

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۶/۲۲

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

سال هجدهم، شماره ۷۰، زمستان ۱۴۰۰

[DOR:20.1001.1.2008.014.1400.1870.63](https://doi.org/10.1016/j.1398.01.019)

عرفان و تمدن؛ کاوشی در مشارکت سیاسی عرفا و متصوفه با تکیه بر نقد قدرت

محمد نصیری^۱

باقر مختاری دزکی^۲

رمضان رضایی^۳

علیرضا خواجه‌گیر^۴

سیدمحمدرضا موسوی‌فراز^۵

چکیده

به‌رغم وجود برخی گزارش‌ها در خصوص دوری نهاد عرفان و تصوف از سیاست از یک سو و وجود برخی گزارش‌ها بر مدیحه‌گویی عرفان و صوفیان نسبت به حکومت و قدرت از دیگر سو و تعمیم این دو از سوی برخی به میراث اصلی این جریان، به‌نظر می‌رسد کنشگری فعال متصوفه در شئون مختلف اجتماعی و تازیدن آن‌ها به حکومت و نقد قدرت، افق‌های جدیدی از میراث تصوف و نقش تمدنی آن‌ها را پیش‌نهد. این پژوهش با بهره‌گیری از الگوی تحلیل پیام، سعی دارد از خلال گزاره‌های تاریخی و ادبی، نقش‌آفرینی صوفیان صافی‌ضمیر را در بطن رخداد‌های سیاسی موردبررسی و تحلیل قرار دهد. به‌نظر می‌رسد، عرفان به‌عنوان قشری تأثیرگذار و در برخی مقاطع رهبران معنوی جامعه به‌لحاظ روش و ابزار، پیام خود را، مستقیم، غیرمستقیم، شفاهی و مکتوب و در قالب‌های دیگر به ارکان قدرت رسانده‌اند چنان‌که به‌لحاظ مخاطبان نقد، خلفا، پادشاهان و زرا، امرای محلی، حکومت‌گرانی‌اند که موردنقد عرفا بوده‌اند. به‌لحاظ محتوای نقد نیز عرفان در قلمروهایی چند از جمله استبداد، بی‌عدالتی، ظلم و ستم صاحبان قدرت، گماردن افراد نالایق به پست‌های حکومتی، زبان به انتقاد گشوده‌اند، واقعیتی که از دستاوردهای آن، اثبات حضور اخلاق، شریعت و عرفان در سیاست و نقش‌آفرینی عرفا در نظام سیاسی تمدن اسلامی بوده است.

کلیدواژگان: مشارکت سیاسی، نقد قدرت، تصوف، عرفان، تمدن اسلامی.

^۱ - استادیار دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

^۲ - دانش آموخته دکتری مدرسی معارف اسلامی گرایش تاریخ تمدن اسلامی، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی

دانشگاه تهران، نویسنده مسئول: bagher.mokhtri@ut.ac.ir

^۳ - استادیار دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

^۴ - استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهرکرد، شهرکرد.

^۵ - استادیار دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران.

بیان مسأله

از گذشته تاکنون، دو دیدگاه بعضاً متضاد درباره مناسبات عرفان و سیاست وجود داشته است که یکی بر دوری نهاد عرفان و تصوف از سیاست تأکید می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۲۸۱-۲۸۳) و دیگری بر مدیحه‌گویی عارفان و صوفیان نسبت به حکومت و قدرت صحه می‌گذارد (سروش، ۱۳۸۳: ۶۳). گاه تعمیم یکی از این دو با اهداف متفاوت به دیدگاه اصلی این جریان، نتیجه و برآیند فعالیت عارفان و متصوفه را فرصت‌سوزی و انحطاط تمدن اسلامی ارزیابی می‌کند، (سروش، ۱۳۸۳: ۱۴۸) به نظر می‌رسد تأمل در احوال نام‌آوران صافی‌ضمیر بویژه از قرن چهار تا هفت، نه تنها کنشگری فعال آن‌ها در شئون مختلف اجتماعی را نشان می‌دهد بلکه تاختن آن‌ها به حکومت و نقد قدرت، افق‌های جدیدی از میراث تصوف می‌گشاید.

یکی از جنبه‌های تاحدی مورد غفلت در تاریخ عرفان و تصوف اسلامی، میزان مشارکت سیاسی و اجتماعی عارفان و متصوفه است. به‌رغم وجود دیدگاه‌ها در این خصوص که از تباین کلی تا مشارکت جزئی (رک: پارسانیا، ۱۳۸۷ و رهدار و خدایار، ۱۳۹۲) را در برمی‌گیرد و مایل است مشارکت سیاسی و اجتماعی عرفا در طول تاریخ را نفی کند. یا آنان را صرفاً مدیحه‌گوی حاکمیت معرفی کند، به نظر می‌رسد شواهد تاریخی در لابه‌لای متون تاریخی و عرفانی نشانگر کنش فعال جریان‌های عرفانی و پرچم‌داران صوفی در عرصه سیاسی و اجتماعی در طول تاریخ و گستره جغرافیایی فرهنگ و تمدن اسلامی است. بررسی نوع ورود جریان‌ها و شخصیت‌های عرفانی و صوفی در مسائل و مباحث سیاسی اجتماعی در طول تاریخ از یک‌سو نشانگر اهمیت این مقولات در تحقق هدف سیر و سلوک عرفانی است و از سوی دیگر ابعاد فعالیت‌ها و کنش عرفا و صوفیه را می‌نمایاند. از رهبری معنوی و ایدئولوژیک تا طرح مباحث پایه سیاسی و اجتماعی، ارتباط با حکومت‌ها و حاکمان، نصیحت و راهنمایی، نقد حاکمان به زبان‌های مختلف تا ورود مستقیم به مناصب و سیاسی و قیام و نهضت برای تشکیل حکومت را می‌توان شواهدی بر دخالت جریان‌های عرفانی در سیاست دانست که هر یک نیازمند بحث مستقل و جداگانه‌ای است.

صرف نظر از اختلاف نظرهایی که در تعریف تمدن و نسبت میان فرهنگ و تمدن در میان تمدن‌شناسان وجود دارد، (اسلامی ندوشن، ۱۳۷۱: ۱۰۶) یکی از مسائلی که مورد قبول محققان این حوزه است ضرورت شکل‌گیری سه نظام فرهنگی، اقتصادی و سیاسی به‌عنوان مولفه‌های اصلی یا ارکان

برای هر تمدنی است. در هریک از سه نظام فوق زیر عنوان‌ها و مسائلی چند حایز اهمیت است که در یک مجموعه به هم پیوسته، منسجم و معنادار نظام تمدنی مربوط را می‌سازد. (ویل دورانت، ۱۳۶۷، ج ۱: ۳) در این پژوهش نقد قدرت و حاکمیت به عنوان یکی از زیرعنوان‌های اصل مشارکت سیاسی در نظام سیاسی تمدن اسلامی مورد توجه است. واقعیتی که می‌تواند نمایانگر کارکرد تصوف اسلامی در تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی و معرفی چهره واقعی صوفیان و عارفان کمک شایانی نماید. از آنجاکه آفات و آسیب‌های مورد توجه اولیاءالله که در متون و ادبیات عرفانی منعکس است، آفات عام و بلیه‌های فراگیری‌اند که اختصاص به هیچ زمان و موقعیت خاصی ندارد و هیچ سیاستمداری از گرفتار شدن در این آفات مصون نیست، به نظر می‌رسد این پژوهش بتواند از یک سو رسالت اهل سلوک در دوره معاصر را برساند و از سوی دیگر قدم مثبتی در جهت نمایاندن آسیب‌های پیش روی تمدن نوین اسلامی بردارد. بدیهی است تاریخ و موقعیت زمانی هر شخصیت یا جریان سلوکی و معنوی و نیز وضعیت سیاسی و اجتماعی هر دوره می‌تواند در چگونگی کنش صوفیان تأثیر داشته باشد، این امر به - رغم این که در جای خود شایسته توجه است اما چون مسأله این پژوهش نیست، بدان پرداخته نمی‌شود.

