

رابطه عرفان و جامعه‌شناسی

علی محمد حاضری^۱

لیلا بیات^۲

چکیده: بسیاری از علوم می‌توانند از منظر موضوع با یکدیگر وجه اشتراک داشته باشند و یا ممکن است بعضی موضوعات با باورهای یک علم، در عمل برای علوم دیگر پیامدهایی داشته یا موضوعات قابل بررسی به وجود آورند و این قبیل موضوعات چندان قابلیت کارکرد بینارشته‌ای دارند. عرفان و جامعه‌شناسی را می‌توان از جمله این علوم دانست. عرفان و جامعه‌شناسی از جهت موضوع با یکدیگر وجه اشتراک ندارند، بلکه عرفان از حیث جلوه‌ها و پیامدهای اجتماعی مسائلی را پدید می‌آورد که قابلیت مطالعه جامعه‌شناختی دارد و از این حیث می‌تواند مطالعه بینارشته‌ای میان عرفان و جامعه‌شناسی صورت گیرد. عرفان به معنای شناخت بوده و برای یافتن و پیوستن به حقیقت از طریق «شهود»، «تجربه درونی» و «حال» آدابی دارد و با چنین نگاهی، بیشتر دارای حالت فردی و شخصی است. ما در جامعه شاهد بسیاری از کنش‌ها و رفتارهایی از افراد هستیم که به زبان جامعه‌شناسی، نمی‌توان تعریفی از آنها به دست آورد، ولی با زبان عرفانی، قابلیت بیان و مطرح شدن را دارند. به‌طورمثال، تصور و تلقی بسیاری از مردم از جایگاه الهی و معنوی امام خمینی، مبنای بسیاری از موفقیت‌های ایشان در هدایت انقلاب بود. تا جایی که حتی دیدن تصویر امام در ماه را باور داشتند. مقاله حاضر در تلاش است تا نشان دهد که می‌توان میان جامعه‌شناسی و عرفان ارتباط برقرار کرد. به همین دلیل، موضوعاتی را که می‌تواند از عرفان به جامعه‌شناسی و بالعکس مباحثی که از جامعه‌شناسی به عرفان پل بزند، دسته‌بندی کرده و در حد بیان صورت مسئله به آن پرداخته شده است.

واژگان کلیدی: عرفان، جامعه‌شناسی، سلوک، فطرت، جمع.

۱. دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس، تهران (نویسنده مسئول)

Email:majid6688@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری عرفان اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم

Email:leilabaiat09@gmail.com

مقدمه

با اینکه علوم با مجموعه‌ای از مسائل و معیارهای مختلف، از قبیل موضوعات، اهداف و روش‌های تحقیق از یکدیگر جدا و متمایز می‌شوند، ولی در عین حال دارای روابطی با یکدیگر هستند که هر کدام می‌توانند موضوعاتی برای مطالعه علوم دیگر فراهم آورند و یا تا حدودی به حل مسائل علم دیگر کمک کنند. در این میان، می‌توان از علم جامعه‌شناسی و عرفان نام برد. هر چند روش‌هایی متفاوت از یکدیگر دارند، ولی به لحاظ‌های مختلف، می‌توانند ارتباط‌هایی با یکدیگر برقرار کنند.

هدف از عرفان، شناخت خداوند، اسماء و صفات اوست. بر این اساس، عرفان دارای یک سلسله مباحث و دستورات عمل‌هایی است که سالک با به کار بستن آنها به مجاهدت با نفس خود می‌پردازد تا بتواند از بند آن، رها و به شناخت حق نایل شود. عرفان، رابطه‌ی درونی انسان با خداست و به عبارت دیگر، معرفت و پرستش خداوند از طریق پاک کردن درون است.^۱

عرفان به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌شود. عرفان عملی، مجموعه‌ای از برنامه‌ها و دستوراتی است که سالک عملاً در خود پیاده می‌کند تا آنکه منازل سلوک را یکی پس از دیگری طی کند و به حق نایل شود. عرفان نظری، علم به خدای سبحان از حیث اسماء و صفات و مظاهرش و علم به احوال مبدأ و معاد و به حقایق عالم و کیفیت رجوع این حقایق به یگانه حقیقتی که همان ذات احدی است، به شمار می‌آید (قیصری، ۱۳۸۴: ۷). در نوشتار حاضر، بیشتر عرفان عملی مورد نظر است. با توجه به آنچه گذشت، عارف، جهان‌بینی خاصی نسبت به مسائل و اتفاقات محیط پیرامون خود پیدا می‌کند که بر اساس آن، تمام هستی، محل ظهور و تجلی خداوند قرار دارد، یعنی جنبه‌ی درک شهودی و هستی‌شناسانه پیدا می‌کند. در اینجا عرفان حالت و جنبه‌ی فردی دارد که قابلیت تسری به مباحث و موضوعات علوم اجتماعی را ندارد، ولی شاید بتوان تعریف جامع‌تری از عرفان ارائه داد که شامل آموزه‌ها و مفاهیم بسیاری باشد که با استفاده از آنها با علوم اجتماعی نسبت برقرار کرده و بسیاری از مسائل جامعه‌شناسی را در ارتباط با افراد که قابل تبیین نیستند توسط زبان عرفان ترجمه کرد.

ارتباط جامعه‌شناسی با عرفان را می‌توان به دو گونه تعریف کرد: ۱. در ذیل عنوان جامعه‌شناسی و عرفان با او عطف؛ ۲. جامعه‌شناسی عرفان، یعنی رابطه‌ی این دو به صورت مضاف و مضاف‌الیه. باید اشاره شود که در اینجا بحث از جامعه‌شناسی عرفان نیست؛ زیرا شامل مجموعه‌ای از مباحثی

۱. عبدالرزاق کاشانی در تعریف عرفان می‌گوید: «عرفان حالتی است که از شناخت قلبی خداوند توسط عارف حکایت می‌کند» (عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۴۰: ۱۰۴).

است که اخص از آن مسائلی است که در این مقاله قصد بحث در رابطه با آن را خواهیم داشت. رابطه محل بررسی این جستار، همان رابطه با او عطف است که بین جامعه‌شناسی و عرفان، ارتباط برقرار می‌کند. علت تمایز این دو رابطه (او عطف و مضاف و مضاف‌الیه) این است که در جامعه‌شناسی عرفان، جامعه‌شناس با یک دیسیپلین و با یک رویکرد روش‌شناسی و معرفت‌شناسی خاص خود، به عرفان و عرفا نگاه می‌کند، یعنی جامعه‌شناس و علم جامعه‌شناسی در خدمت تبیین مناسبات و ویژگی‌های روابطی است که در بین عرفا برقرار می‌شود و اجتماعات عرفانی و شخصیت‌های عرفانی و اثری که آن شخصیت‌ها در جامعه و دیگران می‌گذارد، مورد بحث است. در این نگرش، رویکرد ما در بحث علمی چه از منظر روش‌شناسی و موضوع‌شناسی، جامعه‌شناختی است. در حقیقت عرفان و عارفان و همین‌طور روابط بین عرفا، سوژه‌ها و موضوعاتی است که در جامعه‌شناسی مورد بررسی قرار می‌گیرد. همان‌طور که پیش‌تر گذشت، این نگاه خاصی است و در پژوهش انجام شده در این مقاله، کمتر مورد توجه است. آنچه در اینجا بحث خواهد شد، معنای عام‌تر، به عنوان رابطه جامعه‌شناسی و عرفان مورد نظر است. در یک نگاه کلان می‌توان با دو تقسیم‌بندی متفاوت به رابطه جامعه‌شناسی و عرفان نگریست. یکی اینکه چه مباحثی از عرفان می‌تواند با جامعه‌شناسی ارتباط برقرار بکند و درباره آنچه از عرفا، علم عرفان و جامعه عرفانی با جامعه مرتبط می‌شود، سخن بگوید. در نقطه مقابل این ارتباط، می‌توان از بحث‌هایی صحبت کرد که می‌تواند از جامعه‌شناسی به عرفان پل بزند. در حقیقت چه موضوعات و مباحث جامعه‌شناختی، می‌تواند با عرفا و عرفان رابطه برقرار کند؟ در ادامه درباره نگاه نخست و تقسیم‌بندی‌های آن بیشتر سخن به میان می‌آید.

مقوله‌های عرفانی تأثیرگذار در جامعه‌شناسی

اگر بخش اول مورد نظر قرار گیرد، باید بررسی کرد چه مباحثی از عرفان می‌تواند با جامعه ارتباط برقرار کند؟ در ادامه به این نکته اشاره خواهد شد.

نگاه خوش‌بینانه به افراد و جامعه

زمانی که عرفان به عنوان یک رویکرد معرفت‌شناسی و انسان‌شناسانه، یک نوع نگاه خوش‌بینانه به جامعه و توده مردم دارد، به عبارت دیگر، تا زمانی که شما انسان‌ها و توده مردم را فی‌نفسه بر اساس نگاه عرفانی مخلوق الهی بشناسید که فطرتاً پاک، منزه، قابل احترام و غیر شرآفریده شدند و نگاه شرورانه به انسان‌ها نداشته باشید، با این نگاه، روابط اجتماعی صورت ویژه‌ای می‌یابد، می‌توان این نوع نگاه را یک مشرب عرفانی تلقی کرد؛ نگاه خاصی که عارف خداجو

نسبت به هموعان خود و دیگران دارد هر چند که آنها را در مسیر الهی کاملاً مبتدی بدانند، فی نفسه خمیرمایه وجودی انسان‌ها (افراد ساده و عامی) را فطرتاً پاک و خداجو، در حقیقت غیر شر و خیرخواهانه می‌بیند (فیض کاشانی، ۱۴۲۷، ج ۵: ۱۰۳؛ غزالی، بی تا، ج ۵: ۱۰۵). این نوع نگاه، روابط اجتماعی، هنجارها، نظام تربیتی، نظام حقوقی، بحث مقررات حقوقی مرتبط با جامعه‌پذیری، کنترل اجتماعی و انضباط اجتماعی را با نگاه کاملاً متفاوتی می‌نگرد. انسان‌ها در این رویکرد، در اصل پاک، منزّه و غیر مجرمند، مگر اینکه خلافش ثابت شود. به عبارت دیگر، این نگاه به زبان امروزی همان مبنای اصل بر برائت است، یعنی انسان‌ها، گناه، آلودگی و جرمی ندارند، مگر اینکه جرمشان ثابت شود. این نگاه نقطه مقابل نگاهی است که طی آن انسان‌ها را زمانی می‌توانیم پاک و غیر آلوده بدانیم که پاکیشان اثبات شده باشد؛ زیرا اصل بر این است که انسان‌ها، شرور، خودخواه، منفعت‌طلب، ذاتاً تجاوزکار و فاسد هستند، مگر اینکه بتوان شواهدی بر فاصله‌گیری آنها از طبیعت شرورانه‌شان ارائه داد تا بتوان به آنها اعتماد کرد.

