می‌دانست. او در برابر نظر کسانی که بر عقیده‌اند که عرفان، مردم را از فعالیت باز می‌دارد، ایستادگی کرده و نظر این گروه را این‌گونه نقد می‌نماید: «امیرالمؤمنین در حالی که اعرف خلق الله بعد از رسول الله در این امت و اعرف خلق الله به حق تعالی بود، مع ذالک نرفت کنار بنشیند و هیچ کاری به هیچ کس نداشته باشد، هیچ وقت هم حلقه ذکر نداشت، مشغول بود به کارهایش، ولی آن هم بود. یا خیال می‌شود که کسی که اهل سلوک است، اهل سلوک باید به مردم دیگر کار نداشته باشد، در شهر هر چه خواهد بگذرد. اگر بنا باشد که اهل سلوک بروند کنار بنشینند، پس باید انبیا هم همین کار را بکنند و نکردند...» (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۰: ۱۱۶).

سیاست از دیدگاه امام خمینی (ره)

از نظر امام (ره) «سیاست این است که جامعه را هدایت کند و راه ببرد، تمام مصالح جامعه را در نظر بگیرد... این‌ها را هدایت کند به طرف آن چیزی که صلاحشان هست، صلاح ملت هست، صلاح افراد هست و این مختص به انبیاست. دیگران این سیاست را نمی‌توانند اداره کنند، این مختص انبیا و اولیاست و به تبع آن‌ها علمای بیدار اسلام» (خمینی، ۱۳۸۱: ۲۴۷-۲۴۸).

امام خمینی (ره)، قایل به شأن هدایتی و عبادتی برای سیاست است و معتقد است که احکام اخلاقی اسلام نیز، سیاسی است و همه امور اسلام، حتی اموری که وظایف شخصی افراد است دارای خصلتی اجتماعی و سیاسی است (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۰: ۲۷۴). در تفسیر امام خمینی (ره)، دین فقط یک امر باطنی و قلبی نیست، بلکه معتقد است که این نظر و اندیشه باید در جهان بیرون ظهور و بروز داشته باشد. ظاهر ساختن دین از نظر وی و نیز حفظ شعائر اسلامی نه تنها منافاتی با حقیقت دین و عرفان ندارد، بلکه جلوه و تجلی آن به حساب می‌آید (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۸: ۵۳۰-۵۲۹). امام خمینی (ره) بر همین اساس انقلاب اسلامی را پایه‌گذاری کردند. جنبه عرفانی آن حضرت در ایجاد و بقای انقلاب اسلامی تأثیر به‌سزایی داشته است؛ زیرا اول این‌که ایشان از نظر اسلام‌شناسی در میان همسانان خود، کم نظیر و دارای بینش و گرایش کاملاً اسلامی بود و دوم این‌که، او توانست در سیر تکاملی خودش در ساحت‌های اندیشه و رفتار، به ساحت عرفان ناب راه پیدا کند و از برهان به عرفان قدم نهاد (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۶: ۱۵۱-۱۵۰) و بدون شک، نمی‌توان این واقعت را نادیده گرفت که انقلاب اسلامی ایران و امام دو پدیده جدایی ناپذیرند و تحلیل انقلاب اسلامی ایران بدون شناخت شخصیت رهبر آن و تحلیل شخصیت چند بعدی ممکن نیست (عیسی‌نیا، ۱۳۸۶: ۲۲). امام مطرح کرد که «سالک در سیر و سلوکش مقامات و منازل را طی می‌کند و اسفار عرفانی را پشت سر می‌گذارد تا در احدیت ذات مستهلک شده، با وجود جامع الهی به سوی خلق باز گردد تا خلافت ظاهر و باطن را دارا شود» (خمینی، ۱۳۶۱، ج ۸).

