

بررسی تطبیقی انسان کامل در تشیع (امام) و عرفان (ولی) و نقش آن‌ها در جامعه و سیاست

حامد نوروزی^۱

کلثوم قربانی جویباری^۲

چکیده:

انسان کامل شخصیت محوری و ستون فقرات هر جهان‌بینی دینی و بعضاً غیر دینی است. در هر جهان‌بینی تعریف متفاوتی از انسان کامل و ویژگی‌های او ارائه می‌شود. اما شخصیت انسان کامل در تشیع (امام) و در عرفان (ولی) بسیار به هم نزدیک هستند. تا جایی که برخی مدعی شده‌اند عرفا شخصیت ولی را از روی شخصیت امام بازسازی کرده‌اند. در مقاله حاضر ریشه‌های تاریخی این الگو برداری را بررسی نکرده‌ایم؛ بلکه برخی از مهم‌ترین ویژگی‌های مشترک امام و ولی را نشان داده‌ایم؛ برای مثال: نوع انتقال امامت و ولایت، وظیفه هدایت، قطب بودن و غیره. البته در ابتدای مقاله به این امر پرداخته‌ایم که با توجه به علم و آگاهی کامل امام و ولی آن‌ها هیچ علاقه‌ای برای ورود به سیاست و اداره جامعه ندارند. پس دلیل ورود آن‌ها به این عرصه چیست؟ بی‌شک تنها عاملی که آن‌ها را به این کار تشویق می‌کند، وظیفه امام و ولی برای هدایت خلق است. این هدایت سبب‌ساز ورود آن‌ها به عرصه سیاست و جامعه است.

واژگان کلیدی: انسان کامل، امام، ولی، سیاست، جامعه

مقدمه

جامعه خوب و آرمانی جامعه‌ای است که بیمار، غمگین، پریشان، گرسنه، برهنه و فقیر نداشته باشد. اما اینکه هر جامعه چه باید بکند و چگونه می‌تواند بر فقر و جهل و بیماری و بینوایی غلبه کند، موقوف به یک قدرت فکریست. بنابراین برای رسیدن به یک سیاست خردمندانه باید افق‌های دور را دید و شناخت. در برخی از جوامع این افق‌های دور را خود آحاد جامعه رصد و تعیین می‌کنند؛ مانند جامعه یونان باستان و جامعه امروز غرب (در این مورد ر.ک.: حقدار، ۱۳۸۷: ۴۸-۳۵). اما در بسیاری از جوامع از دیرباز شناخت افق‌های دور و تعیین سیاست‌های کلی جامعه بر عهده انسانی است که از نظر خرد و هوش بالاتر از آحاد آن جامعه قرار می‌گیرد. ایران یکی از جوامعیست که در طول تاریخ همواره به دنبال یافتن پاسخی برای این پرسش بوده است: «انسان روشن‌ضمیری که می‌تواند و باید جامعه ایران را به او سپرد کیست؟». پیش از اسلام روحانیان زردشتی این عقیده را القاء می‌کردند که این شخص پادشاه است. اما مردم هیچگاه این را نپذیرفتند، قیام‌های متعدد توده مردم علیه پادشاهان، مانند قیام مزدکیان، نارضایتی مردم از طبقه حاکم را اثبات می‌کند. در نهایت نیز مردم ایران با ظهور اسلام از پادشاهان حمایتی جدی نمودند. پس از اسلام با غلبه اهل جماعت بر ایران، بسیاری تلاش کردند که خلیفه را به عنوان فردی معرفی کنند که دارای کمالات و فضایل انسانی بی‌شماریست که صلاحیت اداره جامعه را دارد. اما ایرانیان هرگز خلیفه را به عنوان کسی که می‌تواند منجی آن‌ها باشد نپذیرفتند. زیرا او را دارای آن ضمیر روشن و خرد خدایی نمی‌دانستند. در مقابل دو جهان‌بینی به ظاهر متفاوت شخصیت‌های جدیدی را به عنوان زعیم و رهبر روشن‌ضمیر جامعه به ایرانیان معرفی نمودند. این دو جهان‌بینی تشیع و عرفان بودند. به این ترتیب ایرانیان از همان آغاز به سراغ معارضات خلافت یعنی امامان شیعه رفتند. زیرا آن خرد روشن را در ضمیر «امام» یافتند. حتی در زمانی که امام قدرت سیاسی نداشت از اعتقاد مردم به او کاسته نشد و این نقطه عطفی در اندیشه سیاسی ایرانیست. زیرا پذیرفتند که لزوماً کسی که در رأس قدرت است روشن‌ضمیر نیست و انسان‌های والایی در هر دوره می‌زیند که لیاقت رهبری جامعه را دارند و به گوشه‌ای رانده می‌شوند. از همان آغاز در بسیاری از نقاط ایران مانند حاشیه دریای خزر، ری، قم و برخی نقاط دیگر مردم زمامدار آرمانی خود را در شخصیت امام شیعیان یافتند.

۱- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بیرجند

۲- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بیرجند

از سوی دیگر در جهان‌بینی عرفانی نیز این انسان کامل حضور پررنگی دارد. این انسان در جهان‌بینی عرفانی ولی نامیده می‌شود. در آغاز شکل‌گیری جهان‌بینی عرفانی، ولی به صورت فردی مجسم می‌شود که در گوشه‌ای عزلت گزیده و به همه مطامع دنیوی پشت پا زده است. دنیا و مافیها برای وی هیچ اهمیتی ندارد و رویدادهای این دنیای دون را به پیشیزی نمی‌خرد. اما کم‌کم این طرز تفکر تغییر کرد و در نهایت به جایی رسید که شخصیت ولی در متن جامعه نقش پررنگی یافت. در این نوع جهان‌بینی هم ولی لزوماً قدرت سیاسی ندارد و احتیاجی نیز به این قدرت سیاسی نیست. زیرا منبع قدرت وی از جای دیگر به وی تفویض می‌شود.