در دیدگاه این دسته از عارفان، خداوند، انسان‌ها را فطرتاً پاک و مطهر خلق کرده است، اما چون در این عالم مادی به دنبال کمال و سعادت بودند، گروهی فریفته دنیا شده و از اصل خویش بازماندند (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۱۶؛ غزالی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۹۷). همچنین از دیدگاه ایشان تنها حقیقت عالم خداوند است و باقی موجودات صرفاً جلوه‌هایی از او هستند. خداوند این عالم را به صورت خویش آفریده است. انسان آینه جمال نمای حق است و عارف با فنای خویش در ذات الهی، او را متجلی در تمام هستی می‌بیند و نمی‌تواند حقیقت یگانگی خداوند را انکار کند. سالکان برای رسیدن به این مرتبه از کمال، مقدمات و اعمالی برای مریدان خویش برمی‌شمارند تا با استفاده از این اعمال و مجاهدات، جان خود را از شهوات و وسوسه‌های شیطان پاک کرده و با قلبی سلیم بتوانند این مرتبه را درک کنند. در این نگرش، آلودگی به شهوات و وسوسه‌های شیطانی، امری ذاتی است. انسان‌هایی که در دنیای مادی دنبال سعادت و کمال هستند و برای اینکه از این آلودگی پاک شوند، باید با رعایت دستورالعمل‌های خاص و مجاهدات نفسانی، به فطرت اولیه رجوع پیدا کنند. آنان این معنا را در تمام بخش‌ها و مراحل زندگی خویش به کار می‌بندند.

عارفان با نگاه توحیدی و اصل خلقت پاک انسان‌ها، نسبت به مسائل پیرامون خود واکنش نشان می‌دهند و گزارش ارائه شده از آنها، از آن حکایت دارد که نحوه برخوردشان با افراد خطا کار و عاصی بر اساس فطرت پاکشان بوده و امید به اصلاحشان داشتند.

اگر اصل همه انسان‌ها بر خیر و پاکی است دیگر نمی‌توان آلودگی به شهوات و وسوسه‌های شیطانی را ذاتی آنها دانست بلکه باید گفت عارضی انسان‌ها بر حسب تعلقات مادی است به ویژه

که می‌گوید انسان‌ها با مجاهداتشان می‌توانند به فطرت پاک اولیه باز گردند اما اگر آلودگی ذاتی آنها باشد تغییرناپذیر است ولی چون خیر و پاکی ذاتی آنهاست و هیچ‌گاه از سرشت آنها از بین نمی‌رود بلکه مغفول واقع می‌شود و یا محبوب می‌گردد می‌توان آن را احیا کرد.

مسئولیت عارف در سلوک جمعی

نکته دیگر از مباحث عرفانی این است که سالک، به تنهایی قادر به طی مسیر حق، نخواهد بود (هجوری، ۱۳۷۵: ۴۴۱-۴۴۲). به این معنا که سلوک و حرکت فردی سالک نمی‌تواند منجر به رسیدن کمال درست و تمام شود و در اصل سلوک ناقص خواهد بود. زمانی سالک می‌تواند در مسیر درست کمال قرار بگیرد که نگاهش نسبت به مردم، جامعه و اطرافیانش، دستگیری و همراهی آنها در مسیر کمال باشد (نسفی، ۱۳۸۶: ۳۵۰). در واقع به نحوی در هدایت دیگران نقش داشته باشد. به عبارت دیگر، یک نوع کمال‌جویی جمعی را مدنظر داشته تا کمال‌طلبی شخصی و خود عارف (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۳۸).

اگرچه در بخشی از مباحث نظری عرفان، تلاش در جهت کسب مراتب به صورت فردی است و عارف در خلوت با خدای خود و به دور از جمع و حضور دیگران، مراتب کمال را طی می‌کند، ولی در پاره‌ای از مباحث و نگاه‌های عرفانی همچون نمونه فوق، حداقل مراتبی از کمال، جز از طریق حرکت جمعی و کمک به تعالی دیگران حاصل نمی‌شود. در بعضی از مباحث عرفان، مراتبی از عرفان حتماً با حرکت جمعی و نقشی که عارف در هدایت جمع دارد، با هم دیده می‌شود. در واقع این نوع نگاه می‌تواند در نگاه جامعه‌شناس در حوزه جامعه‌شناسی به موضوعات انسانی، اثر داشته باشد. در این رابطه، می‌توان به سفر چهارم از اسفار اربعه اشاره کرد.^۱

۱. مشهورترین تقریر از اسفار اربعه از ملاصدر است که نام مهم‌ترین کتاب خود و فصول آن را با سفرهای چهارگانه تطبیق داده است. اصل این تقریر ریشه در کلمات داودبن محمود قیصری، شارح فصوص الحکم دارد. بیان قیصری نیز ناظر به تقریر ملا عبدالرزاق کاشانی در شرح منازل السائرین است و وی نیز صورت آن را از عقیق‌الدین تلمسانی در شرحش بر منازل السائرین گرفته است. سفر معنوی به چهار قسم تعریف شده است که عبارت است از: سفر اول: سفر من الخلق الی الحق، در سفر اول سالک از مظاهر حق که به نوعی تجلی و به نوعی هم حجاب است، عبور می‌کند. با پشت سر گذاشتن حجاب‌ها که عرصه کثرات است، به سوی حق نایل می‌شود که حقیقت محض است. او در این مرحله توحید افعالی را به چشم می‌بیند. محو در جمال حق می‌شود. وجودش حقانی گشته و شروع به شطح گفتن می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۳-۱۴). سفر دوم: سفر بالحق فی الحق، در سفر دوم که وجود سالک حقانی گشته است، او به مقام ولایت نایل آمده است. حال باید سفر را از ذات خود آغاز کند تا مراحل را یکی پس از دیگری طی کند و جایی تمامی اسماء و صفات حق را مشاهده کند. در این مرحله صفات حق تعالی تجلی پیدا کرده و سر قدر بر او معلوم می‌شود. در این مرحله است که او مأمور به رسالت و ابلاغ می‌شود. یعنی در خود این احساس را پیدا می‌کند. سفر سوم: سفر من الحق الی الخلق بالحق،

بنابر تعلیمات عارفان اسفار اربعه «مراحل عملی» برای «رسیدن به خدا» عبارت است از: سفر من الخلق الی الحق، سفر بالحق فی الحق، سفر من الحق الی الخلق بالحق و سفر فی الخلق بالحق. سالک پس از طی سه سفر به سفر چهارم می‌رسد. سفر چهارم که سفر از خلق به سوی خلق که به وسیله حق تعالی است. سالک در این مرحله همه اسرار خلقت و رموز بسیار را به روشنی می‌بیند. خیر را از شر، نیکی را از بدی و سود را از زیان تشخیص می‌دهد. او از کیفیت رجوع همه به سوی خداوند و نتایج خوب و بد همه چیز آگاه است. او از سعادت و شقاوت خبر می‌دهد. همه این امور را به وسیله خداوند انجام می‌دهد. در این مرحله هرگز توجهش را از حق باز نمی‌دارد. سالک در سه سفر اول سلوکش به تنهایی و فردی است، اما در سفر چهارم، احساس می‌کند باید مردم را از سعادت و شقاوت امور با خبر کند، اسراری را که می‌داند با آنها در میان بگذارد تا بتواند دست آنها را گرفته و در این سفر راهنمایی کند. در سفر چهارم عارف به صورت جمعی که توسط حق انجام می‌شود، سلوک خود را آغاز می‌کند تا به آن حقیقت یگانه نایل شود. همان‌طور که قبلاً اشاره شد، سلوک فردی، سلوک کامل و تمام نیست؛ زمانی کامل خواهد بود که در یک مرحله با جمع همراه باشد.

نوع نگاه عارف در هدایت دیگران

بحث سوم اینکه چه مباحثی از عرفان ضمن توجه به هدایت دیگران، به صفت فردیشان نگاه نمی‌کند، بلکه در دیدگاهشان، دیگران به صورت جمع هستند، یعنی در ذیل روابط جمعی که آنها با یکدیگر دارند، عارف در صدد تعامل و هدایت آنهاست. این بحث با مبحث قبلی شباهت‌هایی دارد. با این تفاوت که از نظر جامعه‌شناس، جنس و قانونمندی‌های ارتباط و تعامل فرد در ارتباط با جمع و گروه، متفاوت است. بحث بر این است که آیا عارف در ارتباط با دیگران و کمک به هدایت و ارتقای آنها، آنها را در قالب فرد می‌بیند یا اجتماع انسانی. در این رابطه باید گفت شاید برنامه‌های سلوکی عارفان به صورت فردی باشد، ولی طبق مبنای بیان شده، سالک زمانی می‌تواند به سعادت کامل دست پیدا کند که سلوک را به صورت جمعی انجام دهد. بر اساس نگاه وحدت وجودی، همه انسان‌ها به صورت جمع انسانی گذشته از فرد و اجتماع افراد، همگی به یک نحوی مظاهر حقیقت واحدی هستند (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۲۹۱؛ خوارزمی، ۱۳۷۹: ۳۲۸). اینها به صورت واحد

در سفر سوم سالک از حق به سوی خلق به وسیله حق می‌آید. در این سفر حالت محو از بین می‌رود و صحو برای سالک پدیدار می‌شود. سالک عوالم جبروت و ملکوت و ناسوت را طی می‌کند تا آنچه را در این عوالم است، مشاهده کند. او در این مرحله از ذات و صفات و اسمای حق سخن می‌گوید. کثرات را در عین وحدت و حق را در همه چیز مشاهده می‌کند و او به قضا و سر القدر الهی واقف شده است.

سلوک خود را آغاز می‌کنند تا بتوانند (به سعادت جمعی که رسیدن به حق تعالی است)، دست یابند (ابن عربی ۱۹۴۶: ۲۹۳؛ خوارزمی، ۱۳۷۹: ۸۳۵). به همین دلیل، افراد سلوک را ابتدا از درون خود آغاز می‌کنند تا بتوانند به مرتبه‌ای که در آن دیگر خبری از فرد و جزء نیست برسند و با دستگیری از یکدیگر خود را به آن واحد جمعی برسانند (نسفی، ۱۳۸۶: ۳۵۰؛ جامی، ۱۸۵۸: ۷-۸).