جایگاه نقد قدرت در اسلام

در فرهنگ اسلامی نظارت بر حاکمان و سیاستمداران جایگاه بسیار ویژه دارد و راهنمایی و نقد مسئولان از ارکان مشارکت سیاسی و از وظایف آحاد جامعه اسلامی شمرده شده است. این وظیفه در قرآن کریم (اعراف: ۷؛ بقره ۴۴ و ۸۳؛ توبه: ۷۱؛ مائده: ۷۹؛ هود: ۱۱۶) روایات پیامبر (ص) و معصومین و در کتاب فقهی با عنوان النصیحة لائمة المسلمین (فیض کاشانی، ۱۳۸۸: ج ۲، ۹۹) مطرح و یکی از بالاترین مراتب جهاد (متقی هندی، ۱۴۰۱: ۵۵۷۶؛ آمدی، ۱۴۱۰: ۳۶۴۸) امر به معروف و نهی از منکر (نهج البلاغه: حکمت ۳۷۴) شمرده شده است. اهمیت نقد و نصیحت حاکم در متون اسلامی در قلمروهایی که از حقوق متقابل حاکم و مردم و به ویژه حق حاکم بر مردم سخن گفته می‌شود، بیشتر نمایان است (نهج البلاغه: خطبه ۳۴) و این که علی (ع) به رغم برخورداری از ملکه عصمت از مردم دعوت می‌کند تا از نقد و راهنمایی وی دریغ نوزند. (همان: حکمت ۳۶۶) در منابع اهل سنت نیز، علی رغم فتاوی و نظرات دال بر اطاعت محض از حاکم حتی حاکم فاسق، روایاتی نقد و انتقاد از حاکم را ارزشمند و بالاترین مرتبه جهاد دانسته‌اند (ترمذی، ۱۴۱۹، ج ۴: ۴۷۱ و ابی داوود، ۱۴۳۰، ج ۲: ۱۳۲۹ و ابن ماجه قزوینی، بی تا، ج ۲: ۴۳۶) گویای این است که در فرهنگ اسلامی همگان، نه تنها حق، بلکه وظیفه دارند رفتار زمامداران را زیر نظر داشته و نظرات خود را برای اصلاح و کنترل رفتار آنان مطرح - کنند. در این میان نقش خواص پررنگ تر است.

با توجه به این که در برهه‌هایی از تاریخ تمدن اسلامی عرفا و صوفیان در جامعه به‌عنوان شخصیت‌های تأثیرگذار شناخته شده بودند و به‌گونه‌ای مرجعیت فکری و رهبری معنوی جامعه را عهده‌دار بودند آنان نیز از این وظیفه غافل نبودند و در موقعیت‌های مختلف به نقد عملکرد زمامداران می‌پرداختند. عرفا و صوفیه ظاهراً معتقد بوده‌اند که چون صلاح پادشاه صلاح رعیت است و فسادش فساد رعیت، ارتباط با حاکمان و نصیحت و نقد آن‌ها ضرورت دارد. محمد غزالی در این باب معتقد است اگر پادشاه به عدالت رفتار کند ولایت او خلافت خداوند است و چون پادشاه فارغ از شفقت و عدالت باشد خلافت ابلیس است. (غزالی، ۱۳۵۱: ۵۲۵)

پیداست در میان عرفا و صوفیان برخی به دلیل اشتغال به عزلت و خلوت و دوری از مصاحبت با خلق و نیز غلبه اندیشه جبرگرایی در برخی، نسبت به جامعه و به‌ویژه عملکرد سلاطین، بی‌تفاوت بوده و همواره از بروز هرگونه کنش اجتماعی و سیاسی گریزان بودند، ولی این امر به‌هیچ‌رو نافی کنشگری عرفا و متصوفه که متعلق به جریان اصیل و ماندگار عرفان و تصوف اسلامی‌اند، نیست. چنان‌که پذیرش مسئولیت سیاسی آنان نیز به معنی پذیرش ستم و اجحاف حاکمیت نسبت به رعیت و مردم نبوده‌است.

پیشینه پژوهش

درخصوص رابطه متقابل عرفان و سیاست و یا تصوف و سیاست نوشتارهای متعددی وجود دارد؛ مهم‌ترین آن‌ها را می‌توان کتب زیر دانست:

عرفان و سیاست حمید پارسانیا، تصوف و سیاست احمد رهدار، عرفان سیاسی و تمدن‌سازی اسلامی. البته در این کتب بیشتر مباحث کلی و بررسی رابطه ماهوی سیاست و عرفان پرداخته شده‌است و رهیافت تاریخی و توجه به شاخص‌های جزئی رفتاری کمتر به چشم می‌خورد. سیف فرغانی و انتقادهای اجتماعی نوشته قدمعلی سرامی، حافظ و نقد اجتماعی نوشته محمود مهرآوران، جایگاه عدالت و جلوه‌های نقد اجتماعی در پند سیاسی سعدی نوشته حسین صفری‌نژاد و نقد قدرت از دیدگاه مولوی نوشته مریم محمدزاده را می‌توان از جمله مقالات نگاشته شده در موضوع نقد قدرت و سیاست دانست.

رهیافت‌های ناظر بر تأثیر عرفان و تصوف در فرایند تمدن اسلامی به قلم صالح زارعی و قاسم - پورحسن که به رویکردهای مختلف در عرفان و تصوف به‌خصوص وجه تمدن‌سازی آن اشاره دارد اما درخصوص چگونگی مشارکت سیاسی و طبقه‌بندی آن بحث نمی‌کند.

تمایز این نگاه با نگاشته‌های پیشین در آن است که در جهت اثبات مشارکت سیاسی عرفا و متصوفه، گفتمان این نهاد از حیث پیام سیاسی بررسی می‌شود. این پیام در سه زاویه مخاطب پیام، ابزار- شیوه پیام و محتوا، تحلیل و واکاوی می‌شود. چنان‌که وجه نوآوری آن تمرکز بر نقد سیاست

به صورت خاص و ارائه الگوی ورود عرفا به مسئله نقد قدرت در قرن چهارم تا هشتم با محوریت عرفای شرق تمدن اسلامی است.

تعریف مفاهیم

عرفان و تصوف: اگرچه دو عنوان عرفان و تصوف-عارف و صوفی، در نظر برخی (رک: غفاری، ۱۳۸۵)، نشان از دو مفهوم متفاوت دارد اما در گزارش‌ها و متون تاریخی چنان‌که در نظر این پژوهش نیز چنین است، هر دو به طریقه‌ای روحانی که در طول هم قرار دارند اطلاق شده است و با در نظر گرفتن مبانی مشترک به جای یکدیگر نیز قابل استعمال‌اند. (رک: پازوکی، ۱۳۸۵؛ دهباشی و میرباقری‌فرد، ۱۳۸۴: ۹ و ۱۳)

با این حال مشهورترین اقوال در قریب به ۲۰ اشتقاق درباره کلمه صوفی، انتساب آن به «صوف» به-معنی پشم است؛ و برای این قول شواهد و قراین فراوانی ارائه شده است. همچنان‌که احادیث و روایات فراوانی از پیامبر (ص) در توصیف پشمینه‌پوشی نقل کرده‌اند (مولوی، ۱۳۷۸: ج ۴، ۴۷). پشمینه‌پوشی در تعبیر برخی ارباب تصوف به معنی تواضع است و در برخی علامت زهد و در برخی علامت اقتدا به سیره پیامبر (ص) و در برخی نشانه فقر و علامت فقراء و در برخی به معنی سادگی و بی‌پیرایگی طریقت. (سراج طوسی، ۱۴۲۱: ۲۱-۲۷ و الاصبهانی، بیتا: ج ۱، ۳۴۵)؛ اما در معنای اصطلاحی صاحب عوارف‌المعارف پس از ادعای فرارفتن اقوال مشایخ در تعریف تصوف از هزار، یکی از تعاریف نسبتاً جامع را از جنید بغدادی نقل می‌کند آنجا که از او درباره حقیقت تصوف پرسیدند، گفت: تصوف صافی کردن دل است از مراجعت خلقت و مفارقت از اخلاق طبیعت و فرومی‌رانیدن صفات بشریت و دواعی نفسانی و فرود آمدن بر صفات روحانی و بلندشدن به علوم حقیقی و به‌کارداشتن آنچه اولی‌تر است الی‌الابد و نصیحت کردن جمله امت و وفا به‌جای آوردن برحقیقت و متابعت پیغمبر کردن در شریعت. (سهروردی، ۱۴۲۰: ۲۳).

عرفان نیز در لغت به معنای «شناخت» مرادف «معرفت» به معنای شناسایی است و در اصطلاح، علمی است که براساس آن حقیقت هستی، با شناخت حضوری و با کشف و شهود قلبی (عرفان نظری) و از طریق سیروسلوک و تحمل ریاضات و با هدایت معلم این علم، (تصوف-عرفان عملی) بر انسان و عارف سالک پدیدار شود از عبدالرزاق در تعریف عارف نقل است: العارف من أشهده الله ذاته و صفاته وأسمائه وأفعاله، فالمعرفة حال تحدث من شهود؛ عارف کسی است که ذات، صفات، اسماء و افعال الهی را مشاهده کند، پس معرفت حالی است که از شهود برمی‌آید (کاشانی، ۱۳۸۱: ۸۵) و رک: ابن‌سینا، ۱۴۱۳: ۱۵۱).

