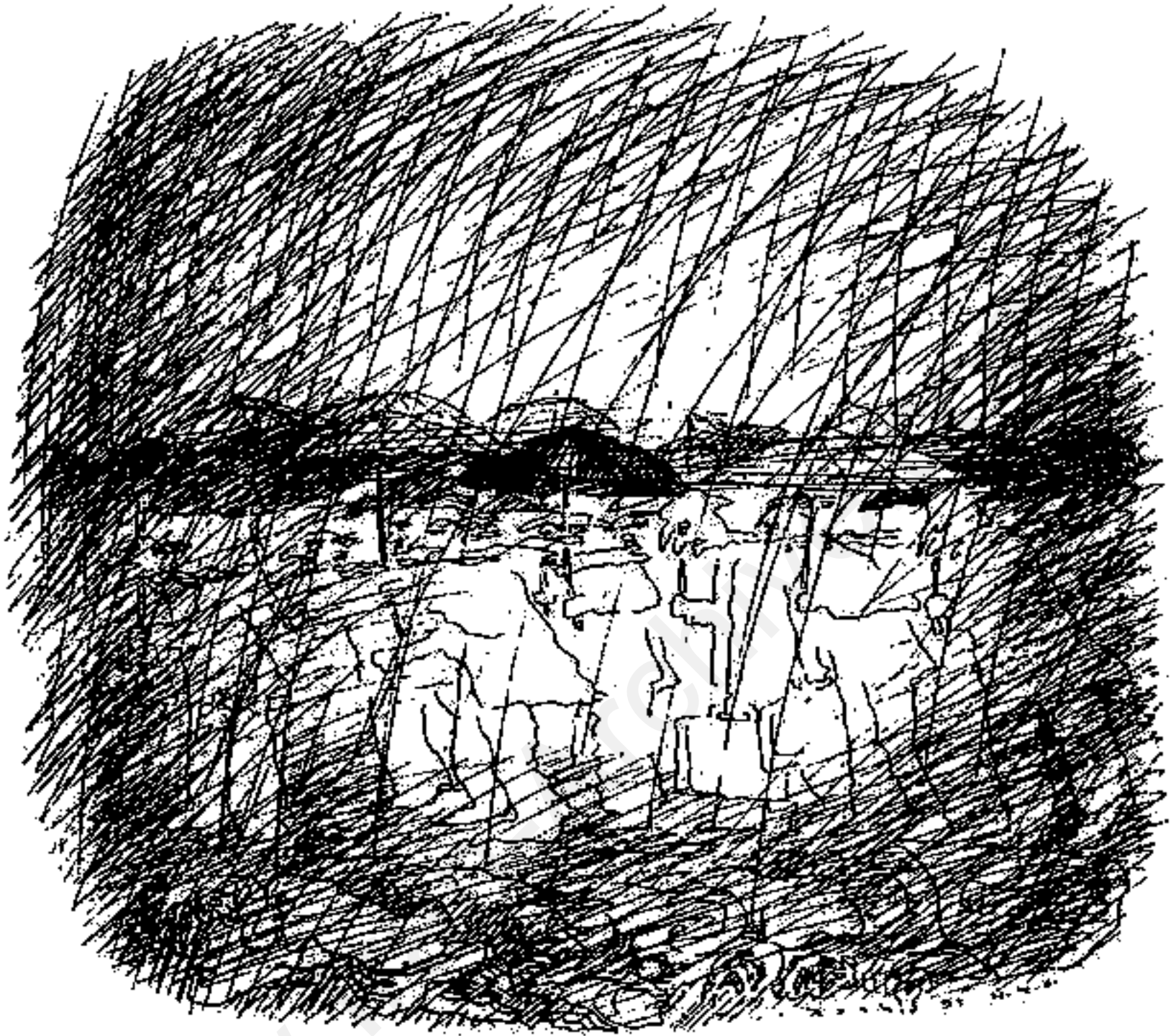


جهانی که در آن با مکانیسم عاداتهای خویش بخوبی و آسانی زندگی می توانیم کرد، در می آید. «حقیقت» و جهان ایده هایی که این جهان فرهنگی به ما عرضه می دارد، حقیقت ما، و حقیقت برای ما، و از آنجا حقیقت مطلق که ما با زیستن در فضای آن زندگی «حقیقی» می کنیم و می باید در آن از حقیقت خویش و جهان خویش و ایده های خویش، و ارزشها و معناهای خویش، و خلاصه، از ایدئولوژی خویش، و سرانجام، از خویشتن خویش، دفاع کنیم. پس، به این معنا، ایدئولوژی با فرهنگ نیز یکی می شود.





www.ksy.com

یادداشت‌هایی

در باره «عرفان اجتماعی»

حمید حمید

توضیح «کنکاش»: آنچه در زیر می‌خوانید توضیحاتی است که آقای حمید حمید در پاسخ سوالات انتقاد آمیز ما در مورد مفهوم «عرفان اجتماعی» نوشته‌اند. در چند نوشته‌ی دیگر که بین ما و ایشان رد و بدل شد، آقای حمید حمید میان عرفان دینی و عرفان اجتماعی تفاوت قائل شده، شعر پاره‌ای از شعرای مرفعی ایران را به دومی منسوب دانسته‌اند. ایشان ویژگی عرفان اجتماعی را عمدتاً عشق به انسان، عدالت خواهی، مساوات طلبی و توجه به احوال طبقات محروم می‌دانند. این بحث برای ما از این لحاظ اهمیت دارد که این پرسش را مطرح کنیم: آیا عناصری از یک فرهنگ سیاسی دمکراتیک را می‌توان در گذشته‌ی فرهنگی و سیاسی ایران جستجو کرد یا اینکه چنین فرهنگی تنها از راه بررسی انتقادی این گذشته امکان پذیر است؟ لحن خطابی این مقاله متوجه یکی از اعضای تحریریه «کنکاش» است که این سوال‌ها را با ایشان در میان گذاشته بود. از خوانندگان صاحب نظر دعوت می‌کنیم در این بحث شرکت کرده نظراتشان را برای ما بفرستند.

...در مورد آنچه که به عرفان اجتماعی مربوط است، بر این باورم که شما واقعیت این جریان را می‌شناسید و اگر به عنوان پرسش یا پرسش‌هایی از من مطرح کرده‌اید دلیلش بر دو علت متوقف است. نخست اینکه نگران این بوده‌اید که مبادا خوانندگانی از دوستان «کنکاش» نسبت به این موضوع بیگانه باشند و لذا توضیحی از باب واضح‌تر را لازم دانسته‌اید، و دوم اینکه در خود شما اساساً در قبول چیزی به عنوان عرفان اجتماعی با توجه به توصیف و تعریفی که از عرفان در نامه‌ی خود داده‌اید خلعجان و عنصری از شک و سوال وجود دارد که خواسته‌اید از سوی من برای آن شکوک سند تأیید یا تکذیبی داشته باشید. بهر حال، از اینکه مرا وا داشته‌اید تا به این

بهاغه با شما سخن بگویم متشکرم.

عرفان به استناد ساخت فقه الغوی آن، در کنار فلسفه و علم، طریقتی (متدولوژی) است برای اندیشیدن و زندگی کردن و هم چون آن دوی دیگر نه خلق الساعه است و نه از آسمان چون موهبتی دیگر یافته به زمین آمده است. آن نیز چون فلسفه و علم محصول دوران خاصی از تکامل زمینی و دوره بشری معینی از حیات اجتماعی انسان است که با خود تمامی پیش ساختهای علیتی هر نگرش، هر باور اجتماعی و هر ساخت آرمانی را دارد؛ و بهمین دلیل نه خاص قوم و نژادی است و نه به ملت و فرهنگ و زبان خاصی ویژه است. همچنان که بشریت در شرایط خاصی از حیات اجتماعی شناخت جهان را بر پایه اصول و قواعد خود یا تبیین های اسطوره ای مطلوب تر می شناخته هم او در مقطع خاصی از تاریخش و مرحله ی معینی از تکامل وجودی اش نه تجربه و نه خرد را ابزار کافی شناسایی جهان و خویش نمی یافته و طریقتی دیگر را که عرفان، گنوستیسیسم، اشراق، حکمت نوریه، میستیسیسم و جز اینها می خوانده مقرون تر به حقیقت یافته است که البته هیچیک از این سه نیز - فلسفه، علم، عرفان - در تمامی طول تاریخ آدمی یک وجه و یک جهت و یک مضمون و یک ساختار و یقیناً یک تاثیر اجتماعی و عملی واحد و یکسان نداشته اند. اگر چه در هر دوره ای در حقیقت بازتاب رابطه ی انسان با جهان پیرامون و عمدتاً با روابط اجتماعی او بوده اند. توضیح مکرری بنظر می آید که بگویم در تاریخ فلسفه هیچ فلسفه و فیلسوفی وجود نداشته است که بنحوی از انحاء به یک طبقه اجتماعی یا تشکیلات حاکم سیاسی تعلق خاطر نداشته باشد و به صراحت یا به تلویح مبانی نظری خود را بر حمایت و تحکیم آن طبقه یا تشکیلات سیاسی استوار نکرده باشد. این ادعا نه تنها در مورد فلسفه صادق است که همه ی فرضیه های سیاسی و عقاید اجتماعی و آرمانهای فکری نیز به طور کلی همیشه تحت شرایط حاکم یک موقعیت خاص اجتماعی بوجود آمده اند و هر جهان بینی در هر دوره ای مظهر یک نظام سیاسی یا ساخت طبقه ای بوده است که در تلاش احراز قدرت تکاپو داشته است.