تأثیر اندیشه عرفانی امام (ره) بر سیاست

برای درک رابطه بین سیاست عرفان و تعامل این دو در دیدگاه ایشان، باید مراحل را طی نمود که این مراحل در زیر بیان می‌گردد:

یقظه و انتباه: یقظه به معنی بیداری و انتباه به معنی به خود آمدن و آگاه شدن است. به طور کلی، در عرفان ناب اسلامی آنچه مهم و ارزشمند به نظر می‌رسد «یقظه» و «قیام برای خدا» و داشتن نگاه، نگرش و گرایش توحیدی است؛ یعنی جهاد در راه خدا آگاهانه، هوشمندانه و پایدار باشد. نه حکومت و سیاست نشانه دنیاطلبی و هبوط از عالم قدس و بارگاه ربوبی است و نه عرفان و معنویت و سلوک لازم‌اش خروج از مسؤولیت‌های اجتماعی و وظایف الهی- انسانی است. در این همین رابطه آن حضرت (ره) می‌گوید: «بیداری اول قدم است، اول قدم یقظه است. در سیر عرفانی هم یقظه اول قدم است. در این سیر، این هم سیر الهی و عرفانی است، بیداری اول قدم است...» (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۲: ۳۸۲).

توکل: توکل یعنی اعتماد کردن به خدا و آنچه از اوست و ناامید شدن از انسان و آنچه به دست انسان است. تکیه کردن به قدرت لایزال الهی و قیام برای خدا نمونه روشنی از تأثیر عمیق عرفان امام در سلوک سیاسی ایشان است. کسی می‌تواند توکل پیشه کند، که به یقین و ایمان رسیده باشد. تأکید امام بر توکل براساس استناد به کتاب خدا یعنی قرآن کریم است، آنجا که می‌فرماید: «وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ» (سوره طلاق، آیه ۳). **صبر:** عرفانی که می‌خواهد در صحنه اجتماع، حضوری فعال داشته باشد و سیر و سلوک او در خدمت به خلق و جهاد با ظلم تعریف می‌شود، نیاز به حمایت قدرتی دارد که مافوق همه قدرت‌هاست، و امام با اعتقاد به (لامنثر فی الوجود الا الله) مردم را به صبر و استقامت در برابر مشکلات دعوت می‌کرد و به مردم یادآور می‌شد که شما پیرو پیشوایانی هستید که در برابر مصایب و فجایع صبر و استقامت کردند و حوادثی چون روز عاشورا و شب یازدهم محرم را پشت سر گذاشته‌اند (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۶۶).

زهد: امام (ره) در طول دوران مبارزات خود نه تنها خود، اهل ساده زیستی و زهد بود، بلکه مسؤولین را نیز به این امر فرا می‌خواند. او در پیام برائت خطاب به زائران خانه خدا می‌گوید: «خدا نیافر آن روزی را که سیاست ما و سیاست مسئولین کشور ما پشت کردن

به دفاع از محرومین و روی آوردن به حمایت از سرمایه دارها گردد». (خمینی، ۱۳۸۵: ۳۴۱) «آن روزی که مجلسیان خوی کاخ‌نشینی پیدا کنند خدای نخواستہ، و از این خوی ارزنده کوخ‌نشینی بیرون بروند، آن روز است که ما برای این کشور باید فاتحه بخوانیم. ما در طول مشروطیت از این کاخ‌نشین‌ها خیلی صدمه خوردیم». (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۸: ۱۷: ۳۷۶) امام به‌طور مکرر، مدیران و مسئولان کشور را به ساده زیستی و پرهیز از اسراف و تجملات سفارش می‌کردند و بر این امر تأکید خاص داشتند (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۸: ۴۰۰). بنابراین، بنیانگذار جمهوری اسلامی (ره)، اهل سیر و سلوک عرفانی است و در حوزه عرفان نظری و عملی نیز فعال بوده است. از این‌رو، با توجه به عناصر و شاخصه‌های عرفان آن پیر جماران که بدان اشاره گردید، می‌توان به این نتیجه رسید که سیاست در نگاه عرفانی ایشان یک واقعیت یا عین یکدیگرند (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۳: ۴۳۲). پس سیاست در تفسیر امام (ره)، همان راه بردن انسان در مسیر کمال است. دانش سیاست نیز همان دانش هدایت، کمال‌جویی، حذف موانع برای رسیدن انسان به معبود واقعی و در نتیجه خداگونه شدن است. بدین ترتیب، عرفان و سیاست در نگرش عرفانی امام (ره) نه رابطه نهادی که رابطه ماهوی پیدا می‌کنند.