تمدن: هرچند در تعریف تمدن نیز اختلاف نظر وجود دارد اما وجود سازمان و نظم اجتماعی (ابن خلدون، بی‌تا، ج ۱: ۱۷۲) و پیشرفت مادی و معنوی انسان و جامعه انسانی، نقطه مشترک بسیاری از

دیدگاه‌های دانشمندان این حوزه است. چنان‌که نظام سیاسی، نظام فرهنگی و نظام اقتصادی مناسب از نشانه‌های تمدن در یک سرزمین دانسته شده است. (اسلامی ندوشن، ۱۳۷۱: ۱۰۶)

سیاست: سیاست در لغت به معنی تدبیر، اصلاح و تربیت است؛ از این رو، در معنای امرونی کردن مردم، ریاست و حکومت کردن بر آنان، مصلحت‌اندیشی و کیف‌دادن، تربیت، به اصلاح چیزی همت-گماردن و نیز نگاه‌داری و حراست، به کار رفته است، در اصطلاح برای سیاست معانی متعددی ارائه شده است تا آنجا که صاحب‌نظران بیش از ۲۰۰ معنا برای این واژه بر شمرده‌اند. سیاست به عنوان یکی از زیرشاخه‌های نظام سیاسی تمدن، به معنای علم قدرت (دوورژ، بی تا: ۱۷) علم دولت. (وینست، ۱۳۹۱: ۲۰) و یا به معنای هر امری که مربوط به دولت و مدیریت و تعیین شکل و مقصد و چگونگی فعالیت دولت باشد (آشوری، ۱۳۶۶: ۲۱۲)

پس از اشاره به تعاریف نوبت آن است تا به مسئله اصلی پژوهش اتمام شود. اگر بپذیریم که هریک از ما وقتی سخن می‌گوییم، کلام ما یک پیام است، همان‌گونه که نوشته، نقاشی، ایماء و اشاره‌ای که می‌کنیم، حرکت بازوان، حالتی که در صورت ما دیده می‌شود، همه این‌ها نیز پیام هستند (فرهنگی، ۱۳۹۷: ج ۱، ۷) می‌توان در سخن از مناسبات عرفا و تمدن اسلامی و به طور خاص مشارکت آنان در نظام سیاسی تمدن و به طور اخص نقد قدرت در سه زاویه شیوه و ابزار پیام، مخاطب پیام و محتوای پیام، دست به واکاوی و تحلیل زد.

الف: عرفا و شیوه‌های ورود به مسئله نقد قدرت

تاریخ عرفان و تصوف گزاره‌های متعددی از ارتباط دوسویه عرفا و رجال سیاسی دارد. این ارتباط با انگیزه‌های مختلف صورت می‌گرفت که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به نصیحت خلفا و امرا اشاره کرد. (رضایی و همکاران، ۱۳۹۳: ۸۵) قشیری به نقل از پیامبر اکرم (ص)، نصیحت کردن پادشاه را از جمله مواردی می‌داند که دل سالک را از خیانت پاک می‌کند. (القشیری، ۱۳۷۴: ۳۲۲)

این پندها و نصایح که گاه به انتقادی همه‌جانبه بدل می‌گردد، علاوه بر آنکه مغایر با ذهنیت عامه نسبت به بی‌تفاوتی عرفا و متصوفه در امور سیاسی است، نشان‌دهنده جایگاه این افراد و به رسمیت-شناختن نهاد تصوف و عرفان در آن دوره است.

به نظر می‌رسد طبقه‌بندی نقدهای صورت گرفته از حیث مخاطب و ابزار انتقال نقد، یاری‌گر ما در اثبات مشارکت سیاسی عرفا و متصوفه باشد.

شیوه نقد

ابزار انتقال پیام و شیوه نقد، به طور قطع یکی از مهم‌ترین راه‌های بیان نقد است. از گزارش‌های رسیده می‌توان دو شیوه نقد مستقیم و غیرمستقیم را استخراج نمود. ابعاد دقیق این ابزار انتقال در زیر پی گرفته می‌شود.

نقد مستقیم

در این شیوه عرفا طی ملاقات‌هایی که با حاکمان و رجال سیاسی داشتند در قالب نصیحت به دو شیوه مستقیم و غیرمستقیم به نقد عملکرد آنان پرداخته‌اند.

نقد شفاهی

جذابیت این نوع از مشارکت سیاسی در آن است که اغلب حاکم خود به محضر عارف و صوفی رفته و طلب نصیحت می‌کند و عارف، بی‌پروا به نقد او می‌پردازد.

گزارش‌های ملاقات هارون و فضیل عیاض (هجوی، ۱۳۷۵: ۱۵۳) گفتگوهای ذوالنون مصری و متوکل عباسی و پندهای ذوالنون به وی (القشیری، ۱۳۷۴: ۲۷) از این نمونه‌هاست.

ملاقات ابوالحسن خرقانی با سلطان محمود و سخنان بی‌مهابای وی خطاب به سلطان (عطار، ۱۳۶۶: ۶۹۳) یا گفتگوی خواجه نظام‌الملک با ابوسعید ابوالخیر و نصایح وی به خواجه از دیگر گزارش‌های نقدهای شفاهی است. (میهنی، ۱۸۹۹م: ۶۶-۶۷)

رواج این نوع گفتگوی انتقادی چنان بود که خواجه نظام‌الملک می‌نویسد: ... این شیخ (فارمدی) چون نزد من می‌آید، عیوب مرا بازگویی کند و اینکه من در چه ورطه‌ای از ستم‌کاری هستم؛ پس نفسم درهم می‌شکند و از بسیار کارهای بد که در آن افتاده‌ام بازمی‌گردم. (رک: عزیزی ۱۳۸۸)

گاه این نقد، چنان کوبنده است که اگر جایگاه اجتماعی ناقد، حافظ وی نبود، بحرانی درمی‌گرفت. چنانکه مولوی در پاسخ درخواست وعظ سلطان عزالدین به او می‌گوید: تو را چه پندی دهم که شبانی فرموده‌اند، گرگی می‌کنی؛ پاسبانان فرموده‌اند، دزدی می‌کنی؛ رحمانان سلطان کرد، به سخن شیطان کار می‌کنی... (افلاکی، ۱۳۶۲: ۴۴۴)

نقد مکتوب

نقد قدرت و حکومت در قالب نامه

نامه‌نگاری با حکمرانان یکی از شیوه متداول در میان عرفا بوده‌است. به‌عنوان نمونه مولوی نامه‌های متعددی به سلاطین وقت، والیان و قضات نوشته‌است. در این نامه‌ها مولوی ضمن ارائه توصیه‌ها و

مواعظ و مطالب دیگر، در برخی موارد به نقد قدرت و سیاست نیز پرداخته است. مولوی به رجال سیاسی متعددی از جمله امین‌الدین میکائیل مستوفی و نایب‌السلطنه زمان خود، بهاء‌الدین ملک السواحل، مستوفی زمان حکومت قلیچ‌ارسلان، تاج‌الدین معتز قاضی‌القضات جلال‌الدین خوارزمشاه، جلال‌الدین قره طایی خزانه‌دار، جلال‌الدین محمود مستوفی، قاضی سراج‌الدین ارموی، شمس‌الدین گنج‌ای نایب تاج‌الدین معتز، قاضی عزالدین قونیوی وزیر عزالدین کیکاووس، علم‌الدین قیصر از امرای زمان کیخسرو سوم، فخرالدین ارسلان دغمش، فخرالدین علی بن حسین رومی، قاضی کمال‌الدین، مجدالدین علی و ... رجال سیاسی دیگر که همگی از امرای دولت‌های سلجوقی بودند مکاتباتی داشته و ضمن بیان مطالب و مواعظ متعدد بعضاً به نقد آنان نیز پرداخته است (خاتمی ۱۳۸۸: ۳۶-۳۷).

شیخ‌احمد جام نیز در نامه‌ای به سلطان سنجر، فرمانروای مقتدر سلجوقی در لسان نصیحت نقدهایی را متوجه او و ساختار حکومت او می‌نماید. (نامقی ۱۳۶۸: ۹۴؛ غزنوی ۱۳۸۸: ۳۳۹) چنان‌که نامه‌های قطب‌الدین یحیی جامی به طغا تیمور (بوزجانی، ۱۳۴۵: ۱۱۵ - ۱۱۶) نیز از همین نوع است. کتاب مجموعه رسایل میرسیدعلی همدانی حاوی نامه‌های متعدد این عارف بزرگ به شخصیت‌های سیاسی است. همچنین کتاب مکتوبات امیریه نیز مجموعه نامه‌هایی است که این عارف پرآوازه قرن هشتم به حکام و امیران نوشته است. رساله امیریه وی نیز نصیحت‌نامه‌ای از هموست که به بهرام‌شاه بدخشانی نوشته است. رساله عقبات وی نیز در نصیحت پادشاه کشمیر نوشته شده و با لحنی تند پادشاه را مورد انتقاد قرار می‌دهد. (ذکاوتی، ۱۳۷۹: ۳۵۶) سلطان غیاث‌الدین حاکم پاخلی (۳ نامه)، سلطان طغان‌خان حاکم کونار (۳ نامه)، سلطان علاء‌الدین حاکم پاخلی (۱ نامه) نیز از مخاطبان نامه‌های میرسیدعلی همدانی‌اند. (همدانی، ۱۳۷۷: ۱۲۲)

در میان نویسندگان زاهد، نام غزالی و نگاشته‌های او به اشخاص درجه اول مملکتی و رده‌های پایین حکومتی نیز دیده می‌شود. (غزالی، ۱۳۷۶: ج ۱، ۱۸)

نقد غیر مستقیم:

در این روش، عارف با رفتار و یا نوشته خود که برخلاف روش مستقیم صراحت را در پرده می‌برد، به نقد حاکم یا حاکمیت و به بیان کلی، قدرت می‌پردازد. نپذیرفتن ملاقات با حاکم، رد کردن دعوت و تقاضای ملاقات رجال سیاسی، رفتار سرد و بی‌توجهی به حاکمان و جایگاه آنان، همچنین نهدی مریدان و سالکان از ارتباط با حکومت و رجال سیاسی به صورت کلی، یا نهدی از ارتباط با فرد خاص نمونه‌هایی از این روش است.