ارتباط تشیع و عرفان

نباید تصور شود این دو جهان‌بینی در جامعه ایرانی با هم تعارض داشته‌اند یا حتی به موازات هم پیش آمده‌اند و نقطه اشتراکی با هم نداشته‌اند. چنانکه برخی از شرق‌شناسان گفته‌اند عرفان اسلامی تنها در فرقه‌های مختلف اهل سنت ظهور می‌یابد و با تشیع ارتباطی ندارد. بلکه بر خلاف این نظر ماهیت و هویت این دو جهان‌بینی در اصل یکیست. تا جایی که برخی از محققان این دو جهان‌بینی را تبلور یک فکر واحد در دو پیکر می‌دانند (ر.ک.: جاودان، ۱۳۸۳: ۲۱۳ و اشراقی، ۱۳۷۹: ۲۷). در طول تاریخ نیز می‌بینیم که در موارد متعدد این دو جهان‌بینی با هم ادغام و ممزوج می‌شوند، برای مثال قیام سربداران و حکومت صفویه از نمونه‌های تقریباً موفق این ادغام بوده‌اند. اما بهترین نمونه اتحاد عرفان و تشیع در زمان معاصر شخصیت امام خمینی است که هر دو جنبه عرفان و تشیع را با هم داشتند. سید حسین نصر در باره اتحاد عرفان و تشیع می‌گوید: اگر باطنی‌گرایی اسلامی تنها به صورت تصوف در میان اهل سنت رواج یافت، در مقابل، عرفان در کل ساختار تشیع جلوه‌گر شد (نصر، ۱۳۸۹: ۱۶۴). در طول تاریخ نیز بسیاری به ارتباط ساختاری عمیق عرفان و تشیع اشاره کرده‌اند. برای مثال ابن خلدون در مقدمه می‌نویسد: «متصوفه به قطب و ابدال معتقد هستند. گویی آنان این عقیده را از شیعیان گرفته‌اند و اقوال آنان را با عقاید خود آمیخته‌اند ... متصوفه در دیانت خود مذهب شیعیان را برگزیده‌اند و در آن فرو رفته‌اند، به حدی که مستند طریقت خود را در پوشیدن خرقة، خرقة‌ای قرار داده‌اند که علی (ع) آن را بر حسن بصری پوشانید و از وی عهد به التزام طریقت گرفت. این خرقة و طریقت به عقیده آنان از حسن بصری به جنید رسیده است. ... این مسئله نشان می‌دهد که متصوفه عقاید و احساسات شیعه را عمیقاً پذیرفته‌اند (ابن خلدون، ۱۳۴۲، ج ۱: ۶۳۱).

مهم‌ترین نکته‌ای که این دو جهان‌بینی را به هم پیوند می‌زند شخصیت انسان کامل در آن‌هاست و بدون تردید همان‌گونه که از سخن ابن خلدون بر می‌آید شخصیت محوری و آغازین در هر دو جهان‌بینی تشیع و عرفان، علی (ع) است. حتی در عالم تسنن تقریباً همه سلسله‌های صوفیان نسب معنوی خود را به حضرت علی می‌رسانند و پس از پیامبر او را برترین مرجع معنوی مؤمنان می‌دانند. نشان این امر نیز این است که حدیث «ان مدینه العلم و علی بابها» را که صراحتاً بر نقش علی (ع) در عرفان اسلامی اشاره دارد، هم شیعیان باور دارند و هم اهل تسنن. از دیدگاه شیعیان و عرفا نقش انسان کامل را پس از علی (ع) امامان دیگر بر عهده دارند. به علاوه عرفا معتقدند به واسطه پوشیدن خرقة و دریافت بخشی از علوم معنوی معصومین می‌توانند خود را به انسان کامل نزدیک کنند (ر.ک.: کامل الشیبی، ۱۹۶۶: ۱۲۳ و کامل الشیبی، ۱۹۶۴، ج ۲: ۱۱۷). بنابراین انسان کامل در این دو جهان‌بینی زعیم و رهبر جامعه است.

تا اینجا روشن است که از دیدگاه تشیع و عرفان، اجتماع به انسان کامل نیاز دارد تا افق‌های روشنش را بهتر بشناسد. اما هر ارتباطی دو سو دارد. اینکه جامعه به انسان کامل نیاز دارد دلیلی بر این نیست که انسان کامل زعامت جامعه را بر عهده بگیرد. به عبارت دیگر با توجه به ویژگی‌های انسان کامل چه دلیلی وجود دارد که وی رهبری جامعه را بپذیرد؟ انسان کامل جامع کمالات است و بیش از هر کس بر این امر واقف است که حکومت و قدرت سیاسی قدرتی ناپایدار و دنیوی است. بنابراین وی باید از این قدرت گریزان باشد. به یقین جامعه به وی نیاز دارد، اما وی به جامعه نیازی ندارد. پس چرا خود را آلوده قدرتی ناپایدار و زودگذر کند؟ انسان کامل با علم و آگاهی و

دوراندیشی خود به یقین مقامات دنیوی را به هیچ می‌انگارد. به ویژه که هیچ‌انگاری دنیا در عرفان بسیار برجسته است و اصولاً عرفان به نوعی برابر با دنیا‌گریزی و عزلت است. پس پیش از ادامه بحث لازم است که ارتباط انسان کامل با جامعه بررسی و تحلیل شود.

رابطه ولی و اجتماع

عرفان در لغت به معنی شناخت و معرفت و کسب آگاهی عمیق است. اصطلاحاً به علمی گفته می‌شود که مخصوص شناخت خداوند و آنچه مستقیماً به خدا مربوط است. بنابراین عرفان در ارتباط مستقیم با شناخت خداوند است و شناخت خداوند در گرو شناخت خویش است، به گونه‌ای که شناخت خداوند از شناخت خویش قابل تفکیک نیست، به گواه این حدیث:

مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ، فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ (آمدی، ۱۳۸۳: ۳۵۶): هر که خود را شناخت یقیناً خدایش را شناخت.