در مرحله قبل به سفرهای چهارگانه اشاره شد. سالک در سفر چهارم به صورت جمعی سلوکش را آغاز می‌کند. او که این مسیر را قبلاً طی نموده، در نگاهش افراد به صورت فرد نیستند، بلکه به صورت واحد هستند، یعنی جمع واحد، نه جمع فرد. در این رابطه می‌توان به داستان منطق الطیر اشاره کرد (نیشابوری، ۱۳۷۳). در داستان، گروهی از مرغان برای جستن و یافتن پادشاهشان، سیمرغ، سفری را آغاز می‌کنند. در هر مرحله، گروهی از مرغان از راه باز می‌مانند و به بهانه‌هایی پا پس می‌کشند، تا اینکه پس از عبور از هفت مرحله، تنها «سی مرغ» باقی می‌ماند و با نگرستن در آینه حق در می‌یابند که سیمرغ در وجود خود آنهاست. در نهایت با این خودشناسی مرغان جذب جذب خداوند می‌شوند و حقیقت را در وجود خویش می‌یابند. در این مسیر، هدیه هدایت مرغان را به سوی سیمرغ به دست می‌گیرد و خود را پیغام‌رسان سلیمان معرفی می‌کند. در این داستان که مرغان بسیاری برای طی مسیر آماده شده بودند، زمانی که با سختی و دشواری‌های مسیر روبرو شده، هر کدام به بهانه‌ای از ادامه این سفر منصرف می‌شوند که در نهایت ۳۰ تن از آنها موفق به طی مسیر می‌شوند. می‌توان گفت: در این سلوک تک تک افراد مورد نظر نبوده، بلکه جمع به صورت واحد است. در اینجا دو تلقی از جمع وجود دارد: یکی جمع برآمده از تک تک افراد و دیگری جمع به ما هو جمع و با قوانین و مناسبات حاکم بر آن است. به ظاهر در عرفان تلقی که از جمع وجود دارد، همان جمع برآمده از تک تک افراد است. به هر حال، اینها مقوله‌هایی از عرفان است که می‌تواند در جامعه و مناسبات اجتماعی اثر داشته و مورد مطالعه جامعه‌شناس باشد.

تقرب الهی از مسیر خدمت به خلق

یک مفهوم دیگر از مباحث عرفانی این است که جنس خداجویی چه نسبتی با خلق خدا دارد؟ آیا اساساً می‌شود تقرب الهی را از مسیری جستجو کرد که از مردم عبور کند؟ به نحوی که رابطه خدمت و دستگیری از مردم و در واقع خدمات اجتماعی، در یک نگاه عرفانی، ابزار تقرب الهی تلقی شود؟

در ادبیات فارسی از این گونه مباحث عرفانی، بسیار داریم. مثلاً شعر مشهور که می‌گوید:

عبادت به جز خدمت خلق نیست به تسیح و سجاده و دلق نیست

در این آموزه‌ها گویا جنس مسیر عبادت و تقرب الهی، انجام این گونه کارها و خدمت به خلق الله و نوع مردم است. در این دیدگاه، این نوع کارها فی نفسه عبادت محسوب می‌شود و راهی به سوی تقرب الهی است. حالا سؤال این است که آیا واقعاً ما مشرب یا تعالیم عرفانی معتبری داریم که به این نوع موضوعات بها دهد و کانال ارتباط و تعالی فرد را از مسیر خدمات اجتماعی و کمک به مردم ببیند؟ اگر چنین دین‌ورزی و عرفانی داشته باشیم، به میزانی که این نوع نگاه عرفانی در جامعه باشد، روابط اجتماعی بسیاری تلطیف شده و خدمات اجتماعی گسترده می‌شود و آثار و پیامدهای اجتماعی بسیاری خواهد داشت. در واقع اینها مفاهیمی از عرفان است که در مناسبات اجتماعی اثر خود را می‌گذارد. عارفان، خدمت به خلق را راهی برای تقرب الهی می‌دانند. در آثار و متون عرفانی، می‌توان نمونه‌هایی را مشاهده کرد.

گویند: زمانی که ابراهیم ادهم از بلخ رفت، پسری شیرخواره داشت. وقتی پسر بزرگ شد، به دنبال پدر گشت. گفتند: در مکه است. پس عزم مکه کرد. در مسجدی، مرقع پوشانی را دید که از آنها نشان پدر را جويا شد. گفتند: ابراهیم شیخ ماست که به دنبال هیزم به صحرا رفته. او در صحرا پدرش را دید و هیزم‌های جمع کرده را در بازار بفروخت و با آن نان و آرد برای مریدانش خرید و آنها را به مریدان داد و خود به نماز مشغول شد... (عطار نیشابوری، ۱۹۰۵، ج ۱: ۹۰).

از سهل روایت است که همراه ابراهیم به سفر رفتیم. در مسیر بیمار شدم. او آنچه را داشت، برای من هزینه کرد. او خری داشت که آن را برای من نفقه کرده بود. زمانی که بهتر شدم، پرسیدم خر کجاست؟ گفت: فروختم. گفتم: من ضعیف هستم. بر چه سوار شوم؟ گفت: ای برادر بر گردن من نشین (عطار نیشابوری، ۱۹۰۵، ج ۱: ۹۶).

روزی ابراهیم دیر کرده بود. یارانش دیدند او دیر کرده است. خودشان نانشان را خوردند و خوابیدند. چون ابراهیم آمد، آنها را خوابیده دید. با خود گفت: چیزی نخورده‌اند و گرسنه خفته‌اند. پس آتش را روشن و برای آنها غذایی فراهم کرد تا بخورند و فردا گرسنه روزه نگیرند. یارانش از خواب بیدار شدند. گفتند: یا شیخ چه می‌کنید؟ گفت: شما را در خواب دیدم. گمان کردم چیزی نخورده‌اید و گرسنه‌اید. به همین جهت برایتان غذایی فراهم کردم تا زمانی که بیدار شدید، بخورید. یاران گفتند: ما با او در چه اندیشه‌ای بودیم و او با ما در چه اندیشه‌ای است! (عطار نیشابوری، ۱۹۰۵، ج ۱: ۹۷).

بدان! رعایت شفقت و مهربانی بر بندگان خدا سزاوارتر است از غیرت ورزیدن برای خدا (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۲۸۹). چون دانستی که خداوند این نشأه را مراعات نموده و آن را برپا داشته، پس تو، به مراعات آن سزاوارتری، زیرا تو را به مراعات آن سعادت لازم می‌آید (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۲۹۳).

به کارگیری مفاهیم عرفانی در تحلیل و تفسیر رخداد‌های اجتماعی

از مباحث دیگری که می‌توان به آن اشاره کرد به کارگیری برخی از مفاهیم و مقوله‌های عرفانی در تحلیل و تفسیر رخداد‌های اجتماعی است.^۱ در کنار مفهوم «وقته» (که لیلا عشقی از آن برای تحلیل انقلاب ایران به کار گرفته)، می‌توان از مفاهیمی چون رندی، عیاری و فتوت نام برد که در زبان مرسوم جامعه‌شناسی جایی ندارند. در مناسبات و حیات اجتماعی، می‌توان جنس متفاوتی از تحلیل‌ها داشت. انسان‌هایی که رفتارهایشان را بتوان در قالب مفاهیم رندی و عیاری توضیح داد و مناسبات خاص اینها را با جامعه بررسی کرد. همه اینها یک مجموعه موضوعات و مقوله‌هایی هستند که با وام‌گیری از دانش و معرفت عرفانی می‌توان آنها را به مناسبات اجتماعی کشاند و مناسبات اجتماعی و روابط اجتماعی و قانونمندی‌هایش در اجتماع را به نحو دیگر دید، فهمید و تفسیر کرد. در موارد بسیاری زبان معمول جامعه‌شناس، قاصر است و نمی‌تواند

۱. برای مثال، کاری که لیلا عشقی در تبیین و توضیح انقلاب اسلامی در کتاب زمانی ما بین زمانها کرده است. نویسنده در آنجا اصطلاح عرفانی «وقته» را به کار می‌گیرد که گویا یک لحظه‌ای از حیات اجتماعی و متمایز از سیر روزمره و زمانمندی عادی اجتماعات و مردم است. آن سیر زمانی و تاریخ‌انگاری حیات اجتماعی، دچار یک دگرگونی و تفاوت می‌شود که در آن لحظات و دوره‌ها، انسان‌ها از جنس آدم‌های معمولی نیستند که به دنبال نیاز و منافع و مطالبات خود می‌باشند. گویا به گونه‌ای از این عالم جدا شده و می‌توانند نقش آفرینی‌های معنویت‌گرایانه، ایثار‌گرایانه و از خود گذشتگی‌های فوق‌العاده از خودشان بروز دهند. عشقی به مدد این مفهوم آن حرکت ایثار‌گرایانه و شجاعت‌هایی که از مردم ایران در سال‌های ۵۶ و ۵۷ در مقابله با رژیم شاه ظاهر شد، ذیل این مفهوم تبیین و توضیح داده و می‌گوید تا این انقطاع و جدایی زمانی و کنده شدن آدم‌ها اتفاق نیفتاده باشد، انقلاب رخ نمی‌دهد. گویا شعار توپ، تانک، مسلسل دیگر اثر ندارد که در زمان انقلاب مطرح بود، از دل چنین فضایی متصور است؛ زیرا واقعیت اجتماعی این بود که توپ، تانک، مسلسل اثر دارد. مردم شب و روز در خیابان‌ها شاهد کشتارهای آن بودند. در آن زمان تلقی از تانک، توپ، مسلسل اثر ندارد، در واقع نوعی نگاه متفاوت است که جامعه و آدم‌ها می‌توانستند پیدا کرده باشند و در ذیل آن شرایط، این آدم‌ها کاملاً جسور، خلاق و نترس می‌شوند. مفهوم «النصر به رعب» در واقع حربه اصلی حکومت‌های طاغوتی بود که مردم را می‌ترساندند و بر کرده مردم سوار می‌شدند. «وقته» به بیان عشقی، زمانی است که در آن شرایط این اسلحه از کار می‌افتد. در زبان جامعه‌شناسی و مطالعات علوم سیاسی در تبیین انقلاب از این بحث‌ها بسیار داریم که در شرایط خاص و دوره‌ای از انقلاب، احساس می‌شد گویا مردم، تهدیدهای رژیم شاه و آمریکا را جدی نمی‌گرفتند و به دعوت امام در واقع آنها را به تمسخر می‌گرفتند، ولی این در چه فضایی ممکن است؟ نویسنده آن را در ذیل اصطلاح مفهومی «وقته» به کار گرفته و توضیح می‌دهد: شاید برای جامعه‌شناس این مفهوم خیلی ملموس نباشد که عشقی چه می‌گوید، ولی عارفان می‌توانند با دقت بیشتری به این کار پردازند که چگونه این مفاهیم از عالم عرفان به سطح جامعه می‌آید و در تحلیل مناسبات اجتماعی کارآمدی خیلی متفاوتی پیدا می‌کند. به هر حال، ما شاهد این بودیم که جنس تحلیل عشقی به عنوان انسانی که با وام‌گیری از عرفان به تبیین انقلاب پرداخته بود، یک تبیین متفاوت و ویژه و منحصر به فرد ارائه داد که در کار هیچ یک از مفسران و شارحان انقلاب اسلامی، چنین نگاهی نیست.

