

سلوک عرفانی و امر سیاسی^۱

طرحواره‌ای از عرفان مدرن ۵

در مقالات «طرحواره‌ای از عرفان مدرن ۱، ۲، ۳ و ۴» مؤلفه‌های وجودشناختی، جهان‌شناختی، معرفت‌شناختی، اخلاقی و سلوکی عرفان مدرن به بحث گذاشته شد.^۲ مفهوم «عرفان مدرن» به روایت نگارنده در این سلسله مقالات، با عنایت به گسست معرفتی میان سنت و مدرنیته صورتبندی شده در دل سنت عرفان دینی تکوون یافته، از نگرش و سلوک عرفانی در جهان راززدایی شده کنونی پرده می‌گیرد و مؤلفه‌ها و مقومات آن را به بحث می‌گذارد.^۳ در این مقاله می‌کوشم نسبت میان عرفان و امر سیاسی را تبیین کرده، تلقی سالک مدرن از مشروعیت سیاسی و چگونگی مشارکتش در امور سیاسی به مثابه یک شهروند را به بحث بگذارم.

۱. برخی بر این باورند که سلوک عارفانه نسبت چندانی با امر سیاسی و آنچه معطوف به حکومت^۴ و دولت^۵ است، ندارد؛ چرا که عارفِ واصل، کسی است که سر در جیب مراقبت فرو می‌برد و دلمشغول احوال وجودی و آنفسی خویش است و عنایتی به آنچه پیرامون او در سپهر اجتماع و سیاست می‌گذرد، ندارد. بنا بر رأی این جماعت، غایت قصوای سلوک عرفانی عبارتست از غایب شدن از ما سوی الله و استحاله و اندکاک در امر متعالی را تجربه کردن و مفتون مهابت هستی شدن، بسان قطره بارانی که وقتی با عظمت و بیکرانگی دریا مواجه می‌شود، خجل می‌گردد و دیگر خود را در میان نمی‌بیند و به امر دیگری نمی‌اندیشد. در میان عارفان کلاسیک می‌توان از جلال‌الدین رومی یاد کرد که در دیوان شمس فارغ از آنچه پیرامون او می‌گذرد، حیران از ملاقات با خداوند است و تجربه‌های «بی‌رنگ» و مهیب و غریب باطنی خویش را به تصویر کشیده است. در مثنوی نیز، هر چند مولانا بر خود مهار می‌زند و بی‌تابی‌های دیوان کبیر به محاق رفته و تنها هر از گاهی سر برمی‌آورد؛ در عین حال، آنچه در این سفر الهامی محوریت دارد، توصیه‌های اخلاقی، روانشناختی و خودشناسانه است و تعامل با مسائل اجتماعی و سیاسی آن روزگار و پرداختن بدانها، چندان محلی از اعراب ندارد. کلام مولانا در مثنوی هنگامی اوج می‌گیرد که آن احوال خوش معنوی و همصحبتی‌ها و روزگار سپری شده را فرا یاد می‌آورد، احوالی که نسبتی با آنچه در سپهر سیاست می‌گذرد، ندارد:

بوی پیراهان یوسف یافتست

بازگو حالی از آن خوش حال‌ها

این نفس جان دامنم برتافتست

کز برای حق صحبت سال‌ها

عقل و روح و دیده صد چندان شود
کَلت افهامی فلا احصی ثنا
شرح آن یاری که او را یار نیست^۶

تا زمین و آسمان خندان شود
لا تکلفنی فانی فی الفناء
من چه گویم یک رگم هشیار نیست

در میان عرفای کلاسیک، می‌توان سلوک حافظ را که تفاوت محسوسی با سلوک مولانا و دیگر عرفای خطّه خراسان نظیر بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی دارد، مدّ نظر قرار داد.^۷ حافظ، هم نسبت به تحولات جاری جامعه حساس بود و هنگامی که نسیمی وزیدن می‌گرفت و گشایشی سیاسی در امور پدید می‌آمد، آن را به صدای بلند ابراز می‌کرد؛ نظیر دورانی که شاه شجاع بر تخت سلطنت نشست:

که دور شاه شجاع است می دلیر بنوش
هزار گونه سخن در دهان و لب خاموش
که از نهفتن آن دیگ سینه می زد جوش^۸

سحر ز هاتف غییم رسید مژده به گوش
شد آنکه اهل نظر بر کناره می رفتند
به بانگ چنگ بگوییم آن حکایت‌ها

همچنین اوضاع زمانه خود را به دقت رصد می‌کرد و تزویر و سالوس و ریاکاری جاری در جامعه دینی آن روزگار را به صراحت نقد می‌کرد؛^۹ هم فقیهان را، هم واعظان غیرمتعظ و زاهدان ظاهرپرست را:

که در خانه تزویر و ریا بگشایند
دل قوی دار که از بهر خدا بگشایند^{۱۰}

در میخانه بستند خدایا مپسند
اگر از بهر دل زاهد خودبین بستند

و:

که وعظ بی عملان واجب است نشیندن
که دست زهدفروشان خطاست بوسیدن^{۱۱}

عنان به میکده خواهیم تافت زین مجلس
مبوس جز لب معشوق و جام می حافظ

و:

در حق ما هر چه گوید جای هیچ اکراه نیست
بر صراط مستقیم ای دل کسی گمراه نیست
ورنه لطف شیخ و زاهد گاه هست و گاه نیست^{۱۲}