نتیجه‌گیری

در عرصه مشروطه جریان روشنفکری در قالب سه دیدگاه شکل گرفته بود: یکی متفکرین سکولار؛ همچون میرزا فتحعلی آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی، دوم؛ روشنفکران اصلاح‌گر پروتستانیسم همچون عبدالرحیم طالبوف، و سوم؛ متفکران مصلحت‌جو و واقع‌گرا؛ همچون میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله و میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله که در صدد همانندسازی مفاهیم دینی و مذهبی بودند. متفکرین دینی تأثیرگذار بر انقلاب مشروطه به سه دسته شریعت‌مداران (شریعت‌محوران)، عدالت‌محوران و نوگرایان دینی تقسیم می‌شوند. در ارتباط با تصوف در جریان مشروطیت، نیز سلسله صفی‌علی‌شاهی از طریق ظهیرالدوله توانست پیشرفت‌هایی بکند و در انقلاب مشروطه نیز نقش داشت. سلسله گنابادیه در مشروطیت و بعد از آن مشی بی‌طرفانه‌ای در پیش گرفت. شعبه مونس‌علی‌شاهی به‌سبب شرکت فعال در هواداری از انقلاب مشروطه، از سایر شعبه‌ها متمایزتر بود و شعبه کوثرعلی‌شاهی نیز در انقلاب مشروطه طرف مخالفین را گرفت، اما

بعد از مشروطه این سلسله‌ها در تحولات سیاسی اثری از خود برجای نگذاشتند. از نظر صوفی‌ستیزی و نقد صوفیان نیز در دوران انقلاب مشروطه، تصوف با نقد روشنفکران سیاسی از منظره‌های معرفت‌شناسانه، مسئله افزایش تولید، و تقسیم کار اجتماعی به- شدت روبرو گردید. پس از انقلاب مشروطه، جریان‌های دینی و سیاسی متعددی شکل گرفتند و برخی نیز تحت عنوان احزاب، چریک‌ها و غیره به مبارزه با رژیم پهلوی پرداختند، که این مبارزات با ورود امام خمین(ره) به عرصه مبارزه به اوج خود رسید. از جمله اندیشمندان سیاسی این دوره که تا حدودی از عرفان نیز بهره برده بودند، می‌توان به دکتر علی شریعتی، سید محمود طالقانی، مرتضی مطهری و در رأس همه از امام خمینی(ره) نام برد. همه این اندیشمندان هم در راستای سیاست دارای دیدگاه بودند و هم در ارتباط با عرفان از بهره‌ای برخوردار بودند. ولی امام خمینی در رأس این افراد عارف و سیاستمداری برجسته بود. در عرفان امام خمینی، توحید مبنای عرفان سیاسی است. شاخصه‌های این توحید یکی «ولایت مدارانه بودن آن است. یعنی در عرفان امام خمینی ولایت و خلافت از مبانی مهم ایشان محسوب می‌شود. دیگری عنصر آزادی است، که بر اساس دیدگاه امام خمینی(ره)، توحید عملی، سبب آزادی از سلطه حکومت‌های مستکبر و تسلیم محض شدن در برابر حق تعالی می‌شود و حاکم در چنین حکومتی تنها مأمور اجرای احکام خداست. سومین عنصر، وحدت سیاسی و اجتماعی عرفان امام خمینی است؛ او همانند فلاسفه‌ای چون ابونصر فارابی، ابن سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا، معتقد است حقیقت، واحد است و هدف دین، حکمت و عرفان جست‌وجوی این حقیقت واحد است. پس دین، حکمت و عرفان، در اساس یکی هستند. از این رو، با هم قابل جمع‌اند و تعارضی با یکدیگر ندارند؛ زیرا در نگاه او، همه امور به یک امر باز می‌گردند. بنابراین، امام خمینی را می‌توان در نحله‌های فکری اشراقی- عرفانی و نیز شهودی صدرایی قرار داد. در حقیقت ایشان در نحله شهود صدرایی دارای وزن بالایی است. عنصر قدرت در عرفان امام خمینی، به توحید عملی باز می‌گردد. توحید عملی، فرد و جامعه را در مراتب قرب الهی پیش می‌برد و درهای رحمت و عنایات پروردگار را به روی یکتاپرستان می‌گشاید. هم‌چنین، در عرفان امام، بین ملک و ملکوت به زیبایی جمع شده است. یعنی در اوج عرفان، زهد و پارسایی،

رهبری سیاسی و توجه به امور اجتماعی و تلاش برای برقراری عدالت در ساحات مختلف و تشکیل حکومت را نه تنها با امور عرفانی و معنوی در تزامن نمی‌دیدند، بلکه این امور را از وظایف عارفان راستین می‌دانستند و این همان کار انبیا و اولیای الهی است که ولایت معنوی را با رسالت و امامت با هم برعهده داشتند. بر همین اساس، یکی دیگر از ویژگی‌های دیگر عرفان ایشان، پذیرش مسؤلیت در جامعه است، بدین معنی که در عرفان ایشان عزلت و دوری از مردم محلی از اعراب ندارد. در عین اوج عرفانی هیچ وقت از خلق گریزان نبود، و خدمت به خلق خدا را عبادتی بزرگ و عین سلوک می‌دانست.

