



تصفیه و سیاست

در متون مشهور تا پایان قرن چهارم هجری

مهدی حیدری
عضو هیئت علمی دانشگاه یزد

تصفیه سیاست

در متون منشور تا پایان قرن چهارم هجری

مهدی حیدری

عضو هیئت علمی دانشگاه یزد



انشارات مولی

سرشناسه: حیدری، مهدی، ۱۳۶۶-

Heidari, Mehdi

عنوان و نام پدیدآور: تصوف و سیاست در متون منشور تا پایان قرن چهارم
هجری/مهدی حیدری.

مشخصات نشر: تهران: مولی، ۱۳۹۹.

مشخصات ظاهری: ۲۳۴ ص.

شابک: 978-600-339-122-2

وضعیت فهرست نویسی: فیبا

یادداشت: کتابنامه: ص. ۲۲۴.

موضوع: تصوف -- جنبه‌های سیاسی

Sufism -- Political aspects: موضوع

رده بندی کنگره: BP۲۷۵

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۸۲

شماره کتابشناسی ملی: ۶۰۱۴۰۸۳



انتشارات مولی

تهران: خیابان انقلاب-چهارراه ابوریحان-شماره ۱۱۵۸، تلفن: ۶۶۴۰۹۲۴۳-۶۶۴۰۰۷۹-نمابر: ۶۶۴۰۰۷۹

وب سایت: www.molapub.com • اینستاگرام: molapub • تلگرام: molapub • ایمیل: molapub@yahoo.com

تصوف و سیاست، در متون منشور تا پایان قرن چهارم هجری

مهدی حیدری، عضو هیئت علمی دانشگاه یزد

چاپ اول: ۱۳۹۹=۱۴۴۱ • ۲۰۲ نسخه • $\frac{۳۲۱/۱}{۹۹}$

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۳۳۹-۱۲۲-۲ ISBN: 978-600-339-122-2

طرح جلد: علی اسکندری • حروفچینی: درپجه کتاب • چاپ: دیدآور • صحافی: نوری

کلیه حقوق مربوط به این اثر محفوظ و متعلق به انتشارات مولی است



۶۰۰،۰۰۰ ریال

وَخَلَقَ فِي الْأَرْضِ مِنْ عِبِيدِهِ مُلُوكًا أَعْطَاهُمْ سُلْطَانًا أَرْعَبَ بِهِ الْقُلُوبَ وَمَلِكٌ بِهِ
النُّفُوسَ قَهْرًا، أُنْمُوذَجًا وَمَثَالًا لَتَدْبِيرِهِ وَمُلْكِهِ وَنَفَازِ أَمْرِهِ.

ترمذی، نوادر الاصول، ج ۱، ۱۴۱۳ق: ۹۹.

فهرست مطالب

۹	۱. معیارهای نظری ارتباط عرفان با سیاست در متون صوفیه
۱۸	ظاهر و باطن در تصوف نخستین
۱۸	توجه به ظاهر
۲۰	توجه به باطن
۲۲	جایگاه ظاهر و باطن
۲۳	پیوند ظاهر و باطن
۲۸	۲. عزلت‌پیشگان
۳۳	نمونه‌های تاریخی عزلت‌پیشگی
۷۷	عزلت‌پیشگی مفرط
۸۵	۳. منفعت‌گرایان
۹۰	نقد منفعت‌گرایی
۱۰۱	۴. تساهل‌گرایان
۱۰۵	فقه و عرفان
۱۰۷	تساهل ناشی از اعتقادات فقهی
۱۱۱	نمونه‌های تاریخی تساهل‌گرایی
۱۲۲	تساهل اخلاقی - اجتماعی
۱۲۹	۵. تحرک‌پیشگان
۱۳۰	عوام‌گرایان
۱۳۴	سیر تاریخی فتوت سیاسی
۱۳۹	خواص‌گرایان

۱۴۱	نمونه‌های تاریخی خواص‌گرایی
۱۵۳	عارفان سیاستمدار
۱۵۵	ویژگی‌های عارف سیاستمدار
۱۷۴	نظریات سیاسی
۱۸۰	نمونه‌های تحرک سیاسی
۱۹۹	ولایت و رهبری
۲۱۰	نمونه‌های تاریخی جهاد
۲۲۴	منابع و مآخذ
۲۳۳	اسامی اشخاص
۲۴۰	اسامی کتابها



معیارهای نظری ارتباط عرفان با سیاست در متون صوفیه

تعیین نسبت عرفان و سیاست در درجه نخست به تبیین تعریفی درست از آن دو وابسته است. اگر عرفان را منقطع از جامعه و یک پدیده کاملاً مجرد و آسمانی بدانیم و از آن به خلوت‌گزینی و درون‌نگری تعبیر کنیم و از سوی دیگر سیاست را مقوله‌ای کاملاً این‌جهانی و ماده‌محور و سیاستمداران را فارغ از درک باطن هستی بدانیم، رابطه‌ای بین عرفان و سیاست وجود نخواهد داشت، لیکن عرفان و تصوف اسلامی از همان آغاز به تبع دین اسلام، اهدافی اجتماعی و سیاسی داشته و به هدف‌گذاری و ارائه طرح کلی درباره چارچوب‌های سیاست اسلامی پرداخته است.

