

## ظرفیت‌های عرفان اسلامی در تمدن‌زایی

سید یدالله یزدان‌پناه\*

### چکیده

بازخوانی ظرفیت‌های عرفان اسلامی در تمدن‌زایی می‌تواند ضمن تقویت ادبیات توصیفی تمدن، اهمیت عرفان اسلامی را در نظام هماهنگ تمدنی معلوم سازد. آموزه‌های دو دانش عرفان نظری و عرفان عملی و عملکرد تاریخی عرفان اسلامی بنیان‌های نظری این پژوهش تمدنی است. در این میان، آورده اساسی عرفان نظری، یعنی «اسمای الهی و نکاح اسمایی» و آورده اصلی عرفان عملی «بُعد و قرب از حق تعالی» است که با استفاده از این مفاهیم، توصیفی از تمدن مطلوب اسلامی عرضه می‌گردد و در باب ظرفیت‌های تمدن‌سازی با گذار از شبهه اساسی دنیاگرایی عرفان و آموزه‌های آن به استناد سرچشمه‌های اسلامی عرفان و نیز آموزه نهایی آن، یعنی بقاء بعد الفناء - نه فناء - و عناصری مانند دستگیری، خلافت بالسیف و جمع متلائم بین روح و بدن، جایگاه اصلی عرفان در مرکز هندسه تمدن اسلامی نشان داده می‌شود و در نگاهی دیگر، تبیین می‌گردد که عرفان به واسطه تأمین چهار عنصر معنویت، عقلانیت معنوی ویژه در دستگامی سازوار، ارائه الگویی برتر از شریعت‌مداری و به‌دست دادن روشی ویژه در فهم متون دینی (تأویل)، آورده‌های پرباری در ساخت تمدن اسلامی دارد. همچنین در ادامه دلایل تحقق نیافتن تمدن مطلوب براساس عرفان اسلامی، به‌رغم وجود آورده‌های پربار تمدنی بررسی خواهد شد.

### کلیدواژه‌ها

عرفان، عرفان اسلامی، تمدن، تمدن‌زایی، فرهنگ.

## مقدمه

به منظور گزارش ظرفیت‌های عرفان اسلامی در جهت تمدن‌زایی، نخست می‌بایست تصویر روشنی از دو مقوله عرفان و تمدن در نظر باشد که به اجمال بدان خواهیم پرداخت. سپس دو پرسش اساسی درباره ظرفیت‌سنجی عرفان در تمدن‌زایی مطرح خواهد شد: یک پرسش به قدرت توصیف عرفان از پدیده‌ای به نام تمدن برمی‌گردد و دیگری به ظرفیت‌های ذاتی عرفان در تحقق تمدن مربوط می‌شود. به بیان دیگر، گاه پرسش از قدرت و ظرفیت توصیف و تحقیق علمی است و گاه پرسش از قدرت و ظرفیت تحقق عینی؛ در یکی شأن توصیفی و تبیینی در نظر است و در دیگری، شأن علیتی. از این‌رو، در بخش نخست این نوشتار تلاش می‌شود قدرت توصیف عرفان از تمدن و سازوکار آن در این زمینه نشان داده شود و در بخش دوم، به چگونگی ایفای نقش عرفان در هندسه تمدن اسلامی پرداخته خواهد شد.

## تعریف اجمالی تمدن

در برخی نگاه‌ها، تمدن به‌عنوان امری ذهنی و نوعی نگاه فاعل شناسا به سطح کلان جمعی تلقی می‌شود، اما در این نوشتار نه تنها چنین تلقی‌ای از تمدن مبنا نیست، بلکه تمدن به‌مثابه امری فراتر از فرهنگ که حضوری عینی در جامعه دارد تلقی می‌شود. تمدن «برون‌داد و عینیت‌یافتگی فرهنگ بسط‌یافته‌ی ناظر به زندگی واقعی» است. به عبارت دیگر، تمدن بر پایه فرهنگ بنا می‌شود، اما باید دانست فرهنگ‌های بارور نشده و بسط‌نیافته‌ای که تنها در سطوح اندکی از حیات اجتماعی حضور یافته‌اند، قابلیت ساخت تمدنی را ندارند. پیش‌فرض این تعریف آن است که هر اندیشه‌ای، هر چند پوچ‌گرایی قابلیت گسترش دارد، ولی چه بسیار اندیشه‌ها که هرگز امتداد داده نمی‌شوند؛ بدین ترتیب، باید فرهنگ مبتنی بر اندیشه‌ای خاص به‌خوبی پرورده شده باشد، بلکه ناظر به واقع زندگی باشد تا امکان تمدن‌سازی و دستیابی به موقف تمدنی را داشته باشد، اما حتی فرهنگ به‌صرف بسط‌یافتگی، لزوماً هویت تمدنی نخواهد داشت، بلکه اگر این





فرهنگ در جای جای جامعه عینیت یابد و ویژگی واقعی همه جانبه اجتماع شود، به تمدن بدل می گردد. البته حل و فصل نهایی چنین تعریف هایی به طرح مباحث فلسفی به ویژه بحث از چگونگی وجود جامعه، فرهنگ، تمدن و حتی تاریخ وابسته است که با چنین طرحی، از تلقی های اعتباری عبور خواهد شد.

براساس این تعریف، تعدد انواع تمدن ها از آن روست که انواع فرهنگ های متعدد قابل تصویرند و وجود فرهنگ های متعدد نیز از آن جهت قابل دفاع است که فرهنگ و تمدن هر دو پدیده ای کاملاً انسانی اند؛ بدین معنا که انسان وجودی شعوری و ارادی دارد، لاجرم در یکایک کنش های فردی و جمعی او معنا و حیث شعوری - ارادی موج می زند. از این رو، با تفاوت معانی که بر تفاوت ادراکات و اراده ها مبتنی است، پذیرش امکان پیدایی انواع فرهنگ و انواع تمدن قابل اذعان است.<sup>۱</sup> در واقع در این تلقی همان گونه که در عرصه فردی از معنا و سپس کنش که تجسد معنای نهفته درونی آدمی است، می توان سخن گفت، در عرصه اجتماعی نیز می توان از فرهنگ به ازای معنا در عرصه فردی و تجسد این فرهنگ به صورت همه جانبه در همه شئون زندگی، به عنوان تمدن در ازای عمل فردی در همه جنبه های آن گفت و گو کرد، با این یادآوری بسیار مهم که تمدن در بزرگ ترین برش های اجتماعی حیات بشری قابل تصویر است و هر اجتماع کوچکی را که تنها مناسبات و دستاوردهای محدودی داشته باشد نمی تواند یک تمدن به عینیت رسیده تلقی گردد؛ هر چند ممکن است همین اجتماع های کوچک ظرفیت بسط یک تمدن بزرگ را در خود داشته باشند؛ چنان که مدینه نبوی دارای ظرفیت های لبریز شده فرهنگی بسیار غنی، حتی به شکل برون داده های عینی - هر چند محدود - بوده است و همین ظرفیت های تمدنی مدینه نبوی بود که در روندی بسیار سریع، به اقصی نقاط عالم تسری یافت.

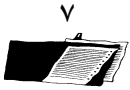
۱. برخی متفکران با نام های متعددی از این امر یاد کرده اند؛ برای مثال، حمید پارسانیا از جهان های مختلف اجتماعی سخن گفته است (پارسانیا، ۱۳۹۱: ۱۴۳، ۱۵۶ و ۱۷۷).

## تعریف اجمالی عرفان

ظهور عرفان در تاریخ اسلام فراز و فرودها و دستاوردهای متنوعی به همراه داشته است؛ به طور کلی نقطه عزیمت عرفان از تلاش خالصانه برای وصول به حق تعالی و قرب او آغاز می‌شود؛ تلاشی که در درون آدمی شکل می‌گیرد و ساحت‌های وجودی آدمی را درمی‌نوردد تا با گذر از ساحت‌های پست حیات به ساحت‌های متعالی باطنی دست یابد. این تلاش که سلوک نام دارد، به شکلی حضوری و نه مفهومی رخ می‌دهد. نتیجه چنین تلاشی مواجهه با واقعیت‌هایی باطنی اعم از مراحل درونی انسانی تا حقیقت‌های باطنی کل عالم هستی است. نتیجه انباشت این دستاوردها در تجربه جمعی عرفان، به دو دستاورد اساسی انجامیده است: ۱. دانشی به نام عرفان عملی که توصیف‌گر مراحل و انضباط‌های سلوک درونی است و موانع و ترتب مراحل را باز می‌نماید؛ ۲. عرفان نظری که توصیف‌گر یافته‌های عارفان از سلسله مراتب هستی از بالاترین مرتبه تا پایین‌ترین مرتبه است، اما عرفان به اعتبار حیث اجتماعی خود برون‌دادهای دیگری مانند تأثیرگذاری بر هنر و ادب نیز داشته است؛ همچنان که از «عرفان ادبی» یاد می‌شود.