اگر از قدمایی چون ارسطو و افلاطون و حتی کسانی چون هراکلیتوس و

فیثاغورث که دانشمان در موردشان کلاسیک شده است بگذریم ما اینک دیگر می دانیم که هابز یک فرزانه ی اصالت مطلقى و نماینده آرمان سلطنت مطلقه انگلیس ، جان لاک عضو حزب آزادیخواه انگلستان، میلتون یک جمهورىخواه، مونتنسکیو یک محافظه کار، ژان ژاک روسو یک دمکرات انقلابی و بنتام یک دمکرات بود. ایمانوئل کانت به جناحی از روشنفکران آلمانی تعلق داشت که خواستار اشاعه آزادی عمومی بودند و از هر نوع ترور فردی امتناع می ورزیدند. فیخته گامی از کانت فراتر بود زیرا که او حتی شیوع چنین آزادی را با استفاده از ترور تجویز میکرد. شلینگ مظهر تشکیلات سیاسی بود که بازگشت نظام فئودالی قرون وسطایی اروپا را حتی با ارباب و تهدید به انقلاب در خواست می کرد و هگل آن آزادی خواه نخبه با تمامی جوهره انقلابی منطقی حتی در قیاسات منطقی و فلسفی اش یک محافظه کار آشکار بود و همه این تعلقات در ساخت اندیشگی آنان انعکاس داشت. از فرزندگان مشرق و میهنان فهرستی مفصل تر و یقیناً دقیق تر در این باره می توانیم ارائه کنیم که حاکی از ارتباط جهان بینی آنها با خاستگاه های اجتماعی، طبقاتی و سیاسی آنهاست.

اندیشه عرفانی یک شیوه ی زندگی و طریقتی معرفت شناختی است که در مرحله خاصی از تکامل نصیب انسان و مآلاً جامعه ی انسانی می گردد که در بدایت ظهورش چون دو همزاد دیگرش فلسفه و علم از اسطوره و زبان نمادی چون ابزاری برای بیان کمک می گیرد و در نهایت بلوغش در حد متکامل خود به اشکال عالی دینی یا به ادیان کاملاً تکامل یافته متعلق است و در هر دو مرحله ی وجودش وسیله ای طبقاتی و لذا اخلاقی مبارزه گرا است. چنین حالاتی را عموماً در جامعه های انسانی و حتی ابتدایی ترین آنها میتوان یافت. توصیه میشود به ادیان رازآمیز یونانیان باستان، مذهب دیونوسی و مذاهب منشعب از مکتب فیثاغورث و در میان سومریان و بابلیان به الواح باقی مانده از روزگارشان و در میان مصریان به مکتب هرمسی و در میان فرهنگهای امریکایی به میراث ازتکی رجوع کنید. با اینهمه اگر چه حالت عرفانی یک وجه تفکر مشترک نوع انسانی است ولی وابسته به اینکه در چه محیط و در کدام قالب فرهنگی و در چار چوب کدامین آیین و سنتی تجلی کند و یا کدام خاستگاه و جریان سیاسی و اجتماعی منشأ آن باشد صور و اشکال بروز و ظهور و حوزه و عرصه تاثیر

آن متفاوت می گردد. با این همه چه در مقام یک «طریقت» صرفاً معرفت شناختی و چه در نقش یک محرک یا روی ساخت اجتماعی و طبقاتی از ریشه و مادر اجتماعی - طبقاتی مشایخ و آموزگاران و آرمان پردازان خود جدا و بیگانه نیست. این عمومیت که در دوران معینی از حیات اجتماعی انسان غالب است یک وجه استثنایی و نادر که تنها ویژه ی جریانهای فکری و آرمانی در جامعه های انسانی باشد نیست بلکه تظاهر دیگری از عمومیت وجودی است که جهان هستی از آن برخوردار است. جهان ما یک جهان وحدانی است که به مثابه یک نظام از قانون مندیهای «عام» و «خاص» برخوردار است. تمامی طرفه بودن قرن ما در باز یافت و دریافت این حقیقت است که جهان ما یک هستی «تامه» است و گرایش اصلی حاکم بر آن و بر اجزا سازنده آن گرایشی به سوی کلیت و تامیت و وحدت است. اینک ما مدارک کافی در اختیار داریم که به استناد آنها جهان ما جهانی سازماند است و بین پدیده ها و اشیاء در طبیعت که در پوششی بی وقفه و مستمرند پیوند و بستگی متقابل و عمومی وجود دارد. در چنین جهانی اجزا آن ضمن بستگی وجودی با کل نظام وجود بسته به اینکه در کدام سیستم یا زیر سیستم درون سیستم یا محیط سیستم قرار داشته باشند واجد خصوصیت کمی و کیفی خاص خویش هستند. طبیعی است که در وجه خاصی از وجود این سیر تکاملی هستی یعنی در حیات اجتماعی نیز جریان تحول و تکامل قانونمندیهای عام و خاص خویش را داشته است و در این میان جریان معرفت شناختی - علمی تصوف نیز به مثابه تظاهری از یک مرحله خاص تکامل تاریخی و اجتماعی انسان جریانی عام از لحاظ هستی شناسی و وجودی و روندی خاص از نظر بروزی و ظهوری باشد. صرفنظر از اینکه بسیاری از کارشناسان صاحب نظر تاریخ فلسفه و عرفان این دومی را به مراتب شایسته تر از فلسفه برای برخورداری از صفت نمایندگی آرمانی تمامیتی می شناسند که کل جهان هستی به آن متصف است.

جامعه ی انسانی بعنوان یک مرحله معین از تاریخ تکامل طبیعت خود نظامی عمومی است که به خصوص در مرحله ما بعد دوران آنتروپویدی بلحاظ تمامی خصیلت های یک زندگی اجتماعی از پیوندها و مناسبات درونی و بیرونی برخوردار بوده است. چیزی که امروزه تمامی متون مردم شناسی و تواریخ تمدن از مظاهر آن مشحون است. البته عمومیت ارتباط و پیوند که

خاصه یک زندگی اقتصادی - اجتماعی است مانع از آن نیست که نظام عمومی جامعه ی بشری از خاصه های دوره بندی های اقتصادی - اجتماعی معین و تحصیلت های فرهنگی، زبانی، اندیشگی، روانی و سشی ویژه برخوردار نباشد. به همین معنا در تمامی ملل و اقوام عالم بروز و ظهور عرفان را می توانیم شناسایی کنیم ولی در کمتر از آنها میتوانیم چه از لحاظ دوران تاریخی بروزشان و چه در مضمون آرمانی که ارائه کرده اند و چه در نقشی که در حیات اجتماعی ایفا نموده اند و چه در سلسله مراتب درونی و طریقت های عملی آنها یکسانیهایی بیابیم. تاریخ تحول اجتماعی به اقتضای مطالبات سیاسی فرهنگی معین، عرفان نو افلاطونی را در مکتب اسکندریه ضمن التقاط آن با رمز باوری های یونانورومی، عرفان یفرم سیرین، اسحق سیرین، یوان لستویچنیک را در مسیحیت شرقی قرن چهارم تا هفتم، مجمع دیونیس کاذب یا ایسی خاسته را در قرن چهاردهم، عرفان نیل سورسکی را در روسیه قرنهای پانزدهم و شانزدهم، مکتب میستیک یوان اسکوت اریگنس را در قرن نهم و فرانسیس داسیز، میستر اکهارت، زیسبروک اعجوبه، تائولر، سوزو، توماس کمپی را در قرنهای چهاردهم و پانزدهم، کابالیسم را در میان یهودیان و شانکاراچایا و ودانتا را در میان هندیها و بالاخره ذن بودیسم را در میان چینی ها موجب گردید. ولی کیست که ویژگی های هر یک از آنها را که از آبشخور اجتماعی، تاریخی، فرهنگی خاصی سیراب می شد با توسل به تعریفی محدود و سطحی نگرانه باین نحو که عرفان عبارت است از بریدن از هستی دنیایی برای اتصال به خداوند، تحریف و فراموش کند و کیست که وحدت وجود محققاً طبیعت گرایانه کابالیسم را با عرفان مسیحیت میترایی مانوی شده و آن را با ذن بودیسم تماماً درونگرای و همه ی آنها را با تصوف همه انسانگرای و قویاً ستیزه گر و ستم ستیز و لذا فعال ایرانی یکی بداند؟

به استناد چنین دریافتی است که بعداً خواهیم گفت در تصوف ایرانی نیز بر اساس ویژگی عام روابط متقابل اقتصادی، سیاسی و فرهنگی طی روابطی که مردم ایران با اقوام و ملل دیگر داشته اند نشانه هایی از عقاید مانوی، زرتشتی، باورهای مزدکی، مسیحی، بودایی و هندی می توانیم یافت. ولی زمانی که به آن به مشابه یک روند در حلقه اقلیمی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی معین می نگرییم پدیده ای ایرانی است که رنگ و بو و جمال و

جلال و محتوی و عمل آن ثمره‌ی تمامیت فرهنگ و جامعه‌ی ایران اسلامی یا درست‌تر ایرانی دوران اسلامی، است. به این اعتبار و به اعتبار نقشی که عملاً تصوف در شکل‌بندی بسیاری از تحولات اجتماعی و نهضت‌های سیاسی فکری میهن ما ایفا کرده است من در بیان این نکته درنگ نمی‌کنم که تصوف با تاریخ اجتماعی ایران بعد از اسلام - اگر از سر تسامح دوران قبل از اسلام را عجزاً نادیده بگیریم - ارتباط ناگسستنی دارد و برای شناخت فرهنگ گذشته و سرگذشت سیاسی و معنوی نسل‌های ایرانی طی چهارده قرن اخیر مطالعه‌ی عمقی و تحلیلی تصوف در درجه اول اهمیت است.