شهود و عقل هر یک حیطه‌ای مجزاً و مخصوص به خود دارند، اما این دو قوه در حوزه یکدیگر نیز می‌توانند وارد شوند. راسل در این زمینه معتقد است: «تقابل عقل و غریزه بیشتر وهم است. غریزه یا شهود یا بینش آن چیزی است که ما را در ابتدا به اعتقاداتی رهبر می‌شود که بعداً عقل آن‌ها را تأیید یا رد می‌کند؛ اما تأیید یک اعتقاد در مواردی که ممکن باشد در تحلیل آخر عبارت است از توافق آن اعتقاد با اعتقادات دیگری که خود آن‌ها هم کمتر از اعتقاد مورد بحث غریزی نیستند. عقل یک نیروی هماهنگ‌کننده و وادارکننده است نه آفریننده. حتی در قلمرو منطق محض هم باز بینش است که چیزهای تازه را کشف می‌کند».^۱

ظاهر و باطن ارتباط طولی دارند و لاجرم هر باطنی در ظاهر نمودی دارد و بالعکس. هر چند برخی از پژوهشگران منکر این رابطه هستند؛ چنانکه مجاهدی نوشته است: «منظور از رابطه طولی، رابطه علیّ میان دو طرف نسبت است که هم علل معرفتی و هم غیر معرفتی [جامعه‌شناختی و روان‌شناختی] را شامل می‌شود. به این ترتیب ارتباط تولیدی نه تنها در میان ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری بر حسب قواعد منطق ممکن نیست، بلکه در میان خود ادراکات حقیقی هم، عدم هم‌سنخی مواد قضایا، می‌تواند مانع رابطه تولیدی باشد؛ چنانکه از مقدمات فلسفی صرف نمی‌توان به نتایج تجربی رسید و بالعکس چنین نسبتی میان قضایای شهودی صرف با قضایای برهانی یا حسی - تجربی از هیچ سو برقرار نیست».^۱

قرار نیست از عرفان نظری فرضیه‌های علم اقتصاد یا سیاست استنباط شود. عرفان جهت و هدف را مشخص می‌سازد و طرح کلیّ راه را می‌نماید. جدای از این، تأثیرات عمیق روحی، نشاط ذهنی و بصیرت در تشخیص حق و باطل از جمله آثاری است که عرفان در عالم ظاهر به جای می‌گذارد و از همین نقطه است که تفاوت عارف سیاستمدار با کسی که صرفاً فقیه سیاستمدار است، مشخص می‌شود. کسی که فقط به فقه معتقد است، در عالم سیاست نیز آن را به کار می‌گیرد، اما انگیزه و اندیشه او در امور ظاهری باقی می‌ماند و در شخصی‌اندیشی - که مشکل اساسی سیاست جهانی امروز است - متوقّف می‌شود. از دید فلاسفه کسی که از جزئیات فراتر رفته باشد و حقیقت کلی را در انبوه واقعیت‌های جزئی بازشناسد، درمی‌یابد که تفاوت بین آن‌کس که رنجی را بر دیگری تحمیل و آن‌کس که رنج را تحمل می‌کند، ظاهری است و ربطی به نفس‌الامر ندارد. تحمیل‌گر و تحمل‌کننده رنج یگانه‌اند.^۲ ارزش‌های اخلاقی از تجربه عرفانی برمی‌خیزند و تنها در صورتی که در بند نفس جزئی فردی نباشیم و هر کس خود را نه یک من مستقل، بلکه متحد با جان‌های سایر افراد بدانند، آنگاه می‌توان امید هم‌زیستی عادلانه داشت.^۳ این موضع، نقطه پیوند عرفان و سیاست است؛ چنانکه فروند در کتاب «سیاست چیست» می‌نویسد: «هر کس فکر کند

رسالتش وقف خویشتن برای آرمانی اجتماعی است، راه دیگری جز سیاستمدار شدن ندارد.^۱ بنابراین عرفان در عارف، صفات اخلاقی خاصی نظیر شجاعت، قدرت تحمل مصائب، سعه صدر، قدرت سکوت و کلام در مواقع دشوار ایجاد می‌کند که این ویژگی‌ها برای سیاستمدار نیز بسیار کارآمد است. در اینجا است که عرفان با ترویج ارزش خدمت به هم‌نوع، مروج بینشی اجتماعی و سیاسی می‌گردد.

ضرورت عرفان برای ارباب قدرت

از جلوه‌های اعجاب‌انگیز رابطه عرفان و سیاست در کلام صوفیه، ضرورت تحصیل صفات و اخلاق عرفانی برای اربابان قدرت است. از منظر آن‌ها سیاستمداری که بدون تهذیب نفس پای در عالم کثرت می‌گذارد، به سرعت به ورطه هلاکت و نابودی گرفتار می‌آید؛ زیرا قدرت، طبع سرکش انسان را به طغیان وامی‌دارد. سلمی در تفسیر آیه «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَآكْفُرٌ إِلَّا رَآهَ أَشْتَقَى» آورده است: «قال ابن عطا: رؤية الغنى تورث الطغیان والبطر لآنه يورث الفخر و الفخر يورث الطغیان و قال يحيى بن معاذ: فى الدنيا طغیانان: طغیان العلم و المال فالأذى يعيذك من طغیان العبادة، الزهد فى الدنيا و الذى يوريك الى الزهد الجوع الدائم فان الجوع الدائم يقطع شهوة الذنب عنك».^۲ بدین ترتیب کسی که صرفاً در عالم کثرت می‌زید، جز خلق، چیزی را نمی‌بیند و نهایت همت او مردم است و این سرآغاز سقوط اوست. ابوطالب مکی در وصف چنین کسی گوید: «بین قلب حشوه الخلق و همّ الرزق لا ينظر الا اليهم و لا يطمع الا فيهم و لا ينظر الا هم، الخلق اغلب شئ عليه و الخلق اقرب شئ اليه».^۳

از نظر عرفا حتی اگر کسی در نیمه‌راه سلوک به خلق بگردد، به سوی منفعت‌طلبی در عالم کثرت گرایش پیدا خواهد کرد؛ چنانکه سلمی آورده است: «و قال بعضهم: من رجع الى الخلق قبل الوصول، فقد رجع من الطريق، فيورثه ما تقدم من رياضته حب الرئاسة و طلب الاستعلاء على الخلق و من رجع الى الخلق بعد الوصول صار اماماً ينتفع به المريدون».^۴ از این دیدگاه کسی که تمامی مراحل تهذیب نفس در عالم وحدت را طی نکرده است، در عالم

۱. فروند، ۱۳۸۴ ش: ۲۹.