## ظرفیت‌های تحقیقی عرفان درباره تمدن به صورت علمی

پیش از بررسی ظرفیت‌های تحقیقی عرفان در باب تمدن، باید به این پرسش پاسخ داده شود که چرا بحث از ظرفیت‌های توصیفی عرفان اهمیت دارد؛ به عبارتی چه بسا اشکال شود که اگر عرفان در تأسیس و راهبری تمدن کمک کند، جایگاه قابل دفاعی در نسبت با تمدن خواهد یافت، وگرنه قدرت توصیف یک پدیده اهمیت چندانی ندارد. در مقام پاسخ، باید توجه شود که اولاً، ادبیات و زبان توصیفی و تحلیلی از امر کلانی به نام تمدن چنان اندک است که اگر دانش‌های متعددی مانند عرفان بتوانند بخشی از زبان علمی مورد نیاز آن را تأمین کنند، می‌توان امیدوار بود مواجهه با تمدن مواجهه‌ای اندیشمندانه است، وگرنه توهم آرمانی دست‌نیافتنی خواهد بود؛ ثانیاً، عرفان به‌عنوان دانشی که قدرت حل و فصل‌نهایی گره‌های معرفتی را در حاق واقع دارد، اگر توان مناسبی در توصیف تمدن به میان آورد، در واقع افزوده‌ای بسیار ارزشمند به سبد





دانش‌های توصیفگر تمدن تقدیم کرده است. اینکه توصیف مطابق متن واقعیت باشد، قوت قاهری به اندیشه و مواجهه بشری با پدیده‌های مورد توصیف می‌بخشد.

با این اوصاف، در ظرفیت‌سنجی قدرت توصیفی عرفان از تمدن می‌بایست توجه اصلی را به دانش‌های برآمده از عرفان، یعنی دانش عرفان عملی و دانش عرفان نظری معطوف کرد. عرفان نظری و عرفان عملی هر کدام با دو رویکرد متفاوت به تحلیل پدیده فرهنگ و تمدن می‌پردازند؛ عرفان نظری هر پدیده محقق را با اسامی الهی و نیز نکاح و دولت اسمایی معنا می‌کند. حتی پدیده‌هایی که نوعی نامطلوب بودن شرعی داشته باشند، باز هم با چنین روندی قابل توضیح هستند، زیرا عرفان نظری حق تعالی را متن هستی و غیر را ظهور و تجلی او می‌داند، از این جهت در توصیف مراحل تجلی حق تعالی در آینه کثرت‌های خلقی از تجلی ذات در اسماء و صفات خود سخن می‌گوید و سپس در مراحل دیگر مخلوقات را جلوه این اسماء و صفات الهی می‌داند.

اما در ساحت عرفان عملی توضیح پدیده‌های فرهنگی و تمدنی، بلکه هر امر دیگری با رویکرد میزان نزدیکی و دوری از حق تعالی خواهد بود. دلیل این رویکرد هم آن است که عرفان عملی از جنس راه به شمار می‌رود و تعیین و هویت راه نیز به مقصد وابسته است. بنابراین، با لحاظ اینکه مقصد از نظر عرفان عملی جز حق تعالی نیست و هر تلاش انسانی نیز به نوعی طی یک مسیر است و ارزیابی راه‌ها، بلکه توصیف هویت راه‌ها به نسبت قرب و بعدی وابسته است که از این مقصد خواهند داشت، نزدیکی و دوری به خداوند متعال معیار اساسی توصیف‌های عرفان عملی حتی درباره تمدن خواهد بود؛ برای مثال، تمدن‌های در مسیر حق را می‌توان مظهر اسم هادی و با دولت آن اسم توضیح داد و تمدن‌های در مسیر باطل را با دولت اسم مصل حق تعالی توصیف کرد.

بر اساس این الگو می‌توان افق تمدن مطلوب عالی اسلامی را تمدنی دانست که در آن اسم الله به عنوان جامع و مصدر دیگر اسماء، صاحب دولت است و صدر تا ذیل آن زمینه‌ساز تقرب به ساحت الله است؛ یعنی تمدنی کاملاً توحیدی که هم در مقام تحقق ظهور توحید است و هم خود داعی به توحید می‌باشد.

با چشم‌پوشی از مباحث دانشی، عارف سالک هم می‌تواند بر اساس شهود خویش

مدعی توصیف تمدن‌ها و فرهنگ‌ها باشد، زیرا هر پدیده‌ای که دارای تحقق باشد و بتوان برای آن نفس الامری قائل شد، باطن و ملکوتی دارد و عارف می‌تواند هر پدیده‌ای این چنینی را به شرط برخورداری از قوت‌های لازم شهود کند و شهود او نیز دیدن همان جنبه ملکوتی، یعنی اسماء و صفات شکل‌دهنده به آن پدیده است.

نکته مهم آن است که توصیف‌های حکمی و عرفانی دیگر نیز که برای پدیده‌های محقق و دارای نفس الامر قابل اطلاق است، با خروج از فرض اعتباری بودن تمدن و فرهنگ نیز بر این دو قابل تطبیق است. به طور ویژه می‌توان از مقوله حرکت جوهری و اتحاد عمل و عامل‌صداری در توصیف تحولات یک تمدن سخن گفت. با این یادآوری که حرکت جوهری و اتحاد عمل و عامل هیچ دلالتی بر اشتداد و رشدیافتگی تمدن به لحاظ سعادت ندارد، بلکه می‌توان توصیف سقوط تمدنی را از چنین مدل‌هایی نیز توقع داشت، زیرا انسان و جامعه انسانی و در پی آن تمدن با کنش خود هر لحظه بر خود تغییر ایجاد می‌کند و خود را می‌سازد؛ خواه به سمت تعالی حرکت کند یا به سمت گمراهی. به‌طور طبیعی، احکام، قوانین و سنت‌های الهی در همه این امور حاکم است و گمراهی در هر سطح و ساحتی که باشد، خودخور است و موجب انحطاط فردی و اجتماعی خواهد بود (اسراء: ۸۱؛ رعد: ۱۷).

### ظرفیت‌های تحقق‌بخش عرفان به تمدن

گاه مطرح می‌شود که اساساً طبیعت عرفان نمی‌تواند ظرفیت تمدنی داشته باشد. از این‌رو، در بررسی ظرفیت‌های تمدنی عرفان، نخست باید تشریح کرد که آیا اساساً عرفان اسلامی بنابر طبیعت خود توان تمدنی دارد یا نه و سپس به ظرفیت‌های تمدنی آن پرداخت. از این‌رو، ما در دو بخش به این مبحث می‌پردازیم: ۱. عرفان دنیاگریز چگونه تمدن‌ساز است؛ ۲. ظرفیت‌های پیشنهادی عرفان اسلامی برای تمدن‌نوین اسلامی چه می‌تواند باشد.

#### ۱. عرفان دنیاگریز و توان تمدن‌سازی

درباره توان و ظرفیت عرفان در تحقق تمدنی، پرسش‌ها و تردیدهایی مطرح شده است؛ مانند آنکه گفته‌اند چون عرفان جنبه درون‌گرا و باطنی دارد و نیز بر آموزه‌هایی همچون





آخرت گرایی، زهد، رضا، عزلت و مانند آن مبتنی است، نمی توان از آن سامان دهی یک تمدن را توقع داشت، زیرا هر تمدنی سمت و سویی این دنیایی دارد و با اعراض و متمرکز نشدن بر دنیا، امکان سامان دنیا منتفی است.

دلیل اصلی طرح این اشکال، انس ذهنی و ناظر بودن به عرفان‌هایی است که جوهره‌ای کاملاً انزواگرایانه دارند. به بیان دیگر، در شرایطی که انواع عرفان‌ها محقق شده‌اند و برخی از آنها کاملاً رویکردی گریزان از تدبیر دنیا دارند، چنین حکمی درباره چنین عرفان‌هایی کاملاً صادق است، اما تعمیم حکم نارواست. دست کم عرفان اسلامی که بنا بر بسیاری تحلیل‌های متأخر (ماسینیون، ۱۳۷۴: ۳-۴؛ همو، ۱۳-۱۲؛ نیکلسون، ۱۳۷۲: ۵۶؛ کرین، ۱۳۷۷: ۱۴-۱۷؛ نویا، ۱۳۷۳: ۱۰-۱۱) خاستگاهی جز اسلام ندارد، به علت ابتدا بر اسلام و عدم اعراض اسلام از دنیا و تدبیر امور دنیایی نمی‌تواند این‌گونه توصیف شود. حتی با تعمیمی می‌توان گفت اساساً عرفان‌های دینی - به معنای دین‌های ابراهیمی - هرچه قدر هم دنیاگریز باشند، به دلیل ماهیت اساسی دین الهی، ناگزیر وجهی دنیایی دارند و به کلی نمی‌توانند حیطة ظاهر و تدبیر دنیا را محو سازند.

این نکته در عرفان اسلامی که بر اساس همه تقریرها، نقطه اوج آن نبی مکرم اسلام ۹ است و حتی در ادبیات عرفانی از ایشان به عنوان «ختمی مرتبت» یاد می‌شود، نتیجه‌ای در ماهیت عرفان تاریخی هم داشته است که همان جنبه پرتوان توجه به دنیا به تأسی از رسول معظم اسلام ۹ می‌باشد.