زاهد ظاهرپرست از حال ما آگاه نیست
در طریقت هر چه پیش سالک آید خیر اوست
بنده پیر خراباتم که لطفش دایم است

لسان‌الغیب، جامعه اخلاقی را برتر از جامعه فقهی می‌نشانند و با «زهدفروشی» و «فسق‌نمایی» در می‌پیچد. به نزد او، زهدفروشی و ریاکاری امری دل‌آزار است، در عین حال، «فسق‌نمایی» نیز نامبارک است و در زمره موانع راه سلوک. در نظام حافظی، البته نمی‌توان گناه را از جامعه بشری حذف کرد، چرا که خطای اخلاقی و گناه شرعی از شئون زندگی این جهانی است و از عالم انسانی هیچ‌گاه رخت بر نمی‌بندد:

دیده دریا کنم و صبر به صحرا فکنم و ندر این کار، دل خویش به دریا فکنم
از دل تنگ گنه‌کار برآرم آهی کاتش اندر گنه آدم و حوا فکنم^{۱۳}

اگر کسی تمنای محال زدودن گناه از روی زمین را در سر می‌پروراند، باید به سروق‌ت قصه هبوط آدم و حوا بر روی زمین برود و با آن در پیچد، چرا که بنا بر آموزه‌های دینی، هبوط آدم و حوا بر روی زمین با خوردن میوه درخت ممنوعه و ارتکاب گناه عجیب بوده است.^{۱۴} در عین حال، فسق‌نمایی و بر آفتاب افکندن گناهان و عزم بر پررنگ و برجسته کردن آنها در جامعه به نزد حافظ ناموجه است:

دلا دلالت خیرت کنم به راه نجات مکن به فسق مباحات و زهد هم مفروش^{۱۵}

خواجه شیراز هم تحولات سیاسی روزگار خود را رصد می‌کرد، هم دلمشغول امور جاری در جامعه بود؛ از اینرو در ریاکاری و زهدفروشی طعن می‌زد و زیستن اخلاقی را بر می‌کشید و بر صدر می‌نشانند. در عین حال، پرداختن به این مسائل، او را از تأملات عرفانی ناب و رفتن به سر وقت امر بیکران باز نمی‌داشت. حافظ نظیر عطار نیشابوری و مولوی بلخی، به هنرمندی تمام از نگرش معنوی خویش به هستی پرده بر گرفته است:

بیا که قصر عمل سخت سست بنیاد است بیار باده که بنیاد عمر بر بادست
ترا ز کنگره عرش می‌زنند صفیر ندانمت که در این دامگه چه افتادست
مجو درستی عهد از جهان سست نهاد که این عجوز، عروس هزار دامادست^{۱۶}

و:

در ازل پرتو عشقت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
جلوه ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد^{۱۷}

در میان سالکان مدرن نیز، سپهری از کتاب «زندگی خواب‌ها» تا انتهای هشت کتاب، در بند آنچه پیرامون او می‌گذرد، نیست. «زندگی خواب‌ها» که شامل سروده‌های حد فاصل سال‌های ۳۰ تا ۳۲ شمسی است، در همان سال ۳۲ انتشار یافت، اما در اشعار آن، اثری از دوران پر تلاطم سیاسی ایران در آن سال که به کودتای ۲۸ مرداد ختم شد، به چشم نمی‌خورد.^{۱۸} همچنین، دفتر شعر «ما هیچ، ما نگاه» که در سال ۵۷ منتشر شد، حاوی شعرهای سروده شده در دهه آخر دوران پهلوی دوم بود، اما هیچ نشانی از آن فضا در اشعار انتزاعی این سالک مدرن به چشم نمی‌خورد؛ شاعری که می‌گفت: «من قطاری دیدم، که سیاست می‌برد و چه خالی می‌رفت»^{۱۹} و «جای مردان سیاست بنشانید درخت / تا هوا تازه شود».^{۲۰}

از سپهری که بگذریم، می‌توان از اقبال لاهوری و علی شریعتی به عنوان سالکان مدرنی نام برد که تصویر و درک دیگری از سیاست‌ورزی و امر سیاسی داشتند.^{۲۱} شریعتی در دهه پنجاه شمسی، پس از آزادی از زندان، از «عرفان، برابری، آزادی» سخن می‌گفت^{۲۲} و بر سویه‌های بخشی سلوک عرفانی انگشت تأکید می‌گذاشت. او بر این باور بود که پرداختن به دغدغه‌های وجودی شخصی، رها و فارغ از آنچه در متن جامعه می‌گذرد، راهی به جایی نمی‌گشاید. از اینرو مرگ حلاج را «مرگی پاک در راهی پوک» می‌انگاشت و با آن بر سر مهر نبود و هم او و هم بایزید بسطامی را صوفیانی «از خود بیگانه» قلمداد می‌کرد. در مقابل مفتون شخصیت ابوذر بود و او را نماد عرفان انقلابی می‌انگاشت؛ همچنین دل‌سپرده نهضت سرداران بود و آن را ارج می‌نهاد. به نزد معلم انقلاب، باید «بقاء بالخلق» جایگزین «فناء فی الله» شود و در سلوک عرفانی دست بالا را داشته باشد.^{۲۳} گویی شریعتی در هبوط در کویر و گفت‌وگوهای تنهایی به واگویی حدیث نفس می‌پرداخت و در مواجهه با امر متعالی، احوال غریب و عافیت‌سوزی را نصیب می‌برد و زیر و زیر می‌شد و به تعبیر اکهارت توله «در حال زندگی می‌کرد»^{۲۴} و «آرامش سرد»^{۲۵} و ایمنی را به عیان می‌دید؛ پس از آن با بیرون رفتن از خلوت به جلوت درمی‌آمد و در میان جمع حاضر می‌شد و علیه بی‌عدالتی عصیان می‌کرد و بانگ اعتراض خود را به گوش همگان می‌رساند.^{۲۶} به اقتضای اقبال لاهوری، نزد شریعتی، عرفانی که نسبتی با امر اجتماعی و تحولات سیاسی نداشته باشد، فایده‌ی ندارد و باید فرونهاده شود.