۲. سلمی، حقایق التفسیر.

۳. مکی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۳۱۶.

۴. سلمی، آثار، ۱۳۷۲ ش، ج ۲: ۴۲۴.

کثرت پایش می‌لغزد. چنین کسی حتی ممکن است به جهاد روی آورد یا اتفاق کند اما به سبب همین نقص، اعمالش نیز برخی عیوب ظاهری و باطنی برکنار نخواهد بود؛ چنانکه محاسبی در عوامل ریا، مباحثات به عمل را ذکر می‌کند و برای مثال از کسی یاد می‌کند که در جنگ مباردت به پیش‌روئی^۱ و حملات پی‌درپی به دشمن می‌کند تا فضل خود را به دیگران نشان دهد.^۲ ابوسعید خراسانی در خصوص مسئله ملک و ریاست به بحثی قابل توجه می‌پردازد. او کسی را که نفسش هنوز ضعیف است، از این کار برحذر می‌دارد^۳ و در پاسخ به این سؤال که چگونه پیامبرانی نظیر اداوود و سلیمان و ابراهیم و ایوب و یوسف به امور ملک مباردت ورزیده‌اند، می‌نویسد: «اعلم أنَّ الانبياء عليه السلام والعلماء والصالحين من بعدهم (رض) أَمَنَّا اللَّهُ تَعَالَى فِي أَرْضِهِ عَلَى سَرَةٍ وَ عَلَى أَمْرِهِ وَ عَلَى نَهْيِهِ وَ النُّصْحَاءِ لَهُ فِي خَلْقِهِ وَ بَرِيَّتِهِ وَ هُمُ الَّذِينَ عَقَلُوا عَنْ اللَّهِ تَعَالَى أَمْرَهُ وَ نَهْيَهُ وَ فَهَمُوا لِمَاذَا خَلَقَهُمْ وَ مَا أَرَادَ مِنْهُمْ وَ أَلَى مَا نَدْبَهُمْ... فَسَمِعُوا اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ: آمَنُوا بِاللَّهِ وَ رُسُلِهِ وَ انْفَقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ ثُمَّ قَالَ: ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ... فَأَيُّ الْقَوْمِ أَنَّهُمْ وَ انْفَسَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى وَ كَذَلِكَ مَا خَوَّلَهُمْ وَ مَلَكَهُمْ فَأَتَمَّا هُوَ لَهْ غَيْرِ أَنَّهُمْ فِي دَارِ اخْتِبَارٍ وَ بَلَوٍ وَ خُلِقُوا لِلْاِخْتِبَارِ وَ الْبَلَوِ فِي هَذِهِ الدَّارِ»^۴.

بنابراین از نظر متقدمان اهل تصوف، صاحبان قدرت اگر به سلاح تصفیه نفس مجهز نگشته باشند، هم خود را به فساد می‌کشند و هم جامعه را تباه می‌کنند؛ زیرا قدرت لوازم و مناسباتی دارد که برای پالودگان، حُسن و برای آلودگان، عیب است. از جمله ملازمات قدرت، شهرت است. محاسبی، شهرت را اگر در راه صلاح دین و دنیا باشد، ناپسند نمی‌داند، اما تلاش برای رسیدن به آن را به عنوان هدف اصلی نکوهش می‌کند. معیار او در این مسئله ضعف یا قوت قلب شخص است.^۵ او در بابی به پاسخ این سؤال می‌پردازد که «هل يجوز ان احب ان يحبني الناس؟»^۶ و می‌نویسد: اگر به وسیله طاعتی باشد تا تو را بر آن ستایش کنند، هرگز؛ زیرا طاعت مخصوص خداست. اما به غیر طاعت و به تبت اینک دیگران تو را

۲. خراز: ۳۴ و ۳۵.

۱. محاسبی، الرعايه: ۲۲۴ و ۲۲۵.

۴. محاسبی، المسائل، ۱۹۶۹ م: ۱۰۷.

۳. همان: ۳۵ و ۳۶.

۵. همان، الرعايه: ۲۷۶.

بشناسند و گرامی بدارند، عیبی بر آن مترتب نیست.^۱

وی ناپسند داشتن ذم دیگران را در صورتی که نشانه ذم خداوند باشد یا موجب به معصیت افتادن مردم در آن شود، یا حتی صرفاً مخالف طبع آدمی باشد، جایز می‌داند.^۲ زیرا ستر قبیح و اظهار جمیل از سوی خداوند، نعمت و موجب شادمانی است.^۳ در واقع همین صفات شایسته عارفانه است که ملازمات قدرت را به همراه می‌آورد؛ زیرا هر چه شناخت انسان از حق تعالی بیشتر شود، عزت، قدرت و محبوبیت او افزون‌تر می‌گردد. محاسبی در این باره آورده است که شخصی از پیامبر پرسید: «أَتَنِي عَلَى مَا يَحِبُّنِي اللَّهُ عَلَيْهِ وَ يَحِبُّنِي النَّاسُ. قَالَ: اَزْهَدْ فِي الدُّنْيَا يَحِبُّكَ اللَّهُ وَ دَعِ اَوْ اَنْبِذِ اِلَيْهِمْ هَذَا الْحَطَامُ يَحِبُّوكَ وَ مِنْ زَهْدٍ فِي الدُّنْيَا لَمْ يَكُنْ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ اَذَى وَ لَمْ يُؤْنِهِ، النَّاسُ يَحِبُّونَ مَنْ كَانَ كَذَلِكَ وَ قَدْ يَقْضِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِالْمَحَبَّةِ فِي قُلُوبِهِمْ لِمَنْ تَحَبَّبَ إِلَيْهِ».^۴ ابوسعید خدری نیز ریاست انبیا و صالحان را بدون دل‌بستگی به دنیا یا کوتاهی در کارها تلقی کرده و نوشته است: «كَانُوا غَيْرَ مُتَلَذِّذِينَ بِمَا مُلْكُوا وَ لَا مُشْغُولِينَ بِالْقُلُوبِ بِمَا مُلْكُوا وَ لَا مُسْتَأَثِّرِينَ بِه دُونِ عِبَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى».^۵