به بیان دیگر، وقتی فیلسوفانی مانند صدر از پیامبر ۹ به عنوان عقل کل یاد می‌کنند و در نتیجه هر سخنی از آن مصدر بلندمرتبه را به منزله سخن نهایی و فاقد خطا می‌دانند، دیگر تلقی عرفانی که مقام آن حضرت را تا ضقع ربوبی می‌داند، جای خود دارد و نتیجه قهری آن اطاعت کامل عارف از شریعت است؛ شریعتی که هرگز دنیا را به کنار نهاده است. شواهد بسیاری بر وجود چنین اندیشه‌ای می‌توان اقامه کرد؛ از جمله اینکه:

بلافاصله پس از ظهور اندیشه «فناء» در عرفان اسلامی، اندیشه «بقاء بعد الفناء» به عنوان مرحله‌ای کامل تر از «فناء» مطرح گردید. شمس تبریزی در مقام ارشاد مولانا به مقایسه «سبحان ما اعظم شأنی» برخی از عارفان و توجه نبی مکرم اسلام ۹ به بندگی

می‌پردازد و بدین ترتیب، آگاه می‌سازد که مقام بعد از فنا مقامی اکمل از آن است. معنای روشن «بقاء بعد الفناء» نیز چیزی جز در میان خلق به وصف حقانی زیستن نیست. حتی در سفر چهارم عارف، سخن از «دستگیری» و رسیدگی به عباد مطرح می‌شود و حتی با حق به میان خلق آمدن امتداد همان سفرهای معنوی چندگانه دانسته می‌شود. در توضیح چنین اندیشه‌ای، برخی عارفان و شارحان عرفان آشکارا بیان می‌دارند که اگر انبیا در یک صحنه در مبارزه با نفس خود بوده‌اند، در صحنه‌ای دیگر تمام جامعه به نفس و صحنه مبارزه ایشان تبدیل شده است. با این توجه که نگاه به انبیا، واقف و حرکت‌های ایشان به تاسی از قرآن کریم برای عارفان بسیار جدی است. یادآوری این نکته در تحلیل فوق ضروری است که وقتی عرفان کمال‌گرا اندیشه کمالی خویش را در توجه به دنیا و اهل دنیا، بقاء بعد الفناء و دست‌گیری از خلق به‌عنوان سفر چهارم سامان می‌دهد، دیگر نمی‌توان مدعی دنیاگریزی این عرفان شد.

البته این تحلیل به معنای نادیده گرفتن برخی اندیشه‌های متوسط و خام اولیه در عرفان تاریخی یا وجود سالکان دنیاگریز نیست و حال آنکه چنین پدیده‌هایی را بسیاری از محققان عرفان به خوبی توضیح داده‌اند؛ برای مثال، وجود سالکان دنیاگریز که تنها جنبه‌ای فنایی یافته‌اند، به ظرفیت اندک و نقص ایشان ارجاع داده شده است. از این رو، نمی‌توان متن عرفان اسلامی را به فرار از دنیا متهم کرد؛ برای نمونه، محی الدین ابن عربی و قونوی به‌عنوان قله اندیشه‌های عرفان نظری به‌صراحت از خلافت بالسیف (حکومت‌داری از سوی خداوند) (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۱۶۴؛ همو، ۳۰۷: ۲، همو، ۱۹۹۴، ج ۲: ۳۳۶؛ قونوی، ۱۳۸۱، ۲۷۱؛ فناری، ۲۰۱۰: ۱۳۰)، در نگاه عرفانی یاد می‌کنند و آن را در اوج مقامات مطرح می‌سازند و بیان می‌کنند که کمال‌نهایی برای اولیا و رسولان پس از ولایت و نبوت و رسالت، حکومت‌داری و زعامت اجتماعی با نصب الهی است.

ابن عربی با اینکه از خلافت حضرت آدم ۷: و معنای آن بسیار سخن گفته است، در مواجهه با خطاب الهی به داوود ۷: «فَاخُكِّم بَيْنَ النَّاسِ»: پس میان مردم به حق داوری کن (ص: ۲۶)، آن را خلافتی دیگر لحاظ می‌کند؛ یعنی اولاً، او شئونی مانند نبوت، رسالت و خلافت بالسیف را ناشی از مرتبه باطنی ولایت می‌داند؛ ثانیاً، رسالت را







شأن اجتماعی ابلاغی ولیّ الهی و به واسطه قوت ولایت او می‌داند؛ ثالثاً، مرتبه قوی‌تر از آن را که ناشی از قوت توحید و ولایت است، همان حکومت و خلافت بالسیف ولیّ الهی می‌داند. بر همین اساس، آیاتی مانند «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ»: و در کار[ها] با آنان مشورت کن (آل عمران: ۱۵۹) را نه ناشی از شأن نبوت و رسالت حضرت رسول ۹، بلکه ناشی از شأن خلافت بالسیف ایشان می‌داند (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱۴: ۵۹۳)، زیرا در آن شئون که همه چیز از حق تعالی است، مشورت راه ندارد.

قوت این اندیشه‌ها به گونه‌ای است که حتی پیش از ابن عربی، سیره عملی بسیاری از عارفان، بلکه روش سلوکی بسیاری از نحله‌های عرفانی، کمک به خلاق بوده است. اینکه یک سالک به بندگان خدا خدمت کند، نه تنها اندیشه‌ای نادر نبوده است، بلکه سیره عملی ایشان بوده است. جالب‌تر آنکه حتی توصیه‌های سلوکی در دوران عزلت به گونه‌ای سامان یافته است که اجازه قطع ارتباط سالک با بدنه اجتماعی را صادر نمی‌کند؛ برای مثال، حضور در حلقه‌های ذکر و ولایت افزون بر شرکت در جمعه و جماعت‌ها نیز از دستورهای اکید در چنین دورانی است.

افزون بر این می‌توان از نحوه تلقی عارفان از ظاهر و نسبت آن با باطن سخن گفت. اگر نسبت میان ظاهر و باطن بینونت تمام‌عیار باشد و عارف را باطن‌گرا بدانیم، توجه او به ظاهر نیازمند ادله مستقل است، اما از تأمل در اندیشه‌های عرفانی آشکارا برمی‌آید که ظاهر مرتبه‌ای از باطن تلقی شده است و شکاف پنداشته‌شده هرگز دیده نمی‌شود؛ برای مثال، بر خلاف اندیشه‌های مشاء که حقیقت نفس را روح مجرد می‌داند و تعلق آن به بدن را به نحو عارضی توضیح می‌دهد، صدرا با الهام از اندیشه‌های عرفانی، نفس را حقیقتی داری شئون از عالی‌ترین مراتب تا پایین‌ترین مراتب، یعنی مرتبه بدنی تصویر می‌کند. به این ترتیب، تدبیر بدن به‌عنوان تدبیر نفس و نه تدبیر ابزار نفس خواهد بود. جالب آنکه خود صدرا بر همین اساس ضرورت توجه به امور سیاسی و تدبیر دنیا را نتیجه می‌گیرد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰: ۳۶۱-۳۶۶). فهم عارفان از قلب که در آثار بسیاری بازتاب دارد، آشکارا با چنین برداشتی از آن به‌عنوان هویت واحد ممزوج از بالاترین مراتب، یعنی روح تا نفس حیوانی منطبق در ماده هماهنگ است.

خلاصه آنکه وقتی بدن و روح به شکل دو امر در عرض هم فهم شود، مشکل تقدم یکی بر دیگری مطرح می‌شود، ولی در نگاه طولی چنین مشکلی وجود ندارد. مؤید دیگر چنین نگاهی تلقی بدن به عنوان مصداق رحم و ضرورت صله نسبت به این رحم و رسیدگی بدان و اعراض نکردن از آن است؛ امری که به خوبی در مصباح الانس فناری تبیین شده است (فناری، ۲۰۱۰: ۱۲۶). ضمن آنکه اساساً پیمودن طریق سلوکی به سمت باطن از ظاهر آغاز می‌شود؛ یعنی ظاهر در امر سلوک دخالت جدی دارد؛ همچنان که در دستیابی به باطن هم توقف و محو به عنوان مرتبه‌ای نازل‌تر از صحو بعد از محو دانسته شده است و بار دیگر، رجوعی باطنی به ظاهر و تدبیر ظاهر مطرح شده است.

از منظر تاریخی نیز میان عرفان و جهت‌گیری اجتماعی نه تنها ناسازگاری مشاهده نمی‌شود، بلکه همراهی و هم‌سویی به چشم می‌خورد. شواهد فراوان تاریخی نیز به راحتی مؤید تحقق چنین اندیشه‌هایی در بستر تاریخ عرفان است؛ برای مثال، بنا بر گزارش‌های تاریخی بشر حافی که زاهدی مشهور بود، بر تصمیم‌گیری‌های حاکم جور وقت بغداد بسیار تأثیر گذار بوده است؛ بدین معنا که زهد مانع از تأثیرگذاری اجتماعی او نبوده است. همچنین الگو بودن حضرت امیر 7 برای اغلب فرقه‌های صوفیه (حلی، ۱۳۷۹: ۹۳؛ طباطبایی، ۱۳۸۷: ۹۳) نشان می‌دهد که صوفی و عارف در گذشته تاریخی تهافتی بین زهد و حضور پر رنگ اجتماعی نمی‌دیده است. نیز سربدارانی مانند شیخ حسن جوری که رویکردهای عرفانی جدی داشتند،<sup>۱</sup> آشکارا میان نگاه توحیدی و مبارزه اجتماعی تضادی نمی‌دیده‌اند و البته به طور کلی عارفی نداریم که در صحنه اجتماعی حضور یابد و آن‌گاه اظهار تأسف کند که با حضور در اجتماع، خلوت و سلوک خویش را بر هم زده است و ای کاش چنین نمی‌شد!