جای تأسف است که روندی با این اهمیت چون بسیاری دیگر از جریان‌های فکری سیاسی، اجتماعی، تاریخی ما بر شالوده یک شیوه تحقیق علمی و بر زمینه‌ی اقتصادی - اجتماعی که موجب و علت آنها بوده است مطالعه نشده است. اجمالاً منظری که من از آن به تصوف می‌نگرم، در حد طرحی برای یک بازنگری جدی به آن، منظری مارکسیستی است. لذابه آن چون امری مجرد و انتزاعی و بریده از هر نوع جوهره عینی - اجتماعی وجودی نمی‌نگرم و بر آن تعریفی قالبی، محدود و یک سو بینانه و در حد عالی خود «آکادمیک» نظیر «طریقتی برای روی بر تاختن از جهان خاک، طی طریق عوالم غیر این جهانی به منظور وصل به آفریدگار» (تعریف شما از عرفان) بار نمی‌کنم. آیا به باور شما آفریدگار سنت آگوستین و اسپینوزا و نیچه و فویرباخ به یک معنی و حاوی یک مضمون تصویری وجودی است؟ آیا به باور شما مارکس در نقد ویرانگرش از ایدالیسم هگلی و هگلی‌های هم‌زمان خود دورینگ، برادران باتوثر و شلینگ را با همان چوب می‌راند که فویرباخ را با همان تازیانه می‌زند؟ اگر قرار بر این بود که مارکس ایده آلیسم را بر اساس تعاریفی که دایره المعارف‌ها و به روایت لنین به وجه بیانی که «استادان خیلی با دک و پوز دانشگاه‌ها» ارائه می‌کنند بپذیرد در این صورت چگونه می‌توانست بر ایدالیسم باتوثرها آنچنان کمر شکن و بر ایدالیسم فویرباخ آنچنان با احتیاط و ضمناً سرشار از احترام و اثرپذیری بتازد. زیرا که بر مبنای منطق ارسطویی A یا A است یا A نیست. بین این دو وضع شق ثالثی وجود ندارد. زیرا که A نمی‌تواند هم A باشد و هم A نباشد. خوب برآستی اگر منطق مارکس منطق ارسطویی بود در این

صورت برای او باید ایدآلیسم ایدآلیسم باشد و در چنین مکتبی هگل و فویر باخ و اسپینوزا تفاوتی نمی یابند. اگر فلسفه آنها ایده آلیستی است پس ایده آلیستی است و هر نقدی بر آنها باید بر اساس تعریف های قالبی و لغوی ایدآلیسم انجام شود. ولی شما دیدید که چگونه مارکس از شکم هیولایی ترین آموزه های ایدآلیستی جهان یعنی هگلیانیسم منطقی را بیرون کشید که تا برای همیشه ی تاریخ به مثابه منطق و روش شناسی علمی تمامی پروسه های عینی و ذهنی جهان - هستی، جامعه، اندیشه، به کار خواهد آمد. دیگر ضرورتی نمی بینم که در اینجا از قطعه ای در خانواده مقدس یاد کنم که ضمن آن مارکس از الاهیات و اسم گرایی دانس اسکوتس به مثابه یکی از شالوده های ماتریالیسم انگلیس نام می برد یا اشاره کنم که منطقی که مارکس با چنان مشخصه ای از هگل اخذ کرد در خود هگل آنچنان در «ملکوت عقل مطلق» و «ایده ی مطلق» زنجیر شده بود. گویا زمان آن فرا رسیده است که از فراز این کلی گویی ها فرود آییم.

عرفان و تصوف به مثابه پدیده ای اجتماعی در ایران محصول معنوی و ساخت تئوریک یک دوران سیصد ساله ی ستم و پیکار خونین و نتیجه در هم پاشی و به عبارتی فساد روحانیت اسلامی و انحراف آن از سویی به راه سر سپردگی و توجیه حاکمیت فئودالی امپراطوری اسلامی و از سویی به جانب خاموشی گزینی و ظاهرگرایی صرف و بسته ماندن در چارچوب نصوصی قالبی و تنگ نظرانه بوده است. مرا فرصت آن نیست که بروز و ظهور عینی این دو انحراف را در روحانیت سنی و شیعه با تمامی وجوه تاریخی آن در اینجا توضیح دهم. ولی به هر حال عرفان اگر چه خود از چارچوب شبکه آرمانی اسلامی چون خط سومی روید به اقتضای ماهیت و جوهر علی و بن ساخت طبقاتی ویژه اش چون درفشی برای ادامه آگاهانه پیکارهای خود به خودی و بی سامان قرار گرفت و این نبرد را در دو جبهه سیاسی و آرمانی به نحو مشخص وسعت بخشید.

ادعایی سخت سنگین است که اگر مستند نشود بی بنیاد است. ولی گمان نمی کنید که اگر جریان چپ در ایران واقعا به هوشیاری رسیده است هم اکنون باید بر سر این ادعا درنگ کند؟ درنگی که محققاً تمامی بن و بالای دید ما را به تاریخ نهضت های اجتماعی ایران و ریشه یابی اقتصادی - آرمانی

آن و مثلاً به وجوه مشخصه دوره بندیه‌های اقتصادی - اجتماعی کشور ما در تمامی طول فتودالیسم از بنی امیه تا قاجاریه و بعد دیگرگون خواهد ساخت. طرفه اینکه ساختار مراحل اولیه این جریان یعنی مرحله ای از تصوف و عرفان که مشایخش بر سر پی بندی اصول «متدولوژیک» و مضمون آرمانی اش بودند چنان به سرنوشت ریاضیات شبیه است که داوران آن به خطایی دچار آمده اند که پاره ای از منطق دانان و ریاضیدانان در غرب در مورد ریاضیات و منشأ مشخص و مادی و عینی آن، به آن گرفتار شده اند. ولی شما دیگر حتماً میدانید که تمامی اصول و احکام ذهنی شده و انتزاعی ریاضیات با تمامی دوری ای که از منشأ مشخص و مادی خود یافته اند بدون تردید از «عمل» مادی انسان و رابطه اش با محاسبات امور عینی زندگی او برآمده اند. در ارتباط با صورت بندی «مقوله ای» این دو یعنی عرفان و ریاضیات به اشاره ای بسنده می کنم و مفهوم «ضریب» ها را در ریاضیات نمونه می آورم. شما میدانید که ما می توانیم هر ضریب ریاضی را جانشینی برای هر مفهوم و مصداق عینی در زندگی قرار دهیم بدون اینکه در این کار از مخاطره هیچ سانسور امنیتی هراس داشته باشیم. زیرا که در اینجا دیگر تنها شمای ریاضی دان و همکار ریاضی دانان مصداق ضریبها را می شناسید. حال اگر شما دوست دارید مفهوم مجردی چون «فرشته» و «خداوند» را فرمول ضریبتان کنید و اگر نه «انسان»، «ماده»، «دهر» و هر چیز دیگر که مقوله ای اندیشگی و باور شماست. این دیگر بستگی به این دارد که در محفل خاص «رفیقان» و «طریقت» کدام مصداق مفهوم ضریب شماست. حال با فراموش کردن واقعیت این مصداق ها که در عمل نهضت ها تحقق خارجی خود را یافته است چه دشواری ها و چه کج بینی ها که نصیب ما شده است، به همین لحاظ است که ما می بینیم چگونه این منتزع بینی ها و جداانگاری غربی در دید مطالعات تاریخی و اجتماعی نیز بازتاب می یابد و بسیاری از متفکران غربی توجه خود را تنها به بررسی محرک های روانی و ذهنی فعالیت بشر در طول تاریخ محدود ساخته اند بدون اینکه درک درستی از علل این انگیزه ها بدست دهند و در صدد کشف روابط عینی حاکم بر تحول و پیدایش این انگیزه ها و مقولات و مفاهیم ناشی از آنها برآیند.

واقعیت اینکه «روحانیت» اسلامی که نطفه های نارس آن در وجود اصحاب پیامبر اسلام در مقام منشیان وحی، قاریان و اصحاب قرائت و حافظان سنت

شکل گرفته بود پس از واقعه ثقیفه بنی ساعده و به نحو بارزتری از آغاز حاکمیت بنی امیه به مثابه نهادروشنفکر دولتی، در خدمت تثبیت شبکه تاریخی ای درآمد که امپراطوری فتودالی اسلامی به قصد یکپارچه سازی محدوده وسیعی شامل اقوام و ملل و فرهنگها و ساخت های اقتصادی - اجتماعی ناهمگونی که به زیر سلطه در آورده بود به آن نیازمند بود. اجتماع ثقیفه که به باور امام علی معارض با روح وصیت پیامبر اسلام در جریان واقعه غدیر خم تلقی می شد بنحو آشکار پیروان علی را در چارچوب گروه شیعه از بدنه روحانیت رسمی اسلامی - که بعدها به نام اهل سنت نامبردار شد و هنوز شکل نهایی خود را نداشت ولی به تلویح و تصریح از سنت ثقیفه حمایت میکرد جدا ساخت. این جدائی سرنوشت جامعه شناختی ویژه ای را نصیب گروه شیعه ساخت که در طول تاریخ موجودیتش به اقتضای شرایط سیاسی و اجتماعی که در آن قرار گرفت به دو صورت (۱) گروه بسته در درون و روابط بیرونی، و (۲) گروه بسته در درون و «باز» در روابط بیرونی متظاهر شد. لازم به توضیح است که در این وجوه دوگانه نیز شیعه به هر ترتیب و در هر یک از آن صور در اندیشه ی دست بایی به هژمونی و احراز حاکمیت سیاسی هرگز آرام نیافت. اگر چه درپاره ای از مقاطع تاریخی به اقتضای تهاجم پیرامونی که به عمل می آمد از دست یازیدن به «عمل» سرباز میزد و خاموشی می گرفت و نگاه نیز، چون وضع آن در دوران عباسی و صفویه و قاجاریه، در تقسیم حاکمیت شریک می شد و طرفه اینکه در تمامی موارد به اقتضای مکانیسم درونی بسته ای که تدارک دیده بود کمترین ضدمات را متحمل گردید.