در باور صوفیان نخستین، قدرت و ریاست در واقع امانت الهی است برای آزمایش بندگان و کسانی از اهل بصیرت و اهل صدق که بر این امر واقفند، با تمام وجود سعی در اقامه حق و صبر بر طاعت خداوند دارند.^۶ بنابراین کسی که در اسارت دنیا است و از عرفان بویی نبرده، هنگام وقوع احزان و شدائد زمان، توانایی تحمل آن‌ها را نخواهد داشت و در مقابل، دنیا و مافیها و همه نیروهای عالم مستخر کسی است که حقیقتاً بنده خدا باشد: «مَنْ سُرَّ بِخِدْمَةِ اللَّهِ سُرَّتْ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا بِخِدْمَتِهِ».^۷ سیاست نوعی تأدیب اجتماعی است و عرفان در بدو امر نوعی تأدیب شخصی است. از این دو مقدمه کلام سری سقطی منتج می‌شود که: «من عجز عن ادب نفسه كان عن ادب غيره اعجز».^۸ لذا از این دیدگاه، عرفان

۱. همان.

۲. همان: ۲۸۴.

۳. همان: ۲۸۸.

۴. همان: ۲۷۶.

۵. خراز: ۳۸.

۶. همان: ۳۷.

۷. یحیی بن معاذ، ۱۴۲۳ ق: ۱۱۴. برای نمونه‌های بیشتری از این دست رک: یحیی بن معاذ، ۱۴۲۳ ق:

۱۸۶؛ خرگوشی، ۲۰۰۶ م: ۴۷۸؛ ماسینیون، اخبار الطاج ۱۹۳۶ م: ۶۱؛ میر عابدینی، ۱۳۷۹. ش: ۹۲.

۸. سلمی، طبقات، ۱۳۷۲ ق: ۵۳.

ضروری‌ترین نیاز اهل سیاست است. سهل‌تستری در تشریح خصوصیات سیاستمدار راستین می‌گوید: «لايستحق انسان الرئاسة حتى يجتمع فيه اربع خصال: يصرف جهله عن الناس و يحمل جهلهم و يترك ما في ايديهم و يبذل ما في يده لهم»^۱ بدین معنا که رئیس باید نه جاهل و طماع، که حلیم و بخشنده باشد.

سلمی با استناد به آیه شریفه «وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ»، ذلت و افتقار در پیشگاه الهی را شرط دست‌یابی به سلامت و نصرت می‌داند^۲ و از قول ابوالحسن بوشنجی می‌نویسد: «من ذلّ في نفسه رفع الله قدره و من عزّ في نفسه اذله الله في عين عباده»^۳ با این تلقی، هر کس که عزت و ریاست می‌خواهد نیز باید از طریق عرفان وارد شود و کسی که از غیر راه حق بدین مناصب دست یابد گمراه است و ریاستش باطل و ناپایدار: «قال ابن عطا: له ملك السموات و الارض، فمن طلب الملك من غير مالک الملك فقد أخطأ الطريق و قال نصرآبادی: من اشتغل بالملك فإنه المَلِك و من طلب مالک الملك اتاه المَلِك راغماً»^۴ ذوالنون مصری با اشاره به حدیثی قدسی، اطاعت از خداوند را سبب نزدیکی به حضرت حق می‌داند تا حدی که اگر بنده مطیع از خداوند زوال دنیا را طلب کند، این کار صورت خواهد گرفت.^۵ عارف همه منافع را به دست خدا می‌بیند و در جنب عظمت او، قدر مخلوقات را کوچک می‌داند^۶ و از نظر صوفیه همین قدرت عرفانی است که عارف را در عرصه سیاست نیز پیروز می‌کند؛ چنانکه سلمی در تفسیر آیه «وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ» آورده است: «او را با سه سنگ کشت که در تأویل منظور از آن، دور کردن نفس، طلاق دنیا و مخالفت با هوی است»^۷.

ضرورت قدرت برای اهل عرفان

از منظر صوفیه، جامعان وحدت و کثرت سزاوار دست‌یابی به قدرت هستند. به طور کلی

۲. همان، آثار، ۱۳۸۸ ش، ج ۳: ۴۷ و ۴۸.

۱. همان: ۲۰۹.

۴. سلمی، تفسیر، ۱۴۲۱ ق، ج ۱: ۲۹۰.

۳. همان.

۶. محاسبی، الرعاية: ۱۹۳.

۵. همان، طبقات، ۳۷۲ ق: ۱۹.

۷. سلمی، زیادات، ۱۹۹۷ م: ۱۸.

داستان سلیمان علیه السلام در متون عرفانی دارای نکات عبرت آموزی در این موضوع است. سلمی در تفسیر آیه «رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَخِي مِنْ بَعْدِي» از قول ابن عطا می نویسد: «سأله ملك الدنيا لينظر كيف صبره عن الدنيا مع القدرة عليها».^۱ و نیز: «أما سأله ذلك ليناول حسن الصبر في الكف عن الدنيا فظهر الاجتهاد فيه، فإن الصابر عن الدنيا من نالها فصبر عنها لا من مُنِعها فَحُجِبَ عنها و قيل: احسن الناس في الدنيا من نالها فبذلها و اخرجها لعلمه بفتنتها».^۲ بدین ترتیب حتی علّت درخواست مُلک از جانب سلیمان علیه السلام آزمایش ظرفیت و حقیقت زهد خویش است. محاسبی نیز زهد را با عدم قدرت بی معنی می داند: «و كذلك الزهد تعطيك قبل الملك حتى يخیل اليك أنك من الزاهدين، حتی اذا ملكت الدنيا او القليل منها حاجت منها الرغبة وكذلك الرضا فی حال الرخاء و العافیه قبل وقوع القضاء بالبلاء و المصائب».^۳ تستری با اشاره به این آیه، اعطای قدرت به سلیمان را به هدف مبارزه او با جباران و کافران می پندارد.^۴ به هر تقدیر قدرت در دست عارف علاوه بر فراهم آوردن موقعیت برای برپایی حکومت عدل و ریشه کن کردن حکومت جور، عیار واقعی او را نیز مشخص می کند.