۲. حال، خوبست پیرسیم چه نسبتی میان سلوک عرفانی و امر سیاسی برقرار است؟ می‌توان این پرسش سترگ را در دو سطح نظری و عملی بررسی کرد. در ساحت نظر، سؤال این است که آیا می‌توان از دل آموزه‌های عرفانی، مشروعیت سیاسی^{۲۷} را استخراج کرد؟ به تعبیر دیگر، می‌توان نظام سیاسی‌ای را مبتنی بر آموزه‌های عرفانی بنا کرد؟ از منظر تاریخی-تجربی، پاسخ این پرسش مثبت است؛ نظام‌های سیاسی متعددی مبتنی بر آموزه‌های عرفان کلاسیک شکل گرفته است؛ عرفانی که مدعی است گوهر حقیقت را فرا چنگ آورده و با برقراری نظام سیاسی‌ای که مشروعیت خود را از این آموزه‌ها می‌گیرد، در پی هدایت مردم و رساندن ایشان

به سرمنزل مقصود است. مثلاً صفویان که در اصل سلسله‌ای صوفیانه بودند، برای شاه اسماعیل صفوی جایگاهی عرفانی قائل بودند و او را مظهر خداوند بر روی زمین می‌انگاشتند. به نزد ایشان، شأن و مرتبه عرفانی شاه اسماعیل، برای او مشروعیت سیاسی به همراه آورده بود. اما، عرفان مدرن به روایت نگارنده، قائل به چنین رابطه‌ی ارگانیکی میان عرفان و مشروعیت سیاسی نیست؛ چرا که سالک مدرن نسبت به عقلانیت جدید گشوده‌است و با دستاوردهای عقل مدرن بر سر مهر است، از اینرو برای یقین‌های فردی ارزش معرفتی قائل نبوده؛ بر این باور است که امر معرفت بخش که بر توجیه^{۲۸} بنا شده و صبغه‌بین‌الاذهانی^{۲۹} دارد و عبارتست از «باور صادق موجه»، در این عالم به سادگی فراچنگ نمی‌آید و شک و تردیدهای معرفتی و تلاطم‌های وجودی این عالم را آکنده است. لازمه‌ی این تلقی از عقلانیت این است که آموزه‌های عرفانی یقین‌آور به روایت عارفان سنتی، یافت نمی‌شوند تا پشتوانه‌ی مشروعیت سیاسی قرار گیرند و به اتکای آنان خلاق در مسیر هدایت قرار گیرند. به قول منطقیون، مسئله «سالبه به انتفاء موضوع است». علاوه بر این، بر دوش «متافیزیک حداقلی»، که از مقومات عرفان مدرن است، نمی‌توان و نباید بار زیادی نهاد و امور متعددی را از آن طلب کرد. مشخصاً مشروعیت سیاسی را که در دولت و حکومت متجلی می‌شود، نمی‌توان و نباید از دل عرفان بیرون کشید و سراغ گرفت. به تعبیر دیگر، مشروعیت سیاسی متناسب و متلائم با عرفان مدرن، با سیاست مدرن سکولار که مبتنی بر تفکیک میان نهاد دین از نهاد دولت است و ساز و کار دموکراتیک را پاس می‌دارد و بر صدر می‌نشانند، ناسازگار نیست و قابل جمع است.

در مقام عمل چه می‌توان گفت و چه سنخ رابطه‌ای را میان سلوک عرفانی و امر سیاسی سراغ گرفت؟ آیا سالک مدرن می‌تواند و بایسته است که دلمشغول امر سیاسی در جامعه باشد؟ یا رابطه‌ی میان این دو مقوله نظیر جن و بسم‌الله است که تا یکی از در می‌رسد، دیگری باید عزم رفتن کند و فرار را بر قرار ترجیح دهد؟ به لحاظ تاریخی، عموم عرفای مسلمان، مشارکت چندانی در سیاست نداشتند. از شیخ نجم‌الدین کبری که بگذریم — او را شیخ شهید نامیده‌اند زیرا که در جهاد علیه مغولان به شهادت رسید — و دیگر موارد نادر، اکثر عرفا تنها نظاره‌گر حوادثی بودند که در سپهر سیاست رخ می‌داد و از دور دستی بر آتش داشتند. در دوران معاصر، به نزد کثیری از مردم، خصوصاً ایرانیانی که قائل به «تئوری توطئه» اند، سیاست پدر و مادر ندارد و بهتر است عموم مردم، اعم از عارفان و سالکان و غیرعارفان از آن دوری گزینند، چرا که عاقبت آن مشخص نیست و عواید و منفعتی بر آن مترتب نیست و «زبان سرخ سر سبز می‌دهد بر باد» و «وگر خواهی سلامت برکنار است». علاوه بر این، عده‌ای تصور می‌کنند پرداختن به سیاست و امر سیاسی، تنها به معنای دلمشغول سیاست روزمره بودن است، نظیر تحلیلگران سیاسی، سخن‌فان دولتمرد و وزیر را نقد و ارزیابی کردن و در رسانه‌های جمعی ظاهر شدن و درباره‌ی آن سخن گفتن و یا عضو فلان حزب سیاسی شدن و در اندیشه بدست آوردن منصب سیاسی و