کودتای سربازان عرب علیه عثمان و قتل او و خلافت امام علی که دقیقاً به همان رویه ی سنت عربی ثقیفه انجام شد و بالاخره شهادت او و همچنین بهانه ی هلاکت سپهبد فیروزان سردار ایرانی که در ماجرای قتل عثمان مظنون واقع شده و به هلاکت رسید، حلقات به هم بسته ی زنجیر حرکت سیاسی ای بود که اجتماعات وسیعی از ناراضیان ایرانی را که از بخشهای گوناگونی از طبقات و جماعات روستائیان، پیشه وران شهری، اصناف، دبیران، سربازان، و وابستگان به خاندانهای بزرگ موبدان و روحانیت زرتشتی و اعراب ناراضی فراهم می آمد در کنار شیعه قرار داد. گفتنی است که جذب روحانیت سنی به مکانیسم فتودالیسم نظامی اموی با به زبان

روشنتر مشارکت آنان در تمامی منافع حاکمیت بنی امیه در این جدائی نقش عمده ای داشت.

حاکمان بنی امیه و بطور کلی فاتحان عرب در سرزمین های به تصرف درآورده جامعه ای فئودالی یافتند که دوران اولیه خود را می گذراند ولی از لحاظ اقتصادی و مناسبات اجتماعی و فرهنگ به مراتب از جامعه ی قدیمی عربی پیچ در پیچ تر و متکامل تر بود. مناسبات ارضی و زندگی شهری و قوانین ملکی و مقامات دولتی و شیوه ی حیات اجتماعی به مراتب مفصل تر از اوضاع میهن تازیان بود. همه ی این شرایط حکام اسلامی را با مسایل و نیازمندی های مواجه میساخت که قرآن به تنهایی برای آنها پاسخی نداشت و اگر هم تبیین کلی در موضوعاتی مشابه به آن وجود داشت قابلیت صدق آن تبیین ها بر موارد جزئی که در بسیاری موارد از بافت و ساختی دیگر برخوردار بودند به اعمال رویه های دیگر ی نیازمند بود که در عمل از جوهر آن احکم کلی، به دور می افتاد و مآلاً کار به (جعل) و (ظن) و (استنباط) کشیده می شد. از سوی دیگر به لحاظ نفوذ عمیق احکام و آرمانهای توده ای اسلام اوائل در بخشهای وسیعی از مردم و ملل تابعه ی حاکمیت اسلامی و زنده بودن روح آیینی که توده های وسیعی را با وعده ی نجات از ستم و عصبیت قومی و جباریت شیوخ قبایل تحت جاذبه ای معنوی متحد کرده بود، حاکمان عرب بر آن بودند تا پاسخ به نیازمندیهای جدید زندگی و مسایلی را که از مناسبات اجتماعی نوین ناشی می شد بر پایه دین و نفاذ کلمه ی آن مبتنی سازند. طبیعی است که تثبیت چنین جامعه ای به وجود یک نهاد آرمانی دولتی کار ساز حتی به بهای مشارکت دادن آن در تمامی منافع حاکمیت احتیاج داشت و روحانیت سنی در کسوت جماعت فقیهان این وظیفه ی عمده را عهده دار شد و با توسل به اصل سنت نخستین را گام را در جهت سیاسی کردن صرف آئین محمدی برداشت. نیازمندیهای اصلی که موجب تکوین سنت اسلامی گشت جنبه قضایی داشت. به این معنی که می بایست یک رشته موازین حقوق عمومی و جزایی و مالی و خانوادگی بوجود آید. چیزی که ممکن نبود فقط به متن قرآن مستند گردد. لذا سنت و احادیث پیامبر اسلام به مثابه رکن دومی در توجیه حاکمیت سیاسی اسلام مورد بهره برداری فقیهان قرار گرفت. طبیعی است در جامعه ای که جماعت دینی و دولت و دین و سیاست دائماً در هم آمیخته

میشد و نهضت های اجتماعی و سیاسی در پوشش اعتقادات مذهبی و زیر علم فرقه های دینی جریان می یافت در چنین جامعه ای در نتیجه منافع سیاسی موجب جعل احادیث می شد و در مبارزه ای که بر سر قدرت میان گروه های مختلف در می گرفت هر گروهی موقع خویش را با سخنانی که گویا زمانی توسط پیامبر گفته شده بود استوار می ساخت. به گمان من در این باب تنها مورد ابن ابی العوجا که جاعل ده هزار حدیث از زبان پیامبر است مورد طرفه ای برای استناد است. تلاش فقیهان سنی بعنوان حامیان آرمانی حاکمیت عربی در حقیقت دو مشخصه ی کاملاً بارز داشت که آن هر دو نیز مبین سیاسی شدن تمام عیار آرمان و حکومت اسلامی بود. روحانیت سنی از سویی در برابر اصل ازلی و غیر قابل خدشه ی ولایت علوی، که روحانیان شیعه به مثابه جوهر ذاتی آرمان خود به آن توسل می جستند، با توسل به آیه ی (یا ایها الذین آمنوا طیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم) خلیفه را از هر گروه و جماعتی که هست نماینده خدا و شایسته تابعیت توجیه کرده و لذا بر (مطلقیت) و انحصار رهبری جامعه ی اسلامی به خاندان علی بن ابیطالب یورش آورد. گفتنی است که روحانیت سنی در توجیه مفهوم خلافت و مقام خلیفه بر کنار از تبیین شیعی تا بدانجا در کنار حاکمیت قرار گرفت که با طرح مقوله ی (البیعه القهریه) حمایت از سلطانی را که به قهر و غلبه نیز بر سریر حکومت مستقر شود جزو دستگاه فقهی خویش ساخت. از سوی دیگر بر مبنای این هسته ی مرکزی به توجیه احکام و رویه های حقوقی اجتماعی و سیاسی پرداخت که آن نیز در نتیجه در جهت تحکیم مبانی حاکمیت و خلافت بود. بیضاوی و سپس ماوردی و اساساً فقه شافعی بنحو نمایانی مظهر کامل این رویه ی روحانیت سنی در ارتباط با حاکمیت فئودالی عربی است. بدین ترتیب فقیهان سنی طی چندین نسل در زمان امویان و عباسیان کوشیدند تا حقوق اسلامی را با وارد ساختن اصولی چون سنت، حدیث نبوی، رأی، قیاس، استحسان، استصحاب، و بالآخره ظن و استنباط چون نهاد آرمانی تثبیت حاکمیت سیاسی بصورت جامع و کامل در آورند. این رویه ی روحانیت سنی اگر چه نتیجه ی ضروری یک تحول تاریخی بود و لزوماً حکایت صریحی از پویایی دیالکتیکی و تناقضات درونی تحولات اجتماعی و عینی بودن مبانی تمامی باورهای آرمانی به شمار می آمد ولی نمی توانست بدون مواجهه با موانع دشواری که فراروی خود داشت و از جمله از بر خورد با اقلیت پر خاشاک

و ظاهراً خاموشی که در کمین یک تهاجم بود براه خود ادامه دهد.

روحانیت شیعه در ابتدای تکوین خود ضمن برخاستن به خصومت و مخالفت با مبانی فقه سنی و رویه جماعت روحانی سنی در برخورد با «کتاب» و توجیه حاکمیت، دست اندرکار ایجاد چارچوب آرمانی ویژه ای شد تا با اتکاء بر آن از سوی روح مردم گرایی اسلام مکی را در برابر جباریت رو به رشد فتودالیسم نظامی بنی امیه زنده نگه دارد و از سوی برای تثبیت اصل ولایت نبوی که به باور شیعه از طریق نص به امام و مآلاً فرزندان او واگذار شده بود و تبدیل آن به ولایت علوی چارچوب و مبانی ماندگار و خدشه ناپذیری دست و پا کند. فعلاً ضرورتی نمی بینم که بیفزایم به همین اصل بعدها اصل «مهلویت» افزوده شد و از این دو ساخت آرمانی شیعه بمنابۀ معیار و قطب نمایی برای رویکرد به، یا روی گرداندن از، «حکومت» ها شکل گرفت. این نکته را باید بگویم که سنن دیر پای ایرانی در اعتقاد به جوهر افروهری و کینه ی زایل نشدنی ستم کشان و توده های وسیع روستاییان به اسارت درآمده ی ایرانی نسبت به حاکمیت عربی و عوامل آنان و وجود طیف وسیعی از موارد فکری و ضد جزمی که بیشتر در چارچوب مانویت، مزدک گرایی و زروانیسم علیه روحانیت زرتشتی بروز و ظهور یافته بود و عموماً نیز وجهه و مفهومی عرفانی - توده ای داشتند در این سامان بخشی آرمانی و خصومت، یار روحانیت شیعه گردید. گمان میکنم کمی توضیح در این باب خالی از فایده نباشد اگر چه منطقیاً نیز با بحث من بیگانه نیست.