این پژوهش در صدد دسته بندی نگاه های متنوع صوفیان و عرفای قرون نخستین هجری به عالم سیاست است. برای طبقه بندی این نگاه ها، دو معیار وحدت و کثرت یا ظاهر و باطن که تعیین کننده نوع نگرش عارف به عالم سیاست است، در نظر گرفته می شود. این دو معیار را بر اساس آنچه که پژوهشگران و نیز متون صوفیه مطرح ساخته اند پی خواهیم گرفت.

وحدت و کثرت

از این دو مقوله در نظرگاه فلسفه و عرفان برداشت های متفاوتی شده، به طوری که در فلسفه سینایی و حکمت متعالیه این مسئله، محل اختلاف بوده است. مشائیان کثرات را محقق دانسته و آنها را متباین الذات می دانند و وجود را به طور انتزاعی خصیصه ای مشترک

۲. همان، زیادات، ۱۹۹۷ م: ۱۴۶.

۴. تستری، ۲۰۰۷ م: ۱۳۲.

۱. همان، تفسیر، ۱۴۲۱ ق، ج ۲: ۱۸۷.

۳. محاسبی، الرعایه: ۳۲۹.

در میان آنها محسوب می‌کنند؛ یعنی موجودات متفرّقند و جهت وحدت خارجی پیدا نمی‌کنند. اما ملاصدرا به نظریه «تشکیک» اعتقاد دارد. وی وحدت را در کثرت ساری و جاری می‌بیند؛ مانند یک شمع نور که وقتی به تدریج از منبع دور می‌شود دارای مراتب مختلف و متکثر می‌گردد. از دیدگاه عرفا، گرچه وجود یکی بیش نیست، اما مصداق بالذات و اصیل آن فقط ذات حق تعالی است و کثرات، مظاهر و شئون آن ذات واحدند، به اعتبار دقیق‌تر مجزاً وجود دارند. در واقع اختلاف دیدگاه‌ها در تفسیر کثرت است؛ یعنی همه آن‌ها وجود کثرات را می‌پذیرند اما در مکتب مشاء، کثرت چنان پررنگ است که جایی برای وحدت باقی نمی‌ماند. در حکمت متعالیه، وجود کثرات نه تنها با وحدت منافاتی ندارد بلکه مؤکد آن است؛ یعنی کثرت کم‌رنگ شده و وحدت پررنگ است، اما در عرفان کثرت چنان رقیق می‌شود که در حد مجاز تحلیل می‌گردد. در واقع کثرات همگی به وجود حق و به حیثیت تقييدیه شأنیّه حق موجودند.

از نظر عرفای وحدت وجودی چنانکه در قرن هفتم ابن عربی تشریح می‌کند، جهان هستی به شکل سطوح یا حضرات خمس بنا یافته است و این حضرات دارای ارتباط عضوی [ارگانیک] با یکدیگر هستند. بدان معنا که هر چیزی که در حضرت تجربه حسی وجود دارد، دارای وجودی مطابق با آن در حضرات بالاتر است و این امر استمرار می‌یابد تا در نهایت به ذات حق که ریشه وجودی همه چیز است، می‌رسد. به دلیل همین ساختار خاص هستی است که عارف می‌تواند با تمرکز نیروی روحی خود بر یک شیء در یکی از سطوح مافوق حسی، آن را به صورت حسی در سطح حقیقت عینی پدید آورد، هم چنین قادر است با حفظ صورت یک شیء در سطحی بالاتر به وسیله روح خود، صورت‌های همان شیء را در سطوح پایین‌تر حفظ کند.^۱ بدین ترتیب در عرفان جمع مراتب وحدت و کثرت یا ظاهر و باطن^۲ ممکن است و فی الواقع دست‌یابی به حقیقت تام، حفظ این دو مرتبه با هم و در شأن خاص خود است. به گفته استیس احوال اشراقی را هدف غایی گرفتن، حاکی از خودخواهی است و خطای متقابل یعنی اشراق را صرفاً وسیله عمل انگاشتن نیز چه بسا

۱. ایزوتسو، ۱۳۸۵ ش: ۲۸۹.

۲. ایزوتسو، این مفاهیم را نزدیک به هم و مترادف می‌داند. ر.ک: ایزوتسو، ۱۳۸۵ ش: ۹۸.

منتهی به ترجیح نهادن اعمال مادی بر عوالم معنوی شود و سر از یک سلسله ارزش‌های کاذب در آورد. حیات روحی هم نباید تا این حد دست‌کم گرفته شود که صرفاً دستاویزی برای راحت و راه مادی یا موفقیت‌های دنیوی باشد.^۱

حق قطع نظر از هر گونه اضافات، یعنی از حیث یگانگی مطلق، «احدیت»، «باطن» و «اول» نام دارد. در بین اسماء الهی این دو اسم [باطن و اول] ابتدا ظهور پیدا می‌کنند. بر حسب این دو اسم و به واسطه فیض اقدس - یعنی تجلی حق به حسب اولیت ذات و باطنیت او - اعیان ثابت‌ه یا همان حقایق ممکنات در علم حق و صور علمی اشیاء به وجود می‌آیند. سپس دو اسم ظاهر و آخر، پدیدار می‌شوند که بر حسب این دو اسم و به واسطه فیض مقدس، نفس رحمانی یا وجود منبسط - اعیان - در عالم شهادت به منصه ظهور می‌رسند. بر مبنای این دیدگاه هر چیزی چهره‌ای دارد که مظهر «الباطن» است و نیز چهره‌ای که مظهر «الظاهر» است.^۲