رفتار مردم را توضیح دهد. ما با استفاده از این مفاهیم نشان می‌دهیم که مناسبات این نوع تحلیل اجتماعی برای جوامع شرقی و جوامعی که انسان‌ها کاملاً مادی تعریف نشده، در واقع با استفاده از این مفاهیم می‌توان کنش‌های متفاوت مردم جامعه را توضیح داد و تبیین کرد. برای نمونه، در آثار عرفانی می‌توان از مفاهیم چون فتوت و تواضع استفاده کرد تا این نوع نگاه را نشان داد. عارفان در رابطه با مسائل نوعدوستی و کمک به یکدیگر از مفاهیمی چون فتوت و تواضع استفاده می‌کنند. در تعریف فتوت آورده‌اند: فتوت آن است که بنده مدام در کار دیگران باشد. در مقام مقایسه با دیگران نبوده و خود را برتر از آنان نداند. خصومتی با دیگران نداشته باشد، به داد دیگران برسد و از کسی چیزی نخواهد. به زیردستان تفاخر نکند. در نزد او فقیر و غنی یکی باشد. داشته‌هایش را انفاق و از رنج دیگران بکاهد (قشیری، ۱۳۷۴: ۳۵۵-۳۷۷).

بارزترین ویژگی جوانمردان، اخلاص و یکدلی در اعتقاد و عمل است. توحید ایشان از هر گونه شائبه شرک و غیریت مبراست. خدا برای ایشان همه چیز است و مرکز اندیشه و گفتار و کردار آنان خداست. شیخ خرقانی می‌گوید: «هر کسی بر در حق رفتند، چیزی یافتند و چیزی خواستند و بعضی خواستند و نیافتند و باز جوانمردان را عرضه کردند، نپذیرفتند» (عطار نیشابوری، ۱۹۰۵: ۵۸). شیخ خرقان، اخلاص را در آن می‌بیند که بنده به جز خدا کسی در میان نبیند و فقط او را ببیند (عطار نیشابوری، ۱۹۰۵: ۶۸). جوانمردان در معامله با حق، به چیزی غیر از او رضا ندهند و او را از او طلب کنند (عطار نیشابوری، ۵۰۹۱: ۰۶). خالی کردن دل از همه خواهش‌ها، شرط اخلاص و صحت توحید است. از دیگر ویژگی‌های جوانمردان، پرهیز از توجه به غیر و احتراز از افتادن به دام ریاست (جامی، ۸۶۸۱: ۴۰۳). اساس طریقت، جوانمردی، خدایینی و خدا محوری است، ولی توجه و نیازمندی به حق و استغنا از رد و قبول مردم، به معنی رویگردانی عارف از خلق و بی‌اعتنایی به سرنوشت و غم و شادی مردم نیست.

ابوالحسن خرقانی در رابطه با صفات جوانمردان می‌گوید: خبر داده است: رسول درویشی اختیار کرده و درویشی اختیار ماست. با سخاوت بود و با خلق نیکو بود و بی‌خیانت بود، با دیدار بود، رهنمای خلق بود، بی‌طمع بود، شر و خیر از خدا دید و با خلقتش غش نبود، اسیر وقت نبود، هر چه خلق او بترسند، نترسید و هر چه خلق بدو امید دارند، او نداشت. به هیچ غره نبود و این جمله، صفات جوانمردان است (عطار نیشابوری، ۱۹۰۵: ۶۹۶). در جای دیگر، در رابطه با صفات جوانمردان می‌گویند: جوانمردی دریایی است به سه چشمه: یکی سخاوت؛ دوم شفقت و سوم بی‌نیازی از خلق و نیازمندی به حق (عطار نیشابوری، ۱۹۰۵: ۶۹۵؛ مینوی، ۱۳۶۳: ۱۱۰). از دیگر صفات جوانمردی، سخاوت، مدارا و نیکویی به خلق، شفقت، ایثار و عشق به خداست.

استفاده از مفاهیم جامعه‌شناسی در مباحث عرفانی

نقطه‌مقابل مباحث پیشین، این است که ببینیم چگونه می‌توان از مفاهیم جامعه‌شناسی به مفاهیم و مباحث عرفانی پلی زد و در مطالعات و مباحث عرفانی از مفاهیم جامعه‌شناسی وام گرفت. مواردی که می‌توان در این زمینه به آن اشاره کرد.

اسطوره‌شناسی

یکی نقش اسطوره‌شناسی و وجود انسان‌هایی است که از جنس اسطوره‌های خداجو که رفتار و نگاهشان به دیگران و در واقع نهراسیدن در مقابل قدرت‌ها و امثال آن از یک جنس دیگر ظاهر می‌شود. برای نمونه، در جامعه می‌توان کنشی را شاهد گرفت که حلاج در مقابل ظلم انجام داد. همچنانکه در عرفان مسیحی به عنوان مسیح صلح‌جوی عارف که به صلیب کشیده می‌شود، ولی دست از آرمان‌هایش نمی‌کشد، می‌تواند یک نمونه و اسوه رفتاری برای مناسبات اجتماعی تعریف کرد. به هر حال، ما در جامعه‌شناسی مقوله‌ای به اسم اسطوره‌ها داریم. مفهوم و جایگاه اسطوره در ادبیات، حیات اجتماعی و مناسبات اجتماعی جایگاه ویژه دارد. این بحث در واقع قابل ترجمه به زبان عرفانی است و می‌تواند در آنجا مطرح و بررسی شود. در عرفان کم نیستند اشخاصی که تأثیر بسیاری در جامعه و معرفت مردم گذاشتند. می‌توان از کسانی چون حلاج، عین‌القضاة و ... و در عصر حاضر هم از امام خمینی نام برد. در رابطه با حلاج گفته‌اند: حلاج به خاطر صحبت‌هایش از جانب فقها و صوفیه و متکلمان مورد حمله قرار می‌گرفت. او با وجود تمام سختی‌ها و آزار و اذیت‌هایی که به خاطر بیان عقایدش به او وارد می‌شد، تحمل کرد که در نهایت در این راه جان خود را از دست داد (زرین‌کوب، ۱۳۵۷: ۱۳۸). زمانی که حکم حلاج را صادر کردند، اهل بغداد تصور روشنی درباره‌ی حقیقت احوال او نداشتند (زرین‌کوب، ۷۵۳۱: ۲۴۱). همین حالات برای عین‌القضاة نیز بیان شده است. عین‌القضاة در کتاب خود شکوای غریب علت متهم شدنش را چنین بیان می‌کند:

... طایفه‌ای از علمای عصر که خداوند آنان را بتوفیق نیک یار باد، و به نیکی هر دو جهان آنان را به آسانی دسترسی دهد، کینه را از سینه‌هایشان دور دارد و طریق رشد را بر آنها هموار کند، در باب کلمه‌یی چند پراکنده که من در طی رساله‌یی که بیست سالی پیش ساختم نوشتم بر من به انکار برخاسته‌اند. مقصود من از املاء آن رساله، شرح احوالی بود که اهل تصوف دعوی آن احوال دارند و ظهور چنان احوال موقوف بر ظهور طوریت و رای طور عقل، فلاسفه نسبت به آن احوال بی‌خبرند از آنکه در تگنای عقل محبوسند ... باری علماء عصر در بین آنچه بر من انکار کرده‌اند در این

سخن [هم] بر من به انکار برخاسته‌اند از آنکه پنداشته‌اند. هرکس طوری و رای طور عقل را ادعا کند راه ایمان یافتن به نبوت را بر کافه خلق فروسته است ... (زرین کوب، ۱۳۵۷: ۱۹۴-۱۹۵).

شخصیت عارف براساس آموزه‌هایش به گونه‌ای است که در نظرش فقط رضا و محبت حق قرار دارد و عمل، رفتار و گفتار خود را براساس آن تنظیم می‌کند. او خود را در چارچوب‌های اجتماعی و سنتی قرار نمی‌دهد، به همین جهت از هیچ کس و هیچ چیز ترسی ندارد و آنچه را که برای رضای خدا باشد، بیان می‌کند و انجام می‌دهد، به همین دلیل است که در اقوال آنها شاهد آموزه‌ها و نصیحت‌های بسیار نسبت به افراد صاحب قدرت و حکام هستیم که به مدارا با خلق، دستگیری از مظلوم، احقاق حق بی‌گناهان و ... سفارش می‌کنند. نمونه‌های این اقوال را می‌توان در شرح حال زندگی آنان مشاهده کرد. عارف به خاطر شجاعت و نهراسیدن از خلق، بسیار جسورانه و خداپسندانه عمل می‌کند. او حتی ممکن است در این راه، خود را به زحمت و رنج بیندازد یا جان خود را فدا کند. تأثیرگذاری برخی از این عارفان بر جامعه، آنچنان بود که چون حلاج برای دوره‌های بعد به‌عنوان یک الگو و نماد آزادی و احقاق حق تبدیل شدند. این گونه عارفان به معنی کامل در زندگی عملی و واقعی، اسطوره بودند. این مسأله می‌تواند مسیری برای پیوند مفهوم اسطوره در جامعه‌شناسی با عرفان باشد. حال سؤال این است که تلقی و برداشت عارفان از اسطوره با تلقی جامعه‌شناسان از اسطوره چگونه است؟ آیا هر دو با یک تلقی به کار می‌روند یا خیر؟

اقتدار کاریزماتیک

یک مفهوم دیگر از این مفاهیم در جامعه‌شناسی به خصوص جامعه‌شناسی کنش‌های جمعی، بحثی است که ماکس وبر تحت عنوان اقتدار کاریزماتیک^۱ مطرح کرده که در مقابل دو گونه اقتدار معمولی به اسم اقتدار قانونی و اقتدار سنتی است. وبر از سبک دیگری از رابطه، تحت عنوان اقتدار کاریزماتیک یاد می‌کند؛ به طوری که در این رابطه پیروان نه به زور آنچنان که

۱. کاریزما در اصطلاح به خصوصیت کسی گفته می‌شود که بشخصه یا به عقیده دیگران، دارای قدرت رهبری فوق‌العاده است. در ادبیات یونانی به عنوان نماد زیبایی و جذابیت است. کاریزما در لغت به معنای موهبت، جذابیت غیر عادی و دارا بودن صفات ویژه و ممتاز و منحصر به فردی است که مورد پسند و ستایش تعداد زیادی از دیگر انسان‌هاست (کاملی، ۱۳۸۵، ۱۹). جاذبه انفرادی، اثری اجتماعی دارد. واژه کاریزماتیک نیز برای توصیف ابر انسانی به کار می‌رود که فراتر از اراده و اختیار مردم آنان را تحت تأثیر قرار می‌دهد و هیچ کس یارای مقاومت در برابر او یا حق انتخاب یا انتقاد را ندارد. ماکس وبر به عنوان مبدع و نشر دهنده نظریه رهبری کاریزماتیک شناخته شده است (مشیری، ۱۳۸۴: ۱۱۵؛ وبر، ۱۳۷۴: ۳۹۷؛ آرون، ۱۳۹۶: ۱۱۳؛ حاضری، ۱۳۳۰: ۸۳۱-۱۳۷).