استنکاف نظام‌الدین اولیا از پذیرفتن علاء‌الدین شاه که برای دیدار وی به خانقاه آمده بود (مجتبایی، ۱۳۸۰: ۱۰۱) یا سرباز زدن مولوی از پذیرش سلطان عزالدین (افلاکی، ۱۳۶۲: ۴۴۴) و یا رفتار

علاءالدوله سمنانی نسبت به ترک دربار ارغون‌شاه و موارد دیگر را نیز می‌توان از این نوع نقد دانست. (فرهنگی، ۱۳۹۷: ۲۷)

چنان‌که درباب رفتار انتقادگونه مولوی با معین‌الدین پروانه آمده‌است: برخی اوقات که پروانه سرزده به زیارت او می‌آمد او را دیرتر از حد معمول می‌پذیرفت و حاکم مستبد ناچار می‌شد مدتی در انتظار بماند و تلخی انتظاری را که محتاجان و ارباب رجوع در درگاه وی می‌چشیدند دریابد (زرین کوب، ۱۳۷۲: ۳۲۰) همچنین مولوی، عتاب و نقد خود به اسراف و تبذیر معین‌الدین پروانه را در دست‌کشیدن از سفره وی نشان می‌داد. (افلاکی، ۱۳۶۲: ۱۹۱) سخنان تند غزالی با شاگردان و مریدان در پرهیز از مجالست و ارتباط با حاکمان ظالم نمونه دیگری است. (غزالی، ۱۳۷۶: ۸۴).

بر این مبنا، انزوای عرفا و صوفیه و توجه عرفا و صوفیه به زهد و دوری از ذخارف دنیا را نیز می‌توان نمونه‌ای از نقد و اعتراض به دنیاطلبی حاکمان و سیاستمداران دانست. (ره‌دار، ۱۳۸۹: ۸۳)

نقد کلی قدرت و حکومت در مباحث تئوریک:

آسیب‌شناسی و بیان آفات قدرت و سیاست بدون اخلاق، از نقدهای جدی عرفا به قدرت و حکومت به‌ویژه حاکمان وقت است.

به‌عنوان نمونه مولوی در مباحثی که به حکومت و سیاست می‌پردازد، دو شیوه حکمرانی را نام می‌برد: یکی ملک‌داری فرعون که به غفلت و عصیان منجر می‌شود و آن دیگر ملک سلیمانی است که جنبه خلافت الهی دارد. (زرین کوب، ۱۳۷۲: ۶۴۴)

در آثار غزالی نقد حاکمان و سلاطین هم به‌صورت عام و در نقد کلی قدرت و هم در نقد خاص، انتقاد از افراد خاص به‌چشم می‌خورد. به‌عنوان مثال در کیمیای سعادت، ترکان و عمال سلطان را ظالم می‌داند. (ذکاو، ۱۳۷۹: ۳۵) همچنین از حرام بودن مال آنان به‌دلیل غصب و رشوه و مصادره سخن می‌گوید. آفات قدرت و سیاست در نگاه غزالی در سایر نوشته‌های او مثل احیاء علوم‌الدین نیز به چشم می‌خورد.

در مرصادالعباد نجم‌الدین رازی نیز نوشته‌ای از این عارف بزرگ است که ضمن ارتباط عرفان و سیاست و طرح مباحث تئوریک به آسیب‌ها و آفات حکومت‌داری نیز اشاره می‌کند. (نجم‌رازی، ۱۳۸۳: ۴۱۱).

نقد قدرت و حکومت در قالب سیاست‌نامه و نصیحة‌الملوک

در میراث مکتوب عرفان و تصوف نوشته‌های متعددی با عناوین فوق به‌چشم می‌آید، شاید بتوان جدی‌ترین نوع نقد قدرت و حکومت و حاکمان را در این نوع نوشتارها پی‌جست.

کتاب‌های نصیحة‌الملوک و «رساله در تربیت یکی از ملوک» سعدی شیرازی، تحفه‌الملوک غزالی که به گفته زرین کوب به سلطان محمدملکشاه نوشته شده است، رساله‌ای در آیین کشورداری منسوب به خواجه نصیرالدین طوسی و عقدالعلی لموقف‌الاعلی از این نمونه نوشتارها است. (ترکمنی‌آذر، ۱۳۸۸: ۱۷)

میرسیدعلی همدانی، در کتابی باعنوان مرآت‌التائیین که برای بهرام‌شاه بدخشانی نوشته است در خلال بحث‌های اخلاقی و فقهی به بیان مباحثی در نقد قدرت و آفات سیاست و حکومت می‌پردازد. (ریاض، ۱۳۷۰: ۱۰۴)

نقدهای سرگشاده و عام در لابه‌لای نوشتارهای عرفانی

در این نوع از نقدها به‌رغم این‌که مخاطب خاصی مدنظر نیست ولی عارف در مقام پند و نصیحت و موعظه و یا بیان مطالب کلی به نقد قدرت و شرح آسیب‌ها حکومت پرداخته است. این نوع نقد گاه به‌صورت نظم و در دیوان اشعار و گاه به‌صورت نظم و در لابه‌لای نوشتارهای عرفانی، اخلاقی و غیر آن دیده می‌شود.

به‌عنوان نمونه سعدی در فصل اول گلستان با موضوع سیرت پادشاهان و در فصل اول بوستان با موضوع عدل و تدبیر رأی و در سراسر بخش قصائد با عناوینی چون پند و موعظه، نصیحت و تنبه به انتقاد از حاکمان پرداخته است. (به‌عنوان نمونه ر.ک: مولوی، ۱۳۸۰: ۸۳) علاوه بر سعدی سایر کتب عرفانی و ادبی مانند دیوان حافظ، سیف فرغانی، مولوی و ... آکنده از مطالبی است که در ضمن بیان حکایت و پند و موعظه به انتقاد از زمامداران پرداخته‌اند.

مخاطبین نقد قدرت

درست است که مطابق اشاره صاحب عوارف‌المعارف در تعریف تصوف «نصیحت‌کردن جمله امت» در تعریف و در نتیجه مسئله اصلی تصوف شمرده شده است اما چنان‌که گذشت رسالت این پژوهش متناظر به‌نظام سیاسی و قدرت در تمدن اسلامی است، از این رو مخاطبان نقد عرفا نیز نهادها، کارگزاران و مسئولان‌اند تا توده مردم و لذا در گروه‌های زیر قابل‌بازنمایی‌اند.

خلفا و پادشاهان

نهاد خلافت بزرگ‌ترین نهاد دینی سیاسی در عرصه حکومت در جهان اسلام در قرون وسطی بود (ابراهیم حسن، بی‌تا: ج ۱، ۴۴۵) صاحب این منصب نیز خلیفه‌الله و یا خلیفه رسول خدا نامیده می‌شد. همان‌گونه که اشاره شد حاکمیت به‌رغم برخوردارگی از جایگاه بلند دینی و سیاسی، مورد نقد و نصیحت عرفا قرار می‌گرفت به‌طوری‌که سلاطین و پادشاهان و عملکرد آنان را می‌توان از مخاطبین اصلی

نقدهای عرفا دانست. مخاطبان نامه‌های میرسیدعلی همدانی، نامه‌های مولوی و برخی از نامه‌های عین-القضات مصداق برای این دسته است.