حاکمیت بنی امیه که با یاری نظامیان فتودال شده و نهاد روحانیت سنی استواری یافته بود فاقد همه آن آرمانهایی بود که پیامبر اسلام با وعده ی به پیشوایی رسانیدن ستم کشان و فروستان روی زمین، بیانگر آن بود. در تمامی آن دوران فشار عرب به روستائیان باعث فرار آنها از روستاها گردید و آنان که باقی مانده بودند از طریق مکانیسم فتودالی وابسته ساختن روستاییان به زمین به بردگی کشیده شدند. خلفای عرب به شکلهای مختلف از جمله آویختن گردن بندهای سربی به گردن روستاییان از حرکت آنها به شهرها و نقاط دیگر ممانعت بعمل می آوردند. ایرانیان که هم از حیث تمدن و هم از حیث گذشته تاریخی و لیاقت فنی و دیوان سالارانه خویش را برتر می

دانستند تنها با انتساب به یکی از قبایل عرب می توانستند از منزلتی اجتماعی ولی محدود برخوردار باشند و در این حد نیز موالی یا بردگان آن قبیله شمرده می شدند. با این همه در حقوق اجتماعی و سیاسی و اقتصادی با اعراب برابر نبودند و در هر حال مشمول پرداخت جزیه و مالیاتهای سنگین بودند. امویان عصبیت عربی را تقویت کردند و در حفظ امتیازات آن کوشیدند. ستم ملی و عصبیت قومی و بریدن از هسته های مردمی و معقول آیین اسلام که شیعه آن را نتیجه بریدن از خاندان پیامبر و خیانت روحانیت سنی می دانست و جدا شدن بخش وسیعی از روحانیت اسلامی از بدنه ی نهادآرمانی، اسلام و پیوستن به حاکمیت سیاسی، همه و همه به تبدیل دوران بنی امیه به عرصه پیکارهای تند و خونین با جهت سیاسی انجامید که عمدتاً شیعه محرک آن بود.

سستی کار امویان از همه بیشتر در مشرق ظاهر بود. خراسان که از مرکز خلافت دور بود بیش از هر منطقه دیگری می توانست کانون مبارزه علیه حاکمیت رژیم اموی باشد. نفوذ آموزشهای شیعه در خراسان در کنار تراکم در حال انفجار عناصر ناراضی ایرانی در آن منطقه عرصه و شرایط مطلوبی برای این پیکار بود، خاصه که مظلومیت خاندان امام علی در برابر سران فتودال شده عرب می توانست بهانه تجدید سوگی برای ایرانیان ظلم دیده و آماده انتقام تلقی شود.

همه ی این عوامل ایرانیان منطقه خراسان را نسبت به تشیع جانبدار ساخت و دعوت تشیع که در خفا و به کمال گرمی ترویج میشد در اواخر بنی امیه وسعت غریبی در خراسان یافت. این دعوت که به اسم بنی هاشم در مقابل بنی امیه نشر میشد شعبه های مختلف داشت. طرفداران اولاد محمد بن الحنفیه و پسر او ابو هاشم و هواخواهان اخلاف امام حسین و از همه جدی تر پیروان بنی عباس و امام آنها محمد و پسرش ابراهیم همه بر خلاف امویان کارمی می کردند ولی در مقصود مخالف یکدیگر بودند. این جریانها که بدنبال حرکات کاملاً سیاسی امام حسین و مختار ثقفی که سربازان عرب شریک در کودتای علیه عثمان آنان را یاری می کردند و بالاخره شکست آنان بیش از پیش گسترش یافته بود خونین ترین و ضمناً از لحاظ آرمانی غنی ترین وجه خود را در گروه شیعه که شدیدترین خصم امویان

بودند متظاهر ساخت.

روحانیت شیعه اگر چه به لحاظ تهاجمات متعددی که پس از ثقیفه بر آن وارد آمده بود بنا به رویه ی اوایل امام علی می کوشید در یک گروه بسته و خاموش باقی بماند و در طوفان حوادث مکانیسم عددی و بدنه ی مادی خود را حفظ کند ولی عملاً به مثابه آرمان پردازان بنی هاشم بتدریج نقشی را بر عهده گرفت که روحانیت سنی در مقابل بنی امیه به ایفای آن پرداخت. چنانکه گفتیم پس از چندین دهه بعد از شهادت امام علی اعتقاد به ولایت علوی به مثابه مظهري از ولایت نبوی به صورت جزئی از اعتقادات کسانی در آمد که شیعه خوانده شدند و در برابر سلطنت اموی جبهه گرفتند و به این نحو شیعه از آن پس نام همه نهضت‌های مردمی و انقلابی بود که امام علی و فرزندانش حسن و حسین را بعنوان تمثیل اعلای مخالفت با ظلم و رهبری توده ها پذیرفته بودند. ولایت علوی در چهارچوب آرمانی ای که روحانیت شیعه می پرداخت تنها زمینه ساز مشروعیت آنکسی می‌توانست باشد که خیال رهبری جامعه را در سر می پخت. در آن شرایط بحرانی و در حال انفجار که در خاندان امام علی شخصیتی توانمند که بتواند رهبری سیاسی جامعه را عهده دار شود وجود نداشت و در شرایطی که بخش اعظم نیروهای سیاسی ناهمگون ولی مخالف با بنی امیه از خاندان بنی هاشم که بستگی نزدیک با خاندان پیامبر داشت حمایت می‌کردند شیعه ی در خود خاموش چاره ای جز این نیافت که ولایت علوی و فره ایزدی را در حق این خاندان به رسمیت بشناسد و به حمایت از آن برخیزد. به این ترتیب شیعه از آن پس ضمن شکافتن پوسته بیرونی خود و تقسیم هسته ی درونی اش به سه بخش کلی و عمده فقها، فیلسوفان و عرفا و صوفیه به ایفای نقش سیاسی کاملاً متفاوتی در تاریخ ایران اسلامی پرداخت. نقشی که هر گونه بی التفاتی به آن و به وجوه بروز و ظهورش به گمراهی کامل در مطالعه علمی تاریخ ایران و نهضت‌های فکری و سیاسی آن خواهد انجامید.

نخستین شکاف در روحانیت شیعه اگر چه در حقیقت نتیجه و معلول یک تحول و چرخش سیاسی بود ولی در عین حال از تحولات آرمانی و فکری که دوران عباسی مقطع تاریخی آن است قویاً متأثر بود. تحولاتی که بدون اشاره ای اجمالی به آن بحث ما از اینکه واجد نظامی منطقی باشد خالی

خواهد بود.

حوزه عظیمی که میراث فرهنگی اسلام در آن قالبگیری شد منبع معینی نداشت. نهرهای متعددی با یاری مترجمان و مؤلفان سریانی، نسطوری، اندیشه های صابئی، ماندایی، یهودی، مسیحی آرامی و بالاخره زرتشتی، مانوی، مزدکی، هندی فرهنگهای گوناگونی را به صورت های مختلف علم، کلام، حکمت و عرفان و طب و نجوم و آیین های عارفانه اورفتوسی، فیثاغورثی، افلاطونی، اسکندرانی که بعدها به وجوه گوناگون در معتقدات اخوان الصفا و اسمعیلیه متبلور گردیدند در این حوزه عظیم ریختند. اختلاط مردم و نژادهای آسیا پیش از آنکه اسلام چون طوفانی شرق و غرب جهان را در نوردد برای آمیزش تمدنها و کیشهای مختلف یک نیاز مساعد بود.

بدین ترتیب پیش از آنکه دین اسلام از آسیای مرکزی تا جبال پیرنه را تحت نفوذ در آورد در این قسمت از جهان متمدن آن روزگار حوزه های علمی مشهوری در کار نشر و اشاعه اندیشه های علمی و فنی و دینی و عرفانی بودند و روشنفکران سنی و شیعه پس از گسترش اسلام هر یک در پی ریزی مبانی عقیدتی خود از آن ها متأثر شدند. در قلمرو فلسفه تاثیرات بنحو نمایانی بیش از هر عرصه دیگر بود. مسلمانان زمانی که بکار پرداختن به فلسفه شدند تا آن را چون جریان علییه شریعت مآبی و جزم اندیشی و فقاہت ظاهری فقیهان یعنی روشنفکران سنتی اسلام به کار گیرند، همچنانکه بحث از مبدأ و معاد و تحقیق از احوال اعیان موجودات را از یونانیان اخذ کردند، نام این رشته یعنی فلسفه را نیز از یونانیان گرفتند. البته در این کار میراث مانویان و هندوان و ایرانیان نیز با اندیشه های فرزندگان مسلمان آمیخت.

خیانت عباسیان و سرکوبی تمام نیروهای وابسته به حزب شیعه که عمدتاً خود از سطحی نگری نظریه پردازان تشیع و ناآگاهی آنان به خاستگاه طبقاتی و منافع سیاسی بنی عباس ناشی میشد، در هم شکسته شدن قیام هایی که در مقام جبران اشتباهات پیشین چون قیام بابک، مازیار، استادسیس و جز اینها به عمل میآمد، بدنه ی روحانیت شیعه را از درون به جدایی و شکاف کشانید. فیلسوفان و صوفیه که نخستین تجدید نظر کنندگان در چارچوب کلی اسلام شیعه بودند اگر چه در اصل بعنوان اعتراض در برابر