در اقتدار سنتی مطرح است و نه تابع قرارداد اجتماعی و منافع، آنچنان که در اقتدار قانونی و عقلانی مورد نظر است، بلکه از صمیم قلب و با همه وجود از رهبر پیروی می‌کنند و در این پیروی هیچ‌گونه منافع متقابل و خیر و پاداشی را از رهبر طلب نمی‌کنند. این از جنس رابطه‌ای است که در زبان عرفان تحت عنوان رابطه مرید و مرادی قابل توضیح می‌باشد. رابطه مرید و مرادی ممکن است در حیات اجتماعی، ذیل عنوان اقتدار کاریزماتیک ظاهر شود. اتفاقاً بر اساس همین معنا، خیلی‌ها، رابطه و نقشی را که امام خمینی در انقلاب ایران بازی می‌کرد، به عنوان اقتدار کاریزماتیک و شخصیت کاریزماتیک برای امام طرح می‌کردند. البته مفهوم کاریزما در زبان جامعه‌شناسی اعم از این وجه ارزشی عرفانی است، مثلاً قابل اطلاق به اطاعت کورکورانه فاشیست‌ها از هیتلر است، ولی این جنس که در انقلاب ایران ظاهر شد و مردم یکپارچه، یکدست و کاملاً خالصانه و از صمیم قلب از امام اطاعت می‌کردند، نمونه بارزی از اقتدار کاریزماتیک معرفی شده است. امام با این حربه هم انقلاب را به پیروزی رساند و هم با این نوع از روابط، توانست جنگ را اداره کند و ما یکی از استثنایی‌ترین جنگ‌های تاریخ را داشتیم. تقریباً تمام سربازان این جنگ به خصوص خط مقدم جبهه‌ها را بسیجی‌های داوطلب تشکیل می‌دادند. حتی یک بسیجی نبود که طبق الزام قواعد حقوقی، به جنگ فراخوانده شده باشد یا در قبال نقش جنگی و مأموریت جنگی، پاداش و حقوق دریافت کند. ارتش نوعاً در نگهداری پشت خطوط به کار گرفته می‌شد. بخش عمده‌ای از عملیات جنگ تقریباً توسط نیروهای بسیجی اداره می‌شد که اینها همه رابطه‌شان با امام به عنوان فرماندهی کل قوا از جنس رابطه کاریزماتیک بود.

استاد مطهری بحثی در رابطه با بزرگ و بزرگواری روح دارند که بی‌ارتباط با بحث کاریزما نیست. افراد کاریزما دارای خصوصیات ویژه‌ای هستند که دیگران را به خود جذب می‌کنند. از دیدگاه شهید مطهری، میان روح بزرگ و بزرگواری روح تفاوت است. صاحبان روح بزرگ افرادی با همت هستند. کسانی که در راه رسیدن به اهداف خود زحمت می‌کشند، به تن و جان خود سختی می‌دهند، کم می‌خواهند و معمولاً هم کم عمر می‌کنند. ایشان در راه رسیدن به خواسته‌هایشان از هیچ کاری روی گردان نیستند. می‌توان به ابوریحان بیرونی اشاره کرد یا نادر شاه افشار را نام برد که گاهی در لشکرکشی‌هایش تا ده‌ها روز حتی کفش از پایش بیرون نمی‌آورد و... می‌توان روح بزرگواری را در انسانی دید که اهداف زندگی خود را بر پایه کرامت و شرافت قرار می‌دهد و برای رسیدن به آن اهداف و فضایل تلاش می‌کند. بزرگواری یعنی حس شرافت، احساس بزرگی در ضمیر و فطرت. خود را نه برتر از دیگران،

که برتر از هر خودپسندی و خودپرستی دیدن. بزرگوار می‌خواهد بزرگ باشد، اما نه از دیگران، بلکه از هر پستی که امام علی (ع) فرمود:

روح خود را از هر پستی برتر می‌داند. روح پست، روحی است که در راه رذایل حرکت می‌کند و در این راه و برای رسیدن به اهداف شوم خود کوتاهی نمی‌کند. برای مثال، می‌توان به موسولینی اشاره کرد که به یکی از نزدیکانش در خلوت گفت: ترجیح می‌دهم که یک سال شیر باشم و بدرم تا صد سال گوسفند باشم و دریده شوم. باید گفت: در هر فرد صاحب روح بزرگ، قسمتی از وجود او رشد کرده است. یکی صاحب یک کینه‌توزی بزرگ و یکی صاحب ثروت‌اندوزی بزرگ و یکی صاحب جاه‌طلبی بزرگ یا بندگی بزرگ یا یک علم‌آموزی بزرگ یا یک خودپرستی بزرگ است. هر روح بزرگ‌واری یک روح بزرگ است، اما هر روح بزرگی، بزرگوار نیست. هر روح با همت یک روح بزرگ است، اما یک روح زمانی بزرگوار است که همراه با فضایل، عزت و کرامت باشد و یک روح، زمانی پست است که همراه با رذایل و ذنات باشد و در همین راستا باید دانست که در راه بزرگوار کردن روح خود اولاً باید همت کرد و مرحله دوم قدم نهادن در مسیری است که خداوند برای کرامت انسان ترسیم نموده و آن، همان مسیر و دلیل بعثت و ولایت رسول آخرین و آل طاهرین ایشان است. چراکه پیامبر فرمودند من برای تکمیل اخلاقی بزرگوارانه بر پایه کرامت و آقایی بشر بر پستی معوث شدم (مطهری، ۱۳۸۱: ۶۹۱-۲۰۲).

کاریزما هم این گونه است افرادی چون هیتلر و موسولینی یا امام هر کدام کاریزما بودند، ولی تفاوتی با هم داشتند. هر کدام از آنها روح بزرگ داشتند، ولی بزرگ‌واری روح را نداشتند. امام به عنوان یک فرد کاریزما هر دو خصوصیت را داشت. ایشان دارای روح بزرگ و بزرگ‌واری بودند. عارفان هم به دنبال کرامت، شرافت و عزت بودند و حتماً از این خصیصه‌ها بهره داشتند. البته برخی نیز شاید فقط دارای روح بزرگ بودند و مریدانی را به دنبال خود داشتند. نباید این نکته را فراموش کرد. در این رابطه می‌توان به نهضت سرداران و صفویه اشاره کرد.

تصوف در قرن ششم به صورت طریقه سازمان‌یافته ایجاد شد و از لحاظ اجتماعی رشد و توسعه نظام‌مندی پیدا کرد. در این قرن، صوفیان وضعیت بهتری داشتند و مورد توجه برخی از خلفا و امرا بودند و برای آنها خانقاه بنا می‌کردند و حتی برخی از صوفیان توانسته بودند وارد دستگاه خلافت شوند. زندگی اجتماعی و خانقاهی تشکیل داده و تجمعات صوفیانه چون مجلس ذکر برگزار می‌کردند. خانقاه به‌عنوان نهاد رسمی و اجتماعی تعریف شده بود که در اصل، حکومت نیز در تشکیل آن مؤثر بود. یکی از عوامل مهم گرایش مردم به تصوف وجود

خانقاه‌ها بود. تصوف توانست در اکثر سرزمین‌های اسلامی گسترش یابد و عامه با اندیشه‌های عرفانی آشنا شوند. مفاهیم عرفانی وارد ادبیات عرفانی شد. گروهی اشعار را وسیله‌ای برای بیان عقاید و مخالفت‌های خود با حکومت و بی‌عدالتی‌های اجتماعی قرار داده بودند. تصوف در ابتدا به صورت یک جریانی که از جامعه کناره‌گیری می‌کرد و گوشه‌نشین بود، به نظر می‌آمد و در دوره‌های بعد با پیوند یافتن با جریان تشیع و آموزه‌های عرفانی چون عدالت‌خواهی به صورت تشکل اجتماعی و سیاسی در آمد. البته قبل از آن در تشکلات اجتماعی تصوف همچون مجالس سما و ذکر وجود داشت، ولی همانند حلاج، به صورت گسترده‌تر و سیاسی با ورود تشیع همراه بود. حلاج سعی می‌کرد با استفاده از نفوذ خود دیگران را به فاطمی‌ها دعوت کند. این جریان در نهایت موجب تشکیل نهضت صفویه توسط نوادگان شیخ صفی‌الدین شد. مریدان نسبت به خلفای خود اعتقاد کامل داشتند. به گونه‌ای که مرشد کامل خود را به چشم تجسم اولوهیت می‌دیدند. کسانی که شیخ حیدر و پسرش اسماعیل را شیخ و پیر و مرشد کامل خویش می‌شمردند، ظهور الهی را به منزله صاحب مقام ولایت و وحی می‌شمردند. قزلباش خود را مریدان دودمان صفوی می‌شمردند. مرشد کامل خود را تجسم الوهیت و مظهر حق می‌پنداشتند. چنان به اولوهیت شیخ قائل بودند که هر چند جسد شیخ در میدان جنگ افتاده بود اگر کسی از مرگ جنید با آنها سخن می‌گفت وی را می‌کشتند. این جنگجویان که جان باختن در راه مرشد کامل را پایین‌ترین مراتب اظهار اخلاص تلقی می‌کردند، «صدای قربان اولد یغم صدقه ولد یغم پیرم مرشدم» بود، و این مریدان چنان در همه چیز به شیخ و مرشد استغاثه می‌کردند که برای یک ناظر خارجی، ممکن بود این توهم پیش آید که گویی... «نام خدا را در سراسر ایران فراموش کرده و فقط اسمعیل را به خاطر سپرده‌اند» (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۲۲۷-۲۲۹). سؤال مهم این است که رابطه سالک با مریدان، رابطه مریدان با مراد و رابطه قطب و مرشد با پیروان در ادبیات عرفانی و صوفیانه چه نسبتی با مفهوم اقتدار کارزماتیک در ادبیات جامعه‌شناسی دارد؟