وکیل و وزیر بودن. مسلماً موارد فوق بخشی از اشتغال به امر سیاسی در روزگار کنونی است و در جای خود می‌تواند سودمند و مفید باشد. چنانکه برنارد ماندویل در *افسانه زنبوران* آورده، سینات فردی حسنت جمعی‌اند و روان شدن از پی مشتبهاتِ نفسانی از قبیل کسب شهرت و قدرت، فی‌نفسه اشکالی ندارد؛^{۳۰} به شرطی که متضمن تضييع حقوق بنیادین دیگران و نفی کرامت انسانی ایشان نباشد. در واقع، عمرو و زید در راستای برآورده کردن امیال و خواسته‌های خود رفتار می‌کنند؛ در عین حال، محقق شدن آن امور می‌تواند بیشینه شدن رفاه و کمینه شدن درد و رنج اکثریت شهروندان را به همراه داشته و در جای خود، اخلاقی باشد و رهگشا.^{۳۱} علاوه بر این، می‌توان به نحو دیگری به امر سیاسی پرداخت، اما نه معطوف به کسب منصب سیاسی و مشارکت در قدرت سیاسی به نحو مستقیم؛ بلکه به نحو غیرمستقیم، در شهر (پولیس) و سپهر عمومی با گفتار و نوشتار و کردار خود در راستای کاهش درد و رنج مردم و کمینه کردن آن و پاسداشت حقوق بنیادین ایشان گام برداشتن. چنانکه در می‌یابم، بر خلاف ساحت نظر، سالک مدرن می‌تواند و «بایسته» است که در معنای اخیر و در مقام عمل، دلمشغول سیاست باشد و بدان اشتغال ورزد. او در حالی که در اندیشه ساحت قدسی هستی است و به سر وقت امر بی‌صورت می‌رود و تجارب باطنی و معنوی خویش را سامان می‌بخشد و تأملات و دریافت‌های خویش را با دیگران در میان می‌گذارد، امر سیاسی را جدی انگاشته و در اندیشه «دیگری» است؛ دیگری‌ای که در پولیس زندگی می‌کند و لاجرم در معرض سیاست‌گذاری‌ها و تصمیمات دولتمردان است و زندگی‌اش به نحو محسوسی از آن تأثیر می‌پذیرد. در واقع، سویه اخلاقی «عرفان مدرن» و نحوه زیست اخلاقی اقتضا می‌کند که سالک مدرن در مقام عمل دلمشغول امر سیاسی باشد و پروای «دیگری» را داشته باشد. همانگونه که پیشتر آمد،^{۳۲} سالک مدرن در وادی اخلاق، دلمشغول «دیگری» است؛ دیگری‌ای که می‌تواند همسر، فرزند، بستگان، همکار، هم‌کیش و هم‌میهن او باشند. ایشان را دیدن و در پی کاستن از درد و رنج این موجودات انضمامی برآمدن، از مقومات سلوک اخلاقی عارف مدرن است. پرداختن به «دیگری» در روزگار کنونی هم‌عنان با پاسداشت حقوق بشر و ساز و کار دموکراتیک است. پس می‌توان دلمشغول امر سیاسی بود و نسبت به آنچه در پولیس می‌گذرد، حساس بود و بر خلاف تصور عده‌ای، پرداختن به سیاست و امر سیاسی را کنشی مبارک دانست که مصداقی از پرداختن به «دیگری» است و در جای خود اخلاقی، رهگشا و بایسته.

علاوه بر این، سالک مدرن بر «خودمحوری روانشناختی»^{۳۳} فائق آمده، ضمیر را از اصناف پلشتی‌ها و خودبینی‌ها و خودمحوری‌ها به قدر طاقت بشری می‌زداید و «بی‌خودی» پیشه می‌کند.^{۳۴} سالکی که بی‌خود شده، چندان خود را در میان نمی‌بیند و به تعبیر گابریل مارسل، «آمادگی معنوی» کسب کرده و مستعد است که از خود به درآید و جهان پیرامون خود و موجودات انضمامی آن را به دقت نظاره کند. به تعبیر دیگر، با غلبه بر خودمحوری روانشناختی، یکی از موانع به حساب نیابردن دیگران به مثابه موجودات «خودآئین»^{۳۵} از میان

رخت برمی‌بندد؛ موجودات خودآئینی که با به‌کارگیری اراده و اختیار خویش در وضع قوانین کشور نقش محوری دارند. لحاظ کردن اراده شهروندان و مجال را برای به‌منصه ظهور رساندن آن در وضع قوانین و مشارکت سیاسی فراهم کردن، رکن‌رکین ساز و کار دموکراتیک است. عارف مدرن، با فائق آمدن بر خودمحوری روانشناختی، زمینه را برای به‌حساب آوردن دیگر شهروندان و شکوفا شدن و تحقق خودآئینی ایشان در فرایند قانونگذاری فراهم می‌آورد.