وزرا

نهاد وزارت یکی از پایه‌های حکومت بود که به تدریج و به‌ویژه در دوران خلافت عباسی در حکومت اسلامی پدیدار شد. این نهاد و شخص وزیر عهده‌دار مسئولیت‌ها و اختیارات فراوانی در تدبیر امور، مذاکرات و مطالبات بود. (شهیدی، ۱۳۹۳: ۱۲۱) از نگاه نجم‌الدین رازی: وزارت تالی تلو سلطنت و رکن اعظم مملکت است و هیچ پادشاهی بی‌نیاز از وزیر صالح صاحب‌رأی نیست (نجم-رازی، ۱۳۸۳: ۲۶۶) اختیارات وزرا در برخی موارد تاحدی گسترده می‌رفت که وزرا بر سلاطین استبداد می‌ورزیدند و حاکم و خلیفه را کاملاً زیر نظر داشتند. عملکرد آنان نیز زیر ذره‌بین نقد و نظارت عمومی قرار می‌گرفت و بنابراین یکی از مخاطبین نقدهای عرفا به حکومت، قدرت و سیاست طبقه وزرا بود.

به‌عنوان نمونه نجم‌الدین کبری در مرصادالعباد در تشریح ویژگی‌های وزیر مطلوب، دونهمتی، عدم رعایت عدل و انصاف، طمع و رشوه‌خواری و نداشتن عفو و حلم را مهم‌ترین آفات وزارت می‌شمارد. (نجم‌رازی، ۱۳۸۳: ۲۴۱-۲۳۹ و ۲۶۷ و ۱۰۵) سیف‌فرغانی عارف دوره ایلخانی، در اشعار خود وزرا را مورد نقد قرار داده و آنان را شریک جرم بی‌سروسامانی اوضاع و ستمکاری به مردم دانست و آنان را دعوت به اصلاح نفس و رفتار می‌کند. (فرغانی، ۱۳۶۴: ۹)

مستوفیان

در ساختار اداری در تمدن اسلامی یکی از مقام‌های حکومتی مقام یا دیوان استیفا بود. این دیوان مهم‌ترین نهاد اقتصادی و محصول توسعه نهاد خراج بود. (شهید، ۱۳۹۳: ۲۲۹) و به شخصی که عهده‌دار این سمت بود مستوفی یا مستوفی‌الممالک گفته می‌شد. دیوان استیفا وظایف متعددی را برعهده داشت که مهم‌ترین آن اخذ مالیات از مردم بود. به دلیل ارتباط مستقیم این نهاد با مردم و اهمیت مسائل مالی در جامعه این نهاد همواره مورد توجه و در معرض آسیب‌ها و آفات فراوانی بود که از نگاه صوفیه دور نمانده است.

به‌عنوان نمونه، عین‌القضات در هدایت و ارشاد و ترقی و تکمیل ابونصر احمد بن حامد ملقب به نورالدین مستوفی در راه سلوک سعی بلیغ به خرج داده است (همدانی، ۱۳۷۷: ۵) و در برخی از نامه‌ها نیز با لحن بسیار تند کارگزاران حکومتی را نقد کرده است مثلاً در نامه‌ای با عبارت: خاک‌برسر خادم و مخدوم باد؛ کارگزاران را تقدیمی کند (ذکاوتی، ۱۳۷۹: ۶۰) سیف‌فرغانی نیز مستوفیان را به‌خاطر اعمال

و سبک سلوکشان موردنقد جدی قرار داده و حتی با دادن صفاتی چون گدا، عوان، گربه، عقرب و ... آنان را به باد انتقاد گرفته است. (فرغانی ۱۳۶۴: ۱۱)

قاضیان

نهاد قضاوت نیز یکی ارکان حاکمیت بود. حساسیت این جایگاه و نقش قضات در برقراری عدالت اجتماعی و استقلال جایگاهی که در جامعه داشت آنان را همواره در معرض خطر انحراف قرار می داد از این رو نقد این جایگاه چه از جهت فردی که عهده دار منصب قضاوت می شد و چه از جهت فرآیند قضاوت مورد توجه متفکرین و از آن جمله صوفیان بود.

غزالی در ضمن سخن از کارگزاران حکومتی و در کنار مفتیان و فقیه و متولی وقف، قضات را مورد هجمه قرار می دهد (ذکاوتی، ۱۳۷۹: ۳۵) نجم رازی نیز ضمن برشمردن صفات و ایده آل های مقام قضاوت، آفات مقام قضا را متذکر شده و نقد می کند (نجم رازی، ۱۳۸۳: ۲۵۱-۲۵۲ و ۲۶۰).

علماء، فقها، مشایخ و شاعران درباری

این افراد نیز که با ورود به دستگاه حکومت و همراهی با امرا با چشم بستن در مقابل انحراف حکومت و حاکمان نقش مهمی در ظلم و ستم حاکمان داشتند همواره مورد انتقاد عرفا بوده اند. شیخ احمد جام به صراحت از رشوه خواری آنان و پایمال نمودن حق توسط این افراد و حکم دادن بر طبق خواست پادشاه انتقاد می کند و آثار زیان بار همراهی و هم دستی آنان با حکام جور را متذکر می شود (نامقی، ۱۳۶۸: ۹۵ و ۲۶۵) سفیان ثوری درویش و صوفی ای را که گرد پادشاه بگردد، دزد می نامد. (عطار، ۱۳۶۶: ۳۰)

مولوی در فیه مافیه با ذکر روایتی از پیامبر، بدترین علما و دانشمندان را کسانی می داند که با دربار پادشاهان و سلاطین در مراد ه هستند (مولوی، ۱۳۷۸: ۱۹). انتقادات سیف فرغانی از شعرایی که به ستایش امیران و تعریف و تمجید از آنان پرداخته اند را نیز می توان از این دسته انتقادات دانست. (فرغانی، ۱۳۶۴: ۲۴-۲۵ و همان: ۱۴۴-۱۴۵)

محتسبان

نظام حسبه یکی از مهم ترین ارکان خلافت اسلامی بود به طور کلی نظارت و اجرای صحیح دستورات دینی امر به معروف و نهی از منکر، نظارت بر بازار و حرفه ها و جلوگیری از شیوع منکرات در جامعه از وظایف نظام حسبه و مسئول آن یعنی محتسب بود (شهیدی، ۱۳۹۳: ۳۲۹). در نظام اداری اسلام شرایط خاصی برای محتسب برشمرده اند، ولی یافتن و گماردن فردی که جامع همه شرایط باشد مشکل به نظر می رسد؛ بنابراین در برخی موارد افرادی عهده دار این منصب می شدند که از ویژگی های

لازم برخوردار نبوده و همین زمینه‌ساز آسیب‌های متعددی می‌شد. به‌عنوان نمونه اوحدی کرمانی و یا سعدی شیرازی در اشعار خود انتقاداتی نسبت به محتسبان و رفتار نامناسب آنان دارند (حلبی و صفری نژاد، ۱۳۹۶: ۲۲۲ - ۲۲۳)

بازاریان و سرمایه‌داران

یکی از ارکان و افراد ذی‌نفوذ در هر جامعه‌ای سرمایه‌داران و بازاریان‌اند. در کنار نقدهایی که عرفا به بازاریان از جهت زراندوزی و کسب مال نامشروع و دیگر آفات تکاثر داشته‌اند، گاهی از جهت همکاری با سلاطین جایر و ستمگر، به‌عنوان اعوان ظلمه موردانتقاد عرفا قرار گرفته‌اند به‌عنوان نمونه در کیمیای سعادت بازاریان به‌دلیل فروش کاغذ به مستوفیان و ظالمان مورد مؤاخذه قرار گرفته‌اند. (ذکاوئی، ۱۳۷۹: ۳۶) در اشعار سیف نیز به‌عنوان اعوان ظلمه، از بازاریان انتقاد شده‌است. (فرغانی، ۱۳۶۴: ۱۲۹)

ج. محتوای نقد

از مهم‌ترین اجزای پیام، محتوای پیام است. مشارکت سیاسی عرفا و صوفیه را می‌توان از محتوای اخلاقی دینی آنچه به حاکمان و حکومت‌ها انتقال داده‌اند، دریافت. اهم این نقدها را می‌توان در عناوین ذیل یافت:

نهی از ظلم و استبداد

یکی از مهم‌ترین نقدهای عرفا به اربابان قدرت، نهی از استبداد و خودکامگی و ظلم به رعیت و عدم‌توجه به حقوق رعیت است. چه‌بسا می‌توان این مسئله را مهم‌ترین دلیل صوفیان برای کناره‌گیری از حاکمان و صاحب‌منصبان دانست.