جامعه ذره‌ای و توده‌وار

جامعه توده‌وار، بحثی در جامعه‌شناسی و به خصوص در جامعه‌شناسی جنبش‌هاست که نشان می‌دهد در چه شرایطی، پیوندهای اجتماعی از هم گسسته می‌شود و آن روابط اجتماعی و آن پناهگاه‌هایی که انسان‌ها در روابط اجتماعی با هم دارند، سست و کنده می‌شود و آنها در جامعه بی‌پناه و ذره‌ای می‌شوند. این وضعیت، خاص جوامعی است که حرکتشان از جامعه سنتی به جامعه مدرن تا حدی سریع اتفاق می‌افتد که انسان‌ها از اجتماعات سنتی

و محلی خود، جدا و وارد مناسبات جامعه مدرن می‌شوند، ولی این حرکت، آنقدر سریع است که آنها نتوانسته‌اند در جامعه مدرن و در پیوند نهادهای مدنی مدرن مثل احزاب، باشگاه‌ها و اتحادیه‌ها وارد شوند که نوعی همبستگی جامعه مدرن است، اما از آن طرف در همبستگی‌های قبیله‌ای و محلی، ارتباطات سنتی از هم گسسته شده و در اجتماعات شهری از این نوع همبستگی‌های محلی ندارند. این حالت از جاکندگی را در زبان جامعه‌شناسی سیاسی، جامعه توده‌وار گویند. جامعه توده‌وار به زبان جامعه‌شناسی، ظرفیت رفتارهای هیجانی را دارد که در واقع می‌تواند به صورت امواج گسترده انسانی، تحرکات بسیار وسیعی را به وجود آورد و برخی انواع جنبش‌های اجتماعی و حتی شماری از انقلاب‌ها را در زبان جامعه‌شناسی، از آن دست می‌دانند. به هر حال، این بحث که چگونه انسان‌ها وقتی به جایی وصل و متکی نیستند و احساس خلأ وجودی می‌کنند، از مباحثی است که در جامعه‌شناسی مطرح است، اما یک عارف می‌تواند از مشرب عرفانی با استفاده از مفهوم‌سازی، این نوع وضعیت را توضیح دهد. این نگاه را به عنوان جامعه‌ای که انسان‌ها در آن احساس حقارت کرده و تحقیر شده‌اند و به لحاظ احساسی یک نوع حس هویت‌یابی و تأکید بر هویت‌های گمشده در آنها زنده می‌شود. این موضوعات در بحث‌های رفتار جمعی و کنش اجتماعی، موضوعیت دارد. شاید بتوان با نگاه عرفانی به این نوع مباحث، نوعی غنای مفهومی و معرفت‌شناسی بیشتری را مشاهده کرد و به آنها جان و رمق تازه‌ای داد. اینها از جمله مفاهیمی هستند که می‌توان از جامعه‌شناسی به عرفان پل زد.

در رابطه با بحث فوق در عرفان می‌توان از مفاهیمی یاد کرد که با ارزش‌گذاری بر فطرت پاک و تکریم انسان صحبت می‌کند. همان‌طور که در سطرهای قبلی اشاره شد، یکی از اصول اعتقادی عرفا، این است که همه چیز نمود و ظهور حق تعالی است. پس چیزی که نمود و ظهور او باشد، دارای ارزش است. در عرفان اصلاحاتی چون توبه، عزم، فقر، تواضع، جود و ... داریم. هر کدام از آنها دارای تعریف و ارکان خاصی هستند که به فرد خاطی یک فرصت می‌دهد تا خود را به ارزش وجودی برساند تا دیگر احساس کوچک بودن نکند. او در ابتدا توبه می‌کند. ممکن است چندین بار توبه خود را بشکند، ولی برای شکستن توبه مجازات نمی‌شود، بلکه او را بیشتر ترغیب به توبه مجدد می‌کند تا آنجا که بتواند در این راه عزم راسخ را کسب نماید یا صوفی در اصطلاح فقر، نیاز شدیدی به خداوند احساس می‌کند و خود را در مقابل خلق بی‌نیاز می‌داند. این خود به فرد در مقابل دیگران، حس عزت نفس می‌دهد، یا فرد سالک با این رفتار، در تواضع نوعی اقتدار شخصیتی در مقابل محیط اطراف دارد؛ زیرا در

نزد او همه یکسان هستند. اصلاً توجهی به تعریف‌ها و تمجیدهای دیگران ندارد، بلکه خالصانه برای رضای الهی خدمت خلق را می‌کند.

بحث دیگر این است که تصوف همیشه یک مأمّن امن برای آنهايي بود که از جامعه سرخورده یا تحقیر شده یا از ظلم و بی‌عدالتی‌های زمانه به ستوه آمده بودند. تصوف در قرن‌های اولیه، بیشتر جنبه فردی داشت و بیشتر جلسات صوفیان، پنهانی برقرار می‌شد و افراد عامی راهی به این جلسات نداشتند، ولی با گذر زمان و راه یافتن مسائل عرفانی به مجالس بحث و درس و کوچه و بازار، مردم تا حدودی نسبت با مسائل آن آشنا شدند. آنها می‌دیدند که تصوف، اندیشه‌ای آزاد و بدون چارچوب سخت فقهی و سختگیری‌های آن است و تعلیمی چون برابری، کمک به خلق، جوانمردی، عدالت و ... دارد. آنان بیشتر گرایش‌هایی پیدا کردند که اثر آن را می‌توان در زمان شیخ نجم‌الدین و حمله مغول دید. او ولی تراش لقب گرفت؛ زیرا ولی بسیاری را تربیت کرده بود. بعد از حمله مغول و ویرانی‌های بجا مانده از آن و ناامیدی و سرشکستگی مردم در آن شرایط سخت و بی‌کفایتی امرا و ...، جایی برای تسکین روح تحقیر شده و ناآرام آنها نبود. صوفیان در آن زمان با کمک به این افراد، موجب محبوبیت تصوف در میان مردم شدند. تعلیم و رفتار اهل تصوف، موجب شد که مردم به آنها اعتماد کنند و با بکارگیری تعالیم آنها، وجود تحقیر شده‌ی خود را مجدداً ارزش بدهند. کم‌کم محبوبیت تصوف در جامعه و قشرهای ستم‌دیده و سرخورده از ظالمان زمان، موجب نهضت‌هایی چون سرداران شد که در نهایت به تشکیل حکومت صفوی در ایران انجامید. در این رابطه زرین کوب می‌گوید:

باید اترترین و مؤثرترین نهضت اجتماعی صوفیه در ایران، دعوت صفویه بود که منجر به تأسیس یک دولت شیعه و ایجاد حکومتی شد که می‌توان آن را حکومت ملی نیز خواند، اما قبل از آنکه این اخلاف شیخ صفی‌الدین اردبیلی در ایران، طریقه خود را - شاید با استفاده از سرمشق نهضت بابایی بابا اسحق و سرخ‌کلاهان او و مخصوصاً در ارتباط با نهضت شیخ بدرالدین در آسیای صغیر از برای تأسیس و اداره یک نهضت آماده کنند، تجربه نهضت‌های اجتماعی مبتنی بر دعوت صوفیه به وسیله شیخ خلیفه مازندرانی و شاگردش شیخ حسن جوری منتهی به تأسیس نهضت سرداران در خراسان شد... در مورد کثرت مریدان شیخ صفی‌الدین و پسرش صدرالدین نیز مثل پیروان شیخ خلیفه، اهمیت نقش طبقات روستایی و عشایر را که از قدرت حکام و علما ناراضی بودند باید عامل قابل ملاحظه‌ای تلقی کرد (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۴۹).

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت جامعه ذره‌ای و توده‌وار، خود به نحوی بستری برای ایجاد رابطه کاریزماتیک در عرفان شده است. در رابطه با اخلاف نهضت‌ها به خصوص نهضت صفویه، نقل است که مریدان تا حد جان به مراد خود که شیخ باشد، وفادار بودند. زرین کوب در این رابطه، مجدداً اشاره دارد:

بدون شک امری که فقها را از تعالیم شیخ خلیفه ناراضی می‌ساخت، سخنان تحریک‌آمیز او بود که طبقات روستایی و محترفه شهری را از تحمل جور و تعدی حکام و ارباب قدرت سرزنش می‌کرد و چون با انتساب خویش به طریقه بایزید، ظاهراً تعلیم خود را دایر بر لزوم قیام بر حکام جور به طور غیر مستقیم با تعلیم سری امام صادق که بایزید شاگرد و مرید خاص او خوانده می‌شد، مربوط می‌نمود؛ توجه و علاقه عوام شیعه را هم در سبزواری جلب و تأمین می‌نمود. اینکه در روایات آن عصر از وی به عنوان قطب‌العارفین و شیخ بزرگوار صاحب‌الاسرار و نظایر این القاب یاد می‌شده است، نشان می‌دهد که پیروان وی در واقع وی را به چشم یک شیخ و مرشد راستین و همچون خلیفه‌ای از امثال بایزید بسطامی و شیخ کبری تلقی می‌کرده‌اند (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۵۱).

سؤال این است که آیا می‌توان میان این حالات و هویت‌یابی افراد تحقیر شده و جامعه ذره شده، نسبتی برقرار کرد؟

مفاهیم پیونددهنده عرفان و جامعه‌شناسی

دیدگاه دیگری وجود دارد که در آن بدون اصرار بر اینکه چه موضوعاتی از جامعه‌شناسی به عرفان یا از عرفان به جامعه‌شناسی پل می‌زند، می‌توان به یک سری مباحثی اشاره کرد که موجب پیوند جامعه‌شناسی و عرفان با یکدیگر است.

خداجویی فارغ از قالب خاص

در عرفان بحث‌هایی وجود دارد مبنی بر اینکه خداشناسی در قالب رسمی و معرفت‌شناسی معینی قرار ندارد و می‌تواند برای یک انسان عامی بی‌سواد که فارغ از جلوه‌های معرفت‌شناسی است، ارتباط قوی و سطح بالای خدایی برقرار کند. در زبان ادبیات عرفانی هست که یک چوپان ساده هم می‌تواند نماد یک کنشگر تعالی جویی خدایی باشد. شایان ذکر است که این نوع نگاه در عرفان، می‌تواند روابط اجتماعی را تلطیف کند و خیلی ساده، نگاه انسان‌ها را با یکدیگر حداقلی کند. در واقع لزوماً انتظار نداشته باشیم که آدم‌ها با استانداردهای کاملاً از قبل تعیین شده، بتوانند سلسله مراتب و منزلت و موقعیت اجتماعی را پیش بگیرند. به راحتی

می‌توان پذیرفت که یک فرد که به علت فقدان خیلی از معیارها نمی‌تواند جایگاهی را در جامعه اشغال کند، ولی در معرفت عرفانی می‌تواند مرتبه بالایی را اشغال کند.