۳ . در میان عارفان کلاسیک، حافظ و سعدی، علاوه بر پرداختن به امور معنوی و باطنی، دلمشغول مناسبات و روابط اجتماعی و سیاسی بوده و در آنها نقادانه نظر کرده‌اند. از حافظ که بگذریم، سعدی در فصل اول گلستان، «درسیرت پادشاهان» و همچنین باب اول بوستان، «در عدل و تدبیر و رأی»، نصیحت کردن پادشاهان را فرو نهاده و ایشان را به انصاف و مروت نسبت به خلق دعوت کرده؛^{۳۶} در عین حال غزل‌های عارفانه موحدانه نابی نیز سروده و در جای خود به فقیهان نیز پرداخته است:

شهی که پاس رعیت نگاه می‌دارد	حلال باد خراجش، که مزد چوپانی‌ست
وگر، نه راعی خلق است زهرمارش باد	که هر چه می‌خورد از جزیت مسلمانی‌ست ^{۳۷}

و:

آستین بر روی و نقشی در میان افکنده‌ای	خویشان پنهان و شوری در جهان افکنده‌ای
هر یکی نادیده از رویت نشانی می‌دهند	پرده بردار ای که خلقی در گمان افکنده‌ای
هیچ نقاشت نمی‌بیند که نقشی برکند	وانکه دید از حیرتش کلک از بنان افکنده‌ای ^{۳۸}

و:

دل دردمند ما را که اسیر توست یارا	به وصال مرهمی نه، چو به انتظار خستی
برو ای فقیه دانا به خدای بخش ما را	تو و زهد و پارسایی، من و عاشقی و مستی ^{۳۹}

این دو عارف نامبردار کلاسیک، هر چند دلمشغول امر سیاسی بودند و به سهم خویش، در باب آنچه در جامعه دینی آن روزگار میان مردم و پادشاهان می‌گذشت، در مکتوبات و اشعار خویش داوری می‌کردند؛ در عین حال قائل به مشروعیت سیاسی برای عرفا نبودند. بنا بر داوری ایشان، آموزه‌های دینی و عرفانی، مدلول سیاسی و حقوقی نداشته، استظهار بدانها برای احراز مشروعیت سیاسی محلی از اعراب ندارد. در عین حال روشن است که سعدی و حافظ در دنیای پیشامدرن زندگی می‌کردند، روزگاری که مفاهیمی چون شهروندی^{۴۰}، ملت- دولت^{۴۱}، تفکیک قوا^{۴۲}، جامعه مدنی^{۴۳} و سپهر عمومی^{۴۴} بر ساخته نشده و سر برنیاورده بود. تلقی ایشان

از مشروعیت سیاسی و ساز و کار کشورداری، نظیر دیگر مردمان و نخبگان همان روزگار بود؛ درکی که برای پادشاه، حق پیشینی حکمرانی قائل است و حداکثر از او می‌خواهد نسبت به «رعیت» مروت پیشه کند و بر او خشم نگیرد؛ رعیتی که بر خلاف «شهروند» امروزی، واجد حقوق بنیادین تخطی‌ناپذیر نیست. اولین اثر مدون به زبان فارسی که در آن می‌توان مفاهیم سیاسی جدید را سراغ گرفت، کتابچه غیبی، نوشته میرزا ملکم خان است که حدود صد و پنجاه سال پیش نوشته شده و قدمت بیشتری ندارد؛ کتابی که آشکارا متأثر از نظام‌های سیاسی نوین کشورهای اروپایی است.

از سوی دیگر، عارف و سالک مدرن، بر خلاف سعدی و حافظ، شهروند دولت و جامعه مدرن است و در جهانی زندگی می‌کند که تحولات شگرفی در عرصه سیاست و اجتماع رخ داده و نهادهای مدرنی چون پارلمان، مطبوعات، رسانه و... پدید آمده‌اند. از اینرو، وی باید دغدغه‌ها و آرمان‌های خود را در سپهر عمومی و جامعه مدنی پی بگیرد. دلمشغول صرف احوال خود نبودن و پای در سپهر عمومی نهادن و در راستای پاسداشت حقوق بنیادین انسان‌های انضمامی و تقویت ساز و کار دموکراتیک گام برداشتن، از مقومات عرفان مدرن به روایت نگارنده است. در واقع، سالک مدرن برای انجام چنین اقداماتی و پرداختن به «دیگری» در پولیس، دلیل اخلاقی در دست دارد و نهادینه کردن ساز و کار دموکراتیک را که با کاهش درد و رنج «دیگری» و بهبود بخشیدن به نحوه زیست او عجین است، بر صدر می‌نشانند. مثلاً، اگر قوانینی در پولیس وضع می‌شود که متضمن نادیده انگاشتن حقوق بنیادین زنان است، سالک مدرن، بدین کنش غیر اخلاقی حساسیت می‌ورزد و به شیوه مدنی اعتراض خود را ابراز می‌کند. نلسون ماندلا، متأخر، از زمانی که مبارزه مسلحانه را رها کرد و کینه‌ورزی را در خود کشت و تنها در اندیشه بهبود وضعیت شهروندان رنجور آفریقای جنوبی و نهادینه کردن ساز و کار دموکراتیک در آن دیار بود، در کسوت یک سالک مدرن، سلوک سیاسی خود را سامان بخشید.^{۴۵}