به‌عنوان نمونه مولوی در جای‌جای آثار خود به انتقاد از ظلم و ستم حاکمان وقت به‌ویژه ترکان غز پرداخته‌است و از خوی درندگی و ظلم و ستم آنان انتقاد می‌کند:

آن غزان ترک خون‌ریز آمدند/ بهر یغما در یکی ده درشدند (مولوی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۳۰۴۵)

یا در جای دیگر حاکمان فرعون صفت را به گرگ‌ها تشبیه می‌کند:

نوبت گرگ است و یوسف زیر چاه/ نوبت قبط است و فرعون است شاه (مولوی، ۱۳۸۰: ج ۶،

۱۸۷۱)

مولوی ریاست‌طلبی و مست قدرت شدن را نیز یکی از آسیب‌های حاکمان می‌داند و استبداد آنان را به ادعای الوهیت تشبیه می‌کند (مولوی، ۱۳۸۰: بیت ۵۱۹ - ۵۳۳) در جاهای دیگر به‌صراحت زیان و بدون‌پروا ظلم و ستم آنان را موردانتقاد قرار می‌دهد و آنان را از آه مظلوم می‌هراساند. (همان: بیت

۱۳۰۹-۱۳۱۳) به عواقب ظلم و ستم شاهان و نقش آن در گسترش فساد در جامعه می‌پردازد (همان: بیت ۲۸۲۰ - ۲۸۲۴) حاکمیت فضای خفقان و استبداد و خودکامگی و ممنوعیت نقد و آزادی بیان را نیز متذکر می‌شود. (همان: ج ۵، بیت ۱۵۰۷ - ۳۵۱۶)

زندگی پادشاهان به گونه‌ای که ایمن از هر نقدی‌اند، از مهم‌ترین نقدهای شیخ جام به حکومت و قدرت و استبداد و خودکامگی است (نامقی، ۱۳۶۸: ۹۴). در جای‌جای اشعار حافظ نیز انتقاد از ظلم و استبداد سلاطین دیده می‌شود، وی در قالب نصیحت، فنای دنیا و ملک را متذکر شده و آنان را به رعایت حقوق رعیت دعوت می‌کند:

دم از سیر این دیر دیرینه زن صلایی به شاهان پیشینه زن

همان منزل است این جهان خراب که دیدست ایوان افراسیاب

(حافظ، ۱۳۷۵: ج ۲، ۱۰۵۲)

ملازمان سلاطین را نیز توصیه به مردم‌داری می‌کند و از بی‌توجهی به حقوق رعیت و بدرفتاری نسبت به آنان انتقاد می‌کند:

به ملازمان سلطان که رساند این دعا را که به شکر پادشاهی ز نظر مران گدا را

(همان: ۶)

نقد قضات ظالم و ستمگر و یا محتسبان نیز در جای‌جای اشعار حافظ به چشم می‌خورد.

سعدی شیرازی نیز در توصیف استبداد حاکمان می‌گوید:

خلاف رأی سلطان رأی جستن به خون خویش باید دست‌شستن

اگر خود روز را گوید شب است این ببايد گفتن انک ماه پروین

(سعدی، ۱۳۷۷: ۶۱)

در جای دیگر حاکم ظالم را مورد مذمت و نکوهش و اعتراض قرار می‌دهد:

حاکم ظالم به سنان قلم دزدی بی تیر و کمان می‌کند

گله ما را گله از گرگ نیست این همه بیداد شبان می‌کند

در گلستان نیز در ضمن حکایات و داستان‌های متعددی سعدی به نقد ظلم و ستم حاکمان پرداخته-

است (به‌عنوان نمونه ر.ک: سعدی، ۱۳۷۷: ۸۳)

نقد ظلم و ستم، استبداد و بی‌توجهی به رعیت در آثار میرسیدعلی همدانی نیز به چشم می‌خورد،

وی در نامه‌ای به پادشاه کشمیر می‌نویسد:

آخر از خواب امل بیدار شو یک دمی مست هوا هشیار شو
چون تو حمال نجاست امدی از چه در صدر ریاست امدی؟
خانه خلقی کنی زیروزبر تا براندازی بر افساری بدر

همدانی در ادامه این رساله با بیان آیاتی از قرآن کریم، عاقبت ظلم و ستم حاکم را گوشزد می‌کند. (همدانی، ۱۳۷۷: ۱۴۶)

سیف‌فرغانی نیز در انتقاد از ظلم و بیداد حاکمان و ستم آنان اشعار فراوانی دارد به‌عنوان نمونه در قصیده‌ای با عنوان بیداد ظالمان، با صراحت‌لهجه به نقد آنان می‌پردازد:

هم مرگ برجهان شما نیز بگذرد هم رونق زمان شما نیز بگذرد
چون داد عادلان به جهان در بقا نکرد بیداد ظالمان شما نیز بگذرد
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۹۳)

انذار از عزل و نصب‌های بی‌پایه

اعتراض و انتقاد از گماشتن افراد نالایق در پست‌های حکومتی نیز از آسیب‌ها حکومت و حاکمان است که مورد انتقاد عارفان قرار گرفته‌است. مولوی در دفتر چهارم به عواقب شوم تسلط دون‌همتان و نابکاران در اداره جامعه می‌پردازد:

حکم چون در دست گمراهان فتاد چاه پنداریسد در چاهی فتاد
(مولوی، ۱۳۸۰: ج ۴، بیت ۱۴۴۷ - ۱۴۵۲)

در جای دیگر، به‌حاشیه‌رفتن آزادمردان و مصلحان واقعی جامعه را نتیجه به‌کارگماشتن افراد نالایق می‌داند:

چون‌که حکم اندر کف رندان بود لاجرم ذوالنون در زندان بود
(مولوی، ۱۳۸۰: ج ۲، بیت ۱۳۹۳ - ۱۴۰۶)

شاید بتوان سرزنش و انتقاد مولوی از معین‌الدین پروانه را نیز از این دسته انتقادات دانست. (رک: مولوی، ۲۰۰۸: ۵)

میرسیدعلی‌همدانی، در نامه‌ای عتاب‌آمیز به پادشاه کشمیر می‌نویسد: ای عزیز فرمان حق جل‌ذکره بر این است که *إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقِيكُمْ* و تو عزت در انگشتی زرین و جامه ابریشمین و تحصیل اسبان فاخر و غلامان فاجر طلبی و در نفوذ احکام حق به امیران فاسق به‌جهت مصالح دنیوی مدهانه-

کنی - سجلی به نام خود کردی که فرمان شیطان نزد تو مقدم است بر فرمان حق و قدر فاسقان و فاجران نزد تو بیشتر از قدر خدا و رسول... (همدانی، ۱۳۷۷: ۱۴۶)

سیف فرغانی نیز در انتقاد به پادشاه به خاطر گماشتن نالایقان و رفتار بد آنان با رعیت پادشاه ایلخانی را این طور مورد انتقاد قرار می دهد:

هیچ کس را نماند آسایش تا چنین ناکسان، کسان تواند
مردم از سیم و زر چو صفر تهی از رقوم قلم زنان تواند

(فرغانی، ۱۳۶۴: ۱۸۵)

عدالت خواهی (اقتصادی، قضایی، اجتماعی)

میرسید علی همدانی در یکی از نامه های خود انتقاد خود از بی عدالتی و بی کفایتی سلطان را این طور بیان می کند: ای عزیز! خود را به حالی مبتلا کردی که آسمانیان بر حال تو نوحه کردند و زمینیان بر فعل تو افسوس داشتند و جمیع اهل بدعت و ضلالت را شاد گردانیدی و هم یکی از اهل الله و ارباب قلوب را محزون و مخدول کردی و حضرت صمدیت را با جمیع انبیاء و ملائکه خصم خود ساختی (همدانی، ۱۳۷۷: ۵۳) در سخن دیگری، با لحنی تهدید آمیز پادشاه و عمال وی را خطاب می کند که اگر ایشان بر روش سفاکی یزید عمل بکنند، علی همدانی هم به روش حسین بن علی متمسک است. (همان: ۳۷۰)

سیف فرغانی نیز در انتقاد به عدم رعایت عدالت قضایی و ظلم به دین داران، برخی قضات نالایق را این طور به باد انتقاد می گیرد:

چو باطل را دهی قوت ز بهر ضعف دین حق تو دجالی در این ایام و جهل تو خمار تو
کنی دین دار را خواری و دنیا دار را عزت عزیز توست خوار ما، عزیز ماست خوار تو

(فرغانی، ۱۳۶۴: ۱۲)

وی در جایی دیگر می سراید:

ظلم به هر خانه لانه کرده چون خطاف بود عدل چو عنقا ز چشم خلق نهان بود

(فرغانی، ۱۳۶۴: ۶۸ نیز رک: ۱۰۹ و ۶۹ و ۱۲۵)

حافظ نیز از فساد قاضی این گونه انتقاد می کند:

عاشق از قاضی نترسد می بیار بلکه از یرغوی سلطان نیز هم

(حافظ، ۱۳۷۵: ۳ و نیز رک: ۲۹، ۴۲، ۱۴۶)

انتقاد به این‌گونه فسادها و رذایل در اشعار سیف‌فرغانی بسیار مشهود است:

ایا قاضی حیلت گر، حرام اشام رشوه‌خور که بی‌دینی است دین تو و بی شرعی شعار تو
دل بیچاره‌ای راضی نباشد از قضای تو زن همسایه‌ای امن نبوده در جوار تو
تو را بینند در دوزخ به دندان سگان داده زبان لغو گوی تو، دهان رشوه‌خوار تو
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۱۱)

در ابیات دیگر قاضیان بی‌علم و بی‌تقوا را این چنین خطاب می‌کند:

زی‌دینی تو چون گبری و زند تو سـجل تو زی‌علمی، تو چون گاوی و نطق تو خوار تو
(همان: ۱۲)

چنان‌که ظلم‌های اقتصادی یعنی مالیات‌های سنگین و نیز بی‌توجهی به رعیت و اوضاع نابسامان اجتماعی نیز از نگاه عارفان دورنمانده است. (برای نمونه رک: حافظ ۱۳۷۵: ۶)

نهی از رذایل اخلاقی (ریاکاری، دنیاطلبی، رشوه‌خواری، تکبر و ...)