همان‌طور که بیان شد، در عرفان، قالب‌های خاصی برای تقرب الهی وجود ندارد؛ زیرا فرد در اثر یک نوع کشش الهی وارد طریق سلوک می‌شود. اگر زندگی عارفان را بررسی کنیم، خواهیم دید بسیاری از آنها دارای گذشته خوبی نبودند. مثلاً فضیل عیاض یک دزد بود که در اثر شنیدن آیه‌ای از قرآن، دزدی را رها کرد و وارد طریق سلوک شد یا ابراهیم ادهم، پیش از سلوک از حکام بود. او نیز در اثر شنیدن ندای الهی وارد سلوک عرفانی شده است یا بشرحافی که مجالس شرب داشت و خیلی‌های دیگر که می‌توان سرگذشت‌شان را در تذکره‌ها مطالعه کرد. آنها برای تقرب الهی به دنبال قواعد سخت فقهی نبودند، یعنی لزومی نداشت حتماً از یک سلسله مراتبی عبور کنند تا بتوانند یک فرد خداجو شوند. در این نگاه، فردی که از لحاظ موقعیت اجتماعی جایگاهی ندارد، می‌تواند خداجو باشد. اصل در عرفان لقای الهی است. هر چیزی که انسان را به سمت خدا رهنمود کند، برایش محترم است. همچنین انتقادات فقها به صوفیه، نشان از این دارد که خداشناسی را که در غالب‌های رسمی و سنتی باشد، دنبال نمی‌کند. از نظر او هر چیزی که موجب رهنمون او به خداوند شود، ارزش دارد. آنان جمله‌ای دارند که تعداد راه‌های رسیدن انسان به خدا به اندازه نفس کشیدن‌های انسان‌هاست. با این نگاه، نظام ارزش‌ها و سلسله مراتب اجتماعی صورت‌بندی متفاوتی می‌یابد و می‌توان گفت جامعه‌ای با قواعد و هنجارهای متفاوت بنا می‌کند.

جایگاه فطرت در مناسبات اجتماعی

نگاه دیگری که می‌توان بدان اشاره کرد، جلوه‌هایی از مباحث عرفانی است که گویا رسمیت قواعد و هنجارهای تعریف شده اجتماعی چه به لحاظ دینی به عنوان قواعد شرعی و هنجارهای متسلب شریعت گرایانه، چه به لحاظ قواعد هنجارهای اجتماعی، همه آنها را در هم می‌ریزد. در عرفان نمونه‌هایی از افرادی هستند که اصلاً سبک زندگی آنان از سبک زندگی عادی اجتماعی نیست. آنان انسان‌های کاملاً متفاوتی هستند و به زبان جامعه‌شناسی یا زبان حقوقی یا فقهی، در واقع افراد موجهی نیستند. امکان دارد در زندگی اجتماعی، طرد شده باشند، اما با یک معرفت و نگاه عرفانی، امکانی پیش می‌آید که همه آنها به جای طرد، انسان‌های پذیرفته شده‌ای باشند. به عبارت امروزی می‌گوییم: شاید همان کارتون خواب بی‌پناه آلوده به بسیاری از مفاسد اجتماعی مثل اعتیاد در یک نگاه عرفانی، همان‌طور که قبلاً گذشت، بر اساس فطرت پاک می‌تواند نگاه پاک کند. در اینجا می‌توان به انسان‌های



طرد شده اجتماعی، نگاه متفاوتی داشت. به نظر می‌رسد که با استفاده از این مفاهیم عرفانی، باید مناسبات اجتماعی را یک بار دیگر از نو تعریف کرد و سلسله مراتب و ارزش‌های اجتماعی را حداقل در تعامل جدید با یکدیگر قرار داد. با این رویکرد، افراد با نگاه فقهی و حقوقی و هنجارها اجتماعی، موجه نیستند. کسانی چون حلاج، بهلول، شبلی و ... در نگاه معرفت‌شناسی عرفانی از جایگاه والایی برخوردار هستند و اقوال و آثارشان مورد توجه بسیاری از عرفا قرار گرفته و برخی نیز آنها را سر سلسله خود قرار داده‌اند. البته شایان ذکر است که در مقابل، افرادی نیز هستند که قبل از وارد شدن به سلوک از منزلت و جایگاه ویژه اجتماعی و فقهی برخوردار بودند، اما زمانی که وارد سلوک شدند، از جایگاه اجتماعی آنها کم شد و از جامعه طرد شدند.

تقوا، معیار سنجش و اعتبار رفتار

نکته دیگر اینکه در جامعه‌شناسی سنتی، همه افراد باید از یک نظام هنجاری و قواعد واحدی تبعیت کنند و گرنه ناهنجار و بی‌هنجار تلقی می‌شوند. گویا معیار واحدی برای سنجش اعتبار و ارزش رفتار انسان‌ها هست که فقط با همان می‌توان نگاه کرد. البته در جامعه‌شناسی جدید و نگاه پست مدرن، این نگاه زیر سؤال قرار گرفته است. پست مدرن‌ها آنقدر نسیت‌انگاری و نسیت‌اندیشی را توسعه می‌دهند که گویا هیچ قاعده و نظام ارزشی واحدی به رسمیت شناخته نمی‌شود. حالا اگر نگاه سنتی‌تری از جامعه‌شناسی مبنی قرار دهیم که هنجارها و قواعد در آن تعریف شده، با دید عرفان به این برهم ریختگی و نسیت‌انگاری نگاه کرد. آیه «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ»، معنای خاصی پیدا می‌کند. گویا اگر ملاک تقوا در اینجا، انجام مناسک دینی شناخته شده باشد، مثلاً کسی که نمازش را این‌گونه می‌خواند و مناسبات و مناسک شرعی را به نحو احسن انجام می‌دهد، نشان از این دارد که فرد طبق قواعد شرعی، متشرع است، اما امکان دارد، کسی تمام مناسک دینی را انجام دهد، اما به یک معنا آدم متقی نباشد، ممکن است در کارهایش مراتبی از ریا وجود داشته باشد. آن وقت تقوای حقیقی جایی است که هیچ یک از این معیارها کار نمی‌کند. آنجا نشان می‌دهد که با مشرب عرفانی، تقوا را به گونه دیگر تعریف کردید که فراتر از قواعد فقه، حقوق و جامعه‌شناسی است. براساس آن، انسان‌ها می‌توانند کرامت داشته و محترم باشند. درحالی که با معیارهای رسمی شناخته شده حقوقی، فقهی یا اجتماعی، نمی‌توان این اعتبار را برای آنها قرار داد. آن دیدگاه در واقع یک نوع نگاه خاص عارف به تقوای الهی است.

در دیدگاه عرفا، تقوا به معنای رعایت سخت ظواهر فقهی نیست. در اصل تقوا بر پرهیز

از شرک، معاصی و هر چیزی است که او را از خدا دور می‌کند. با رعایت این اصل، هر کس می‌تواند متقی باشد (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۶۱).

با بیان مطالبی که گذشت، ذکر یک نکته ضروری است، اصل تمام مطالبی که بیان شد بر مخالفت نفس و تربیت آن قرار دارد. از دیدگاه عرفا نفس دشمن انسان است. فرد باید آن را تحت اختیار خود در آورد تا او را به ضلالت نکشاند. از طریق مجاهده و مبارزه نفس است که انسان به راحتی می‌تواند از ظواهر و مادیات دنیایی بگذرد و همزیستی مسالمت‌آمیزی در جامعه داشته باشد.

مجاهده در اصطلاح عرفا به معنای مخالفت با نفس و هواهای آن می‌باشد. اصل مجاهدت، محروم کردن نفس و مخالفت با خواسته‌های شهوانی است. مجاهدت با نفس از مجاهدت با دشمن در میدان جنگ بسیار مشکل‌تر است. عرفا به مجاهدت نفس توجه و اهمیت بسیاری نشان داده‌اند و توصیه‌های فراوانی را برای آن بیان نموده‌اند؛ زیرا مخالفت با نفس موجب از بین رفتن منیت و خودبینی عارف شده تا بتواند با تربیت نفس خویش، خود را برای رسیدن به کمال مطلق آماده کند. مجاهدت با نفس یک امر بسیار مهم در سلوک عرفانی است؛ زیرا با از بین رفتن منیت، سالک به راحتی می‌تواند خود را در خدمت خدا و خلق قرار دهد. در اندیشه دیگران، عرفا این کارها را فقط برای ارتقای فردی خویش انجام می‌دهند، ولی این گونه نیست. از دیدگاه آنها تربیت فردی یک اصل مهم است. فرد زمانی که بتواند بر خود مسلط باشد، آنگاه آمادگی هدایت دیگران را پیدا می‌کند. توصیه‌های بسیاری که در این زمینه دارند، وجود منیت و نفس، یک حجاب در راه طریقت است. خداوند خواری نفس را به بنده نشان می‌دهد تا او هیچ کس را خار نکند؛ زیرا همه انسان‌ها دارای حرمت هستند و یکی از وظایف سالک حفظ حرمت آنهاست. ارتباط مجاهدت نفس با تقوا در این است که سالک با خوار کردن نفس، سعی در رسیدن به پرهیزگاری و اینکه هیچ چیزی را با خدا شریک قرار ندهد؛ زیرا او چیزی از خود ندارد. اگر این مفاهیم در جامعه و مناسبات و دیدگاه‌های افراد نسبت با یکدیگر تسری پیدا کند، آنگاه بسیاری از قواعد و مناسبات پیچیده، فقهی و اجتماعی ساده می‌شود.