یکی از انتقادات لویناس به هایدگر این است که در هستی و زمان و برخی از دیگر آثار هایدگر، مقولاتی چون «دازاین»^{۴۶}، «وجود»^{۴۷}، «وجودشناسی بنیادین»^{۴۸} و «از خفا بدر آمدن وجود»^{۴۹} آنقدر پررنگ و برجسته است، که نوبت چندانی به «موجودات»^{۵۰} انضمامی و دغدغه‌ها و مسائل ایشان نمی‌رسد. دازاین به روایت لویناس از هایدگر آنقدر به «اصالت»^{۵۱} و زندگی اصیل می‌اندیشد و غرق در احوال خویشتن است که موجودات گوشت و پوست و خوندار پیرامونی را نمی‌بیند و به نحو نظام‌مند به آنها نمی‌پردازد.^{۵۲} این نقد لویناس، شامل عارفان کلاسیک و سالکان مدرنی می‌شود که چندان دلمشغول دیگری نیستند و از حصار تجارب شخصی و اذواق و مواجید فردی بیرون نمی‌آیند. دفاتری چون «شرق اندوه»، «مسافر»، «حجم سبز» و «ما هیچ، ما نگاه»، در هشت کتاب سپهری، مشحون از بصیرت‌ها و بارقه‌های معنوی و به تصویر کشیده شدن احوال انفسی خوش و تجارب ناب و بکر سهراب است، در عین حال اثر چندانی از آنچه در پولیس می‌گذرد،

در این دفاتر به چشم نمی‌خورد. سالک مدرن، البته دلمشغول احوال باطن است و خودکاوی و خودشناسی پیشه می‌کند و در اندیشه عبور از «باخودی» و رسیدن به وادی «بی‌خودی» است؛ بی‌خودی‌ای که با آرامش و طمأنینه در می‌رسد، بدون اینکه سالک مدرن نظیر عارفان سنتی، لزوماً «فناء فی الله» را تجربه کند؛^{۵۳} اما تأمل کردن در این امور، او را از پرداختن به امر سیاسی و آنچه در پولیس می‌گذرد، باز نمی‌دارد؛ بلکه اخلاقاً از او می‌خواهد که مسائل جاری در پولیس را جدی بینگارد و برای به سامان کردن وضعیت شهروندان، به میزانی که در توان دارد بکوشد و از هیچ امری فروگذار نکند. در عین حال، صرف پرداختن به مسائل پولیس در این میان کفایت نمی‌کند؛ بلکه شیوه و روش پرداختن بدانها نیز مهم است. عرفانی که به قلمرو عمومی پای می‌نهد و در عین حال دلمشغول نهادینه کردن ساز و کار دموکراتیک نیست، غیر اخلاقی است و باید کنار نهاده شود.

در دوران معاصر، مرحوم شریعتی از عرفانی صحبت می‌کرد که در حصار خود باقی نمی‌ماند و به درون پولیس پای می‌گذارد و دلمشغول دیگر شهروندان است؛ در عین حال صرف تأکید بر سویه‌های بخشش و ستیزه‌جویانه این نگرش عرفانی کفایت نمی‌کند. اگر نظام سیاسی برآمده از عرفان‌های بخشش شریعتی، همان باشد که از مباحثی چون «امت و امامت» و «پس از شهادت» مستفاد می‌شود؛ نظام سیاسی‌ای که توده‌ها و «امت» را مخاطب قرار می‌دهد و از «دموکراسی هدایت شده» و تفکیک میان «دموکراسی رأی‌ها» و «دموکراسی رأس‌ها» مدد می‌گیرد و سیاست را هم مانند دیانت، ایدئولوژیزه می‌کند،^{۵۴} این نظام سیاسی ناموجه است؛ چرا که غیردموکراتیک است و نقش چندانی برای خودآئینی شهروندان و به منصفه ظهور رسیدن اراده آنها و مشارکت‌شان در فرایند تقنین و بر ساختن قوانین دموکراتیک در نظر نمی‌گیرد؛ از اینرو غیراخلاقی و فرونهادنی است.

۴ . عرفان مدرن به روایت نگارنده، افزون بر پرداختن به احوال باطنی و آنفسی انسان‌ها در روزگاری که به سر می‌بریم، دلمشغول امر سیاسی است و آن را جدی می‌انگارد. در ساحت نظر، با برکشیدن متافیزیک حداقلی و عقلانیت جدید و دیریاب انگاشتن دعاوی معرفت بخش، مشروعیت سیاسی را از آموزه‌های عرفانی طلب نمی‌کند و با سیاست مدرن و تفکیک میان نهاد دیانت از نهاد سیاست بر سر مهر است. در ساحت عمل، پرداختن به امر سیاسی در سپهر عمومی و جامعه مدنی را بایسته انگاشته، مصداقی از دیدن و جدی انگاشتن «دیگری» انضمامی و پیرامونی می‌داند؛ امری که اخلاقی است و برگرفتنی. همچنین، سالک مدرن خودآئینی را بر صدر می‌نشانند، با فائق آمدن بر خودمحوری روانشناختی، به قدر میسور، یکی از موانع مشارکت شهروندان در فرایند قانونگذاری در پولیس را برطرف می‌کند. سیاست‌ورزی به روایت سالک مدرن، هم‌عنان با ساز و کار دموکراتیک و پاسداشت حقوق بشر است و حافظ‌وار اخلاق را بر صدر می‌نشانند و در اندیشه نقادی و آسیب‌شناسی مناسبات و روابط میان انسان‌ها و همچنین نهادهای دینی در یک جامعه دینی است. عرفانی که هم