از این منظر باطن عالی در ظاهری متعالی نمود می‌یابد، «اگر کسانی باشند که مدعی شوند حال عالی در قال نازل قابل تحقق است شیادند یا سفیه».^۳ بنابراین رویکرد عارف به باطن، اعراض از ظاهر نیست و هر عملی که عارف در ظاهر می‌کند دارای باطنی است و آن عمل به تناسب باطن خود در سلوک عارف اثر می‌گذارد.^۴ نگاه عرفانی، رفتار اجتماعی و سیاسی انسان را در ابعاد باطنی وجود وی مؤثر می‌داند و مبانی خاصی را برای آن ترسیم می‌کند. در این نگرش، انسانی می‌تواند خلیفه شود که از غلبه کثرت بر وحدت و یا وحدت بر کثرت و خلط احکام هر مرتبه در مرتبه دیگر بپرهیزد.^۵ بنابر مباحث مذکور، ضرورت عمل به علوم ظاهری تنها در مراتب سلوک نیست. عارف پس از وصول نیز در صورتی که در نشئه کثرت حضور داشته باشد به ادب ظاهر مؤدب است و البته این تأدب تصنعی و قابل

۱. استیس، ۱۳۸۴ ش: ۳۵۳.

۲. برای آگاهی بیشتر از مسئله ظاهر و باطن در عرفان اسلامی ر.ک حیدری، ۱۳۹۸ ش: ۶۲-۸۵؛ قاسم‌پور راوندی؛ مهدوی راد، ۱۳۷۹ ش: ۱۲۸ و ۱۲۹.

۳. شفیع کدکنی، ۱۳۸۸ ش: ۲۴.

۴. ر.ک پارسانیا، ۱۳۸۷ ش: ۱۰۵.

۵. ر.ک: کبیری، ۱۳۸۹ ش: ۲۰۴ و ۲۰۵؛ فولادی، ۱۳۸۷ ش: ۲۸۶.

انفکاک نیست؛ زیرا رابطه ظاهر و باطن، رابطه‌ای حقیقی و تکوینی است.^۱ البته کارکرد اصطلاحات ظاهر و باطن در متون صوفیان نخستین با عرفان نظری در دوره‌های بعد تفاوت‌های متعددی دارد. لذا به تفکیک نظریات صوفیان نخستین را بررسی می‌کنیم.

ظاهر و باطن در تصوّف نخستین

توجه به ظاهر

بسیاری از متصوفه به اهمیت عالم ظاهر توجه داشته و معتقد بوده‌اند برای وصول به حق راهی جز عبور از دل اجتماع وجود ندارد. محاسبی در تشریح صحنه حسابرسی قیامت از فردی یاد می‌کند که «لم یشغله تجارة الدنيا ولا بیعها عن ذکر مولا».^۲ وی با انتقاد از کسانی که صرفاً عمل در سر را برمی‌گزینند، به قرآن کریم استناد می‌کند و می‌نویسد: «ذلک غلط و خدعة من العدو لأنّ الله عزّ وجل مدح السرّ والعلائیة فقال: الذین ینفقون اموالهم باللیل و النهار سرّاً و علانیة».^۳

بایزید بسطامی که باطن‌گرایی مشرب اوست، شرط صحت زهد را بهره‌مندی از دنیا بدون دلبستگی به آن می‌داند: «لیس الزاهد من لا یملک شیئاً، انما الزاهد من لا یملک شیء و کذلک لا یوجد الزهد مع فقد المال».^۴ ابوسعید خراز معتقد است پس از آنکه سالک مدتی به ریاضت نفس پرداخت، حرکات ظاهر و جوارح او دیگر مانع ارتقاء معنوی وی نیست؛ بلکه پس از طی این دوره که پیامد آن تسلط بر نفس است، وی به میان مردم می‌رود و سخن می‌گوید در حالی که محبت حق در سويدائی قلبش جای گرفته است.^۵ حکیم ترمذی با استشهاد به رفتار انبیا و اولیا معتقد است وقتی سالک به قوت قلب می‌رسد، تصرف در دنیا به احوال باطنی او ضربه نمی‌زند: «فالصدیقون بهذه القوة تناولوا من الدنيا».^۶ سلمی زندگی دنیا را در صورت اطاعت از خداوند عامل تعالی سالک می‌داند^۷ و در

۲. محاسبی، التوهم، ۱۹۳۷ ق: ۱۵.

۴. مکی، ۱۴۲۲ ق، ج ۲: ۸۴۲.

۶. ترمذی، ثلاثة مصنفات، ۱۹۹۲ م: ۱۶۱.

۱. ر.ک پارسانیا، ۱۳۸۷ ش: ۱۱۴.

۳. همان، الرعاية: ۲۶۶.

۵. خراز، کتاب الصدق: ۱۰۹.

۷. سلمی، زیادات، ۱۹۹۷ م: ۱۹۵.

توصیف عارفان کامل می‌نویسد: «و لله عبادُ اقدامهم على الارض و اعينهم فى السماء، ابدانهم فى الدنيا و قلوبهم فى العقبى و ارواحهم مع المولى».^۱ وی به نقل از محمد بن فضل البلخی، فتوت را مرتبط با تصوف و بدین‌گونه تعریف می‌کند: «حفظ السرّ مع الله على الموافقة و حفظ الظاهر مع الخلق بحسن العشرة و استعمال الخلق».^۲