رذایل اخلاقی ارباب حکومت نیز از نقدهای جدی عرفا نسبت به سیاستمداران است، در مکتوبات عرفا به‌وضوح از فساد اخلاقی سلاطین، پادشاهان، کارگزاران حکومتی، قضات و محتسبان و شحنگان سخن رفته است. این نقدها علاوه بر آن‌که نشانگر اوضاع نابسامان اجتماعی زمان آنان است مؤید احساس مسئولیت و حساسیت عرفا و صوفیه نسبت به جامعه و محیط پیرامونی نیز است.

به‌عنوان نمونه سخن غزالی را می‌توان از این نوع انتقادات دانست: حکیمان گفته‌اند سه کار از سه گروه زشت باشد، تندی از پادشاهان و... (غزالی، ۱۳۷۶: ۷۶)

در تعبیری دیگر این‌که در طول تاریخ تمدن اسلامی سلسله‌هایی چون اسماعیلیان، باطنیان، سنوسیان، سربداران: فویه و شرفای حسنی مراکش از پایگاه تصوف به قدرت رسیده‌اند (رک: بوئورت، کلی فورد و ادموند، ۱۳۷۱) مؤید نظریه این پژوهش در مشارکت تصوف در نظام سیاسی تمدن اسلامی است چنان سخن صدرالدین قونوی بزرگ شارح آرای ابن عربی که دین را چیزی جز سیاست و تدبیر مصالح دنیا و آخرت نمی‌داند نیز از زاویه‌ای دیگر از مناسبات عرفان با سیاست پرده‌برمی‌دارد. (قونوی، ۱۳۷۱: ۲۲۱؛ و نیز رک: جامی، ۱۳۷۰: ۴۸۲-۴۹۱).

نتیجه‌گیری:

به‌رغم وجود دو دیدگاه بعضاً متضاد درباره مناسبات عرفان و سیاست و تصوف و تمدن اسلامی، به‌نظرمی‌رسد باید از رهیافت دیگری که در این پژوهش از آن به‌گفتمان نقد قدرت یا مشارکت سیاسی عرفا یادشد نیز سخن‌گفت و باشواهد و قراین غیرقابل‌انکار رهیافت اخیر را پیام اصلی تصوف و عرفان اصیل در تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی دانست. ازاین‌رو چنانکه ملاحظه‌شد، این تحقیق کوشید تا اثبات‌کند، به‌هیچ‌رو نمی‌توان عرفان و تصوف اصیل اسلامی و عارفان و صوفیان مسلمان به‌طور عام و سرآمدان آن به‌طور خاص را متهم به جامعه‌گریزی و عدم دخالت در مسائل سیاسی و اجتماعی کرد؛ بلکه کنشگری آنان در ساحات گوناگون زندگی اجتماعی و سلوک فردی امری آشکار و در پیوند میان حق‌تعالی و مظاهر، تجلیات او و بازجستن اصل خویش قابل‌تعبیرست. چنان‌که به‌طور خاص نیز، این پژوهش کوشید تا حساسیت‌ها و نقدهای عرفا بر قدرت و سیاست را به‌دو‌دسته شفاهی و مکتوب و هریک از این دو قسم را در مصادیقی چند نشان‌دهد. به‌عنوان مثال نقدهای شفاهی در دو‌دسته مستقیم و غیرمستقیم و نقدهای مکتوب در مصادیقی چون نقد قدرت و حکومت در مباحث تئوریک، نقد قدرت و حکومت در قالب سیاست‌نامه‌نویسی و نصیحه‌الملوک‌نویسی، نقد قدرت و حکومت در قالب نامه‌ها و رسائل به حاکمان، نقدهای سرگشاده و عام در لابه‌لای نوشتارهای عرفانی نشان‌داده‌شد. چنان‌که در سخن از مخاطبان نقدهای عرفا و متصوفه بر دسته‌های زیاد از سیاستمداری و ارکان و نهادهای سیاسی، اجتماعی و اجرایی از جمله، خلفا، سلاطین و پادشاهان، امرا و وزرا، مستوفیان، قاضیان، علما، فقها، مشایخ و شاعران درباری، محتسبان، بازاریان و سرمایه‌داران تأکید کرد؛ و در مسائل مورد نقد یعنی علل و اسباب نقد نیز محورهایی چون استبداد و ستم حاکمان و سردمداران، عزل و نصب‌های غلط (گماشتن افراد نالایق در حکومت) بی‌عدالتی (بی‌عدالتی اقتصادی، قضایی، اجتماعی)، بی‌توجهی به رعیت (اوضاع نابسامان اجتماعی) و رذایل اخلاقی (ریاکاری، دنیاطلبی، رشوه‌خواری، تکبر و...) را که عمدتاً در ادبیات عرفانی متبلور شده‌بود مورد توجه و تحلیل قرارداد و بر این حقیقت تأکید کرد که در گذشته اخلاق و عرفان در کنار نظام سیاسی تمدن اسلامی حضور داشته و باعنایت به ابعاد علمی بر بعد معنوی آن تأکید داشته‌اند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. ابراهیم حسن، ابراهیم، (بی تا)، تاریخ سیاسی اسلام، تهران: انتشارات جاویدان.
۴. ابن سینا، ابوعلی حسین ابن عبدالله، (۱۴۱۳)، الاشارات و التنبیها، تحقیق سلیمان دنیا، بیروت: نشر مؤسسه نعمان.
۵. ابن ماجه قزوینی، محمد بن یزید، بی تا، سنن، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث.
۶. ابی داوود، سلیمان بن اشعث، ۱۴۳۰، سنن ابی داوود، ج ۲، بیروت: دارالرساله العالمیه.
۷. اسلامی ندوشن، محمد علی، ۱۳۷۱، فرهنگ و شبه فرهنگ، چ ۱، تهران: انتشارات یزدان.
۸. الاصبهانی، ابو نعیم احمد بن عبدالله، حلیه الاولیاء و طبقة الاصفیاء، قاهره: دار ام القراء للطباعة والنشر.
۹. افلاکی، شمس الدین محمد، ۱۳۶۲، مناقب العارفين، با تصحیحات و حواشی و تعلیقات، به کوشش تحسین یازیچی، تهران: دنیای کتاب.
۱۰. امام خمینی، روح الله، ۱۳۷۰، صحیفه نور، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۱. آشوری، داریوش، ۱۳۶۶، دانشنامه سیاسی، تهران: سهروردی.
۱۲. آمدی، عبدالوهاب، ۱۴۱۰، غرر الحکم، قم: دارالکتاب الإسلام.
۱۳. بن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، بی تا، مقدمه ابن خلدون، به کوشش علی عبدالواحد، قاهره: دار نهضة.
۱۴. بو ثورت، کلی فورد و ادموند، ۱۳۷۱، سلسله های اسلامی، ترجمه فریدون بدره ای، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۵. بوزجانی، درویش علی، ۱۳۴۵، روضه الریاحین، به کوشش حشمت مؤید، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۱۶. پارسانیا، حمید، ۱۳۸۷، عرفان و سیاست، قم: بوستان کتاب.
۱۷. پازوکی، شهرام، ۱۳۸۵، پارادوکس تصوف نزد اساتید و شاگردان ملاصدرا، فصلنامه فلسفه دانشگاه تهران: ش ۱۲.
۱۸. ترکمنی آذر، پروین، ۱۳۸۸، تأملی بر آداب ملوک و قاعده ملک داری در نگاه افضل الدین کرمانی، جستارهای تاریخی، دوره ۲۲، ش ۳.