بنابراین خودشناسی در جهان‌بینی عرفانی مقدمه خدانشناسی است. در آموزه‌های عرفانی خودشناسی را معرفت‌الذات می‌خوانند (سجادی، ۱۳۳۹: ذیل معرفت‌الذات). گرایش‌های اولیه عارفان که آن را می‌توان در عراق یافت عارفان وارسته و واصل پیروان خود را به خوسازی و سیر در مقامات نفس واداشته و مهم‌ترین مسئله در عرفان را خوشناسی و خدانشناسی دانسته‌اند. آنان بهترین راه برای رسیدن به مرحله شناخت خود و خدای خود را عزلت و گوشه‌نشینی تشخیص داده، بیشتر عمرشان را به خودشناسی پرداخته‌اند. به همین دلیل در بسیاری از کتب عرفانی بابی را به نام باب الخلوته و العزلة اختصاص داده و آدابی را برای آن ذکر کرده‌اند. به عنوان مثال در رساله قشیریه آمده است: «الخلوة: صفة اهل الصفوة و العزلة، من امارات اهل الوصلة» (الرسالة القشيرية، ۱۳۵۹هـ.ق: ۱۸۳): خلوت صفت اهل صفاست و عزلت از نشانه‌های اهل وصال است. این دسته از عارفان یکی از لوازم سیر و سلوک عرفانی را در ابتدای کار گوشه‌نشینی و دوری از هم‌نوع خود دانسته و در نهایت به خلوت توصیه نموده‌اند. ایشان در این زمینه به آیات و احادیث فراوانی هم استناد جسته‌اند؛ از جمله:

عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذْهَبْتُمْ (مائده/ ۱۰۵): بر شماست مراقبت از خودتان آنگاه که هدایت شدید، گمراهی انسان گمراه ضرری بر شما نمی‌رساند.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا (التحريم/ ۶): ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خود و خانواده خود را از آتش جهنم نگاه دارید.

گروهی از عارفان این خلوت‌گزینی و گوشه‌گیری را به دلیل ناپاکی درون خلق می‌دانند. به عبارت دیگر از آنجا که اغلب مردم درونی ناپاک دارند و آلوده به شهوات و مادیاتند، دوری از آن‌ها سبب پاک ماندن ضمیر عارف و نزدیکی با آن‌ها موجب آلودگی و تباهی روحی سالک است. بنابراین برای سلوک الی الله باید از اختلاط با خلق پرهیز کرد. این مضمون در بسیاری از اشعار عرفانی آمده است:

از سلام‌علیکشان کم جو امان

آدمی‌خوارند اغلب مردمان

مولوی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۶۱

اما گروهی از عارفان نیز برآنند که خلوت و گوشه‌گیری عارف به دلیل در امان ماندن خلق از شر سالک است. زیرا سالک خود نیز یکی از آحاد این جماعت است و باطنی آلوده و پست دارد. بنابراین دوری سالک از خلق مردم را از شر وی در امان می‌دارد. برخی نیز نظر گروه اول را به کل ناثواب دانسته‌اند؛ زیرا در آن غرور است که با سلوک عرفانی مغایر است. قشیری در این باره می‌گوید:

«و من حق العبد از اثر العزلة ان يقتعد باعتزاله عن الخلق سلامة الناس من شره و لا يقصد سلامة من شر الخلق. فان الاول من القسمين: نتيجة استصغار نفسه و الثانی مزیتة علی الخلق و من استصغر نفسه فهو متواضع. و من رأى نفسه مزية علی احد فهو متكبر» (قشیری، ۱۳۵۹هـ.ق: ۱۸۳): و از حق بنده این است که وقتی عزلت پیشه کرد قصدش از

عزت سلامت نگه داشتن مردم از شر خویش باشد نه سلامت نگه داشتن خویش از شر مردم. صورت اول از دو قسم نتیجه کوچک شمردن نفس خود است و صورت دوم نتیجه برتر دانستن برتر دانستن خود از خلق. آنکه خود را خوار کند انسان متواضعیست و آنکه خود را برتر از دیگران بداند انسان متکبر است.

به تدریج و تحت تأثیر عارفان ایرانی، به‌ویژه عارفان خراسان، مکتب دوم رشد و رواج بیشتری یافت و این تفکر که ذات انسان پلید و آلوده است، جای خود را به این تفکر داد که انسان و مخلوقات محل تجلی خداوند هستند. اینان بر اساس مبانی نظری عرفان خود مخلوقات و انسان را مظاهر صفات و اسماء الهی می‌دانستند. به همین دلیل کم‌کم از لاک عزت و انزوای خویش به درآمدند و برای شناخت خدا به شناخت دیگر مخلوقات و انسان‌ها متوسل شدند. زیرا برای شناخت خداوند باید تجلیات و مظاهر او را شناخت. کسی که تجلیات و مظاهر و اسمای الهی را نشناسد خداوند را نمی‌شناسد. این تفکر تا جایی پیش رفت که علاقه و محبت به مخلوقات خداوند هم‌پایه علاقه به خداوند دانسته شده و خدمت به خلق هم‌شان‌بندگی خداوند. این نوع جهان‌بینی را نیز می‌توان به وضوح در اشعار عرفانی دید:

کای طلوع ماه تو دیده زجیب
من حقم رنجور گشتم نامدی
این چه رمزست این بکن یا رب بیان
چون نرسیدی تو از روی کرم؟
عقل گم شد این گره را برگشا
گشت رنجور او منم نیکو بین
هست رنجوریش رنجوری من
مولوی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۶۵

آمد از حق سوی موسی این عتیب
مشرفت کردم ز نور ایزدی
گفت معبودا تو پاکی از زیان
باز فرمودش که در رنجوریم
گفت: یا رب! نیست نقصانی تو را
گفت: آری! بنده خاص گزین
هست معذوریش معذوری من

سعدی علیه الرحمه نیز در این باب می‌گوید:

به تسبیح و سجاده و دلق نیست

عبادت به جز خدمت خلق نیست

سعدی، ۱۳۸۱: ۲۴۱

عرفا در این نگرش نیز از آیات و احادیث فراوانی متأثر شده‌اند؛ برای مثال: *مَنْ ذَالَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ (بقره/ ۲۴۵)*: هر آنکس که به خداوند قرض دهد، قرضی نیکو، خداوند قرض او را به چندین برابر به او باز می‌گرداند.