این موارد بر خلاف تصویری است که سکولارها از عرفان به نمایش می‌گذارند و آن را تکثرگرا و تساهل‌گرا تا سرحد فقدان هر گونه موضع‌گیری در قبال مخالفان دین<sup>۲</sup>

۱. شواهد بسیاری بر گرایش‌های عرفانی این رهبر سربداران وجود دارد؛ از جمله وجود شاگردان و اطرافیان او که شیخیان و درویشان دانسته شده‌اند (حافظ ابرو، ۱۳۸۰، ج ۱: ۸۳).

۲. برای بررسی نقدهای متعدد درباره تلاش یادشده، نک: پارسائیان، ۱۳۷۹: ۳۶۶-۳۸۵.





معرفی می‌کنند. موضع‌گیری‌های شفاف بزرگان عرفان در بزنگاه‌های اجتماعی و تاریخی تفاوت عملی و نظری ایشان را با رویکردهای خنثی، هرچند به‌بهانه همه حق‌انگاری نشان می‌دهد؛ برای مثال، ابن عربی به‌جد از نبرد با مسیحیان صلیبی در خلال جنگ‌های صلیبی دفاع می‌کرد.<sup>۱</sup> البته برخی با خلط دو حوزه مفهومی «سعادت وجودی» و «سعادت سلوکی»، در عمل این دو را یکی گرفته‌اند و حکم عارف در باب «سعادت وجودی» را بر «سعادت سلوکی» حمل کرده و نتیجه گرفته‌اند که عارفان به حقانیت همگان قائل هستند که با اندک دقتی به تفاوت‌های این دو آموزه، بطلان چنین نتیجه‌ای آشکار می‌گردد (امینی نژاد، ۱۳۹۰: ۵۵۳-۵۵۹).

عارف در شناخت حق بسیار سخت‌گیر و مشکل‌پسند است و معیار او حضرت ختمی مرتبت است، اما میزان تساهل عملی او نیز به تناسب همان سیره نبی مکرم اسلام ۹ است که به‌طبع با رویکردهای کلامی در طول تاریخ که همواره به‌طرد، انکار و تکفیر می‌انجامیده است تفاوت دارد. هرچند با چشم‌پوشی از اصل اندیشه، تفاوت‌های عملکردی واضحی میان عارفان دیده می‌شود که به همان میزان طبیعی است که همین تفاوت‌ها در میان فقیهان مسلمان، حتی شیعیان نیز دیده می‌شود؛ یعنی برکنار از اصل اندیشه عرفانی، به دلیل تفاوت مزاج‌های شخصی و نقاط تمرکزی متفاوت، تفاوت سیره عارفان نسبت به یکدیگر قابل ادعان است؛ به همان میزان که تفاوت سیره فقیهان موجب نشده است اساس وحدت اندیشه ایشان انکار گردد. با توجه به آنچه گذشت مشخص شد که اشکال مطرح بر عرفان درباره اعراض از سامان دنیا و در پی آن، نداشتن ظرفیت تمدن‌سازی بی‌وجه می‌نماید.

## ۲. ظرفیت‌های پیشنهادی عرفان اسلامی برای تمدن نوین اسلامی

در ادامه به دو امر توجه خواهیم کرد: الف) نقش مرکزی عرفان در تأسیس تمدن اسلامی؛ ب) نقش عرفان در میان عناصر تمدن‌ساز اسلامی.

۱. وی حتی اقامت در بیت المقدس و زیارت آن را درحالی که در اشغال مسیحیان است - که با تعبیر تند کافران از آنها یاد می‌کند - بر نمی‌تابد و آن را روا نمی‌شمارد، بلکه اطلاق عنوان اسلام بر چنین مسلمانانی را نیز روا نمی‌شمارد (الغراب، ۱۴۱۴: ۴۲۹).

## الف) نقش مرکزی عرفان در تأسیس تمدن اسلامی

از آنجا که اسلام دینی توحیدی است و حتی بسیاری از متفکران غیر مسلمان<sup>۱</sup> نقطه تمایز آن را تفکر توحیدی می‌شمارند، بلکه بر اساس نگاه امثال علامه طباطبایی می‌توان گفت تمام احکام و آموزه‌های اسلامی در بخش‌های مختلف مشعب از توحید و درباره آن است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۰: ۱۳۵)، به طبع می‌توان به راحتی اذعان کرد که ظهور این دین در افق تمدنی چیزی جز محاکات و دعوت پیوسته توحیدی نیست. با این وصف، جایگاه مرکزی عرفان در سامان چنین تمدنی در مقایسه با دیگر دانش‌های اسلامی بسیار مهم است، زیرا عرفان چه در بخش نظری و چه در بخش عملی در بسط آموزه توحید می‌کوشد؛ چنان که سلوک، تقرب الی الله تعریف می‌شود و حاصل این سیر نیز در عرفان نظری به عنوان ظهور حق تعالی در تمام جلوه‌های آفرینش و وجود با آموزه متعالی «وحدت شخصی وجود» بازتاب می‌یابد.

خلاصه آنکه اگر اسلام بر مدار توحید و بازتاب آن است، از آن حیث که عرفان خود را در مدار توحید بسط داده و ظاهر ساخته است، تمدن اسلامی نیز نقش محوری عرفان را به خوبی پذیرا خواهد بود، چون بسیاری از اندیشه‌های توحیدی در منظومه دانش‌ها و تراث عرفانی تفصیل و تبیین یافته است. صریح‌تر آنکه چه بسا بتوان توحید اسلامی را در تراز تمدنی از منظر اندیشه‌ای کلامی بازخوانی کرد، اما چنین اندیشه‌ای هرگز عمق و غنای مطلوب و عالی را که در آموزه‌های اسلام و قرآن دیده می‌شود ندارد. با این توضیح که رویکرد عمده کلام موجود و تاریخی، رویکردی جدلی و گاه مبتنی بر عقل عرفی است و با عقل پرورش یافته و عمق یافته دینی فاصله فراوان دارد؛ آن چنان که حتی اگر عقل تبیینی را که درصدد تبیین هر موضوع و مسئله‌ای به شکل مستقل است به کار گیرد، باز از دایره عقل جدلی خارج نشده است، زیرا تبیین غیر هماهنگ با اندیشه‌های دینی نوعی تهافت پنهان را در پس زمینه به همراه خواهد داشت

۱. برای مثال، می‌توان از تیتوس بورکهارت در کتاب هنر قدسی یاد کرد که در مقدمه بحث خود درباره هنر اسلامی، تمرکز بر توحید را نقطه تمایز اسلام از دیگر ادیان حتی ادیان آسمانی به شمار می‌آورد.





و حداکثر انسجام به لحاظ فاعل شناسا به اجمال خواهد بود. از این رو، تأکید بر عقل نفس الامری که خواهان توصیف واقع است، بسیار اساسی است. در قرآن حتی صحنه متکثر نبرد نیز که به ظاهر با عاملیت و کنش های انسانی می چرخد، با نگاهی توحیدی بازخوانی می شود و توضیح چنین امری جز از دانش های عرفانی قابل توقع نیست.

### (ب) عناصر تمدن ساز اسلامی و نقش عرفان در این میان

با توجه به مطالب پیش گفته اکنون باید توضیح داده شود که تمدن سازی اسلامی با تألیف و تلائم چه عناصری می تواند شکل گیرد و آیا در نمونه پیشین تمدن اسلامی، دانش عرفان با الگوی یادشده ظهور و بروز تمدنی داشته است یا خیر؟ همچنین نسبت میان تمدن مطلوب و گذشته اسلامی با تمدن آینده چه می تواند باشد و دانش عرفان در این میانه چه نقشی را برعهده خواهد داشت؟ درباره پرسش نخست باید توجه شود که تمدن اسلامی اگر قرار باشد به حقیقت به وصف خویش متعهد باشد، می بایست مؤلفه های اصلی اش را از اسلام برگرفته باشد؛ مؤلفه هایی که بتواند تأمین کننده روح اسلامی بودن آن باشد و با نبود آنها دیگر نتوان چنین اطلاقی را صحیح دانست.