۱۹. ترمذی، محمدبن عیسی، ۱۴۱۹، سنن ترمذی، ج ۴، قاهره: دارالحدیث.
۲۰. جامی، عبدالرحمن، ۱۳۷۰، نفحات الانس، به کوشش عبادی، تهران: انتشارات اطلاعات.
۲۱. حافظ، شمس الدین، ۱۳۷۵، دیوان حافظ، تهران: امیرکبیر.
۲۲. حامدمقدم، احمد ۱۳۶۱، دانش اجتماعی، تهران: وزارت آموزش و پرورش.
۲۳. حلبی، علی اصغر و صفیری نژاد، حسین، ۱۳۹۶، جایگاه عدالت و جلوه های نقد اجتماعی در پند سیاسی سعدی، پژوهش های اخلاقی، پاییز ۹۶.
۲۴. خاتمی، احمد، ۱۳۸۸، حکومت و اوصاف حاکمان در مثنوی، فصلنامه پژوهش های ادبی س ۶، ش ۲۴.
۲۵. دوورژه، موریس، ۱۳۸۲، اصول علم سیاست، مترجم قاضی ابوالفضل، تهران: نشر علمی فرهنگی.
۲۶. دوورژه، موریس، بی تا، اصول علم سیاست، ترجمه ابوالفضل قاضی شریعت پناهی، تهران: امیرکبیر.
۲۷. دهباشی، مهدی و سیدعلی اصغر میرباقری فرد، ۱۳۸۴، تاریخ تصوف، تهران: سمت.
۲۸. ذکاوتی فراگزلو، علیرضا، ۱۳۷۹، عرفانیات، تهران: انتشارات حقیقت.
۲۹. رضایی مهدی و همکاران، ۱۳۹۳، علل و انگیزه های مشارکت اجتماعی صوفیان، پژوهش های ادب عرفانی، س ۸، ش ۱.
۳۰. رهدار، احمد و خدایار، دادر، ۱۳۹۲، نسبت عرفان و سیاست، فصلنامه سیاست متعالیه، ش ۳.
۳۱. رهدار، احمد، ۱۳۸۹، تبیین تطورات سیاسی تصوف و نسبت آن با تشیع، مجله جستارهای سیاسی معاصر ش ۱.
۳۲. ریاض، محمد، ۱۳۷۰. احوال و آثار میرسیدعلی همدانی (شش رساله)، پاکستان: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
۳۳. زرین کوب، عبدالحسین ۱۳۷۲، آشنایی با نقد ادبی، تهران: سخن.
۳۴. سدیدالدین غزنوی ۱۳۸۸، مقامات ژنده پیل، به کوشش حشمت مؤید، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۵. سراج طوسی، ابونصر عبدالله بن علی، ۱۴۲۱، اللمع فی التصوف، تصحیح کامل مصطفی هنداوی، بیروت: دارالکتب العلمی.
۳۶. سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۳، رازدانی و روشنفکری و دینداری، چ ۶، تهران: صراط.
۳۷. سعدی، مصلح لدین بن عبدالله، ۱۳۷۷، کلیات سعدی، به تصحیح محمدعلی فروغی، تهران: نشر هستان.

۳۸. سمنانی، علاءالدوله، ۱۳۸۵ خمخانه وحدت، چ ۲، تهران: انتشارات کومش.
۳۹. سه‌روردی، شهاب‌الدین ابوحفص عمر، ۱۴۲۰، عوارف‌المعارف، تصحیح محمد عبدالعزیز-خالدی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۰. شهیدی‌پاک، محمدرضا، ۱۳۹۳، تاریخ تشکیلات در اسلام، قم: مرکز بین‌المللی نشر المصطفی.
۴۱. طباطبایی، سیدجواد، ۱۳۷۳، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران: نشر کویر.
۴۲. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۳، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: خوارزمی.
۴۳. عزیز، حشمت‌الله، ۱۳۸۸، «پشتیبانی خواجه نظام‌الملک از صوفیان»، مجله تاریخ پژوهان، ش ۱۸،
۴۴. عطار نیشابوری، فریدالدین، ۱۳۶۶، تذکره‌الاولیا، به‌کوشش محمد استعلامی، تهران: زوار.
۴۵. غزالی، ابوحامد محمد، ۱۳۵۱، نصیحة‌الملوک، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: سلسله انتشارات انجمن آثار ملی.
۴۶. غزالی، ابوحامد محمد، ۱۳۷۶، مجموعه آثار غزالی، انتشارات دانشگاه تهران.
۴۷. غفاری، حسین، ۱۳۸۵، تصوف یا عرفان نقدی بر مقاله پارادوکس تصوف نزد اساتید و شاگردان ملاصدرا، فصلنامه فلسفه دانشگاه تهران، ش ۱۲.
۴۸. فرغانی، سیف‌الدین محمد، ۱۳۶۴، دیوان، تصحیح ذبیح‌الله صفا، تهران: انتشارات فردوسی.
۴۹. فرهنگی، علی‌اکبر، ۱۳۹۷، ارتباطات انسانی تهران: رسا.
۵۰. فیض‌کاشانی، ملامحسن، ۱۳۸۸، الوافی، اصفهان: عطر ت.
۵۱. القشیری، ابوالقاسم عبدالکریم، ۱۳۷۴، رساله قشیریه (ترجمه)، ۱ ج، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
۵۲. قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۱، ترجمه و متن کتاب فکوک، به‌کوشش محمد خواجه‌جوی، تهران: انتشارات مولی.
۵۳. کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق، ۱۳۸۱، اصطلاحات‌الصوفیه، تصحیح مجید هادی‌زاده، تهران: حکمت.
۵۴. متقی‌هندی، علاء‌الدین، ۱۴۰۱، کنز‌العمال، چ ۵، بیروت: مؤسسه الرساله.
۵۵. مجتبیایی، فتح‌الله، ۱۳۸۰، پیوندهای فرهنگی ایران و هند در دوره اسلامی، تهران: هرمس.
۵۶. مکی، ابوطالب، ۱۴۱۷ ق. قوت‌القلوب فی معامله‌المحبوب، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۵۷. مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۷۸، فیه مافیہ، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران.
۵۸. مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۸۰، مثنوی (براساس نسخه تصحیح‌شده نیکلسون) چ ۵، تهران: ققنوس.
۵۹. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، ۲۰۰۸ م، رسایل مولانا، چ ۱، دمشق: دارالفکر.
۶۰. میهنی، محمدبن منور، ۱۸۹۹ م. اسرارالتوحید فی مقامات اَبی سعید، چ ۱، سن پترزبور.
۶۱. نامقی، احمدجام، ۱۳۶۸، انس‌التائیین و صراط الله المبین، تصحیح علی فاضل، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
۶۲. نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۳، مرصادالعباد؛ به‌اهتمام محمدامین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.
۶۳. ولایتی، علی‌اکبر، ۱۳۸۲، پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران، تهران: مرکز اسناد و خدمات پژوهش.
۶۴. ویل‌دورانت، ویلیام جیمز، ۱۳۶۷، مشرق‌زمین، گاهواره تمدن، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۶۵. وینست، اندرو، ۱۳۹۱، ترجمه حسین بشیریه، نظریه‌های دولت، تهران: نشر نی.
۶۶. هجویری، ابوالحسن علی، ۱۳۷۵، کشف‌المحجوب، تهران: طهوری.
۶۷. همدانی، عین‌القضات، ۱۳۷۷، نامه‌های عین‌القضات، به‌اهتمام علینقی منزوی و عقیف عسیران، تهران: اساطیر.

Mysticism and Civilization: Exploring the Political Participation of Mystics and Sufis Focusing on Critique of Power

Mohammad Nasiri, Associate Professor, Islamic Thought and Knowledge, University of
Tehran, Tehran

Bagher Mokhtari Dazaki, PhD Graduate, Instructor, Islamic Civilization, Islamic
Thought and Knowledge, University of Tehran, Tehran,

Ramezan Rezaei, Assistant Professor, Islamic Thought and Knowledge, University of
Tehran, Tehran

Alireza Khajehgir, Assistant Professor, Religions and Mysticism, University of
Shahrekord, Faculty of Literature and Human Sciences, Shahrekord

Seyed Mohammad Reza Mosavi Faraz, Assistant Professor, University of Tehran,
Faculty of Islamic Thought and Knowledge, Tehran

Abstract

Despite some reports of mysticism and Sufism's distance from politics and its generalization to the main point of view of this movement, the existence of a discourse of critique of power and development and the completion of this discourse in the form of a complete message that has precise content, clear audience and logical means of transmission. It shows the activism and political participation of mystics and mystics. Criticisms that sometimes lead the analyst to the political participation of Sufism in the existence of a deep socio-political base. Utilizing the model of analyzing the message of critique of the power of this effective institution, this study tries to examine and analyze the role of pure heart Sufis in the heart of political events during historical and literary propositions. One of the only achievements is the constant presence of morality and sharia alongside power and politics. Based on historical evidence and authentic mystical sources, mystics, as one of the most influential sections of society and at some times spiritual leaders in various forms, direct and indirect, oral and written, have criticized the pillars of power. As for the critics of the critics, the caliphs, the kings of the ministers, the local rulers, the rulers who have been criticized by the mystics. The appointment of incompetent people to government positions has opened the door to criticism

Keywords: Political Participation, Critique of Power, Sufism, Mysticism, Islamic Civilization.

* Corresponding Author: bagher.mokhtri@ut.ac.ir