ظاهر گرایی تفقه شیعی و اتنگ میدانی، اصل ولایت علوی به مثابه یک اهرم با کفایت سیاسی تشخص وجودی یافتند ولی در اصل هر یک در کل ساختار آرمانی اسلام کوتاهی‌هایی را می‌یافتند که جبران آنها در مقام یک بازنگری عقلی انسانی جز از طریق بریدن از بدنه‌ی فقهاتی روحانیت امکان نداشت. فیلسوفان با بهره‌گیری از عناصر تفکر یونانی و عمدتاً از اندیشه افلاطون و ارسطو کوشیدند تا بسیاری از احکام نظری و عملی مربوط به جهان و انسان را بر پایه‌ی اقتدار و توسل به عقل و نه وحی تعبیر و تفسیر کنند و لزوماً از گرفتار شدن به اصول و قواعدی که آنان را ناچار شریک دزد و رفیق قافله میساخت بر کنار بمانند. و اما صوفیان در جدایی و بازنگری خویش از مبانی عقیدتی و اجتماعی ژرفتری برخوردار بودند. جدایی عرفا از بدنه‌ی بسته‌ی روحانیت شیعه در حقیقت دو منشاء توده‌ای و انسانی و آرمانی داشت. آنان از یک سو تنگی میدان اصلی‌ترین عنصر آرمانی شیعه یعنی ولایت علوی را به آن معنی که فقیهان تفسیر می‌کردند به مثابه عمده‌ترین عامل مواجهه آن با ناکامی می‌یافتند و بر آن بودند که چنین ولایتی نه خاص خاندانی خاص و نه طبقه‌ی ویژه‌ای است. ولایت ودیعه‌ای است که به تمامی بشریت متعلق است و هر انسانی وابسته به هر طبقه و نژاد و خاندانی به صرف برخوردار بودن از عمده‌ترین خصایص آن یعنی معرفت و قابلیت رهاسازی خود و دیگران از پلیدی‌ها و پلشتی‌های مادی و معنوی و رفتاری می‌تواند حامل آن باشد. و از سوی دیگر منحصر ساختن روش شناخت جهان هستی به اصول و قواعد مجعول فقیهان و احکام عقلی فیلسوفان ناآگاهی صرف به قابلیت «شناسندگی» انسان و امکانات «درون‌نگرانه»ی او بعنوان یکی از اساسی‌ترین روشهای شناخت هستی است. آنان دقیقاً بر این باور بودند که معرفت مشخصاً خصیصه‌ای انسانی است و هر وجهی از شناخت لزوماً ترکیبی است منسجم از جهان هستی و «دستگاه مختصه»ی که همان انسان بعنوان یک هستی شناسنده است.

بنابراین تنها آن معرفتی مقرون به حقیقت است که از بستگی این دو رابطه‌ی جهان - انسان نتیجه شود. در همین فرصت بگویم که در نهضت تصوف و عرفان نیز چون در هر جریان فکری دیگر عناصر نامطلوبی اینجا و آنجا روییده و رشد کرده‌اند که عموماً ضمن آگاهی به حقیقت و جوهر این نهضت نمی‌توان از آنها بعنوان عناصر یا اجزاء ذاتی آن نام برد. این نکته

حقیقتی است که حتی کسانی از بزرگان و مشایخ عرفا و صوفیه خود به آن توجه کرده اند. امام قشیری در آغاز رساله قشیریہ آشکارا می گوید: بدانید که خداوندان حقیقت از این طایفه بیشتر برفتند و اندر طریقت فترت پدید آمد. لا بلکه یکسره مندرس گشت. و صاحب شرح تعرف مدتها قبل از قشیری خاطر نشان می کند که: چون نااهلان دعوی این مذهب کردند تا به قول خلق را صید کنند. این مذهب به چیزی منسوب شد که مراد خلق بود تا خلق و عشرت مر ایشان را بدست آید و مر این را تصوف نام کردند، فاسقی را نام اسلام نهادند و زندیقی را نام صدیقی نهادند.

با همه این احوال آنچه را که من در اینجا از آن بعنوان نهضت صوفیه یا ضلع سوم روحانیت شیعه پس از شکاف و بریدن از بدنه ی روحانیت فقهاتی یاد میکنم طریقتی دقیقاً پیکارجوی از لحاظ اجتماعی و سیاسی و باز نگر از لحاظ نظری و معرفت شناختی بود که در هر دو وجه خود عنایت و تاکید فراوان بر انسان و رهایی او و ارزش بخشی به ملاکهای خود نگرانه و آزاد اندیشانه در ارتباط با جهان هستی داشت. بدون تردید در شرایط تاریخی ویژه ای که این نهضت دست اندر کار سامان دادن به خود بود یعنی در شرایطی که تاریخ اسلام و بویژه تعالیم فرقه های گوناگون شیعه در بخشهای وسیعی از جامعه ی ایران ریشه کرده بود و ذهنیت توده های عظیمی از روستاییان و پیشه وران و مسم کشان را زیر تاثیر نمی توانست از صبغه ی دینی تهی باشد و درست به لحاظ نقش رهایی بخشی که عرفان و تصوف در شرایط چنین حاکمیت آرمانی ایفا کرد از نظر تاریخی قابل تأمل است. طرفه آنکه همین نهضت و مشایخ نامدار آن که از سوی پاره ای قضاوتهای غیر علمی و غیر تاریخی وهمی و غیر این دنیایی خوانده شده اند از سوی جریانهای مخالف خود بویژه از سوی روحانیت قشری و فقهاتی و ظاهر گرایان سنتی و شیعه و متکلمان متشرع بعنوان زندیقان، دهریان و اهل الحاد مورد ملامت و ناسزا و آزار بودند و خونین ترین قربانیهای فردی و گروهی را به بهای ساخت انسانی و توده ای معتقدات خویش به تاریخ اندیشه داده اند. سرگذشت حلاج، عین القضات همدانی، شیخ سهروردی، نجم الدین کبری و دهها تن دیگر و سرکوب اسمعیلیه و صوفیه مازندران و نقطویه و صوفیه مرعشیه و فرجام خونین سربداران و بالاخره تهاجم به آن در دوران صفویه و حاکمیت مغولان از نمونه های چنین قربانیهایی است.

روحیه مبارزه با ستم و حاکمیت پلیدی و ژولیدگی معنوی توده های وسیع زیر ستم ایران و جوهر حقیقی آرمانی که در حرکت ابومسلم و مقنع در خراسان و جاویدان و باهک در آذربایجان و سپهد خورشید و مازیار در طبرستان و ابن مقنع و سنویه و آذر فرنبغ و خاندان نوبختیان و برمکیان خود نمایاند و با وحشیانه ترین وجهی سرکوب شد در چهار چوب نهضت صوفیه و عرفان تجلی یافت و یا به تعبیری دیگر صوفیه به آن خوش آمد گفت. خوش آمدی که طبعاً با گرایشهای دینی و مذهبی آن سر وفاق داشت. زیرا چنانچه گفتیم زبان نهضتی که به برانگیختن آن کمر بسته بود نیز زبانی دینی بود. زبانی که اگر بناچار و باقتضای طبیعت اجتماعی و تاریخی خود ملزم به قبول تعلقاتی دینی بود ولی به اقتضای نتایج عملی که بار آورد و محتوی گاه مرموز و گاه صریح خود قویاً نهضتی علیه هر نوع حاکمیت ستمگرانه و پلیدی اجتماعی و اقتصادی و علیه هر نوع جزم و فتوی و خشک اندیشی و ظاهر بینی تنگ نظرانه بشمار می آمد. ابوذر غفاری یک سوسیالیست اسلامی، سلمان فارسی یک درون گرای اهل فقر، مالک دینار یک راهب عرب، حسن بصری یک مبلغ پارسای و رابعه عدویه یک زن دل سوخته از محبت انسان نامهای نخستینی هستند که تکانه های اولیه را بر بدنه روحانیت تظاهر گرای شیعه و سنی وارد آوردند و پس از آن است که تنمه این تکان از سوی نامداران بزرگ شعر عرفانی فارسی اعمال گردید.

بنابراین نظر مارکس در این مورد قویاً صائب است که در طول شرایط حاکمیت فتودالی بویژه در شرایط فتودالیسم خاص حاکم در امپراطوری اسلامی و در ایران اکثر نهضت های ضد ستم برحسب شرایط زمان گاه به صورت عرفان، گاه به شکل ارتداد آشکار و گاه بصورت قیام مسلحانه تجلی یافته اند. پس طبیعی است که انتظار داشته باشیم که نهضت های نظام فتودالی در لفافه مذهبی بروز نمایند چرا که در این دوره مردمان جز دین و الهیات معتقدات دیگری را نمی شناختند و نمی دانستند. عقاید و عواطف مردم از مذهب تغذیه میشدند به همین دلیل مردم خواست های خود را در لفافه مذهب عنوان می کردند. ولی تردیدی نیست که علت نهایی و اصلی این جنبش ها چیزی جز فشار و بهره کشی فتودالی که خود نتیجه ی درگیری نیروهای عامل در تولید یا روابط انسانها در تولید روابط مادی و بازسازی اجتماعی بود نبود. این جنبش ها بویژه در جامعه در شرایط

مختلف اجتماعی و اقتصادی و سیاسی شکل های گوناگونی از نظر عقیدتی به خود گرفته است و در این تنوع و دگرگونی زنجیره ای از پیکار نظری (انسانگرایی معرفت شناختی صوفیه علیه ظاهر گرایی و تفقه روحانیت رسمی) تا مبارزه مسلحانه (زیدیه، اسمعیلیه، سرپداران و مرعشیان طبرستان) را شامل بوده است. با اینکه همه این جریانها با یکدیگر اختلاف فراوان داشته اند معیناً دو نکته ی مشترک آنان را به یکدیگر نزدیک میکرد: نخست اینکه تمامی آنها مقام خلافت را اعم از اموی یا عباسی قبول نداشتند و اطلاق حقانیت ولایت را به خاندان پیامبر باور نمی آوردند و دیگر اعتقاد آنان به عدالت عامه و برابری اجتماعی بود که گاه بطور مبهم و بصورت شعار بیان میشد و گاه شکل عملی تر سوسیالیسم تخیلی را بخود می گرفت.