۳۷۱

بر اساس دیدگاه ایشان که در حقیقت می‌توان آن را مبنای کنش و واکنش سیاست و عرفان در بین دو انقلاب مشروطیت و انقلاب اسلامی دانست، تحولات فکری ایشان تأثیر به‌سزایی در تحولات سیاسی به‌خصوص از دهه ۴۰ شمسی داشته است. او میان دین و سیاست پیوند عمیق برقرار کرد و از سیاست معنویت‌گرا و اخلاقی دفاع نموده و امر سیاسی را امری الهی بیان کرد که در گرو پیروی از ائمه اطهار و در راستای قرب به حق است و داشتن انگیزه الهی را برای خدمت به مردم و نیز تهذیب را لازمه عرفان واقعی بیان کردند و چگونگی رسیدن به قرب الهی و نور مطلق را تابعی از مقدار انگیزه الهی برای خدمت به مردم می‌دانند. بنابراین، از نظر امام خمینی (ره)، هم‌چنان که دیدگاه تعالیم اسلام یک عارف باید به مسایل سیاسی و حکومتی و آنچه در اجتماعی می‌گذرد، نظر کند و آگاهی و بصیرت کسب نماید. یک سیاست‌مدار نیز باید به مسایل عرفانی و اخلاقی اسلام نظر کند و به کسب دانش و بینش‌های لازم بپردازد و به میزان قابل توجهی راه خودسازی و سیر و سلوک‌الی‌الله را طی نماید تا در مجموع، خود را شخصیتی جامع بیابد و در عرصه‌های مدیریت سیاسی، خودساخته و مهذب و وارسته باشد و تحت تأثیر جاذبه‌های نیرومند ریاست و مقام و شهوت و قدرت قرار نگیرد و به بی‌راهه‌های گناه و معصیت و بهره‌برداری‌های ناشایست از ابزار و اهرم‌هایی که در دست دارد، سقوط ننماید.



تعامل عرفان و سیاست از انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی با تأکید بر آرا بنیانگذار جمهوری اسلامی (ره)

منابع

- آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۹) *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه کاظم فیروزمندی، حسین شمس آوری و محسن مدیرشانه‌چی، تهران: نشر مرکز، چاپ پانزدهم.
- آخوندزاده، میرزافتحعلی (۱۳۵۷) *مقالات فلسفی*، ویراسته ح صدیق، تبریز: کتاب ساوالان .
- آخوندزاده، میرزافتحعلی (۱۳۵۰) *مکتوبات*، تبریز: نشر احیاء.
- آدمیت، فریدون (۱۳۴۹) *اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده*، تهران: خوارزمی
- آدمیت، فریدون (۱۳۶۳) *اندیشه‌های طالبوف تبریزی*، تهران: دماوند .
- ابن عربی، محمدبن علی بن عربی (۱۳۹۲) *فتوحات مکیه ج ۲*، ترجمه محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی، چاپ چهارم.
- اسد آبادی، سید جمال‌الدین . (۱۳۵۵) *مقالات جمالیه*، به کوشش ابوالحسن جمالی، تهران: طلوع آزادی.
- اسفندیار، محمودرضا. (۱۳۹۸) *تاریخ تصوف و عرفان اسلامی از آغاز عصر صفوی تا اواخر دوره قاجاریه*، تهران: سمت.
- اسمیت، فلیپ. (۱۳۷۰) *در آمدی بر نظریه‌های فرهنگی*، ترجمه حسن پویان، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- انصاری، مهدی. (۱۳۶۹) *شیخ فضل الله نوری و مشروطیت*، تهران، نشر امیرکبیر.
- بشیری، احمد. (۱۳۶۲) *کتاب آبی، گزارش‌های محرمانه وزارت امور خارجه انگلیس درباره مشروطیت ایران*، تهران: نشر نو .
- بیانی، شیرین. (۱۳۶۷) *دین و دولت در ایران عهد مغول*، ج ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۸) *پاورقی عرفان اسلامی*، تهران: مؤسسه نشر کرامت.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴) *بنیان مرصوص امام خمینی (ره) در بیان و بنان*، قم: اسراء، چاپ هشتم .
- حسینی طهرانی، سید محمد حسین. (۱۳۹۵) *رساله لب اللباب در سیر و سلوک اولی الالباب*، به کوشش هادی خسرو شاهی، مشهد: ناشر علامه طباطبایی، چاپ ۲۳، مقدمه آیت‌الله سید محمد صادق حسینی.
- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۴) *تحلیلی بر جریان‌های فکری و فرهنگی معاصر زمانه*، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۵۹) *صحیفه امام خمینی (ره)*، جلد ۱۴، مرکز نشر و آثار امام خمینی (ره)
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۵) *صحیفه امام ج ۱۸*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.

- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۵) *صحیفه امام ج ۱۳*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۵) *صحیفه امام ج ۱۶*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم امام.
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۵) *صحیفه امام ج ۲۰*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم امام.
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۵) *صحیفه امام ج ۷*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم امام.
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۵) *صحیفه امام ج ۲*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۵) *صحیفه امام ج ۴*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۵) *صحیفه امام ج ۵*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۵) *صحیفه امام ج ۶*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۶۰) *مصباح الهدایه الی الخلافه الولا یه*. ترجمه سید احمد فهری، تهران: انتشارات پیام آزادی.
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۶۱) *صحیفه نور ج ۸*، تهران، انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۳) *مصباح الهدایه الی الخلافه و الولا یه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۱) *تفسیر سوره حمد*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ ششم.
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۳) *جهاد اکبر یا مبارزه با نفس (تقریر بیانات امام خمینی)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ یازدهم، ص پیشگفتار.
- درویش، محمدرضا. (۱۳۷۸) *عرفان و دموکراسی*، تهران: قصیده، چاپ اول.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۳) *لغت نامه دهخدا*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- رهبری، مهدی. (۱۳۸۹) *مشروطه ناکام: تأملی بر رویارویی ایرانیان با چهره ژانوسی تجدد*، تهران: انتشارات کویر.
- زیباکلام، صادق. (۱۳۸۹) *سنت و مدرنیته*، تهران، انتشارات روزنه.

- سجادی، سید جعفر. (۱۳۷۸) *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، ویراستار صادق سجادی، چاپ ۴، تهران: کتابخانه طهوری.
- سجادی، سید ضیاء الدین. (۱۳۹۳) *مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف*، تهران: سمت .
- سروش، عبدالکریم (۱۳۹۳). *تفریح صنع* «بحث تطبیقی درباره ادراکات اعتباری»، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط چاپ نهم
- شاه‌آبادی، محمدعلی. (۱۳۸۶) *رشحات البحار*، تصحیح، تحقیق و ترجمه: زاهد ویسی، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شریعتی، علی. (۱۳۷۸) *حج*، مجموعه آثار ۶، تهران: دفتر نشر آثار علی شریعتی، چاپ ۱۱.
- شریعتی، علی. (۱۳۹۱) *انسان بی‌خود*، مجموعه آثار ۲۵، تهران: نشر قلم و بنیاد فرهنگی شریعتی، چاپ ۹ .
- شیروانی، (بی تا). *بستان السیاحه*، تهران: کتابخانه اسناد ملی.
- صدقی، ناصر. (۱۳۹۰) *جریان‌های تفکر و اندیشه عرفانی در عصر سلجوقی*، مطالعات فرهنگی، پژوهش‌نامه انجمن ایرانی تاریخ، سال سوم، شماره نهم.
- صفا، ذبیح الله. (۱۳۷۸) *تاریخ ادبیات در ایران و در قلمرو زبان پارسی*، ج ۴، تهران: فردوس.
- طالقانی، سید محمود. (۱۳۶۲) *پرتوی از قرآن*، ج ۳، تهران: ناشر شرکت سهامی انتشار، چاپ چهارم .
- طباطبایی، جواد. (۱۳۷۲) *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: کویر، چاپ سوم.
- ظهیرالدوله، علی بن محمد ناصر. (۱۳۶۷) *خاطرات و اسناد ظهیر الدوله تاریخ صحیح بی دروغ*، به کوشش ایرج افشار، تهران: زرین.
- عیسی‌نیا، رضا. (۱۳۸۶) *انقلاب اسلامی در سیره امام خمینی*، تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.
- فراستخواه، مقصود. (۱۳۷۳) *سرآغاز نواندیشی معاصر (دینی و غیر دینی): تاریخچه پیدایش و برآمدن اندیشه نوین «دینی و غیر دینی» در ایران و دیگر کشورهای مسلمان نشین (از سده نوزدهم تا اوایل سده بیستم)*، تهران: انتشار.
- فناری، محمدبن حمزه. (۱۳۶۳) *مصباح الأئس*، بی جا: انتشارات فجر.
- فناپی اشکوری، محمد. (۱۳۹۲) *فلسفه عرفان نظری*، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۱۳، شماره ۱، پیاپی ۴۶.
- قیصری، دود (۱۳۵۷) *«رساله التوحید والنبوه والولایه» در رساله قیصری*، با تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- کرمانی، میرزا آقاخان. (بی تا) *صد خطابه*، ویراسته دکتر محمدجعفر محجوب، تهران: شرکت کتاب.
- کسروی، احمد. (۱۳۷۹) *تاریخ مشروطه ایران*، جلد دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- کسروی، احمد. (۱۳۲۲) *حافظ چه می‌گوید*، بی جا، چاپ دوم.
- الگار، حامد (۱۳۶۶) *نقش روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت*، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: توس.