و در حدیث آمده است: *الْخَلْقُ كُلُّهُمْ عِيَالِي فَأَحَبُّهُمْ إِلَيَّ أَلَطُّهُمْ بِهِمْ وَأَسْعَاهُمْ فِي حَوَائِجِهِمْ (حر عاملی، ۱۴۰۹ هـ، ج ۶: ۲۳۷)*: مردم همه خانواده من هستند، محبوب‌ترین آن‌ها نزد من مهربان‌ترین به هم‌نوعانش است و کسی که آن‌ها را در نیازهایشان یاری می‌کند.

بر این اساس خدمت به خلق عبادت حق و شناخت خلق شناخت حق تلقی می‌شود. پس باید خلق را شناخت و به آن خدمت کرد. اما بهترین راه خدمت به خلق چیست؟ آیا تنها فراهم کردن مادیات و زندگی مرفه برای خدمت به خلق کافیست؟ خیر! زیرا زندگی مرفه تنها می‌تواند تا حدی شرایط را برای رشد و تعالی معنوی فراهم کند. اما در نهایت آنچه دنیاییست، فانیست و بقا ندارد. بنابراین بهترین راه خدمت به خلق فراهم کردن شرایط سعادت جاودانی مردم است و این میسر نیست مگر اینکه انسان‌ها به سمت صلاح و هدایت راهنمایی شوند. و چه کسی می‌تواند راه صلاح و فلاح را به مردم نشان دهد؟ از دیدگاه عرفانی «ولی» یا انسان کامل. از اینجاست که عرفان پا در قلمرو اجتماع می‌گذارد؛ زیرا ولی به عنوان انسان کامل نه تنها وظیفه دارد که راهنمای مردم باشد، بلکه خود نیز در این کار پیشقدم و داوطلب است؛ زیرا هدایت مردم و راهنمایی آن‌ها بزرگ‌ترین عبادت خداوند است.

رابطه امام و اجتماع

تشیع امامی در طول قرن‌های دوم و سوم هجری قمری نیرو گرفت، اما در قرن چهارم و اوایل قرن پنجم در قالب تشیع دوازده امامی شکلی تثبیت شده یافت. تشیع امامی در کوفه، قم، بغداد و مدینه رشد کرد و تحول یافت. این نوع جهان‌بینی از همان آغاز شکل‌گیری بازتاب‌دهنده نیازها و دغدغه‌های روحی و معنوی مردمی بود که می‌خواستند با محرومیتشان از قدرت کنار بیایند. قدرتی که از نظر شرعی به آن‌ها تعلق داشت ولی پس از امام حسن با ظلم از آن‌ها غصب شده بود. امام برای شیعیان شخصیتی غیر سیاسی بود که جایگاه معنوی خویش را مدیون نص و تعیین امام پیشین بود، نه قیام و شورش. به همین دلیل نداشتن قدرت سیاسی مطلق آسیبی به اعتبار امامت وارد نمی‌کرد و امام می‌توانست همچنان که قدرت مطلق سیاسی ندارد، امام باشد (کرون، ۱۳۸۹: ۳۱۲).

بنابراین روشن است که در جهان‌بینی تشیع مقام امام لزوماً با قدرت سیاسی همراه نیست؛ زیرا قدرت وی از جانب خداوند و پیامبر به ایشان رسیده است. پس چرا امام به عنوان انسان کامل باید در امور سیاسی و اجتماعی دخالت کند؟ در جهان‌بینی تشیع نیز مانند جهان‌بینی عرفانی مسئله هدایت خلق است که امام را مجبور به دخالت در اجتماع و سیاست می‌کند. از نظر شیعیان انسان‌ها بدون هدایت و راهنمایی معنوی گمراه می‌شوند. خداوند انسان‌ها را به خود وانگذاشته است، زیرا بدون امام اصولاً جهان برپای نخواهد ماند. امام از جانب خداوند در مقابل لغزش و خطا مصون است و به همین دلیل تنها کسی است که در هدایت مؤمنان و رشد و تعالی بخشیدن به جامعه دچار خطا نخواهد شد. امامان درهایی هستند که راه رشد و تعالی به سوی خداوند را می‌گشایند و تنها از طریق آنان است که می‌توان به هدایت دست یافت. بنابراین امام به عنوان انسان کامل خود را مسئول هدایت خلق می‌داند. زیرا آگاه است که کسی جز او نمی‌تواند خلق را به درستی هدایت کند. از اینجاست که امام در عرصه اجتماع و سیاست نیز حضوری پر رنگ دارد.