دقیقاً وجود همین خصیصه ی عمده است که سبب شد به نهضت های عرفانی و صوفیه از سوی روحانیت رسمی شیعه به مثابه جریانی که تمامیت آیین محمدی را تهدید میکند نگریسته شود. اطلاق چنین اتهامی به نهضت صوفیه اگر چه عمدتاً از سوی حامیان و پاسداران آرمانی رژیم های حاکم بقصد منزوی ساختن آن در جامعه ی دینی ایران به عمل میامد ولی در حقیقت مبنای تاریخی معین و اساس آرمانی نیز داشت که اصلی ترین آنها عناصر ذاتیه ای بود که تصوف و عرفان ایرانی از نهضت مانوی و آموزه ی مزدکی و شعب غیر رسمی زرتشت گری چون زروانیسم اخذ کرده بود. به جرئت میتوانم بگویم که نهضت صوفیه از لحاظ اجتماعی و مردمی از همان اهدافی تبعیت می کرد که مانویت و نهضت مزدکی متوجه آنها بود.

آئین مانوی در واقع اعتراضی بود علیه سیری ناپذیری حکام، توانگران، صاحبان زر و زور و نهایتاً یورشی بود علیه تمامی خشک اندیشی و تعبد ظاهر بینانه ای که زرتشتی گری رسمی به آن دچار آمده بود. مانوی دقیقاً به همان نکات عمده ای حمله آورد که فیلسوفان و عرفا و صوفیه در اعتراض خود علیه روحانیت رسمی آنها را مورد نظر داشتند. بباور مانوی فساد و پوسیدگی جوهر واقعی آیین زرتشت، بودا و عیسی ناشی از تفسیرهایی است که اصحاب رسمی این ادیان با توسل به روایت و حدیث و سنت به عمل میاوردند و بدین وسیله این آیین را در خدمت حاکمیت قرار می دادند. تعلیم

مانی نیز قبل از هر چیز تعلیمی گنوسی بود که اندیشه‌ی نجات، انسان و معرفت به حقیقت، دو محور اساسی آن به شمار می‌آمد. او بر این عقیده بود که انسان با رفتار فردی خود باید به رهایی ذرات روشن وجود خود بکوشد. و بدین وسیله مبدأ روشنائی را در مبارزه و نزاع با ظلمت و بدی یاری رساند. بپاور مانی دنیا بدینگونه که برای انسان سامان داده شده است جز آلودگی و تقید به ماده و شر نیست. نه فقط روح انسان در آن بیگانه است بلکه خدا هم که خیر محض است به این دنیا علاقه ندارد. انسانی که خود را در زندان این پلیدیها بیگانه می‌یابد و در قید عالم ظلمت (زشتی، هوس، ستم و نخوت) اسیر می‌بیند برای رهایی از شر باید بکوشد تا عناصر نور را که در وجود او در تمام عالم با ظلمت در آمیخته است از قید ظلمت برهاند. پس مقصد نهایی تکامل این عالم، عالمی که مخلوطی از نور و ظلمت است نجات ذرات نور می‌باشد.

توجه دقیق به آیین مانی و مبانی اجتماعی آن بخوبی روشنگر این نکته است که آیین او علیه جور و ستم بود و بدین سبب با سرعت در میان طبقات جامعه گسترش یافت و موجب چنان تاثیراتی شد که حوزه‌ی وسیعی از جهان قدیم از ترکستان تا چین و مصر و روم و جهان مسیحیت را فرا گرفت و بالاخره عناصر آرمانی آن به مثابه اصولی از پاور عرفان ایرانی در آمد. اگر به تعبیری که این نوشته جای توضیح آن نیست مانویت را برای عرفان ایرانی به مثابه یک هگلیانیسم تلقی کنیم مشخصاً نهضت مزدکی مارکسیسم این جریان است. مزدک بر خلاف مانی ضمن تبیین حاکمیت شر به مثابه پدیده‌ای که متوقف بر عللی تاریخی است و لذا فاقد «ضرورت مطلقه» است انسانها را در پیروزی قطعی بر بقایا و عوارض شر و امحاء علل آن برانگیخت. و اگر با اصطلاح هگلی سخن بگوییم «نور» را مظهر «اختیار» و لذا «آگاهی» و «ظلمت» را نماینده «اجبر» و لذا «کور» می‌دانست و متوقف بر این وجه بیان نتیجه‌ای می‌گرفت که مارکس گونه است. بپاور او پیروزی «نور» ضروری و قطعی و پیروزی ظلمت موقتی و مستعجل است. او که به روایت بیرونی خود موبدان موبد بود تعالیم و نهضتی را پی افکند که خود فی نفسه حاکی از وجود دردهای پنهانی است که می‌بایست مقارن آن پیام جامعه‌ی ساسانی را با بحرانهای اجتماعی و اقتصادی درگیر کرده باشد.

در فاصله قرنهای سوم و پنجم میلادی تجاوز و دست اندازی بزرگان ساسانی به جماعت‌های آزاد شدت گرفت و روابط فتودالی گسترش یافت و این در شرایطی بود که هنوز بقایای برده داری در غرب امپراطوری ساسانی وجود داشت. صاحبان اراضی میکوشیدند تا جماعت‌های روستایی را تابع خویش سازند و بهره کشی جدید از روستاییان موجب خرابی املاک و فرار روستاییان گردید و به روایت مسعودی در مروج الذهب آبادی کاهش یافت و موجودی خزانه نقصان گرفت. جز اینها در دوره ساسانیان جدایی بسیار مشخص بین نجبا و اشراف از یک سو و مردم شهر و روستاها از سوی دیگر بوجود آمد. قوانین کشور حافظ پاکی خون خاندانها و حفظ اموال غیر منقول آنها بود. اشراف و روحانیان شریک در منافع جامعه و منافع حاصل از ثروت و بهره کشی ستم کشان از قدرت نامحدودی برخوردار بودند. در چنین اوضاع و احوالی است که از بدنه روحانیت رسمی زرتشتی مزدک گرایبی چون باوری علیه همه ی پلشتی های ناشی از ستم و فشار و فرسودگی در شهرها توسعه یافت. نخستین تحلیل نظری که مزدک از شرایط نامطلوب جامعه بعمل آورد این بود که علت رشک، حسد، تعصب، خشم و خودخواهی را که موجب تاریکی و ظلمت میشد عدم مساوات بین آدمیان دانست. او برخلاف مانی راه رهایی از این پلشتی های اجتماعی را تنها در تزکیه نفس فردی نمی دانست زیرا که اساساً علت آنها را در عامل حاکم ای عام، که بر تقدیر همه آدمیان مسلط است می شناخت. اینکه کسانی چون موبد کرتی بر نخست مانی و سپس مزدک را زندق خواندند بیشتر از بابت گرایش مزدک به طریقه تأویل و عدول از مفهوم ظاهر اوستا (چون آنچه فقها در اسلام به آن قائلند) و توسل به یک تفسیر باطنی (نظیر آنچه عرفا در اسلام به آن دست می زدند) بود. زیرا که او تنها با توسل به تأویل بود که می توانست ضمن توقف بر اصول و پاره ای احکام مخصوص زرتشت جوهره ی مردمی آن احکام و ستم ستیزی آنها و تعارضشان را با احکام ظاهری موبدان و موقعیت نامعقول حکام برملا سازد. مزدک که مسئله تنازع بین خیر و شر ذهن او را دائم مشغول میداشت طبیعی بود که بیعدالتی و عدم مساوات جاری عصر را به تنازع خیر و شر به شکلی که در قحطی و تنگی آن ایام بیشتر مجال ظهور و بروز داشت منسوب کند.

اینک دیری است که ما آموخته ایم که بروز عوارض منفی در جامعه بویژه در شرایط حاکمیت طبقات متخاصم نتیجه ی عملکرد الزامی قوانین اجتماعی است که تحقق آنها از اختیار انسان در شرایط تحقق علی آنها بیرون است. لذا بروزی کور دارند و امحاء آنها در جهت ایجاد جامعه ای مطلوب مستلزم آگاهی به علل ظهوری آن قوانین است. تنها در شرایط چنین آگاهی است که مداخله ی انسان در بازسازی جامعه ی آینده اش می تواند آگاهانه و مآلاً «مختارانه» باشد. دانستنی است که مزدک ادعا داشت که چون اصل شر بر خلاف اصل خیر کور است و از روی تصادف و نه از روی اراده منشأ اثر می شود لذا آن را به آسانی می توان مقهور کرد. از این روی برای غلبه بر اصل شر می بایست مساوات و عدالت را که فقدان آن موجب شر شده است از میان برداشت. او خاطر نشان میساخت که مردم همه یکسان بدنیا آمده اند. هیچ کس نیست که به حکم فطرت بیش از دیگری حق تمتع و تملک در این دنیا داشته باشد. مالکیت هم به هر نحو که هست اختراع انسانی است و البته مایه اشتباه و فریب و دروغ نیز هست.

نهیست مانوی و مزدکی پس از آنکه جامعه ی ایران گرفتار سلطه ی فتودالیم اسلامی شد و درست در هنگامی که جناح پیشرو روحانیت سنتی در قالب شیعه از چارچوب دستگاه آرمانی آن برید چون دو رود عظیم در حوزه ی تفکر شیعه فرو ریخت و ارکان عمده نهضت‌های صوفیه و ساختار معرفت شناختی آن یعنی عرفان را سامان داد و پیش از آنکه دو وجه سلوک و معرفت صوفیه را تحت تاثیر قرار دهد در نهضت‌های خلقی و عقیدتی گوناگون چون نهضت خرم دینان یا نهضت محمره، توذکیه، ابومسلمیه، ماهانیه و معتقدات سپیدجامگان تاثیر عظیم نهاد.