- گوهرین، صادق. (۱۳۶۷) *شرح اصطلاحات تصوف*، تهران: انتشارات زوار.
- لمبتون، آن. (۱۳۷۹) *نظریه های دولت در ایران*، ترجمه چنگیز پهلوان، تهران: نشر گویو.
- مسکویه، احمدین محمد. (۱۳۲۸) *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق (اخلاق و راه سعادت)*، ترجمه طهاره الاعراق، به قلم نصرت امین، اصفهان: بی‌نا.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۳۶۲) *بحار الانوار*، تهران: دارالکتاب الاسلامیه، ج ۴۷.
- معصوم شیرازی (معثوم علی‌شاه)، محمد. (۱۳۸۲) *طرائق الحقایق*، با تصحیح محمدجعفر محجوب، ج ۱، تهران: سنایی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمدشیرازی. (۱۹۸۱) *الحکمه المتعالیه فی شرح الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ملکم‌خان، ناظم‌الدوله. (۱۳۸۱) *رساله‌های میرزا ملکم‌خان*، گردآوری حجت‌الله اصیل، تهران: نی
- منصوری، اسماعیل. (۱۳۸۸) *جلوه‌های ولایت در آثار امام خمینی (ره)*، تهران: انتشارات مؤسسه عروج.
- ناظم الاسلام کرمانی. (۱۳۸۹) *تاریخ بیداری ایرانیان*، به اهتمام محمدرضا حسن بیگی، تهران: انتشارات دبیر با همکاری نشر میقان.
- نجاتی، غلامرضا. (۱۳۷۷) *تاریخ سیاسی بیست و پنج ساله ایران (از کودتا تا انقلاب)*، ج ۲، تهران: مؤسسه خدماتی فرهنگی رسا، چاپ پنجم.
- نجاتی، غلامرضا. (۱۳۷۷) *تاریخ سیاسی بیست و پنج ساله ایران (از کودتا تا انقلاب)*، ج ۱، تهران: مؤسسه خدماتی فرهنگی رسا، چاپ پنجم.
- نصر، سید حسین. (۱۳۸۲) *آموزه‌های صوفیان*، ترجمه حسین حیدری و محمد هادی امینی، تهران: قصیده سرا.
- نورایی، فرشته. (۱۳۵۲) *تحقیق در افکار میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله*، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ص ۵.
- نیر شیرازی، عبدالرسول. (۱۳۸۳) *تحفه نیر*، تصحیح و توضیح محمد یوسف نیری، شیراز: بنیاد فارس-شناسی.
- هدایت، رضاقلی خان. (بی‌تا) *اصول الفصول فی حصول الوصول*، کتابخانه مجلس، شماره ۲۱۰۳ خطی.