قلمرو مشترک عرفان، تشیع، سیاست و اجتماع

روشن است که قلمرو مشترک عرفان و تشیع جایست که بحث هدایت و راهنمایی اجتماع از طریق سیاست‌های روشن‌بینانه و آینده‌نگرانه آغاز می‌شود. هدف نهایی سیاست نیز همین است که خلق را به کمال مطلوب خود برساند. همین‌طور بسیاری از جهان‌بینی‌ها و برنامه‌های اجتماعی این داعیه و آرزو را دارند که در صدد تعالی و رشد همه‌جانبه جامعه انسانی هستند. این جهان‌بینی‌ها در قلمرو جامعه و سیاست با هم اشتراک دارند؛ اما در عمل بازیگران آن قلمرو مشترک هیچ اشتراکی با هم ندارند و اصولاً نمی‌توانند در کنار هم گام بردارند. در مقام مقایسه می‌توان جهان‌بینی بودایی را به عنوان نوعی عرفان با جهان‌بینی سیاسی فارابی به عنوان نوعی فلسفه سنجید. هر دوی این جهان‌بینی‌ها در اصول خود به رشد و تعالی جامعه اهمیت فراوان می‌دهند و در صدد هستند راهی برای این تعالی پیش پای انسان قرار دهند. بنابراین در قلمرو اجتماع و سیاست این دو جهان‌بینی اشتراک‌هایی دارند. اما بازیگران این قلمرو در هر یک از این جهان‌بینی‌ها به کل با دیگری متفاوت است. به نحوی که عارف کامل بودایی نه از نظر وظایف، نه از نظر منشأ قدرت و نه از نظر روحیات و رفتارهای اجتماعی در کنار هم قرار نمی‌گیرند. برای مثال در فلسفه سیاسی فارابی فیلسوف کامل در جایگاه پادشاه آرمانی قرار می‌گیرد. اما فلسفه از نظر بسیاری از جهان‌بینی‌ها مردود و در اداره جامعه ناکارآمد است. به همین دلیل فیلسوف شاه فارابی هیچ‌گاه نمی‌تواند با رهبران جامعه در جهان‌بینی‌های دیگر انطباق پیدا کند؛ تا جایی که خود فارابی اذعان می‌کند فیلسوف شاه شخصیتی خیالی است (کرون، ۱۳۸۹: ۳۱۴). اما نکته جالب اینجاست که جهان‌بینی عرفانی و تشیع علاوه بر اینکه از نظر قلمرو و فعالیت اجتماعی با هم اشتراک دارند، بازیگران عرصه اجتماعی نیز در هر دو جهان‌بینی اشتراک‌های فراوانی دارند. انسان کامل، چه ولی باشد و چه امام از ابعاد مختلف با هم قابل مقایسه‌اند و می‌توانند در یک نظام سیاسی واحد با هم جمع شوند. در بخش بعد به این مطلب خواهیم پرداخت.

قلمرو مشترک عرفان و تشیع در اجتماع و سیاست

گفتیم که قلمرو مشترک عرفان و تشیع در اجتماع و سیاست از آنجا آغاز می‌شود که هر دو جهان‌بینی خود را موظف می‌دانند که انسان‌ها را به رشد و تعالی معنوی برسانند. عرفان این رشد و تعالی را از طریق خوشناسی و تربیت و تهذیب نفس به انجام می‌رساند و تشیع از طریق اجرای اوامر و نواهی شرعی اسلام مطابق فقه شیعه. عرفان در عرصه شناخت به انسان قدرت صعود می‌دهد و تشیع در عرصه دین. از این‌رو هرکدام از این دو جهان‌بینی بدون هم تضعیف شده و با هم تقویت می‌گردند. تاریخ نیز صحت این قول را به اثبات رسانده است. حکومت پیامبر و علی علیه السلام در صدر اسلام و حکومت امام خمینی در عصر حاضر نمونه بارز صدق این مدعی است (فاضلی، ۱۳۸۷: ۱۱). در مقابل تاریخ این را نیز به ما نشان می‌دهد که بسیاری از حکومت‌هایی که داعیه حمایت از جهان‌بینی عرفانی یا تشیع را داشته‌اند در عمل حکومت‌هایی ناکارآمد بوده‌اند که نه تنها مردم جامعه خود را به سوی تعالی نبرده‌اند، بلکه مقدمات سقوط آن را نیز فراهم کرده‌اند. نمونه بارز این حکومت‌ها برخی از خلیفه‌های عباسی مانند القادر بالله و دیگران بوده‌اند که گرایش شدیدی به عرفان نشان داده‌اند ولی در عمل پایه‌های سقوط علمی و فرهنگی جامعه اسلامی را بنا نهادند (کرون، ۱۳۸۹: ۱۷۶-۱۶۰). مأمون نیز یکی از خلفای عباسی بود که داعیه حمایت از تشیع و بازگرداندن خلافت به ائمه را داشت، ولی در عمل حکومت وی به جایی رسید که امام رضا، امام وقت شیعیان را به شهادت رساند. صفویان نیز حکومتی بودند که هر دو جهان‌بینی را با هم جمع کرده و حکومتی نسبتاً قدرتمند و پایدار شکل دادند. تا حدی نیز توانستند ارزش‌های علمی و فرهنگی جامعه را احیا کنند. اما با این حال حکمت آنان با حکومت مطلوب فرسنگ‌ها فاصله داشت؛ گرچه تلفیق این دو جهان‌بینی شکلی منسجم و فرهنگی به این حکومت می‌داد و آن را قدرتمند می‌ساخت. بنابراین تنها این امر که حکومتی داعیه تکیه بر عرفان یا تشیع را داشته باشد، لزوماً جامعه را به رشد و تعالی نمی‌رساند. حتی گاهی این نوع حکومت‌ها به دلیل تقدسی که برای خود قائلند، مستبدانه‌تر از حکومت‌های تغلیبه عمل می‌کنند و هیچ ابایی ندارند از اینکه خلاف گفته‌های خود عمل کنند، مانند حکومت مأمون.

پس چه ضمانتی وجود دارد که چنین حکومت‌هایی جامعه را حقیقتاً به سعادت و کمال رهنمون شوند؟ چه نیروی اجتماعی، فرهنگی یا سیاسی می‌تواند چنین حکومت‌هایی را وا دارد که به سعادت مردم بیانندیشند؟ پیشنهادی که جهان‌بینی عرفانی و تشیع برای موفقیت این‌گونه حکومت‌ها ارائه می‌دهند این است که رهبری جامعه را شخصیتی به عهده بگیرد که از هر خطایی مصون و عالم بر نیازها و مخاطرات پیش‌روی جامعه باشد. یعنی انسان کامل که ولی یا امام است. انسان کامل حلقه اتصال عرفان و تشیع و جامعه به هم است. اگر سعادت و اعتلای آحاد جامعه حوزه مشترک عرفان و تشیع در سیاست است، انسان کامل نقطه مرکزی این حوزه و جایست که شیوه‌های گوناگون مدیریت عرفانی و شیعی به آن ختم می‌شود. بنابراین مهم‌ترین نکته در شناخت این دو مکتب، ویژگی‌های انسان کامل در آن‌هاست. در پی به بررسی برخی ویژگی‌های امام و ولی خواهیم پرداخت.