مفاهیمی از عرفان که تسری آن به جامعه، مناسبات اجتماعی را تلطیف می‌کند، این نگرش است که اساساً خداوند از انسان‌ها براساس ظرفیت وجودی و وسع روانی و شخصیتی آنها انتظار دارد، اگر در مناسبات اجتماعی جاری شود، اثر ویژه‌ای خواهد داشت. به این معنا که ما دیگر از انسان‌ها، انتظارات یکسان نداریم. در این نگاه، هر کس بر اساس وسع و ظرفیت

وجودی خود حرکت می‌کند و بنابر ظرفیت خود، تقرب جسته و چشم به دیگری نخواهد دوخت و هیچ‌گاه در مقام مقایسه با دیگری احساس عقب‌ماندگی، نارضایتی و حسادت نخواهد کرد. طبق این نگرش، نوعی احساس رضایت شغلی و اجتماعی در مفهوم وسیع کلمه در مناسبات اجتماعی جاری می‌شود. به مدد این نگاه، آیه «لایکلف الله...» گویا یک اصل قرار گرفته است. وسع انسان‌ها متفاوت و مشکک است و مراتب دارد. اساساً نباید انتظار حرکت یکسان از افراد داشت. در اینجا، انسان‌ها با ظرفیت‌های مختلف، هر کدام بر حسب توانشان حرکت کرده و تکلیفشان را انجام داده‌اند و خداوند نیز از آنها راضی است (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۳: ۱۲۵۹). به نوعی انسان‌هایی هستند که از خودشان رضایت و آرامش دارند. نقطه مقابل این دیدگاه، باور به کمال‌جویی انسان‌هاست، یعنی انسان‌ها نمی‌توانند به حد خودشان رضایت دهند و نقطه کمال، آنقدر دور و متعال است که هر جا بررسی شود، هنوز جای حرکت دارد. شاید عرفان دو حالت کاملاً متضاد دارد: یک بار افراد را تشویق به اوج تکاپو می‌کند که به هیچ وجه به وضعیت موجودشان رضایت نمی‌دهد و جامعه پرتکاپو و خلاق، پر تحرک می‌شود و یک بار هم آنها را به لحاظ نداشتن‌ها، نرسیدن‌ها و موفق نبودن‌ها، سرزنش و تحقیر نمی‌کند و دچار سرشکستگی و افسردگی نمی‌شوند. آنها احساس می‌کنند تلاششان را کردند و راه حق، بی‌نهایت است. هر کس بر حسب استعداد خود مسیرش را کامل می‌کند، اما چون این راه نهایت ندارد و استعدادها گوناگون است، هر کس دوست دارد بیشتر از ظرفیت خویش حرکت کند، یعنی در کنار رضایت خاطر از انجام تکلیف، دوست دارد بیشتر از آن را طی کند. این تلقی از یک‌سو آرامش و رضایت به دو داشته‌ها را فراهم می‌کند و از دیگر سو، تکاپو برای تعالی، پویایی و حرکت به هر دو سوی این کار را می‌توان با نگاه عرفانی، نگاه کرد.

آسیب مباحث عرفانی در جامعه‌شناسی

ممکن است گاهی تعمیم برخی از مباحث عرفانی به بحث‌های جامعه‌شناسی، یک نوع آسیب در جامعه ایجاد کند که از این زاویه بحث قابل توجه است. شهید مطهری در این رابطه بیان می‌کند:

تعلیمات عرفا و متصوفه خودمان نکات برجسته و تعلیمات عالی زیاد دارد، ولی یکی از خسارت‌های بزرگی که اسلام از راه تعلیمات عرفا و متصوفه دید، این بود که اینها تحت تأثیر تعلیمات مسیحیت از یک طرف و تعلیمات بودایی از طرف دیگر و تعلیمات

مانوی از سوی دیگر در مسأله مبارزه با نفس و به اصطلاح خودشان، نفس کشتن و در مسأله خود را فراموش کردند، حساب از دستشان در رفت (مطهری، ۱۳۸۷: ۲۰۶).

مثلاً اگر رابطه مرید و مرادی در عرفان و تبعیت محض مرید از مراد را یک ارزش بدانیم و به روابط اجتماعی و مناسبات حقوق شهروندان تسری دهیم و انتظار داشته باشیم شهروندان از حاکم این گونه نگاهی داشته باشند، اساساً چیزی که بعداً اتفاق می‌افتد، اطاعت کورکورانه از حاکم است. در واقع نوعی ولایت بر مردم خواهد داشت. اگر این نوع رابطه را در جامعه دینی تسری دهیم، ممکن است یک نوع سلطه شدید در جامعه به وجود بیاید. پس لزوماً تسری هر نوع مفاهیم و مناسبات عرفانی به حیات اجتماعی موجب خیر در حیات اجتماعی نخواهد شد. در این رابطه می‌توان به اقوال مشایخ صوفیه در رابطه با آداب مرید مرادی اشاره کرد:

بدان که ارکان سلوک هم شش است: رکن اول، هادی است که بی‌های سلوک میسر نشود؛ رکن دوم، ارادت و محبت است با هادی. سالک چون به هادی رسید و قبول هادی یافت، باید که در وقت وی در عالم هیچ کس را چنان دوست ندارد که هادی خود را تا زود به مقصد رسد که مرکب سالک درین راه ارادت و محبت است؛ رکن سوم، فرمان‌برداری است در همه کارهای اعتقادی و عملی، یعنی سالک را تقلید مادر و پدر ترک باید کرد. و پیروی هادی باید کرد، هم در اعتقاد و هم در عمل، از جهت آنکه هادی به مثابه طیب است؛ رکن چهارم، ترک رأی و اندیشه خود است. سالک باید که هیچ کاری به رأی و اندیشه خود نکند، اگرچه طاعت و عبادت باشد و هر کاری که به امر هادی کند، سبب نزدیکی وی شود؛ رکن پنجم، ترک اعتراض و انکار است. سالک باید که بر گفت هادی اعتراض نکند، و بر فعل هادی انکار نکند... پس مصلحت مرید آن است که به یک بار ترک اعتراض و انکار کند، و هر چه از شیخ شنود، نیک شنود، و هر چه از وی بیند، نیک بین (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۲۸ و ۱۴۵).

سالک باید در مقابل هادی بی‌اختیار باشد و هر چه او دستور داد باید بدون هیچ اعتراضی انجام دهد، یعنی تبعیت کامل از شیخ را داشته باشد. حال اگر این نوع مفاهیم در روابط اجتماعی تسری یابد، موجب بسیاری از ناهنجاری‌های اجتماعی در سطح فردی، فرهنگی و حکومتی خواهد بود و خیلی‌ها در این میان مورد سوء استفاده افراد قدرتمند قرار خواهند گرفت. اینها بحث‌های ابتدایی است، اما می‌تواند خطوط و راهنمای عملی باشد که دو گروه جامعه‌شناسان و عارفان باید هر چه بیشتر به اینها پردازند و ما در آینده می‌توانیم یک رابطه تنگاتنگ میان عرفان و جامعه‌شناسی شکل دهیم.

نتیجه‌گیری

در پژوهش فوق، ارتباط جامعه‌شناسی با عرفان به صورت واو عطف مورد بررسی قرار گرفت و در یک نگاه کلان، سه تقسیم‌بندی بر اساس این نگرش ارائه و در قسم اول مشخص شد که چه مقولات و مباحثی از عرفان می‌تواند در سطح جامعه‌شناسی مطرح و بررسی شود. این مباحث عبارتند از: نگاه خوش‌بینانه به افراد و جامعه؛ مسئولیت عارف در سلوک جمعی؛ نوع نگاه عارف در هدایت دیگران؛ تقرب الهی از مسیر خدمت به خلق؛ به کارگیری مفاهیم عرفانی در تحلیل و تفسیر رخداد‌های اجتماعی.

در قسم دوم، مشخص شد چه مفاهیمی از جامعه‌شناسی می‌تواند در عرفان مطرح و به زبان عرفانی بیان شود که عبارتند از: اسطوره‌شناسی؛ اقتدار کاریزماتیک؛ جامعه ذره‌ای و توده‌وار. قسم سوم این است که برخی از مفاهیم بدون انتساب داشتن به جامعه‌شناسی یا عرفان، قابلیت پیوند بین این دو را دارند که شامل: خداجویی فارغ از قالب خاص؛ جایگاه فطرت در مناسبات اجتماعی؛ تقوا، معیار سنجش و اعتبار رفتار.

و در پایان بررسی شد که با تسری کدام از مفاهیم عرفانی به جامعه‌شناسی، جامعه دچار آسیب می‌شود. تمامی تلاش‌ها و بررسی‌های فوق در مقاله به این منظور است که نشان دهد چه مفاهیمی از عرفان و جامعه‌شناسی، قابلیت طرح در هر دو طیف را دارد و محقق می‌تواند با نگرش عرفانی یا جامعه‌شناسی به این مفاهیم پردازد و توضیح دهد. عارف با نگاه توأم با فطرت پاک و وحدت وجودی به جامعه و افراد آن توجه دارد، ولی جامعه‌شناس بر اساس رفتارها و کنش‌های اجتماعی افراد قضاوت می‌کند. تمامی مباحث مطرح شده در نوشتار، به صورت طرح مسأله است تا نشان دهد که امکان بررسی مسائل و موضوعات مختلف با این دو رویکرد وجود دارد و تفصیل این موضوعات، خود بحث جداگانه‌ای است که باید در مباحث تکمیلی به آن پرداخته شود.

منابع

- آرون، ریمون. (۱۳۹۶) **مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی**، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۹۴۶) **فصوص الحکم**، قاهره: داراحیاء الکتب العربیه.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۸۵۸) **نفحات انس**، کلکته: مطبعه لیس.
- حاضری، علی محمد. (۱۳۸۰) **انقلاب و اندیشه**، تهران: پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین. (۱۳۷۹)، **شرح فصوص الحکم**، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۵۷) **جستجو در تصوف ایران**، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- (۱۳۶۲) **دنباله جستجو در تصوف ایران**، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- عطار نیشابوری، محمدبن ابراهیم (۱۹۰۵) **تذکره الأولیاء**، لیدن: مطبعه لیدن.
- (۱۳۷۳) **منطق الطیر**، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- غزالی، ابوحامد. (۱۳۸۶) **ترجمه احیاء علوم‌الدین، مؤیدالدین خوارزمی**، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- شیرازی، صدرالمتهین. (۱۳۸۴)، **اسفار اربعه**، محمد خواجهی، تهران: مولی.
- فیض کاشانی، محسن. (۱۴۲۷ق.) **المحجة البيضاء فی تهذیب الإحیاء**، قم: مؤسسه انتشارات جامعه مدرسین.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم. (۱۳۷۴) **ترجمه رساله قشیری**، ابوعلی عثمانی، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- قیصری، داوود. (۱۳۸۴) **رسائل قیصری**، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه، چاپ دوم.
- کاشانی عبدالرزاق. (۱۳۷۰) **اصطلاحات صوفیه**، تهران: نشر بیدار، چاپ دوم.
- کاظمی، اخوان. (۱۳۸۵) **نقد و ارزیابی نظریه کاریزمایی در تبیین رهبری امام خمینی**، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- مستملی بخاری، اسماعیل. (۱۳۶۳) **شرح التعرف لمذهب التصوف**، تهران: انتشارات اساطیر.
- مشیری، فرخ. (۱۳۸۴) **دولت و انقلاب اجتماعی در ایران**، ترجمه علی مرشدی زاد، تهران: قصیده‌سرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۷) **آزادی معنوی**، تهران: انتشارات صدرا.
- مینوی، مجتبی. (۱۳۶۳) **احوال و اقوال خرقانی**، تهران: انتشارات طهوری.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۸۶) **الإنسان الكامل**، تهران: انتشارات طهوری.
- وبر، ماکس. (۱۳۷۴) **اقتصاد و جامعه**، ترجمه عباس منوچهری، مهرداد ترابی نژاد و مصطفی عماد زاده، تهران: نشر مولی.
- هجویری، ابوالحسن علی. (۱۳۷۵) **کشف المحجوب**، تهران: انتشارات طهوری