از این منظر، عارفان حقیقی در ظاهر کاملاً با مردم‌اند، اما باطنشان دنیازده نیست؛ یعنی در باطن از همه دنیا و مافیها آزادند: «العبودية ظاهراً و الحرية باطناً من اخلاق الكرام»^۳ و «الصوفية عبيد الظواهر، احرار البواطن».^۴ سلمی با اشاره به طهارت باطنی و مشغولیت اجتماعی در وصف این‌گونه افراد می‌نویسد: «و عبدٌ اعتزل بقلبه و سرّه على الخلق و اطلق ظاهره لمعاشرتهم و مخالطتهم فلا يؤثر من ظاهره على باطنه شيئاً لأنه أخلص فى باطنه مع الله و أباح ظاهره لعبيده و هذا من قوة وقته و تمام حاله و قال النبى: «المؤمن الذى يخالط الناس و يصبر على اذاهم خيرٌ من المؤمن الذى لا يخالط الناس و لا يصبر على اذاهم».^۵ سلمی در تفسیر آیه «إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» معتقد است که امام براساس ظواهر با مردم معاشرت می‌کند: «الامام هو الذى يعاشر على الظاهر و لا يؤثر ذلك فيما بينه و بين ربه سببُ كالتبى صلى الله عليه وآله وسلم».^۶ این تأکید بر اهمیت ظاهر تا جایی پیش می‌رود که مکى از قول سرى سقطى اشتغال به حدیث و سنن را مقدّم بر اشتغال به زهد و تصوف تلقى می‌کند؛ زیرا معتقد است کسی که بدون آشنایی با علوم ظاهر به احوال روى مى‌آورد، سرانجامی جز شطح و مغالطه نخواهد داشت و بدین جهت وی علم ظاهر را اصلی می‌داند که عبادت و علوم دیگر فرع آن خواهد بود.^۷

مکى خود تأکید فراوانی بر علم ظاهر دارد؛ تا بدانجا که گوید: «فمن تكلم فى علم الباطن على غير قواعد العلم الظاهر و اصوله فذلك من الالحاد فى الشريعة».^۸ بنابراین اغلب

۱. همان: ۱۱۱. ۲. همان، طبقات، ۱۳۷۲ ق: ۲۱۶.

۳. سخن از عبدالله بن محمد الخزاز الرازى است. همان: ۲۸۹.

۴. سخن از ابوبکر کثانی است. همان، آثار، ۱۳۸۸ ش، ج: ۳، ۳۳۰.

۵. برای ملاحظه توصیف بیشتر این افراد ر.ک: سلمی، آثار ۱۳۸۸ ش، ج: ۳، ۸۶ و ۸۷ همان: ۲۱۹.

۶. همان، تفسیر، ۱۴۲۱ ق، ج: ۱، ۶۴. ۷. مکى، ۱۴۲۲ ق، ج: ۱، ۴۳۷.

۸. همان: ۴۵۴.

صوفیان ظاهر را در باطن تأثیرگذار می‌بینند و در مورد رعایت احکام ظاهری بسیار دقیقند؛ مثلاً ترمذی در رساله اثبات العلل با اشاره به حدیث نبوی در خصوص رعایت نظم در صفوف نماز، پراکندگی ظاهری را در عدم تمرکز قلبی مؤثر قلمداد می‌کند.^۱ منصور حلاج که برخی او را رهاکننده ظاهر می‌پندارند، در پاسخ به سؤالی از مذهب باطن، این‌گونه پاسخ می‌دهد: «اما باطن الحق فظاهره الشریعة و من یحقّق فی ظاهر الشریعة ینکشف له باطنها و باطنها المعرفة بالله و اما باطن الباطل، فباطنه اقبح من ظاهره و ظاهره اشنع من باطنه، فلا تشتغل به».^۲ بنابراین در نظر حلاج ظاهر حقیقت یا همان معرفت، شریعت است و کسی که از شریعت دوری گزیند، ظاهر و باطنش قبیح و باطل خواهد بود.

توجه به باطن

صوفیه گاهی به برتری باطن بر ظاهر اشاره می‌کنند. باطن مرتبه‌ای فراتر از ظاهر محسوب می‌شود، هر چند که عالم ظاهر جایگاه خاص خود را دارد. روی سخن با کسانی است که باطن را رها می‌کنند و تنها به ظاهر می‌پردازند؛ چنانکه محاسبی آرزو می‌کند که کاش دنیاگرایان همان‌گونه که در امور ظاهری تعقل می‌کنند در امر باطن نیز می‌اندیشیدند.^۳

یحیی بن معاذ با انتقاد از اینان ظاهر را برای خلق و باطن را برای حق به حساب می‌آورد و می‌گوید: «لا تکنوا مَمَّن یولع بصلاح الظاهر الذی انما هو للخلق و لا ثواب له بل علیه العقاب و یدع الباطن الذی هو لله و له الثواب و لا عقاب علیه».^۴ ابوحاتم رازی در تفسیر آیه «یَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» کسانی را که صرفاً به فکر این هستند که چه موقع بکارند و چه وقت درو کنند و تا آنجا به امور ظاهر می‌پردازند که می‌توانند با دست، وزن دقیق سکه را تشخیص دهند، به باد انتقاد می‌گیرد.^۵ سهل تستری معتقد است که دنیاگرایان اگر چه در

۱. ترمذی، کیفیه السلوک و اثبات العلل، ۱۴۲۸ ق: ۱۶۹.

۲. ماسینیون، اخبار الحلاج، ۱۹۳۶ م: ۱۹.

۳. نیز ر.ک: محاسبی، الرعایه، ۵۳. محاسبی، المسائل، ۱۹۶۹ م: ۲۴۴.

۴. یحیی بن معاذ، ۱۴۲۳ ق: ۴۹.

۵. رازی، ۱۴۲۲ ق: ۶۵ و ۶۶.