مقایسه شخصیت امام و ولی

در عرفان انسان کامل را ولی (مخفف ولی الله) می‌نامند و این نوع کمال را ولایت می‌دانند. متناظر همین دو مفهوم در تشیع امام و امامت است. بسیاری از ویژگی‌های ولی و امام قابل مقایسه و شبیه‌اند. اغلب محققان برآنند که بسیاری از آداب و رسومی که در عرفان رعایت می‌شود و به ولی بازمی‌گردد از تشیع اخذ شده است. در پی به برخی از این ویژگی‌های مشترک خواهیم پرداخت.

۱/ انتقال قدرت معنوی: بر حسب دیدگاه تشیع پیامبر اسلام علاوه بر وظیفه و قدرت آوردن احکام الهی (نبوت و رسالت) دارای قدرت هدایت معنوی و ارشاد نیز بوده است و این قدرت به فاطمه (س) و علی (ع) و از طریق آنان به ائمه هدی علیه السلام منتقل شده است. یکی از آداب و رسوم صوفیان به صورتی نمادین با این نوع انتقال قدرت معنوی ارتباط نزدیک دارد و خاستگاه آن به امامت در تشیع بسیار نزدیک است. این رسم پوشیدن خرقه و خرقه

دادن پیر به مرید به عنوان نماد انتقال آموزه‌های معنوی و فیض خاص همراه با ولایت و تشریف به سلوک است. خرقه عارف نماد انتقال قدرت معنوی است. ابن خلدوم متذکر شده است که انتقال خرقه و رسم خرقه پوشاندن با امامت در تشیع ارتباط مستقیم دارد. بر طبق حدیث مشهور کساء حضرت خاتم، دخترش فاطمه (س)، علی (ع)، حسن و حسین (ع) را فراخواند و همه را زیر یک رداء نشانید. این رداء به صورتی نمادین به معنای آن است که ولایت کلیه محمدیه به ولایت جزئیة فاطمه و از طریق او به امامان نسل او منتقل شده است. در یکی دیگر از احادیث شیعه ارجاعی مستقیم به نماد باطنی خرقه پوشی وجود دارد. این حدیث از معراج پیامبر نقل می‌شود. پیامبر در زمان معراج در میانه بهشت در قصری به صندوقی برمی‌خورد و از جبرئیل می‌خواهد که در آن را بگشاید. جبرئیل پاسخ می‌دهد که آن «سِرِّ الله» است و تنها برای کسی گشوده خواهد شد که خداوند دوستش دارد. پیامبر از خدا می‌خواهد و جبرئیل در آن صندوق را برای پیامبر باز می‌کند. درون صندوق فقر روحانی و مرقع بود. خداوند می‌گوید: ای محمد! این دو را از زمنی که آفریده‌ام برای تو و امت تو برگزیدم و این دو را جز به کسی که دوستش دارم عطا نمی‌کنم. پیامبر پس از معراج با اجازه خداوند آن را بر علی (ع) پوشانید. علی آن را پوشید و وصله‌های بی‌شمار بر آن دوخت تا آن حد که فرمود «براین خرقه آنقدر وصله زده‌ام که در برابر وصله‌زن خجلت‌زده شده‌ام». علی (ع) به فرزندش امام حسن (ع) امر فرمود پس از شهادتش آن را بر تن کند و پس از او حسین (ع)، سپس اخلاف حسین تا حضرت مهدی آن را بر تن کرده‌اند. آن خرقه تا کنون نزد مهدی باقی مانده است (سبزواری، ۱۳۲۶: ۹۴-۹۳). ابن ابی‌الجمهور به شباهت این خرقه با خرقه عارفان کامل و اولیاء اشاره می‌کند و می‌گوید: خرقه‌ای که صوفیان از طریق انتقال دریافت می‌کنند تأسی به اوصاف امامان است و با این عمل می‌خواهند به قدر وسع به اسرار الهی آگاهی یابند که خرقه نماد آن است.

۲/ **وظیفه هدایت در ولی و امام:** مهم‌ترین وظیفه امام هدایت معنویست و همین وظیفه را ولی نیز بر عهده دارد. هر فرد شیعه آرزوی دیدار با امام خویش را دارد تا بتواند از طریق او به هدایت دست یابد و همین رابطه را یک سالک با مراد خویش که شاید ولی باشد دارد. همه کارکردهای معنوی در هر عصری برای شیعیان به امام زمانشان ارتباط دارد و برای عرفا با مرادشان. اما ذکر یک نکته در اینجا ضروریست. روند قابلیت امام برای هدایت جامعه با روند آمادگی ولی برای راهنمایی سالکان با هم متفاوت است. امام انسانی معصوم است که خداوند او را از خطا مصون می‌دارد و علم الهی را در فطرت او قرار می‌دهد. این قابلیت‌ها از پیامبر به دختر و دامادش و از طریق آنان به خاندان پیامبر منتقل می‌شود. بنابراین قابلیت رهبری در امام اکتسابی نیست. اما در ولی این قابلیت کاملاً اکتسابی است. ولی در آغاز انسانی عادیست با تیرگی‌ها و آلودگی‌های نفسانی. اما پس از طی مراحل این قابلیت و بلکه وظیفه را می‌یابد که راهنمای خلق باشد. این مراحل و مراتب در سفرهای چهارگانه سالک به خوبی نمایان است. امام خمینی این اسفار اربعه را که ملاصدرا مطرح کرده در کتاب *مصباح‌الهدایه* کاملاً تبیین کرده‌اند. این سفرها از سفر من‌الخلق الی‌الحق آغاز می‌شود. چرا سالک از خلق به حق سفر می‌کند؟ چون یا خلق آلوده‌اند یا سالک خود را آلوده می‌داند. به هر حال خلق حجاب اویند از خدا. سپس سفر بالحق فی‌الحق آغاز می‌شود که در آن سالک با صفات خداوند آشنا می‌شود. سپس عارف باز به میان خلق بازمی‌گردد. این مرحله در سفر من‌الخلق بالحق رخ می‌دهد. اما این نیز آخرین مرحله نیست. مرحله آخر سفر بالحق فی‌الخلق است. سالک پس از طی این مراحل آمادگی راهنمایی خلق را دارد. زیرا نه آن سالک این عارف است و نه این خلق آن خلق پیش از سفر. وقتی سالک از خلق به حق سفر می‌کرد به خلق پشت کرده بود و به زبان حال می‌گفت «از خلق ملولم و انسانم آرزوست، آوراگی کوه و بیابانم آرزوست». اما هنگامی که از خلق دور شد و قرب حق یافت، به خلق بازگشت. دیگر خلق و جایگاه آن را می‌شناسد و می‌داند زکوة شناختی که از خالق یافته هدایت خلق اوست. وی پس از طی این مراحل قابلیت هدایت خلق را یافته و این امر را وظیفه خود می‌داند (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۵۵).