در اندیشه ساحت قدسی هستی و دغدغه‌های وجودی است؛ هم وارد پولیس می‌شود و با شهروندان می‌جوشد و پرداختن به امر سیاسی را، به نحوی که متضمن پاسداشت کرامت انسانی و حقوق بنیادین شهروندان باشد، ارج می‌نهد.

۱. در نهایی شدن این مقاله، از پیشنهادات و ملاحظات عالمانه دوستان و همکاران متعددی که دو ویراست از مقاله را خواندند، بسیار بهره بردم. از ایشان صمیمانه سپاسگزارم.

2. <http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/183.pdf>

<http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/191.pdf>

<http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/201.pdf>

<http://www.rahesabz.net/story/71549/>

۳. می‌توان مقوله «عرفان مدرن» را ذیل «دینداری تجربت‌اندیش» گنجانده. به لحاظ تاریخی، عموم دینداران تجربت‌اندیش که در دوران پیشامدرن زندگی می‌کردند، چندان دلمشغول امر سیاسی نبودند. در عین حال پرداختن به امر سیاسی که در این مقاله به بحث گذاشته شده و بنا بر روایت نگارنده، از مقومات سلوک مدرن است، کمتر مد نظر این دینداران بوده است. رابطه میان «دینداری تجربت‌اندیش» و «عرفان مدرن» را در جلسه دهم از سلسله جلسات «بازخوانی میراث فکری عبدالکریم سروش» به بحث گذاشته‌ام. نگاه کنید به :

http://www.begin.soroushdabagh.com/lecture_f.htm

4 . government

5 . state

۶. جلال الدین رومی، مثنوی معنوی، به تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶، دفتر اول، ابیات ۱۲۸-۱۲۵ و ۱۳۰.

۷. برای آشنایی با احوال و سلوک عرفانی ابوالحسن خرقانی، نگاه کنید به: محمدرضا شفیعی کدکنی، نوشته بر دریا: از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی، تهران، سخن، ۱۳۸۴.

۸. حافظ شیرازی، خواجه شمس الدین محمد؛ دیوان؛ به اهتمام محمد قزوینی و قاسم‌غنی؛ مقدمه، مقابله و کشف ابیات از رحیم‌ذوالنور، تهران، زوار، ۱۳۶۹، غزل ۲۸۳.

۹. برای آشنایی بیشتر با سویه‌های اجتماعی و نقادانه عرفان حافظی در قیاس با شعرا و عرفای پیش از او، نگاه کنید به مقدمه اثر محققانه و خواندنی ذیل: بهاء‌الدین خرمشاهی، حافظ‌نامه، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴، ویراست دوم.

۱۰. دیوان حافظ، غزل ۲۰۲.

۱۱. همان، غزل ۳۹۳.

۱۲. همان، غزل ۷۱.

۱۳. همان، غزل ۳۴۸.

۱۴. برای آشنایی بیشتر با نقش و منزلت گناه در نظام سلوکی حافظ، نگاه کنید به سخنرانی‌های عبدالکریم سروش تحت عنوان «جامعه حافظی» در لینک:

<http://lectures.dr.soroush.com/Persian/Lectures/2012/8%20March%20%20jame%20eye%20hafezi.mp3>

۱۵. دیوان حافظ، غزل ۲۸۳.

۱۶. همان، غزل ۳۷.

۱۷. همان، غزل ۱۵۲.

۱۸. این نکته در مقاله «زندگی خواب‌ها: مفهوم رؤیا در هشت کتاب سپهری» به بحث گذاشته شده است. نگاه کنید به:

<http://www.rahesabz.net/story/77523/>

۱۹. سهراب سپهری، هشت کتاب، دفتر «صدای پای آب».

۲۰. همان، هشت کتاب، دفتر «حجم سبز»، شعر «سوره تماشا»، چاپ نخست.

۲۰. برای آشنایی با تلقی اقبال لاهوری از امر سیاسی، به عنوان نمونه، نگاه کنید به:

محمود صدری، «اصلاح دینی و "تابش اندیشی" اقبال لاهوری»، سایت جرس:

<http://www.rahesabz.net/story/73176/>

۲۲. علی شریعتی، «عرفان، برابری، آزادی» در مجموعه آثار ۲: خودسازی انقلابی، تهران، حسینیه ارشاد، صفحات ۹۰-۶۱.

۲۳. برای بسط این مطلب، نگاه کنید به: علی رهنما، مسلمانی در جستجوی ناکجا آباد: زندگی نامه سیاسی علی شریعتی، ترجمه کیومرث قرقلو، تهران، گام نو، ۱۳۸۳، فصول ۱۱ و ۱۲.

۲۴. برای آشنایی بیشتر با مفهوم «زندگی کردن در حال» به روایت اکهارت توله، نگاه کنید به:

Eckhart Tolle (1999) *The Power of Now: A Guide to Spiritual Enlightenment* (USA: New World Library).