ظاهر شکیل و متفق‌اند، اما در باطن پراکنده و متفرقند.^۱

حکیم ترمذی سخت به فرقه ظاهرگرایان می‌تازد و ریاست طلبی و حرص ایشان را ناشی از عدم تعمق در باطن معرفت می‌داند.^۲ وی در جای دیگر باطن را مغز و ظاهر را پوسته می‌خواند و می‌نویسد: «الباطن هو لباب الشيء و الظاهر هو قشر الشيء و الانتفاع باللباب لا بالقشر و العلم و دبعة الله تعالى في الصدور».^۳ سلمی نیز از قول ابوالعباس دینوری اصالت را به باطن می‌دهد و اذعان می‌کند که تفاوت پوسته ظاهری، حکم باطن را تغییر نمی‌دهد: «اعلم ان لباس الظاهر لا یغیر حکم الباطن».^۴ وی در رساله «عیوب النفس و مداواتها» یکی از عیب‌های نفس آدمی را اشتغال به اصلاح ظاهر و غفلت از اصلاح باطن - که موضع نظر الهی است - ذکر می‌کند و راه مداوای آن را یقین داشتن به این باور می‌داند که خلق کسی را گرامی نمی‌دارند مگر به مقداری که خداوند مهر وی را در قلب‌های ایشان افکنده است و در این باره به حدیث نبوی استناد می‌کند که «ان الله لا ینظر الی صورکم و لا الی اعمالکم و لکن ینظر الی قلوبکم و یتاکم».^۵ سلمی آراسته شدن به لباس صالحان و عمل کردن به شیوه اهل فساد را از دیگر عیوب نفس می‌پندارد که مداوایش ترک زینت ظاهری قبل از اصلاح باطنی است.^۶ لذا از نظر صوفیانی نخستین، پرداختن به ظاهر پس از آراسته شدن باطن قرار می‌گیرد و تا هنگامی که فرد باطنش را پاک نساخته است، اصلاح ظاهر سودی ندارد.

ابوطالب‌مکی ضمن تحریض مریدان به اصلاح آفات باطنی، باطن را بر ظاهر ترجیح می‌دهد و می‌نویسد: «من کان من المریدین شغله فی عمل ظاهره دون باطنه و قلبه و تصحیح ارادته فانما یفسد اکثر ممّا یصلح و تكثر آفاته و آفات من تأدب به»^۷ وی علم ظاهر را علم مُلک و علم باطن را علم صاحبان ملک می‌داند: «علم الظاهر من علم المُلک و علم الباطن من علم الملوک و فضل العلم الباطن علی الظاهر کفضل الملوک علی المُلک».^۸ وی در توصیف مصادیق ارجحیت باطن بر ظاهر گاه به افراط می‌گراید؛ چنانکه به نقل از

۱. تستری، ۲۰۰۷ م: ۱۶۶.

۲. ترمذی، نوادر، ۱۴۱۳ ق، ج ۱: ۱۴۸.

۳. ترمذی، کیفیه السلوک، ۱۴۲۸ ق: ۱۲۱.

۴. سلمی، طبقات، ۱۳۷۲ ق: ۴۷۷.

۵. همان، ۱۳۷۲ ش، ج ۲: ۴۲۸.

۶. همان، ۴۳۵.

۷. مکی، ۱۴۲۲ ق، ج ۴: ۹۱۵.

۸. همان، ج ۱: ۴۳۳.

سری سقطی، از جوانی حکایت می‌کند که علم ظاهر را رها کرده و به خانه‌نشینی و عبادت پرداخته است، به این توجیه که می‌خواهد از علم به عمل روی آورد^۱ و از قول یحیی بن معاذ کسانی را که معادشان آن‌ها را از معاششان باز دارد، در اعلی‌ترین درجهٔ مردم قرار می‌دهد و آن‌ها را «فائزین» می‌خواند.^۲ مکی خودگاه اسباب عالم کثرت را نادیده می‌گیرد و مثلاً ترک تداوی با دارو را فضیلتی برای اقویا می‌داند.^۳ مسلماً این‌گونه زیاده‌روی در ترجیح باطن بر ظاهر به آفت عزلت‌گرایی منجر می‌شود.^۴ لذا مطابق نظر خود صوفیه نمی‌توان از ارتباط میان ظاهر و باطن غافل بود.

جایگاه ظاهر و باطن

در باور عرفای مسلمان، دنیا و آخرت، کثرت و وحدت و ظاهر و باطن مقوله‌هایی جدایی‌ناپذیرند. عرفا در صدد رسیدن به کل هستند و به قول نِقَری «الکَلّ الظاهر و الباطن».^۵ نِقَری علوم را به ظاهری و باطنی تقسیم می‌کند^۶ و هر ظاهری را صاحب قلب و باطن می‌داند.^۷ وی هم قلب و هم عین را در شناسایی دخیل می‌بیند و با نگاهی دقیق به این مسئله می‌نویسد: «قلوب العارفین تری الاید و عیونهم تری المواقیت».^۸ او در هنگام رؤیت، علم را مضر می‌پندارد اما زمانی که شهود پایان یافته است، سالک را به کسب علم تحریض می‌کند.^۹ این نکته بیانگر آن است که عرفا برای ابزارهای متفاوت شناختی انسان شأن ویژه‌ای قائل‌اند که نباید وظایف آن‌ها را به هم آمیخت. حلاج، در کتاب الطواسین حقیقت را اعم از ظاهر و باطن می‌داند و می‌نویسد: «و معنى الحقيقة شيء لا تغيب عنه الظواهر و البواطن ولا تقبل الاشكال».^{۱۰} ترمذی در مواضع مختلف به این مسئله می‌پردازد و ظاهر و باطن را در کنار هم می‌آورد.^{۱۱} وی با نقل حدیثی از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم علم را به

۱. همان، ج ۱: ۳۷۳.

۲. همان، ج ۲: ۹۰۴.

۳. همان: ۹۴۷.

۴. ر.ک: فصل عزلت‌پیشگان در همین کتاب.

۵. نِقَری، مواقف، ۱۹۳۴: ۳۴.

۶. همان: ۱۰۸.

۷. همان، مخاطبات: ۱۵۵.

۸. همان، مواقف: ۹۹.

۹. همان، مخاطبات: ۲۰۲.

۱۰. حلاج، ۱۹۱۳ م: ۲۶.

۱۱. ترمذی، کیفیة السلوک، ۲۰۰۷ م: ۱۳؛ همان، بیان الفرق، ۱۹۵۸ م: ۴۳ و ۴۴.