۳/ **ولی و امام هر دو قطب عالم اند:** شیعیان اعتقاد دارند که امام قطب عالم است. این مفهوم عیناً در عرفان نیز وجود

دارد؛ تا حدی که یکی از مراتب و درجاتی عرفای واصل و کامل می‌توانند به آن نایل شوند مرحله «قطب» است. عارف کامل در این مرحله، همان «ولی» است و تفاوت چندانی با او ندارد. سید حیدر آملی در مورد قطب و امام صراحتاً می‌گوید: «قطب و امام دو عبارت اما به یک معنی هستند و بر یک فرد دلالت می‌کنند» (آملی، ۱۳۶۸: ۴۱). تفسیر و برداشتی نیز که ابن عربی از آموزه قطب و انسان کامل دارد با اعتقاد شیعه به امام همانندی فراوان دارد.

۴/ امام و ولی هر دو منجی نهایی هستند: عقیده مهدویت آن‌گونه که مشایخ صوفی متأخر به بسط و تکمیل آن پرداختند با عقاید شیعیان انطباق تام دارد. مبنای همه این تعالیم و غایت آن‌ها حقیقتی باطنی و یکسان یعنی حقیقت محمدیه است که مورد باور عرفا و شیعیان است. در این زمینه احتمالاً عرفا این عقیده را مستقیماً از شیعه گرفته‌اند (شفیعی، ۱۳۷۶: ۱۹۳)

۵/ امامت و ولایت هر دو از نور محمدیه سرچشمه می‌گیرد: شیعه به نوری ازلی اعتقاد دارد که از پیامبری به پیامبر دیگر رسیده و از طریق خاتم‌الانبیا به امامان منتقل شده است. این نور نگهدارنده پیامبران و امامان از ارتکاب گناه و موجب عصمت و مایه افاضه معرفت اسرار الهی به آنان است. طریق نیل به این معرفت در تشیع ارتباط با امام است که واسطه بین خدا و خلق است. در تصوف نیز برای رسیدن به طریقی که شناخت سلوک معنوی را میسر می‌کند به سلسله‌ای از اولیا پیوندند که نسب معنوی آنان به پیامبر ختم می‌شود تا آنکه برکت الهی از منبع وحی به سالک سریان یابد. این سلسله معنوی که مبتنی بر حضور و فیض معنوی است به عقیده «نور محمدیه» در تشیع شباهت بسیار دارد. اعتقاد شیعه به نور محمدیه و باور صوفین به ضرورت سلسله معنوی در تعالیم آغازین شیعه به ویژه در آموزه‌های امام جعفر صادق به هم می‌پیوندد (نصر، ۱۳۸۹: ۱۷۴).

۶/ مطابق عقیده شیعه بدون امام جهان بر پای نخواهد ماند. همواره امامی در جهان حضور داشته و خواهد داشت. حتی اگر زمانی تنها دو نفر روی زمین باقی بمانند یکی از آن‌ها امام خواهد بود. این عقیده در عرفان و تصوف نیز وجود دارد. در تصوف هفت طبقه برای عرفا وجود دارد. هجویری در کشف‌المحجوب درباره آنان می‌نویسد: صفت و عدد ایشان یعنی اولیاء چهار هزارند که مکتومانند و مر یکدیگر را نشناسند و جمال حال خود هم ندانند ... اما آنچه اهل حل و عقدند و سرهنگان درگاه حق جل جلاله سیصدند که ایشان را اختیار خوانند و چهل دیگر که ایشان را ابدال خوانند و هفت دیگر که مر ایشان را ابرار خوانند و سه دیگرند که مر ایشان را نقیب خوانند و یکی که ورا قطب خوانند و غوث خوانند ... (هجویری، ۱۳۳۶: ۲۶۸). تهانوی در مورد وابسته بودن هستی به وجود این افراد می‌گوید: چون غوث بمیرد یکی از عمده به جایش رسد و به جای عمده یکی از اختیار آید و به جای یکی از اختیار یکی از نجبا بیاید و به جای یکی از نجبا یکی از نقبا بیاید و به جای یکی از نقبا یکی از خلق برآورده نهند (تهانوی، ۱۳۴۶، ج ۱: ۸۴۵). هستی و دوام دنیا به وجود این اولیاء بسته است.

گذشته از آنچه در بالا آمد در رده‌بندی طبقات عرفا نیز تأثیرپذیری شدیدی از شیعه دیده می‌شود. تهانوی رابطه این طبقات با هم و با جامعه را بدین صورت شرح می‌دهد: نقبا سیصد تن اند اسامی همه آنان علی است، نجبا هفتاداند اسامی همه آنان حسن است، اختیار هفتاد اسامی آنان حسین است، عمده چهار اند اسامی آنان محمد است و یکی غوث است اسم او عبدالله است (تهانوی، ۱۳۴۶، ج ۱: ۸۴۵).