۲۵. «آرامش سرد» از مفاهیمی است که شریعتی در نوشته‌های کویری خود به کار بسته است. این مفهوم، ظنین‌انداز مفهوم «حکمت سرد» ویتگنشتاین در فرهنگ و ارزش است. به نظر می‌رسد شریعتی و ویتگنشتاین از احوال وجودی کم و بیش مشابهی سخن می‌گویند. برای بسط بیشتر این مفاهیم، نگاه کنید به:

مالک حسینی، ویتگنشتاین و حکمت، تهران، هرمس، ۱۳۸۸، مقدمه و فصل چهارم.

سروش دباغ؛ «عرفان و میراث روشنفکری معاصر»، ترنم موزون حزن: تأملاتی در روشنفکری معاصر، تهران، کویر، ۱۳۹۰، صفحات ۷۱-۶۱.

۲۶. در جلسات هشتم و نهم از سلسله جلسات «میراث فکری شریعتی و روشنفکری ایرانی»، نسبت میان عرفان و سیاست در نظام معرفتی علی شریعتی را به بحث گذاشته‌ام. نگاه کنید به:

http://www.begin.soroushdabagh.com/lecture_f.htm

برای آشنایی بیشتر با کویریات شریعتی، به عنوان نمونه، نگاه کنید به: فرامرز معتمد دزفولی، کویر: تجربه مدرنیته ایرانی، تهران، قلم، ۱۳۸۷.

همچنین نگاه کنید به مقالات: «می‌باش چنین زیر و زبر: درنگی در کویریات علی شریعتی» و «هبوط در هیچستان: بازخوانی تطبیقی کویریات شریعتی و هشت کتاب سپهری» در لینک‌های زیر:

<http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/169.pdf>

<http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/225.pdf>

27 . political legitimacy

28. justification

29. inter-subjective

۳۰. برای بسط این سخن ماندویل، نگاه کنید به: عبدالکریم سروش، «فضیلت و معیشت»، اخلاق خدایان، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.

۳۱. مطابق با آموزه‌های مکتب فایده‌گرایی اخلاقی، اعم از «فایده‌گرایی قاعده محور» و «فایده‌گرایی عمل محور»، به کار بستن «اصل فایده» برای صدور کنش‌های اخلاقی، محوریت دارد. مطابق با این اصل، بیشینه شدن فایده و کمینه شدن درد و رنج اکثریت شهروندان، قوام‌بخش کنش اخلاقی موجه است.

برای بسط بیشتر این مطلب، به عنوان نمونه، نگاه کنید به: جیمز ریچلز، فلسفه اخلاق، ترجمه آرش اخگری، تهران، حکمت، ۱۳۸۷، فصول ۸-۷.

۳۲. نگاه کنید به مقاله: «در غیاب رنج دیگری: طحوا‌های از عرفان مدرن ۳» .

33 . psychological egoism

۳۴. نگاه کنید به مقاله «من چه سبزم امروز: طحوا‌های از عرفان مدرن ۴».

35 . autonomous

۳۶. برای بسط این مطلب، نگاه کنید به: محمد علی همایون کاتوزیان، سعدی شاعر عشق و زندگی، تهران، مرکز، ۱۳۸۵، صفحات ۲۳۷-۲۰۳.

۳۷. شیخ مصلح الدین سعدی شیرازی، کلیات، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، روزنه ۱۳۸۵، ص ۱۰۳۵.

۳۸. همان، دیوان غزلیات، غزل ۵۷۴.

۳۹. همان، غزل ۵۸۳.

40 .citizenship

41 . nation-state

42 . separation of powers

43 . civil society

44 . public sphere

۴۵. برای بسط این مطلب، به عنوان نمونه، نگاه کنید به گفتگوی نگارنده با روزنامه اعتماد تحت عنوان «میراث ماندگار ماندلا» در لینک زیر:

- 46 . Dasein
- 47 . Being
- 48 . fundamental ontology
- 49 . unconcealment of Being
- 50 . beings
- 51 . authenticity

۵۲ . برای بسط این مطلب، نگاه کنید به: مسعود علیا، کشف دیگری همراه با لویناس، تهران، نشر نی، ۱۳۹۰، فصول ۱، ۲ و ۳.

همچنین نگاه کنید به مصاحبه نگارنده با روزنامه فرهیختگان تحت عنوان " اخلاق در باب « دیگری » " در لینک زیر:

<http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/305.pdf>

۵۳ . این سویه «عرفان مدرن» در مقاله «من چه سبزم امروز: طرحواره ای از عرفان مدرن ۴» به بحث گذاشته شده است.

۵۴ . برای بسط بیشتر قرائت ایدئولوژیک و انقلابی از دیانت و سیاست در نظام فکری علی شریعتی، نگاه کنید به:

محمد منصور هاشمی، آمیزش افقها: منتخباتی از آثار دایوش شایگان، تهران، فرزانه روز، ۱۳۸۹.

عبدالکریم سروش، «فریه تر از ایدئولوژی»، فریه تر از ایدئولوژی، تهران، صراط، ۱۳۷۳.

سروش دباغ، «علی شریعتی و حادثه کربلا»، سایت جرس، آبان ۱۳۹۲:

<http://www.rahesabz.net/story/78004/>