بطور کلی نهضت عرفانی ایران مرکب از دو پاره ی سلوک عملی و طریقت معرفتی با برخورداری از چنین زمینه ی تاریخی و به مثابه تکانه ی نیرومندی علیه هر نوع جزمیت نظری و جباریت سیاسی در تاریخ ایران عرض وجود کرد و ثمرات شیرینی را برای تاریخ مبارزات اجتماعی و سیاسی و آزاد اندیشی و مردم دوستی به بار آورد. با توجه به این ثمرات اجتماعی است که ما مشخصاً ضمن عنایت به تمامی میراث مکتوب بزرگان عرفا و نامدارانی از صوفیه ی مبارز، عرفان اجتماعی را وجه مشخص و ممیز آن پروسه ای از این

مکتب می‌شناسیم که قائلین به آن چه در تبیین نظری و چه در طریقت عملی در کنار مردم، با مردم و بخاطر مردم اندیشیدند و زندگی کردند. دست اندازی در این باره به عرصه ادب عرفانی که نهر و شاخه ای رویان از روند عرفان اجتماعی است در این فرصت نه در حوصله ی این اشارات است و نه براستی حق من. تنها برای اینکه این نوشته از این نکته نیز خالی نباشد به نقل گفتاری از عبدالحسین زرین کوب اکتفا می‌کنم:

از تمام آنچه فرهنگ گذشته ایران به دنیا هدیه کرده است هیچ چیز از ادبیات عرفانی آن انسانی تر نیست. در واقع آنچه ادبیات کلاسیک ایران را از هر چه غیر انسانی است، از هر چه به حدود و قیود مربوط به مرز و نژاد و محیط و طبقه وابسته است، از هر چه تصنعی و تقلیدی و احياناً غیر اخلاقی است منزّه کرد و آن را بر سطح آرمانهای انسانی به افق بینش و معرفت جهانی و به پایه ی بعد وجدانی انسان بالا برد همین مجموعه آثاری است که آن را بطور کلی ادبیات عرفانی ایران باید خواند.

از جالب ترین خصوصیات این ادبیات توجه آن است به احوال طبقات محروم. شاید در تمام ادبیات ایران اولین بار که اجازه حرف زدن به این طبقات داده شد در همین آثار عرفانی بود. به یک معنی شاعران و نویسندگان صوفی احوال مستمندان، بی زبانان و درماندگان را آینه ای کردند برای تصویر بی عدالتیهای اجتماعی. صدای ضعیفی از این طبقه در کلام انوری هم انعکاس دارد.

سنایی و مخصوصاً عطار بیش از هر شاعر فارسی زبان صدای این محرومان را در حکایات کوتاه خویش، خاصه در آنچه از احوال و اقوال کسانی که مجذوبان و شوریده حالان خوانده می شوند آورده اند منعکس کرده اند. جالب است که شیخ عطار قهرمانهای غالبی از این حکایات کوتاه خود را از بین این طبقه مردم: گدا، پاسبان، برزگر، برده، سقا، گورکن، دیوانه و سایر افراد عاری از هر گونه مزیت انتخاب میکند.

در حقیقت تعدادی از مشایخ صوفیه خودشان از بین همین طبقات برخاسته اند چنانکه از مجموع شصت تن کسانی که شیخ ابوالحسن هجویری در کتاب کشف المحجوب جزو نام آوران و پیشروان صوفیه ذکر میکند دست کم پانزده تنشان به این طبقات مربوط بوده اند: اویس قرن چوبان، حبیب بن سلیم چوپان، بایزید بسطامی سقا، سری سقطی سقط فروش، شقیق بلخی

تاجر، ابو حفص نیشابوری آهنگر، حمدون قصار رختشوی، ابوالقاسم جنید شیشه گر، ممنون محب خرما فروش، ابوبکر وراق صحاف، ابو سعید خراز فروشنده مهره، خیر نساج بافنده، ابوالعباس آملی قصاب، ابواسحق خواص خرما فروش و ابو حمزه بغدادی بزاز.

وقتی سر و کار شاعر با این طبقه و احوال و آمال آنها باشد صحبت از عدالت اجتماعی هم پیش می آید. صحبت از طرز توزیع مکتب در جامعه. شعر صوفیه مثل فکر آنها است بی قید، طغیانگر و سنت شکن. اجازه میخوام سر این گفتگوی دراز را هم آورم و آرزومندم اجمالی از آنچه را که در این باره می خواستم عنوان کنم گفته باشم.



حمید حمید ۱۸ اپریل ۱۹۹۰
سالت لیک سیتی، یوتا



۱۲۳۴۵۶۷۸۹۱۰



شماره

آزاد اندیشی و فرهنگ دموکراتیک

ع. ک. داستان

مقاله ی آقای حمید حمید در این شماره ی «کنکاش» فرصتی فراهم می کند که پرسش هایی چند را درباره ی آن بخش از میراث فرهنگی مان که عرفان نام گرفته طرح کنیم. این پرسش ها مربوطند به نقش عرفان در زندگی اجتماعی امروزین ما. به ویژه در پهنه ی اخلاق عملی و در فرهنگ سیاسی - و تلاقی آن با جهان بینی ها و نگرش هایی که ریشه در نهضت های روشنگری اروپایی دارند و با خود برداشت های تازه تری از مفاهیم آزادی، آزاداندیشی، فرهنگ دموکراتیک، عدالت و «حقیقت» را پدید آورده اند. پرداختن به عرفان همانند بسیاری دیگر از سنت های فرهنگی جامعه ی ما که در آگاهی جمعی عوام و خواص حضور دارند - نظیر موسیقی سنتی، ادبیات اساطیری، ادبیات تغزلی، فولکلور - می تواند رابطه ی روشنفکران «لاییک» ایرانی را با این بخش های فرهنگ سنتی روشن کند. می توانیم از دو پا سه پرسش آغاز کنیم. نخست اینکه آیا ما میتوانیم با بینش امروزین خود دریافت ها و مفاهیمی را که زاده ی دوران تاریخی ما هستند به عرفان نسبت دهیم؟ دوم اینکه آیا مفاهیم و الگوهای رفتاری عرفان و عارفان، که مظهری از مقاومت در برابر جزم اندیشی و خودکامگی بوده در عصر ما کماکان همین قابلیت ها را حفظ کرده اند؟ به سخن دیگر، کدام جنبه های سنت عرفانی قابلیت همزیستی با، و غنی کردن، تجربه ی زیسته ی امروزین ما را دارد، کدام جنبه ها به ضد خود بدل شده و کدام یک از آنها هنوز می تواند محل برخورد تعبیر گونه گون باشد؟ آیا می توان بخشی از این سنت های فرهنگی را در یک پروژه ی رهایی بخش به نحو سازنده ای ادغام کرد یا اینکه آن ها بازمانده هایی از یک دوران سپری شده اند که تنها می توانند به موزه ی آثار هنری تعلق داشته باشند؟ در طرح این پرسش

طبعاً، ما توجهی به ارزش زیباشناختی آثار عرفانی - آن تخیل شگفت و جنون آسا در برخورد با واقعیت، خرد کردن پنداشته های مرسوم و بازی اعجاب آور با زبان - نخواهیم داشت.

به قصد تعریف، اگر بگوییم عرفان عبارت است از هر نوع معرفت شهودی که بر علوم عقلی و فلسفه متکی نباشد، آنگاه گفته ی آقای حمید حمید درست خواهد بود که «حالت عرفانی یک وجه مشترک نوع انسانی است.» اما به نظر من می رسد که این تعریف خصلت دینی و خداپاورانه ی عرفان را نادیده می گیرد، یا این خصلت را فرعی می پندارد. یعنی متافیزیک نهفته در عرفان، و مفهوم یک وجود فراباشنده در مقیاس کیهانی در آن را، پدیده ای عَرَضی و ثانوی تلقی می کند. گمان می کنم شاید درست باشد گفته شود عرفان هرچند نوعی از معرفت غیر عقلانی است اما هر معرفت غیر عقلانی و شهودی لزوماً عرفانی نیست. معرفت شهودی که عمدتاً در هنرها به ویژه شعر تجلی می یابد، در عصر مدرن، و نیز در شرایط پسامدرن، غالباً خصلتی ضد دینی دارد: با اعتقاد به اینکه وجود بر ماهیت مقدم است و بدین سان «معنای جهان و هستی نه از فراسوی آسمان ها، بلکه از وجود اجتماعی انسان ها» (یا از چیزی به نام Being که خصلت متافیزیکی ندارد) ناشی می شود. در اینجا، پدیده ها و چیزها پیش از آنکه ابزار عقلانی و نظری ما به کار افتد «حضورشان را به آگاهی ما می دهند؛ شناختی که به تئوری نیاز ندارد، شناختی شعر گونه. این معرفتی عرفانی نیست. معرفت عرفانی الزاماً ناظر بر شناخت خدا است. پس برای من سؤال انگیز است که چگونه می توان مدعی شد که عرفان اسلامی و تصوف از نظر جهان بینی «همه انسان گرای» است؟ «گنوسیس» تنها به معنی معرفت شهودی نیست، بلکه معرفت شهودی نسبت به خدا است. از لحاظ جهان بینی نیز در مانی گری و سایر طریقت های ثنویت گرا که آقای حمید حمید نام می برند جهان خوب و برتر جهان خاکی نیست بلکه جهان ماوراء است، جایی که پیوند با حق صورت می گیرد. در گنوستیسیم جهان و کائنات، آن طور که ما آن را می شناسیم، چه بسا نه آفریده ی خدا بلکه آفریده ی شیطان (Demurge) باشد، پس در نتیجه رهایی از ماده، از پلیدی این جهان، تنها راه بازگشت به سوی خدا خواهد بود. در دین بودیزم پدیده های واقعی و تجربی خالی از ارزش و اعتبار هستند. کبلاً شاید «مترقی ترین شکل