به نظر می رسد در دین اسلام به معنای عام و نه فقط به معنای احکام و مناسک، چند امر اساسی وجود دارد؛ اموری که نه به شکل عرضی و ترکیب اعتباری، بلکه به حقیقت تألیف ویژه ای با هم یافته اند. این امور عبارتند از: معنویت، عقلانیت و شریعت به معنای خاص (دین در وجه احکامی آن). به بیان دیگر، دین به معنای عام این سه عرصه را در بردارد و هرگونه جدایی میان هر کدام از این مؤلفه ها در عمل به نوعی انحطاط یا ظهور ناقص تمدنی خواهد انجامید؛ برای نمونه، در تلاش های سلفی های معاصر، بلکه در وهابیت به سبب تأکید افراطی بر برخی از جنبه های ظاهری دین، در کنار کاستی های دیگر، چنین انحرافی به خوبی قابل مشاهده است؛ یا جالب تر آنکه جریان روشن فکری غیردینی در فضای ایران به رغم حضور نیرومند نوع خاصی از عقلانیت شیعی، کوشیده است دین را با تقریری کاملاً نقلی و یکسان گرفتن دین با صرف متون دینی بازخوانی

کند.<sup>۱</sup> نمونه‌ای از حساسیت عارفان مسلمان درباره چنین اعوجاجی را می‌توان در نقادی زهد خشک و خشن در بخشی از جریان اجتماعی تاریخی‌مان دید. حتی ابن سینا در نمط نهم اشارات خود چنین زهدی را آشکارا مورد نقد و تعریض جدی قرار می‌دهد (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۴۴). آنچه در بیان استادان و بزرگان معاصر به‌عنوان قرآن، عرفان و برهان از هم جدایی ندارند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹) یاد شده است یا سه حیطه «شریعت، طریقت و حقیقت» در بیان گذشتگان اهل معنا بنا به تقریری بیانگر همین مطلب است؛ چنان‌که در اندیشه صدرایی که در دوره سوم از دوره‌های چندگانه عرفان نظری قرار دارد، همین نگاه آشکارا دیده می‌شود، بلکه او توانسته است به‌خوبی چگونگی این سازش و همراهی را آشکار ساخته و آن را تبیین کند (بزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۵۸-۶۰).

اهمیت توجه به این سه‌گانه از جنبه‌ای دیگر آن است که این هر سه با نفس الامر و واقعیت ارتباط دارند و در نظر گرفتن این سه‌گانه نوعی هم‌افزایی روشی در وصول به واقع را به همراه خواهد داشت. البته صرف قرارگرفتن این سه در کنار هم تلائمی مطلوب را سامان نمی‌دهد، بلکه می‌توان افزون بر نگاه‌هایی که به حذف یک یا دو امر از امور یاد شده می‌انجامد، به نگاه‌ها و تقریرهایی نیز اشاره کرد که در عین نگهداری هر سه امر، نسبت متفاوتی میان این سه برقرار می‌کند؛ برای نمونه، تأکید بر عقلانیت به‌گونه‌ای که به تضعیف معنویت بینجامد، از آسیب‌هایی است که ممکن است جامعه فکری کنونی ما را تهدید کند و حال آنکه به نظر می‌رسد الگوی مطلوب آن است که عقلانیت در بستر معنویت قرار گیرد و سپس این دو اوج خویش را از سرچشمه شریعت بجویند.

همچنین در جریان فکری سنت‌گرایی هرچند نوعی معنویت جدی شده است، ولی

۱. منظور دل‌بستگی و تعهد روشن‌فکران به دلالت‌های متون دینی نیست، بلکه ایشان به‌عمد یا از سر تغافل به صورت پیش‌فرضی ثابت خود دین را مساوی متن دینی گرفته، سپس با حمل اوصافی مانند صامت بر این متون یا با بهره‌گیری از برخی روش‌های خاص تفسیری غربی نتایج مطلوب خود را بر دین خودخوانده حمل کرده‌اند (واعظی، ۱۳۷۶).





عقلانیت و شریعت - در عین تأکید ایشان بر لزوم پای‌بندی به دین - تا حد زیادی از موقف مطلوب فروکاسته شده است؛ آن‌چنان‌که می‌توان گفت عقلانیت این نحله از عقلانیت صدرایی فاصله آشکاری دارد. روی دیگر سکه این نسبت هماهنگ، بازگشت عقلانیت همراه با معنویت اوج‌یافته به عرصه خاک، دنیا، بدن و تجربه است. چنان‌که در نمونه امام خمینی؛ جمع سه عنصر یادشده با تجلی دنیایی تا حدّ تدبیر و پیشبرد یک حکومت، بلکه در حدّ یک حرکت تاریخی تمدن‌ساز به‌خوبی دیده می‌شود.<sup>۱</sup>

بی‌گمان حاکم‌شدن تلائم مطلوبی از این چهارگانه (سه‌گانه یاد شده به‌انضمام تجلی و برون‌داد دنیایی آنها) بر فضای اندیشه و فهم علمی است که می‌تواند تمدن‌سازی کرده، برون‌دادی متناسب با مقاصد دینی به منصفه ظهور رساند؛ برای مثال، در فقهی که توجه به معنویت نباشد یا دانش اصولی که در آن عقلانیت کمرنگ شده باشد، سخن گفتن از حرکت به سمت افق‌های تمدن مطلوب اسلامی بی‌وجه است. حتی در برش فردی نیز فقهی که برای مثال، به واقعیت خارجی دنیایی توجه ندارد، از جهاتی کاری شایسته و مورد انتظار نمی‌تواند عرضه کند و حتی تشخیص موضوعی او به‌گونه‌ای خاص رقم خواهد خورد. برون‌دادهای فراوانی از چنین تألیفی را می‌توان در تمدن گذشته اسلامی نشان داد که محاکات همان روح دین اسلام در معنای عامش می‌باشد؛ مرکز بودن مسجد در شهر، لباس‌های فاقد جنبه‌های بدن‌نمایی یا تکبر‌نمایی از جمله مثال‌های واضح برای این تألیف است. البته می‌توان عناصر دیگری را در کنار سه‌گانه یاد شده برشمرد، ولی به نظر می‌رسد موارد دیگر با تحلیل به نحوی از دل امور فوق قابل استخراج است؛ برای مثال، نگاه‌های هنری، احساسات و عواطف انسانی متناسب با چنین فضایی نیز از همین سه‌گانه قابل دستیابی است.

دلیل تأکید بر سه‌گانه یادشده برخوردار از این سه از یک پایگاه واقعی و نفس‌الامری است که در نهایت در دین به‌معنای عام آن تجلی یافته است. البته روح این سه‌گانه در

۱. استاد جوادی آملی در آوای توحید: نامه امام خمینی؛ به‌گورباچف و شرح نامه تفاوت و برجستگی ایشان را نسبت به سلف صالح، نه در طرح نظریه ولایت فقیه و نه در جامعیت علمی و مانند آن، بلکه در جمع میان ظاهر و باطن به پیروی از ائمه هدی؛ می‌داند.

دانش‌های متعدد اسلامی به گونه‌هایی بازتاب یافته است؛ مانند آنکه در فلسفه اسلامی در نوع نگاه به نبی و دین حداکثری دیده می‌شود و عقل کل بودن نبی به خوبی برگردان این روح در فضایی عقلانی است. طبیعی است سرّ پایداری هر امری که مبتنی بر چنین روحی شکل گیرد، در خود این نکته نهفته است که این سه گانه سازوار در واقع شکل دهنده حقیقت هستند و غیر از آن هر امر و تألیفی دیگر، به نسبت فاصله‌ای که از این حقیقت می‌گیرد باطل خواهد بود. در مقام تحلیل تمدن‌ها نیز می‌توان از تمدن‌هایی یاد کرد که به‌رغم برخورداری از برخی بسط‌ها، به‌شکلی «خودخور» و گرفتار در تعارض‌های درونی جلوه می‌کنند. به عبارتی باطل هرچند در مقیاس تمدنی قدرت ظهور دارد و این قوت نیز ناشی از نسبت و استمدادی است که از حق دریافت می‌کند، اما به دلیل باطل بودنش از حیث دوام دچار بحران درونی و به تعبیر قرآنی گرفتار زهوق است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۳: ۱۷۷).

اما آورده عرفانی برای تحقق این سه گانه (یا به تعبیری چهارگانه) را می‌توان در موارد زیر برشمرد:

اولاً، عرفان پدیده‌ای ناظر به معنویت است که همواره هرچند در پرداختن به ظاهر توجهی جدی به سمت باطن دارد، نوعی تحقق و ظهور آموزه‌های دین در عرصه معنویت را با تجربه تاریخی خویش به نمایش گذارده است. اهمیت این امر تا آنجاست که حتی منتقدان مسلمان عرفان چاره‌ای جز اعتراف به این واقعیت ندارند که بخش عمده‌ای از روابط اخلاقی جامعه اسلامی از گذشته تاکنون به واسطه اخلاقی تغذیه‌کننده از رویکردهای عرفانی تأمین شده است. افزون بر این، تأمین معنویت چنان اهمیت دارد که تمدن کنونی غربی می‌کوشد تهافت‌های درونی خویش را با تزریق نوعی اخلاق و معنویت پس از تحقق به بدنه مرده تمدن خویش جبران کند و دست کم فروپاشی آن را اجازه ندهد. شاهد بر این مطلب، طرح فراگیر مباحثی مانند اخلاق حرفه‌ای، اخلاق ورزشی، اخلاق پزشکی و مانند آن است که امروزه پس از تحقق حیطه‌های تمدنی به‌عنوان اقدامی جدا لحاظ شده است؛ هرچند براین مبانی اندیشه غربی در باب تمدن، اخلاق و معنویت سکولار خواهد بود که با نگاه به واقع بینانه می‌توان اذعان کرد که واجد حقیقت اخلاق و معنویت نیست، بلکه شبیحی از آنهاست. بدین ترتیب، شکل‌گیری یک







تمدن بر بستر معنوی عمیق، شرط ماندگاری و نیاز اساسی برای آن است و عرفان از این حیث مددکاری اساسی در ساخت تمدن معنوی اسلامی می‌تواند باشد.