علاوه بر این در موارد دیگری نیز می‌توان شباهت‌های فراوانی بین عرفان و تشیع یافت می‌شود. برای مثال امام معصوم است و ولی محفوظ، امام و ولی هر دو کرامت دارند، امامت و ولایت هر دو در شخص خاصی ختم می‌شود و موارد دیگر (در این مورد ر.ک.: انصاری، ۱۳۷۰: ۷۹-۷۸) که به دلیل مجال اندک به ناگزیر از آن‌ها درمی‌گذریم.

نتیجه‌گیری:

مطابق آنچه در بالا ذکر شد روشن است که تشیع و تصوف به عنوان دو جهان‌بینی با هم اشتراک‌های فراوانی دارند. اما مهم‌ترین نقطه اشتراک آن‌ها شخصیت ولی و امام است که از بسیاری جهات با هم قابل مقایسه هستند. بسیاری از شرق‌شناسان و عرفان‌شناسان بر این نکته تأکید کرده‌اند که جهان‌بینی عرفانی در این زمینه راه تقلید و الگوبرداری از تشیع را پیموده است. از جمله دکتر سید حسین نصر و دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی بر این اعتقادند که شکل‌گیری چنین نظامی در تصوف که تا این حد مبتنی بر ویژگی‌های ولی باشد از تشیع گرفته شده است. اما نکته اساسی این است که چه نظام ولایت مدار عرفان از نظام امامت‌مدار شیعه گرفته شده باشد و چه خود مستقلاً به آن دست یافته باشد، این دو نظام براساس ویژگی‌های مشترک انسان کامل آن‌ها قابلیت امتزاج و ادغام شدن در یکدیگر را یافته‌اند و بدین ترتیب می‌توانند در سطح اجتماع و سیاست به یکدیگر یاری رسانند. در صورتی که بسیاری از مکاتب فکری و سیاسی گرچه در هدف و حوزه فعالیت اشتراکاتی با هم دارند اما به هیچ وجه نمی‌توانند با هم ادغام شوند. زیرا رهبری آن نظام‌ها با هم تفاوت‌های بنیادین دارند.

فهرست منابع

- قرآن مجید (۱۳۷۸)، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، سروش.
- ابن خلدون (۱۳۴۲)، مقدمه، ۲ جلد، ترجمه محمد پروین گنابادی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب
- اشراقی، احسان (۱۳۷۹)، «تصوف ایرانی قرن هفتم تا دهم هجری، بستری برای تکوین نهضت صفویان»، مسکویه، دانشگاه آزاد ری، پیش شماره ۲
- امام خمینی، روح الله (۱۳۷۳)، *مصباح الهدایه الی الخلافة و الولاية*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
- انصاری، قاسم (۱۳۷۰)، *میانی عرفان و تصوف*، تهران، کتابخانه طهوری
- آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۸۳)، *غرر الحکم و درر الکلم*، تحقیق و ترجمه هاشم رسولی محلاتی، تهران، دفتر نشر فرهنگ سلامی
- آملی، سید حیدر (۱۳۶۸)، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، مقدمه عثمان اسماعیل یحیی و هانری کربن، تهران، انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران
- تهانوی، محمد اعلی ابن علی (۱۳۴۶)، *کشاف اصطلاحات الفنون*، ۲ جلد، تصحیح محمد وجیه، عبدالغنی و غلام قادر، کتابفروشی خیام
- جاودان، محمد (۱۳۸۳)، «*عالمان شیعه و تصوف*»، هفت آسمان، شماره ۲۲
- حر عاملی، محمد حسن (۱۴۰۹ هـ.ق)، *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، قم، انتشارات آل‌البیت لاحیاء التراث
- حقدار، علی اصغر (۱۳۸۷)، *پرسش از انحطاط ایران*، تهران، کویر
- رضایی‌راد، محمد (۱۳۸۹)، *میانی اندیشه سیاسی در خرد مزدایی*، تهران، طرح نو
- سبزواری، محمد علی (۱۳۲۶ هـ.ق)، *تحفه العباسیه*، شیراز، کتابخانه احمدی
- سجادی، سید جعفر (۱۳۳۹)، *فرهنگ مصطلحات عرفا*، انتشارات کتابفروشی بوذرجمهری.
- سعدی، مصلح‌الدین (۱۳۸۱)، *کلیات*، به کوشش بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات دوستان
- شفیعی، محمدرضا (۱۳۷۶)، *تازیانه‌های سلوک*، تهران، آگاه
- فاضلی، قادر (۱۳۸۷)، *عرفان سیاسی یا سیاست عرفانی*، تهران، فضیلت علم
- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۵۹ هـ.ق)، *الرساله القشیریة*، مصر، بی ناشر
- کامل الشیبی (۱۹۶۴)، *الصله بین التصوف و التشیع*، ۲ جلد، بیروت، دارالاندلس.

کامل الشیبی (۱۹۶۶)، *الفکر الشیعی والنزعات الصوفیه*، بغداد، مکتبه النهضه.
کرون، پاتریشیا (۱۳۸۹)، *تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام*، ترجمه مسعود جعفری، تهران، سخن
مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۵)، *مثنوی معنوی*، ۶ جلد، به تصحیح رینولد نیکلسن، تهران، توس
نصر، حسین (۱۳۸۹)، *آموزه‌های صوفیان*، تهران، قصیده‌سرا
هجویری، علی بن عثمان جلابی (۱۳۳۶)، *کشف المحجوب*، به تصحیح والتین ژوکوفسکی، امیر کبیر



دانشگاه هرمزگان



انجمن علمی زبان و ادبیات فارسی

هفتمین همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی

www.anjomanfarsi.ir