ثانیاً، به‌رغم بی‌اعتنایی عارفان دوره‌های نخستین به حیث عقلانی آرا و انگاره‌هایشان، به‌مرور روند تعامل دوسویه میان عرفان و فلسفه اسلامی شکل گرفت که حاصل آن باروری نوعی عقلانیت معنوی ویژه است که در نمونه صدرایی به اوج خود می‌رسد؛ چنان‌که یافته‌های عارفان، زبانی فلسفی به خود می‌گیرد و تقریری عقلانی می‌یابد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۵۸-۶۰).

ثالثاً، عرفان الگویی از شریعت‌مداری و اعتنای جدی و پیروی دقیق از آموزه‌های دینی را به ظهور رسانده است.

رابعاً، روش فهم دینی متأثر از رویکردهای عارفان، یعنی روش «تأویل» ظرفیتی عالی برای واکاوی لایه‌های متعدد معنایی متون دینی، بلکه حقایق عالم از جمله حقایق جهان انسانی مانند فرهنگ و تمدن عرضه می‌کند. توضیح اینکه برخلاف تلقی متداول از تأویل که آن را اخذ معنای خلاف ظاهر از متون می‌داند، تأویل عرفانی تأکید می‌ورزد که ظاهر متون دینی را حفظ کند و درعین حال، به استناد امکان دستیابی به معانی طولی و عرضی در واژه‌ها و جمله‌های واحد چنین معانی‌ای را از متون دریابد. در فضای پدیده‌های عینی نیز عارف دلالت‌های ویژه‌ای را از رخدادهای بیرونی در نسبت با رخدادهای درونی برمی‌گیرد. بر همین اساس، می‌توان مدعی شد که می‌توان با استمداد از روش تأویلی - به‌مثابه یکی از دستاوردهای عرفانی و نه به‌عنوان شیوه‌ای که تنها در اختیار عارف است، بلکه به‌عنوان شیوه‌ای که به‌دلیل داشتن قابلیت اثبات عقلانی، امکان کاربست در اندیشه آشنایان با این روش را دارد - به‌نوعی تأویل تمدنی آن‌هم از نوع «جرئی»<sup>۱</sup> برای فهم روح

۱. «جرئی» در لغت به‌معنای جریان داشتن و جاری شدن است و برگرفته از روایت‌هایی است که در زمینه همگانی و همیشگی بودن آیات قرآن وارد شده است؛ مانند این تعبیر روایی که «للقرآن تأویلٌ یجری کما یجری الیل والنهار وکما تجری الشمس والقمر». با توجه به این‌گونه روایت‌ها می‌توان گفت جرئی در حوزه تأویل قرار دارد. توضیح اینکه جرئی، به‌عنوان یک اصطلاح نخستین‌بار در تفسیر المیزان به کار رفته است؛ هرچند در برخی از تفسیرهای پیشین نیز اشاره‌ای بدان شده است.

تمدن‌ها و به‌ویژه تمدن اسلامی پیشین و الگوگیری احتمالی در ساخت تمدنی دست یازید.

بدین ترتیب، با «جری تمدنی» می‌توان از مسائل جزئی تحقیق‌یافته تمدنی گذشته به‌ویژه تمدن پیشین اسلامی به روح این مسائل و معانی ساری در پس زمینه آنها دست یافت و بر مورد جزئی کنونی و مورد نیاز شرایط حمل کرد. برخی از کارهای فقیهان در فرایند استنباطی ایشان نیز بر اساس همین جری جزئی به جزئی رخ داده است؛ برای نمونه، اینکه فقهی حکم حلیت امری با مصداق خاص در گذشته را به مصداق کنونی آن تسری دهد، بدون اینکه عنوان از موارد منصوص العله باشد، در واقع به‌نوعی جری دست زده است. او با توجهی به روح قانون، ویژگی‌های عصری مصداق قانون را ملغی کرده، سپس بر مصداق کنونی تطبیق می‌دهد. با چنین نگاهی است که می‌توان رأی‌دادن در شکل کنونی را با دقت عقلی از دل «بیعت» در زبان شارع مقدس به دست آورد. البته جری در جری جزئی به جزئی منحصر نیست، بلکه گاه تطبیق یک قاعده بر مصداق خاص در میان است که آن را می‌توان جری کلی به جزئی دانست. آنچه پیش‌تر درباره ویژگی صدر المتألهین در تألیف هماهنگ و دقیق عناصر سه‌گانه عقلانیت، معنویت و شریعت گذشت، در واقع به‌منزله توفیق او در نوعی رسوخ به روح دین به‌معنای عام باید دانست. از این‌رو، بازخوانی این تلائم در عصر کنونی و در پدیده‌های خرد و کلان فرهنگی و تمدنی نیز باید جری دانسته شود.

با نگاه خردنگر حتی توجه به پدیده‌هایی مانند شهرسازی، پوشش، ورزش، ارتباطات و مانند آن در گذشته تمدنی اسلام می‌تواند پژوهشگر را به روح و اصول مظاهر تمدنی برساند و با استمداد از این معانی سرشار، می‌توان حدس‌هایی قوی درباره جایگزین کنونی آن پدیده در یک بازطراحی هماهنگ با آموزه‌های دینی دست یافت؛ برای نمونه، ورزش در تمدن گذشته اسلامی، سرشار از احترام به بزرگ‌ترها، سادات و پیش‌کسوتان بوده است. از این‌رو، ورزش تراز تمدن مطلوب اسلامی نمی‌تواند خالی از چنین مؤلفه‌هایی باشد.

به‌طبع پیش‌فرض این نگاه آن است که امکان بازسازی و احیای تمدن پیشین به‌معنای





بازآفرینی آن منتفی است و اگر قرار است امروزه تمدن اسلامی ظهور یابد، تمدنی نوین است که هرچند در پشتوانه روحی خود اشتراک‌های زیادی با تمدن پیشین اسلامی دارد، هرگز به معنای بازآفرینی آن نیست. ضمن آنکه سخن گفتن از تمدن پیشین اسلامی به معنای تأیید همه جنبه‌ها و مظاهر آن نیست، بلکه در باب آن می‌توان گفت که به میزان مناسبی برخوردار از روح اصیل اسلامی بوده است؛ هرچند به سبب انحراف‌های تاریخی از جایگاه مطلوب اسلامی فاصله داشته است. افزون بر این، منظور از پدیدآوری تمدن نوین اسلامی بدین معنا نیست که هم‌اکنون هیچ بخشی از تمدن و فرهنگ اسلامی تحقق ندارد، بلکه نسبت‌های هوشمندانه‌ای که هم‌اکنون میان ایران اسلامی و تمدن غربی برقرار می‌شود، نمایانگر اشراق پشتوانه‌های معنایی و حتی مظاهر تمدنی اسلامی در ذهن و زندگی ایرانیان است. شاهد این ماجرا دست‌بسته‌بودن ایشان در قبال تصرفات تمدنی غربی است که اگر برخوردار از پشتوانه‌هایی نبودند، به راحتی در هاضمه تمدنی غرب در همه عرصه‌ها از هم می‌پاشیدند.

### دلایل تحقیق نیافتگی تمدن نوین اسلامی

مباحث پیش گفته این پرسش را پیش می‌کشد که اگر تراث علمی و از جمله میراث عرفانی اسلامی در دسترس قرار دارد و با استناد بدان می‌توان به روح آموزه‌های اسلامی دست یافت و با فهم روح، راه ساخت تمدنی، به ویژه با روش «جری تمدنی» گشوده است، چرا در عمل توفیق چندانی دیده نمی‌شود. در پاسخ به این پرسش مهم باید توجه داشت:

۱. حاکمیت سیاسی نیروی فوق العاده‌ای در گسترش تمدن دارد و در شرایط نبود آن، با چشم‌پوشی از موانع موجود سرعت بسط تمدنی کاهش می‌یابد، زیرا حاکمیت هماهنگ با آموزه‌های دینی، امکان مواجهه جدی عالمان با عینیت اجتماعی و مسائل کلان آن را فراهم می‌آورد و ازدست‌رفتن این زمینه به معنای نبود تماس کلان با جامعه است. وضعیت‌طورهای فقهی شیعی در بخش عمده‌ای از تاریخ تشیع از حیث ناظر

بودن به حیطه‌های فردی به سبب نبود موضع اجتماعی، به‌خوبی این امر را تبیین می‌کند.<sup>۱</sup>

۲. همچنان‌که گذشت، بسط فرهنگی شرط لازم تحقق تمدنی است و بسط فرهنگی نیز به‌معنای عمومی و تلقی به قبول شدن اندیشه‌ها و باورهای اساسی زاینده فرهنگ و تمدن است. دست‌کم بخش‌نخبگانی جامعه باید مواجه مستقیمی با این آرایاابد و حال آنکه حتی در شرایط کنونی مشاهده می‌شود بخش عمده‌ای از میراث فکری و علمی ما پذیرفته نشده است و اعتنایی جدی نیز که حتی برای نقادی و بازسازی لازم است، در بسیاری محافل دیده نمی‌شود. گواه بر این امر، اظهار نظرهایی است که گاه در طبقه مسئولان میانی کشور دیده می‌شود؛ برای نمونه، آیا حکومت اسلامی باید حجاب را به شکل رسمی اجرا کند و یا افراد را در گزینش آن آزاد بگذارد؟ این‌گونه پرسش‌ها و تردیدهای آغازین به‌خوبی سطح تعمیم و بدل شدن آموزه‌های دینی به فرهنگ را نشان می‌دهد. البته اصل این مطلب که می‌خواهیم بر اساس اسلام حیات فردی و اجتماعی سامان دهیم، چندان مورد مناقشه نیست،<sup>۲</sup> بلکه در ساحت برنامه‌ریزی و عمل، اجماع‌های فرهنگی چندان‌ی دیده نمی‌شود؛

۳. در بخش اندیشه‌ای نیز به دلیل همان گشودگی که از موضع و تصدی تمدنی روی داد، برخی حیطه‌های جدی تمدن‌سازی بسط چندان‌ی نیافتند؛ برای نمونه، به‌رغم گستردگی مناسبی که در اندیشه‌های تمدنی فارابی نسبت به حکمت عملی دیده می‌شود، همچنان این‌گونه نگاه در تاریخ‌تطورهای فکری تا حدی عقیم ماند. البته این بدان معنا نیست که سرمایه علمی به‌واسطه جابه‌جایی نقاط تمرکز اندیشمندان به حیطه امور متافیزیکی، مانع نگاه‌های تمدنی دانسته شود، بلکه از قضا گسترش این حیطه سرمایه فوق‌العاده عمیقی برای بازپروری بخش‌های جامانده اندیشه‌های تمدنی اسلامی فراهم می‌سازد.

۱. در دوران صفویه که نوعی بسط ید نسبی فقیهان دیده می‌شود و عرصه اجتماعی تا حدی مستعد پذیرش مداخله‌های اجتماعی فقیهان شیعه است، حجم زیادی از رساله‌های نماز جمعه پدید آمده است، زیرا فقیه شیعه تا حدی از انزوای فردی به‌واسطه شرایط حاکمیتی بیرون آمده است. به‌طبع در شرایط پس از انقلاب اسلامی نیز گشودگی‌های فراوانی را در حیطه‌ای جمعی می‌توان از فقه شیعه انتظار داشت.

۲. بگذریم از فضای روشن‌فکری غیر دینی که هرچند اندک ارزیابی شود، خود بخشی از جامعه کنونی را می‌پردازد و در حیطه فرهنگ نیز تأثیرگذار است.





به دیگر بیان، اکنون که ما میراث‌دار پشته‌ان‌های عظیم از عقلانیت معنوی هستیم، این میراث می‌تواند قوت ارزیابی و ساخت تمدنی نوین را بسیار بالاتر برد، زیرا قوت‌های تحلیلی عقلی و فکری می‌تواند بنیان‌های استوار فکری و تمدنی پی‌نهد. در تمدن غربی، اگر دکارت به‌عنوان بنیان‌گذار بخشی از پایه‌های مبنایی آن ارزیابی شود (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۴: ۱۱)، به‌خوبی روشن می‌شود ضعف‌های فلسفی و فکری این مبنای اندیشه‌ای، بعدها چه زلزله‌ای در بنیادهای تمدن غربی ایجاد کرد؛ به‌گونه‌ای که بنابر تحلیل برخی اندیشمندان شک غیر مستقر دکارتی چاره‌ای جز بازتولید در قالب شک مستقر کانتی نداشته است (پارسانیا، ۱۳۷۹ الف: ۱۱۳). شکی که تاکنون دامن‌گیر تفکر غربی است و تقریباً تمام نحله‌های فکری غرب را درگیر بن‌بست‌های ناگشودنی خود کرده است. از این‌رو، عمق نگاه‌های عقلی اسلامی نه تنها مانع رویکردهای تمدنی نیست، بلکه نوعی تضمین برای پی‌افکنی بنیادهایی قویم برای تمدن نوین اسلامی است. اشکال دیگری که ناظر به عقلانیت اسلامی و به‌ویژه فلسفه و عرفان اسلامی مطرح می‌شود آن است که این حیطه‌ها از ساحت برج عاج‌نشین خود یا ساحت ماورایی خود پایین نیامده، هرگز قدرت توجه به سامان تمدنی دنیا را ندارند.

در پاسخ باید یادآور شد که اولاً، هر اندیشه‌ای هرچند برج عاج‌نشین‌ترین اندیشه‌ها، قابلیت امتداد حتی در عرصه تمدنی را دارد، زیرا همان‌گونه که در بحث معناداری کنش انسانی گذشت، هر فعل فردی و جمعی مبتنی بر اندیشه‌های خاصی روی می‌دهد و با تفاوت عالم معانی و اندیشه‌ای، تفاوت فعل قطعی است.

ثانیاً، برخی ساحت‌های اندیشه‌ای عقلانی متفکران مسلمان هرچند به لحاظ ذاتی زمینه بسط تمدنی دارد، همچنان به حلقه‌های میانی و رابطی نیاز دارد تا آن را به عرصه عینیت بیرونی نزدیک سازد. این پدیده همان است که می‌توان به‌عنوان سطوح مختلف دانش اعم از بنیادی تا کاربردی از آن یاد کرد. به عبارتی، در فضای کنونی جامعه اسلامی مشکل، شکل‌نگرفتن برخی حلقه‌های میانی تولیدکننده دانش‌های میانی است. از این‌رو، اگر بتوان از پدیده‌ای به نام معماری تمدنی سخن گفت، کمک به شکل‌گیری چنین حلقه‌های واسطی در قالب سیاست‌گذاری دانش جزئی از چنین معماری تمدنی خواهد بود.

ثالثاً، قوت اندیشه پشتیبان انقلاب اسلامی به حدی بوده است که توانسته است بسیاری از معادلات را در سطح جهانی تغییر دهد؛ برای مثال، اهتمام به مسئله دین در دنیای کنونی را می‌توان از نتایج فرهنگی و تمدنی انقلاب اسلامی ایران دانست. در اینکه انقلاب اسلامی ظهورات طبیعی تمدنی داشته است، تردیدی نیست، ولی مهم آن است که آیا در موضع تدبیر و معماری تمدنی نیز قرار گرفته است یا خیر؟ به نظر می‌رسد در فضای کنونی تنها اهتمام تمدنی به اصل موضوع ضرورت بسط تمدنی شکل گرفته است، اما بحث معماری تمدنی یا دست کم سرعت بخشی به ظهور برون‌دادهای تمدنی اندیشه‌های اسلامی به حیطه فرهنگ نخبگانی چندان راه نیافته است. در این میان، نبود رویکرد تمدنی در پیشبرد دانش‌های اسلامی در بخش عمده‌ای از متفکران مسلمان واضح است.

رابعاً، در میان متفکران شیعی گاه اندیشه‌های فردگرایانه بسیار پررنگ‌تر می‌شود؛ چنان که گویی دین هیچ خطاب جمعی ندارد؛ به گونه‌ای که حتی خطاب‌هایی مانند «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ» و باید از میان شما، گروهی، [مردم را] به نیکی دعوت کنند (آل عمران: ۱۰۴) یا «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»: تا مردم به انصاف برخیزند (حدید: ۲۵) به راحتی فراموش شده یا اینکه در افق فردی معنا می‌شود. نتیجه چنین رویکردهایی به طور طبیعی بی‌توجهی به بنیادهای فکری - اجتماعی برای رسیدن به موقف تمدنی است. هرچند اندیشه‌های فردگرایانه نیز می‌تواند بسط اجتماعی و تمدنی داشته باشد، ولی بحث درباره مقایسه توان‌مندی اندیشه‌های فردگرا یا نه در قبال اندیشه‌های جمع‌گرا یا نه از حیث سرعت بسط و توجه به امتدادبخشی جدی‌تر است.

خامساً، حضور و سیطره نسبی تمدنی غرب جدید تا حد زیادی بسیاری از فرهنگ‌ها و برون‌دادهای تمدنی‌شان را به محاق برده است. به بیان دیگر، نوعی مانع بیرونی که در درون هم اثرگذار بوده است، در عمل راه را بر تجربه‌های تمدنی بسته است، زیرا پاسخ‌های آماده غرب در تراز تمدنی و فراورده‌های بسط‌یافته آن تا حد زیادی حس نیاز و قوت جولان‌های فکری دیگر را کم کرده است و گذار از این وضعیت تنها با توجه به ضرورت تحقق تمامیت تمدنی اسلامی و نه باور به برون‌داد فرهنگی اسلام - آن‌هم در حیطه‌هایی محدود مانند اخلاق - مقدور خواهد بود؛ باوری که به نظر می‌رسد تا





حدی بخشی از جامعه نخبگانی به تازگی در آستانه آن قرار گرفته‌اند. این عامل به ویژه زمانی برجسته‌تر می‌شود که به برداشت برخی از متفکران غربی درباره مواجهه جدی غرب و اسلام در آینده تمدن غربی توجه شود. اینکه غریبان رقیب تمدنی خویش را اسلام و نه تمدن‌های دیگر دانسته‌اند ضمن آنکه بیانگر احیای اسلام در تراز تمدنی است، از مواجهه رقیب در همین افق با عالم اسلامی خبر می‌دهد.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مطالب پیش‌گفته درباره ظرفیت‌های عرفان اسلامی در تمدن‌زایی را می‌توان در موارد زیر جمع‌بندی کرد:

۱. دانش عرفان در هر دو شاخه نظری و عملی خود از زبانی رسا در توصیف علمی از تمدن برخوردار است. عرفان در شاخه نظری تمدن را با اسمای الهی و مناسبات مختلف میان این اسما تبیین می‌کند و در شاخه نظری، از نسبت تمدن و حق تعالی و میزان نزدیکی و دوری‌اش با او سخن می‌گوید؛ سنجه‌ای که به هنگام توصیف یک تمدن دارای بار ارزشی است.

۲. عرفان اسلامی که برآمده از اسلام است و با نگاه به نمونه اعلای نبی مکرم اسلام ۹ به‌عنوان اوج مقامات عرفانی شکل گرفته است، به استناد آموزه‌های اسلام و چگونگی زیست پیامبرش نمی‌توانست دنیا‌گریز باشد. بر همین اساس، عرفان در راستای بلوغ تاریخی‌اش هرگز در اندیشه فنا متوقف نشده است و با طرح بقای بعد از فنا، سفر چهارم و دست‌گیری در این سفر و خلافت بالسیف به‌عنوان شأنی والا تر و توحیدی‌تر از مراتب پیشین ولایت، نیز توجه ویژه به دنیا و سامان آن را به‌عنوان محور و اساس کار در درون خود شکل داده است. ضمن آنکه شواهد تاریخی به‌خوبی نشان می‌دهد بسیاری از عارفان مشارکت فعال در زمانه خویش داشته‌اند، بلکه هیچ عارفی میان توجهات جدی به دنیا، حتی در نبرد با کافران و معارضان سرزمین‌های اسلامی تعارضی ندیده است. این همه بدان سبب است که عارف بر اساس اندیشه‌های عرفانی میان ظاهر و باطن، جمع طولی موفق‌تری ایجاد کرده است؛ آن‌چنان‌که ظاهر را مرتبه‌ای از باطن دانسته است.

۳. اگر اسلام هم در خاستگاه و هم در ظهورات خود دینی توحیدی دانسته شود، این عرفان است که ظرفیت تقریر و تثبیت نهایی چنین نگره‌ای را با بهره‌مندی از اندیشه‌هایی مانند وحدت شخصی وجود دارد. از این روی، باید تمدن توحیدی مطلوب اسلام را تمدنی عرفانی به شمار آورد. به زبان عرفان نظری باید گفت تمدن مطلوب اسلامی، تمدنی است که ظهور تمام عیار اسم جامع «الله» باشد.

۴. اگر سه گانه شریعت، عقلانیت و معنویت به عنوان ظهور روح اسلام دانسته شود، این عرفان است که تأمین‌کننده هسته مرکزی معنویت اسلامی خواهد بود؛ همان‌گونه که تجربه عینی جهان اسلام از آغاز تاکنون نشان می‌دهد که حتی اخلاق عمومی جامعه اسلامی از آموزه‌های عرفانی تغذیه کرده است. دلیل این امر آن است که عرفان در ذات خود پدیده‌ای ناظر به معنویت است.

۵. عرفان به عنوان یک ضلع با دو ضلع دیگر، یعنی عقلانیت و شریعت به‌شکلی کاملاً سازوار هماهنگ است؛ عرفان در تجربه علمی و عینی‌اش نشان داده است که به شدت شریعت‌پذیر است. عقلانیت نیز در بستر تجربه عرفانی و با داد و ستد فعال با آن، الگویی ویژه به نام عقلانیت صدراپی پدید آورده است که در موقف کنونی برای آن بدیلی شناخته نمی‌شود.

۶. روش عرفان در فهم متون و هستی، یعنی روش تأویل نیز ظرفیت بهره‌مندی در الگویابی و معماری تمدن را دارد؛ چنان‌که به کمک جری که نوعی از تأویل است، می‌توان به بازسازی روح تمدن اسلامی پیشین در شرایط کنونی جامعه دست زد.

۷. به‌رغم همه ظرفیت‌هایی که دانش‌هایی مانند عرفان اسلامی در توصیف و تحقق تمدن مطلوب اسلامی می‌توانند داشته باشند، توجه به رفع موانع حرکت به سوی تمدن اسلامی خود امر مستقلی است. گسترش رویکرد تمدنی در میان نخبگان به‌ویژه در شاخه‌های مختلف دانش‌های اسلامی، توجه به حلقه‌های میانی دانش در فاصله دانش‌های بنیادین تا کاربردی، توجه به حیث جمعی آموزه‌های اسلامی، ضرورت توجه به معماری تمدنی افزون بر پژوهش‌های تمدنی از جمله ملزومات این حرکت است؛ اموری که امروزه چندان فراگیر نیست و به امری عمومی و فرهنگی بدل نشده است و





تنها در برخی محافل بیان می‌شود.

۸. تحقق تمدن اسلامی، نیازمند توجه به موانع بودن جدی تمدن غربی از حیث پاسخ‌های آماده و انبوهی است که در قبال نیازهای مختلف فراهم کرده است، اما چنین توجهی نباید سبب دیده نشدن ظرفیت‌های محقق‌شده فرهنگ اسلامی پس از انقلاب اسلامی در برابر تمدن غربی باشد، بلکه تجربه عینی این انقلاب می‌تواند به‌عنوان الگویی برجسته در افق تمدنی اسلام به‌رغم چالش‌های برآمده از تمدن غرب باشد.



نظر  
صدر

سال بیستم، شماره ۸۰، زمستان ۱۳۹۴

## کتابنامه

\* قرآن کریم.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیها، قم: نشر البلاغه.
۲. ابن عربی، محی الدین (۱۹۴۶م)، فصوص الحکم، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۹۹۴م)، الفتوحات المکیه، ج ۱۴، محقق و مصحح: عثمان یحیی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴. امینی نژاد، علی (۱۳۹۰)، حکمت عرفانی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی .
۵. پارسا نیا، حمید (۱۳۷۹ الف)، حدیث پیمانہ: پژوهشی در انقلاب اسلامی، چاپ چهارم، قم: معارف.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹ ب)، «عرفان، علیه تساهل و اباحه گری»، کتاب نقد، ش ۱۴ و ۱۵.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱)، جهان‌های اجتماعی، قم: کتاب فردا.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶)، آوای توحید: نامه امام خمینی ؛ به گورباچف و شرح نامه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی .
۹. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۳۷۹)، کشف الیقین فی فضائل امیرالمؤمنین، ترجمه حمیدرضا آذیر، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۰. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۹)، قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند، تهران: مؤسسه مطالعاتی و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. صدر المتألهین (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، چاپ دوم، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۱۲. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۱)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، قم: اسماعیلیان.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، رسالت تشیع در دنیای امروز، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
۱۴. حافظ ابرو، عبدالله بن لطف‌الله (۱۳۸۰)، زبده التواریخ، تهران: کمال حاج سیدجوادی.
۱۵. فناری، شمس الدین محمد حمزه (۲۰۱۰م)، مصباح الأنس بین المعقول والمشهود، محقق و مصحح: عاصم ابراهیم الکیالی، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۶. القونوی، صدرالدین (۱۳۸۱)، إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن، محقق و مصحح: سیدجلال الدین آشتیانی، چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۷. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه: از دکارت تا لایبنیتس، ترجمه غلامرضا اعوانی، ج ۴، تهران: سروش و انتشارات علمی و فرهنگی.



۱۸. کرین، هانری (۱۳۷۷)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سید جواد طباطبایی، چاپ دوم، تهران: کویر.
۱۹. ماسینیون، لویی (۱۳۷۴)، سخن انا الحق و عرفان حلاج، ترجمه ضیاء الدین دهشیری، تهران: جامی.
۲۰. محمود الغراب، محمود (۱۴۱۴ق)، الفقه عند الشيخ الأكبر محیی الدین ابن العربی، الطبعة الثانية، دمشق: دار الکتب العربی.
۲۱. نويا، پل (۱۳۷۳)، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۲. نیکلسون، رنلد الین (۱۳۷۲)، عرفان عارفان مسلمان، ترجمه اسدالله آزاد، چاپ دوم، مشهد: دانشگاه فردوسی.
۲۳. واعظی، احمد (۱۳۷۶)، تحول فهم دین: نقدی فشرده بر نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر.
۲۴. یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۸۸)، مبانی و اصول عرفان نظری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی .:



نظر  
صدر